

Univerzita Palackého v Olomouci

Filozofická fakulta

ANTROPOLOGICKÉ PERSPEKTIVY SOUČASNÝCH SVĚTŮ: trendy, přístupy a výzvy

Hana Horáková a kol.

Olomouc 2022

Odborní recenzenti:
Mgr. Eva Čermáková, Ph.D.
doc. Mgr. Lenka Budilová, Ph.D.

Vydání této publikace bylo podpořeno z Operačního programu Výzkum, vývoj a vzdělávání: Modernizace doktorského studijního programu Kulturní antropologie, reg. č. CZ.02.2.69/0.0/0.0/16_018/0002315.



EVROPSKÁ UNIE
Evropské strukturální a investiční fondy
Operační program Výzkum, vývoj a vzdělávání

MSMT
MINISTERSTVO ŠKOLSTVÍ,
MLÁDEŽE A TĚLOVÝCHOVY

Neoprávněné užití tohoto díla je porušením autorských práv a může zakládat občanskoprávní, správněprávní, popř. trestněprávní odpovědnost.

1. vydání

© Hana Horáková, Lucie Sehnálková, Kateřina Mildnerová, Nicola Raúl,
Jakub Havlíček, Daniel Topinka, Kristýna Hájková, Jaroslav Šotola,
Michaela Konopíková, 2022
© Univerzita Palackého v Olomouci, 2022

ISBN 978-80-244-6172-4 (print)
ISBN 978-80-244-6173-1 (online: iPDF)

Obsah

Kulturní antropologie: jednota v rozmanitosti?	5
Hana Horáková	
Postobratová antropologie: současné přístupy, trendy, výzvy	15
Hana Horáková, Lucie Sehnálková	
Antropologie domova	59
Kateřina Mildnerová, Nicola Raúl	
Za horizont rozumění a vysvětlení: k epistemologii antropologického studia náboženství	89
Jakub Havlíček	
Metodologické výzvy pro antropologický výzkum migrace: kolaborace ve vícemístné etnografii	135
Daniel Topinka, Kristýna Hájková	
Týmové asymetrie, fetišizace terénu: úskalí interpretace dat v kolaborativním etnografickém výzkumu	159
Jaroslav Šotola	
Ochrana přírody a turismus v Atlasu a ve Ngorongoro: výzvy a příležitosti	181
Michaela Konopíková	
Resumé	205
Summary	206

Kulturní antropologie: jednota v rozmanitosti?

Hana Horáková

Tato kolektivní monografie je primárně určena doktorandkám a doktorandům oboru kulturní antropologie. V souladu s cíli studia doktorského studijního programu Kulturní antropologie na FF UPOL je záměrem jednak prohloubit znalosti teoretických principů a metodologických postupů kulturní antropologie, jednak zvýšit povědomí o aktuálních přístupech, trendech, výzvách a problémech, na které kulturní antropologie nového tisíciletí kreativně reaguje. Autoři následujících statí věří, že tato publikace nejen přispěje k prohloubení znalostí kulturněantropologických přístupů ke stěžejním konceptům našeho světa, které jsou předmětem jednotlivých statí (antropologický koncept kultury, postobratová antropologie, terénní výzkum, globalizace, transnacionální kulturní identity a migrace, víra a náboženství, komodifikace kultury a kulturní turismus, migrace a domov, týmová etnografie, vícemístná etnografie), ale iniciuje rovněž u studentů kritickou reflexi ve vztahu k jejich vlastním výzkumným záměrům. Kritické studium teoretických a metodologických principů jim zároveň umožní dynamicky a flexibilně modifikovat cíl a výzkumné otázky vlastní disertace (včetně improvizace v teorii a terénní praxi).

Tato publikace nemá ambici být komplexním obrazem současného stavu kulturní antropologie. Takový úkol je nejen za horizontem projektu, ale vzhledem k rozsahu, hloubce a šíři všemožných antropologických aspirací, trajektorií a trendů, objevujících se po pádu želené opony v téměř všech koutech našeho světa, je takový úkol nereálný. Současné antropologie (plurál je zde na místě) se pokoušejí porozumět našemu světu, který je beznadějně fragmentární a deteritorializovaný,

zároveň však tekutý a transnacionální. Kniha zachycuje pouze některé ze současných přístupů a trendů, aniž se vzdává nutnosti je zakomponovat do intelektuálního kvasu současných sociálních věd, zejména sociokulturní antropologie.

Kulturní antropologie již od svého vzniku neustále prochází změnami na poli ontologie, epistemologie a metodologie. Za posledních zhruba sto let byly opětovně promýšleny klíčové teoretické koncepty i metodologické přístupy, včetně přehodnocování východisek, pojetí a principů terénního výzkumu. Antropologie byla za dobu své existence mnohokrát na pokraji zániku. Téma konce antropologie je leitmotivem úvah v podstatě od etablování moderní antropologie ve dvacátých letech 20. století až dodnes (Hannerz, 2010).¹ V roce 2009 se dokonce stalo tématem výroční konference Americké antropologické asociace (AAA) pod názvem „The End/s of Anthropology“. Téma reflektuje jednak naku- mulovanou únavu a apatii z nekonečných debat, jak může antropologie přežít, jednak reaguje na reálnou hrozbu antropologii na akademické úrovni zrušit či asimilovat ji s jinými obory. Tato praxe se již děje – mnozí antropologové pracují jako orientalisté, historici, psychologové, politologové či jsou absorbováni do kulturních studií. Téma konce antropologie je od šedesátých let, kdy byla antropologie označena jako „děvečka kolonialismu“, pravidelně modelováno politicko-ideologickou kritikou kapitalismu. Postmoderní kritika, ač vesměs z řad samotných antropologů, rovněž predikovala zánik této disciplíny. I přes uvedené pokusy či debaty o její anihilaci byla kulturní antropologie vždy znova „objevena“² a povstala jako bájný fénix z popela. Konec antropologie nenastal. Naopak, v současné době se opakovaně ukazuje význam a nezastupitelnost této disciplíny pro porozumění dnešním i minulým sociokulturním světům a vysvětlení obrovské kulturní variability, která se zdá, že spíše narůstá, než aby se smršťovala.

¹ Viz například Malinowski (1922), Worsley (1966), Needham (1970), Marcus a Rabinow (2008).

² Viz *Reinventing Anthropology* (Hymes, 1972), *Rethinking Anthropology* (Leach, 1971/1961), *Recapturing Anthropology* (Fox, 1991).

Kulturní rozmanitost je tedy stálou pomezí značkou či klíčovým slovem naší disciplíny, na kterou antropologové reagují plejádou výkladových schémat a metodologických přístupů. Rozmanitost je faktem, je všude kolem nás, živoucí a je rozhodně třeba s ní počítat i v budoucnosti. Antropologové, na rozdíl od mnohých jiných sociálních vědců, nehledě na lidové modely kultury, mají sklon kulturní rozmanitost respektovat. Díky tomu vědí, že jiné způsoby myšlení a jednání jsou *možné*. Vědí rovněž, že studium kulturní diverzity zůstává nejlepším lékem na etnocentrismus.

V současné době si antropologie klade celou řadou naléhavých otázek: Kde se nyní antropologové nacházejí, kde provádějí své výzkumy? Jak zapadají do současné celosvětové výměny zpráv, obrazů a konverzací? Antropologové pozorují, naslouchají, nahrávají, mluví a píší. Ale s kým, o kom a komu? Jak a proč? Jak dnes „děláme“ antropologii?

Antropologie se jeví jako nedokončený projekt našeho postparadigmatického věku. Evidujeme nárůst nezápadní antropologie a internalizaci této disciplíny. Do popředí se dostává transkulturní povaha sociokulturní antropologie obohacená pluralitou národních perspektiv. George Stocking (1982) kdysi rozdělil antropologii do dvou typů: tzv. imperiální antropologii (anthropology of empire-building) typickou pro Völkerkunde a antropologii budování národa, kterou ztělesňuje Volkskunde, tj. popisná etnografie. Toto rozdělení však v dnešním světě vzhledem k transplantačním procesům intelektuálních tradic pozbývá platnosti.

Pro antropologii je typická jak kontinuita, tak změna. Na jedné straně vykazuje produkce antropologického vědění kumulativní charakter, kdy současné vědění jednoduše nenahradilo či nevytěsnilo „klasickou“ antropologickou znalost. Na straně druhé dochází vlivem řady vnějších i vnitřních příčin vyvolaných akademickou diskusí k transformaci všech pilířů, na kterých antropologie spočívá. Máme na mysli tyto čtyři základní rysy a široce sdílené nástroje kulturní antropologie, které určují povahu této disciplíny: (1) kulturní relativismus jako metodologický nástroj, podle něhož jsou jednotlivé kultury jedinečnými a neopakovatelnými sociokulturními systémy, které lze pochopit jedine

v kontextu jejich vlastních kultur, (2) etnografie ztotožněná jednak se stacionárním terénním výzkumem s metodologickou premisou zúčastněného pozorování, jednak s holistickým přístupem ke zkoumané sociální realitě včetně rozlišování mezi emickým a etickým přístupem, (3) snaha o komparativní a interdisciplinární přístup při využití všech dostupných metod a výkladových paradigmat příbuzných disciplín s cílem komplexního, systémového popisu, (4) zapojení antropologické analýzy do širšího kontextu (viz Červinková, 2016; Nešpor a Jakoubek, 2005).

Doktrína kulturního relativismu je v posledních desetiletích kriticky nahlížena³ ve vztahu ke dvěma zásadním problémům: předpokladu hodnotové neutrality a axiomu radikální jinakosti (viz Horáková, 2012, 161–172). Nejproblematičtější se kulturní relativismus projevuje od konce šedesátých let 20. století, kdy došlo k jeho propojení s politikou. V postmoderní společnosti se stal platformou pro dosazování politického konsenzu a hledání vhodné imigrační politiky. Zásadní proměnou rovněž prošla etnografie a terénní výzkum jako jeden z *raison d'être* sociokulturní antropologie. Po dlouhou dobu byla etnografie chápána jako synonymum pro terénní výzkum. V poslední době je však na etnografii pohlíženo ne pouze jako na metodologický nástroj, ale jako na komplexní metodologicko-teoretický přístup ke skutečnosti. Ve středu zájmu je „etnografování“ jako proces, tedy praktikování etnografie (Stöckelová a Abu Gosh, 2013), do něhož se promítají snahy o přehodnocení povahy terénního výzkumu, vztahu mezi kulturou a prostorem a přeformulování role antropologa v terénu. Nové pojetí antropologického výzkumu je založeno na konceptuální a epistemologické reflexivitě, oproštěné od hodnotové neutrality. Antropolog by měl v rámci svého výzkumu reflektovat nejenom prostředí, jevy a události, ale také svůj náhled na sociální svět a pojmy, které užívá (viz Hannerz, 2010; kapitola Horákové a Sehnálkové a kapitola Šotoly v tomto rukopise).

Co se týče postulátu na komparaci a interdisciplinaritu, i zde došlo k výrazným změnám. Antropologie se zrodila jako komparativní dis-

³ Viz například Ulin, 2007.

ciplína studující kulturní systémy v čase a prostoru. Jejím cílem bylo od samého počátku její existence zjistit, co je v různých kulturách odlišné a co je společné. Metoda mezikulturního srovnávání byla hojně využívána zejména (neo)evolucionisty, difuzionisty, kulturními ekology a materialisty. Nejvlivnějším reprezentantem antropologické mezikulturní analýzy byl George Peter Murdock, jenž stojí za nejrozsáhlejší mezikulturní databází na světě – Human Relations Area Files (HRAF), která obsahuje empirická data o několika stech světových kulturách. S příchodem postmoderní antropologie postavené na premise radikální jinakosti se od klasické komparace ustoupilo.

Co se týče interdisciplinárního zakotvení sociální a kulturní antropologie, mezioborový imperativ je patrný v koncepcích bakalářských a magisterských studijních programů sociální a kulturní antropologie⁴ či ve slovníkových heslech, spíše než v povaze samotného antropologického bádání, které se promítá do publikačních výstupů, zejména časopiseckých. Jak uvádí ve své studii „The Four Subfields: Anthropologists as Mythmakers“ Robert Borovsky (2002), interdisciplinární charakter vykazuje pouze 9,5 % studií publikovaných v prestižním časopise *American Anthropologist* (Soukup, 2014).⁵

Jak je patrné z předchozích, byť silně kusých informací a příkladů, antropologie prochází ve všech aspektech neustálým procesem redefinování a sebeobnovování. Podívejme se nyní, jak téma kontinuity a změny pojednávají jednotlivé stati.

Autorky a autoři statí jsou členové řešitelského týmu projektu s názvem Modernizace doktorského studijního programu Kulturní antropologie na FF UPOL, z nichž někteří přizvali ke zpracování textů doktorandky studijních programů kulturní antropologie (Lucie Sehnálková, Kristýna Hájková) a migračních studií (Nicola Raúl).

Publikaci otevírá text Hany Horákové a Lucie Sehnálkové pod názvem „Postobratová antropologie: současné přístupy, trendy, výzvy“,

⁴ Například charakteristika oboru Antropologická studia na Fakultě humanitních studií UK jako „interdisciplinární studium člověka, jenž propojuje perspektivy sociokulturní, historické a filosofické antropologie“ (<https://www.studujfhs.com/as>).

⁵ Možnosti a limity interdisciplinární spolupráce viz Nešpor, Jakoubek, 2005.

který představuje některé ze současných přístupů a trendů, jež se objevily v sociokulturní antropologii na přelomu 20. a 21. století. Příspěvek rozvíjí předpoklad, že s příchodem postmodernismu od poloviny osmdesátých let a následném kulturalistickém obratu došlo k zásadní proměně antropologie, kdy byly radikálně přeformulovány původní ontologické, epistemologické a metodologické principy této disciplíny. Postmoderna navázala na kritiku propojení antropologie s kolonialismem, kdy protikapitalistická antropologie nazvala tuto disciplínu „děvečkou kolonialismu“. Byli to samotní postmoderní antropologové (kromě jiných), kteří dali antropologii na pranýř: kritizovali jak implicitní mocenské pozice „otců zakladatelů“, které uplatňovali při zkoumání „těch druhých“, ale zpochybnili také způsob jejich psaní. Výsledkem byla „krize reprezentace“ a důraz na reflexivitu a pozicionalitu výzkumníka. Text řeší otázku kontinuity a změny v přístupech, která přichází poté, kdy postmoderní antropologie přestává být dominantní intelektuální silou. Jsou diskutovány čtyři perspektivy tzv. postobratové antropologie: politicko-ideologické projekty zaměřené na zpochybnění dominance anglosaské antropologie; role antropologie v soudobé společnosti; přehodnocení epistemologických a metodologických východisek, jež nastolila postmoderní antropologie; diskuse o kultuře, respektive o možném obnovení jejího explanačního potenciálu. V závěru autorky poukazují na „jednotu v rozmanitosti“ současné antropologie, která je platformou pro otevřené, interdisciplinární, komparativní a globální bádání na poli této disciplíny.

Studie Kateřiny Mildnerové a Nicolý Raúl nazvaná „Antropologie domova“ seznamuje čtenáře se základním přehledem vývoje antropologických koncepcí domova. Studia domova se rozvíjejí od osmdesátých let 20. století v souvislosti s kulturním a prostorovým obratem v antropologii, který přinesl nový pohled na vztah lidí a míst a rozvířil debatu o deteritorializaci, mnohovýznamovosti a pluralitě kultur a identit a přínáležitosti k domovu/domovině. Text klade důraz na současné přístupy ke studiu domova, které propojují materialitu domova s významovou (symbolickou) a zkušenostní rovinou domova, a to jak ve vztahu k mobilitě a migraci, tak k tvorbě skupinových identit. Pre-

zentuje rovněž etnografické příklady zaměřené na každodenní zkušenost utváření domovů u migrantů a domova jako místa vyjednávání identit. V jedné z nejaktuálnějších částí textu se autorky věnují vztahu mezi domovem a migrací. Na vybraných etnografických příkladech přesvědčivě argumentují, že domov se všemi sociálními i materiálními vztahy, které ho konstituují, se odchodem migranta do zahraničí sice přirozeně proměňuje, avšak v jeho představách však zůstává původní. V centru antropologického zájmu je tudíž otázka imaginace, tj. schopnosti migranta představovat si, symbolicky konstruovat, vyjednávat a zvýznamňovat svůj domov v odlišných transnacionálních sociálních prostředích.

Příspěvek Jakuba Havlíčka nazvaný „Za horizont rozumění a vysvětlení: k epistemologii antropologického studia náboženství“ představuje epistemologická východiska antropologického studia náboženství v souvislosti s rozvojem vědních disciplín, jako jsou kognitivní religionistika, kognitivní antropologie, kognitivní a evoluční psychologie. Zabývá se rozdíly a podobnostmi mezi dvěma základními epistemologickými pozicemi – interpretativní, spočívající v „rozumění“, a pozitivistickou, usilující o vysvětlení, přičemž je ve vztahu ke studiu náboženství chápe nikoli jako výlučné, ale naopak komplementární, případně konsilientní. Klasickou pozitivistickou epistemologií ilustruje na sekularizační tezi uplatňované v sociologii náboženství a rovněž na deskriptivní metodě používané v historii náboženství při popisu, respektive reifikaci náboženských tradic a paradigmat. Problematice reifikace a esencionalizace náboženství se poté věnuje i v rámci antropologického bádání, které osciluje mezi rozumějícím a vysvětlujícím přístupem. Napětí mezi rozuměním a vysvětlením je podle Havlíčka možné v kulturní antropologii překonat pomocí konsilience, kterou chápe jako propojení paradigmat vědních disciplín zkoumajících člověka z hlediska „biologického“ i „sociokulturního“. Má zejména na mysli využití kognitivních věd a neurověd, díky nimž lze v oblasti studia náboženství postulovat testovatelné hypotézy a vyhnout se tak „intelektuálnímu zplnění“. Biokulturní perspektiva, spočívající v překročení

duality mysli a těla, může podle autora této stati vést k tolik potřebné deesencializaci náboženství v kulturněantropologickém bádání.

Text „Metodologické výzvy pro antropologický výzkum migrace: kolaborace ve vícemístné etnografii“ Daniela Topinky a Kristýny Hájkové se zamýšlí nad důsledky rámců propojenosti sociálních aktérů pro oblast antropologického výzkumu migrace. Rozvíjí premisu transnacionálního obratu, postulující tezi, že konceptualizace migrace vycházející z metodologického nacionalismu již neodpovídá současným „tekutým“ světům. Zaměřuje se na perspektivu vícemístné etnografie (multi-sited ethnography, Marcus, 1995), jež vychází z nutnosti fenomény spojené s migrací pozorovat na vícero místech, kterou propojuje s potřebou zapojit do tohoto typu výzkumu spolupracující profesionální badatele a další konzultanty. Kolaborativní etnografie v kontextu vícemístnosti sice na výzkumníky klade mnohé nároky, limity a výzvy, ty ale nejsou podle autorů textu nepřekročitelné. Odměnou za úspěšnou realizaci kolaborativní vícemístné etnografie je pro badatele jednak efektivnější organizace etnografie, schopná eliminovat omezení daná epizodickými pobyty etnografa v terénu, jednak schopnost porozumět nejen vztahům místním, ale i vzájemným vztahům mezi jednotlivými místy výzkumu.

Jaroslav Šotola si v kapitole „Týmové asymetrie, fetišizace terénu: úskalí interpretace dat v kolaborativním etnografickém výzkumu“ klade podobnou otázku jako předchozí text: jak lze zkoumat současný globalizovaný svět pomocí *týmového* antropologického výzkumu a jaké výzvy tento typ zkoumání před antropology staví. Na rozdíl od něj se však zaměřuje primárně na nejednoznačnost a polyvokalitu *interpretací* etnografických dat pořízených na základě terénního výzkumu sociální mobility v kontextu interetnických vztahů na východním Slovensku v letech 2014–2016, jehož se účastnili učitelé a studenti kulturní antropologie. Očekávatelnou mocenskou asymetrii mezi učiteli a studenty včetně předpokládaného kulturního šoku spojeného se vstupem do terénu však Šotola zasazuje do politicko-ideologického širšího kontextu, v němž se zamýšlí obecněji nad mnohohrstevnatým propojením mezi teoretickými rámci a pobytem ve zkoumaném prostře-

dí, mezi tvorbou dat, jejich analýzou a mnohočetnými interpretacemi. Popisovaná úskalí dynamiky vztahů mezi spolupracujícími antropology zahrnují nepředvídané okolnosti při výběru terénu a jeho uchopení, problematiku produkce a distribuce vědění a napětí mezi emickou a etickou perspektivou. Jeho reflexe rozličných nenaplněných očekávání a frustrací je upřímnou zповědí nad úskálími týmového výzkumu, která osloví začínající i etablované kulturní antropology.

Posledním příspěvkem této kolektivní monografie je text Michaely Konopíkové s názvem „Ochrana přírody a turismus v Atlasu a ve Ngorongoro: výzvy a příležitosti“, v němž autorka řeší na příkladu dvou afrických lokalit – Ngorongoro ve východní Africe a Vysoký Atlas v Africe severní – dilema mezi dvěma vzájemně těžko slučitelnými perspektivami: na jedné straně rozvoje cestovního ruchu a ochrany „vzácné“ přírody, na straně druhé životní podmínky a práva lidí, kteří obývají výše zmíněné lokality – Masajů a Berberů. V textu jednak popisuje klíčové turistické strategie ve zkoumaných lokalitách, jednak identifikuje způsoby, které místní komunity využívají pro poskytování služeb cestovního ruchu. Neslučitelnost obou perspektiv se projevuje v pokračující esencionalizaci masajské komunity pro turistické účely, jež vede k posilování kulturních stereotypů a jejich „zamrznutí“ v čase a prostoru. Podobně tzv. ekologický turismus ve Vysokém Atlasu, odvozený od univerzalistického diskurzu pokroku, podporuje západní koncepci rozvoje turismu a ponechává tím místní obyvatele v šedé až ilegální zóně. To, co spojuje obě místní komunity, je životně důležitá závislost na prostředí, které současně nemají pod vlastní kontrolou. V závěru autorka konstatuje, že v obou lokalitách dochází k marginalizaci a oklešťování práv místních komunit, které podléhají doktrínám ochrany přírody. Navíc nedochází k hlubšímu začleňování lokálních obyvatel do rozhodovacích procesů a správy dotčených oblastí, což je nutí obcházet legislativní procesy a adaptovat se na nově vzniklé podmínky jim dostupnými způsoby.

Použitá literatura

- Borovsky, R. (2002). The Four Subfields: Anthropologists as Mythmakers. *American Anthropologist*, 104(2), 463–480.
- Červinková, H. (2016). Proč je dobré mít antropologii. *Český lid*, 103(1), 15–21.
- Hannerz, U. (2010). *Anthropology's World: Life in a Twenty-First-Century Discipline*. London and New York: Pluto Express.
- Horáková, H. (2012). *Kultura jako všelék? Kritika soudobých přístupů*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Marcus, G. E. (1995). *Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography*. *Annual Review of Anthropology*, 24, 95–117.
- Nešpor, Z. R., Jakoubek, M. (2005). Co je a není kulturní/sociální antropologie. *Antropowebzin* [online], 1–21. Dostupné: <http://www.antropoweb.cz/cs/co-je-a-neni-kulturnisocialni-antropologie>
- Soukup, M. (2014). *Terénní výzkum v sociální a kulturní antropologii*. Karolinum.
- Stöckelová, T. & Abu Ghosh, Y. (eds.). (2013). *Etnografie: Improvizace v teorii a terénní praxi*. Praha: Slon.
- Stocking, G. W. (1982). Afterword: A View from the Center. *Ethnos*, 1–2, 172–186.
- Ulin, R. C. (2007). Revisiting Cultural Relativism: Old Prospects for a New Cultural Critique. *Anthropological Quarterly*, 80(3), 803–821.

Postobratová antropologie: současné přístupy, trendy, výzvy

Hana Horáková, Lucie Sehnálková

Cílem tohoto příspěvku je představení některých ze současných přístupů a trendů, jež se objevily v sociokulturní antropologii na přelomu 20. a 21. století. Zabýváme se otázkou, zdali, případně do jaké míry, navazují na postmoderní myšlení, jež radikálně přeformulovalo původní ontologické, epistemologické a metodologické principy této disciplíny. V postmoderní éře totiž definitivně končí „zlatý věk“ moderní antropologie, přičemž se prosazuje koncepce kultury jako kaleidoskopické reality rozvíjené v rámci postmoderní antropologie a dalších oborů založených na kultuře jako kolektivní identitě. Zlomovou linií představuje kulturalistický obrat, který nastartoval kritickou antropologii osmdesátých let.

V první části textu nejprve stručně představíme východiska, charakteristické rysy, problémy a paradoxy postmoderní antropologie. Zaměříme se zejména na obrat ke kultuře, krizi reprezentace a s ní související reflexivní obrat. Druhá část textu se bude zabývat otázkou kontinuity a změny v přístupech, které přicházejí poté, co postmoderní antropologie přestává být dominantní intelektuální silou. Budou diskutovány čtyři perspektivy tzv. postobratové antropologie: politicko-ideologické projekty zaměřené na zpochybnění dominance anglosaské antropologie; role antropologie v soudobé společnosti; přehodnocení epistemologických a metodologických východisek, jež nastolila postmoderní antropologie; diskuse o kultuře, respektive o možném obnovení jejího explanačního potenciálu.

Postmoderní antropologie

Osmdesátá léta 20. století jsou neodmyslitelně spojena s razantním nástupem postmoderního myšlení. V tomto období definitivně končí „zlatý věk“ moderní antropologie (Pěnička, 2014, 89), charakterizovaný vírou v postosvětský racionalismus a s ním spojenou možností věčného, pozitivisticky orientovaného poznání kultury a společnosti. Začíná se prosazovat nová generace myslitelů, kteří nacházejí východisko z krize poznání v příklonu k fenomenologii, filozofii bytí, hermeneutickému relativismu a k různým podobám postmoderního myšlení (Musil, 1999, 178). Kriticky se vymezují proti modernitě, kterou chápou jako neosobní sílu, zakotvenou v průmyslové společnosti či obecně na Západě, jejíž intelektuální zdroje jsou osvícenství, křesťanství a komunismus, které usilovaly o nejvyšší stupeň centralizace a sociální kontroly.

Klíčovým intelektuálním zdrojem těchto postmoderně orientovaných intelektuálů je kritika kulturní hegemonie Západu ztělesněná v diskurzu o univerzálních hodnotách a institucích (Horáková, 2012, 178). Jak píše Lyotard (1993, 12), „všechno, co je přijímáno, musí být podezřelé, i kdyby to bylo pouze jeden den staré“. V reakci na „velké teorie a metanarace“ založené na klasickém pozitivismu, vědeckém objektivismu a instrumentálním rozumu moderny klade postmodernismus důraz na eklektičnost, lokální hodnoty, kulturní rozmanitost a kolektivní paměť (Horáková, 2012, 179).

Jedním z nejvýznamnějších intelektuálních zdrojů postmoderně orientovaných myšlenkových směrů je teorie o nesouměřitelných a sebeudržujících kulturách, kterou uvedl v život jeden z nejvlivnějších filozofů 20. století Ludwig Wittgenstein. Kulturní zvláštnost se v jeho díle stává klíčovým termínem. Výchozím bodem jeho učení se stala hypotéza, že racionalistický impuls prokázat platnost tohoto světa zklamal. Jedinou alternativou pro něho zůstává vize společnosti zabalená do jazykové teorie jako *Gemeinschaft*, jako pojmově svrchovaná komunita. Kultury tudíž není třeba zdůvodňovat ani vysvětlovat, lze je jedinečně popsat a interpretovat (Horáková, 2008, 29).

K intelektuálním zdrojům postmoderní antropologie se řadí myšlenky řady významných sociálních a humanitních vědců. Pravděpodobně nejvýraznější vliv je spojen s tzv. poststrukturalistickou „svatou trojicí“ (Sewell, 1999), k níž patří psychoanalytik Jacques Lacan, filozof Jacques Derrida a filozof a historik Michel Foucault. Poststrukturalismus odvrhl vědecké ambice klasického strukturalismu, zejména snahu o objektivitu a pravdivost vědeckého poznání, a přesunul důraz na způsoby, jak naše poznání a vnímání reality tvarují jazyk. Ústředním pojmem poststrukturalismu se stala dekonstrukce jako způsob čtení v textech, motivovaná radikální kritikou logocentrické tradice Západu. Foucaultův vliv na postmoderní antropologii se projevil zejména v jeho postulátu historické podmíněnosti myšlení, které se projevuje v diskurzu. Diskurzy nejsou podle Foucaultovy teorie politicky neutrální, naopak tím, jak prostupují veškeré aspekty společenského a kulturního života, odhalují ekonomii moci. Jeho tezi o spojitosti mezi věděním a mocí poté přijali badatelé z různých táborů – marxistického, feministického či postkoloniálního.

Postmoderní obrat vedl ke kritickému přehodnocení předmětu a metod antropologického výzkumu a hledání nové reflexivity v rámci postmoderní antropologie. Předmětem kritiky se staly skryté mocenské ambice antropologovy kultury. Obraz antropologa jako objektivního, nezaujatého pozorovatele byl shledán jako nereálný a ideologicky závadný. Postmodernisté tvrdili, že zkoumané osoby byly v tradičních monografiích redukovány na „objekty a oběti“. Nově nastolená metodologická reflexivita má klást důraz na subjektivní zkušenost antropologa, tvarovanou v kontaktu s těmi, které zkoumá. Ti se nově stávají rovnocennými partnery a spoluautory antropologických textů.

Změna vztahu mezi subjektem a objektem v terénním výzkumu se promítla do nové podoby antropologických monografií. Postmoderní antropologie zavrhl vědecké zkoumání sociální reality jednak jako nedosažitelné, jednak jako politicky a morálně pochybné. Došlo k jejich zpochybnění poukazem na anglosaský „etnografický realismus“, ztělesněný ideou holismu, nepřítomností etnografa v textu, schematickým uspořádáním výkladu, reprezentací hlediska domorodce formou

kulturního překladu, rétorickou typizací a generalizací jednorázově sledovaných fenoménů, odborným žargonem, předstíráním dokonalého zvládnutí místního jazyka a vysvětlováním jevů v kontextu teorie (Tošner, 2008, 36). Přehodnocení tradičního vztahu mezi antropologem a „těmi druhými“ našlo své vyjádření v „experimentální etnografii“, v níž byly využívány netradiční literární postupy a prostředky spojené s literární kritikou a krásnou literaturou.

Symbolem postmoderní antropologie se stal sborník amerických antropologů Jamese Clifforda a George Marcuse z roku 1986 *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, který prezentuje antropologickou etnografii jako psaný text rámovaný poetikou a politikou. Cílem etnografie je především kritika mocenských, politických a obecně epistemologických rysů produkce antropologického vědění (Tošner, 2008, 37). Klíčové premisy kritické antropologie osmdesátých let 20. století jsou dále rozvíjeny v díle *Anthropology as Cultural Critique* (1986) George Marcuse a Michaela Fischera, v němž jsou formulovány úvahy o potřebách nových metod výzkumu v globálním světě. Autoři, rozvíjející koncept krize reprezentace, tvrdí, že již není možné psát o těch druhých neutrálně a nezatíženě a už vůbec není možné zachytit v etnografiích totalitu sociální reality.

Pokud bychom měli stručně shrnout klíčové rysy a zásady postmodernismu, budou pravděpodobně zahrnovat tyto aspekty: reprezentaci kulturního života jako „textu“, odmítnutí vědecké metody a zavržení „velkých teorií“, přijetí axiomu radikální jinakosti, potřebu názorové plurality (tzv. polyvokality), metodologickou a epistemologickou reflexivitu, kritiku mocenských vztahů a kulturní hegemonie Západu. Postmoderní společnost se chápe jako posttradiční, postnárodní, postfalocentrická a posthomogenní. Zejména je osvobozena od etnocentrismu a nacionalismu a od unitární „kultury bílého muže“ (Pěnička, 2014).

Obrat ke kultuře

Tradiční příklon antropologie chápané jako společenské vědy k sociologii, tvrdé psychologii, pozitivismu a behaviorismu byl v postmo-

dernismu vystřídán novým interdisciplinárním kontextem. Došlo k propojení diskurzu o etnografii jako textu s literaturou (literární kritikou a krásnou literaturou) spjatou s poetikou a politikou. Tato nová interdisciplinarita vedla k přehodnocení centrální kategorie antropologického výzkumu – kultury. Ta byla nově pojímána jako celek složený ze soupeřících kódů a reprezentací, zejména jako místo konfliktu mezi utlačovateli a utlačovanými. Ač tedy postmodernisté kritizovali koncept kultury jako nadále neudržitelný a škodlivý, ani oni se bez kultury nedokázali obejít. Nově ji představili jako závaznou formu kolektivní identity, jako významnou pomezí značku sociální diferenciaci. Tato koncepce kultury se stala ideologickou oporou politiky identit založené na kulturní a etnické identitě, genderu, sexuální orientaci aj.

Cílem politiky identit je potvrzení a uznání specifické kolektivní identity a následné posílení skupinového vědomí všech ponížených a utiskovaných. Lákavá nabídka institucionální podpory reifikovaným kulturním identitám vede ke „vzniku“ nových „skupin“, jež se hlásí o svá práva na základě „jinakosti“. Mnozí příslušníci těchto znovuobjevených „kultur“ se dokonale ztotožnili s rétorikou svých politických představitelů a jedinečnost kulturních praktik přijali za svou. Sedláci v Peru si oblékají ponča, aby okolnímu světu dokázali, že bojují za práva své pošlapané kultury, zatímco předtím byly jejich problémy prezentovány jako sociální a třídní (Horáková, 2012, 216). Jihoafričtí Sánové, namibijští Damarové a Himbové prezentují západním turistům svou „exotickou, autentickou“ kulturu v nově založených kulturních vesnicích a „living museums“ (Horáková et al., 2022). Seznam utlačovaných identit se stále rozrůstá – patří k němu například černošský či irský nacionalismus i touha francouzských Kanadánů potvrdit Quebec jako „odlišnou, svébytnou společnost“ (*distinct society*). K moderním formám politiky identit se řadí nacionalismus indických Dálitů či identity založené na věku – *adulthood*, *jeunism* (Horáková, 2012, 210). Neblahým důsledkem těchto iniciativ je přijetí askribovaných kulturních rozdílů za své a jejich internalizace na straně marginalizovaných skupin, což zpětně posiluje exkluzivistické tendence majority a negativní identifikaci jedněch proti druhým (Nešpor, 2005, 154–156).

Propojení kultury s politikou a morálkou má zásadní důsledky jak na poli sociálních věd a humanitních oborů, tak ve veřejném prostoru a v politice. Posiluje jeden ze zásadních problémů kultury, totiž její sklon k esencialismu a ohraničenosti.

Postmodernismus představuje dovršení skeptického relativismu, který vedle antropologie zasáhl prakticky veškeré humanitní obory. Koncept kultury již není výlučnou výspou expertů na kulturu, tedy antropologů. Politizace kultury vedla ke vzniku nových akademických disciplín založených na konceptu kultury coby kolektivní identity, jako jsou kulturní, postkoloniální, subalterní či literárněkritická studia. Kulturalistický obrat zaznamenaly i některé společenskovědní disciplíny (například srovnávací politologie, sociologie, demografie či ekonomie), které se v minulosti kulturou příliš nezabývaly. Narůstá tendence používat kulturu jako explanační nástroj poté, co při vysvětlení nejrůznějších jevů selhala paradigmatata odvozená od ekonomicko-politické dimenze sociální reality. Kultura je chápána jako všelék na rozličné lidské problémy (Horáková, 2012). Výše zmíněné akademické disciplíny přijaly za své postmoderní tezi o tektonické změně, která vyžaduje radikální přehodnocení ontologické, epistemologické a metodologické roviny zkoumání. Pro tento typ změny se ustálil termín *obrat*. Hovoříme tak o „prostorovém obratu“ (Gupta & Ferguson, 1997), interpretativním obratu (Geertzovo pojetí kultury jako textu), „narativním obratu“ či „obratu k vyprávění“ (Bruner, 1986), „senzorickém obratu“ (Horský et al.), „postkoloniálním obratu“ (Devisch & Nyamnjoh, 2011), „muzeálním obratu“ (Kreps, 2000), popřípadě „epidemiologickém obratu“ (Sperber, 1996), který hovoří o kulturní epidemii v důsledku selhání kultury. Zdaleka nejvýznamnější se jeví tzv. reflexivní obrat, který bude předmětem zájmu v následující podkapitole.

Reflexivní obrat

Reflexivita představuje jeden z populárních pojmů sociálních věd současnosti. Objevuje se napříč mnohými společenskovědními obory, stejně jako v přírodních vědách či umění. V antropologii získala reflexivita

věhlas v osmdesátých letech minulého století a dnes je považována za zásadní koncept, který spolu s literárním obratem a postkoloniální kritikou přispěl k zásadní proměně antropologického myšlení. Zatímco postkoloniální kritika je onou Pandořinou skříňkou plnou závažných otázek o vědění jako nástroji moci, literární a reflexivní obrat hledají způsob jejich zodpovězení. Dohromady tak reprezentují období přehodnocování role antropologie ve vztahu k vědeckému poznání, konstruování objektu svého zkoumání a pojetí vlastní minulosti, stejně jako příležitost pro diskuse o takovém budoucím směřování disciplíny, které by lépe odpovídalo na společenská témata a adresovalo vzniklé otázky a nejistoty uvnitř oboru.

V oboru sociální a kulturní antropologie si reflexivita získala své místo v období osmdesátých a devadesátých let 20. století, kdy dochází k reflexivnímu obratu. Charakterizujeme tím proměnu pojetí etnografie jako textu, vznik experimentálních etnografických textů se silným zaměřením na osobní reflexivitu, stejně jako kritické přehodnocování možností a limitů oboru. Výraznou roli hrála také epistemologická reflexivita, a to v otázce konstruování antropologického objektu zkoumání, která přímo souvisela s postkoloniální kritikou antropologie, především nedostatkem (sebe)kritického nahlížení ve vztahu ke koloniální politice, které vedly k pochybnostem o objektivním reprezentování druhého. Mezi důležité přínosy reflexivního obratu se řadí například problematizování pozice antropologa-výzkumníka jakožto neutrálního pozorovatele druhých, jako pouhého tlumočnicka sociokulturního dění nebo hledače pravdy nezatíženého předsudky či emocemi. Otevřela se také diskuse o charakteru terénu a badatelova každodenního života v něm, což je téma, které po dlouhou dobu v antropologických publikacích absentovalo. K jednomu z nejproblematičtějších tematických okruhů ve vztahu k reflexivitě patří emoční a fyzické prožívání výzkumníka, které stojí v opozici k pozitivistické představě nezaujatosti a schopnosti badatele odložit svou kulturní zátěž před vstupem do terénu. Současní reflexivní autoři naproti tomu vnímají vlastní tělo a emoce jako potenciální zdroj dat na základě faktu, že se svými participanty sdílí základní lidské potřeby a zkušenosti (Behar, 1996; Okely, 2007, 2012).

Reflexivní obrat má ve srovnání s jinými antropologickými perspektivami určitá specifika. V první řadě se nejedná o konkrétní myšlenkový směr, jaký známe z předchozích období historie antropologického myšlení, ale spíše o období prozkoumávání limitů vlastní disciplíny a hledání nových cest k jejich překročení. Zároveň jej nelze oddělit od literárního obratu, pro něhož je charakteristické zaměření na etnografii jako žánr na pomezí beletrie a vědy a prozkoumání hranice mezi nimi. Oba obraty mají společný základ v interpretativním směru Clifforda Geertze, který chápe význam jako konstruovaný a kontextuální. Reflexivita zde hraje výraznou roli, jelikož přenáší pozornost z interpretace světa druhými na proces utváření poznání a interpretace pozorovaného námi samotnými, tedy vědci, akademiky.

Reflexivita však není svázána pouze s textovým vyjádřením. Pokud přijmeme premisu sociální psychologie v pojetí G. H. Meada, která chápe reflexivitu jako jeden z hlavních prvků lidského myšlení a procesu utváření obrazu o nás i o světě, pak i věda je přirozeně postavena na reflexivním myšlení člověka (Babcock, 1980). Z toho vyplývá, že je tedy základním stavebním kamenem vědeckého myšlení a zároveň jeho hybatelem, což názorně uvidíme na příkladu epistemologické reflexivity. Zároveň prostupuje celým procesem výzkumu, od výběru tématu přes sběr dat až k poslední tečce finálního textu, a dlouho po něm s tím, jak se s přibývajícími zkušenostmi rozvíjí a proměňuje náš náhled na svět (Davies, 2012, 4).

I když reflexivita patří mezi všeobecně srozumitelné pojmy, jasné definování reflexivity se jeví spíše jako obtížné.⁶ Ve vztahu k textu také absentují jasná kritéria způsobu použití reflexivity jako nástroje, což na jednu stranu dává autorům prostor pro imaginaci, kreativitu a inovaci v etnografické tvorbě. Zde stojí za zmínku příspěvek Lucie Žekové v publikaci od editorů Stöckelová a Abu Ghosh (2013), která svůj (ne)lidský objekt zkoumání antropomorfizuje a staví do role participanta, který se svým jednáním a prožíváním nijak neliší od člově-

⁶ Nejednoznačnost a nedostatečně jasné vymezení reflexivity komentují například G. Watson (1987), M. Lynch (2000) nebo M. Nazaruk (2011).

ka. Svým kreativním použitím reflexivity tak posunuje hranice pojetí antropologického druhého (Žeková, 2013, 36–51). Na druhou stranu absence jednotné normy nicméně vytváří otázku, jak dalece může autor s reflexivitou zajít či jak kreativní může být, aniž by překročil onu tenkou hranici mezi poznáváním druhého skrze analýzu způsobů jeho konstruování (Behar, 1996) a pouhým popisem autorova prožívání, v němž onen druhý nehraje žádnou roli.

Jinými slovy, přestože současná antropologie v zásadě nepochybuje o všeobecné hodnotě reflexivity, je nutné se tázat, na jaká témata by měla být reflexivita zaměřena a do jaké hloubky či šíře by měla být analyzována, aby přispívala vědeckému poznání a nesklouzávala k přílišnému zpytování sebe sama bez jasné vazby na objekt svého zkoumání. Zde však narážíme na dvě potenciální neporozumění. Prvním z nich je nejasné vymezení rozdílu mezi reflexí a reflexivitou, které může být v různých disciplínách chápáno odlišným způsobem. Druhým neporozuměním je pojmání reflexivity jako čistě subjektivního vhledu do psychiky reflektujícího, jehož někdy až sebestředný fokus má za následek ztrátu druhého jako hlavního objektu zkoumání. Vymezení hranic reflexivity by tudíž mělo předcházet pojmové vymezení.

Pokud se podíváme na význam reflexivity tak, jak jej vykládá například *Merriam-Webster Dictionary* („Reflexive“, n. d.), dozvíme se, že za „reflexivní“ označujeme akt:

- (1) směřovaný či obrácený na sebe sama,
- (2) bytí ve vztahu se sebou samým nebo související s tímto vztahem,
- (3) charakterizovaný rutinním a neuvědomělým chováním.

Tyto definice názorně ilustrují provázanost tří pojmů, jimiž jsou reflex (definice č. 3), reflexe a reflexivita (definice 1 a 2). Všechny sdílí společný základ *reflex-*. Prefix *re-*, původem z latiny, referuje k pohybu zpět, především ke zdroji svého původu, ale také k opakování děje či obnovení stavu. Kategorie *flex-* pak pochází z latinského slovesa *flectere*, majícímu význam obratu či ohybu („Reflex“, n. d.). Reflexe/reflexivita jsou tedy aktem, při kterém subjekt ustanovuje sám sebe objektem svého zkoumání, obrací pozornost sám k sobě.

Nyní odhlédněme od pojmu reflex, který se v sociálních vědách objevuje velmi sporadicky. Naopak reflexe a reflexivita jsou ve společenskovědním prostředí frekventovaně užívané pojmy, kterým však chybí hlubší konceptuální rozpracování, a tak se můžeme setkat s jejich zaměňováním nebo všeobecným nepochopením, co si s tímto nástrojem počít (Lynch, 2000).

Výše zmíněná slovníková definice poukazuje na to, že s reflexí a reflexivitou se pojí naše jednání, myšlení a schopnosti. Reflexi (*reflection*) můžeme velmi často zahlédnout v názvech článků či v abstraktech konferenčních příspěvků, kde mnohdy označuje akt ohlédnutí se zpět za již ukončeným výzkumem či rozbor dílčí výzkumné situace, která se projevila jako signifikantní a proměnila autorovo vnímání terénu či participantů (viz již zmíněná publikace Stöckelová & Abu Ghosh, 2013, či Collins & Gallinat, 2010). Reflexe je tedy povětšinou míněná jako zpětná analýza vybraných částí badání. Watts (2019) v kontextu sociální práce mluví o tzv. reflexivní praxi (*reflective practice*), kterou chápe jako nástroj pro zkoumání, hodnocení a porozumění různým aspektům práce reflektujícího, jakož i aktérů do této činnosti zapojených. S tímto pojetím reflexe se ztotožňuje také psycholožka D. Chinn s tím rozdílem, že považuje reflexi za nedostatečný a svým způsobem naivní nástroj, jehož cílem je zdokonalení či zefektivnění procesu skrze uvědomění, nikoliv však hlubší porozumění sociokulturním vlivům, jež ovlivňují vztah mezi aktéry, či terapeutickému diskurzu jako takovému (2007, 15).

Chinn se tak obrací k reflexivitě. Ta má (i přes sdílenou definici zpětného pohledu na aspekty vlastního myšlení či jednání) charakter perspektivy, tj. nahlížení na objekt zkoumání, a to buď skrze osobu výzkumníka, nebo vlastní disciplíny. Můžeme tak mluvit o osobní a epistemologické reflexivitě (Chinn, 2007). Ta první se soustředí na osobu reflektujícího, jeho/její individuální prožívání a zkušenost ukotvenou v konkrétním sociokulturním kontextu. Nejčastěji se jedná o odhalení genderu, etnicity, věku a společenské pozice reflektujícího, jež jsou následně vztaženy ke zkoumanému jevu, participantům a výzkumnému procesu (Davies, 2002, 7). Vlivem výše zmíněných nejednotných kritérií reflexivity však častěji narazíme na povrchnější komentáře autorů, kteří

konstatují svou tzv. mocenskou převahu nad participanty výzkumu bez hlubší analýzy vztahů specifických pro daný kontext. Mocenské vztahy však nejsou statického rázu, naopak se obměňují s ohledem na situační kontext a proměňující se role, do kterých se antropolog stylizuje (nebo je stylizován druhými). I když je antropolog vždy uchycen v mocenských vztazích daného terénu, ne vždy je to on, kdo drží veškerou moc (Hajdáková, 2013).⁷ Nedostatečná reflexe otázky moci ochuzuje etnografické texty o potenciální dynamiku vycházející z proměnlivosti rolí výzkumníka a participantů, jež je přirozeným prvkem výzkumného terénu společenskovědních disciplín, i o svou vlastní jedinečnost coby člověka a výzkumníka s individuální zkušeností, tělesností a prožíváním. Etnografický výzkum je totiž zákonitě úzce propojen s osobou/osobností výzkumníka: podle Okely je „specifita a individualita pozorovatele [...] všudypřítomná, a proto musí být uznaná, prozkoumaná a kreativně využita“ (1996, 24). Reflexivita tak poskytuje prostor pro autorovu imaginaci a zároveň ho přibližuje roli participanta.

Naproti tomu epistemologická reflexivita odhlíží od tělesna a zaměřuje se na samotnou podstatu produkce vědění, tj. jak určitý fenomén chápeme a jak ho lze studovat (Chinn, 2007; Davies, 2002). V porovnání s osobní reflexivitou je ta epistemologická ve vědě spíše přijímána jako žádoucí. Jedním z důvodů může být i absence smyslového či emočního obsahu, tedy obsahu spojovaného se subjektivitou, typického právě pro osobní reflexivitu. V rovině výzkumné se epistemologická reflexivita může zabývat otázkou designu, metod, výzkumnými otázkami a koncepty, které byly použity a jež přirozeně ovlivňují a limitují výsledky bádání. Úkolem autora je poukázat na hranice svého výzkumu a odhalit, jakým způsobem či směrem vybraná teoreticko-metodologická východiska vedla jeho badatelské kroky. Dnes je toto téma obvyklou součástí metodologických učebnic sociologie či antropologie. Více se

⁷ V antropologické disciplíně narušila soudobé mocenské struktury například feministická antropologie či aktuálně se ustanovující domorodá antropologie (*indigenous anthropology*), jejímž cílem je „zpochybňovat dominantní konvence naší disciplíny a [...] prosazovat zájmy našich lidí [domorodých obyvatel různých kultur světa]“ (Mihesuah & Wilson, 2014, 14).

o něm můžeme dozvědět například v knize sociologa J. Deana *Doing Reflexivity: An Introduction* (2017), která rozvíjí pojetí reflexivity francouzského intelektuála P. Bourdieua, či v díle americké antropoložky C. A. Davies *Reflexive Ethnography* (2012), jež se jako jedna z mála antropologů zabývá problematikou reflexivity a jejího místa v antropologické disciplíně (dále například Okely, 2012).

V obecné rovině je epistemologická reflexivita nedílnou součástí každé disciplíny. Je charakteristická pro období přehodnocování cílů v jednotlivých vědách a převládajícím myšlenkovém směru, přebírání či vytváření nových konceptů a metod zkoumání, které lépe postihnou dobovou realitu apod. V antropologii se tak například setkáváme s diskusí o kultuře jako problematičtějším pojmu ve společenskovědním slovníku (Horáková, 2012), s problematikou uchycení jiného v časové rovině existující mimo naši současnost⁸ (Fabian, 1983) či přehodnocením orientace na jednu výzkumnou lokalitu směrem k multi-lokální etnografii (*multi-sited ethnography* G. Marcuse). Jiným směrem se ubíral pojem rasy jakožto nástroje pro klasifikaci lidských skupin přiřazováním tzv. geneticky determinovaných kulturních a behaviorálních atributů. Antropologie se zasloužila o dekonstrukci rasy jako „objektivního“ způsobu posuzování fyzické a intelektuální kapacity člověka a poukázala na jeho ideologický rozměr sloužící k homogenizaci kultur na základě jejich uměle vytvořené hierarchizace⁹ (AAA Statement on Race, 1998). Na dlouhá léta se tak v kulturní antropologii rasa stala téměř tabuizovaným pojmem a dodnes je s tímto konceptem nakládáno s určitou opatrností. Tyto příklady ilustrují roli epistemologické reflexivity ve vědě, jež tkví v přehodnocování způsobů zacházení s pojmy a koncepty a jejich vlivem na konstruování našeho vědění o světě.¹⁰ Pro antropology představuje také nástroj pro studium výkladu těchto

⁸ Tato „politika času“ je pozůstatkem úzké vazby mezi kolonialismem a antropologií.

⁹ V lidových modelech kultury však původní, fyzický koncept rasy se všemi svými negativními důsledky přetrvává.

¹⁰ V antropologii se můžeme setkat s tzv. antropologií antropologie, která aplikuje vlastní metody s cílem kriticky nahlížet své nedostatky a paradoxy a nabídnout alternativní způsoby pojetí či směřování disciplíny (viz Sangren, 2007; Borofsky, 2019).

pojmu napříč kulturami, a to jak na úrovni odlišných myšlenkových systémů, tak i žité praxe. Nejvyšší úrovní epistemologické reflexivity je pak kritické nahlížení na samotnou podstatu vědy a vědeckého poznání, které je nedílně spjato se svými tvůrci, jejichž vnímání, prožívání a představy ovlivňují charakter, obsah i hranice toho, co nazýváme vědou (Kuhn, 1997).

Koncepčně se reflexivita v kulturní a sociální antropologii začala rozvíjet až od osmdesátých let 20. století, avšak stopy reflexivního psaní nás dovedou až k počátkům moderní antropologie. Byť osobní reflexivita nebyla v etnografickém textu častým jevem vlivem převažujícího pozitivistického pojetí vědy a vědeckého psaní, v průběhu 20. století můžeme najít několik příkladů antropologických publikací s prvky reflexivity.

Jedním z nejranějších příkladů reflexivního psaní, které stírá hranici mezi etnografem a participantem, jsou etnografické práce Zory Hurston. Tato americká antropoložka a spisovatelka byla jednou ze studentek F. Boase, a přestože v českém prostředí je známá spíše jako americká literátka, v antropologii je jednou z prvních etnografů, jejichž výzkum se soustředí na místo původu. Hurston se ve své etnografické prvotině s názvem *Mules and Man* (1935) zaměřuje na afroamerický folklór tzv. jižanských negrů (*the southern Negro*) z oblasti Floridy, kde sama vyrostla. Kniha propojuje žánry etnografie a autobiografie a autorka v ní vystupuje v roli vypravěče, průvodce, domorodce i antropologa (znovu) objevujícího kulturu. Vedle toho otevírá problematiku studia vlastní kultury a proces tzv. odstupování a přibližování se kultuře a participantům, který o několik desítek let později popisuje H. Powdermaker (1966). Přestože *Mules and Men* není z metodologického hlediska nejpřesnější, z pohledu reflexivity představuje jednu z inspirativních etnografických prací, v jejímž jádru leží autorčino „nalézání sebe sama v černém folklórním světě, který popisuje, a zjištění, že černý folklórní svět [...] je její nedílnou, nesmazatelnou součástí [...]“ (Rampersad, 1935/2008, xviii).

Předzvěstí reflexivního obratu byla šedesátá léta, ve kterých nalezeme hned několik publikací reflexivní povahy. První z nich je sbírka statí s názvem *In the Company of Man*, již editoval J. B. Casagrande.

Ústřední téma knihy tvoří vztah mezi antropologem a klíčovým informátorem. Dvacet antropologů, mezi nimiž jsou M. Mead, V. Turner, C. du Bois či R. Firth, sdílí své osobní vzpomínky na význačné osobnosti, které (spolu)utvářely jejich výzkumnou zkušenost. Casagrande v předmluvě knihy poukazuje na paradox terénního výzkumu, který je „podnětným vědeckým projektem i zapamatování hodnou lidskou zkušeností“ (1960, xiii), kterou však většina antropologických textů opomíjí nebo redukuje na pouhé poznámky pod čarou či povrchní komentáře. Cílem publikace je zdůraznit kolaborativní povahu etnografické práce a prozkoumat různé aspekty vztahu antropologa a informátora v kontextu výzkumné situace a kulturní lokality, ve které se nachází. Výsledkem je unikátní sbírka dvaceti portrétů informátorů prizmatem antropologa-přítele.

Druhou publikací, která předcházela reflexivnímu obratu, je kniha americké antropoložky H. Powdermaker, ve které autorka reflektuje své terénní zkušenosti. Zamýšlí se také nad povahou etnografického výzkumu. Ten chápe jako proces neustálého balancování antropologa mezi přibližováním se (sympatií, *attachment*) ke svým participantům i sobě samému a oddalováním (nezaujatostí, *detachment*) od nich/sebe, mezi vědeckou objektivitou a lidskou účastí, empatií. Obě roviny jsou součástí výzkumného procesu a jednu od druhé nelze oddělit. Skrze vnoření se do kultury a účasti na každodennosti lidí získáváme data, ze kterých se následně vynořujeme a vytváříme (si) odstup pomocí analýzy a zobecněním. Stejně tak vstupujeme do vztahů s participanty, abychom nahlédli svět z jejich perspektivy a tu pak vložili do širšího kulturního obrazce jako dílčí prvek (Powdermaker, 1966, 295–297). Kniha *The Stranger and Friend* v jádru poukazuje na paradox antropologie; tím je oscilace mezi osobními pocity a zájmem o člověka, které jsou hnací silou společenskovedního výzkumu, a požadavkem vědy na objektivitu a neutralitu, která nás nutí opomíjet motivace a sympatie, bez nichž bychom však nikdy nedosáhli dostatečné hloubky porozumění. Přestože Powdermaker nenabízí řešení tohoto dilematu, tato otázka bude o několik desítek let později jádrem reflexivního obratu.

Tématem vztahu mezi antropologem a participanty výzkumu se zabývá i třetí vlivný text ze šedesátých let 20. století, který šokoval antropologickou obec, a to terénní deníky B. Malinowského. Jeden z otců antropologie, jenž položil základy etnografického výzkumu, se roku 1967 stal krátkodobě kontroverzní postavou této disciplíny. A *Diary in the Strict Sense of the Term* (1967) odhalily čtenářům antropologovy emoční prožitky, sexuální představy, stavy deprese i euforie, frustraci i značně vrtošivý vztah k domorodcům. Přestože mnohým studentům antropologie vzala tato publikace možné iluze o jednom z antropologických vzorů, deníky představují především důležitý krok antropologie k diskutování povahy terénu perspektivou člověka v něm (do větší či menší míry) uvězněného. Ideál exotického dobrodružství mezi domorodci tak uhýbá realitě výzkumné každodennosti, která je pro antropologa psychicky i fyzicky vyčerpávající. Téma, které se do té doby omezovalo na uzavřené studijní kroužky či večerní posezení v profesorově salónu, se tak stalo předmětem širšího zájmu rozporupných reakcí antropologické obce.

V sedmdesátých letech byl obrat k reflexivitě již nevyhnutelný. V té době se formující feministická antropologie, která postavila do popředí zkušenost ženy-antropoložky jako specifické perspektivy nahlížení na svět, představovala značné rozšíření antropologických reflexivních obzorů. Byly kladeny otázky o nerovnocenném postavení ženy ve vědě, specifikách ženské perspektivy, roli genderu v terénním výzkumu, tvorbě dat apod. (viz Golde, 1970; Rosaldo & Lamphere, 1974). Feministická antropologie přinesla citlivější vnímání mocenské nerovnosti ve vztahu k pohlaví a genderu v otázce utváření vědeckého poznání. Vrcholem cesty k reflexivnímu obratu byly poté publikace trojice Rabinow (1977), Crapanzano (1980) a Dwyer (1982), jejichž pojetí etnografie jako kolaborativní, dialogické a polyvokální disciplíny rezonovalo s šířící se postmoderní ideologií fragmentarizace, pozicionality a relativismu (Silverman, 2005, 323). S příchodem postmoderny se antropologův hlas stal pouze jedním z mnoha, čímž byla zpochybněna jeho vědecká autorita. Etnografie se stala prostorem pro interakci aktérů, skrze niž je konstruován kulturní obraz. Pozice participanta byla povýšena do role

spolutvůrce, rovnocenného partnera, ale i potenciálního kritika či odpůrce.¹¹ Reflexivita se stala jedním z nástrojů pro zachycení proměňující se pozice antropologa v terénu, procesu konstruování interpretace s ohledem na názorovou rozmanitost mezi participanty a přiblížení výzkumného procesu skrze fyzické a emoční prožívání antropologa.

Následná osmdesátá léta završila obrat k reflexivitě a textu. Publikace jako *Writing Culture* (1986) či *Anthropology as a Cultural Critique* (1986) už jen shrnují dominantní myšlenky předešlých let a posunují fokus antropologie směrem k etnografickému experimentálnímu psaní. Komplementární publikací, doplňující téma etnografie jako literárního žánru, je pak *Tales of the Field* (1988) J. van Maanena, která rozebírá charakteristiky různých typů etnografického textu. Autor poukazuje na rozmanité stylistické prvky, viditelnou přítomnost či absenci autorova hlasu v textu a formu popisu, které ovlivňují způsoby konstruování obrazu kultury a výzkumníka samotného.

I přes výbušnou reakci antropologického publika pronikly mnohé myšlenky publikací J. Clifforda do antropologie, jak ji dnes známe, především co se týče citlivějšího vnímání sociopolitického kontextu terénu, názorové různorodosti uvnitř studované skupiny a vlivu konkrétních stylistických prostředků na zobrazování druhého. Důraz na reflexivitu rovněž vedl k částečnému odhlédnutí od otázky role antropologie ve vnějším světě. Ta se vrací do středu zájmu v devadesátých letech, kdy se antropologové snaží znovu nalézt způsoby, jak přivést antropologickou disciplínu zpět do soudobého světa tak, aby odpovídala na jeho aktuální otázky (Fox, 1991).

Samotný reflexivní obrat přinesl zájem o postavu antropologa, různé úrovně jeho zkušenosti, která se utváří spolu s výzkumným procesem, a způsob, jakým se pohybuje v socio-politicko-kulturním prostředí terénu či je uchycen v jeho významech. Všimnout si můžeme také biografických publikací o životech významných antropologů v kontextu rozvíjející se antropologické disciplíny (King, 2019). Epistemologická

¹¹ Viz kritika antropologů aktivistou Vinem Delorieu Jr. (1969) nebo dialog mezi Haunani-Kay Trask a R. M. Keesingem v časopise *The Contemporary Pacific* (1991).

reflexivita, zejména ve spojení s postkoloniální kritikou, se stala důležitou součástí kulturní a sociální antropologie ve vztahu ke studiu sociopolitických struktur a jejich reflexivního nahlížení. Na druhou stranu osobní reflexivita zůstává otevřeným tématem s ohledem na její místo ve vědě a míru její explicity v etnografickém textu. Vlivem absence obecné normy a jasných kritérií tak převládá autorova preference, kreativita a případná inklinace k takovým perspektivám antropologie, které čerpají z fyzické a emoční zkušenosti antropologa, mezi něž řadíme například metodu (auto)etnografie N. Denzina (2014), jež propojuje roli pozorovatele a pozorovaného v postavě antropologa, nebo tzv. zranitelnou etnografii Ruth Behar (1996), která odmítá pozici etnografa jako autority a namísto něj staví antropologa, jenž odhaluje svou subjektivitu a osobní vztah k výzkumu s cílem dosáhnout hlubší a autentičtější formy etnografie.

Problémy a paradoxy postmoderní antropologie

Kultura se v poslední době rozšířila nejen do nejrozličnějších humanitních oborů, ale zdomácněla i mimo akademickou oblast. Ve veřejném prostoru se konceptu kultury jako kolektivní identity zmocnili nejrozličnější publicisté a komentátoři společenského dění. „Kultura“ se stala obecně přijímaným konceptem, lidé začali nazírat sebe sama i druhé optikou kulturní teorie.

Konstruktivní a v mnoha ohledech oprávněná kritika tradiční antropologie ustoupila do pozadí, aby vyklidila pole pro nejrozličnější společensko-politické trendy, jako jsou multikulturalismus a politika identit. Ukázalo se, že pojmy jako například kulturní hybridita, kulturní jinakost apod., které mezitím pronikly do veřejných debat, vedou mnohdy k opačným efektům motivovaným snahami o obranu oddělených kultur chápaných jako kolektivní identity, což oživuje problém rasismu, kulturního fundamentalismu a vypjatého nacionalismu. Nejvýznamnějším problémem konceptu kultury jako zpolitizované kulturní identity je jeho regresivní povaha. Oživuje totiž kategorie, které se v sociálně-vědním diskurzu (téměř) podařilo vymýtit – rasa, barva kůže, sexuál-

ní příslušnost, náboženská víra. Kultura se stala doslova náhražkou za rasu – stejně nepřekročitelnou a nesouměřitelnou. Paradoxem je, že hovořit o rase je politicky nekorektní, za to kulturní jinakost je vnímána bezproblémově. V lidových modelech nenese antropologický koncept kultury jako způsob života negativní význam.

Postmoderní antropologie vyprovokovala mezi některými antropology mnohé kritické reakce. Nesmlouvavá kritika je pro české čtenáře dostupná v knize *Antropologie multikulturních společností* norského antropologa Thomase H. Eriksena (2007), zejména v kapitole nazvané „Kulturní terorismus: kritika ideologií hranic a čistoty“ (s. 199–201). Eriksen v ní kriticky nahlíží na přebujelou potřebu reflexivity, limity hermeneutické metody a zejména „opojení kulturou“. Ač připouští, že antropologická metodologie v sobě musí zahrnout sebereflexivní hermeneutický element, postmoderní antropologové učinili z reflexivity spíše nástroj kritiky Západu, a tím zcela rezignovali na platné poznání kulturní variability. K otázce limitů emické deskripce kultury Eriksen píše: „Za prvé, obvykle musíme překládat z jednoho jazyka do druhého a překlad se liší od originálu. Za druhé, ústní vyprávění zaznamenáváme písemně a při písemném záznamu se smysl výroků mění. Za třetí, antropolog se nikdy nemůže zcela ztotožnit s lidmi, o nichž píše. V antropologii je tedy možný pouze jediný skutečně emický popis, a to popis psaný domorodci v jejich vlastním jazyce“ (Eriksen, 2007, 52).

Eriksen předkládá sžíravou kritiku postmoderního konceptu kultury ve formě zpolitizované kulturní identity, která se stala základem politického programu multikulturalismu, politiky uznání a politiky identit. Esencialistické pojetí kultury má dalekosáhlé sociální a politické konsekvence. Důsledkem extrémních forem politik identity může být nejen interkulturní antagonismus, ale i etnický partikularismus a separatismus, jenž může vést až k územní secesi či etnocidním praktikám.

Z dnešního pohledu se zdá, že postmoderní antropologie sehrála roli prostředníka mezi antropologií studující exotického Jiného a antropologií současnosti. Stala se prostředníkem mezi ahistorickými strukturálními přístupy a historicky orientovanými směry, které absorbovaly

reflexe postmoderního myšlení, zejména vědomí historického formování a situovanosti tvorby vědění (Tošner, 2008, 40–41). Zhruba od poloviny devadesátých let 20. století ustupuje postmoderní antropologie pod vlivem zkoumání v oblasti politiky identit a transnacionalismů do pozadí. Bylo by však naivní domnívat se, že současné přístupy a trendy v sociokulturní antropologii jsou antitezí postmoderní antropologie. Otázka, do jaké míry jsou v nich ústřední premisy postmoderní antropologie stále platné, bude předmětem následující podkapitoly.

Antropologie současných světů: k některým klíčovým trendům a přístupům

Sociální a kulturní antropologie byla mnoho let spojována s výzkumem „vzdálených lokalit“ a relativně malých společností (Červinková, 2016, 15). Dnešní antropologie se však primárně nezaměřuje pouze na svět jednoduchých preliterárních společností. „Romantická představa antropologa prodírajícího se v domorodém oděvu džunglí za posledními žijícími svědky pravěku“ již dávno patří minulosti“ (Soukup, 2011, 256). V současnosti výzkum kulturní rozmanitosti lidstva zahrnuje všechny společnosti, od nejmenších k největším a od nejjednodušších k nejkomplexnějším. Většina antropologů zároveň sdílí přesvědčení, že v současném světě se všechny společnosti potýkají více či méně s globálními jevy, jako jsou migrace, změna klimatu, globální ekonomické krize či transnacionální pracovní migrace (Červinková, 2016, 15). Antropologie tak musí reagovat na nové výzvy a opětovně promýšlet klíčové koncepty a metody studia člověka, kultury a společnosti. Studuje nová témata jako například kapitalismus platform, kyberprostor, vztah mezi kvantovou fyzikou a kulturní antropologií, mezinárodní zločin, sociální sítě či migraci.

Klíčová slova soudobé antropologie představená švédským antropologem Ulfem Hannerzem (2010, 34) – globalizace, modernita, hybridita, kreolizace, kolonialismus, postkolonialita, diaspora, uprchlíci, multikulturalismus, kosmopolitismus, pop kultura, lidská práva, genocida, nostalgie, autenticita, identita, socialita, tělo, reflexivita, kulturní kritika aj. – však spíše odkazují na *kontinuitu* než na radikální, tektonický

předěl. I přes existenci různých paradigmat, teorií a konceptů, stejně jako specializovaných oblastí výzkumu, je antropologie i nadále motivována možností pokládat si základní filozofické otázky a zároveň být ve styku se skutečnými lidmi a jejich realitou (Eriksen, 2016, 40). Antropologie, založená na souboru široce sdílených nástrojů – *kulturní relativismus*, *etnografie*, *komparace* a *kontext* (Červinková, 2016, 16) –, vykazuje tudíž kumulativní charakter antropologického vědění, který se projevuje v kontinuitě zkoumaných problémů, jako jsou význam příbuzenství v současných společnostech, otázky propojení politiky a kultury, transformace rodiny apod.

Nejde však pouze o proměnu ve výběru témat, která antropologové studují. Nabízí se zásadní otázka, jak studované fenomény chápou a s jakými metodami k nim přistupují. Otázka tudíž zní, do jaké míry a v jakých oblastech se současná antropologie dokázala vyvázat z epistemologických a metodologických tenat postmoderny, či zdali spíše převažuje kontinuita s postmoderním myšlením a praxí.

Vlivný americký antropolog George Marcus (2010) píše, že ač linie tradičních zájmů antropologie zůstávají více méně konstantní, zásadní otázky epistemologické (jak lze chápat kulturní rozmanitost) a metodologické (jak ji lze studovat), včetně otázek ohledně vztahu mezi výzkumníkem a zkoumaným, jsou od osmdesátých let zodpovídaný v souladu s premisami postmoderní antropologie. Jak uvádí, po pádu „velkých teorií“ se neobjevila žádná další rovnocenná ústřední tendence nebo konkurenční tendence jako metadiskurz (s. 205). Americká antropologie podle Marcuse rovněž přijala za svůj interdisciplinární závazek proponovaný postmodernisty. Američtí antropologové nyní spolupracují s mediálními či postkoloniálními studii, ale i s exaktními vědci.

Americká kulturní antropologie, byť stále představuje nejmocnější centrum, reprezentovaná v tomto případě Marcusem, však není jediným hlasem vyjadřujícím se k podobě antropologie současných světů. S počátkem nového tisíciletí vstupují do této diskuse další aktéři, již prezentují mnohdy alternativní pohledy na stav a vývoj antropologické disciplíny. V tomto textu se postupně zaměříme na čtyři perspektivy, které si kladou za cíl obohacovat globální diskusi o antropologii

21. století: zaprvé představíme vybrané politicko-ideologické projekty zaměřené na zpochybnění dominance anglosaské antropologie. Zadruhé se zaměříme na projekty představující roli antropologie v soudobé společnosti. Zatřetí budeme sledovat, jak pokračuje přehodnocení epistemologických a metodologických východisek, jež nastolila postmoderní antropologie. Poté krátce představíme vybrané diskuse o kultuře a případném obnovení jejího explanačního potenciálu.

Globální antropologie

Jedním z charakteristických rysů současné antropologie je její internalizace a obecně transkulturní povaha, která se projevuje v pluralitě národních perspektiv. Vedle tří tradičních mocenských center v podobě britské, francouzské a americké antropologie se v posledních desetiletích etablovala nová antropologická pracoviště, která poukazem na benigní, nehegemonní charakter „svých“ antropologií podrývají myšlenku jedné univerzální antropologie. Koncept nehegemonní antropologie rozvíjí ve svém díle jihoafrický antropolog Archie Mafeje (2001). Rozšiřuje argument historika antropologie George Stockinga (1982) rozlišujícího dvě základní formy – antropologie založené na budování říší (*anthropologies of ,empire-building‘*) a antropologie zaměřené na budování národa (*anthropologies of ,nation-building‘*) o novou dimenzi, typickou pro antropologii současných světů: globální, světovou etnografii, charakteristickou rozmanitostí přístupů, myšlenkových směrů a témat. Představitelé této perspektivy se rekrutují zejména z oblastí, které byly v minulosti pod přímou či nepřímou nadvládou jedné ze tří mocností, tedy těch, které dodnes určují zásadní směřování antropologie – zejména USA a Británie. Jihoameričtí antropologové Gustavo L. Ribeiro a Arturo Escobar v knize *World Anthropologies: Disciplinary Transformations within Systems of Power* (2006) prezentují odvážnou vizi vzniku „heteroglosičtějšího, demokratičtějšího a transnacionálního společenství antropologů“ (Ribeiro & Escobar, 2006, 2), které nebude zatíženo žádnou konkrétní národní tradicí. Tato znovuoobjevená antropologie nastolí nové, férovější vztahy mezi antropology v různých

částech světového systému. Již nebude třeba používat termíny jako „antropologie na periferii“ (*peripheral anthropologies*) či „antropologie Jihu“ (*anthropologies of the South*).

Autoři se vymezují proti dominanci anglosaské antropologie, která podle nich definuje povahu „produkce, šíření a spotřeby znalostí o jiných národech a kulturách“ (Kuwayama 2004, cit. in Ribeiro & Escobar, 2006, 2). Dodávají, že systém peer review v prestižních časopisech tuto strukturu posiluje. Znalosti produkované na periferii jsou určeny k tomu, aby „byly pohřbeny lokálně, pokud nesplňují standardy a očekávání jádra“ (tamtéž). Významným faktorem, jenž znemožňuje šíření znalostí produkovaných na periferii, je přitom jazyková bariéra. Záměrem je vykročit směrem k postidentitární politice naplňované pod vlajkou „diverzality“, jež umožní tvorbu pluralitního vědění. To lze uskutečnit jedině tehdy, když tzv. antropologie bez historie (*anthropologies without history*) decentralizují, rehistorizují a pluralizují to, co bylo doposud bráno jako „antropologie“ (Ribeiro & Escobar, 2006, 2–6). K této kritice se připojuje i argentinský sémiotik Walter Mignolo. Debatu o nerovnosti mezi „jádreem“ a „periferiemi“ obohacuje o dvě významné perspektivy. První z nich, geopolitika vědění, je radikální kritikou evropocentricky chápané modernity na základě konceptů, jako jsou „hraniční myšlení“ (*border thinking*) a „kolonialita moci“ (*coloniality of power*) (Mignolo, 2011, 329–348). Druhá perspektiva odkazuje na projekty zaměřené na cílenou provincializaci Evropy, za nimiž stojí postkoloniální kritik Dipesh Chakrabarty. Tvrdí, že evropské myšlení a zkušenost nejsou univerzální, jak se obecně předpokládá, nýbrž specifické a historicky podmíněné. Proto je třeba překonat evropocentrickou modernost a skoncovat s nerovnoměrnou výměnou mezi hegemonickými a nehegemonickými centry (Ribeiro & Escobara, 2006, 3–4). Výše zmínění autoři věří, že tento projekt má reálnou šanci uspět. Odvolávají se přitom na povahu antropologie, která od svého vzniku neustále prochází změnami na poli ontologie, epistemologie a metodologie. Skutečností je, že tato disciplína byla již mnohokrát na pokraji zániku, mnohokrát byla znovuobjevena, vždy však znovu povstala jako bájný fénix z popela. Projekt světových antropologií usilující o přehodnocení vztahů mezi komunitami antro-

pologů včetně decentralizace vědění je v současném světě však spíše utopickou vizí. Zahrnuje v sobě totiž zásadní intelektuální a politickou proměnu v nastavení více než sto let fungujících mechanismů.

Zajímavým příspěvkem k tématu transnacionální povahy antropologického myšlení je kniha *Other People's Anthropologies: Ethnographic Practice on the Margins*, editovaná srbským antropologem Alexandrem Boškovičem (2010). Autoři v ní rozpracovávají tezi, že antropologie nebyla nikdy ztělesněním jednoho dominantního centra, a není tudíž na místě tradovat myšlenku o centru a periferii upevňovanou za použití negativně zabarvených nálepek, jako je „nezápadní“, „marginální“ či „periferní“ antropologie. Tvrdí, že antropologie se v globálním věku musí stát pluralitní, multipolární disciplínou, v níž zazní polyfonie antropologických hlasů z celého světa. Varují „jiné“ antropology před emulací standardů a východisek anglosaské antropologie. V oscilaci mezi touhou být jako oni (anglosaská antropologie) a úpornou snahou prosazovat svou nezávislost vidí skutečný znak okrajovosti (Boškovič & Eriksen, 2010, 12).

Odmítají rovněž hanlivé označení antropologie jako „děvečky kolonialismu“, která znesnadňuje institucionalizaci této disciplíny v zemích střední a východní Evropy, kde byla antropologie až na výjimky vnímána jako buržoazní disciplína a jako taková se nesměla vyučovat. Toto označení je rovněž urážkou mnohých antropologů, kteří proti kolonialismu aktivně vystupovali, stejně jako těch, kteří v boji proti kolonialismu hráli významnou roli (například keňský antropolog Jomo Kenyatta).

Aktivismus a angažovanost

Nově se diskutuje o roli antropologie v soudobé společnosti. Od počátku byla antropologie programově spojena s různými formami sociálního a politického aktivismu. E. B. Tylor, otec-zakladatel sociální antropologie v Británii, označil ve svém díle *Primitive Culture* z roku 1871 tuto nově etablovanou společenskovědní disciplínu za reformátorskou vědu. Franz Boas, zakladatel americké kulturní antropologie, byl významným veřejným kritikem rasové pseudovědy a biologického de-

terminismu, Marcel Mauss se angažoval na francouzské politické scéně jako umírněný socialista (Eriksen, 2016, 38). Mezi mnohými antropology panovalo obecné povědomí, že pokud má věda o člověku a společnosti přispívat k řešení problémů sociální povahy, nemůže je zkoumat bez určitého ideologického či politického angažmá (White, 1999, 315–324).¹²

S příchodem postmodernismu došlo ke kvalitativně novému sepjetí antropologie s politikou a morálkou, jak bylo rozebráno v předchozích pasážích. V 21. století se již naplno etablovala veřejná, angažovaná a aktivistická antropologie, jež používá výsledky svých antropologických výzkumů v boji proti útisku, za rovnoprávnost a za zlepšení životních podmínek zkoumaných skupin. Rozvíjí předpoklad, že sociální vědci nejsou vzdálenými, objektivními pozorovateli, ale účastníky a pozorovateli zároveň. Jak argumentuje Eriksen (2016, 41), ať tak či onak jsou spjati s širším veřejným diskurzem a společenskými problémy.

K předním představitelům současné aktivistické antropologie patřil nedávno tragicky zesnulý americký antropolog a anarchista David Graeber, podle něhož je přímo povinností antropologů aktivně se zapojovat do společenského a politického života. Graeber byl nejen renomovaným a celosvětově známým akademikem, zároveň jako aktivista působil ve veřejném životě. Svými myšlenkami a charismatem burcoval davy třeba při amerických protestech hnutí Occupy Wall Street po hospodářské krizi v roce 2008 způsobené nezodpovědným chováním amerického bankovního sektoru (Kuřík, 2020).

Podobně polský antropolog Michal Buchowski v textu „Význam antropologie v době vzestupu islamofobie a „uprchlické krize: případ Polska“ (2016) tvrdí, že v dnešním světě zachváceném xenofobií a náboženskou diskriminací již nestačí pouze sdělovat a interpretovat naše zjištění širší veřejnosti. V době, kdy sílí protiislámské postoje a nenávist vůči Druhým, je naší morální povinností reagovat na všechny podoby kulturního rasismu či fundamentalismu (Buchowski, 2016, 80).

¹² Na druhé straně existuje celá řada antropologů, kteří jsou apolitictí a do společensko-politického dění nikterak nezasahují.

Mnozí antropologové se zapojují do řešení problémů ve vlastní společnosti. Zastáncem národně orientované veřejné antropologie je Thomas H. Eriksen, jenž trvá na svém právu pohlížet na společnost současně jako „pozorovatel i účastník“ (2016, 42). Spolu se svými kolegy pravidelně veřejně vystupuje s lehkostí i tíhou¹³ s komentáři nejrůznější povahy. Má tím na mysli riziko, že antropologové-komentátoři budou veřejností odepsáni jako nezodpovědní diletanti, anebo nebudou bráni nijak vážně. Jak glosuje, podstupují riziko, že se stanou anarchisty nebo „dvorními šašky akademické sféry“ (2016, 44). Antropolog je totiž obvykle v očích veřejnosti vnímán jako naivní zastánce multikulturalismu a kulturní rozmanitosti obecně, nositel názorů rozvracejících národní celistvost a kulturu, anebo nebezpečná osoba adorující a vítající uprchlíky a jiné Druhé. Hana Horáková, autorka tohoto textu, má obdobnou zkušenost po vystoupení v pořadu Večera s Havranom na téma Příčiny exodu, který odvysílala v roce 2015 Slovenská televize. Po skončení relace ji nepříjemně překvapila řada nenávistných komentářů od lidí, kteří si dali tu práci najít její e-mailovou adresu na internetu. Eriksen přesto veřejné vystupování (nejen) norských antropologů podporuje, zejména v době rostoucí islamofobie, složitých problémů s uprchlíky, bující marketizace a instrumentálního pohledu na znalosti ohrožující svobodu univerzit.

Nové pojetí etnografie a terénního výzkumu

Cílem je ukázat na vybraných příkladech odborné literatury, jak je v současné postparadigmatické epoše chápána etnografie a terénní výzkum jako jeden z *raison d'être* sociokulturní antropologie. Budeme sledovat, zdali, popřípadě kam se posunulo uvažování o těchto fenoménech po ústupu postmoderní antropologie do ústraní, respektive ztráty jejího dominantního postavení v sociální a kulturní antropologii dneška.

¹³ Eriksen zde odkazuje na Kunderovu knihu *Nesnesitelná lehkost bytí* (1984). Příklady této ambivalence viz Eriksen, 2016.

Jak již bylo zmíněno výše, etnografie je vedle kulturního relativismu, komparace a kontextu jedním ze čtyř nástrojů, které určují povahu sociální a kulturní antropologie. Po dlouhou dobu byla etnografie chápána jako synonymum pro terénní výzkum. V poslední době je však na etnografii pohlíženo nejen jako na metodologický nástroj, ale jako na komplexní metodologicko-teoretický přístup ke skutečnosti. Ve středu zájmu je „etnografování“ jako proces, tedy praktikování etnografie. Jak píše Abu Ghosh a Stöckelová, proces vytváření etnografického vědění zahrnuje nejen samotnou etnografickou praxi, tj. pobyt v terénu, ale i její reflexi, psaní, vytváření dat či přehodnocení již realizovaného výzkumu. Takto pojmávaná „etnografie“ samozřejmě čelí celé řadě problémů, jež mohou zahrnovat mocenské vztahy ve výzkumu, otázky související s geopolitickými nerovnostmi v terénu; hranice mezi antropologií a aktivismem; pocity nepatřícnosti provázející proces etnografie či otázku (auto)cenzury uplatňované při vytváření etnografií; pozicionalitu a subjektivitu výzkumníka (Abu Ghosh & Stöckelová, 2013).

Nad proměnami terénního výzkumu se ve své knize *Anthropology's World: Life in a Twenty-First-Century Discipline* zamýšlí švédský antropolog Ulf Hannerz (2010). Jeho úvahy jednak rozvíjejí postmoderní myšlenku o neudržitelnosti časoprostorové jednoty kultury a přijetí premisy o povaze terénního výzkumu jako reflexivní praxe, jednak některé z nich překračují, zpochybňují a navrhuji změny. Tradiční antropologie založená na zkoumání relativně malých lokálních společností (*small-scale communities*) čelí v několika uplynulých desetiletích mnohým výzvám, včetně snah o přehodnocení povahy výzkumu, vztahu mezi kulturou a prostorem a přeformulování role antropologa v terénu. Tyto otázky, jak ve své knize zmiňuje Hannerz, byly předmětem monotematického čísla časopisu *Anthropological Journal of European Cultures* (2002) a názorové výměny mezi G. Marcusem a J. Okely nazvané „How Short Can Fieldwork Be“ na stránkách časopisu *Social Anthropology* (2007). Rezonují v nich ozvěny postmoderních premis o etnografii jako vysoce osobní zkušenosti, která se podobá spíše umění než vědě a v níž není místo pro komparace. Jestliže se tradiční etnografie zaměřovala na stadium „totality kulturního a společenského života“ dané

skupiny, „nová“ etnografie již na holistický přístup ke studiu sociální reality rezignuje. Vědění je chápáno jako situační a neúplné. Dále je klasická etnografie založená na autoritě antropologa jako „osamělého vlka“ nově chápána jako podnik, v němž vedle výzkumníka či výzkumníků rovnoměrně participují i ti, na které je upírán výzkumný pohled, což vede ke zpochybnění vědecky autority a kritice jeho neviditelnosti ve výzkumném procesu. Produkce vědění v terénu je nyní v gesci širšího týmu – badatele, jeho asistentů, komunikačních partnerů, ale třeba i antropologů, kteří prováděli výzkum v dané oblasti dříve (Hannerz, 2010, 156). Ti, které studujeme, přestávají být označováni jako informátoři (angl. *informant*), což má ostatně v češtině silně negativní konotace. K preferovaným termínům se řadí označení „konzultant“ nebo „komunikační partner“.¹⁴ Terénní výzkum je pojímán jako místo interakce mezi badatelem a „domorodci“, jako prostor spolupráce a mnohohlasu. Výrazně se tak v terénní praxi stírá rozdíl mezi emickou a etickou perspektivou (Hannerz, 2010, 94), což někteří autoři označují jako etnografický narcismus (například Bourdieu, 2003, 287). Na rozdíl od postmodernistů, kteří privilegováním emického pohledu delegitimizovali vnější, analytický pohled antropologa, Hannerz vyzývá k přijetí obou perspektiv, kdy jedině při jejich prolnutí lze dosáhnout nejuvěrohodnějších výsledků.

Teze o terénu (*field*) a terénním výzkumu jako základním metodologickým konceptu sociokulturní antropologie se objevuje rovněž v díle antropologů Gupty a Fergusona v jimi editovaném sborníku *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science* (1997). Autoři argumentují, že terén je sociální konstrukcí: zaprvé je konstruován jako opak domova, tedy radikálně odlišný a cizí. Zadruhé mají antropologové tendenci během výzkumu určitý typ informací preferovat, a naopak jiná témata upozadovat. Konečně zatřetí upozorňují na normativní konstrukci antropologa a antropologického já, které je opakem Druhých, které „zkoumáme“.

¹⁴ V anglicky psaných textech se objevují výrazy jako „counterparts“ (Holmes & Marcus, 2005), nebo „counterpart others“ (Rees, 2008).

Autoři nenavrhují žádnou radikální změnu v metodologii výzkumu nebo ve vnímání antropologického terénu. Upozorňují, že v dnešní antropologii už není terénní výzkum jediný možný způsob výzkumu a že i jiné metody mohou přinést mnoho informací. Jejich klíčová výzva nevnímat antropologický terén jako statický, situovaný na jedno místo, ale rozptýlený do více lokalit, je v podstatě odezvou postmoderního myšlení.

Vlivem teorie sociálního konstruktivismu je nově nahlíženo na čas a prostor. Malinowského ideál terénního výzkumu jako dlouhodobého pobytu ve vzdálené lokalitě, kde se ponejvíce uplatňuje metoda zúčastněného pozorování (tzv. *anthropology of immersion*), je mnohdy nahrazen opakovanými krátkodobými návštěvami v režimu „appointment anthropology“ (Luhrmann, 1996). Klasické (zúčastněné) pozorování se obtížně uplatňuje zejména v tzv. vícemístné etnografii (*multi-sited ethnography*), při níž je daleko praktičtější aplikovat metodu „polymorfního zapojení“ (Hannerz, 2010, 77), připomínající červený double-decker autobus, jenž nabízí návštěvníkům možnost do něj kdykoli nastoupit a vystoupit (*hop-on, hop-off*).

Antropologickým chápáním (venkovského) prostoru se mimo jiné věnuje autorka tohoto textu Hana Horáková v knize *Transformace venkova* (Horáková & Fialová, 2014). Rozvíjí tezi, že prostor není „dán“, nýbrž je sociálně vytvářen. Venkovský prostor chápe jako „transnacionální dějiště příběhů“ produkovaných a konzumovaných nejrozličnějšími aktéry – místními a „cizími“ (s. 121). Hranice takto konstruovaného prostoru již nejsou identifikovatelné a nepřekrývají se s teritoriálními hranicemi místních či národních sociálních prostorů. Jinými slovy, prostor je venkovský ne proto, že splňuje určité strukturální charakteristiky, ale proto, že lidé, kteří ho obývají, se tak cítí s ohledem na soubor sociálních, morálních a kulturních hodnot (s. 20).

Dalším ze čtyř výše uvedených nástrojů, které sociokulturní antropologie používala od svého vzniku, je komparace, tj. provádění srovnání vybraného jevu z mezikulturní perspektivy. Sociální a kulturní antropologie se zrodila jako srovnávací věda studující kulturní systémy v čase a prostoru. Od počátku bylo jejím cílem zjistit, co je v různých kulturách

odlišné a co je společné. Po opuštění pozitivistických metod a příklonu antropologie k *Verstehen* (rozumět) namísto *Erklären* (vysvětlit) je však tuto premisu obtížné přijmout a v praxi realizovat. Postmoderní antropologie vzývající radikální jinakost komparaci jako takovou zcela nezavrhuje, ale převádí ji do módu multi-sited ethnography, který umožňuje s mnohočetnými lokalitami pracovat jinak než pomocí setu srovnávacích kritérií. Strategie vícemístné etnografie implikuje spíše propojenost vybraných míst pomocí globálních (transnacionálních, politických, ekonomických a kulturních) sil a procesů. Koncept multi-lokality je tak klíčovým pojmem při studiu světosystému, postfordismu, transnacionalismu, mnohočetných modernit, diaspory, hybridity, kreolizace a kosmopolitismu (Hannerz, 2009). Jestliže tato komplexní výzkumná strategie označuje „prostorově rozptýlené pole, v němž se etnograf pohybuje“, nebo „formu [geograficky] prostorové dekonstrukce centra“ (Falzon, 2009, 2), užívá se pro ni rovněž alternativní název mobilní etnografie (Marcus, 2009). Jak je to však s možností srovnávat jednotlivá „dějiště“? Tuto otázku si mimo jiné kladou autoři Nadai a Maeder ve sborníku statí *Multi-sited Ethnography: Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research* (2009, 244, in Falzon, 2009), když tvrdí, že etnografie mnoha dějišť je přirozeně komparativní, badatel totiž studuje jejich podobnosti a rozdílnosti automaticky a staví na nich svůj výzkumný design. Hovland (2009, 137) namítá, že cílem této strategie není provádět srovnání na základě různých kategorií a indikátorů, ale spíše v průběhu výzkumného procesu zpochybňovat, jak jsou tyto kategorie konstruovány. Hannerz (2010) píše, že zkoumaná místa by měla být „rozumně koherentní“, což lze splnit v případě, kdy se zkoumaný problém větví (*ramification*), a povinností badatele je tak následovat ho do různých lokalit. Komparace se může uskutečňovat rozmanitými prostředky – pomocí sledování lidí, věcí, metafor, dějů, příběhů a alegorií, životů a biografií či konfliktů. Ilustrativním příkladem je studie o migraci Kabylů antropoložky Terezy Hyánkové (2015), která kabylské migranty „sledovala“ nejprve v České republice, poté se „za nimi“ přesunula do Německa a Francie, aby zakončila svůj terénní výzkum přímo v Kabýlii. Je zřejmé, že schopnost komparace při vícemístné et-

nografii závisí na tom, jak výzkumník konceptualizuje terén (Horáková & Fialová, 2014, 170–173). Pokud se mu terén složený z plurality zkoumaných lokalit vyjevuje induktivně jako síť lokalit vzájemně propojených různými typy toků, je komparace možná a badatel je schopen vytvořit jeden kompaktní výzkumný projekt.

Antropologie bez kultury?

V devadesátých letech probíhala rozsáhlá diskuse na téma, zdali se mají antropologové kultury vzdát, nebo si ji ponechat. V první skupině vystupující proti kultuře se objevily názory, že je třeba se tohoto vysoce ambivalentního termínu vzdát úplně (například Friedman, 1994; Abu-Lughod, 1991) nebo ho rozložit na součástky (Kuper, 1999; Fox 1995). Druhý tábor argumentoval, že i přes všechny legitimní výhrady, které zaznívají na adresu kultury, je třeba tento termín v sociálněvědním slovníku ponechat (například Boggs, 2004; Brumann, 1999; Brightman, 1995). Na počátku nového milénia se téma prospěšnosti či zbytečnosti kultury znovu vrací, avšak v mírně odlišném pojetí, jak ilustruje kniha *Anthropology Beyond Culture* editovaná Richardem G. Foxem a Barbarou J. Kingovou (2002). Tato kniha, zabývající se stavem konceptu kultury v antropologii v novém tisíciletí, chápe předchozí přístup formulovaný jako „miluj to, nebo to nech“ (*love it or leave it*), tedy psaní pro kulturu a proti ní, jako zavádějící. Autoři tvrdí, že spíše než kultuře slibovat nehynoucí věrnost, nebo ji jednoduše zavrhnout, může antropologie v závislosti na položených výzkumných otázkách pokračovat s konceptem kultury nebo bez něho.

Podobně jako u předchozí debaty z devadesátých let je však většina příspěvků buď proti kultuře, přičemž neprezentuje žádné nové důvody než ty, které již zazněly v minulých disputacích, nebo pro kulturu, opět ze známých důvodů (viz kapitola „Nejnovější přístupy ke kultuře“ v Horáková, 2012, 260–278).

Některé příspěvky nicméně přinášejí na „osud kultury“ nové pohledy. Britský antropolog Chris Hann je přesvědčen, že antropologové jsou dnes schopni otázku, co je kultura, snadno obejít. Neznamená to

však, že nemohou zkoumat například politiku kultury či kulturní nacionalismus. Hann toto uzávorkování kultury chápe jako pokrok, nikoli jako odklon. Antropologie může prosperovat bez globálního konceptu kultury nebo bez jakéhokoli konceptu kultury. Musíme se zaměřit na výzkumné otázky a poté vyvinout analytické prostředky k jejich zodpovězení (Hann, 2002).

Norský antropolog Fredrik Barth se zamýšlí nad otázkou kontinuity antropologického myšlení a kumulativní znalosti. Ač nešetří kritikou jednotlivých paradigmat od funkcionalismu až po interpretativismus, tvrdí, že máme být v každém případě připraveni objevit „něco“ z oněch dnes již vyvanulých či silně kritizovaných teorií: některé funkční imperativy, některé normativní tlaky, některé hluboké strukturální vzorce, některé účinky produkčních vztahů na životní změny a některá sdílená kulturní témata v řadě místních institucí. Požadujeme však, aby byla jejich přítomnost prokázána prostřednictvím záznamu variací. Identifikujeme jejich účinky v sektorech kulturních projevů, ve kterých se objevují. Naše metody pro zaznamenávání variací mohou být v současnosti slabé a nesystematické, ale to nám nedává žádnou licenci ignorovat nebo popírat variace. Není nutné se kultury vzdát. Je třeba ji přehodnotit s cílem zjistit, jak jsou kulturní obrazy, znalosti a reprezentace rozmístěny a někdy rovněž vytvářeny zkoumanými subjekty situovanými v komplexních životních situacích (Barth, 2002, 31–32). Je třeba zapojit širší kontext společenského jednání s dopadem na hmotný svět a na sociální vztahy. Barth píše: „Než se snažit uchopit ideovou kulturu představováním si odděleného světa abstraktních myšlenek a pak se snažit studovat logické vzájemné vztahy těchto stínových postav v abstraktním prostoru, určitě bychom udělali lépe, kdybychom studovali kulturní myšlenky na místech, kde se empiricky projevují, v kombinaci s dalšími složkami, jako události sociálního jednání“ (2002, 35).

Současný svět je místem složitých, neovladatelných sil, které jsme si sami vytvořili, píše Jiří Musil (1999, 185). Tento svět moderních technologií, mohutných infrastruktur, rostoucí byrokratizace společnosti, ekologických důsledků moderní civilizace a svět zbraní, které jsou schopny ho zničit, se stává neovladatelným mimo jiné také proto, že mu prostě

přestáváme rozumět. Porozumění našemu světu komplikují rychlé změny společnosti, velká mobilita lidí, změny režimů a překotný růst lidského vědění, který narušuje naši sebejistotu a identitu (Musil, 1999, 188). Staré recepty založené na instrumentální racionalitě nemohou uspět. Jak lakonicky glosuje Ernest Gellner, rozum „není příliš nápomocný ve věcech života, ať individuálního či kolektivního“ (Gellner, 1999, 68). Jinými slovy, kritický, postosvícenský racionalismus neposkytuje jednoduché návody na uspořádání světa, ve kterém žijeme. Pokud však v oblasti „vedení života“ – mravnosti, lidské identity, norem a hodnot – rozum uzávorkujeme, neznamená to automaticky, že východiskem jsou nejružnější iracionalistické vize založené na autoritách, jako je půda, krev, tradice či komunita. Ty poznání stěží pomohou – jsou totiž temné, mlhavé a nejasné. Co nám tedy zbývá s vědomím toho, že se nám dostává omezeného způsobu poznání? Gellner navrhuje držet se v oblasti poznání našeho rozkolísaného, nesamozřejmého světa tří pilířů. Zprvé, přesvědčení empiriků, že všechny názory musejí být podrobovány kontrole pomocí důkazů, na které lidé, kteří své názory předkládají, nesmějí mít vliv. Druhý pilíř ztělesňuje Kantovo stanovisko, že existuje vnitřní tendence našeho rozumu vysvětlovat svět neosobně a strukturálně. Zatřetí je to přijetí existence kulturního epistemologického perspektivismu, jenž umožňuje vidění světa prizmatem jednotlivých kultur (Gellner, 1975). Proměnlivost a tekutost našeho světa neznamená, že se máme vzdát hledání pravdy. Spíše je třeba hledat novou identitu ve způsobu myšlení, které poskytuje dostupný omezený způsob poznávání. Naším úkolem není nic menšího, než je postupná humanizace našeho světa.

Uzávorkování rozumu při prosazování postmoderního dekonstruktivistického myšlení prohloubilo rozdíl mezi přírodními a humanitními vědami. Myšlenka kultury jako ontologické kategorie *sui generis* a přístupy založené výlučně na interpretaci vedou k poklesu zájmu o studium společenských věd a humanitních oborů, což podrývá samotnou podstatu liberální demokracie. Jak uvádí Pinker (2011), „humanitní vědy jsou jednak v základech vztahů a struktury naší západní civilizace, jednak jsou i v základech celého souboru myšlení, které používáme

v soukromém i veřejném životě a které dávají našemu veřejnému i privátnímu životu tvar“ (Paleček, 2017, 137).

V kritické reakci na koncept kultury jako jevu *sui generis*, tedy jako určitého superorganismu, jenž determinuje vše ostatní, se někteří antropologové rozhodli resuscitovat původní odmítnutou koncepci kultury jednak jako adaptačního mechanismu (neoevolucionisté, evoluční teoretici, kulturní ekologové aj.), jednak jako systému znalostí, jejichž prostřednictvím příslušníci různých společností vnímají a interpretují svět (kognitivní antropologové, později rozšířená kategorie kognitivní vědci). Ve snaze překonat dualismus přírodních a společenských věd se propojují s přírodními vědami.

Naturalistický přístup v antropologii je patrný například v kognitivním zkoumání náboženství nebo při problémech řešících koevoluci biologie a kultury, respektive ve snaze pochopit evoluci a formulovat neoevolucionistické teorie. Spolupráce antropologů s kognitivními vědci, neurovědci a evolučními psychology slibuje přinést změnu modelu společenských věd, jenž by dokázal přemostit dualismus mysli a těla a zapudit představu o mysli jako „nepopsaném listu“ (Pinker, 2003). Znalost kognitivních procesů by mohla obohatit a zlepšit naše pochopení společenských vědních fenoménů, jak tvrdí antropolog a filozof Martin Paleček, který se těmto otázkám věnuje ve své habilitační práci *Antropologové v pasti? Mezi přirozeností a kulturou* (Paleček, 2017, 177). Paleček postmoderně orientované antropology vskutku nešetří. Představu krajních interpretativistů o kulturní konstrukci všeho, včetně vědeckých pojmů, zavrhuje jako bezúčelnou a přímo škodlivou. Tvrdí, že není možné pěstovat kulturní antropologii založenou na kultuře jako jevu *sui generis* bez porozumění lidské psychice a její evoluci. Již není možné redukovat skutečnost na pouhé reprezentace (s. 293). Při vědomí problémů spojených s použitím pojmu kultury z pohledu kulturní antropologie navrhuje propojit společenské vědy s přírodními, respektive provázat je s evolučním myšlením, což může pomoci propojit mikro- a makroúrovněň analýzy a vyhnout se tak epistemologickému a metodologickému „apartheidu“ (Bloch, 2012) a intelektuálnímu „zpla-

nění“.¹⁵ Paleček vychází z předpokladu, že „jak společenské vědy, tak i přírodní vědy jsou součástí stejného světa, ve kterém platí přírodní zákony a kauzální vztahy“ (2017, 342). Jinými slovy, koevoluce mezi kulturou a biologií je prokazatelnou skutečností, je třeba opustit jednak teoretický apartheid, jednak dualismus příroda vs. kultura (s. 312). Rozdíl mezi kulturou (tj. nebiologickou stránkou člověka) a jeho biologickou stránkou je heuristický a metodologický, nikoli ontologický. Model, který staví na opozici mezi kulturou a přirozeností (biologickou stránkou člověka), se tudíž nezdá udržitelným.

Propojení kulturních výzkumů s evolučními, kognitivními a neurovědními výzkumy nabízí v současnosti mladá disciplína neuroantropologie – věda, která se za pomoci širší reflexe kulturně-evolucionistických spekulací snaží spojovat antropologii s neurovědou (Paleček, 2017, 285). Vůdčí představitelé této perspektivy navrhuji, aby byl pojem kultury operacionalizovatelný, tedy aby zahrnoval i biologické entity. Biologie a kultura by měly být chápány jako dvojí strana téže mince. V této souvislosti autoři mluví o „brain-shaped culture“, tj. o něčem jako „mozko-tvárné kultuře“ (Lende & Downey, 2012, in Paleček, 2017, 289). Neuroantropologové navrhuji zakomponovat do analýzy „(a) vliv kulturní evoluce a (b) snahu vrátit se v definici ke staršímu vymezování kultury, které zahrnovalo i vzorce, zvyky, schopnosti a ostatní formy kolektivního chování a které bylo kritiky původních evolucionistů odmítnuto“ (Paleček, 2017, 290).

Místo závěru: antropologická jednota v rozmanitosti

Cílem tohoto textu bylo představit vybrané přístupy a trendy v soudobé „postobratové“ sociokulturní antropologii. S ústupem postmoderní antropologie do pozadí zhruba od poloviny devadesátých let se totiž rozhořela staronová diskuse o tom, kam současná antropologie kráčí. Položily jsme si proto otázku, nakolik jsou novodobé trendy a přístu-

¹⁵ Paleček argumentuje ničím nepodloženou tezí, že díky příklonu antropologie k iracionálnímu myšlení a jejímu odklonu od vědy, respektive od explanační schopnosti kultury, ztrácí studenti zájem studovat tento obor na humanitních fakultách.

py kontinuální či konsenzuální s postmoderními premisami v oblasti ontologie, epistemologie a metodologie, či zdali se v antropologii a příbuzných oborech objevují směry, které východiska postmoderní antropologie odmítají. Při stručném rozboru postmoderní antropologie v první části textu vyvstaly do popředí dva klíčové koncepty – kultura a moc (politika) –, které nám mohou se zodpovězením výše položené otázky pomoci.

Kulturalistický obrat osmdesátých let 20. století motivovaný odporem vůči tradiční antropologii založené na „velkých“ teoriích znamenal bezprecedentní propojení antropologie, respektive jí prosazované koncepce kultury jako kolektivní identity, s politikou. Kultura se stala zdrojem politické moci na poli nacionalismu, etnického zápasu či feminismu. Otázka zní, do jaké míry je politika kultuře (či kultura politice) vlastní. Mnozí sociální vědci, mimo jiné antropolog Peter Worsley a historik Hayden White, tvrdí, že sociální vědy vždy byly a stále jsou přímou součástí sociálních a politických fenoménů. Není možné mít vědu o společnosti, která by nebyla „kontaminována“ politikou, anebo ideologií (Horáková, 2012, 154).

Naproti tomu zaznívají názory, že propojení sociálních věd s politickým aktivismem vede k intelektuálnímu zplanění (Paleček, 2017; Harris, 1999; Kuper, 1999; Gellner, 1999; Eriksen, 2007; Petrušek 2006). Kritika je namířena zejména na dominantní postavení ideační perspektivy v současné antropologii, která je ohrožením samotné povahy antropologického bádání (Harris, 1999, 43). Současný svět se postmodernistům jeví jako fragmentovaný, mnohoznačný, kulturně hybridní či transkulturní, tudíž neuspořádaný, proto je postmodernismus programově nesystémový (Petrušek, 2006, 292). Úkolem sociálních věd je tuto kulturní rozmanitost popsat a vysvětlit. Postmoderní diskurz o krizi reprezentace nestačí. Jsou k tomu potřeba koncepty a teorie, pomocí nichž lze vytvářet abstraktní formulace kulturních odlišností.

Postmoderní premisa, že vědy o společnosti by měly sloužit určité koncepci sociální spravedlnosti a pokroku, se v poslední době naplno rozvinula v nově koncipované verzi aplikované antropologie. Ta je chápána jako potřebný a přirozený vývoj této disciplíny (Baba & Hill,

2008). Může však mít nezamýšlené důsledky, jak si ve své esejí *Applied Anthropology: Some Concerns and Considerations* všimá olomoucký antropolog Karel Vranovský (2022). Varuje před neopatrným nakládáním s pojmem politika, což může mít závažné sociopolitické důsledky. Aplikovaní antropologové přece vědí, jak by se náš svět měl změnit, glosuje Vranovský. Co když ale jejich snažení nepovede ke kýženému cíli? Taková „selhání“ vědců se v minulosti několikrát objevila. Zmíňme například aktivní účast některých antropologů v kolonizačních projektech, propagaci různých forem sociálního inženýrství a indukovaných změn, jako je koncept rozvoje apod. Druhá otázka souvisí se samotnou rolí aplikovaných antropologů ve společnosti. Touha stvořit „lepší“ svět se zdá být zejména pro chudé, marginalizované a ponížené skupiny legitimní. Mají však k takovému úkolu antropologové mandát? Akademici přece nejsou volenými zástupci lidu, a nemají tudíž politickou zodpovědnost. V neposlední řadě Vranovský upozorňuje na přílišné propojení kultury a politiky, posilující záměrné smazávání rozdílů mezi akademickou činností (*knowledge-oriented academic discourse*) a politikou (*power-oriented political discourse*), jež je hrozbou pro integritu antropologie jako etablované sociální vědy.

Z výše uvedeného se jeví, že v antropologii dneška se prosazují dvě protichůdné tendence: koncept kultury se ztrácí, zatímco koncept moci (zejména ve Foucaultově perspektivě) nabírá na síle a získává status celebrity. Jak píše D'Andrade, jedním z hlavních trendů probíhající v současné antropologii je, že „zbožštěný termín kultury je postupně uzávorkován novým bohem – termínem moc“ (1999, 96). Moc se stala zásadním konceptem v antropologii, jak ukázala mnohá díla (srov. Abu-Lughod, 1991). Zároveň zaznívaly návrhy nahradit koncept kultury jinými pojmy, jako jsou hegemonie, habitus či diskurz.

Je zřejmé, že vývoj ve všech vědách není nikdy neutrální vůči politice nebo intelektuálním módám. Avšak rozsah a intenzita mocenského diskurzu v postmoderní antropologii se zdá být výjimečná. Skepse postmodernismu a školy kultury psaní vůči univerzálním teoriím nebo velkým narativům byly jistě dobře podložené. Avšak ani sami postmodernisté se nevyhnuli stejnému úskalí tvrzení, že odhalují pravdu, jak-

koli definovanou. Trend k dominanci a hegemonii se tak zdá do značné míry nezávislý na obsahu konkrétního – časově ohraničeného – paradigmatu nebo epistemologie.

Debata o kultuře a moci dodnes nepolevila, jen došlo k její transformaci, jak jsme se snažily ukázat na několika příkladech v tomto textu. Současná antropologie věnuje velkou pozornost globálním propojením a hierarchiím, a to nejen v tematickém zaměření etnografií, ale rovněž v projektech „globální“ či „světové“ antropologie. Disciplína se stala méně „bílou“ a méně „mužskou“, ačkoli by mnozí tvrdili, že k diverzifikaci a dosažení nezaujatého nebo dekolonizovaného pohledu na naši vlastní historii je ještě dlouhá cesta.

Pokrok v antropologii není nikdy jednoznačný, přímočarý nebo nekontroverzní. Důvodem je, že její empirická podstata, metodologické zaměření a teoretické obzory jsou umožněny a omezeny širším sociopolitickým kontextem. I přes mnohé názorové neshody uvnitř antropologické komunity se však sluší tento text uzavřít myšlenkou o „jednotě v rozmanitosti“, jež nadále definuje sdílenou identitu antropologů (Eriksen, 2019, 199). Současná antropologie je otevřená, interdisciplinární, komparativní a globální. V centru antropologického myšlení je antropologie i nadále chápána jako nástroj k vysvětlení kulturní variability a možná i jako součást nápravy světa v krizi. Bez ohledu na jejich regionální, teoretické a epistemologické zaměření všichni sociální a kulturní antropologové uznávají primát místního a jeho schopnost promlouvat k hledání trvalého, dokonce univerzalistického poznání. To neznamená, že jiné druhy znalostí z oborů, jako je například makrosociologie, biologie či sémiotika, jsou irelevantní, ale poznatky, kterými antropologové přispívají k vědě o kultuře a společnosti, jsou obvykle založené na etnografii (Eriksen, 2019, 202).

T. H. Eriksen se ve své podnětné esejí o genealogiích sociální antropologie zabývá tím, co mají antropologové společného. Vymezuje pět oblastí (Eriksen, 2019, 203). Zaprvé, antropologie sice není etnografie, své poznatky však staví na hluboké znalosti místního života a umožňuje „malým plochám promlouvat k většímu plátnu“. Zadruhé, antropologie prosazuje pohled nejen zdola, ale současně i zvenčí i zevnitř. Antropo-

logové jsou profesionální cizinci. Za třetí, antropologie má silný interpretační prvek a není odvětvím evoluční teorie, ani když spolupracuje s evolučními vědci. Existuje anekdota o setkání sociálního antropologa a fyzického antropologa na chodbě jejich oddělení. Fyzický antropolog říká: „Rozdíl mezi vámi a mnou je v tom, že já pracuji s fakty, zatímco vy s interpretacemi.“ Odpověď společenského vědce zní: „Ano, to je pravda, předpokládám však, že vaše fakta jsou také interpretacemi.“ Za čtvrté, antropologie je nutně srovnávací. Bez komparativních konceptů jsme redukováni na vytváření ideografických popisů jednotlivých životních světů bez spojení s jinými životními světy nebo – řečeno méně blaho-sklonně – spletitých a nepřístupných cestopisů. V neposlední řadě za páté je antropologie reflexivní v tom, že neustále hrozí podkopáním svých vlastních tvrzení o pravdě a kladením základních otázek o jejich epistemologických základech.

Výzvy, před kterými stojí současní antropologové, jsou nemalé. Teoreticko-metodologické nástroje, které mají díky více než stoletému vývoji disciplíny k dispozici – dlouhodobá práce v terénu, historická hloubka a rozsáhlá analýza studovaných jevů (kombinace etnografické interpretace a systémové analýzy), emická a etická perspektiva, kulturní relativismus, epistemologická reflexivita a nutná znalost širšího kontextu –, jsou však příslibem úspěšného pokračování této disciplíny i v 21. století.

Použitá literatura

Abu-Lughod, L. (1991). Writing Against Culture. In R. G. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present* (pp. 137–162). Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press.

American Anthropological Association (1998). AAA Statement on Race.

Dostupné: <https://www.americananthro.org/ConnectWithAAA/Content.aspx?ItemNumber=2583>

Baba, M. L. & Hill, C. E. (2008). What's in the Name „Applied Anthropology“?: An Encounter with Global Practice. *NAPA Bulletin*, 25(1), 176–207.

Babcock, B. A. (1980). Reflexivity: Definitions and Discriminations. *Semiotica*, 30(1–2), 1–14.

- Barth, F. (2002). Towards a Richer Description and Analysis of Cultural Phenomena. In R. G. Fox & B. J. King (eds.), *Anthropology Beyond Culture* (pp. 23–36). Oxford and New York: Berg.
- Behar, R. (1996). *The Vulnerable Observer*. Boston: Beacon Press.
- Bloch, M. (2012). *Anthropology and the Cognitive Challenge: New Departures in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Boggs, J. P. (2004). The Culture Concept as Theory, in Context. *Current Anthropology*, 45(2), 187–209.
- Borofsky, R. (2019). *An Anthropology of Anthropology: Is It Time to Shift Paradigms?* US: Center for a Public Anthropology.
- Boškovič, A. & Eriksen, T. H. (2010). Introduction. In A. Boškovič (ed.), *Other people's anthropologies: Ethnographic practice on the margins* (pp. 1–19). New York and Oxford: Berghahn Books.
- Boškovič, A. (ed.). (2010). *Other People's Anthropologies. Ethnographic Practice on the Margins*. New York and Oxford: Berghahn Books.
- Bourdieu, P. (2003). Participant Objectivation. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 9(2), 281–294.
- Brightman, R. (1995). Forget Culture: Replacement, Transcendence, Relexification. *Current Anthropology*, 10(4), 509–546.
- Brumann, Ch. (1999). Writing for Culture: Why a Successful Concept Should Not Be Disregarded [Special Issue: Culture. A Second Chance?]. *Current Anthropology*, 40, 1–27.
- Bruner, J. S. (1986). *Actual Minds, Possible Worlds*. Cambridge: Harvard University Press.
- Buchowski, M. (2016). Význam antropologie v době vzestupu islamofobie a „uprchlické krize“: případ Polska. *Český lid*, 103(1), 69–84.
- Casagrande, J. B. (ed.). (1960). *In the Company of Man: Twenty Portraits by Anthropologists*. New York: Harper & Brothers Publishers.
- Chinn, D. (2007). Reflection and Reflexivity. *Clinical Psychology Forum*, 178, 15–18.
- Clifford, J. & Marcus, G. E. (eds.). (1986). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, Calif: University of California Press.
- Collins, P. & Gallinat, A. (eds.). (2010). *The Ethnographic Self as Resource: Writing Memory and Experience into Ethnography*. New York and Oxford: Berghahn Books.
- Crapanzano, V. (1985). *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press.
- Červinková, H. (2016). Proč je dobré mít antropologii. *Český lid*, 103(1), 15–21.
- D'Andrade, R. (1999). Culture Is Not Everything. In E. L. Cerroni-Long (ed.), *Anthropological Theory in North America* (pp. 85–103). Westport, CT: Bergin and Garve.

- Davies, Ch. A. (2012). *Reflexive Ethnography: A Guide to Researching Selves and Others*. Florence: Taylor and Francis.
- Dean, J. (2017). *Doing Reflexivity: An Introduction*. Bristol: Policy Press.
- Deloria, V., Jr. (1969). *Custer Died for Your Sins: An Indian Manifesto*. New York: Macmillan.
- Denzin, N. K. (2014). *Interpretive autoethnography (2nd ed.)*. Los Angeles: SAGE.
- Devisch, R. & Nyamnjoh, F. B. (eds.). (2011). *The Postcolonial Turn: Re-Imagining Anthropology and Africa*. Cameroon: Langaa RPCIG.
- Dwyer, K. (1999). *Moroccan Dialogues: Anthropology in Question*. Baltimore, Md.: Johns Hopkins Press.
- Eriksen, T. H. (2007). *Antropologie multikulturních společenství: rozumět identitě*. Praha: Triton.
- Eriksen, T. H. (2016). Veřejná antropologie ve 21. století, s některými příklady z Norska. *Český lid*, 103(1), 37–50.
- Eriksen, T. H. (2019). Afterword: Genealogies of Social Anthropology [Special Issue: One Hundred and Fifty Years of the Zeitschrift für Ethnologie – a Look Back and Ahead]. *Zeitschrift für Ethnologie (ZfE) / Journal of Social and Cultural Anthropology*, 144, 199–210.
- Fabian, J. (1983). *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.
- Falzon, M. A. (ed.) (2009). *Multi-sited ethnography: Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research*. Burlington: Ashgate.
- Fox, R. G. (ed.) (1991). *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press.
- Fox, R. G. (1995). Cultural Dis-Integration and the Invention of New Peace-Fares. In J. Schneider & R. Rapp (eds.), *Articulating hidden histories* (pp. 275–290). Berkeley: University of California Press.
- Fox, R. G. & King, B. J. (eds.) (2002). *Anthropology beyond Culture*. Oxford and New York: Berg.
- Friedman, J. (1994). *Cultural Identity and Global Process*. London: Sage.
- Gellner, E. (1975). *Legitimation of Belief*. Cambridge University Press.
- Gellner, E. (1999). *Rozum a kultura: historická úloha racionality a racionalismu*. Brno: CDK.
- Golde, P. (ed.) (1970). *Women in the Field: Anthropological Experiences*. Chicago: Aldine Publishing Company.
- Gupta, A. & Ferguson, J. (1997). Discipline and Practice: „The Field“ as Site, Method, and Location in Anthropology. In A. Gupta & J. Ferguson (eds.), *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science* (pp. 1–46). Berkeley: University of California Press.

- Hajdáková, I. (2013). Břímě i hra: Nepatřičnost, zranitelnost a emoce v etnografickém terénu. In T. Stöckelová & Y. Abu Ghosh (eds.), *Etnografie: Improvizace v teorii a terénní praxi* (s. 121–147). Praha: Slon.
- Hann, Ch. (2002). All Kulturvolker Now? Social Anthropological Reflections on the German-American Tradition. In R. G. Fox & B. J. King (eds.), *Anthropology beyond Culture* (pp. 259–303). Oxford and New York: Berg.
- Hannerz, U. (2009). The Long March of Anthropology. In M. A. Falzon (ed.), *Multi-sited Ethnography: Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research* (pp. 271–282). Burlington: Ashgate.
- Hannerz, U. (2010). *Anthropology's World: Life in a Twenty-First-Century Discipline*. London and New York: Pluto Express.
- Harris, M. (1999). *Theories of Culture in Postmodern Times*. New York: Altamira.
- Holmes, D. & Marcus, G. E. (2005). Cultures of Expertise and the Management of Globalisation: Toward the Re-Functioning of Ethnography. In A. Ong & S. J. Collier (eds.), *Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems* (pp. 235–252). Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Horáková, H. (2008). Peripetie konceptu kultury: pohled Adama Kupera a Ernesta Gellnera. In P. Skalník & L. Šavelková (eds.), *Okno do antropologie* (s. 23–34). Pardubice: Univerzita Pardubice.
- Horáková, H. (2012). *Kultura jako všelék?: Kritika soudobých přístupů*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Horáková, H. & Fialová, D. (2014). *Transformace venkova: turismus jako forma rozvoje*. Plzeň: Aleš Čeněk.
- Horáková, H., Raúl, N. & Kuřová, J. (2022). *Cultural Tourism Rising: Living Museums and Identity Politics in Namibia*. Zatím nepublikovaný příspěvek prezentovaný na ASNa EASON International Conference, Windhoek, Namibia.
- Horský, J., Martinec Nováková, L. & Pokorný, V. (eds.). (2019). *Antropologie smyslů*. Praha: Togga.
- Hovland, I. (2009). Follow the Missionary: Connected and Disconnected Flows of Meaning in the Norwegian Mission Society. In M. A. Falzon (ed.), *Multi-sited Ethnography: Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research* (pp. 135–149). Burlington, Ashgate.
- Hurston, Z. N. (2008). *Mules and Men*. Harper Collins e-books. (Originál byl vydán v roce 1935).
- Hyánková, T. (2015). *Z Alžírsko do budoucnosti: kabylská migrace do ČR*. Pardubice: Univerzita Pardubice.
- Hymes, D. H. (ed.). (1972). *Reinventing Anthropology*. New York: Pantheon Books.
- King, Ch. (2019). *Reinvention of Humanity: A Story of Race, Sex, Gender and the Discovery of Culture*. Penguin Book, Bodley Head.
- Kreps, Ch. F. (2000). *Museums and Anthropology in the Age of Engagement*. New York and Oxon: Routledge.

- Kuhn, T. S. (1997). *Struktura vědeckých revolucí*. Praha: OIKOYMENH.
- Kuper, A. (1999). *Culture: The Anthropologists' Account*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Kuřík, B. (2020, srpen). Naše civilizace je založena na formě otroctví, říká anarchistický sociální antropolog David Graeber [rozhovor]. Dostupné: <https://a2larm.cz/2020/09/nase-civilizace-je-zalozena-na-forme-otroctvi-rika-anarchisticky-socialni-antropolog-david-graeber/>
- Kuwayama, T. (2004). *Native Anthropology: The Japanese Challenge to Western Academic Hegemony*. Melbourne: Trans Pacific Press.
- Leach, E. (1971). *Rethinking Anthropology*. University of London: The Athlone Press. & New York: Humanities Press Inc. (Originál byl publikován v roce 1961)
- Lende, D. H., & Downey, G. (2012). *The Encultured Brain: An Introduction to Neuroanthropology*. MIT Press.
- Luhmann, T. M. (1996). *The Good Parsi*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Lynch, M. (2000). Against Reflexivity as an Academic Virtue and Source of Privileged Knowledge. *Theory, Culture & Society*, 17(3), 26–54.
- Lytard, J. F. (1993). *O postmodernismu*. Praha: Filosofia.
- Mafeje, A. (2001) Anthropology in Post-Independence Africa: End of an Era and the Problem of Self-Redefinition. In A. Mafeje (ed.), *African Social Scientists Reflections, Part 1* (pp. 28–74). Nairobi: Heinrich Boll Foundation.
- Malinowski, B. (1989). *A Diary in the Stricest Sense of the Term* (2nd ed. with the Introduction by Raymond Firth). London: Athlone Press. (Originál byl publikován v roce 1967)
- Marcus, G. E. & Fischer, M. M. J. (1986). *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- Marcus, G. E. & Okely, J. (2007). How Short Can Fieldwork Be? *Social Anthropology*, 15(3), 357–361.
- Marcus, G. E. (2009). Notes and Queries. In M. A. Falzon (ed.), *Multi-sited ethnography: Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research* (pp. 181–196). Burlington: Ashgate.
- Marcus, G. E. (2010). Postscript: Developments In US Anthropology Since the 1980s, a Supplement. In A. Bošković (ed.), *Other People's Anthropologies: Ethnographic Practice on the Margins* (pp. 199–214). New York and Oxford: Berghahn Books.
- Mignolo, A. D. (2011). Border Thinking, Decolonial Cosmopolitanism and Dialogues Among Civilizations. In M. Rovisco & M. Nowicka (eds.), *The Ashgate Research Companion to Cosmopolitanism* (pp. 329–348). Farnham, England and Burlington, US: Ashgate Publishing Limited.

- Mihesuah, D. A. & Wilson, A. C. (2004). Introduction. In D. A. Mihesuah & A. C. Wilson (eds.), *Indigenizing the Academy: Transforming Scholarship and Empowering Communities* (pp. 1–15). Lincoln: University of Nebraska Press.
- Musil, J. (1999). Seznámení s autorem. In E. Gellner, *Rozum a kultura: historická úloha racionality a racionalismu* (s. 178–188). Brno: CDK.
- Nadai, E. & Maeder, Ch. (2009). Contours of the Field(s): Multi-sited Ethnography as a Theory-driven Research Strategy for Sociology. In M. A. Falzon (ed.), *Multi-sited ethnography: Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research* (pp. 233–250). Burlington: Ashgate.
- Nazaruk, M. (2011). Reflexivity in Anthropological Discourse. *Anthropological Notebooks*, 17(1), 73–83.
- Nešpor, Z. R. (2005). Pluralita náboženství a multireligiozita v moderních společnostech. In T. Hirt & M. Jakoubek (eds.), *Soudobé spory a multikulturalismus a politiku identit* (s. 131–161). Plzeň: Aleš Čeněk.
- Okely, J. (1996). *Own or Other Culture*. London and New York: Routledge.
- Okely, J. (2007). Fieldwork Embodied. *The Sociological Review*, 55(1), 65–79.
- Okely, J. (2012). *Anthropological Practice: Fieldwork and the ethnographic method*. London: Bloomsbury.
- Paleček, M. (2017). *Antropologové v pasti? Mezi přirozeností a kulturou* (habilitační práce, Masarykova Univerzita Brno). Dostupné: <https://www.muni.cz/lide/241634-martin-palecek/kvalifikace>
- Pěnička, R. (2014). *Kapitoly z dějin antropologie*. Brno: Ústav antropologie, Přírodovědecká fakulta, Masarykova univerzita.
- Petrusek, M. (2006). *Společnosti pozdní doby*. Praha: Slon.
- Pinker, S. (2003). *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*. Penguin Publishing Group.
- Pinker, S. (2011). The Humanities and Human Nature. In E. Slingerland & M. Collard (eds.), *Creating Consilience: Integrating the Sciences and the Humanities* (pp. 45–55). Oxford: Oxford University Press.
- Powdermaker, H. (1966). *Stranger and friend: The way of an anthropologist*. New York: Norton & Company.
- Rabinow, P. (1977). *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley: University of California Press.
- Rampersad, A. (2008). Foreword. In Z. N. Hurston, *Mules and Men* (xi–xix). Harper Collins. (Originál byl publikován v roce 1935).
- Reflex. In *Online Etymology Dictionary*. (n. d.). Získáno 26. ledna 2022 z <https://www.etymonline.com/word/reflex/>
- Reflexive. In *Merriam-Webster.com dictionary*. (n. d.). Získáno 26. ledna 2022 z <https://www.merriam-webster.com/dictionary/reflexive/>

- Ribeiro, G. L. & Escobar, A. (eds.) (2006). *World Anthropologies: Disciplinary Transformations within Systems of Power*. Berg.
- Dostupné: https://books.google.cz/books?id=DVTvDwAAQBAJ&hl=cs&source=gbs_book_other_versions
- Rosaldo, M. Z. & Lamphere, L. (eds.) (1974). *Women, Culture, and Society*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Sangren, S. P. (2007). Anthropology of Anthropology: Further Reflections on Reflexivity. *Anthropology Today*, 23(4), 13–16.
- Sewell, W. H. (1999). The Concept(s) of Culture. In V. E. Bonnell & L. Hunt (Eds.), *Beyond the Cultural Turn* (pp. 35–61). Berkeley: University of California Press.
- Silverman, S. (2005). Rebellions and Reinventions. In F. Barth, A. Gingrich, R. Parkin & S. Silverman, *One Discipline, Four Ways: British, German, French, and American Anthropology* (pp. 310–327). Chicago and London: University of Chicago Press.
- Soukup, V. (2011). *Antropologie: teorie člověka a kultury*. Praha: Portál.
- Sperber, D. (1996). *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*. Oxford: Wiley.
- Stöckelová, T. & Abu Ghosh, Y. (eds.). (2013). *Etnografie: Improvizace v teorii a terénní praxi*. Praha: Slon.
- Stocking, G. W., Jr. (1982). *Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tošner, M. (2008). Postmoderní a kritická antropologie. *Antropowebzin*, 2–3, 35–43. Dostupné: <http://www.antropoweb.cz/cs/postmoderni-a-kriticka-antropologie>
- Trask, H-K. (Spring 1991). Natives and Anthropologists: The Colonial Struggle. *The Contemporary Pacific*, 3(1), 145–177.
- Van Maanen, J. (1988). *Tales of the field: On writing ethnography*. Chicago: University of Chicago Press.
- Vranovský, K. (2022). *Applied anthropology: Some Concerns and Considerations*. Nepublikovaná esej pro předmět Aplikovaná antropologie, KSA FF UPOL.
- Watson, G. (Spring 1987). Make Me Reflexive, but Not Yet: Strategies for Managing Essential Reflexivity in Ethnographic Discourse. *Journal of Anthropological Research*, 43(1), 29–41.
- Watts, L. (2019). Reflective Practice, Reflexivity, and Critical Reflection in Social Work Education in Australia. *Australian Social Work*, 72(1), 8–20.
- White, H. (1999). Afterword. In V. A. Bonnell & L. Hunt (eds.), *Beyond the Cultural Turn* (pp. 315–324). Berkeley: University of California Press.
- Žeková, L. (2013). Mluvit o Alici aneb ukázkový příklad bomorfizace. In T. Stöckelová & Y. Abu Ghosh (eds.), *Etnografie: Improvizace v teorii a terénní praxi* (s. 36–51). Praha: Slon.

Antropologie domova

Kateřina Mildnerová, Nicola Raúl

Antropologie domova je poměrně novou, dynamicky se rozvíjející oblastí výzkumu, která se postupně etabluje od devadesátých let 20. století, a to v souvislosti s nástupem mobilitní a transnacionální perspektivy v kulturní antropologii. Obě tyto perspektivy reflektují tzv. prostorový a kulturní obrat v postmoderní antropologii, který přinesl nové pohledy na zkoumání sociokulturní reality globalizovaného světa. Různé podoby života v pohybu se staly intersubjektivně sdílenou zkušeností stovek milionů lidí na celém světě. S rozvojem globalizace, světového trhu, rozmachem informačních technologií, s rostoucím trendem nucené i dobrovolné migrace a také s rozvojem globálního turismu dochází ke zvýšené mobilitě, která významným způsobem proměňuje tradiční rámce uvažování o kultuře, prostoru, národu, etnicitě a identitě. Mobilita se tak stala klíčovou konceptuální metaforou pro antropologické uvažování o současném rozpohybovaném světě. Proměnil se antropologický pohled na vztah lidí a míst a rozvířila se debata o deteritorializaci, mnohovýznamovosti a pluralitě kultur a identit. Spolu s novými koncepty vyvstala také otázka role domova a domoviny. Co představuje domov pro současné transmigranty, imigrační a diasporické komunity? Jak se žitá zkušenost utváření domova u migrantů a jejich prospektivní i retrospektivní představy o domově promítají do konstrukce identity? Co znamená domov pro bezdomovce – a lze vůbec kategorii domova aplikovat na studium bezdomovectví?

Cílem této kapitoly je, vedle zodpovězení výše položených otázek, seznámení čtenáře se základním přehledem vývoje antropologických koncepcí domova. Důraz je přitom kladen na současné přístupy ke studiu domova, které propojují materialitu domova s významovou (symbolickou) a zkušenostní rovinou domova, a to jak ve vztahu k mobilitě

a migraci, tak k tvorbě skupinových identit. Součástí statě jsou také etnografické příklady zaměřené na každodenní zkušenost utváření domova jako místa vyjednávání identit.

Ideové zdroje antropologie domova

Mobilitní perspektiva (Urry, 2000), typická pro oblast migračních studií a globalizačních studií, se snaží o přehodnocení prostorové mobility, jejích vzorů a projevů v současném světě. Na mobilitu již není nahlíženo jen v souvislosti s překračováním geografických/národních hranic (migration) či s pohybem zboží a kapitálu, mobilita je v širším slova smyslu chápána jako mnohosemerný proud, tok, cirkulace kulturních představ, hodnot, diskurzů a identit, které přetékají přes fyzické i pomyslné hranice (*borders and boundaries*) a mísí se v procesu kulturní hybridizace a kreolizace (Appadurai, 1996; Eriksen, 2005; Hannerz, 2002). Základními stavebními kameny dnešního globalizovaného světa vyznačujícího se polysémantickou mobilitou, kterou Ajurn Appadurai (1996) nazývá globálními kulturními proudy, jsou etnoprostor (krajina turistů, imigrantů, uprchlíků a dalších rozpořhovaných jedinců a skupin), mediální prostor (transfer informací a obrazů světa), technoprostor (transfer technologií), finanční prostor (pohyb globálního kapitálu) a ideoprostor (cirkulace politických obrazů, ideologií a metanarativů) (Appadurai, 1996).

Od osmdesátých let 20. století se na poli migračních studií začíná postupně prosazovat transnacionální perspektiva. Ta se zpočátku zaměřovala primárně na studium vazeb imigrantů v hostující zemi a jejich vztahů se zeměmi původu, později byla využita v kombinaci s revitalizovaným konceptem diaspor (Clifford, 1997) a následně přenesena i na studium deterritorializovaných skupinových identit (Appadurai, 1996). Transnacionální perspektiva se dále uplatnila při studiu etnografie každodenní praxe transmigrantů, tj. vytváření transnacionálních rodin, rituální a náboženské praxe transmigrantů a také jejich pojetí domova (Gardener, 1993; Gardner & Grillo, 2002). Současné transnacionálně-antropologické výzkumy se z velké části soustředí na studium

islámských imigračních komunit a role islámu při akulturaci a adaptaci cizinců v hostujících zemích (Grillo, 2004; Topinka, 2016; Dikici, 2021; Laurence, 2006; Mandaville, 2009). Transnacionalismus se tak od devadesátých let postupně stal dominantní teoretickou perspektivou studia migrace a mobility zaměřenou na „procesy, prostřednictvím kterých migranti vytvářejí a udržují různé sociální vztahy, jež spojují společnosti původu s hostitelskými zeměmi [...] ve snaze zdůraznit fakt, že mnoho imigrantů vytváří sociální pole, která překračují politické, kulturní a geografické hranice“ (Shiller et al., 1995, 8).

Antropologové uplatňující transnacionální perspektivu při studiu fenoménů spojených s migrací se v posledních letech zaměřují především na zkoumání vztahů lokálních žitých světů migrantů a globálního systému, tj. snaží se o interpretační propojení mikroroviny žité každodennosti a makroroviny sociálních, ekonomických, politických systémů skrze zkoumání transnacionálních sociálních sítí migrantů a jejich multilokálního životního světa. Transnacionální perspektiva jim umožňuje zachytit rozmanitost sociálních světů, které migranti obývají. Transmigranti žijí souběžně ve více „prostředích významů“ (*habitats of meaning*) (Hannerz, 1996), která nejsou ohraničená a zahrnují různé kulturní elementy a referenční rámce, k nimž se vztahují nejrozličnější formy sebepojetí, příslušnosti a přináležitosti. Zkušenosti získané z různých prostředí významů rozšiřují a obohacují kulturní repertoár migrantů a činí je tak více kosmopolitními s vícečetnými formami přináležení, pluralitou identit. Transnacionální sociální prostory jsou konceptualizovány jako zhuštěné, plurilokální a institucionalizované struktury, které se skládají z materiálních artefaktů, sociálních praktik každodenního života, stejně jako ze systémů symbolické reprezentace, které strukturují lidský život a jsou jím strukturovány (Appadurai, 1996; Gupta a Ferguson, 1997; Szaló, 2007; Vertovec, 2009; Levitt, 2001). Transnacionální sociální prostory se stávají místem proměny symbolického světa smyslu migrantů, dochází zde k hybridizaci a kreolizaci kulturních praktik a také k vyjednávání jejich identit (Hannerz, 1998, 2002; Werbner, 2004).

Transnacionální perspektiva jednoznačně opouští tzv. kontejnerový model společnosti stojící na jednotě a provázanosti místa, kultury, národa a identity a směřuje k rozpojení geografického a sociálního prostoru, čímž mimo jiné také rozměšňuje klasický koncept metodologického nacionalismu. Transmigranti se angažují v mnoha kvalitativně odlišných „sociálních světech“ a sítích, které jdou napříč hranicemi států a kultur. „Propojení na dálku“ (přes hranice teritorií, náboženství a kultur) vytváří koherentní a pro transmigranty významné, ačkoli prostorově rozptýlené, tzv. transnacionální sociální pole. Prostorové vzdálenosti jsou překlenovány a tmeleny technologickými možnostmi, tj. rozvojem telekomunikačních technologií a dostupností letecké dopravy. Namísto formování jedné komunity migrantů, která se snaží zůstat ve spojení s domovem, se migranti stávají součástí diasporických i imigračních sítí s multiplicitními uzly. Vzniká mimo jiné také globální produkce imaginace domova v médiích, jako jsou televize a kino, které působí nejen na migranty, ale i na ty, kteří zůstali doma (Hening, 2008). Tyto nové konstelace jsou také zdrojem jejich vícenásobné příslušnosti, včetně schopnosti přepínat mezi jednotlivými habitusy. Transnacionální perspektiva při studiu identit a domova u transmigrantů rovněž poskytuje prostor pro vymanění se ze statického modelu migrace, jenž vychází z předpokladu usazených identit a příslušnosti pouze k jednomu místu. Naopak umožňuje nahlížet na migraci jako na dynamický proces a odhaluje možnost souběžnosti více domovů a vícero národních a etnokulturních identit (Szaló, 2007; Vertovec, 2009).

Antropologie domova čerpá své metodologické a teoretické podněty nejen z výše zmíněného mobilitního a transnacionálního paradigmatu, ale také z postmoderní a kritické antropologie. Ta se rozvíjí od sedmdesátých let 20. století jako reakce na rozpad koloniálního světa a postupující modernizaci tzv. nekomplexních společností. „Se sklapnutím deštníku evropské moci, která dlouho chránila vstup na koloniální pole, antropologové shledali stále nesnadnějším vstupovat k neevropským „jiným“, kteří tradičně vzrušovali antropologickou imaginaci a kteří se zdáli realizovat – skrze kulturní změnu – dlouho vytrubovanou antropologickou předpověď o „zmizení primitivů“ (Stocking, 1983, 4). Před-

stavitelé postmoderní a kritické antropologie přicházejí s významným přehodnocením jejích metod a praktik, dále korpusu antropologického vědění, s redefinicí předmětů a transformací antropologických teorií. Jejich kritika se zaměřila na procesy tvorby antropologického vědění ve vztahu k měnícím se politickým, historickým a sociálním podmínkám současného globalizovaného světa a přehodnocení pohledu na vztah lidí a míst. Pod palbou kritiky postmoderních antropologů se ocitly nejen epistemologické centralizované modely státu, národa, etnicity a kultury, ale také samotné metodologické základy oboru. Etnografie jako základní metoda sociální a kulturní antropologie předpokládala, již od dob Bronislava Malinowského, dlouhodobý pobyt výzkumníka v jedné lokaci, osvojení si místního jazyka a studium izolovaných, homogenních a lokalizovaných kultur. Takto konvenčně pojatá etnografie postrádala reflexi konstruovanosti antropologických dat, jinými slovy, podceňovala význam dialogické situace mezi etnografem a respondenty na jedné straně a etnografem a čtenáři etnografických textů na straně druhé (Tošner, 2008, 39).

Kritika vztahů mezi formou a obsahem etnografického psaní v procesu produkce antropologického vědění se stala odrazovým můstkem pro nové způsoby experimentálního dialogického a reflexivního psaní etnografií (Rabinow, 1977; Dumont, 1978; Crapanzano, 1980). Potřeba reflexivity – vědomé reflexe antropologa v terénní situaci a v kontextu vztahů, do kterých vstupuje a jež významně ovlivňují produkci dat i výsledky bádání – se stala předpokladem nového pojetí etnografického výzkumu. Objevily se také snahy přijít s novými metodami, které by lépe reflektovaly propojenost lidí, věcí, míst a idejí a umožnily zkoumat dynamiku současných společností širším a komplexnějším způsobem. V této souvislosti rozpracoval George Marcus (1995) novou metodu, kterou nazval vícemístnou etnografií (*multi-sited ethnography*) – ta spočívá ve výzkumu ve vícero lokalitách zároveň. Sledované sociokulturní fenomény jsou studovány jako sítě vztahů, konjunkce a juxtapozice lokací (Marcus, 1995, 105). Vícemístná etnografie umožňuje komplexně pojmut studovanou problematiku napříč různými výzkumnými lokacemi, zaměřit se na dynamiku pohybu lidí (migrace),

věcí (produkce a spotřeba nejrozličnějšího druhu) a také na cirkulaci idejí a diskurzů v procesu produkce vědění (především pak skrze média a informační technologie). Tento nový metodologický přístup akcentuje reflexivitu badatele, jeho vlastního diskurzu, vědění a pozicionality během výzkumu.

Studia domova by pravděpodobně nikdy nenašla živnou půdu v antropologii nebýt tzv. prostorového obratu a paměťového obratu v sociálních vědách, který otevřel prostor pro nové konceptualizace paměti, míst a prostoru. Velké množství publikací o konceptu paměti mělo na konci sedmdesátých a v průběhu osmdesátých let za následek, že fenomén místa nabyl na důležitosti a stal se předmětem studia sám o sobě. Autoři jako Christian Norberg-Schulz (2010) nebo Pierre Nora (2012) se začínají zajímat o významy míst, jejich atmosféru (ducha) a paměť, kterou v sobě místa uchovávají. V devadesátých letech se dostávají do popředí zájmu antropologické studie, které uvažují o místech v souvislosti s konstrukcí identity a kultury. Tato dekáda se nesla ve znamení proliferace studií nejrozličnějších forem a způsobů využití fenoménu místa, vznikají také klasifikace míst a „ne-míst“ (*non-lieux*) antropologa Marca Augého (1992), okrajových míst (*hors-lieux*) Thierryho Paqueta (2016), anebo hraničních míst (*entre-lieux*) Lauriera Turgeona (1998) (Okénková, 2015, 519). Fenomén místa je studován také v souvislosti s aktuálními globálními tématy – s problematikou vysídlení, vymístění a migrace – a stává se tak čím dál důležitějším prvkem společenskovo-vědního výzkumu. Místa se stávají materiálním prostředím pro utváření sociálních vztahů a paměti. Místo však není jen pouhou matérií, může být i nehmotné, existovat v podobě konstruktů v představách či vzpomínkách člověka (jako například domov u diasporických komunit). „V každém případě je místo vždy neoddělitelně spjato s člověkem, který si ho osvojuje, přetváří, promítá do něj různé významy, a tím si jej symbolicky přivlastňuje. Díky tomu je možné na základě organizace místa studovat sociální, politický, ekonomický nebo náboženský charakter skupiny“ (tamtéž, 514). Místo samo o sobě na člověka také zpětně působí skrze smysly (především auditivní, vizuální a čichové) a také skrze věci, které mají hmotnou substanci – tvar, texturu a barvu.

Tyto věci společně určují „charakter prostředí“, jenž je podstatou místa (Norberg-Schulz, 2010, 8). Pierre Nora v této souvislosti poukazuje na polyvalentní význam míst, která mají materiální, funkční, ale také symbolickou stránku (Nora, 2012, 14–15).

V souvislosti se symbolickou stránkou prostoru, domova a domácího prostoru (*domestic space*) přicházejí antropologové s konceptem tzv. vtěleného prostoru (*embodied space*), jenž čerpá inspiraci z antropologických teorií těla, prostoru a kultury. Koncept vtěleného prostoru spojuje nesourodé představy o dualismu subjektivního a objektivního těla a podtrhuje význam těla jako fyzické, biologické entity a prožité zkušenosti. Řada autorů (Mauss, 1936; Douglas, 1970; Richardson, 1982, 1984; Low, 2003) ve svých publikacích prezentovala odlišné chápání těla, prostoru a kultury a kreativním způsobem teoretizovala tělo jako pohyblivý, mluvený, kulturní prostor sám o sobě. Smýšlení o vzájemném propojení těla, prostoru a kultury znamenalo výrazný posun v oblasti antropologického myšlení, jelikož doposud byly tyto jednotlivé aspekty v teoretických úvahách badatelů oddělovány. V souvislosti s tělesným prostorem antropologové zdůrazňují vnitřní sociální a kulturní dimenzi lidského těla. Dle této logiky využívají lokální společnosti lidské tělo jako předlohu pro prostorové a sociální vztahy. Setha M. Low (2003) přichází s konceptem vtěleného prostoru a definuje ho jako prostor, do něhož se promítají metaforické a materiální aspekty lidského těla. Etnografické studie tělesných prostorů využívají tělo jako prostorovou metaforu sociální organizace a symbolických (kulturních) reprezentací. Symbolické stránce vtěleného prostoru se věnovala také Anita Jacobson-Widding, která svém díle *Body and Space: Symbolic Models of Unity and Division in Africa. Cosmology and Experiences* (1991) rozpracovala myšlenku o subjektivním těle a objektivním prostoru. Ten zde chápe jako model pro vyjádření racionálních vztahů věcí a osob. Jinými slovy, skrze prostor dochází k veřejné vizualizaci sociálního řádu a sociální organizace. Veřejný prostor se stává dějištěm, do kterého se promítá hierarchie sociálních vztahů. V rámci této studie bylo uvedeno několik příkladů, které ukazují, jak se struktura a organizace společnosti promítá do prostorového uspořádání domácností. U súdánských

Nuerů zmiňuje tento symbolický aspekt organizace prostoru usedlostí už Evans-Pritchard ve své studii nuerské rodiny z roku 1950. Další významnou kolektivní publikací, která přispěla k debatě o prostoru domova a domácností, je *Anthropology of Domestic Space* (1999). Autoři a autorky (například Iréne Ciarrad, Heidi de Mare, Céline Rosselin a Judy Attfield) se zde z různých úhlů pohledu zaměřují na symboliku domácího prostoru v západní společnosti a přinášejí hloubkový antropologický pohled na to, jak různé kultury využívají své domovy jako vizuální model sociální struktury.

Jak již bylo naznačeno výše, antropologie domova, jež zkoumá domov jako místo utváření identit, čerpá nepřímo také z oblasti paměťových studií. Od devadesátých let se vlivem paměťového obratu v sociálních vědách začínají v antropologii využívat narativně konstruktivistické přístupy ke studiu identity (Ricoeur, 1990; Bruner, 1991). Narativní konstruktivismus je teorie, která předpokládá, že identita člověka nebo skupiny je konstruována ve vyprávěném životním příběhu. Člověk tím, že vypráví, reflektuje, interpretuje a zvýznamňuje různé časové i obsahové roviny své zkušenosti, prožívání a pozicionality (k sobě a druhým) a sprádá je do smysluplného celku v podobě životního příběhu, který drží pohromadě (narativní koheze), je komunikovatelný a srozumitelný nejen jemu, ale také posluchači díky jeho zakotvení v sociálně sdíleném předporozumění. Jinými slovy, identita je chápána jako produkt interpretativního významotvorného procesu, který je vždy reflexivní. Identita konstruovaná v životním příběhu jedince v sobě integruje různé formy jeho přináležení a pozicionality, které mohou mít podobu (1) vazby na místa – například symbolické reprezentace rodné krajiny versus ciziny, paměťová místa apod., (2) vazby na klíčové sociální aktéry a sociální sítě – například příbuzní, sousedé, kolegové z práce, (3) vazby na sdílenou kulturu (a také jazyk) – například místní kulturní zvyky, rituály, vazba na církev, náboženská sdružení, národní či etnická příslušnost, (4) vazba na sdílenou kolektivní paměť (kulturní, politickou, komunikativní). Neméně důležitou roli v konstrukci identity a domova hraje také vazba emocionální, která vytváří pocit domova skrze afektivní vztah k místu a lidem, kteří ho obývají. Identifikace s místem a zdroj

soudržnosti s ním je pro emigranty často spojován se symbolikou krajinného prostředí (*landscape*) asociovaného s domovem/domovinou a nabývá podobu silného emocionálního náboje v procesu utvrzování jejich identity – ta je koneckonců vždy v jakékoliv podobě stvrzována kontrastem (my versus oni, domovina versus cizina).

V devadesátých letech došlo v sociální a kulturní antropologii k radikálnímu přehodnocení vztahu kultury a prostoru, které vedlo k revizi tradičního pojetí domova jako místa, kde dochází k osvojování kulturních norem a vzorců. Akhil Gupta a James Ferguson (1992) zpochybnili dlouho přijímanou představu o přirozeně oddělených teritoriích, v nichž jsou zapuštěny jasně odlišitelné kultury. Autoři kritizují tradiční „moc topografie“ a snaží se učinit obrat od kulturně fragmentarizovaného pojetí prostoru k prostoru propojenému. Vazby kultur a identit na prostor byly zpochybněny, globální a transnacionální proudění obrazů, idejí, technologií, zboží, kapitálu a lidí přineslo úvahy o tzv. deteritorializaci v transnacionálním prostoru. Iluze esenciální vazby mezi místem a kulturou byla přerušena, jak může být vidět například v současném Londýně obývaném Pákistánci, Afričany, Jamajčany, Indy, lidmi s půlenými či pomlčkovými identitami (Tošner, 2008, 39). Být přistěhovalcem, uprchlíkem, přesídlencem, navrátilcem či transmigrantem evokuje zkušenost permanentního překračování hranic, multilokality – obývání simultánně více míst a následnému zapuštění ve vícečetných a vícemístných sociálních vztazích. Liisa Malkki (1992) nazývá tento současný mobilní modus tzv. nomádskou metafyzikou. Tu staví do kontrastu s tzv. sedentaristickou metafyzikou, pro kterou je typická zakořeněnost v místě, usedlost, jasně vymezené kategorie národní identity a integrovaný sociální život skrze lokalizované sociální vztahy. Perspektiva usazenosti staví na přirozenosti a normalitě trvalé žité přítomnosti na určitém místě a mody života v pohybu chápe jako abnormalitu, deviaci či dočasný stav.

Nový antropologický pohled na vztahy lidí a míst přispěl významně také k diskusi o deteritorializaci identit (Malkki, 1992; Appadurai, 1996; Clifford, 1997; Gupta & Ferguson, 1997; Hannerz, 1996, 1997). Deteritorializace identit stojí na vyvrácení předpokladu etnické, kulturní a jazykové

zakořeněnosti identity a kategoricky odmítá esencialistické a ideologické konstrukty etnicity a nacionalismu. Identity již nejsou vnímány jako inherentně získané tím, že se člověk narodí do určité kultury a místa, ale jsou nahlíženy jako dynamický proces „stávání se“, hledání sebe sama v proměnlivém světě, s čímž se pojí také představa vícečetného přináležení. Identity jsou nově pojmány jako relační významové struktury, které jsou v současném globálním prostoru sdíleny translokálně a transnacionálně, jsou pluralitní, vícečetné, relační a situační.

Domov jako nový předmět výzkumu v antropologii

Koncepty deterritorializovaných kultur a narativně konstruovaných identit se ukázaly být vhodným nástrojem interpretace zkušeností migrantů, uprchlíků, exulantů, expatů, nomádů a dalších tzv. rozpohybovaných jedinců žijících v současném globalizovaném světě. Spolu s diskusí o povaze identit současných migrantů naléhavě vyvstala také otázka jejich pojetí domova. Domov se tak nově stává centrální konceptuální kategorií pro pochopení identit a mnohočetných vztahů, do nichž migrant vstupuje, modů jeho sociokulturní adaptace a vztahů s hostující i vlastní domovskou kulturou. Domov je v kontextu migrace nově nahlížen jako prostorová a vztahová doména, která se vyznačuje dvojím pojetím – jako místo původu a návratu, anebo jako místo cíle (budování nového domova). Pojem domova je také často konotován v souvislosti s určitou teritoriálně vymezenou zemí chápanou jako „domovina“. Ta je však na rozdíl od domova, který může být pouhou imaginativní představou, nostalgickou vzpomínkou či projekcí touhy po návratu, lokalizovaná prostorově a sociálně-vztahově. Z hlediska symbolického přináležení migranta k zemi původu, může pojem domovina evokovat ideologické, nacionalistické či patriotistické reference.

Jak vyplývá z dosavadních přehledových studií o domově (Mallet, 2004; Gibas, 2017), současná antropologie domova je poměrně nová, rychle se rozvíjející oborová perspektiva vyznačující se interdisciplinárním přístupem, mnohočetností přístupů k chápání domova, které však postrádají jednotící teoreticko-konceptuální rámec. Studia domo-

va se nejprve objevují pouze doplňkově při výzkumech diasporických, imigračních a transnacionálních identit a při výzkumech akulturace a adaptace migrantů v novém prostředí. Později se domov stává samotným předmětem výzkumu – vždy však výhradně svázaným s mobilitou či migrační situací.

Jak ukazuje řada recentních výzkumů (Blunt & Dowling, 2006; Ralph & Staeheli, 2011; Szaló, 2006, 2007; Vertovec, 2009 aj.) z oblasti migračních studií, domov lze nahlížet z několika různých perspektiv: (1) domov jako materiálně prostorová lokace – studium materiality domova, (2) domov jako symbolická představa – pojetí domova v retrospektivní a prospektivní ideové rovině u imigračních komunit a diaspor, (3) domov jako sociálně-vztahová doména a místo vytvářené a reprodukováné sociálními vztahy, (4) domov jako identifikační rámec přináležení, v němž dochází k socializačním procesům a vyjednávání identity a (5) domov jako místo vytváření silných afektivních pout, skupinové soudržnosti a solidarity skrze každodenní žitou spolupřítomnost členů domácnosti.

Domov je obecně chápán jako prostorově lokalizovaný, což však nutně neznamená, že musí být fixovaný v nějakém konkrétním fyzickém místě, jak si ukážeme později na příkladu fenoménu nomádské mobility či bezdomovectví. Domov je charakteristický tím, že dostává prostor pod kontrolu a stává se místem s mnoha významy (Douglas, 1991). Domov je místem, které je sociálně ukotvené a strukturované v čase. Tradičně evokuje domov místo rodinného nebo komunitního kruhu, místo přináležení, kde převládají důvěrné a blízké vztahy. Mary Douglasová v této souvislosti popisuje domov jako jakousi „virtuální embryonální komunitu“, která vystupuje jako sebeorganizující organismus. Domov je podle ní racionálně organizovaný systém, který se řídí vlastními zákony. Na rozdíl od domácnosti (*household*), kde platí zákony trhu, akumulace a redistribuce zdrojů a dělby práce, jsou hlavními znaky domova synchronie času (tj. přesně daný čas vstávat, jíst, spát), každodenní rutinní charakter domácího života a pevný řád práv a povinností všech členů domácnosti. Domov je také místem ochrany jedince před vnějším nebezpečím, poskytuje mu soukromí a bezpečí. Uvnitř domova vzniká pevná síť sociální solidarity, která však vyžaduje od svých členů

jisté oběti. V této souvislosti upozorňuje Douglasová na disciplinační aspekty domova jako místa tyranské kontroly nad myslí a tělem jednotlivých členů domácnosti skrze striktní restriktivní pravidla, jež se týkají kontroly vkusu, chutí, konverzačních témat a způsobu vyjadřování. Domov je tedy v pojetí Douglasové vytvářen systémem do sebe zapadajících preskriptivních a restriktivních pravidel, které jsou všem členům srozumitelné z hlediska funkčních požadavků a zachování rodiny (Douglas, 1991).

Téma domova se začalo ve větší míře objevovat už ke konci šedesátých let 20. století ve fenomenologicky orientovaných studiích. Fenomenologická ontologie domova na konceptuální rovině propojuje místo, čas a identitu, což dle Gibase (2017) představuje východisko pro metaforu kořenů, kterou fenomenologie využívá jako obrazné přirovnání prolnutí místa, identity a času jakožto základu domova. Tradiční fenomenologické pojetí totiž vnímalo domov jako teritorializovaný – spojený s jedním konkrétním místem či lokací. Tento přístup na řadu let ovlivnil pojetí domova jako sedentárního místa, do kterého člověk zapustí své kořeny a v němž nalezne své existenciální ukotvení. Mezi základní atributy takto vnímaného domova patřila stabilita a stálost (Massey, 2005; Rapport & Dawson, 1998).

Fenomenologické studie domova jsou zakotveny v tzv. fenomenologické ontologii místa, která staví na představě, že člověk jako tělesná bytost obývá svět prostřednictvím míst, do nichž je vržen. Domov tak představuje ústřední místo a bod lidské existence, jinými slovy místo existenciálního ukotvení člověka. Východiskem fenomenologického přístupu k domovu je předpoklad, že člověk a vnější svět neexistují odděleně, ale jsou zásadním způsobem propojeni. Jinými slovy být, existovat znamená nacházet se ve světě jako tělesná bytost, která je vždy situovaná v místě. Významy míst, které jim připisujeme, a způsoby ustavování emocionální vazby mezi lidmi a místy tak představují klíčová témata fenomenologie prostoru (Gibas, 2017). Fenomenologové se zamýšlejí nad domovem nejen z prostorově-existenciální, ale také z časové perspektivy. Domov dle jejich názoru neexistuje staticky a neměnně, ale ustavuje se postupně v průběhu času. Proces vytvá-

ření domova – tj. přisvojování si a upravování fyzických vlastností místa a průběžného promítání představ a významů do něj – se stává dlouhodobým projektem. I přes pozdější kritiku esencialistického pojetí fenomenologie domova se toto procesuální pojetí domova přenáší do pozdějších sociálně konstruktivistických přístupů ke studiu domova, které akcentující vytváření domova skrze různé sociokulturní praktiky (*home-making practices*).

Fenomenologií inspirovaný přístup k domovu jej dlouhou dobu pojímal nekriticky, vesměs pozitivně jako harmonické, idylické ústřední místo v životě člověka. Domov byl chápán jako středobod světa člověka, kompas, který mu poskytuje jasnou orientaci nejen ve světě, ale i sám v sobě. Liisa Malkki (1992) pokládá tezi o zásadním propojení člověka a jeho identity v konkrétním místě za produkt konzervativní ideologie, ze které čerpají všechny nacionalistické diskurzy – ty ji prezentují jako přirozenou, univerzálně platnou pravdu, která je rezistentní vůči změně. Teze o nevyhnutelném propojení člověka s domovem a domovinou ve skutečnosti vylučuje z domova ty, kteří takto pojatý domov nemají a kteří jej v rámci každodennosti prožívají jiným způsobem (migranti, nomádi, uprchlíci, transnacionální pracovníci). Toto etnocentrické a exkluzivistické pojetí domova tak ve svém důsledku vede k politice vyhánění a vysídlování těch, kteří mají domov jinde (Malkki, 1992). Kritika fenomenologického přístupu přišla v sedmdesátých letech 20. století v souvislosti s kulturním a prostorovým obratem v antropologii. Fenomenologický přístup byl kritizován jako esencialistický (primordialistický), redukcionistický, idealistický, konzervativní a silně normativní.

Fenomenologický přístup vystřídala v osmdesátých letech tzv. kriticky orientovaná studia domova, jak dokládají následující práce (Easthope, 2004; Mallett, 2004; Varley, 2004; Blunt & Dowling, 2006; Brickell, 2012; Vacková & Galčanová, 2014). Na rozdíl od fenomenologického pojetí přistupovali výše zmínění autoři ke studiu domova otevřeněji a zdůrazňovali potřebu přestat vnímat domov jako místo existenciálního ukotvení a střed významu pro všechny bez rozdílu (Gibas, 2017). Hlavní premisou tohoto přístupu se stala mnohovýznamovost, dynamičnost, interaktivnost a deteritorializovanost domova. Postup-

ně se mezi autory z řad sociologů a antropologů profilovaly přístupy, které kladly důraz buďto na materialitu domova, nebo na významovou a zkušenostní rovinu domova. Domov také přestal být pouze tématem ke konceptualizaci, ale stal se výzkumným terénem, ve kterém dochází k prolínání ideologií a mocenských diskurzů a vyjednávání identit a rolí ve vztahu k reprodukci moci. Objevily se také pochybnosti o „přirozeně“ pozitivní roli domova (Gibas, 2017) na poli feministických studií. Badatelky upozorňovaly na skutečnost, že v domovech neexistují pouze harmonické vztahy, ale objevují se také negativní aspekty, jako jsou hádky, násilí a konflikty (Mallett, 2004; Brickell, 2012).

Propojení materiální a imaginativní složky domova se stalo středem zájmu mnoha badatelů na přelomu tisíciletí (Miller, 1998; Rose, 2003; Tolia-Kelly, 2004; Pink, 2004; Blunt & Dowling, 2006; Hand et al., 2007). Tito autoři a autorky se věnují materiální kultuře domova, praktikám, objektům, narativům a významům spojeným s domovem a také způsobům, jak jsou skrze materiální kulturu domova formovány, udržovány a reprodukovány identity v temporální rovině, prostřednictvím paměti, tj. skrze vzpomínkové předměty, fotografie apod. (Rose, 2003), či výzdoby domova (Tolia-Kelly, 2004). V této souvislosti zmiňme klíčovou práci autorek Alison Blunt a Robin Dowling (2006) *Home: Key Ideas in Geography*, kde definují tři hlavní směry moderního kritického zkoumání domova: (1) domov jako zároveň materiální a imaginativní, (2) domov, moc a identita, (3) domov multiskalární (mnohvrstevnatý). Dle Blunt a Dowling je domov materiální a imaginativní zároveň, což znamená, že domov není tvořen pouze fyzickým prostorem, který zabydlujeme, ale jedná se rovněž o imaginativní a metaforické místo (tj. prostor pro emoce, přináležení a nehmotnou živou zkušenost). Obě tyto dimenze jsou od sebe neoddělitelné a jedna zvýznamňuje druhou. Blunt a Dowling rovněž poukazují na důležitost pocitu přináležení k domovu, který podle nich má značný vliv na chápání a budování domova. Naopak autoři Ralph a Staeheli (2011) tvrdí, že se domov nemusí nutně vztahovat ke konkrétnímu místu a být materiálně vymezen, ale důležitou roli hrají sociální vztahy a vazby, které domov vytvářejí. Důležitým aspektem studia domova v kontextu migrace se stala také otázka moci,

neboť domov je ovlivňován nejrůznějšími mocenskými strukturami (například asymetrie politické moci, politický režim, imigrační restrikce). Otázce vztahu mezi identitou a mocí v kontextu domova se věnovala řada feministických studií (například Mallet, 2004; Brickell, 2012; Young, 2010). Autorky se zabývaly otázkou vztahu mezi soukromým, veřejným a genderovým aspektem každodennosti, antropologicky tematizovanými každodenními praktikami a vyjednáváním významů domova a formováním identit. Posledním směrem odborného zájmu o domov je dle Blunt a Dowling multiskalarita domova, která znamená mnohohrstevnatost v jeho prostorové rovině. Domov nemusí být nutně omezován na fyzické obydlí, ale prostorem vyjádření domova v imaginativní rovině může být i pokoj, dům, ulice, vesnice, město, stát, země apod., přičemž pocit přináležení k těmto celkům se může s ohledem na širší kontext situačně proměňovat. Výzkumy zabývající se migrací (Blunt & Dowling, 2006; Ralph & Staeheli, 2011) kladou důraz na nostalgii a citovou vazbu k původnímu domovu, skrze kterou nahlíží na budování nového domova v hostitelské zemi.

Vlivu materiality domova na formování identit se začali blíže věnovat autoři, již čerpají z poznatků školy studia materiální kultury (Gell, 1998; Miller, 1987). Tato škola přinesla nový pohled na konceptualizaci materiálních předmětů a jejich autonomního bytí ve světě lidí. Tento přístup v zásadě odmítá dualistické rozlišení subjektu a objektu jako nezávislých entit a přichází s požadavkem principu symetrie – tj. aby lidští a mimolidské aktéři byli chápáni jako ontologicky propojené entity, které se vzájemně ovlivňují. Věcem je tak nově přisuzováno sociální aktérství, schopnost aktivně jednat a ovlivňovat sociokulturní realitu. Materiální předměty v tomto pojetí nejsou pouhými zástupnými reprezentacemi plnícími určité funkce, ale sociálními činiteli s potenciálem generovat sociální změnu a podílet se na konstrukci identity. Věci jsou chápány jako objektivizace sociálních vztahů, lze je poznávat prostřednictvím mapování a analyzování sítí vtažů a vzorců jednání, které se při výzkumu rozkrývají. Novým metodologickým a teoretickým nástrojem se tak stává teorie sítí aktérů (*Actor Network Analysis*), kterou v sociologii rozpracoval Bruno Latour (1985). Podle ní představují aktéři (materiální

i humánní) vzájemně propojené body, jež vytvářejí síť relačních vztahů, které vědec rozkrývá. Materialita domova je z tohoto pohledu a skrze manipulaci s materiálními objekty, které se promítají do prostoru chápána jako síť sociálních vztahů. Jak ukázal například Daniel Miller (1987), materiální kultura se aktivně podílí na procesu konstruování sebe sama a světa okolo nás, a to nejen ve vnějším prostoru, ale také v prostoru našich domovů. Domov je vytvářen věcmi, kterými se obklopujeme a pomocí nichž náš životní prostor nabývá významů. Partikulární věci (nábytek, spotřební zboží, auto, oděvy) umístěné v prostoru domova odráží nejen náš socioekonomický status a estetický vkus, ale postupně se stávají součástí naší identity a paměti vpisované do prostoru domova. Materiální kultura domova tak neplní jen nějakou funkci (základní charakteristika věcí), ale vytváří také mnohočetné symbolické významy, které odkazují na paměť jedince (vyplývající z jeho biografie), jeho vztah k významným druhým (rodina, přátelé), na jeho etno-kulturní zázemí i současné náboženské a politické postoje. V neposlední řadě věci, kterými se člověk ve svých domovech obklopuje, vypovídají také o jeho životním stylu, osobních charakteristikách a estetickém vkusu. Jedinec prostřednictvím předmětů promítá do prostoru svou vlastní osobnost a věci se tak stávají fyzickým dokladem jeho individuální a kolektivní identity.

Antropologické studie věnující se vlivu materiality na formování identity chápou kulturu domova jako sociální proces, který se promítá do prostoru skrze manipulaci s materiálními objekty. Předměty evokují pocit domova kdekoli na světě, neboť mají symbolickou hodnotu. Výzkumy materiální kultury se zaměřují obecně spíše na nostalgickou úlohu předmětů, které si migranti přivážejí s sebou ze země, aby v nich vzbuzovaly pozitivní konotace. Díky multiskalaritě domova mohou být materiální předměty nejen zdrojem nostalgie, ale také projevem národní identity, která může být pro pocit domova stěžejní. Objekty se tedy stávají sociálními činiteli a vstupují aktivně do procesu formování materiálního i imaginárního domova.

Domov a migrace

Novodobé antropologické výzkumy přistupují ke vztahu k domovu jako k procesu, v němž je domov vyjednáván a (re)definován samotným migrantem. Současná antropologie migrace se soustředí na zachycení zkušenosti migrantů s ohledem na sociokulturní změny způsobené prostředím hostující země a způsoby přenášení a utváření domova mimo domovinu. Domov a migrace jsou tímto pojímány a koncipovány jako propojené a vzájemně ovlivňující se procesy – domov je konstruován v procesu migrace. Při zkoumání domova se antropologická perspektiva snaží zachytit situaci migranta ve vztazích s hostitelskou a domovskou zemí, jeho každodenní život „in between“ a způsoby, jak jsou tato odlišná prostředí konstruována, vyjednávána a zvýznamňována v transnacionálním sociálním poli. Centrem zájmu se stává také rovina imaginace, tj. schopnost představovat si své přináležení k partikulárním deteritorializovaným sociálním mikrosvětům (Hening, 2009).

Alfred Schütz ve své stati *Der Heimkehrer* (2002) nastiňuje dva odlišné typy zkušenosti s pojetím domova u přistěhovalců a navrátilců. Přistěhovalci orientují své jednání na projekt budování nové existence, chápou založení nového domova jako cíl svého migračního projektu. Plně si uvědomují sociokulturní odlišnosti mezi hostující a rodnou zemí, jejich míra sociokulturní adaptace závisí na mnoha proměnných. Mohou volit různé akulturační strategie (integrace, asimilace, marginalizace, segregace) a v závislosti na nich také vytvářet různé podoby svých nových domovů v hostující zemi. Domov jako cíl projektu může mít i podobu deteritorializovaného domova, jehož cílem bude znovunastolení ztraceného domova v hostující zemi. V případě přistěhovalců se velmi často setkáváme se snahou reprodukovat domov v hostující zemi skrze tzv. metonymie domova – předměty, chutě, vůně, zvuky –, které jsou uchovány ve vzpomínce na rodnou zemi, prožité dětství či rodinu a mají silný citový náboj. Tyto metonymie domova evokují u migrantů pocit důvěry a blízkosti, intimity, jistoty a předvídatelnosti a stávají se jakousi kotvou v rozbouřeném moři nástrah a nebezpečí v nové hostující zemi.

V případě navrátilců (například exulantů), vracejících se po dlouhé době do své rodné země, je domov chápán jako místo návratu. Domov se tedy váže k jednomu konkrétnímu místu – v rodné domovině, vlasti. Pojem domov, domovina a vlast splývá, dochází k symbolickému propojení významu místa a rodiny, sousedství a politického prostoru státu. Domov symbolicky zastupuje různá místa pobytu (vesnici, město, krajinu, region, stát) a propojuje je s důvěrně známou sociokulturní realitou. Navrátilce na rozdíl od přistěhovalce očekává, že se vrací do prostředí, které mu je důvěrně známé díky vlastní prožitě minulosti. Po návratu domů se však ocitá ve světě, který prošel v době jeho nepřítomnosti proměnou. Již nejde o stejné, samozřejmé a bezpečné místo, které opustil a které se mu uchovalo ve vzpomínkách. Ani sám navrátilce nezůstal stejným člověkem, jakým byl v době svého odchodu. Hranice mezi blízkým a vzdáleným, vlastním a cizím, starým a novým se rozostřují (Kreisslová & Nosková, 2020, 440).

Napětí mezi domovem a cizinou u migrantů dále tematizuje studie Katy Gardner *Desh-Bidesh: Sylheti Images of Home and Away* (1993) z prostředí bangladéšského Silhetu – místa, odkud již od třicátých let 20. století proudí migranti do Velké Británie. Dualita domova je u nich založena na symbolickém řádu binárních opozic domova a ciziny, kdy cizina je chápána jako vysněná země blahobytu, místo nových možností, metafora moci, ale také místo neřesti, pohanství a morálního úpadku. Domovina je pak v Silhetu chápána jako místo nejistoty, neustálé dřiny, chudoby, ale také jako místo původní spirituality a kulturní identity. Představovaný svět ciziny jako „jediné cesty k materiální prosperitě“ nabývá různých kulturních významů – pro ty, kteří zůstali, a pro ty, kteří se rozhodli emigrovat za prací. Lokální představy *desh* (domova) a *bidesh* (ciziny) odkazují primárně k redistribuci moci mezi těmito dvěma rozdílnými místy, která jsou vzájemně závislá a ovlivňují jedno druhé. Tato vzájemná závislost je zároveň fluidní a měnící se vztah migrantů k vlasti tuto plynulost jen ztělesňuje. Vzhledem k rostoucímu podílu bangladéšských migrantů dlouhodobě žijících v Británii a jejich stále silnější orientaci na smíšenou britsko-bengálskou společnost, se setkáváme s trendem, že vesnice již není vnímána jako jediný „domov“.

Gardner se domnívá, že pokud budou migranti své původní domovy (jako zdroj duchovní síly a kulturní svébytnosti) v cizině reprodukovat, pak jejich závislost na vesnici a touha po návratu do ní zcela vymizí. Na druhou stranu pokračující závislost vesničanů na remitencích (finanční podpoře na dálku) ze zahraničí a na příležitostech pro emigraci tuto touhu po migraci do ciziny jen posiluje. Obraz ciziny (*bidesh*) jako zdroje materiální síly zpětně konstruuje představu domova jako místa, které je na cizině přímo závislé.

Dynamiku, proměnu a ambivalenci domova u migrantů dlouhodobě žijících v cizině zpracovává také studie Nicole Constable (1999) na příkladu filipínských žen žijících a pracujících v Hongkongu jako pomocná pracovní síla v čínských domácnostech. Nicole Constable zkoumá, jak migrantky konstruují svůj nový domov a novou identitu v hostující zemi a jak se spolu s jejich migrační zkušeností proměňuje vnímání jejich původního domova, kde zanechaly své manžele, děti a rodiny a kam se dvakrát až třikrát za rok vrací na návštěvu a dovolenou. Zkušenost s novým městským životem, kosmopolitním transnacionálním prostředím, které filipínským migrantkám umožňuje prožít svobodu, nevázanost a zábavu, je v ostrém kontrastu k tradičnímu způsobu vesnického života na Filipínách. Život ve filipínské vesnici je vázán jasně vymezenými sociokulturními normami a lpěním na tradičních rolích mužů a žen, systému povinností a závazků k ostatním rodinným členům a dodržováním náboženských předpisů. Migrační zkušenost filipínských žen vede k utváření nových kulturně hybridních identit a k prožitku (ne)přináležení k původním domovům, především pak z důvodu nekompatibility dvou odlišných kulturních prostředí. Ženy jsou po návratu do své domoviny navíc nuceny čelit řadě rodinných problémů, především pak nevěře svých manželů a neopětování mateřských citů svých dětí. Práce v zahraničí je rodinou ženy vnímaná jako velká oběť, žena se vzdává rodinného života a odjíždí za prací do zahraničí. Odtud posílá pravidelně remittance, z nichž si rodina může dovolit postavit dům, poslat děti na studia apod. Největší daní za tuto oběť je však ztráta domova. Jak ukazuje Constable ve své studii, filipínské ženy se po delší době strávené v Hongkongu již nejsou schopny znovu začlenit

do svých původních rolí a domovů, které vnímají velmi ambivalentně. Materialita jejich nových domovů v Hongkongu sice reprodukuje původní domovy na Filipínách skrze nejružnější metonymie domova (například fotografie dětí, darů od manželů apod.), v imaginární rovině však vytváří pouze obraz „ztraceného domova“, kam se většina z nich nechce vrátit.

Výše nastíněný problém, kterému čelí řada migrantů vracejících se do svých původních domovů po dlouholeté zkušenosti s životem v zahraničí, tj. neschopnost znovu se začlenit, pocit fragmentární ambivalentní identity, pocit nenáležení ani tady, ani tam, tematizuje ve své studii *Migration, Time, and Space* Charles Westin (2000). Migranti často obývají dva světy – jeden fyzický a druhý imaginárně, přičemž tyto světy jsou navzájem nekompatibilní. Jinými slovy, ani v jednom z nich nejsou schopni vést plnohodnotný život, a tak se stávají outsidersy, marginály, cizinci v obou zemích. Pokud, podle Westina, existuje místo domova v rodné zemi migranta v prostoru a čase, je možné se vrátit pouze do jeho prostorové lokace, avšak ne již do jeho časové lokace. Domov se všemi sociálními i materiálními vztahy, které ho konstituují, se odchodem migranta do zahraničí přirozeně proměňuje, v jeho představách však zůstává stejný, původní, nezměněný. Původní domov tak existuje pouze v mysli jako mentální obraz ve vzpomínce.

Domov a diaspora

Typickým příkladem skupin, jež si uchovávají pevné vazby k zemi původu (domovině) i přesto, že na jejím území již nežijí, a jež mají často zidealizovanou a nostalgickou představu domova, jsou diasporické komunity. Diasporu tvoří jedinci se stejným etnickým původem, kteří si i přes rozhodnutí usadit se v jiné zemi udržují společnou kolektivní identitu odkazující na společné etno-kulturní kořeny, jazyk a domovinu. Diasporická komunita dává jedincům příležitost vstupovat do interakcí a navazovat vztahy se svými krajany i v hostitelské zemi. Tím získávají pocit emočního naplnění a příležitost uchovat si jazyk a zvyky, které jsou základní složkou jejich identity (Sheffer, 2003). Udržování kontaktu

diasporických komunit s domovinou, posilování vztahu k domovině, stejně jako tvorba transnacionálních sítí probíhá často na základě konsensuálního rozhodnutí skupiny. Zásadní roli v udržování a reprodukci kolektivní identity a vztahu k domovině hrají společné aktivity členů diaspor v kulturní, sociální, politické či ekonomické oblasti života. K udržování a posilování kontaktu s domovinou dochází například skrze praxi remitencí, fyzických i virtuálních návštěv domoviny, demonstrace politické podpory a mnohých dalších činností (Sheffer, 2013). Diasporické komunity jsou podle Sheffera mylně vnímány jako segregující se a odmítající řád hostitelské společnosti. Naopak, diaspory mají stejnou snahu přizpůsobit se podmínkám hostitelské společnosti jako ostatní imigrační komunity, i když usilují o zachování původní kultury a vazeb na svou domovinu. Do integračního procesu v hostitelské společnosti vnášejí názory, potřeby a zájmy země svého původu.

Pojetí domova u diaspor je spojeno s mýtem idealizace domova, silným emocionálním nábojem a intenzivním spojováním domoviny s hledáním kořenů (Cohen, 2007). Diaspory na domov nahlížejí jako na místo či konstelaci vztahů, které na jednu stranu opouštějí, na druhou stranu na ně však nostalgicky vzpomínají a doufají, že se do téhož místa jednoho dne vrátí. Pro diasporu se tak domov stává nejen místem původu – domovinou –, ale také cílovým místem. V tomto pojetí je domov vnímán jako projekt návratu, který představuje spíše návrat symbolický než fyzický. Hall (1993) však poukazuje na skutečnost, že možnost návratu diaspor do rodné země je mnohem nejistější a složitější, než se dříve myslelo. Diaspory se nacházejí ve dvou světech najednou – mezi obyvateli hostující země a mezi příslušníky své země původu – domov se pro ně stává nejen fyzickým prostorem, ale také imaginárním místem prožívaným skrze kolektivní paměť a představy. Spojení mezi diasporami a zeměmi původu však není neproblematické, jak by se na první pohled mohlo zdát, je často plné napětí a rozpolcenosti. Diasporická identita může často mnohem více čerpat ze zkušenosti s migrací a s vytvářením domova v hostitelské společnosti než z fixace na původní domovinu.

Klíčovým konceptem vztahujícím se k symbolickému propojení původního a nově vytvářeného domova, typického nejen pro diasporu,

jsou tzv. metonymie domova. Jedná se o rutinní činnosti či předměty, které evokují pocit domova kdekoli na světě. Konstelace „známého prostředí“, mezi něž patří například oblíbené tradiční jídlo, hudba, oděvy, vůně nebo způsoby organizace času a prostoru, které odkazují k zavedené praxi z původních domovů, evokují u migrantů, kteří se snaží integrovat do nového a neznámého prostředí skrze vytváření nového domova, onen potřebný pocit důvěry a blízkosti k domovině. Metonymie domova tak představují charakteristický rutinní způsob života, jenž dává jedinci jistotu, předvídatelnost a vytváří pocit bezpečí. Díky nim ví, jak se má v dané situaci chovat, aniž by hledal nové způsoby chování, může aplikovat ty, které jsou mu již známé a jež mu umocňují pocit bezpečí. „Drobné metonymie domova evokují zkušenost důvěry a blízkosti. Rutinní, každodenní charakter domácího života vytváří prostředí, jež důvěrně známe, konstituuje ono místo, kde nejsou problematizovány ani cíle, ani prostředky jednání. V tomto prostředí není třeba znovu a znovu definovat situace a hledat vhodné způsoby jednání“ (Szaló, 2006, 149).

Domov a bezdomovectví

Mají bezdomovci domov? Samotné označení bezdomovec evokuje, že tomu tak není. Odpověď na tuto otázku je však mnohem složitější, neboť jak již bylo naznačeno výše, domov představuje více než jen materiální přístřeší, je místem každodenní sociální praxe, blízkých intimních a rodinných vztahů, přístavem bezpečí a soukromí či pouhou ideální představou. Podle Cresswella (2004) a Moore (2007) nelze bezdomovectví jednoznačně interpretovat jako stav „bez domova“. Bezdomovectví je sice definováno absencí přístřeší, materiálního domova, avšak podle této logiky je možné se cítit bez domova a zároveň mít střechu nad hlavou, stejně jako cítit se doma v místě, které neodpovídá běžným standardům bydlení (Blunt & Dowling, 2006; Somerville, 1992). Kategorie bezdomovectví a domova nejsou fixní a neměnné. Jejich význam je dán vzájemným a v čase proměnlivým vztahem mezi jedincem a místem (Moore, 2007, 152). Podle Petera Somervilla (1992, 2013) je bezdomovectví

multidimenzionálním fenoménem, který nelze redukovat jen na otázku absence přístřeší nebo nedostatečného příbytku. Bezdomovectví zahrnuje celou řadu deprivací od té fyziologické (nedostatek tělesného pohodlí nebo tepla), emocionální (nedostatek lásky či radosti), teritoriální (nedostatek soukromí), ontologické (absence zakořenění ve světě, anomie) až po duchovní (nedostatek naděje a útěchy). „Bezdomovectví nejde jednoduše napravit tím, že poskytneme bezdomovcům cihly a maltu, musíme se zaměřit i na ostatní rozměry, jako jsou pohodlí jednotlivce, uspokojující vztahy, jeho soukromí, ontologické bezpečí a pocit vlastní hodnoty“ (Somerville, 2013, 384). Řada autorů zabývajících se bezdomovectvím považuje tuto kategorii za normativní a ideologickou, zrcadlově odvozenou od kategorie domova. Právě absence atributů tradičně připisovaných domovu definuje bezdomovectví.

V českém akademickém prostředí se otázkou domova u bezdomovců zabývali Ladislav Toušek (2013), Petr Vašát (2012a, 2012b) a Ondřej Hejnal (2014). Tito autoři na základě svých empirických výzkumů dospívají k různým, často i protichůdným závěrům, což je mimo jiné dáno jejich rozdílnými teoretickými pozicemi. Toušek, který vychází z teorií urbánní antropologie a humánní geografie, se domnívá, že kategorii domova nelze pro definici bezdomovecké skupiny použít. Nelze totiž jednoznačně (normativně) určit, jaké vlastnosti domov v obecné rovině má. Toušek na základě svého výzkumu bezdomovců v Plzeňském kraji dochází k jednoznačnému závěru, že „bezdomovecká populace z podstaty své sociální i prostorové pozice nemá k dispozici prostor, který by bylo možno jak z aktérské (emic), tak z vnější (etic) pozice označit za domov, resp. za bydlení“ (Toušek, 2013, 49). Petr Vašát, který zkoumá bezdomovce skrze vlastní relační koncept „třídy nejchudších“, pojímá otázku domova u bezdomovců odlišně. Dle jeho názoru „všechny definice bezdomovectví sdílejí, ať již implicitně či explicitně, jeden společný předpoklad: domov = fyzická struktura [...] podle tohoto předpokladu je daný vztah založen na ne/prezenci určité formy příbytku (domu, bytu apod.). Důvodem toho je normativní charakter jak samotného pojmu bezdomovec, tak i pojmu a představy domova obecně. Klíčovou úlohu v ustanovování normativního charakteru ve společnosti dichotomicky

pojímaného vztahu domov-bezdomovec sehrávají ideologie. Ideologie redukuje význam pojmu domov na pouhou fyzickou strukturu“ (Vašát, 2012a, 251). Vašát dále navrhuje normativní pojem bezdomovectví zcela opustit a nahradit ho pojmem „lidé bez konvenčního domova“. Svě interpretace domova u bezdomovců staví na předpokladu výkladové plurality domovů jako rezistentních heterotopií, které pro bezdomovce představují nejen prostor jejich domova, ale také úzké sociální vazby (ve smyslu rodiny) (Vašát, 2012b, 144). Ondřej Hejnal (2014) dává přítomnost či absenci domova u bezdomovců do souvislosti s vytvářením sociální hierarchie a sociálních vazeb mezi bezdomovci. Vychází přitom z aktérské definice domova (podobně jako Toušek), kterou sdílejí všichni zkoumaní aktéři. Ta předpokládá, že domov je dán fyzickou dispozicí místa, vybaveností (teplo, elektřina, hygienické zařízení), rodinnými/silnými sociálními vazbami, pocitem bezpečí a stabilitou obhajitelného vztahu k místu. V jím zkoumané městské lokalitě odpovídá aktérské definici domova vícepodlažní opuštěný objekt zvaný Hilton. Podle Hejnala se názory na to, jestli je Hilton domovem, nebo není, mezi bezdomovci obývajícími tento objekt zásadně odlišují. Jejich interpretace však není náhodná, ale vyplývá z jejich strukturální pozice v dané sociální organizaci bezdomovců. Hejnal dochází k závěru, že jedinci spadající do strukturální pozice dominantní skupinky a odkazující k určitým praxím (darování, půjčování, sdílení a trestání za okrádání a neoplácení daru/půjčky) vnímají Hilton jako domov, naopak submisivní skupinky bezdomovců, které v daném místě nenacházejí bezpečí ani jistou podporu ostatních, mají tendenci toto místo za domov nepovažovat. Sociální organizace bezdomovců se odvozuje od utváření sociálních vazeb (sdílení, darování, půjčování), sociální hierarchizace (trestání za neoplácení daru a nesplácení půjček, sklon k použití násilí) a morální ekonomii (od sdílení k okrádání). Specifická konfigurace těchto aspektů pak vytváří potenciál pro vnímání určitého místa coby domova.

Závěr

V sociální a kulturní antropologii hrálo studium míst vždy klíčovou roli. Zprvu se důležitost míst vázala především k lokalitě výzkumného terénu a jeho mapování. Později s tzv. prostorovým obratem se pozornost obrátila ke studiu domova jako hmotného a ideového konstruktu, jenž existuje v představách jedince. Zkracování geografických i sociálních vzdáleností vlivem globalizace s sebou přineslo nový způsob vnímání vztahu člověka a prostoru, což se promítlo do antropologických konceptualizací domova. Zatímco dřívější fenomenologicky orientované studie ve svých analýzách pojímaly domov jako statické a idylické místo, pozdější kritická studia domova se zaměřila především na otázku dynamiky utváření a udržování domova skrze mocenské asymetrie jak na mikroúrovni rodiny (genderové vztahy), tak na strukturální a sociopolitické úrovni. Nové transnacionální perspektivy studia domova se vzájemně doplňovaly s konceptem deteritorializace identit, čímž umožnily uvažování o domovu v jeho multiskalární podobě. Novodobé antropologické výzkumy na poli migračních studií chápou konstrukci domova jako mnohovýznamový proces, v němž je domov vyjednáván a (re)definován samotným migrantem. Berou tak do úvahy různorodé podoby domova (materiální, imaginární) a způsoby jeho prožívání samotným migrantem na rovině jeho každodenní žité reality. Výsledkem toho je domov chápán jak ve smyslu prostorovém (město, stát, dům), tak ve smyslu společenském (sociální vztahy, mocenské vztahy – politický režim, mocenská asymetrie), přičemž pocit přináležení se může měnit v závislosti na situačním kontextu. Soudobá studia domova upozorňují také na skutečnost, že domov je nejen fyzickým místem, ale existuje také v našich vzpomínkách a představách a jeho podoba se v průběhu času významně proměňuje. O domově je tak možné uvažovat napříč různými časovými rovinami – v minulosti, přítomnosti i budoucnosti. Soudobé přístupy v antropologii nahlíží na domov z mnoha perspektiv, od fyzického místa, symbolického významu (materiální a imaginární pojetí), sociálního vztahu až po místo sebeidentifikace. Jednotlivé koncepce domova se vzájemně překrývají, doplňují se, čímž

nám umožňují lépe uchopit význam domova pro konstrukci identity člověka a jeho místa v současném rozpohybovaném světě.

Použitá literatura

- Appadurai, A. (1996). *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Augé, M. (1992). *Non-lieux: Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris: Seuil.
- Blunt, A., & Dowling, R. (2006). *Home*. London and New York: Routledge.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (1984). *Distinction*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Brickell, K. (2012). ‚Mapping‘ and ‚Doing‘ Critical Geographies of Home. *Progress in Human Geography*, 36(2), 225–244.
- Bruner, J. (1991). The Narrative Construction of Reality. *Critical Inquiry*, 18(1), 11–21.
- Cieraad, I. (1999). *At Home: An Anthropology of Domestic Space*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Clifford, J. (1997). *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Cohen, R. (2007). *Solid, Ductile and Liquid: Changing Notions of Homeland and Home in Diaspora Studies* [Working Paper 156]. Oxford: Queen Elizabeth House.
- Constable, N. (1999). At Home but Not at Home: Filipina Narratives of Ambivalent Returns. *Cultural Anthropology*, 14(2), 203–228.
- Crapanzano, V. (1980). *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cresswell, T. (2004). *Place: A Short Introduction*. Malden: Blackwell.
- Dikici, E. (2021). Integration, transnationalism and transnational Islam [online]. Dostupné: <https://doi.org/10.1080/1070289X.2021.1883258>
- Douglas, M. (1966). *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. New York: Praeger.
- Douglas, M. (1970). *Natural Symbols*. Harmondsworth, UK: Penguin.
- Douglas, M. (1991). The Idea of a Home: A Kind of Space. *Journal of the Society for Psychological Anthropology*, 49(2), 119–134.
- Duffková, J. (2008). Domov z pohledu sociologie. *Stavba*, 15(3), 16–19.
- Dumont, J. P. (1978). *The Headman and I*. Austin: University of Texas Press.
- Duranti, A. (1992). Language and Bodies in Social Space: Samoan Ceremonial Greetings. *American Anthropologist*, 94(3), 657–691.

- Duranti, A. (1997). Indexical Speech across Samoan Communities. *American Anthropologist*, 99(2), 342–354.
- Easthope, H. (2004). A Place Called Home. *Housing, Theory and Society*, 21(3), 128–138.
- Eriksen, T. H. (2005). *Engaging Anthropology: The Case for a Public Presence*. London: Routledge.
- Evans-Pritchard, E. E. (1950). Nuer family. *Sudan Notes and Records*, 31(1), 21–42.
- Galčanová, L., Vacková, B., & Ferenčuhová, S. (2014). Město jako domov. *Sociální studia*, 11(4), 7–10.
- Gardner, K. (1993). Desh-Bidesh: Sylheti Images of Home and Away. *Man, New Series*, 28(1), 1–15.
- Gardner, K., & R. Grillo. (2002). Transnational Households and Ritual: an Overview. *Global Networks*, 2, 179–190.
- Gell, A. (1998). *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Gibas, P. (2017). Domov jako konceptuální rámec, téma i výzkumný terén: vývoj i současná podoba domova. *Sociologický časopis*, 53(2), 241–268.
- Grillo, R. (2004). Islam and Transnationalism. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30, 861–878.
- Gupta, A., & Ferguson, J. (1997). *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley: University of California Press.
- Hall, E. T. (1966). *The Hidden Dimension*. New York: Doubleday.
- Hall, E. T. (1968). Proxemics. *Current Anthropology*, 9(2–3), 83–95.
- Hall, S. (1993). Culture, Community, Nation. *Cultural Studies*, 7(3), 349–363.
- Hand, M., Shove, E., & Southerton, D. (2007). Home Extensions in the United Kingdom: Space, Time, and Practice. *Environment and Planning D: Society and Space*, 25(4), 668–681.
- Hannerz, U. (1996). *Transnational Connections: Culture, People, Places*. London and New York: Routledge.
- Hannerz, U. (1998). Transnational Research. In H. R. Bernard (Ed.). *Handbook of Methods in Cultural Anthropology* (pp. 235–256). Walnut Creek, London and New Delhi: Altamira Press.
- Hannerz, U. (2002). *Flows, Boundaries and Hybrids: Keyword in Transnational Anthropology*. Oxford: Transnational Communities Working Paper WPTC-2K-02.
- Hejnal, O. (2014) Naše ruiny jsou našim domovem: bezdomovectví, domov a sociální organizace. *Sociální Studia*, 11(4), 33–49.
- Hening, D. (2007). Transnacionalismus. *AntropoWEBZIN* 2–3. Dostupné: <http://www.antropoweb.cz/cs/transnacionalismus>.

- Jacobson-Widding, A. (1991) *Body and Spaces: Symbolic Models of Unity and Division in Africa Cosmology and Experiences*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensi.
- Kreisslová, S. & Nosková, J. (2020). „Domorodci“ ne/známého „domova“: cesty německých vyhnanců a vysídlenců do Československa a jejich percepce místního obyvatelstva ve vysídleneckých periodikách. *Český lid*, 107(4), 439–468.
- Latour, B. (2005). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. New York: Oxford University Press.
- Laurence, J. (2006). Managing Transnational Islam: Muslims and the State in Western Europe. In *Immigration and the Transformation of Europe*, edited by C. A. Parsons and T. M. Smeeding, (pp. 251–273), New York: Cambridge University Press.
- Levitt, P. (2001). *The Transnational Villagers*. Berkeley: University of California Press.
- Low, S. M. (2003). Embodied Space(s): Anthropological Theories of Body, Space, and Culture. *Space & Culture*, 6(1), 9–18.
- Malkki, L. (1992). National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees. *Cultural Anthropology*, 7(1), 24–44.
- Mallet, S. (2004). Understanding Home: A Critical Review of the Literature. *The Sociological Review*, 52(1), 62–89.
- Mandaville, P. (2009). Muslim Transnational Identity and State Responses in Europe and the UK after 9/11: Political Community, Ideology and Authority. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 35(3), 491–506.
- Marcus, G. A. (1995). Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24, 95–117.
- Massey, D. B. (2005). *For Space*. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore and Washington DC: SAGE Publications.
- Mauss, M. (1936). Les Techniques du Corps. *Journal de Psychologie*, 32(3–4), 271–293.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *The Primacy of Perception*. Boston: Northwestern University Press.
- Miller, D. (Ed.). (2001). *Home Possessions: Material Culture behind Closed Doors*. Oxford and New York: Berg.
- Moore, J. (2007). Polarity or Integration? Towards a Fuller Understanding of Home and Homelessness. *Journal of Architectural and Planning Research*, 24(2), 143–159.
- Nora, P. (2012). Mezi paměti a historií. *Politika paměti*, 13, 8–18.
- Norberg-Schulz, C. (2010). *Genius loci: krajina, místo, architektura*. Praha: Dokořán.

- Okénková, V. (2015). Využití konceptů míst v antropologii a příbuzných vědách. *Lidé města*, 17(3), 513–528.
- Paquotta, T. (2016). *Terre Urbaine*. Paris: La Découverte.
- Pink, S. (2004). *Home Truths: Gender, Domestic Objects and Everyday Life*. Routledge.
- Rabinow, P. (1977). *Reflection of Fieldwork in Morocco*. California: University of California Press.
- Ralph, D., & Staeheli, L. A. (2011). Home and Migration: Mobilities, Belongings and Identities. *Geography Compass*, 5(7), 517–530.
- Rapport, N., & Dawson, A. (Eds). (1998). *Migrants of Identity: Perceptions of Home in a World of Movement*. Oxford: Berg.
- Richardson, M. (1982). Being-in-the-Market versus Being-in-the-Plaza: Material Culture and the Construction of Social Reality in Spanish America. *American Ethnologist*, 9(2), 421–436.
- Richardson, M. (1984). *Material Culture and Being-in-Christ in Spanish America and the American South*. Paper presented at the Built Form and Culture Conference Proceedings. Lawrence: University of Kansas.
- Ricoeur, P. (1990). *Time and Narrative, Volume 3*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Rose, G. (2003). Family Photographs and Domestic Spacings: A Case Study. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 28(1), 5–18.
- Schiller, N. G., Basch, L., & Blanc, C. S. (1995). From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration. *Anthropological Quarterly*, 68(1), 48–63.
- Schütz, A. (2002). Der Heimkehrer. In: Merz-Benz, Peter-Ulrich-Wagner, Gerhard (eds.): *Der Fremde als sozialer Typus*. Klassische soziologische Texte zu einem aktuellen Phänomen (pp. 93–107), Konstanz: UVK-Verlags-gesellschaft.
- Sheffer, G. (2003). *Diaspora Politics: At Home Abroad*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sheffer, G. (2013). Integration Impacts on Diaspora-Homeland Relations. *Diaspora Studies*, 6(1), 13–30.
- Somerville, P. (1992). Homelessness and the Meaning of Home: Rooflessness or Rootlessness? *International Journal of Urban and Regional Research*, 16(4), 529–539.
- Somerville, P. (2013). Understanding Homelessness, *Housing, Theory and Society*, 30(4), 384–415.
- Szaló, C. (2006). Domov a jiná místa/ne-místa formování kulturních identit. *Sociální studia*, 3(1), 145–160.
- Szaló, C. (2007). *Transnacionální migrace: proměny identit, hranic a věděni o nich*. Praha: Slon.

- Tolia-Kelly, D. (2004). Locating Processes of Identification: Studying the Precipitates of Re-memory Through Artefacts in the British Asian Home. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 29(3), 314–329.
- Topinka, D. (ed.) (2016). *Muslimové v Česku: etablování muslimů a islámu na veřejnosti*. Brno: Barrister & Prncipal.
- Torre, A. (2008). A ‚Spatial Turn‘ In History?: Landscapes, Visions, Resources. *Annales: Histoire, Sciences Sociales*, 63(5), 1127–1144.
- Tošner, M. (2008). Postmoderní a kritická antropologie. *Antropowebzin*, (2–3), 35–43. Dostupné: <http://www.antropoweb.cz/cs/postmoderni-a-kriticka-antropologie>
- Toušek, L. (2013) *Prostor, transgrese a bezdomovectví*. Plzeň, Disertační práce. Západočeská univerzita v Plzni.
- Turgeon, L. (1998). *Les entre-lieux de la culture*. Presses de l'Université Laval et L'Harmattan. Západočeská univerzita v Plzni (FF/KSA).
- Urry, J. (2000). *Sociology Beyond Societies: Mobilities for the Twenty-First Century*. London and New York: Routledge.
- Vašát, P. (2012b). Studium bezdomovectví v USA: Inspirace pro výzkum v ČR. *Český lid*, 99(2), 129–149.
- Vašát, P. (2012a). Mezi rezistencí a adaptací: každodenní praxe třídy nejchudších. *Sociologický časopis*, 48(3), 247–282.
- Vertovec, S. (2009). *Transnationalism*. New York: Routledge.
- Werbner, P. (2004). Theorising Complex Diasporas: Purity and Hybridity in the South Asian Public Sphere in Britain. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30, 895–911.
- Westin, C. (2000). Migration, Time, and Space. In H. Runblom (Ed.), *Migrants and the Homeland: Image, Symbols and Realities* (pp. 33–42). Uppsala: Centre for Multiethnic Research, Uppsala University.
- Young, I. M. (2010). Feministické variace na téma dům a domov. In Z. Uhde (Ed.), *Proti útlaku a nadvládě: transnacionální výzvy politické a feministické teorii* (pp. 43–95). Praha: Filosofia.

Za horizont rozumění a vysvětlení: k epistemologii antropologického studia náboženství

Jakub Havlíček

„Ani jedna z těchto myšlenek není úplně nová, ale několik nedávných zjištění jak v antropologii, tak i v dalších vědách (kybernetice, teorii informací, neurologii, molekulární genetice) vedlo k jejich upřesnění a dodalo jim určitou míru empirického opodstatnění, kterou dříve postrádaly. A z takového přeformulování pojetí kultury a její role v lidském životě vychází pak definice člověka, která klade důraz nikoli na empirické všednosti v jeho chování na různých místech a v různých dobách, ale spíše na ty mechanismy, jejichž prostřednictvím je rozsah a indeterminovanost jeho vnitřních schopností redukována na podrobnosti a zvláštnosti jeho skutečných výkonů. Jednou z nejdůležitějších skutečností o nás je nakonec možná to, že všichni začínáme s přirozenou výbavou k tisícům různých životů, ale nakonec žijeme jenom jeden“ (Geertz, 2000, 57).

Tato esej¹⁶ má za cíl představit epistemologická východiska antropologického studia náboženství v souvislosti s rozvojem vědních disciplín, jako jsou kognitivní religionistika, kognitivní antropologie, kognitivní a evoluční psychologie. Úvodní citát mé stati, pocházející z druhé kapitoly *Interpretace kultur* Clifforda Geertze (2000, s. 45–67), ukazuje, že tato perspektiva, která bere v potaz široký kontext aktuálního stavu znalostí v různých oblastech lidského poznání, není kulturní antropologii vůbec cizí. Naopak, jak v souvislosti s tímto Geertzovým výrokem

¹⁶ Za užitečné připomínky a podněty k textu děkuji Haně Horákové, Jaroslavu Šotolovi, Silvii Kotherové, Danielu Topinkovi a Tomáši Bubíkovi.

konstatuje jmenovec autora citátu Armin W. Geertz: „Tato dechberoucí vize byla opomíjena většinou kritiků i badatelů v kognitivní religionistice, a přesto tvrdím, že Geertz v tomto úryvku formuloval základní předpoklad, který v mírně upravené formulaci sdílejí kognitivní religionisté“ (Geertz, 2013, 179).

Perspektivy různých oblastí studia náboženství, lidské společnosti a kultury dovolují pohled za horizont dichotomie *rozumění* a *vysvětlení*. Zatímco přírodním vědám přísluší *vysvětlovat* či objasňovat zákonitosti jevů přírodních, společenským vědám, humanitním a sociálním, má jít spíše o *porozumění* jednání sociálních aktérů. V dějinách společenských věd najdeme řadu pokusů postavit je na základy podobné přírodním vědám. I bádání o člověku tedy usiluje o to nabídnout explanatorní teoretické modely, které by jej přiblížily vysvětlující perspektivě – mezi jinými můžeme zmínit například funkcionalistické pojetí Bronisława K. Malinowského, strukturalismus Clauda Lévi-Strausse, kulturní materialismus Marvina Harrise či sociobiologii. Další teoretické směry – uveďme například interpretativní antropologii Clifforda Geertze – zase rozvíjejí spíše rozumějící perspektivu. Samotné dělení věd na vysvětlující *Naturwissenschaften* a rozumějící *Kulturwissenschaften* či *Geisteswissenschaften* se opírá o karteziánský dualismus těla a mysli, přírody a kultury a je systematizováno německými filozofy koncem 19. století, především v dílech Heinricha Rickerta a Wilhelma Diltheye (Dallmayr, 2013; Martin, 2000; Nicholls, 2015). Poznatky kognitivních věd, neurověd a evoluční psychologie a jejich aplikace v oblasti společenských věd, kupříkladu v kognitivní religionistice a antropologii, dovolují tento dualismus překročit a chápat člověka v komplexu vztahů, jež jsou klasifikovány jako biologické i kulturní (Havlíček, 2021). Epistemologická východiska kognitivních věd a souvisejících vědních disciplín proto představují vědecký program, který umožňuje řešit problémy vyplývající z dichotomie rozumění a vysvětlení ve společenských vědách, z esencionalizace pojmu náboženství a z jeho explicitní teologizace. Můžeme pak hledat odpovědi na otázky, které před nás klade postmoderní kritika v kulturní antropologii, v religionistice a v antropologii náboženství.

Antropologii lze chápat jako multidisciplinární anebo spíše post-disciplinární pole bádání o člověku, lidské kultuře a společnosti. Tento charakter antropologie je zvláště patrný v dějinách americké, „boasovské“ antropologické tradice, která staví na perspektivě holismu a s ním spojeného konceptu čtyř základních disciplín či oblastí studia v rámci antropologického bádání: antropologie kulturní či sociální, antropologie biologické, lingvistické antropologie a archeologie. Holistická perspektiva i s ní spojená koncepce čtyř oblastí studia byla podrobena kritické diskusi (Bubandt & Otto, 2010; Segal & Yanagisako, 2005; White, 2015), avšak i přes neopomenutelnou sociokulturní situovanost samotného antropologického bádání je právě v těchto multidisciplinárních základech antropologie možné hledat východisko ze situace, která bývá označována za „krizi“ (Carrier, 2016), či dokonce možný „konec“ (Jebens & Kohl, 2011) antropologie jako vědy. Multidisciplinární charakter antropologie však zároveň umožňuje zahrnutí poznatků a přístupů vědních oborů, které přehodnocují tradiční perspektivy „věd o člověku“ a „věd o přírodě“. Možné východisko z „krize“ spočívá v kroku, který je vlastně velmi jednoduchý: poznatky vyplývající z kritiky kulturní antropologie se musí stát součástí jejích vlastních epistemologických základů. Důraz na mezioborové základy kulturní antropologie dovoluje podstatným způsobem rozvinout kritická bádání o diskurzivní praxi spojené s takovými koncepty, jako jsou „kultura“ či „náboženství“. Můžeme pak nahlédnout za úvahy o odosobněné „moci“ či „působnosti“ různě definovaných „diskurzů“ (Kitching, 2009). Obrátme naši pozornost k lidské mysli jako výsledku evolučních procesů, kde jsou diskurzivní formace jako symbolické reprezentace světa v nejširším smyslu slova myšleny a uvědomovány, kde vznikají, existují, v níž jsou reflektovány a kde také působí (srov. Hart, 2011; McConachie & Hart, 2006). Kulturní antropologie se soustřeďovala spíše na sdílení, kolektivně „obchodované“ domény symbolických reprezentací světa a myšlení, které se nedějí pouze „v hlavě“ (Geertz, 2000, 58), avšak podrobnější kritické přezkoumání klasických antropologických a sociálněvědních teorií ukazuje, že studium zaměřené na lidské neurokognitivní kapacity není s „klasickými“ antropologickými přístupy vůbec v rozporu, naopak, nava-

zuje na ně a rozvíjí je (srov. Geertz, 2013). Můžeme si potom v nových zajímavých souvislostech klást otázky, proč a jak výpovědi o světě či obrazy světa v lidských myslích v různých sociokulturních prostředích existují, vznikají, působí, šíří se a jsou komunikovány, co a jak z tohoto hlediska má vliv na jejich sdílení v lidských pospolitostech, jak se tyto výpovědi o světě či obrazy světa mění a vyvíjejí, anebo naopak zůstávají neměnné. V této stati se pokusím ukázat, na jakých epistemologických základech můžeme takové otázky klást, pokud je předmětem našeho studia náboženství v antropologické perspektivě.

V této stati vycházím z široké definice antropologie coby „vědeckého studia lidské evoluce“ (Lett, 1997, 122)¹⁷ jako biokulturního fenoménu. Tento přístup vidím v souladu s obvyklým členěním antropologického bádání do čtyř základních oblastí. Zároveň se pokouším reflektovat kritiku kulturněantropologického bádání jako *diskursivní formace* tzv. západního (euroamerického) sociokulturního prostředí. Formulace této kritiky je spojena především s tzv. reflexivním a postkoloniálním obratem ve vědách o společnosti a kultuře (Bachmann-Medick, 2016, 103–173). Znalost a důsledky této kritiky a její cenné poznatky metodologicky zahrňme do procesu kulturněantropologického poznávání „člověka“, které však není samo o sobě touto kritikou delegitimizováno. Zároveň můžeme přijmout výsledky studia lidských společností a kultur v disciplínách, které umožňují nahlížet za horizonty definované perspektivami „vysvětlení“ a „rozumění“. Kulturněantropologické studium náboženství v tomto pojetí je proto ideálně disponováno k epistemologické pozici, která dovoluje překročit hranice rozumějících a vysvětlujících přístupů (Geertz, 2010; Baker & Winkelman, 2016).

Náboženství a náboženství – singulár a plurál

V českém jazyce narážíme ve spojení s výrazem „náboženství“ na zajímavý problém, který může pro badatele představovat jistou epistemo-

¹⁷ Můj přístup vůbec neodmítá závěry postmoderní kritické antropologie, naopak, znamená jejich reflexivní metodologické zahrnutí do epistemologické pozice kulturní antropologie – viz dále. K využití tohoto přístupu k antropologickému studiu náboženství viz Winkelman & Baker (2016).

gickou výzvu. V angličtině můžeme pomocí sufixu „-s“ snadno vyjádřit plurál slova „náboženství“ – „religions“, a tím poukázat i na polyvalenci a plurisignifikaci tohoto termínu a konceptualizaci s ním spojených. Čeština touto možností disponuje jen u tří pádů (u dativu, lokálu a instrumentálu), v nichž pádová koncovka dovoluje rozlišit singulár tohoto slova od plurálu. Je to tedy kontext, který může napovědět, jak autor daného textu k pojmu náboženství přistupuje – využití singuláru totiž nemusí být jen záměrným odkazem ke konceptu v obecné rovině, ale může znamenat esencionalizaci tohoto konceptu. V každém případě je v českém odborném textu třeba zvažovat, v jaké formě slovo „náboženství“ použít, pokud chce být autor z teoretického hlediska precizní a vyhnout se teologizující esencionalizaci konceptu.

Perspektivy „rozumění“ a „vysvětlení“

V dějinách antropologického bádání lze rozlišit dvě základní epistemologické pozice spojené se sociálními vědami: pozitivistickou a interpretativní (Bernard, 1994). Aniž bychom považovali za nutné pouštět se do jejich podrobného rozboru a dějin utváření těchto perspektiv (viz Feest, 2010), uvedme alespoň, že obě pozice se v badatelské praxi projevují v různých souvislostech, teoretických i metodologických přístupech a jejich kombinacích. Spíše než jako absolutní kategorie, kdy daná antropologická práce spadá do jedné či druhé kategorie, bychom na pozitivistickou a interpretativní pozici mohli pohlížet jako na protilehlé body pomyslné škály, mezi nimiž se badatelé pohybují a blíží se jednomu či druhému.

Základní charakteristikou pozitivistického hlediska, jež je autorem tohoto textu bližší, je důraz na *vysvětlení* zkoumaných jevů v síti souvislostí, příčin a následků či působení sociálních (sociokulturních) agentů či aktérů,¹⁸ které jej utvářejí. Nemusí – a rozhodně by neměla – opomíjet emickou perspektivu, tedy hledisko proponentů či lidských aktérů, ale podstatnou roli zde hraje perspektiva etická, badatelská.

¹⁸ K pojetí sociálního agenta a aktéra ve filosofii vědy viz Wan (2011, 109–138) – kapitola „Causality in Social Science: From Niklas Luhmann to Realism“.

Interpretativní epistemologická pozice usiluje zejména o *porozumění* předpokládanému významu zkoumaného sociokulturního fenoménu, obvykle (ale nikoli výlučně) se zaměřením na subjektivní dimenzi významu zkoumaného jevu, přesněji tedy na reflexi významů z perspektivy individuálních vnímatelů, kdy bývá kladen důraz na emickou perspektivu lidských aktérů zkoumané problematiky (Barnard, 2002).¹⁹

Při řešení konkrétních otázek či problémů ve výzkumu sociokulturních jevů spojených s konkrétními lidskými aktéry se obvykle ukazuje, že obě roviny – rozumění a vysvětlení – nelze jednoduše oddělovat. Pokud nás zajímají okolnosti vzniku a fungování určitého sociokulturního jevu, nesmíme zapomínat na jednoduchou skutečnost, že každý takový jev je obvykle výsledkem celého komplexu spolupůsobících příčin a vlivů. Pokládáme-li si tedy základní otázku „proč“ a s ní související „jak“, nesmí nás překvapit, že se nám v konkrétním sociokulturním kontextu nabízí řada odpovědí mezi rovinami rozumění a vysvětlení. Z možných odpovědí koresponduje se skutečností či „pravdou“ (závěry založenými na faktech zjištěných určitými metodami odpovídajícími vědeckému paradigmatu) obvykle více než jedna jediná odpověď.

Je tu však další nezanedbatelný faktor, který s tím souvisí. Ani vědec pracující stanovenými metodami sociálněvědního výzkumu není zcela imunní vůči efektům kognitivních zkreslení. Ta jej mohou vést k upřednostňování určité příčiny anebo komplexu příčin, okolností či motivací zkoumaných aktérů a zanedbání příčin jiných (Harker, 2015). Zároveň můžeme mít sklon hledat právě jednu jedinou, „tu správnou“, odpověď na naše otázky a snadno zapomeneme, že relevantní vzhledem k otázkám a faktům může být (a obvykle bývá) více možných odpovědí. Můžeme například na základě konfirmačních zkreslení upřednostnit ty interpretace, které lépe potvrzují naši hypotézu anebo lépe odpovídají výchozímu paradigmatu, zatímco jiná zjištění, která naopak neodpovídají našim předpokladům, budeme mít sklon opomíjet. Zajímá-li nás od-

¹⁹ V této souvislosti vzniká otázka, jak přistupovat k problematice sociokulturních jevů rozšířených tak, že je můžeme označit jako univerzální (viz Brown, 1991). Ve vztahu k psychologickým univerzáliím z hlediska kulturní psychologie a evoluční psychologie zkoumají tuto otázku Norenzayan a Heine (2005).

pověď na otázky „proč“ a „jak“ (obě spolu úzce souvisejí!), uvažujme vždy o tom, že je zde obvykle několik různých odpovědí na různých úrovních porozumění a vysvětlení zkoumaného jevu. Měli bychom si být vědomi toho, na jaké úrovni interpretace se pohybujeme (Barrett et al., 2007, 32–34). Z tohoto hlediska by neměly být interpretace založené na výkladu příčin klasifikovaných jako „sociokulturní“ vůbec nijak v rozporu s interpretacemi, které se kupříkladu opírají o zkoumání vyvinutých neurokognitivních mechanismů a dispozic lidské kognice. Naopak, vzájemně se doplňují. Odporují-li si, můžeme se opět vrátit k základním otázkám „proč“ a „jak“ a naše odpovědi dál zpřesňovat.

Epistemologické pozice rozumění i vysvětlení se v kulturní antropologii opírají o sdílené metody výzkumu, s důrazem na terénní výzkum (Bernard, 1994), a z historického hlediska jsou založeny na myšlení evropského romantismu 19. století (Bos, 2010). Klasický pozitivismus v sobě nese riziko naivního scientismu či radikálního redukcionismu, zatímco interpretativní přístup může vést až k radikálnímu epistemologickému nihilismu a extrémnímu antirealismu, jenž redukuje *skutečnost* výlučně na konstrukt vznikající v myslích či představách lidských aktérů. Antirealistická pozice předpokládá, že nelze uvažovat o realitě mimo myšlení individuálních vnímatelů, případně mimo sdílení významů v „sítích“ interagujících myslí vnímatelů a všech dalších aktérů fungujících v komplexu sociokulturních okolností, jimiž jsou myšlení a interakce vnímatelů určovány (srov. Latour, 2003; Latour & Woolgar, 1986). Tato pozice vede k otázce inkomensurability, tedy nesouměřitelnosti vědění obecně a vědeckých paradigmat zvláště, a může vyústit v epistemologický anarchismus, spojovaný s myšlenkami Paula K. Feyerabenda,²⁰ anebo ve zpochybňování možnosti vědeckého poznávání světa vůbec (McIntyre, 2020). V dějinách i v současnosti sociálních věd zkoumajících náboženství lze nalézt příklady, kdy vystupuje do popředí buď spíše vysvětlující přístup, anebo naopak pojetí rozumějící.

²⁰ Vychází z teze, že vzhledem k sociokulturní situovanosti a s tím spojené komplexitě vědeckého poznávání světa nelze stanovit žádnou obecnou metodologii (epistemologii) vědy, kupříkladu ve smyslu popperovského „přibližování se pravdě“ – viz Preston (2020), srov. Feyerabend (2001).

V antropologickém bádání lze interpretativní směry chápat jako reakci na přístupy Tylora, Malinowského, Radcliffe-Browna a dalších, kteří usilují o etablování antropologie jako vědeckého, „objektivního“ vysvětlování sociokulturní reality (Roscoe, 1995). Clifford Geertz hovoří o problematice antropologické interpretace jednoznačně:

„[...] antropologické spisy jsou samy o sobě interpretace (a to ještě druhého a třetího řádu). (Samozřejmě, že pouze ‚domorodec‘ činí interpretace prvního řádu: je to *jeho* kultura). Jsou to tedy fikce. Fikce v tom smyslu, že jsou ‚něco udělaného‘ – něco vytvořeného v původním významu slova *fictiō*²¹ –, ne že by byly něco falešného, neoprávdového nebo pouze ‚jakoby‘ myšlenkové experimenty“ (Geertz, 2000, 26).

Etnografie – podle Geertze samotné jádro antropologické analýzy (Geertz, 2000, 15) – spočívá prostě v „psaní“, kdy etnograf „píše“ sociální rozmluvu či přesněji diskurz, *zapisuje jej* (Geertz, 2000, 30).²² Právě toto Geertzovo prosté, avšak ve svých epistemologických souvislostech zásadní konstatování o antropologickém, respektive etnografickém „psaní“ jako „výtvoru“ či „konstruktu“ bychom mohli považovat za výchozí ideu postmoderní antropologie. Ta je spojena s tzv. reflexivním a literárním obratem, kdy se antropologové kriticky zaměřují na diskurzivní souvislosti formování etnografického, respektive antropologického vědění v procesech jeho tvorby (Bachmann-Medick, 2016, 103; Clifford, 1986).

Vysvětlující perspektiva v sociálních vědách o náboženství: teorie sekularizace

Klasickou pozitivistickou epistemologií můžeme vidět například v souvislosti se sekularizační tezí v sociologii náboženství. Tato teze je založena na představě, že v lidských dějinách dochází k postupné racionalizaci. To nutně vede k postupnému opouštění magického a náboženského myšlení, které je v této perspektivě považováno za iracionální

²¹ Výraz *fictiō* doslova značí „výtvor“.

²² Geertz uvádí: „Etnograf ‚píše‘ sociální rozmluvu; *zapisuje ji*“ (2000, s. 30).

pokus o vysvětlení světa. V důsledku toho bude svět „zbaven kouzel“ (Weber, 1998, 118, 133),²³ náboženství zanikne anebo se stane výlučně soukromou věcí jednotlivce. Bude nahrazeno filozofií a posléze vědou.

Sociologie náboženství tuto tezi transformuje ve spojení s konceptem modernizace v teorii sekularizace, které se pokoušejí vysvětlit procesy předpokládaného ústupu náboženství z veřejné sféry či transformace náboženství v moderních společnostech (Vido, 2011). Teorie sekularizace, v současné sociologii náboženství chápáné spíše jako vysvětlení procesů změn a proměn náboženství v moderních společnostech (Bruce, 2018), lze vidět jako příklad vysvětlující epistemologie.

Dějiny náboženství

Dalším příkladem uplatnění pozitivistické epistemologie může být badatelský přístup v historii náboženství, který se zaměřuje na popis dějin náboženských tradic. Líčí se osobnost zakladatele nebo dalších představitelů dané tradice, popisuje se historický vývoj nauk a s nimi spojených praktik, a to obvykle zejména na základě studia „posvátných spisů“ a jejich exegetické tradice. Zkoumá se a popisuje také dějinné formování a proměny společenství přívrženců či věřících v rámci dané tradice. Dějiny náboženství jsou popisem a analýzou proměn, jimiž náboženství prochází (či procházejí) v diachronní perspektivě. Disciplína dějin náboženství je obvykle definována jako studium náboženství (v singuláru) nebo náboženství (v plurálu) pomocí komparativní metody (Antalík, 2005), s cílem odhalit rozdíly či podobnosti v náboženských vírách a praktikách v diachronní perspektivě – od „počátků“ k dnešku.²⁴ Nespornou výhodou tohoto deskriptivního historického přístupu je to, že dovoluje jednoduché koncepční uchopení komplexní problematiky náboženství. Proto se s ním dodnes setkáme ve výuce o náboženství(ch), od elementární až po vysokoškolskou úroveň (napří-

²³ Weberův přístup je spojován spíše s rozumějící, „chápat“ perspektivou (Pals, 2015, 200–255). Srov. Aragóna (2018).

²⁴ Tuto definici disciplíny dějin náboženství (history of religions – v plurálu) podává Ambasciano (2019, 1).

klad Noss & Grangaard, 2018).²⁵ Jakou cenu však za takové přehledné, snadno uchopitelné zobecnění platíme?

Reifikace náboženství a paradigma světových náboženství

V pozitivisticky chápaných dějinách náboženství jsou náboženské tradice popisovány a analyzovány jako dějinně homogenní a koherentní entity. Jejich „podstata“ anebo „podstaty“ zůstávají zachovány a proměnami v čase procházejí vnější projevy takové podstaty. Tuto podstatu badatel buď explicitně vyjadřuje (například hovoří o „posvátnu“, s čímž se setkáváme v hermeneutických, rozumějících přístupech), anebo ji jednoduše předpokládá, aniž by se k ní explicitně vyjadřoval. Historická změna náboženství – v nejširším smyslu slova – se pak týká pouze vnějších projevů či charakteristik této předpokládané vnitřní podstaty, která je sama neměnná (McCutcheon, 1997). Z tohoto pohledu se například dějiny reifikovaného (zvěčnělého, zpodstatnělého) „křesťanství“ popisují od dob působení historického Ježíše, stejně tak „buddhismu“ od dob Gautamy Šákjamuniho. I v případě těchto tradic spojených s postavou zakladatele se můžeme ptát, od kdy lze hovořit o tom, že začaly být vůbec chápány jako zvláštní tradice, jaké sociokulturní jevy k nim ještě přiřadit, které naopak vyloučit, jakou roli tu vlastně hraje naše „západní“ pojetí „náboženství“ či „náboženské tradice“, které chápeme jako modelové příklady, případně v jakém kontextu a v návaznosti na jaké dobově podmíněné koncepty formulují své myšlenky sami zakladatelé a další klíčové postavy popisovaných tradic apod.²⁶ Problém též vyvstává v případě tradic bez zakladatelů, bez zřetelných historických počátků – například u hinduismu, judaismu anebo u šintó. Tento problém může být vyřešen poukazem na „etnickou“ povahu těchto tradic a jejich

²⁵ Jde již o čtrnácté vydání této učebnice, založené na tomto systematizujícím popisném přístupu – kombinuje historickou perspektivu na jednotlivé náboženské tradice s geografickými kritérii.

²⁶ Bez ohledu na spory panující ohledně toho, zda lze na základě dostupných pramenů rekonstruovat nějaké „původní“ učení historického Ježíše nebo Šákjamuniho, a zároveň aniž by bylo z hlediska kritické historické vědy možno se samozřejmostí hovořit o existenci těchto osobností vůbec.

vývoj je sledován ve spojení s dějinami příslušných etnik od „počátků“ k dnešku. Jednotlivé náboženské tradice mohou být chápány také jako „druhy“ obecného „rodu“ náboženství jako takového. Příkladem tohoto přístupu je klasifikace náboženství označovaná jako „paradigma světových náboženství“ (world religions paradigm), obvykle s pěti druhy: judaismem, křesťanstvím, islámem, hinduismem a buddhismem. Tento přístup je založen na reifikaci či „zvěčnění“ náboženství,²⁷ který vede k jeho či jejich homogenizaci a chápání jako koherentních dějinných entit.

Paradigma světových náboženství poskytuje základ pro přehlednou a jednoduchou systematizaci, která například dovoluje nakreslit mapu náboženství: v historické perspektivě i v současnosti. Vidíme na ní obraz kontinentů vyvedených v pěti barvách odpovídajících pěti „světovým náboženstvím“. Taková mapa názorně ukazuje, kde dle statistických údajů přívrženci některého ze světových náboženství převažují, a může být někdy doplněna šestou kategorií, vyznačenou třeba šrafováním, která odpovídá kategorii nazvané náboženství „domorodá“ anebo „kmenová“ či podobně. Reifikovaná náboženství sice mohou sloužit ke snadnějšímu uchopení problematiky, například v oblasti vzdělávání o náboženstvích. Na druhé straně se však mohou dostat do souvislosti, v nichž dochází k vytváření etnopolitik a politik identit. Reifikované koncepty náboženství – přesněji jednotlivých náboženských tradic jako dějinně homogenních jednotek – se mohou velmi snadno stát předmětem stereotypizace a předsudečných představ. Mezi příklady takového pojetí lze uvést propojování nábožensky vykládaných identit s národními či etnickými identitami v politických ideologiích náboženského nacionalismu. Na reifikovaných pojetích náboženství mohou být založeny i předsudky spojené s příslušností ke konkrétním náboženským tradicím, například k islámu. Nedopustíme se přílišného přehánění, uvědomíme-li si, že mimo pole vzdělávání o náboženstvích jsou to obvykle náboženští fundamentalisté, kteří prosazují koncepty nábožen-

²⁷ Pojem reifikace náboženství definuje William C. Smith (1962). Viz také Asad (2001). K paradigmatu světových náboženství viz například Cotter a Robertson (2016); Havlíček (2018); Masuzawa (2005).

ských tradic ve smyslu reifikovaných, esencializovaných, homogenních či exkluzivních entit a kategorií (Owen, 2011, 261; srov. Havlíček, 2018).

Reifikace náboženství v kulturní antropologii

Antropologie ve svých počátcích přistupovala k náboženství jako k takové reifikované entitě. Z tohoto hlediska bylo možné ptát se na „počátky“ či „původ“ náboženství. Reifikovaný koncept náboženství ve spojení s klasickým kulturním evolucionismem dovoluje hledat původ, historické „primitivní“ formy či počátky náboženství. Antropologie tento počátek nalézá například v animismu coby „víře v duchovní bytosti“ (Tylor, 1871, 383–384), jak vymezuje ve své známé tzv. minimální definici náboženství Edward B. Tylor. Vedle toho antropologové hledají „primitivní“ formu náboženství v totemismu (Wagner, 2005) anebo v magii jako v prostředku ovlivnění běhu věcí na základě představ o kauzalitě, podobnosti a vzájemných vazbách získaných kontaktem (Frazer, 1900).²⁸

Pozdější kulturněantropologické přístupy se zbavují zjednodušujícího evolucionistického přístupu založeného na představě, že bychom mohli sledovat jakékoli jednoduché, univerzální „dějiny“ náboženství. V souladu s tezemi kulturního relativismu klade antropologie důraz na studium sociokulturních jevů v daném kontextu a na emickou rovinu antropologické deskripce a také na posun k rozumějící epistemologii. Přesto se antropologové nevzdávají snahy podat všeobecnou definici náboženství. Například Clifford Geertz ve svém známém vymezení přistupuje k náboženství jako k systému symbolů, které v lidech ustavují silné, pronikavé a dlouhotrvající nálady a motivace tím, že formují pojmy obecného řádu bytí a obdařují tyto pojmy takovým nádechem skutečnosti, že se tyto nálady a motivace zdají jedinečně realistické (Geertz, 2000, 107). Mezi obecně známé a hojně citované definice patří například vymezení Émile Durkheima, kdy je náboženství systémem věr a praktik vztahujících se k posvátným věcem, tedy vě-

²⁸ Viz s. 9 (definice napodobivé a kontaktní magie), s. 61–62 (kauzální myšlení na pozadí magie), s. 75 (k vývoji lidského myšlení od magie k náboženství a k vědě).

cem „odtažitým“ a zakázaným, systémem, který spojuje své přívržence ve společenství či církev (Durkheim, 2002, 55–56).

Podobných definic bychom našli v prostředí sociálních věd mnoho (Smith, 1998, 281), a lze se dokonce setkat s tvrzením, že co badatel,²⁹ to jiná definice náboženství (Heller & Mrázek, 2004, 17). Můžeme však říci, že bez ohledu na obsahové i formální rozdíly různých sociálněvědních definic náboženství, vycházejí všechny ze stejného paradigmatického pole sociálních věd, které je založeno na bohaté badatelské tradici v oblasti vědeckého studia náboženství.

Reifikace a esencionalizace náboženství jako výsledek „lidové teorie“ ve vědě

Reifikace náboženství – tedy chápání abstraktního pojmu náboženství jako konkrétní „věci“ či „entity“ – můžeme vidět v souvislosti s tendencí lidské mysli uvažovat o „věcech“ jako o „typech“, jejichž společným rysem je nějaká (obvykle skrytá) podstata či esence. Kognitivisté George Lakoff a Mark Johnson ve své knize *Philosophy in the Flesh* (1999) ukazují, že lidé o světě běžně uvažují v rámci určených základními, obecně sdílenými explanatorními modely, jež jsou založeny na prostém rozumovém uvažování a běžné každodenní zkušenosti. Lakoff a Johnson je nazývají „lidovými teoriemi“ (folk theories). Jedná se o teoretický koncept, který je rozvíjen v oblasti kognitivní antropologie, kognitivní psychologie a příbuzných vědních disciplín.³⁰ Někdy je užíván též ekvivalentní pojem „kulturní model“ (Shore, 1996, 42–71). Jedná se o obecný způsob praktického uvažování, který dovoluje jednoduchou a obvykle též efektivní orientaci ve světě. Jsou to obecně rozšířené explanatorní modely vztahů mezi jevy, které umožňují predikci a jsou rozšířené či

²⁹ V tomto textu užívám generického maskulina jako čistě stylistického prostředku.

³⁰ K pojetí „lidové teorie“ viz Lakoff & Johnson (1999, 138, 347, 352). K teoriím obecných druhů, substancí, esencí a atributů viz Lakoff & Johnson (1999, 232–233, 347–348, 400–404). Srov. Kay (1987, 68).

sdílené v určité konceptosféře či konceptuální komunitě, jejíž členové řídí své chování na základě těchto modelů.³¹

Právě proto, že jde o modely uvažování odpovídající běžné zkušenosti, mohou být lidové teorie využívány i v rámci vědeckého diskurzu v tom nejširším smyslu slova. Jednou z jednoduchých, avšak zásadních premis postmoderní kritiky v kulturní antropologii je, že diskurzy „objektivizující vědy“ nejsou oddělitelné od diskurzů mimovědeckých. Kulturněantropologické deskripce a analýzy „kultur“ jsou nedílnou součástí konkrétních sociokulturních kontextů, v nichž „píší“ badatelé – etnografové (Clifford & Marcus, 1986; Fabian, 1983). Z tohoto hlediska je zřejmé, že hranice mezi lidovými a tzv. expertními teoriemi není ani zdaleka nepřekročitelná. Ačkoli jsou expertní a lidové modely často v protikladu, interakce obou typů teorií je komplexnějším problémem – jednoduše řečeno, jazyk vědy se nemůže stát zcela nezávislým na jazyku „mimo vědu“ (Kövecses, 2006, 71–72; Kövecses, 2017).

Lakoff a Johnson ukazují, že přinejmenším v našem – tzv. západním – sociokulturním prostředí patří k těmto lidovým teoriím právě to, že uvažujeme o jednotlivých věcech jako o obecných typech či druzích věcí, jimž připisujeme společnou podstatu a vlastnosti (esence, substance, atributy), která „způsobuje“ to, že jednotlivá věc je právě tím, čím je (Lakoff & Johnson, 1999, 346–363, 400–404). Není důvodu, proč by reifikované náboženství mělo být výjimkou, a lze tedy říct, že setkáváme-li se s pojetím náboženství jako „věci“ nadané určitou podstatou, a to i v diskurzu, který má být součástí vědy, je to vlastně docela přirozené.

Jonathan Z. Smith v této souvislosti hovoří o kritice prací těch badatelů, kteří k náboženství přistupují v jejich „totalitě“ nebo celistvosti, jako k reifikované entitě, a jejich teoretické uvažování je založeno na příslušné myšlenkové zkratce, kterou tento přístup nejen že nereflextuje, ba přímo se o ni epistemologicky opírá. Smith uvádí: „To, co je těmto přetrvávajícím bádáním společné, je jejich lpění na kognitivním

³¹ K definici „lidové teorie“ viz Underhill (2011, 258–259). Ke konceptuální či „myšlenkové“ komunitě („thought communities“) viz Zerubavel (1996). Pojem konceptosféry zavádí Dmitrij Sergejevič Lichačov – viz Havlíček (2021, 29–33). K otázce univerzality „lidových teorií“ viz Atran (1998). Srov. Gelman & Legare (2011).

účinku zkreslení a současně s tím preference mapy nad teritoriem“ (Smith, 2004, 31). Přístup založený na reifikaci a esencionalizaci náboženství, jemuž se nevyhýbá pozitivistická vysvětlující ani interpretativní epistemologie, můžeme chápat jako důsledek prolínání vědeckých a obecných či „lidových“ explanatorních modelů v bádání o náboženství.

Založíme-li naše pátrání po „náboženství“ na konstatování o skryté podstatě, jsme mimo hranice empirické vědy – záleží samozřejmě na kontextu, nicméně můžeme se snad ocitnout na poli filozofie, anebo spíše teologie. Byť nám uvažování o podstatě věcí může pomoci smysluplně strukturovat svět kolem nás, pro sociálního vědce je v každém případě metodologicky užitečné o tomto způsobu našeho myšlení vědět a zahrnout ho mezi teoretická východiska. V případě konceptu náboženství nám to může pomoci vyhnout se jeho esencionalizaci a teologizaci, ke které vede popis a analýza náboženství či jednotlivé náboženské tradice „jako takové“, podobně jako k tomu směřuje pozitivistický popis a analýza v „historii náboženství“.

Teologizace sociálněvědního studia náboženství

Hovoříme-li o teologizaci studia náboženství, je vhodné uvědomit si, že se tak neděje vždy na základě stejných epistemologických východisek, jak upozorňuje Donald Wiebe (1984). Teologizace studia náboženství založeného na předpokladu skutečné existence „nejzazší skutečnosti“ či boha je projevem toho typu teologie, kterou Wiebe nazývá „konfesiční“ (a která může, ale také nemusí být spojena s konkrétní teologií určité církve či denominace). Předpoklad *sociokulturní* reality a s ní spojeného působení boha, bohů, posvátna anebo nejzazší reality je pak podle Wiebeho spojeno s tzv. nekonfesiční teologií a otevírá možnost redukcionistickému přístupu v teologii. V případě nekonfesiční teologie se vychází z teze, že ke *skutečné* existenci boha, bohů či posvátna se badatel nevyjadřuje, zkoumá je jako sociokulturně významné „působící“ jevy (Wiebe, 1984, 403–404).

Dodejme, že Wiebe publikuje svou studii v roce 1984, kdy je jedním z příspěvků do debaty o epistemologickém zakotvení religionistiky jako

vědecké disciplíny. Tato debata je stále živá, kromě jiného poukázala na historickou zakotvenost vědeckého studia náboženství a samotného diskurzivního formování klíčového pojmu „náboženství“ v tzv. západním, euroamerickém sociokulturním kontextu (viz Asad, 1993; Asad, 1999; Fitzgerald, 2000; Fujda, 2020; Havlíček, 2013; Smith, 1998 aj.).

Neopomenutelným hlasem v těchto debatách je Talal Asad. Opíraje se o kritický rozbor antropologického vymezování náboženství, kritizuje Geertzův pokus o antropologickou definici náboženství a dospívá k jednoznačnému soudu: „[...] nemůže existovat žádná všeobecná (uni-verzální) definice náboženství, nikoli pouze proto, že jeho konstitutivní prvky a vztahy jsou historicky specifické, nýbrž protože taková definice je sama o sobě produktem diskurzivních procesů“ (Asad, 1993, 39). Totéž bychom však mohli ukázat prakticky u jakéhokoli pojmu, s nímž jako kulturní antropologové analyticky pracujeme, a badatelská tradice kulturní antropologie z tohoto hlediska samozřejmě nevynechala ani kritické přezkoumání samotného konceptu „kultury“ (Horáková, 2012). Jelikož je pojem náboženství podle Asada a dalších autorů produktem diskursivních procesů „západního“ sociokulturního prostředí, navrhuji někteří badatelé tento pojem zcela opustit, a to pod na první pohled velmi přitažlivými hesly dekolonizace a „demokratizace“ vědy (viz Dubuisson, 2003; Fitzgerald, 2000; Fujda, 2020; srov. Havlíček, 2013).

Historickou zakotvenost pojmu náboženství v tzv. západním sociokulturním prostředí není možné opominout. K otázkám, které si lze v souvislosti s tím klást, patří například, co v tomto kontextu znamená pojem „západní“ sociokulturní prostředí a jak jej vymezit. Dále je tu často předpoklad totožnosti konceptu a termínu: to, že ve sledovaném sociokulturním prostředí nenacházíme termín ekvivalentní „našemu“ náboženství, ještě nemusí znamenat, že zde neexistuje koncept odpovídající „našemu“ pojmu náboženství. Byť je třeba výskyt samotného termínu pro náboženství v určitém neevropském prostředí spojen s vlivem koloniální moci či misionářského působení, ještě z toho automaticky neplyne jednoduchý závěr, že koncept náboženství je „vynálezem“ zá-

padních kolonizátorů.³² To, že je pojem „náboženství“ historicky spojen s kolonialismem a kulturním imperialismem Západu, ještě neopravňuje k tomu jej rovnou odmítnout jako „zavádějící“ či „nevhodný“ a pro vědu nepoužitelný. Studium „diskurzivních procesů“ vedoucí k formování konceptu náboženství, samo o sobě velmi potřebné a užitečné, nemusí nezbytně ústít v opuštění pojmu náboženství jako základního konceptu pro účely vymezení pole zájmu vědeckého studia. Jednoduchým řešením tohoto problému může být reflexivní metodologické zahrnutí znalosti těchto diskurzivních procesů do antropologického, religionistického či sociologického studia náboženství (srov. Saler, 2000).

Esencializace náboženství v rozumějících přístupech: pojem posvátna

Pozitivistická epistemologie tedy může směřovat k esencializaci konceptu náboženství, což je patrné u historických bádání zaměřujících se na dějiny reifikovaných náboženských tradic (srov. Ambasciano, 2019). Rozumějící epistemologii naopak lze vidět v souvislosti s esencializací a teologizací náboženství, která se projevuje jak v historických, tak i ve fenomenologicko-hermeneutických přístupech (Franek, 2017, 120–156). V takovém esencializujícím pojetí je „náboženství“ (singulár) projevem neměnného, co do své podstaty neproniknutelného a univerzálního „posvátna“. Jak poznamenává ve vztahu ke komparativní metodě aplikované na problematiku náboženství Dalibor Antalík:

„Každý počín tohoto typu vykazuje epistemologický zájem o to, co zůstává trvalé uprostřed proměnlivého. Zájem o konstanty, o ono invariantní uprostřed často nepřeborného množství variant. A takové tíhnutí k přesahu může samozřejmě přerůst do ‚alchymistického‘ hledání historicky prvotních tvarů, jakési ‚formy forem‘ či *podstaty* jevů.“ (Antalík, 2005, s. 193)

³² Opírám se zde mimo jiné o námitky, jimiž sociolog náboženství Steve Bruce (2018) problematizuje postmoderní kritiku konceptu náboženství – především v konfrontaci se závěry Talala Asada (1993; srov. 1999) a Timothyho Fitzgeralda (2000). K historii konceptu „náboženství“ viz Jonathan Z. Smith (1998).

V tomto pojetí „náboženství jako takového“, jako jevu „svého druhu“ (*sui generis*) (McCutcheon, 1997)³³ se náboženství projevuje v celém širokém spektru dějinných forem, avšak jeho „podstata“ – obvykle chápána jako vědecky nepopsatelná a neanalyzovatelná – zůstává stále jedna a táž. Její proměny a jimi určené rozdíly mezi konkrétními náboženskými jevy mohou snad být důsledkem všemožných specifických kulturně-sociálních i přírodních podmínek, v nichž se s náboženstvím setkáváme. Jejich *podstatou* je však stále ono vlastně nedefinovatelné, neměnné „posvátno“, jež poznáme jako dialektický protiklad „profánního“. Výstižnou formulaci neuchopitelnosti zakoušení posvátna najdeme v díle Rudolfa Otta, jehož práce věnovaná ideji „posvátna“ je jedním z příkladů uplatnění rozumějící epistemologie a obsahuje tuto krátkou definici konceptu:

„Nabízejí se slova *posvátný*, *posvátno*, případně *numinózní*, *numinozita*. Budeme se zabývat posvátnem (numinozitou) jako zvláštní označující i hodnotící kategorií a pocitem posvátna, který vzniká všude, kde se tato kategorie objevuje. Je to ovšem kategorie *sui generis*, a tak jako vůbec žádnou původní a základní danost ji nelze, přísně vzato, definovat, nýbrž jen popisovat“ (Otto, 1998, s. 21).

Rozumějící perspektiva v dějinách náboženství: Mircea Eliade

Příkladem rozumějící perspektivy v oblasti dějin náboženství, která staví na konceptu posvátna, může být tzv. totální hermeneutika Mircey Eliada. Vychází z ideje o „podstatě“ náboženství, jež se projevuje v pluralitě forem lidské religiozity. Dějiny náboženství podává jako dějiny „vyjevování se“ neměnného „posvátna“, tedy jako dějiny tzv. *hierofanií* (Eliade, 2006).³⁴ Ke studiu hierofanií považuje Eliade za nejvhodnější komparaci: „A nás zajímá právě srovnávací studium, poněvadž jedině ono dokáže odhalit jak proměnlivou morfologii posvátna, tak jeho his-

³³ K historickému ideovému kontextu formování esencionalizujícího přístupu k fenoménu náboženství jako jevu *sui generis* v akademickém prostředí viz i Gagné (2019).

³⁴ Koncept hierofanie odkazuje k „vyjevování se posvátna“ a je složeninou řeckých výrazů *hieros* – „svatý, posvátný“ – a *fainein* – „jevit (se), vyjevovat (se), ukazovat (se)“, případně „přicházet na světlo“ (od *fós* – „světlo“). Srov. Rennie (1996, 7–8).

torický vývoj“ (Eliade, 2004, 21). Cílem historie náboženství je „pochopit náboženství jakožto takové“ (Eliade, 2004, 22). K tomu slouží předpoklad, že každá hierofanie je spojena s určitým artefaktem či dokumentem, který je dějinně situován:

„Každý dokument lze považovat za hierofanii, poněvadž po svém vyjadřuje určitý způsob projevu posvátna a určitý okamžik jeho historie, tj. určitou zkušenost posvátna v jeho nesčetných rozmanitých projevech. [...] Jestliže máme co dělat s hierofaniemi, znamená to, že máme co dělat s historickými dokumenty. Posvátno se vždy projevuje v určité historické situaci“ (Eliade, 2004, 22–23).

Jinde píše, že „[p]osvátné se projevuje vždycky jako skutečnost jiného řádu, než jsou skutečnosti „přirozené““ (Eliade, 2006, 11) a dále vysvětluje:

„Skutečnost, že náboženské struktury podléhají radikálním změnám neznamená, že v náboženském životě člověka chybí ‚konstanty‘. Dichotomie posvátného a profánního je takovou konstantou par excellence. Neboť i když se posvátné projevuje v nekonečném množství forem a objektů, v ontologickém řádu je tu vždy rozdíl mezi posvátnými věcmi a těmi, které takovými nejsou“ (Eliade, 1960, 353).

Úkolem historika náboženství je podle Eliada sledovat právě ty změny, které provázejí proměny lidských perspektiv na posvátné jevy v průběhu dějin (Eliade, 1960, 353). Přestože se projevy posvátna v průběhu dějin často radikálně mění spolu s variabilitou individuálního lidského zakoušení posvátna v různých sociokulturních kontextech, základ náboženské zkušenosti je stále jeden a tentýž (Rennie, 1996, 114).

Pojem „posvátného“, který je chápán jako ona podstata náboženské zkušenosti a náboženství jako takového, ukazuje na výraznou teologizaci takového konceptu náboženství. Netýká se to pouze pojmu „posvátno“, ale i jiných pojmů, kterými může být nahrazován, jako jsou například „transcendentní skutečnost“ či „nejzazší skutečnost“ apod. – všechny tyto pojmy lze chápat jako funkcionálně ekvivalentní.³⁵ Pokud

³⁵ K různým souvislostem těchto konceptů z pozic teologie a filozofie viz Diller a Kasher (2014). K funkcionálním ekvivalentům pojmu „nejzazšího“ viz Wiebe (1984, 403).

bychom hodlali řešit problém teologizace studia náboženství tím, že pojem „boha“ nahradíme jinými pojmy, z epistemologického hlediska se jedná o příslovečné vytloukání klínu klínem. Esencialisticky a ontologicky nezávisle chápané pojmy jako „posvátno“ anebo „nejzazší skutečnost“ odpovídají v tomto teologizujícím pojetí koncepci „boha“. Postulát existence posvátna či nejzazší skutečnosti je tu stále epistemologickým základem studia náboženství. Přestože jde o neteistické koncepty, odrážejí teologický základ.

Jack D. Eller: „Nejzazší“ v antropologii náboženství

I v oblasti současné antropologie náboženství se setkáme s přístupy, které odpovídají zřetelně teologizujícímu pojetí náboženství. Příklad takového přístupu najdeme v knize Jacka Davida Ellera *Introducing Anthropology of Religion: Culture to the Ultimate* (2007). Vzhledem k základnímu teoretickému konceptu knihy není velkým překvapením, že se autor odvolává mimo jiné na Eliadovo pojetí hierofanie, když hovoří o náboženských symbolech. Ty podle Ellera poskytují lidským bytostem „hmatatelnou“ zkušenost posvátného (Eller, 2007, 65). Eller ovšem klade důraz na sociokulturní význam náboženství a zdůrazňuje pluralitu náboženských jevů. Již v samotných teoretických základech však tento sociální rozměr a pluralitu chápe v dimenzi, kterou bychom mohli označit jako „filosoficko-teologickou“. Náboženství je: „[...] takový diskurz, jazyk a praktika anebo prostředky, jimiž se lidská společnost a kultura rozšiřují, aby obsáhly mimolidské“ (Eller, 2007, 9).³⁶ Uvádí také příklady tohoto „mimolidského“ – jde o různé duchy, duše předků, bohy či neosobní síly typu *mana* anebo *čchi* –, aniž by považoval z pozice badatele za vhodné vyjadřovat se k tomu, zda takové bytosti nebo síly „skutečně existují“ (Eller, 2007, 9). S odkazem na Robina Hortona (1960) dále upřesňuje: „[...] náboženství je extrapolací kultury [...] „k nejzazšímu““ (Eller, 2007, 9).

³⁶ Autor uvádí: „In other words, religion is the discourse, the language and practice, or the means by which human society and culture is extended to include the nonhuman.“ (Eller, 2007, 9). Dle mého názoru je klíčový termín „nonhuman“ lépe vystižen českým slovem „mimolidské“ nežli doslovným překladem „nelidské“.

Náboženství je tedy pro Ellera nerozlučně spojeno s přesahem lidského k „Nejzazšímu“. Tento výraz – v angličtině „the Ultimate“³⁷ – najdeme přímo v titulu Ellerovy knihy a autor sám jej místy užívá s velkým písmenem. Například hned v úvodu vysvětluje:

„Nejsme sami. Na světě jsou jiné bytosti a síly [...] s intelekty, vůlemi, osobnostmi a příběhy. Jak to vyjádřil teolog Martin Buber [...], takové bytosti anebo síly nemohou být pojímány jako věci anebo ‚to‘, ale musí s nimi být zacházeno jako s osobou či ‚ty‘. Mezi takovými bytostmi/silami a lidmi jsou vztahy a závazky, které lze nazvat toliko ‚sociálními‘; jsou součástí naší společnosti a naší kultury. Rozšiřují naši společnost a kulturu daleko za obvyčejné lidi, někdy tak daleko, kam jen společnost a kultura může sahát – k Nejzazšímu“ (Eller, 2007, s. 1).

U Ellerova přístupu k antropologii náboženství stojí za pozornost i to, že jej není možné jednoznačně přiřadit ani k jednomu typu theologizace studia náboženství, jak je vymezuje Donald Wiebe. Eller na jednu stranu zdůrazňuje, že otázka *skutečné existence* mimolidských bytostí a sil není předmětem badatelova zájmu, který je studuje toliko jako sociokulturně významné jevy – v tomto případě by šlo o nekonfesijní theologizaci antropologického studia náboženství. Na druhé straně je však jeho vyjadřování o „nejzazší skutečnosti“ místy spojeno s neopomenutelnou esencionalizací posvátna – kupříkladu tehdy, když hovoří o klíčovém pojmu „Nejzazšího“ – a nese tak znaky konfesijní theologizace (bez odkazu ke konkrétní teologii spojené s nějakou církví či denominací), opírající se epistemologicky o neodvozenou ontologickou dimenzi takového pojmu.

Ellerovo pojetí antropologie náboženství, teoreticky vycházející z theologizace tohoto pojmu ve spojení s „Nejzazším“, lze podobně jako Eliadovu (totální) hermeneutiku náboženství rovněž označit neologismem „religiosofie“.³⁸ Takový přístup ke studiu náboženství je spo-

³⁷ Pomocí konceptu „nejzazšího“ či „nejvyššího zájmu“ (ultimate concern) definuje náboženství evangelický teolog Paul Tillich (1970, 8–9).

³⁸ Thomas Ryba navrhuje k označení Eliadovy hermeneutiky náboženství neologismus „religiosofie“ (1994, 17–18). Viz Havlíček (2021, 147). Srov. Allen (2002, 43–45); srov. také Wiebe (1999, 59–61) a Segal & Wiebe (1989).

jen s konfesijní teologizací přístupu k náboženství, který je založen na ontologické kategorii „nejzazšího“ (u Ellera) či „posvátna“ (u Eliada), které v posledku nelze redukovat na „pouhé“ sociokulturní souvislosti, v nichž se „manifestuje“. I přes důraz na historickou a komparativní dimenzi (u Eliada) anebo dimenzi kulturně-sociálního kontextu náboženství (u Ellera) nejde ani v jednom případě vzhledem k výrazné esencializaci a teologizaci konceptu náboženství o sociálněvědní studium náboženství. Pro Eliada je esencializace klíčového konceptu náboženství výchozím teoreticko-metodologickým předpokladem, zatímco v Ellerově práci je tato esencializace přítomna spíše v podtextu jeho přístupu. Nicméně obě práce stojí mimo paradigmatické pole akademického studia náboženství jako sociální vědy.

Fionna Bowie: antropologie náboženství a epistemologická úzkost

Českému čtenáři, zájemci o antropologické studium náboženství, je dostupná monografie *Antropologie náboženství* Fionny Bowie (2008).³⁹ Jde o český překlad druhého anglického vydání (2005). Tematiku definic náboženství autorka shrnuje hned v úvodní kapitole (2008, 13–44). Krátce uvádí kromě jiného Frazerovo, Durkheimovo, Redcliffe-Brownovo či Lévi-Straussovo studium problematiky náboženství a věnuje se také otázkám definování náboženství v antropologii. Řeší tento problém konstatováním:

„[...] nebudu se těmito otázkami [...] zabývat v první řadě. Není to snad z nedostatku úcty k analytické preciznosti, nýbrž proto, že náboženství jakožto kategorii považuji za nestabilní a závislou na kontextu a že u každého pokusu definovat daný předmět příliš úzce hrozí, že vtiskne pozitivistickou nálepkou něčemu, co je ve skutečnosti interpretativní proces“ (Bowie, 2008, 38–39).

Nelze než souhlasit s tezí Bowie o pevné souvislosti mezi vymezováním kategorie náboženství a daného kontextu, to nás ale nezabavuje potře-

³⁹ K roku 2022 je tato publikace v české knižní distribuční síti stále běžně dostupným artiklem. Příjmení autorky uvádím ze stylistických důvodů v nepřechýlené podobě.

by vymezit pole našeho zájmu. Sama Bowie stručně řeší koncepci své knihy mimo jiné poukazem na své vlastní náboženské zázemí, vzdělání v oboru kulturní antropologie, podněty od kolegů a na dostupnost využitých zdrojů. Upřesňuje:

„Různá témata [...] jsou zvolena proto, že jsou relevantní nejen pro antropologii náboženství, ale i pro příbuzné obory [...]. Příklady použité k ilustraci každého tématu nejsou sice zvoleny vyloženě namátkou, ale stejně tak by se dalo vybrat mnoho alternativních možností“ (Bowie, 2008, s. 39).

Tento přístup Bowie k definování náboženství a výběru relevantních příkladů by bylo možné označit za projev epistemologické úzkosti (Wilenski, 1997),⁴⁰ kdy, u vědomí plurality diskurzivních praxí a jejich možných důsledků, nezaujme badatel jasné paradigmatické východisko a vyhne se explicitní formulaci vlastních teoreticko-metodologických stanovisek. To může být chápáno jako důsledek historického procesu krize reprezentace v sociálních vědách obecně a kulturní antropologii zvláště (srov. Kuznar, 1997, 142–143). Krize reprezentace vedla nejen k jasnému pojmenování sociokulturní podmíněnosti kulturněantropologického bádání, nýbrž ve spojení s kritickou antropologií i ke zpochybnění samotného antropologického bádání jako vědy a k důrazu na jeho sociopolitické konsekvence (D'Andrade, 2000; Hage, 2012). Konstatování Bowie o riziku přidělení „pozitivistické nálepky“ interpretaci vyvolává otázku, zda explicitní formulaci epistemologických pozic badatele lze legitimně vyřešit tímto způsobem a vedle toho konstatovat, že všechna „vysvětlení“ jsou přeci beztak „interpretacemi“. S tím souvisí otázka, zda hranice mezi „porozuměním“ a „vysvětlením“ může být překonána tak, že vedle sebe autorka klade jako plně souměřitelné různé přístupy badatelů, kteří vycházejí z velmi odlišných paradigmatických zázemí,

⁴⁰ Wilensky spojuje epistemologickou úzkost s oblastí psychologie učení. Definuje ji jako stav, kdy se nabízí několik řešení problému, která poskytují studentu obdobně pravděpodobnou cestu k uspokojivému řešení. Student je postaven před problém zvážit obdobnou míru pravděpodobnosti u každého z možných řešení a rozhodnout se, které z možných cest dát přednost.

aniž by byl čtenář uveden do podrobnějších souvislostí těchto paradigmatických souvislostí.

Bowie se sice vyhýbá zaujetí jasné epistemologické pozice ke studiu náboženství z hlediska kulturní antropologie, avšak nakonec i ona ve své knize ví, čím se chce zabývat, jaké konkrétní tematické okruhy bude zpracovávat. Stavějíc na tradici antropologického studia náboženství (2008, 24–39), popisuje ve své knize jevy, jako jsou například náboženské koncepce těla (2008, 45–72), náboženská identita (2008, 73–92), rituál (2008, 147–182), šamanismus (2008, 183–207), čarodějnictví (2008, 209–242), pouť (2008, 243–270) anebo mýtus (2008, 271–307). Přestože jsou všechny tyto koncepty obvykle chápány jako součást obecného konceptu „náboženství“ v sociálních vědách, jsou zároveň také formovány konkrétními diskurzivními souvislostmi, v jejichž rámci se lze setkat s často velmi odlišnými epistemologickými přístupy. Bowie je lehce klade vedle sebe, aniž by čtenáři odhalila odlišnosti mezi epistemologickými a z nich vyplývajících teoretickými a metodologickými východisky a nástroji jednotlivých badatelů a jejich studií, které ve své knize shrnuje. Autorčin přístup k antropologickému studiu náboženství ústí v chaos, prezentovaný jako multi-, anebo snad transparadigmatický přístup kulturní antropologie. Na obhajobu autorky je třeba uvést to, že čtenáře před svým přístupem varuje hned v úvodu k první kapitole své knihy: „[...] neexistuje pouze jediný antropologický přístup ke studiu náboženství, a ti, kdo při její četbě budou hledat „tu správnou odpověď“, budou zklamáni“ (Bowie, 2008, 14). K tomu dodejme, že cílem sociální vědy není poskytovat nějakou jedinou a definitivně platnou „odpověď“, ale nabízet explicitně formulované cesty k hledání a nalézání odpovědí ve vztahu k jasně vymezeným otázkám – ani to však kniha Bowie nenabízí.

Odmítnutí zaujmout jasné epistemologické východisko vede u Bowie například k tomu, že využívá termín „posvátný“, aniž by čtenáři objasnila, jak chápe koncept s ním spojený ona sama. Příkladem je kapitola věnovaná pouti (2008, 243–270).⁴¹ Bowie sice konstatuje od-

⁴¹ Bowie, 2008, 243–270.

vozenost přístupu daného autora na jeho „původu a záměrech“ (2008, 252, srov. 249), pak ale vedle sebe klade jako v podstatě paradigmaticky souměřitelné teze teologů a antropologů a sama analyticky využívá pojem „posvátného“ ve vlastní typologii pouti. „Posvátno“ bezesporu není termínem badateli zapovězeným – proč jej tedy nevyužít? Bowie však neuvádí, na základě jakých vymezení jej aplikuje v tak širokých mezikulturních souvislostech. Ocítá se tím na samém prahu kulturního imperialismu, kterému se patrně pokouší vyhnout – pokud jej odmítnutím jasného vymezení pojmu „posvátného“ a uplatněním na různá, velmi specifická sociokulturní prostředí rovnou nepřekračuje. V každém případě však autorka směřuje k esencializaci a teologizaci tohoto pojmu.

Máme k dispozici nějaká řešení, která by nám dovolila se takovému přístupu vyhnout?

Konsilience

V posledních desetiletích dochází v sociálních vědách – k nimž řadím i kulturní a sociální antropologii – k epistemologickému posunu, který vede k překročení jednoduché dichotomie vysvětlení a porozumění. Souvisí s kritickým přezkoumáním sociokulturní podmíněnosti samotných základů vědeckého chápání světa, k němuž podstatně přispěl postmoderní obrat v sociálních vědách. Vedle požadavku na reflexivní kritiku formování antropologického vědění se však objevuje další epistemologický apel, který vyrůstá z poznatků souvisejících s oblastmi biologie člověka, neurovědy či kognitivní a evoluční psychologie. Přírodovědec Edward O. Wilson, považovaný za zakladatele sociobiologie, jej označuje termínem *konsilience*. Tu definuje jednoduše jako propojování: „[...] poznání prostřednictvím řetězení fakt a příslušných teorií z nejrůznějších vědeckých disciplín, aby tak vznikl společný základ pro další výklad“ (Wilson, 1998, 12). Konsilenci Wilson chápe jako sjednocující program propojování paradigmatických polí věd označovaných jako přírodní s vědami sociálními či humanitními (1998, 12–16). Tento základní epistemologický přístup spočívající ve „sjednocujícím programu“

přírodních a společenských věd nám může pomoci v oblasti vědeckého studia náboženství v antropologické perspektivě.

Konsilience a kulturní antropologie

Kritické odmítnutí sociobiologických tezí Marshallem Sahlinsem (1976)⁴² jako nepřipustně redukcionistických pro antropologii neznamená úplné odmítnutí myšlenky propojení paradigmat vědních disciplín zkoumajících člověka z hlediska „biologického“ i „sociokulturního“. Sama základní idea konsilience není dějinám antropologického myšlení vůbec cizí. Například již v roce 1947 v úvodní kapitole svých *Elementárních struktur příbuzenství* Claude Lévi-Strauss konstatuje, že člověk je jak bytostí přírodní, tak jedincem sociálním (2002, 3), byť jej potom zajímá především to, co člověka činí tvorem „sociokulturním“. V průběhu debat, které v kulturní antropologii vyvolal tzv. interpretativní obrat, jak o něm hovoří Paul Rabinow a William M. Sullivan (1979; 1987) a další autoři, je tematika související s konceptem konsilience stále diskutována. Svědčí o tom kromě jiného esej Paula B. Roscoa, publikovaná v roce 1995. Autor se v ní zamýšlí nad otázkou pozitivismu v kulturní antropologii, a přestože samotný koncept konsilience přímo nezmiňuje, směřuje k jeho základní tezi. Podle Roscoa (1995) je kritika „pozitivismu“ v antropologii založena na tehdy již překonaném, klasickém pozitivistickém pojetí tzv. přírodních věd, kdy jejich epistemologická pozice přestává být v rozporu s interpretativistickými přístupy v antropologii. A vyžývá k přehodnocení „přírodní vědy o společnosti a kultuře“ ve vztahu ke kulturněantropologickému a zejména etnografickému bádání.

Pokud uvažujeme o konsilience v souvislosti s kulturní antropologií, není tento program teoretického či epistemologického myšlení skutečně nikterak překvapivý, neboť právě tato disciplína prochází debatou o možnostech a mezích holistického přístupu ke studiu „člověka“, s tradiční „boasovskou“ koncepcí čtyř odvětví antropologie: fyzickou či

⁴² Sahlinsova argumentace je v některých bodech vystavena kritice – například Workman a Reader (2014, 204–205) zpochybňují Sahlinsovy teze týkající se adopce a tzv. inkluzivní fitness či zdatnosti.

biologickou, sociokulturní, lingvistickou a archeologii,⁴³ kde se propojují přístupy a poznatky přírodních i sociálních věd. Nakonec i toto pojetí antropologie prochází kritickou reflexí, a vyváří tak prostor pro nové pojetí, které lze označit jako „postdisciplinární“ (Palsson, 2016, 62). V něm dochází k překračování hranic „přírody“ a „kultury“ na poli kulturních neurověd (Han, 2017) a neuroantropologie (Lende & Downey, 2012).

Perspektiva kritického realismu, kognitivní vědy a evoluční psychologie

Tyto epistemologické debaty tedy přinášejí v posledních desetiletích podněty, které dovolují překročit pozitivisticko-interpretativistický dualismus. Možnou odpověď nabízí epistemologická pozice kritického realismu. Představitel tohoto směru Andrew Sayer poznamenává: „Nemusíme si nechat podrazit nohy starým dualismem kauzality a významu, který zamořil filozofii sociálních věd v debatách o interpretativismu/*verstehen* vs. vysvětlení/*erklären*“ (Sayer, 2012, 183).⁴⁴ Ve zkratce, kritický realismus předpokládá existenci skutečnosti nezávislé na individuálním vnímání, ale vyhýbá se naivnímu realismu v tom, že skutečnost člení na tři vzájemně provázané domény: empirickou, aktuální a reálnou.⁴⁵ Reálná doména obsahuje entity či struktury, které svými vlastnostmi na základě kauzálních mechanismů mohou ovlivnit struktury jiné, kupříkladu může jít o vyvinuté dispozice lidské kognice či o neurokognitivní architekturu lidské mysli; aktuální doména sestává ze všech potenciálních dějů a jejich účinků, které mohou vůbec vzniknout na základě kauzálních mechanismů a konečně empirická doména

⁴³ Mezi příklady kulturněantropologického myšlení směřujícího k překročení dualismu přírodních a sociálních věd lze uvést díla Marvinů Harrise či Gregoryho Batesona – viz Havlíček (2021, 50–53, 61–63). Srov. Ingold a Palsson (2013). K problematice holismu a čtyř disciplín antropologie viz Harkin (2010).

⁴⁴ Srov. de Sardan (2015, 215–216).

⁴⁵ Toto krátké shrnutí principů kritického realismu, které jsou pro téma mé statě klíčové, vychází z Haigh et al. (2019, 3). Dále viz Bhaskar (2008); Mingers (2004); Radulescu & Vessey (2009).

představuje skutečné události a účinky, které se dějí a které lze pozorovat anebo zakoušet.

Epistemologická perspektiva kritického realismu dovoluje překročit tradici filozofie vědy 19. století, která zakládá dělení věd na *Naturwissenschaften* a *Kulturwissenschaften* či *Geisteswissenschaften*. Ve smyslu konsilience můžeme problematiku náboženství zkoumat z hlediska těch vědních oborů, které přináší poznatky k souvislostem lidské kognice a jevů, které označujeme jako „náboženství“. Zahrnutím poznatků kognitivních věd, evoluční psychologie či neurověd můžeme přehodnotit, přesněji řečeno rozšířit, Durkheimův postulát sociálního faktu, který lze vykládat pouze v souvislosti s dalšími sociálními fakty (Durkheim, 1926, 46–47).⁴⁶ Teze sociálního konstruktivismu totiž neodporují poznatkům neurověd, kognitivních věd a evoluční psychologie: vyvinuté dispozice lidské mysli se manifestují v množství konkrétních sociokulturních jevů (Tooby & Cosmides, 1992). Perspektiva kritického realismu umožňuje epistemologicky uchopit člověka jako psychofyzický celek. Koresponduje tak s koncepcemi vtělesněné kognice či vtělesněné mysli⁴⁷ (Varela et al., 1993) jako výsledku evolučních procesů, které vedou k vývoji kognitivních dispozic, jimiž lidé *zjednávají*⁴⁸ obraz světa.⁴⁹ Zároveň vůbec neodhlíží od partikulárních sociokulturních projevů lidského zjednávání světa.

⁴⁶ Durkheimův přístup k metodě sociálních věd přitom zdaleka nemusí odporovat současným poznatkům evoluční psychologie, kognitivních věd a neurověd o kognitivních mechanismech vycházejících z vyvinutých dispozic lidské mysli – viz Schmaus (2003).

⁴⁷ V angličtině se užívá termín „embodied mind“, případně „embodied cognition“ (Foglia & Wilson, 2013).

⁴⁸ Český překlad anglického termínu „enaction“ pochází od Ivana M. Havla (1999). Enaction – zjednávání – znamená „ideu, že organismy vytvářejí svou vlastní zkušenost prostřednictvím svých akcí. Organismy nejsou pasivními příjemci podnětů z prostředí, ale aktéry v prostředí, čímž to, co zakoušejí, je založeno na tom, jak jednají“ (Hutchins, 2010, 428). Koncepty zjednávání, embodimentu či vtělesněnosti, vtělesněné kognice a adaptované mysli či kognice nejsou dle mého názoru v rozporu, nýbrž se doplňují. Srov. Rocha (2012).

⁴⁹ K problematice viz dále Schaller et al. (2009). Ke konceptu vtělesněné kognice viz Varela et al. (1993). K pojetí adaptované mysli či kognice jako výsledku evolučních procesů viz Barkow et al. (1992).

Deesencializace náboženství v kulturněantropologickém bádání

V těchto souvislostech lze vidět podnět přicházející z oblasti kognitivního a evolučního studia kultury, který formulují Jerome H. Barkow, John Tooby a Leda Cosmidesová, když navrhují tzv. kauzálně integrovaný model sociálních věd (Tooby & Cosmides, 1992). Vychází z předpokladu existence univerzální lidské přirozenosti, založené na evolučně vyvinutých dispozicích lidské mysli coby adaptací na prostředí,⁵⁰ v němž člověk žije a které také spoluvytváří.⁵¹ Kauzálně integrovaný model na rozdíl od sociobiologie nestaví jednostranně na biologické podmíněnosti kultury. Je založen na jednoduchém předpokladu, že jak pluralita sociokulturních forem, tak univerzální rysy lidských společností a kultur ukazují na komplexní provázanost faktorů, které běžně klasifikujeme jako biologické (vyvinutá lidská neurální architektura z hlediska strukturálního i funkčního) a sociální či kulturní (fenomény vznikající v interakci lidských jedinců a jejich mysli ve specifických prostředích). Z těchto epistemologických východisek vyrůstá kognitivní religionistika jako věda o náboženstvích, která se v posledních desetiletích formuje jako interdisciplinární badatelské pole a progresivní výzkumný program. Předmětem zkoumání kognitivní religionistiky jsou kognitivní mechanismy a procesy jako faktory různých forem nábožensky vykládaného myšlení a chování či jednání, zejména takových, které se opakují v časové a prostorové dimenzi v různých kulturních prostředích (viz Hampejs & Chalupa, 2014).⁵²

⁵⁰ Pojem „prostředí“ je velmi komplexní. Programově překračuje konceptuální dualismus přírodního a kulturního (či kulturně-sociálního). Zahrnuje z tohoto hlediska veškeré „environmentální“ faktory, v nichž lidské bytosti žijí, jež spoluvytvářejí a s nimiž / v nichž interagují. Zahrnuje jak přírodní, tak i sociokulturní prostředí (srov. Tooby & Cosmides, 1992, 21).

⁵¹ Lze hovořit o *konstrukci biokulturní niky* – viz Laland et al. (2001); Riede (2019).

⁵² Kromě monotematického čísla časopisu *Pantheon* věnovaného kognitivní religionistice (číslo 9, 2014) uvádí do problematiky studie Bubíka (2021) a Kotherové (2021a, 2021b). Z velkého množství publikací v angličtině uvedme alespoň publikace: Boyer (2001); Geertz (2014); Martin & Wiebe (2017); Pyysiäinen (2003); Slone & McCorkle Jr. (2019); White (2021 – zde viz 18–21 ke kauzálně integrovanému modelu); Whitehouse (2004).

Jako univerzální lze z tohoto hlediska chápat takový sociokulturní jev, který je dán obecnými životními podmínkami lidských jedinců v tom nejširším smyslu slova – ať již jde o sociokulturní jevy vyplývající z omezení, jimž je člověk vystaven působením fyzikálně-chemických vlastností prostředí, v němž žije, anebo vyplývající z evolučně ustavených dispozic lidského rodu. Tyto limity způsobují, že napříč partikulárními sociokulturními kontexty najdeme s vyšší pravděpodobností určité shodné sociokulturní jevy, vyskytnou-li se v těchto kontextech jisté minimální vstupní podmínky. Jak shrnují Scott Atran a Douglas L. Medin:

„Tvrdíme, že nemalá část kulturního přenosu a stabilizace idejí (artefaktů a aktivit) zahrnuje sdělování chabých, zlomkovitých a náznakových kousků informací, které dovedou spustit bohaté, předem dané inferenciální struktury. [...] tvrdíme, že tyto preexistující a získané inferenciální struktury vysvětlují kulturní podobnosti a stabilizaci mnoha komplexně integrovaných idejí a aktivit [...] a stanovují parametry přípustné kulturní diverzifikace“ (2008, 158–159).⁵³

Zdůrazněme, že „univerzální“ v těchto souvislostech vůbec neznamená totéž, co „nutně se vyskytující vždy a všude“. Zároveň tato pozice neznamená ani epistemologickou trivializaci společnosti a kultury, ani přijetí krajního nativismu, kdy bychom základní koncepty a systémy základních či ústředních znalostí⁵⁴ považovali za rovnou dané či „vrozené“. Přestože Atranovy a Medinovy práce jsou citovány ve spojení s obhajobou nativismu (Margolis & Laurence, 2013), sami autoři dle mého názoru poukazují spíše na omezení, v podstatě zbytečná, která antropologickému poznávání vytváříme, když máme v našich bádáních sklon chápat pojmy „kultury“ a „přírody“, „získaného“ a „vrozeného“ jako vylučující se protiklady či jasně ohraničené domény.

⁵³ Srov. (ve vztahu k tematice náboženství) Havlíček (2021).

⁵⁴ „Core knowledge systems“ – předpokládá se systém čtyř či pěti univerzálních lidských kognitivních dispozic, které se týkají kognice objektu, akce, počtu a prostoru, k nimž je pak přidáván ještě systém sociální kognice. Viz Spelke & Kinzler (2007).

V oblasti vývojové psychologie lze konstatovat, že badatelé se shodují na dvou východiscích: (1) určité aspekty lidského poznávání světa je možné označit jako vrozené či založené na vrozených strukturách lidské mysli (nepanuje však shoda na tom, jak jsou strukturovány či jak jsou rozsáhlé), (2) učení hraje zásadní roli ve vývoji lidského myšlení (avšak je otázkou, jakou roli má ve vztahu k lidským kognitivním dispozicím) (Denison & Xu, 2012, 29). Má pozice se ve shodě s kritickým realismem blíží racionálnímu konstruktivismu (viz Xu & Kushnir, 2012, xi–xiv). Ten představuje kompromis mezi krajním nativismem (základní koncepty a systémy základních znalostí [Spelke & Kinzler, 2007] jsou jednoduše dané či „vrozené“) a krajním empiricismem, podle nějž je nabývání konceptů bezesbýtku výsledkem kontaktu vnímající a myslící lidské bytosti s konkrétním prostředím, a tudíž výsledkem empirického zakoušení skutečnosti.

Domnívám se, že právě kritický realismus se v této souvislosti může stát vhodným epistemologickým základem antropologického, ale i religionistického anebo sociologického bádání v oblasti náboženství. Z hlediska kognitivní vědy o náboženství lze studovat řadu otázek. Můžeme se zaměřit jak na jevy, které jsou široce rozšířené a lze je považovat za univerzální – kupříkladu na představy o nadlidských či mimolidských hybatelích.⁵⁵ Zároveň nám však nic nebrání reflektovat tematiku plurality a proměn nábožensky vykládaných jevů v různých partikulárních kontextech.

Přijmeme-li tuto perspektivu, náboženství je deesencializováno tak, jak to vyjadřuje vymezení britského sociálního antropologa Harveye Whitehouse:

„Náboženství zřejmě není jedinou koherentní entitou, nýbrž pouze volným spojením vzorců myšlení a jednání, které byly v průběhu času v různých jazykových pospolitostech a kulturních tradicích konceptualizovány značně rozdílně. Nedávné výzkumy kognitivních věd naznačují, že mnoho rysů spojovaných obvykle v západním bádání a lidovém diskurzu s označením „náboženství“, nejsou výsledkem jediného koherentního souboru příčin, ný-

⁵⁵ Viz závěrečný oddíl této stati.

brž jsou spíše vedlejšími produkty nesourodých psychologických systémů, které se vyvinuly k řešení velmi rozdílných typů problémů“ (Whitehouse, 2013, 36).

Zároveň je tu možné využít pojem náboženství čistě jako badatelský konstrukt, jehož cílem je především vymezit pole studovaných jevů k analytickým účelům (Smith, 1982, xi). Již samotné vymezení určitých jevů jako „náboženských“ znamená, že koncept náboženství v sociálních vědách nese analytický rozměr. Samotné označení určitého jevu jako „náboženského“ je již interpretací založenou na badatelské tradici religionistiky.

Vzhledem ke svému původu a kontextu je využití pojmu náboženství jako analytického konceptu některými badateli odmítáno jako projev teologizujícího, koloniálního či kulturně imperialistického myšlení. Například v kulturní antropologii nese tento epistemologický, kriticky reflexivní obrat v různé míře radikální kritiku, či dokonce odmítání klíčových pojmů, jako je i samotný koncept „kultury“ (viz Horáková, 2012). S jistou mírou nadsázky však můžeme říct, že ani dřevorubec hned nepřestane užívat sekýru – základní nástroj své práce – jen proto, že s ní může někoho poranit, ale s tímto vědomím a patřičně poučen ji bude používat o to opatrněji, více metodicky.

Východiskem, umožňujícím využití pojmu „náboženství“ jako analytického konceptu sociální vědy, je reflexivní pojetí tohoto konceptu na základě prototypického vymezení, které se opírá o jeho definiční charakteristiky v tzv. „západním“ prostředí ve spojení s judaismem, křesťanstvím či islámem (Saler, 2000).⁵⁶ Badatel, který vychází z této pozice, metodologicky opouští esencionalizující perspektivu na náboženství jako jev *sui generis*. Vyhýbá se tak epistemologické pozici zakotvené v esencionalizujícím myšlení, které se projevuje v kulturněantropologickém studiu náboženství explicitně (u Ellera) či implicitně (u Bowie). Epistemologická pozice kritického realismu, spojená s teoreticko-metodologickými přístupy kognitivní religionistiky a biokulturní perspektivou

⁵⁶ Srov. shrnutí kritiky pojmu náboženství, které nabízí Fujda (2020).

dovoluje kulturněantropologickému bádání o náboženství překonat dualismus rozumění a vysvětlení.

Závěrem: přínos biokulturní perspektivy na příkladu neurokognitivní detekce činitele v bádání o náboženství

Vycházím z teze, že stávající sociálněvědní, antropologické, religionistické anebo sociologické definice náboženství nám pomáhají vymezit pole jevů, jimiž se budeme zabývat. Jedna každá taková definice může být snadno podrobena kritickému rozboru jako příliš rozsáhlá, anebo naopak úzce zaměřená, jako zatížená ideovým zázemím západní, euro-americké kultury, či využívající pojmy a kategorie spojené s teologizujícím kontextem. Upozornění na tyto souvislosti a jejich znalost jsou pro nás z mnoha důvodů důležité – především nám pomáhají metodologicky zpřesnit konceptualizační nástroje, s nimiž pracujeme. Vzhledem k tomu, že bádání o náboženství se historicky formuje právě v západním, evropském a americkém kulturním kontextu, nelze se prakticky vyhnout nekonfesijní teologizaci: vlastně k ní dochází nezbytně kdykoli vůbec použijeme termíny jako „náboženství“, „bůh“, „duše“, „víra“, „nadpřirozeno“ apod. Naopak konfesijní teologizace, která více či méně explicitně *předpokládá* skutečnou existenci „nejzazší“ reality, stojí už mimo paradigma sociálních věd, především proto, že předpoklad „nejzazší reality“ odporuje principu falzifikace. Na tomto předpokladu nelze stavět testovatelné hypotézy.

Pokud nechceme rovnou odmítnout možnost vědeckého studia náboženství, jsme vedeni k využívání konceptů, definic a teorií spojených s paradigmatem sociálněvědního studia náboženství tak, jak se formovalo v historii antropologického, sociologického či religionistického bádání o náboženství. Naší snahou bude vedle kritického přezkoumávání především a v první řadě neustálé zpřesňování nástrojů vědeckého poznávání. Z tohoto hlediska lze v našem studiu náboženství prakticky využít řadu existujících vymezení náboženství, jako je pole vědeckého studia, včetně klasických definic, které navrhuji například Edward B. Tylor, Émile Durkheim anebo Clifford Geertz.

Vraťme se rovnou ke kořenům kulturní antropologie. Klasická Tylorova definice náboženství jako „víry v duchovní bytosti“ vychází z teze, že náboženství je založeno na ideji „duchovní bytosti“, ducha či duše (Tylor, 1871, 383–385). Ve smyslu dobového evolucionistického přístupu spojuje Tylor tento jev s animismem, v němž vidí nejprimitivnější formu lineárního dějinného vývoje náboženství a přetrvávající animistické víry vidí jako „přežitky“ primitivnějších vývojových stupňů náboženství. Tuto Tylorovu ideu můžeme označit jako příliš zjednodušující a nesprávnou. Obtížně zpochybnitelná je naopak Tylorova myšlenka, že jevy označované jako „náboženské“ jsou spojeny s představami o mimolidských či nadlidských hybatelích anebo činitelech (*agents*), již jsou v různých sociokulturních prostředích označováni výrazy odpovídajícími našim pojmům „bůh“ anebo „duch“, samozřejmě s nezanedbatelnými sociokulturně podmíněnými obsahovými rozdíly v jejich konceptualizaci. Platí i jiné Tylorovo konstatování, totiž že v různých sociokulturních prostředích existuje představa o posmrtné existenci „duše“ či „ducha“ jako entity, jež přetrvává i po zániku těla a může nějak ovlivňovat běh věcí ve světě, včetně životů lidí v něm (Tylor, 1871, 385). Náboženství lze pak spolu s antropology Michaellem Winkelmanem a Johnem R. Bakerem definovat jako institucionalizované sociální a kulturní víry a činnosti či praktiky vztažené v kolektivní dimenzi k představám o duších a v nejširším smyslu slova k nadpřirozenu. V individuální rovině můžeme mluvit o spiritualitě jako o jevu individuálním, spočívajícím v subjektivních představách a činnostech spojených s ideou duše, ducha či nadpřirozena (2016, 2).

Biokulturní perspektiva na fenomény označované jako náboženství a spiritualita dovoluje položit otázku, na základě jakých mechanismů anebo proč vlastně takové představy a činnosti v kolektivní a individuální dimenzi vznikají, proč vůbec existují, proč či v jakých formách se s nimi setkáváme v konkrétních sociokulturních kontextech apod. Odpovědi lze hledat ve sdílených vyvinutých dispozicích lidských neurokognitivních procesů a mechanismů, jimiž lidská mysl

zjednává⁵⁷ svět. Tylorova definice náboženství založeného na představách o duších či duchovních bytostech ovlivňujících běh věcí může být vztažena ke konceptu „agence“ (činitele) jako vyvinuté lidské schopnosti konceptualizovat nadlidské či přesněji mimolidské hybatele, činitele anebo „spirituální agenty“ zasahující do běhu materiálního světa (Boyer, 2003). Krátce řečeno, bádání založená na průniku disciplín kognitivních věd, evoluční psychologie a neurověd spolu s antropologií zjišťují, že lidská mysl disponuje kognitivními mechanismy, které patrně lze na základě experimentů lokalizovat i v určitých oblastech mozku (Van Leeuwen & van Elk, 2019, 226, 229) a které vedou k detekci činitelů či hybatelů, jejichž působení předpokládáme za věcmi či jevy reálného světa. Takový činitel může být (a v mnoha případech je) antropomorfizován a není vyloučeno, že může jít o základ rozšířené představy antropomorfní mimolidské bytosti, kupříkladu boha tak, jak si tento druh bytosti představují náboženství nejen v evropském kulturním kontextu (Atran & Norenzayan, 2004; Barrett, 2005).

Kognitivní dispozice k rozpoznání činitele, jehož základy lidé patrně sdílejí se zvířaty, zřejmě souvisí s efektivitou přežití v situacích, kdy vnímající tvor předpokládá možné ohrožení predátorem: pokud vidíme pohyb trávy, je „rozumnější“ a z hlediska potenciálního přežití efektivnější chovat se tak, jako by byl způsoben číhající šelmou, nežli začít odvážně zkoumat, zda pohyb stébel náhodou přeci jen nezpůsobil pouhý vítr. Tento kognitivní mechanismus, kdy předpokládáme intencionálního činitele, často (avšak ne výlučně) v různé míře antropomorfizovaného, za jevy v našem okolí, za nimiž ve skutečnosti žádný takový činitel není, je označován jako HADD (*hyperactive agency-detection device*).⁵⁸

⁵⁷ „Zjednávat“ – český překlad anglického termínu „to enact“.

⁵⁸ Jednu ze základních statí představuje Justin L. Barrett (2000), který na základě dřívějších publikací (Guthrie [1995]) formuluje hypotézu o kognitivním mechanismu, pro nějž navrhuje akronym HADD – „hyperactive agent-detection device“. V další studii Barrett užívá pro tento „mentální nástroj“ (mental tool) termín „hypersensitive agent detection device“ (2004, 31–44). Srov. Clark & Barrett (2011). Pierre Liénard a E. Thomas Lawson (2008, 163–164) uvádějí, že termín „hyperaktivní“ není zcela adekvátní, neboť detekce činitele je celkem běžným a pro člověka prakticky velmi užitečným evolučně založeným kognitivním nástrojem, s jehož pomocí lidská mysl zpracovává řadu podnětů ze svého okolí.

Experimenty ukazují, že se kognitivní mechanismy založené na detekci činitele mohou uplatňovat v mnoha situacích, nejen v těch, které bychom na základě našich kritérií klasifikovali jako „náboženské“. Lidé mají například tendenci věnovat vyšší finanční částky, pokud je schránka na dary opatřena vyobrazením „sledujících“ očí, studenti méně podvádějí u testu, pokud je zmíněna informace o duchu zemřelého studenta, který má sídlit ve třídě, a podobně tříleté děti ve větší míře respektují zákaz otevřít schránku, pokud spolu se zákazem dostanou informaci, že jejich počínání sleduje neviditelná „princezna Alenka“.⁵⁹ Další experimenty naznačují, že detekce činitele je mimo jiné ovlivněna kulturními faktory: pokud participanti dostanou předem informaci, že v simulovaném prostředí virtuálního lesa s vysokou pravděpodobností potkají blíže nespecifikované bytosti, vykazují participanti vyšší míru falešné detekce činitelů (ve virtuálním lese se žádné takové bytosti nevyskytovaly), nežli participanti, kteří takovou informaci nedostanou. Vyšší míra detekce činitele byla rovněž pozorována v případě, že participanti byli vystaveni prostředí s nízkou viditelností (zamlžený les). Autoři experimentu tak dospěli k závěru, že falešnou detekci činitele ovlivňují nejen senzorické podmínky (v mlžném lese máme tendenci identifikovat neznámé bytosti), ale i kulturně podmíněná očekávání, že budeme s intencionálním činitelem konfrontováni (Andersen et al. 2019; Ma-Kellams, 2015). Jiný výzkum ukázal, že lidé definovaní jako nábožensky založení mají vyšší míru sklonu k pareidolii, respektive k antropomorfizaci tvarů (Riekkí et al., 2013).⁶⁰ Takové výzkumy naznačují, že přinejmenším v oblasti lidské detekce činitele je vztah mezi oblastmi de-

Autoři jej přirovnávají k detektoru kouře: pro člověka je celkově užitečnější, pokud tento systém vydává falešné signály, které jsou vcelku neškodné, než když nezareaguje vůbec – to naopak může mít fatální důsledky. Dále viz Atran & Norenzayan (2004). V českém prostředí shrnuje problematiku (vedle dalších témat) studie Cigána a Hampejse (2014). Ke konceptu činitele v kognitivních vědách o náboženství viz také Atran (2002, 59–71); Bertolotti & Magnani (2010); Pyysiäinen (2009). Koncept HADD je dále rozvíjen a kriticky přehodnocován: viz Van Leeuwen a van Elk (2019) – text řeší otázku vztahu mezi detekcí činitele na kulturně společenské a na kognitivně psychologické individuální rovině.

⁵⁹ Tyto příklady studií detekce činitele uvádí van Slyke (2016, 147–149).

⁶⁰ Za upozornění na tyto souvislosti děkuji kolegyni Silvii Kotherové.

finovanými jako „kulturní“ na jedné straně a „biologické“ či „fyziologické“ na straně druhé mnohem komplexnější, než bychom se snad mohli domnívat. Ukazují, že by bylo příliš zjednodušující a nesprávné považovat „kulturní“ za determinované „biologickým“ a naopak. Lze však jistě říct, že HADD můžeme vidět (a příslušnými způsoby zkoumat) v souvislosti s široce rozšířenými představami nadlidských či mimolidských činitelů, s nimiž se setkáváme napříč různými sociokulturními prostředími v synchronní i diachronní perspektivě a které označujeme termíny jako „božstva“, „duchové“ anebo „démoni“ (Guthrie, 1995; Saler, 2009).

Současné výzkumy v oblasti kognitivní religiozity ukazují, že představy božstev založené na takových neurokognitivních mechanismech jsou v lidských pospolitostech spojeny s prosociálním chováním (Norenzayan, 2013). Jevy, které lze označit jako „náboženství“, tak skutečně zásadně utvářely (a utvářejí) lidské pospolitosti, jak to předpokládají „klasické“ sociálněvědní teze Durkheimovy, Turnerovy či Rappaportovy (9–10). Nyní jsme díky bádáním vycházejícím z principu konsilience schopni vztáhnout tyto teorie v sociálních vědách k neurokognitivním mechanismům a procesům, které zde nesporně hrají roli. Navíc můžeme tyto procesy a jejich projevy v různých sociokulturních prostředích zkoumat jak postupy terénního výzkumu, tak i v laboratorních podmínkách, včetně využití metod kognitivních neurověd a příslušných zobrazovacích metod, jimiž disponují kognitivní neurovědy a neurofyziologie (Kotherová, 2019a; Kotherová, 2019b; Van Leeuwen & van Elk, 2019). Na základě využití kognitivních věd a neurověd lze v oblasti studia náboženství postulovat testovatelné hypotézy. Sociálněvědnímu výzkumu religiozity jsou tím otevřeny nové, vzrušující možnosti a perspektivy. Ty zároveň dovolují nejen mezioborovou, ale především skutečně transdisciplinárně založenou spolupráci při antropologickém bádání, které tak překročí dimenze vysvětlení a rozumění, přírodních a sociálních věd.

Použitá literatura

- Allen, D. (2002). *Myth and religion in Mircea Eliade*. Routledge.
- Ambasciano, L. (2019). *An unnatural history of religions. Academia, post-truth and the quest for scientific knowledge*. Bloomsbury Academic.
- Andersen, M., Pfeiffer, T., Müller, S. & Schjoedt, U. (2019). Agency detection in predictive minds: A virtual reality study. *Religion, Brain & Behavior*, 9(1), 52–64. <https://doi.org/10.1080/2153599X.2017.1378709>.
- Antalík, D. (2005). *Jak srovnávat nesrovnatelné: strategie mezináboženské komparace*. OIKOYMENH.
- Aragona, M. (2018). Causal understanding: Max Weber and the interpretation of human actions. *Dialogues in Philosophy, Mental and Neuro Sciences*, 11(1), 36–48.
- Asad, T. (1993). *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. The Johns Hopkins University Press.
- Asad, T. (1999). Religion, nation state, secularism. In P. van der Veer & H. Lehmann (Eds.), *Nation and religion: perspectives on Europe and Asia* (pp. 178–196). Princeton University Press.
- Asad, T. (2001). Reading a modern classic. W. C. Smith's 'The meaning and end of religion'. *History of Religions*, 40(3), 205–222.
- Atran, S. & Medin, D. (2008). *The native mind and the cultural construction of nature*. The MIT Press.
- Atran, S. & Norenzayan, A. (2004). Religion's evolutionary landscape: Counterintuition, commitment, compassion, communion. *Behavioral and Brain Sciences*, 27(6), 713–730. <https://doi.org/10.1017/S0140525X04000172>.
- Atran, S. (1998). Folk biology and the anthropology of science: Cognitive universals and cultural particulars. *Behavioral and Brain Sciences*, 21, 547–609.
- Atran, S. (2002). *In gods we trust: evolutionary landscape of religion*. Oxford University Press.
- Bachmann-Medick, D. (2016). *Cultural turns. New orientations in the study of culture*. Walter de Gruyter.
- Barkow, J. H., Cosmides, L. & Tooby, J. (Eds.) (1992). *The adapted mind. Evolutionary psychology and the generation of culture*. Oxford University Press.
- Barnard, A. (2002). Emic and etic. In A. Barnard & J. Spencer (Eds.), *Encyclopedia of social and cultural anthropology* (pp. 275–278). Routledge.
- Barrett, H. C. (2005). Adaptations to predators and prey. In D. M. Buss (Ed.), *The handbook of evolutionary psychology* (pp. 200–223). John Wiley & sons.
- Barrett, J. L. (2000). Exploring the natural foundations of religion. *Trends in Cognitive Sciences*, 4(1), 29–34. [https://doi.org/10.1016/S1364-6613\(99\)01419-9](https://doi.org/10.1016/S1364-6613(99)01419-9).
- Barrett, J. L. (2004). *Why would anyone believe in god?* AltaMira Press.
- Barrett, L., Dunbar, R. & Lycett, J. (2007). *Evoluční psychologie člověka*. Portál.

- Bernard, H. R. (1994). Methods belong to all of us. In R. Borofsky (Ed.), *Assessing cultural anthropology* (pp. 168–179). Hawaii Pacific University.
- Bertolotti, T. & Magnani, L. (2010). The role of agency detection in the invention of supernatural beings. An abductive approach. In L. Magnani, W. Carnielli & C. Pizzi (Eds.), *Model-based reasoning in science and technology* (pp. 239–262). Springer Verlag.
- Bhaskar, R. (2008). *A realist theory of science. With a new introduction*. Routledge.
- Bos, J. (2010). Individuality and interpretation in nineteenth-century German historicism. In U. Feest (Ed.), *Historical perspectives on Erklären and Verstehen* (pp. 207–220). Springer.
- Bowie, F. (2005). *Anthropology of religion: An introduction*. Blackwell Publishing.
- Bowie, F. (2008). *Antropologie náboženství: rituál, mytologie, šamanismus, poutnictví*. Portál.
- Boyer, P. (2001). *Religion explained: The evolutionary origins of religious thought*. Basic Books.
- Boyer, P. (2003). Religious thought and behavior as by-products of brain function. *Trends in Cognitive Sciences*, 7(3), 119–124.
[https://doi.org/10.1016/S1364-6613\(03\)00031-7](https://doi.org/10.1016/S1364-6613(03)00031-7).
- Brown, D. E. (1991). *Human universals*. McGraw-Hill.
- Bruce, S. (2018). *Researching religion: why we need social science*. Oxford University Press.
- Bubandt, N. & Otto, T. (2010). Anthropology and the Predicaments of Holism. In T. Otto & N. Bubandt (Eds.), *Experiments in Holism: Theory and Practice in Contemporary Anthropology* (pp. 1–15). Wiley-Blackwell.
- Bubík, T. (2021). Kognitivní věda o náboženství jako hledání nového paradigmatu v religionistice. In T. Bubík & S. Kotherová (Eds.), *Religionistika v kognitivní, antropologické a sociologické perspektivě* (10–36). Univerzita Palackého v Olomouci, 2021.
- Carrier, J. G. (Ed.). (2016). *After the crisis: anthropological thought, neoliberalism and the aftermath*. Routledge.
- Cigán, J. & Hampejs, T. Náboženské představy a jejich přenos: od mysli a obsahu k tělu a kontextu. *Pantheon*, 9(1), 113–138.
- Clark, K. J. & Barrett, J. L. (2011). Reidian religious epistemology and the cognitive science of religion. *Journal of the American Academy of Religion*, 79(3), 639–675.
- Clifford J. & Marcus, G. (Eds.). (1986). *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. University of California Press.
- Clifford, J. (1986). Introduction: partial truths. In J. Clifford & G. Marcus (Eds.), *Writing culture: the poetics and politics of ethnography* (pp. 1–26). University of California Press.

- Cotter, C. R., & Robertson, G. R. (Eds.). (2016). *After world religions: Reconstructing religious studies*. Routledge.
- D'Andrade, R. (2000). The sad story of anthropology 1950–1999. *Cross-Cultural Research*, 34(3), 219–232. <https://doi.org/10.1177/106939710003400301>.
- Dallmayr, F. (2013). Explanation versus understanding. In B. Kalds (Ed.), *Encyclopedia of philosophy and the social sciences* (pp. 333–338). SAGE.
- de Sardan J.-P. O. (2015). *Epistemology, fieldwork, and anthropology*. Palgrave Macmillan.
- Denison, S. & Xu, F. (2012). Probabilistic inference in human infants. In F. Xu, & T. Kushnir (Eds.), *Rational constructivism in cognitive development* (pp. 28–58). Elsevier.
- Diller, J. & Kashner, A. (Eds.). (2014). *Models of god and alternative ultimate realities*. Springer.
- Dubuisson, D. (2003). *The Western construction of religion: myths, knowledge, and ideology*. The Johns Hopkins University Press.
- Durkheim, É. (1926). *Pravidla sociologické metody*. Orbis.
- Durkheim, É. (2002). *Elementární formy náboženského života: systém totemismu v Austrálii*. OIKOYMENH.
- Eliade, M. (1960). Structures and Changes in the History of Religion. In C. H. Kraeling & R. M. Adams (Eds.), *City invincible: A symposium on urbanization and cultural development in the ancient Near East held at the Oriental institute of the University of Chicago, December 4–7, 1958* (pp. 351–366). The University of Chicago Press.
- Eliade, M. (2004). *Pojednání o dějinách náboženství*. Argo.
- Eliade, M. (2006). *Posvátné a profánní*. OIKOYMENH.
- Eller, J. D. (2007). *Introducing anthropology of religion: Culture to the ultimate*. Routledge.
- Fabian, J. (1983). *Time and the other: How anthropology makes its object*. Columbia University Press.
- Feest, U. (Ed.). (2010). *Historical perspectives on Erklären and Verstehen*. Springer.
- Feyerabend, P. K. (2001). *Rozprava proti metodě*. Aurora.
- Fitzgerald, T. (2000). *The ideology of religious studies*. Oxford University Press.
- Foglia, L. & Wilson, R.A. (2013). Embodied cognition. *WIREs Cognitive Science*, 4, 319–325. <https://doi.org/10.1002/wcs.1226>.
- Franek J. (2017). *Naturalismus a protekcionismus ve studiu náboženství*. Filozofická fakulta, Masarykova univerzita.
- Frazer, J. G. (1900). *The golden bough: A study in magic and religion*. Vol. 1. (Second edition). Macmillan and Co.

- Fujda, M. (2020). Connecting Fitzgerald and Latour for the sake of democratic religious studies. *Implicit Religion*, 22(3–4), 391–412.
- Gagné, R. (2019). The battle for the irrational: Greek religion 1920–50. In C. Stray, C. Pelling & S. Harrison (Eds.), *Rediscovering E. R. Dodds: scholarship, education, poetry, and the paranormal* (pp. 36–87). Oxford University Press.
- Geertz, A. W. (2010). Brain, body and culture: a biocultural theory of religion, *Method & Theory in the Study of Religion*, 22(4), 304–321. <https://doi.org/10.1163/157006810X531094>
- Geertz, A. W. (2013). The meaningful brain: Clifford Geertz and the cognitive science of culture. In D. Xygalatas & W. W. McCorkle, Jr. (Eds.), *Classical social theory and the cognitive science of religion* (pp. 176–196). Acumen Publishing Ltd.
- Geertz, A. W. (2014). *Origins of religion, cognition and culture*. Routledge
- Geertz, C. (2000). *Interpretace kultur: vybrané eseje*. Slon.
- Gelman, S. A. & Legare, C. H. (2011). Concepts and folk theories. *Annual Review of Anthropology*, 40, 379–398.
- Guthrie, S. (1995). *Faces in the clouds*. Oxford University Press.
- Hage, G. (2012). Critical anthropological thought and the radical political imaginary today. *Critique of Anthropology*, 32(3), 285–308. <https://doi.org/10.1177/0308275X12449105>.
- Haigh, F., Kemp, L., Bazeley, P. & Haigh, N. (2019). Developing a critical realist informed framework to explain how the human rights and social determinants of health relationship works. *BMC Public Health* 19, article no. 1571, 1–12. <https://doi.org/10.1186/s12889-019-7760-7>.
- Hampejs, T. & Chalupa, A. (2014). Kognitivní věda o náboženství: východiska, cíle a krátká historie. *Pantheon*, 9(1), 10–43.
- Han, S. (2017). *The sociocultural brain: a cultural neuroscience approach to human nature*. Oxford University Press
- Harker, D. (2015). *Creating scientific controversies: Uncertainty and bias in science and society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harkin, M. E. (2010) Uncommon ground: holism and the future of anthropology. *Reviews in Anthropology*, 39(1), 25–45. <https://doi.org/10.1080/00938150903548600>.
- Hart, F. E. (2011). *Critical discourse studies in context and cognition*. John Benjamins Publishing Company.
- Havel, I. M. (1999). Zjednaný svět. *Vesmír*, 78(7), 363.
- Havlíček, J. (2013). Existuje v Japonsku náboženství? Kategorie náboženství a postmoderní kritika v sociálních vědách. *Religio*, 21(2), 163–188.
- Havlíček, J. (2018). World religions paradigm, legal system and education. The case of the Czech Republic. *Journal of Beliefs & Values*, 39(3), 344–357.
- Havlíček, J. (2021). *Imagining religion in the Czech Republic. Anthropological perspectives*. LIT Verlag.

- Heller, J. & Mrázek, M (2004). *Nástin religionistiky: uvedení do vědy o náboženstvích*. Kalich.
- Horáková, H. (2012). *Kultura jako všelék: kritika soudobých přístupů*. Slon.
- Horton, R. (1960). A definition of religion, and its uses. *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 90(2), 201–226.
- Hutchins, E. (2010). Enaction, imagination, and insight. In Stewart, J., Gapenne, O. & Di Paolo, E. A. (Eds.), *Enaction: toward a new paradigm for cognitive science* (pp. 425–450). Massachusetts Institute of Technology.
- Ingold, T. & Palsson, G. (Eds.) (2013). *Biosocial becomings: Integrating social and biological anthropology*. Cambridge University Press.
- Jebens, H. & Kohl, K.-H. (Eds.) (2011). *The end of anthropology?* Sean Kingston Publishing.
- Kay, P. (1987). Linguistic competence and folk theories of language: Two English hedges. In D. Holland & N. Quinn (Eds.), *Cultural models in language and thought* (pp. 67–77). Cambridge University Press.
- Kitching, G. (2009). *The trouble with theory: The educational costs of postmodernism*. Allen & Unwin.
- Kotherová, S. (2021a). Od kognitivní teorie k experimentu. In T. Bubík & S. Kotherová (Eds.), *Religionistika v kognitivní, antropologické a sociologické perspektivě* (37–63). Univerzita Palackého v Olomouci, 2021.
- Kotherová, S. (2021b). Z laboratoře do terénu. In T. Bubík & S. Kotherová (Eds.), *Religionistika v kognitivní, antropologické a sociologické perspektivě* (64–74). Univerzita Palackého v Olomouci, 2021.
- Kövecses, Z. (2006). *Language, mind, and culture: A practical introduction*. Oxford University Press.
- Kövecses, Z. (2017). Metaphor and metonymy in folk and expert theories of emotion. In G. Kristiansen & F. J. Ruiz de Mendoza Ibáñez (Eds.), *Applications of Cognitive Linguistics* (29–41). Walter de Gruyter.
- Kundt, R. (2015). *Contemporary evolutionary theories of culture and the study of religion*. Bloomsbury.
- Kuznar, L. A. (1997). *Reclaiming a scientific anthropology*. SAGE, AltaMira Press.
- Lakoff, G. & Johnson, M. (1999). *Philosophy in the flesh: The embodied mind and its challenge to Western thought*. Basic Books.
- Laland, K. N., Odling-Smee, J. & Feldman, M. W. (2001). Cultural niche construction and human evolution. *Journal of Evolutionary Biology*, 14(1), 22–33. <https://doi.org/10.1046/j.1420-9101.2001.00262.x>.
- Latour, B. (2003). *Nikdy sme neboli moderní: esej o symetrickej antropológii*. Kalligram.
- Latour, B. & Woolgar, S. (1986). *Laboratory life: The construction of scientific facts*. Princeton University Press.

- Lende, D. H. & Downey, G. (Eds.). (2012). *The encultured brain: An introduction to neuroanthropology*. The MIT Press.
- Lett, J. W. (1997). *Science, reason, and anthropology: The principles of rational inquiry*. Rowman & Littlefield.
- Lévi-Strauss, C. (2002) [1947, 1967]. *Les structures élémentaires de la parenté*. Mouton de Gruyter.
- Liénard, P. & Lawson, E. T. (2008). Evoked culture, ritualization and religious rituals. *Religion*, 38, 157–171.
- Margolis, E. & Laurence, S. (2013). In defense of nativism. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 165(2), 693–718. <https://doi.org/10.1007/s11098-012-9972-x>.
- Martin, M. (2000). *Verstehen: The Uses of Understanding in Social Science*. Transaction Publishers.
- Martin, L. H. & Wiebe, D. (Eds.). (2017). *Religion explained?: The cognitive science of religion after twenty-five years*. Bloomsbury.
- Masuzawa, T. (2005). *The invention of world religions: or, how European universalism was preserved in the language of pluralism*. The University of Chicago Press.
- McConachie, B. & Hart, F. E. (2006). Introduction. In B. McConachie & F. E. Hart (Eds.), *Performance and cognition: Theatre studies and the cognitive turn* (pp. 1–25). Routledge.
- McCutcheon, R. (1997). *Manufacturing religion: the discourse on sui generis religion and the politics of nostalgia*. Oxford University Press.
- McIntyre, L. (2019). *The scientific attitude: defending science from denial, fraud, and pseudoscience*. The MIT Press.
- Mingers, J. (2004). Real-izing information systems: critical realism as an underpinning philosophy for information systems. *Information and Organization*, 14(2), 87–103.
- Nicholls, A. (2015). Against Darwin: teleology in German philosophical anthropology. In H. Trüper, D. Chakrabarty & S. Subrahmanyam (Eds.), *Historical Teleologies in the Modern World* (pp. 89–113). Bloomsbury Academic.
- Norenzayan, A. & Heine, S. J. (2005). Psychological universals: what are they and how can we know? *Psychological Bulletin*, 131(5), 763–784.
- Norenzayan, A. (2013). *Big gods: how religion transformed cooperation and conflict*. Princeton University Press.
- Noss, D. S. & Grangaard, B. R. (2018). *A history of the world's religions*. Routledge.
- Otto, R. (1998). *Posvátno: iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě*. Praha: Vyšehrad.
- Owen, S. (2011). The world religions paradigm: Time for a change. *Arts and Humanities in Higher Education*, 10(3), 253–268.

- Pals, D. L. (2015). *Osm teorií náboženství. Ex oriente*.
- Palsson, G. (2016). *Nature, culture, and society: Anthropological perspectives on life*. Cambridge University Press.
- Preston, J. (2020). Paul Feyerabend: The Stanford encyclopedia of philosophy (Fall 2020 Edition). <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/feyerabend/> (20. listopadu 2021).
- Pyysiäinen, I. (2003). *How religion works: towards a new cognitive science of religion*. Brill.
- Pyysiäinen, I. (2009). *Supernatural agents: why we believe in souls, gods, and buddhas*. Oxford University Press.
- Rabinow, P. & Sullivan, W. M. (1979). The interpretive turn. In P. Rabinow & W. M. Sullivan (Eds.), *Interpretive social science: a reader* (pp. 1–21). University of California Press.
- Rabinow, P. & Sullivan, W. M. (1987). The interpretive turn: a second look. In P. Rabinow & W. M. Sullivan (Eds.), *Interpretive social science: a second look* (pp. 1–30). University of California Press.
- Radulescu, C. & Vessey, I. (2009). Methodology in critical realist research: The mediating role of domain specific theory. In *Americas conference on information systems (AMCIS), AMCIS 2009 proceedings: proceedings of the fifteenth Americas conference on information systems, San Francisco, California, August 6th–9th 2009* (pp. 1–11). Association for Information Systems.
- Rennie, B. S. (1996). *Reconstructing Eliade: making sense of religion*. State University of New York Press.
- Riede, F. (2019). Niche construction theory and human biocultural evolution. In A. M. Prentiss (Ed.), *Handbook of evolutionary research in archaeology* (pp. 337–358). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-030-11117-5_17.
- Riekk, T., Lindeman, M., Aleneff, M., Halme, A., & Nuortimo, A. (2013). Paranormal and religious believers are more prone to illusory face perception than skeptics and non-believers. *Applied Cognitive Psychology*, 27(2), 150–155. <https://doi.org/10.1002/acp.2874>.
- Rocha, M. (2012). Cognitive, embodied or enacted? Contemporary perspectives for HCI and interaction. Plymouth University–Transtechology Research.
- Roscoe, P. B. (1995). The perils of ‚positivism‘ in cultural anthropology. *American Anthropologist, New Series*, 97(3), 492–504.
- Ryba, T. (1994). Are Religious theories susceptible to reduction? In T. A. Idinopulos & E. A. Yonan (Eds.), *Religion and reductionism: essays on Eliade, Segal, and the challenge of the social sciences for the study of religion* (pp. 15–42). Brill.
- Sahlins, M. (1976). *The use and abuse of biology. An anthropological critique of sociobiology*. The University of Michigan Press.

- Saler, B. (2000). *Conceptualizing religion. Immanent anthropologists, transcendent natives, and unbouded categories*. Berghahn Books.
- Saler, B. (2009). Anthropomorphism and animism: On Stewart E. Guthrie, *Faces in the clouds* (1993). In M. Stausberg (Ed.), *Contemporary theories of religion: A critical companion* (pp. 39–52). Routledge.
- Sayer, A. (2012). Power, causality and normativity: a critical realist critique of Foucault. *Journal of Political Power*, 5(2), 179–194.
<https://doi.org/10.1080/2158379X.2012.698898>.
- Schaller, M., Norenzayan, A., Heine, S. J., Yamagishi, T. & Kameda, T. (2009). *Evolution culture, and the human mind*. Psychology Press.
- Schmaus, W. (2003). Is Durkheim the enemy of evolutionary psychology? *Philosophy of the Social Sciences*, 33(1), 25–52.
<https://doi.org/10.1177/0048393102250281>.
- Segal, D. A. & Yanagisako, S. J. (2005). *Unwrapping the Sacred Bundle: Reflections on the Disciplining of Anthropology*. Duke University Press.
- Segal, R. A. & Wiebe, D. (1989). Axioms and dogmas in the study of religion. *Journal of the American Academy of Religion*, 57(3), 591–605.
- Shore, B. (1996). *Culture in mind: cognition, culture, and the problem of meaning*. Oxford University Press.
- Slone, D. J. & McCorkle Jr., W. W. (Eds.). (2019). *The cognitive science of religion: a methodological introduction to key empirical studies*. Bloomsbury.
- Smith, J. Z. (1982). *Imagining religion: from Babylon to Jonestown*. The University of Chicago Press.
- Smith, J. Z. (1998). Religion, religions, religious. In M. C. Taylor (Ed.), *Critical terms for religious studies* (pp. 269–284). The University of Chicago Press.
- Smith, J. Z. (2004). *Relating religion: essays in the study of religion*. The University of Chicago Press.
- Smith, W. C. (1962). *The meaning and end of religion*. Mentor Books.
- Spelke, E. S. & Kinzler, K. D. (2007). Core knowledge. *Developmental Science*, 10(1), 89–96. <https://doi.org/10.1111/j.1467-7687.2007.00569.x>
- Tillich, P. (1970) *Theology of Culture*. Oxford University Press.
- Tooby, J. & Cosmides, L. (1992). The psychological foundations of culture. In J. H. Barkow, L. Cosmides & J. Tooby (Eds.), *The adapted mind: Evolutionary psychology and the generation of culture* (pp. 19–136). Oxford University Press.
- Tylor, E. B. (1871). *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom. Volume I*. John Murray.
- Underhill, J. W. (2011). *Creating worldviews: metaphor, ideology and language*. Edinburgh University Press.
- Van Leeuwen, N. & van Elk, M. (2019). Seeking the supernatural: The interactive religious experience model. *Religion, Brain & Behavior*, 9(3), 221–251.
<https://doi.org/10.1080/2153599X.2018.1453529>.

- van Slyke, J. A. (2016). *Cognitive science of religion*. Routledge.
- Varela, F. J., Thompson, E. T. & Rosch, E. (1993). *The embodied mind: cognitive science and human experience*. MIT Press.
- Vido, R. (2011). *Konec velkého vyprávění? Sekularizace v sociologické perspektivě*. Centrum pro studium demokracie a kultury, Masarykova univerzita.
- Wagner, R. (2005) Totemism. In L. Jones (Ed.), *Encyclopedia of religion. Second edition*. Vol. 13 (pp. 9250–9253). Thomas Gale.
- Wan, P. Y.-Z. (2011). *Reframing the social: Emergentist systemism and social theory*. Ashgate.
- Weber, M. (1998). *Metodologie, sociologie a politika*. OIKOYMENH.
- White, C. (2021). *An Introduction to the Cognitive Science of Religion: Connecting Evolution, Brain, Cognition, and Culture*. Routledge.
- White, A. A. (2015). Chaos, Complexity, and a Revitalization of Four-Field Anthropology? *Reviews in Anthropology*, 44(3), 142–160.
<https://doi.org/10.1080/00938157.2015.1078702>.
- Whitehouse, H. (2004). *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*. AltaMira Press.
- Whitehouse, H. (2013). Religion, cohesion, and hostility. In C. Steve, R. Powell & J. Savulescu (Eds.), *Religion, intolerance, and conflict: A scientific and conceptual investigation* (pp. 36–47). Oxford University Press.
- Wiebe, D. (1984). The Failure of Nerve in the Academic Study of Religion. *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 13(4), 401–422.
<https://doi.org/10.1177/000842988401300403>.
- Wiebe, D. (1999). *The politics of religious studies: the continuing conflict with theology in the academy*. St. Martin's Press.
- Wilenski, U. (1997). What is Normal Anyway? Therapy for Epistemological Anxiety. *Educational Studies in Mathematics*, 33, 171–202.
<https://doi.org/10.1023/A:1002935313957>
- Wilson, E. O. (1998). *Konsilience. Jednota vědění. O nezbytnosti sjednocení přírodních a humanitních věd*. Nakladatelství Lidové noviny.
- Winkelman, M. & Baker, J. R. (2016). *Supernatural as Natural: A Biocultural Approach to Religion*. Routledge.
- Workman, L. & Reader, W. (2014). *Evolutionary Psychology: An Introduction*. Cambridge University Press.
- Xu, F. & Kushnir, T. (2012). What is rational constructivism? In F. Xu & T. Kushnir (Eds.), *Rational constructivism in cognitive development* (pp. xi–xiv). Elsevier.
- Zerubavel, E. (1996). Lumping and Splitting: Notes on Social Classification. *Social Forum*, 11(3), 421–433.

Metodologické výzvy pro antropologický výzkum migrace: kolaborace ve vícemístné etnografii

Daniel Topinka, Kristýna Hájková

Kritická pojetí studia migrace poukazují na limity dosavadní terminologie i konceptualizace migrace. Samotné vymezení migrace příliš akcentuje výjimečnost jevu poukazem na skutečnost, že lidé vybočují z běžného stavu věcí, přesouvají se a nakonec i pobývají na teritoriích národních států, v nichž se nenarodili. Je stále více patrné, že si nevystačíme s myšlenkovými modely vycházejícími z metodologického nacionalismu, které nahlízejí na migraci jako na jednorozměrný „stav“ (problém, situaci), a ne jako na komplexní „proces“ lidské mobility, která se odehrává mnohdy mimo národně-státní rámce. Pojetí migrace lze zjednodušeně v rámci vědeckých přístupů rozlišit na konvenční, ovlivněné metodologickým nacionalismem, vycházející z rozčlenění světa do národních a kulturních víceméně homogenních jednotek, a na nadnárodní (transnacionální), které reflektují proměny hranic (liminality), prostoru i času (staré „hranice“, respektive způsob jejich ohraničování se ukázaly být limitující v situaci „tekuté modernity“ a společností sítí).

Od osmdesátých let 20. století je konvenční přístup kritizován, což souvisí nejen s uvědoměním si významu a vlivu nacionalismu a jeho zdrojů, ale také s narůstajícím množstvím situací a případů, které se nedaly tradičními schématy metodologického nacionalismu postihnout. Jinými slovy řečeno, vymykaly se konceptuálním rámcům. S rostoucím sociálněvědním uvědoměním podmíněnosti vědeckých přístupů

ke studiu migrace docházelo i k odhalování toho, jak vlivné postavení mají v pojmech a konceptech jednotlivé nacionální diskurzy a narativy. Ukázala se problematičnost a relativita konceptuální samozřejmosti a dosavadní zamlčené politizace kategorizací migrace a jejích objektů – migrantů. Byly tak zpochybněny diskurzy o migraci, tedy metody, kterými byla migrace nahlížena a které určovaly způsoby, jakými bylo migraci a jejím aktérům rozuměno. Kulturní a sociální antropologie ve svých zkoumáních vycházela ze samozřejmostí celistvých a homogenních kultur usazených do konkrétních teritorií s pevnými geografickými hranicemi, což vedlo k reprodukci obrazu světa jako světa rozděleného do pevných ohrazených kulturních (a tím specificky zvláštních) jednotek (Eriksen, 2008).

Mnozí se dnes v globálním světě pohybují v prostředí nadnárodních sociálních sítí, složitých souborů meziosobních vztahů a vazeb různých kvalit a hustot, a vyznačují se mnohostí loajalit a identit. Životní situace se stávají hůře postižitelnými a vyznačují se značnou komplexností. Pro tuto kapitolu je příznačné, že se v ní zamýšlíme nad konsekvencemi rámců propojenosti sociálních aktérů pro oblast antropologického výzkumu migrace. Vycházíme z nutnosti provádět výzkum právě s ohledem na rozprostřenost sociálních sítí mezi různými geografickými místy, která jsou spojena s určitými životními epizodami či etapami jedinců, kteří nejen že se mezi nimi různými směry pohybují (třeba i navrací), ale přidávají k nim v průběhu času i další nebo jsou schopni se na nich vyskytovat opakovaně či souběžně (třeba online).

Kapitola se nezabývá všemi možnými výzvami, které pro metodologii kvalitativních přístupů přináší s ohledem na poznávání životních světů jedinců a porozumění obsahům nabývaných migračních zkušeností, ale nabízí možnost propojení perspektivy vícemístnosti, která vychází z nutnosti fenomény spojené s migrací pozorovat na vícero místech, dále potřeby zapojení kolaborace výzkumníků-profesionálů a dalších konzultantů, neboť vícemístná etnografie nejen vyžaduje značné kapacity, ale i začlenění dalších výhod plynoucích z výzkumnické spolupráce a nakonec i důrazu na perspektivu začlenění se do transnacionálních prostředí zkoumaných.

Nové výzvy pro metodologii výzkumu: transnacionální obrat

V migračních studiích měl značnou odezvu teoretický koncept transnacionalismu, který se rozvíjel především v devadesátých letech minulého století. Transnacionalismus generují globalizační procesy, přičemž transmigrace poskytuje příležitost pro vytvoření analytického modelu simultánní integrace transmigrantů do dvou realit – kapitalistické a postkoloniální. Transmigranti jsou těmi, jejichž životní zkušenosti se utváří přeshraničně. Jimi udržované ekonomické, sociální, náboženské, politické a další vztahy se klenou nad hranicemi národních států. Praktiky transmigrujících a nové identity náleží emergentním transnacionálním prostorům – polím, v nichž se utvářejí nové sociální identity a proměňují nové a staré formy dominance (Blanc, Basch & Glick Schiller, 1995). Pozorovány začaly být procesy, prostřednictvím kterých lidé s migrační zkušeností vytvářeli a udržovali různé sociální vztahy mezi místy, která opustili, a místy, v nichž se nově usazovali. Bylo stále více zřejmé, že v jistých segmentech lidské mobility docházelo k dialektickému rozpojování sociálního a geografického prostoru. Prostor začal být nahlížen více jako relační, utvářený vztahy mezi pozicemi sociálně významných elementů, které strukturují lidskou aktivitu a zároveň jsou strukturovány lidskými aktivitami (Pries, 2001). Transnacionální teorie si také všímá skutečnosti, že nacionalistický diskurz neodpovídá žité realitě jedinců v pohybu a vysvětluje jimi pocítované vnitřní rozpory, které vychází z nesouladu mezi národním diskurzem a transnacionální životní zkušeností (Wimmer & Schiller, 2002). Otevřela se tím možnost jinými způsoby pozorovat vztahy transnacionálních sítí a prostoru (či prostorů).

Dosavadní epistemické struktury sociálních a humanitních věd byly úzce spojeny se zkušeností utváření moderního národního státu a touto zkušeností byly formovány. Postupné proměny světa v důsledku zintenzivnění procesů globalizace vytvořily nové sociální reality, delegitimizaci předpokladu, podle něhož jsou „národ“ a „stát“ přirozenými způsoby sociálního a politického uspořádání moderního světa, což částečně vedlo k dekonstrukci pojetí studia migrace, které se utvářelo

pod silným vlivem politických koncepcí nacionalismu posledních dvou století. Jejich součástí byla nedůvěra v lidskou mobilitu a snaha ji mocensky a byrokraticky kontrolovat. Pohyb v mezinárodním prostoru (tzv. mezinárodní migrace) byl vykládán jako ohrožení stability „vlastní“ společnosti, „dané“ loajality a závazků vůči sociální komunitě, „která má přiměřený stupeň integrace nebo solidarity a jasný status členství“ (Parsons, 1971, 40). Modernizační procesy zdůraznily výjimečnost situace pohybů přes státní hranice a daly jim politický význam, což ovlivnilo i teorie sociální integrace imigrantů. Ty se zaměřovaly na téma udržení stávajícího sociálního řádu a soustředily se na téma asimilace nově přichozích a nezbytnosti vytváření nových loajalit.⁶¹

Svou roli zde sehrály četné kritické reflexe přístupů ke studiu migrace. Uvědomění si toho, že myšlení je situováno ve stávajících systémech vědění a zkušeností a že „výrazy kulturního a sociálního života jsou výsledkem působení jednajících lidí, nikoliv pasivních objektů [...]“ (Fay, 2002, 286), vyústilo v rozsáhlou kritiku ekonomizujících teorií a potřebu komplexněji sledovat spolupůsobení socioekonomických struktur, strategií domácností (household strategies) a individuálního rozhodování (Massey et al., 2005). Začalo se čím dál více ukazovat, že migrační vzorce a procesy jsou komplexnější než dříve (Portes & DeWind, 2008) a že lidé již nejsou těmi, kteří se vylodují z člunů, začínají na novém kontinentu úplně nové životy, a přitom se odpoutávají od navykklých

⁶¹ Dokládají to přístupy dnes již klasických studií, které vznikly ve Spojených státech. Například pro E. Parka jsou autobiografie židovských imigrantů ve Spojených státech různými verzemi téhož příběhu – historií „marginal man“, člověka na hraně, který se vymanol z evropského ghetta a vydal se napospas kosmopolitnímu životu amerického města. Migrant prochází po příchodu konfliktem loajalit, obdobím přerodu, které upozaďuje staré zvyky, přičemž nové ještě nebyly zformovány. Období tohoto přerodu Park charakterizuje jako „období vnitřního zmatku a intenzifikace sebeuvědomění“ (Park, 1928, 893). Thomas a Znaniecky (1920) proces integrace imigrantů vyložili jako disorganizaci, kdy po fázi dez-organizace, ztráty primární sociální vazby, následuje fáze re-organizace a transformace, v níž migrant vazby rekonstruuje nebo substituue vazbami novými. Výsledkem je asimilace, amerikanizace hodnot, přiblížení se tradiční komunitě moderní společnosti, akceptace cílů a začlenění se do řádu kooperace. Gordon (1964) obsahoval multidimenzionální model asimilace, v němž měla na primární kulturní asimilaci navázat asimilace strukturální v podobě začlenění se imigrantů do sféry ekonomiky a politiky.

způsobů života (Lesthage, 2000). A tak se vedle studia sociálních aktérů a jejich motivací začaly do popředí zájmu dostávat také kontextuální vazby (life histories, in-depth community studies). Další konceptuální vysvětlení – nová ekonomie migrace, teorie světového trhu, teorie sociálního kapitálu, teorie sociálních sítí, teorie kumulativní kauzality a další – se začala více věnovat kontextuálním vazbám a nadnárodním přesahům. Příkladem je studium diaspor, kolektivit, které se rozprostírají přes státní hranice a podařilo se jim udržet si kolektivní národní, kulturní nebo náboženskou identitu založenou na smyslu pro vnitřní soudržnost a současně trvalé vazby na skutečnou nebo imaginární vlast a řešit kolektivní zájmy členů společenství prostřednictvím vytvoření vnitřního organizačního rámce a nadnárodních vazeb. Thomas Faist (2010) uvádí, že diaspora a transnacionalismus jsou tanečními partnery a upozorňuje na vzájemné překryvy těchto konceptů. Maria Koinova (2010) identifikuje širokou škálu diasporních praktik, které odrážejí přeshraniční vlivy.

Diskuse ohledně transnacionalismu se mimo jiné týkala konceptu transnacionálních polí, která odkazují nejen k fyzickým prvkům, ale ke specifickým hodnotám, životním způsobům, významům a rovněž pestrosti těchto polí. Faist (2014) rozlišuje následující ideální typy transnacionálních polí, v nichž lze pozorovat různé fenomény: pole kontaktů a difúzí, malé příbuzenské skupiny, tematické sítě a komunity a organizace. Vyznačují se různou mírou formalizace a vnitřní struktury, ale jsou v nich sdílené hodnoty, symboly, ideje, hmotná kultura. Tato sociální pole a identity povstávají z interakcí migrujících v jejich nových i původních domovech. Nové paradigma studia migrace redefinuje vztah imigrantů k původnímu domovu – migrující udržují mnohonásobné vazby v různých oblastech sociálního jednání, překračující národně-státní bariéry (Itzigsohn & Saduceo, 2002). Transmigrující jsou díky technickým komunikačním možnostem a snadnému cestování časově i prostorově mobilnější a nečiní jim potíže zůstat s původním domovem v kontaktu, pěstovat a udržovat cílé přeshraniční vztahy.

Nové sociální reality a konceptuální posuny jsou výzvou nejen teoretickou, ale i pro samotnou metodologii antropologického výzkumu

mu migrace. Michael Kearney (2016) poukazuje, že některé tendence ve výzkumu migrace, se týkají měnících se přístupů ke studiu času a prostoru, důrazu na strukturální dimenze jevů a pozorování vlivů transnacionálních procesů na lokální dění a demystifikací přístupů. Studium migrací z antropologické perspektivy je v něčem jiné – vychází především z etnografie jako základní metody. A právě využití této metody při zaměření se na transnacionální migrace vyžaduje mnohem větší geografickou rozprostraněnost. Při studiu fenoménu je potřeba více zapojit globální myšlení a výzkum rozprostřít mezinárodně. Kearney se odkazuje na historickou výbavu antropologie, která spočívá nejen v etnografickém přístupu, ale i v periferní optice, která je schopna kriticky nahlížet na stávající pojmový aparát a teoretické koncepty, relativizovat je, ale i ve schopnosti nahlédnout do transnacionálních polí a prostorů, jak se to ukazuje na příkladu studia transnacionálních komunit (Goldring, 1999).

S ohledem na výše napsané pokládáme pro antropologický výzkum za výzvu propojení perspektiv vícemístnosti, kolaborace a začlenění. Postupně se jim dále věnujeme. Výzkum zaměřený na témata v transnacionálních polích vyžaduje schopnost pokrýt vícero terénů a výzkumných míst, schopnost zapojit do výzkumu tým spolupracovníků a nakonec i rozvinout schopnost proniknout do těchto prostorů a nalézt v nich své místo i vhodný způsob práce.

Vícemístná etnografie – pozorujme na více místech

Jak jsme v předchozí pasáži uvedli, výzvou je pozorování vlivů transnacionálních procesů, a to z antropologické perspektivy. Transnacionalismus vyžaduje změnu v přístupu z hlediska fyzického prostoru a nezbytností migrační procesy a jevy sledovat na vícero místech. Tohoto se věnuje vícemístná etnografie. Jedná se o přístup antropologického výzkumu, který se zaměřuje na popis jevů, které nelze zkoumat jen v jednom prostředí (místě). Průkopníkem vícemístné etnografie byl antropolog G. E. Marcus, který v roce 1995 publikoval článek *Ethnography in/of the World System: the Emergence of Multi-sited Ethnography*

raphy. Popsal v něm hlavní principy vícemístné etnografie, která se liší od obvyklého etnografického výzkumu tím, že se nesoustřeďuje výhradně do jednoho ohraničeného a pevného výzkumného místa. Marcus k tomu uvádí (1995, 96): „Vícemístná etnografie se během stopování kulturních celků ubírá nečekanými cestami, zkoumá je napříč výzkumnými terény i uvnitř nich, a nabourává distinkci mezi systémem a každodenní zkušeností, na které etnografie dosud stála.“ Hlavním cílem je prozkoumat a popsat proudění, pohyb, cirkulaci kulturních významů, objektů a identit rozptýlených v čase a v prostoru. Marcus nazývá tento typ výzkumu etnografií v pohybu – mobile ethnography (Marcus, 1995).

Zrod vícemístné etnografie

Ideové kořeny vícemístné etnografie můžeme najít v postmoderně, ale její vznik byl podnícen také empiricky pozorovatelnými změnami ve světovém uspořádání, které proměnily i dějiště kulturní produkce (Marcus, 1995). Postmoderna jako filozofický směr přišla s obhajobou mnohohlasnosti. Zdůraznila pluralitu názorů a pohledů na svět a zároveň postmoderní vědění zjemnilo vnímavost pro různost (Lyotard, 1993). Právě to vedlo v sociokulturní antropologii k akcentaci řady témat, například zvýšeného důrazu na reflexivitu výzkumníka, redefinici vztahu mezi výzkumníkem a participantem výzkumu a vedlo i ke kritickému čtení etnografických textů. Otevřel se také prostor pro nové metodologické přístupy, které se zakládaly na pluralitě životních světů a narací. Jedním z nich byla i vícemístná etnografie.

K jejímu zrodu přispěla také teorie světového systému Immanuela Wallersteina, která sledovala nerovnosti ekonomického charakteru spjaté s kapitalistickým světovým systémem.⁶² Wallersteinův přispě-

⁶² Wallerstein (1974) rozlišuje tři různé sféry, které pojmenovává jako jádrové státy, semiperiferní oblasti a periferní oblasti. V jádrových státech se historicky koncentrovalo bohatství, technická vyspělost a technologie. Naopak periferní oblasti představovaly geografické části světa, ve kterých byla soustředěna produkce levných komodit a zboží provázená nižší odměnou za práci. Semiperiferní státy se podle ekonomických kritérií nalézají mezi jádrovými a periferními zeměmi (Wallerstein, 1974). Přestože postupně do-

vek vícemístné etnografii spočíval v jednoduchém uvědomění si teritoriální nerovnosti na základě celosvětové dělby zdrojů a práce. Marcus (1995) k tomu uvádí, že vícemístná etnografie musí ze světového systému přímo vycházet a zároveň být i jeho součástí. Teorie světového systému ovlivnila také přístupy ke studiu migrace. Migrační teorie založená na Wallersteinově teorii světového systému považuje migraci za produkt dominance jádrových zemí a výsledek tenzí a nerovností v mezinárodním kontextu. „Tato teorie se zaměřuje na makrosociálních procesy. Je založena na předpokladu, že rozvinuté ekonomiky poptávají levnou zahraniční pracovní sílu do určitých segmentů trhu“ (Arango, 2000, 290). Toto pojetí mezinárodní migrace se nezakládá jen na poptávce rozvinutých zemí po pracovní síle, upozorňuje rovněž na narušení a rozkolísání systému po vniknutí kapitalismu do tzv. rozvojových zemí. Způsob produkce zboží se z jádrových států postupně rozšiřuje do periferních zemí, což vede k vytlačení tradičních způsobů výroby. Tyto změny iniciují migraci pracovníků z venkova do měst a později i do zahraničí (Arango, 2000). Tito pracovníci odcházejí do zahraničí stejnými cestami, jakými do jejich zemí proudil zahraniční kapitál, který otevřel komunikační, kulturní a přepravní spojení (Sassen, 1988).

Dříve než Marcus představil metodologický přístup vícemístné etnografie, bylo při studiu migrace obvyklé provádět výzkum na více místech, minimálně tedy na dvou: v místě odchodu a v místě příchodu (Watson, 1997). Marcus vyšel z etnografie, která k antropologii neodmyslitelně patřila a zakládala se na terénním výzkumu, který provázela zúčastněná pozorování a rozhovory s cílem co nejvíce poznat každodenní život a jednání participantů a porozumět jim (Creswell, 2007). Etnografický výzkum byl koncipován jako dlouhodobý – výzkumník tráví na zvoleném místě delší čas, aby dokázal provádět systematická pozorování a účastnit se interakcí jedinců, aby dovedl porozumět významům, které lidé svému jednání přikládají, a nalézat pro ně vysvětlení. Výzkumná lokalita je v tomto případě pomyslnou krabici naplněnou

cházelo k redefinici historických vztahů a dekolonizaci, vztah dominance mezi bývalými koloniemi a kolonizátory přetrval. Z mezinárodní dělby práce a zdrojů i po dekolonizaci více profitují jádrové státy, zatímco periferní státy na tomto rozdělení trati (Lu, 2021).

sociálními vztahy, do které výzkumník vstoupí a postupně rozplétá a popisuje její obsah (Falzon, 2005). Marcus svým přístupem rozšířil uvedené pojetí etnografie tím, že do něj začlenil globální hledisko a světový systém nejen jako pouhý teoretický rámec, který doplňuje kontext, ale učinil z nich přímo objekty antropologického zájmu a zkoumání, a to i ve své nekonzistentní a vícemístné podobě.

Úskalí a příležitosti vícemístné etnografie

Marcus pojmenovává tři metodologická úskalí, která zmiňovaný přístup má. Prvním z nich je testování limitů etnografie. Etnografie představuje výzkum zaměřený na důkladné zkoumání velikostně omezené sociální skupiny v rámci běžného žití a měla by přinést holistický pohled a detailní znalost vybrané lokality. Cílem vícemístné etnografie ale není přinést holistický a vyčerpávající popis jedné skupiny či světového systému. Má vést k rozkrytí a popisu zejména vztahů mezi vybranými lokalitami výzkumu, a tedy jen neúplné deskripci nějaké části světového systému, určité oblasti, vymezenému segmentu. Nejde tedy o popis světového systému jako celku, ale o jeho částečné zachycení skrze pozorované vztahy mezi výzkumnými lokalitami.

Druhou metodologickou výzvou je proměna tradičních metod terénního výzkumu. Vícemístná etnografie pochopitelně mění pojetí terénního výzkumu jako intenzivního zkoumání jednoho vybraného místa. Marcus k tomu poznamenává, že i obvyklý terénní výzkum na jednom místě v sobě nese potenciál vícemístnosti, protože i na jednom místě se lze setkat s vícemístně provázaných výzkumných míst (dějišť). Zároveň ale podle něj není možné ve vícemístné etnografii používat ve všech výzkumných místech stejné etnografické metody, jak tomu bylo u klasické etnografie. Je tedy potřeba využívat různé metody a různě intenzivní výzkum. Tímto se otevírá prostor pro různé propojení kvalitativního výzkumu s kvantitativním (například ethnosurvey). Klíčový je ve vícemístné etnografii překlad (translation) odlišných kulturních stylů a způsobů a následování jednoho výzkumného rámce. A právě překladem a sledováním různých diskurzů (souborů výpovědí)

a výzkumných míst (dějišť) dokážeme popsat vztahy a vzájemná propojení a porozumět jim. Jazyk a překlad zde není užíván v metaforickém slova smyslu, vícemístný výzkum klade na výzkumníka pochopitelně mnohem větší nároky ohledně jazykové vybavenosti, protože zvládnutí jazyka je předpokladem působení na více výzkumných místech.

Etnografie se podle Marcuse primárně zaměřuje na marginalizované jevy a subjekty, z čehož plyne třetí metodologická výzva vícemístné etnografie. Ve výzkumném designu je potřeba opustit perspektivu subalterních jevů a zaměřit se i na jiné domény kulturní produkce. Bylo by tedy chybou chápat vícemístnou etnografii jako další přístup vhodný pouze ke zkoumání subalterních fenoménů. Má naopak objevovat úplně nové objekty zkoumání a nepohybovat se jen v narativu subalterních jevů v antropologii obvyklých (Marcus, 1995).

Švédský antropolog Ulf Hannerz (2003) ve svém výzkumu popisuje podobná úskalí, která zmiňuje Marcus. V průběhu svého bádání si uvědomoval, že není možné přinést vyčerpávající holistický obraz sociální reality, ale je třeba hledat spíše linky a propojení. Setkal se také s nutností měnit a přizpůsobovat výzkumné metody. Zúčastněné pozorování, obvyklou metodu v klasickém etnografickém výzkumu, nemohl v plné míře uplatnit na všech místech, limitem byla jazyková bariéra a také omezený čas, který výzkumník musí dělit mezi jednotlivé pobyty v různých výzkumných lokalitách.

Výzkum čelí nejen limitům, ale vícemístnost má i řadu přínosů. Hannerz (2003) popisuje, že jeho výzkum trval čtyři roky, nikoliv však nepřetržitě. Mezi jednotlivými návštěvami vybraných výzkumných lokalit se vracel na své domovské pracoviště do Stockholmu, kde vyučoval a mohl se věnovat běžným pracovním povinnostem. Výzkumy v současné antropologii je složité přiblížit standardům dnes již legendárních antropologů a antropoložek, kteří ve výzkumném terénu trávili čas nepřetržitě v rozsahu i několika let. Podle Hannerze metoda vícemístné etnografie daleko více odpovídá současné organizaci práce a její výhodou je skutečnost, že umožňuje terén opakovaně opouštět

a zase se do něj vracet.⁶³ Hannerz dále uvádí, že propojení jednotlivých výzkumných terénů odlišuje vícemístnou etnografii od pouhých komparativních studií porovnávajících více lokalit vedle sebe nebo vícečetných případových studií. Vztahy a linky, které s pomocí vícemístné etnografie odhalujeme, nejsou jen multilokální, ale translokální, což znamená, že pozorujeme vzájemné vztahy ve smyslu otevřenosti vůči vnějším vlivům. „Jednotlivé terény nejsou pouhým souborem lokálních jednotek. Je třeba odhalit translokální spojení, vztahy mezi nimi a zároveň i vztahy přímo v lokalitě – to všechno je součástí studie“ (Hannerz, 2003, 206).⁶⁴

Vícemístná etnografie se liší od tradičního způsobu provádění etnografického výzkumu, kdy výzkumník tráví v jedné lokalitě dlouhý čas, často v řádu několika let, aby dokázal proniknout do zkoumaného problému a porozumět mu. Ve vícemístném výzkumu něco takového není ani možné, protože zkoumání probíhá ve více lokalitách současně. Výzkumník se mezi nimi přesouvá a výzkum má tudíž epizodický ráz. Hannerz popisuje, že když trávil čas v Jeruzalémě, Johannesburgu

⁶³ Hannerzův výzkum se zaměřoval na zahraniční korespondenty pracující pro média. Sám sebe popisuje jako celoživotního nadšence do zpravodajství a motivací k provádění výzkumu byla vlastní touha porozumět, jak vypadá a funguje zákulisí zahraničního zpravodajství, které zároveň hodně ovlivňuje způsoby, jakými přemýšlíme o globalizaci. Hannerz zpracovával etnografii sociálních světů zahraničních korespondentů. S prvními rozhovory s novináři začal v New Yorku a postupně oslovoval participanty z Johannesburgu, Tokia a Jeruzaléma. Nakonec pořídil se zahraničními korespondenty asi sedmdesát rozhovorů a několik také s editory zpráv. Na začátku výzkumu pracoval s premisou, že většina zpráv včetně zpráv o globálním dění je produkována na Západě. Většina jeho participantů z řad novinářů byli Evropané a Američané, kteří reportovali zprávy ze zemí, ze kterých tolik novinářů do zahraničí vysíláno nebylo. Hannerz uvádí, že výběr zahraničních měst – lokalit výzkumu byl proveden jako záměrný výběr, zajímalo ho totiž, jak budou novináři (re)prezentovat „cizí“ kulturu. Výběr lokalit ve vícemístné etnografii se řídí tím, že je nutné vybrat jen určitá místa, protože potenciálně by se výzkum mohl odehrávat ve značném počtu potenciálních lokalit.

⁶⁴ V případě jeho výzkumu bylo hlavní propojení mezi korespondenty v zahraničí a jejich editory v domácí redakci. Zároveň ale zahraniční korespondenti udržovali kontakty s mnohými dalšími kolegy na jiných místech, například s novináři, kteří pracovali na jejich místě před nimi nebo pracovali pro stejnou organizaci, případně i s kolegy, které potkali naprosto náhodně. Hannerz píše, že existuje celosvětová „komunita“ zahraničních korespondentů propojená lokálními i globálními pouty.

a Tokiu, nebylo jeho cílem provést vyčerpávající zkoumání sociálního života a kultury, ale soustředil se na několik participantů (zahraničních korespondentů) a pozoroval jejich sociální vztahy. Etnograf v takovém případě nepřináší holistický obraz, ale zaměřuje se na předem vybranou linku (propojení) činností či fenoménů. Zmíněný výzkum ukazuje, že je potřeba ve výzkumném procesu počítat i s mobilitou samotných participantů, kteří nemusí zůstat dlouho na jednom místě, mohou se mezi místy přesunovat. Za zmínku stojí Hannerzův postřeh, že obvyklé antropologické metody etnografie lze užívat různě a že se v jeho výzkumu ukázalo, že vícemístná etnografie se více zakládá na kvalitativních rozhovorech než na pozorování, už jen kvůli časovým možnostem pobytu v jednotlivých lokalitách a značné jazykové bariéře (Hannerz, 2003).

Vícerozsahová etnografie (multi-scalar ethnography)

Poté, co se vícemístná etnografie začala využívat a rozšířila spektrum výzkumných přístupů, nabývanými zkušenostmi docházelo k jejímu rozšiřování a redefinici. Biao Xiang (2013) představuje vícemístnou etnografii jako metodu, která již našla využití i v antropologickém zkoumání migrace. Klade si zároveň klade otázku, zda je vícemístná etnografie dostatečná k tomu, aby postihla multifaktoriální charakter migrace. Přestože vícemístná etnografie nemusí být pro všechny typy výzkumů ideálním řešením, podle sociálního antropologa Xiang není řešením se začít znovu navracet k výzkumům prováděným pouze v jedné lokalitě. Místo toho přichází s novým konceptem vícerozsahové etnografie (multi-scalar ethnography).

Cílem této metody je popsat různé rozsahy migračních pohybů a vysvětlit, proč je některý typ migrace plynulejší a jiný naopak na některých úrovních přerušovaný nebo bržděný (Xiang, 2013). Xiang vychází z vícemístné etnografie a tvrdí, že potřebujeme vylepšený nástroj, který pomůže lépe lokalizovat vhodná místa výzkumu. Vícerozsahová etnografie nemá ambici vícemístnou etnografii nahradit, ale zpřesnit její metody, učinit ji praktičtější a rozšířit její analytický potenciál. Má sloužit jako nástroj k plánování výzkumu a organizaci a analýze dat.

Škála či rozsah (scale) je vymezena jako prostorový dosah jednání, na který je potřeba se zaměřit. Příkladem zkoumání prostorového dosahu jednání může být třeba tzv. budoucí migrant, který mobilizuje finanční zdroje v rodině, aby mohl uskutečnit cestu, což představuje aktivitu určitého rozsahu. Jiný a daleko větší rozsah má například kontaktování přátel v zahraničí za účelem zjištění možného budoucího pracovního uplatnění. Aktivitu různého rozsahu se zakládají na odlišných schématech a logice a cílem vícerozsahové etnografie je tyto aktivity identifikovat a vysvětlovat v kontextu migrace. Zároveň lze právě na identifikaci aktivit různého rozsahu vysvětlit, proč může být migrace v určitých ohledech plynulá a bez překážek (například v kontextu legislativy) a v jiných případech je naopak přerušovaná a složitá, za což můžou třeba podoby rodinných či místních vazeb. Vztahy mezi různými dosahy jednání nám pomáhají porozumět vztahům mezi různými místy (dějišti), jak je vymezuje vícečetná etnografie (Xiang, 2013).

Kolaborativní etnografie v kontextu vícemístnosti

Jak je patrné, vícemístná etnografie přináší některé limity, které musí výzkumník přijmout. Jedná se především o zvládnutí provádění výzkumu na více místech, což provází epizodické pobyty v terénu a nutnost pokrýt výzkumem vícero vzdálených a třeba i po světě rozestých lokalit. Náročné je vyhledávání a pojmenovávání translokálních spojení a nutnost současně porozumět i vztahům přímo v dané lokalitě. S tím souvisí i schopnost výzkumníka proniknout do těchto prostorů a nalézt v nich své místo i vhodný způsob práce, přizpůsobovat výzkumné metody, aby bylo možné vztahy a vazby mezi lokalitami pozorovat. Jiným limitujícím faktorem je schopnost porozumět odlišným kulturním způsobům (tj. překládat), respektovat jeden výzkumný rámec, vypořádat se jazykovou růzností jednotlivých míst a zaměřit se i na prostorové dosahy jednání sociálních aktérů, kteří jsou navíc mobilní.

Krátce v bodech shrnujeme jednotlivé nároky na výzkumné práce, které přináší provádění vícemístné etnografie:

- ▶ Epizodické pobyty v terénu, snižující možnosti participativního pozorování a porozumění vztahům v dané lokalitě.
- ▶ Schopnost proniknout do místních vztahů a porozumět jim, stát se součástí pozorovaného prostředí.
- ▶ Nutnost působit na mnoha vzájemně vzdálených místech, tím i značné časové nároky.
- ▶ Různorodost terénů (míst) provází nároky na překlad – kulturní i jazykový.
- ▶ Nezbytnost respektovat zvolený jednotný výzkumný rámec (plán), ale současně ho i flexibilně přizpůsobovat zjištěním a situací.
- ▶ Obtížné zastižení participantů v místech – pohybují se a přemísťují do jiných míst.
- ▶ Dovednost pozorovat a identifikovat vzájemná propojení mezi lokalitami (translokální spojení a prostorové dosahy jednání).

Musí výzkumník některé limity bezvýhradně akceptovat, nebo existují i možnosti, jak se s nároky vypořádat? Domníváme se, že značný potenciál a možnosti pro vypořádání se s některými limity může poskytnout tzv. kolaborativní etnografie.

Kolaborativní etnografie

Hned na začátku je potřeba uvést, že jakmile zmíníme téma spolupráce v etnografii, nelze přehlédnout skutečnost, že etnografie má v principu kolaborativní charakter. Během etnografického výzkumu etnograf spolupracuje s celou řadou lidí, jejichž jednání pozoruje a účastní se jejich běžného života, buduje vztah se svými participanty. Ale tím spolupráce nekončí, z výzkumu vznikají texty, publikace, etnograf výsledky prezentuje publiku, diskutuje výsledky se svými kolegy, dává jim číst své první výstupy, probírá s nimi své poznámky a úvahy. I toto lze považovat za spolupráci. Nicméně kolaborativní etnografie je ve srovnání s těmito spolupracemi jiná v tom, že množství jednotlivých a nahodilých spoluprací nahrazuje systematickým a předem promyšleným záměrem spoluprací s ostatními – i ona je metodou.

Záměrná kolaborace se stává středobodem etnografického procesu a je vtělena již do příprav výzkumu. Promítá se tedy do všech kroků výzkumného procesu – konceptualizace projektu, terénních prací, provádění analýzy, psaní textů a jiné formy prezentací výsledků. Podob spoluprací může být celá řada, mohou třeba mířit k většímu zapojení samotných participantů, jejich aktivnější roli a podílení se participativními způsoby na všech etapách výzkumu. Kolaborativní etnografie je teoretickým i metodologickým přístupem, který má v sobě značný potenciál a současně myslí na různé druhy spoluprací.

Nemůžeme být překvapeni tím, že tématu spolupráce se etnografové věnují poměrně často. Je to logické, neboť výzkum v terénu, příprava na něj a představování výsledků provází značný objem interakcí s lidmi, kteří vystupují v různých rolích. Je pochopitelné, že pozornost směřuje především ke spolupráci mezi výzkumníky, profesionály, kteří společně na výzkumu pracují. Jedná se o formu spolupráce, která se zakládá na týmovém výzkumu a kooperaci více výzkumníků, kteří vyvíjejí společné úsilí k dosažení výzkumného cíle. L. M. Given (2008) klade důraz na to, že spolupráce je závazkem ke zvláštní péči, vytváří interaktivní prostor mezi jednotlivci, kteří musí fungovat společně jako výzkumný tým. A aby tomu tak bylo, je potřeba o kolaboraci pečovat, vytvářet jí podmínky, podporovat vzájemné konverzační výměny, poskytovat jednotlivým výzkumníkům patřičný prostor a cíleně budovat systém rolí a pravidel, v rámci nichž se bude společná práce odehrávat. Ve srovnání s jinými formami spoluprací byla této formě týmového výzkumu věnována mnohem větší pozornost (například May & Pattillo-McCoy, 2000; Johansen & White, 2002; Crabtree, 2003; Clerke & Hopwood, 2014) – ať už s dalšími kolegy, kteří měli nějakou roli při koncipování výzkumného záměru či oponentuře výsledků, nebo participanty a jejich zapojením i do jiných výzkumných etap než jen v rámci terénních prací. Pozornost byla také věnována dosahování konsenzu v rámci týmových prací (například Guest & MacQueen, 2008; Hill, 2012).

Luke Eric Lassiter (2005) kolaboraci vymezuje širěji nad rámec týmové profesionální spolupráce. Staví ji nejen na spolupráci více autorů, mezi které řadí profesionální výzkumníky a další autory, ale i na psaní

etnografie s konzultanty místní komunity jako aktivními spolupracovníky. Kolaborativní etnografie v pojetí Lassitera vede k budování systematické spolupráce mezi etnografy a jejich konzultanty, kteří se objevují v etnografickém poli a jsou zapojeni do etnografického procesu psaní. Mnohé participativní prvky nejsou pro antropologii neznámé, ať už se jedná o koprodukcí textů rodilých konzultantů a etnografů (Kuutma, 2003), nebo začleňování komentáře konzultantů zpět do psaného etnografického textu (Mullen, 2000).

Potenciál kolaborace v rámci vícemístné etnografie

Na krátkou chvíli se vrátíme k výzkumu zahraničních korespondentů Ulfa Hannerze (2003), který popisoval úskalí, s nimiž se setkával. Když jsme je shrnuli a zasadili do širšího kontextu vícemístné etnografie, mohly se jevit jako obtížně řešitelné limity, s nimiž se musí výzkumník smířit. Nelze ale při jejich sumarizaci přehlédnout skutečnost, že je etnograf vymezuje vůči své výzkumné pozici a vymezuje je s ohledem na skutečnost, že se jako jednotlivý badatel dostával do potíží. Je to ale nevyhnutelné? Jsou tyto limity součástí vícemístné etnografie, nebo si s nimi dokážeme nějak poradit? Nabízí se zde totiž rozšíření vícemístné etnografie o perspektivu kolaborativní etnografie. Před chvílí jsme se věnovali základnímu vymezení kolaborace v etnografii a nastínili, že se ubírá dvěma cestami: zaměřuje se buď na spolupráci profesionálů-výzkumníků, kteří si nastavují pravidla spolupráce a snaží se těžit z iniciované synergie (týmový či konsensuální výzkum), nebo míří k zapojení širšího okruhu spolupracovníků, zejména konzultantů z řad místních participantů (participativní výzkum). Dále budeme pátrat po možnostech zapojení některých řešení z úrovně kolaborativní etnografie a jejich uplatnění v momentech, které byly označeny za obtížné z hlediska vícemístné etnografie. Postupně se věnujeme jednotlivým bodům, jak byly uvedeny výše. Seskupili jsme je do dvou tematických okruhů.

a) Epizodické pobyty v terénu – organizace etnografie

První okruh se týká epizodických pobytů v terénu, které k vícemístné etnografii patří, jak bylo uváděno. Výzkumník se musí pohybovat mezi

různými místy, přesouvat se mezi nimi a plánovat si pobyt jako časově omezený, aby mohl výzkum provádět na všech zvolených místech. Uvedené vychází z předpokladu, že nelze být na dvou místech současně a že má etnograf k dispozici jen omezený čas, který musí rozdělit mezi jednotlivá místa. Nutnost působit na mnoha vzájemně vzdálených místech s sebou nese značné časové nároky, takže se jednotlivé pobyty můžou opakovat, případně je lze skloubit s jinými povinnostmi etnografa, ale vše ústí v kratší epizody terénních pobytů, což má své důsledky. Jak jsme na příkladu Hannerze pozorovali, vedou k přesunu od zúčastněného pozorování spíše ke kvalitativním rozhovorům. Etnografii poznamenávají omezenější možnosti participativního pozorování, a tudíž i porozumění vztahům v dané lokalitě.

Řešením, které se nabízí, je zapojení týmového výzkumu. Můžeme do terénu vyslat více etnografů. Lze mezi ně rozdělit jednotlivé lokality, každý může mít na starost jednu z nich nebo může výzkum provádět třeba na dvou či více místech. Možná se to zdá jako jednoduché řešení, v praxi to znamená poměrně náročnou organizační práci, a to od samotného počátku výzkumu. Předpokladem je schopnost naplánovat a potom i řídit výzkumné práce. Je zapotřebí jednotlivé výzkumníky připravit na jejich působení v terénu takovým způsobem, aby jejich práce sledovala cíl výzkumu a respektovala jednotný rámec. Je nutné zpracovat výzkumný záměr již za účasti etnografů, kteří budou výzkum provádět, aby se co nejvíce s výzkumným cílem ztotožnili. Ale nejde zde jen o cíl, podmínkou je účastnit se procesu přemýšlení a volby výzkumných postupů a metod, aby došlo k jisté míře ztotožnění se s výzkumem a jeho směřováním (tedy dosažení konsenzu ohledně plánu). Pokud k tomu nedojde, jednotliví etnografové se můžou během terénních prací setkávat se situacemi, na které neumí vhodným způsobem zareagovat, už jen proto, že nebyli účastni společných diskusí, kde se mohly probírat. Ztotožnění se se záměrem pokládáme za klíčovou část týmového výzkumu, protože bez něj hrozí to, že různé porozumění povede etnografii v jednotlivých terénech různými směry, až rozbíhavě. Výzkumný záměr (či plán) má popsat i role zapojených výzkumníků. Záměrně role uvádíme v plurálu, protože výzkumníci vedle role etnografů v místech

mohou mít i další – podílet se na analýze, publikacích, ale i na jiných organizačních pracích. Je dobré k tomu zpracovat mapu týmových rolí.

Jiným tématem je výběr výzkumníků, který by se měl řídit definovanými kritérii. Je zapotřebí zvážit také jiné okolnosti, než jsou běžné zkušenosti, třeba i vztah k danému místu, osobní dispozice a něco, co lze nazvat zájmem o místo, který souvisí i s motivací badatele či badatelky. Při působení etnografů na různých místech se týmový výzkum potýká s jejich různorodostí. V principu je heterogenní kompozice týmu přínosná, ale v momentech, kdy není zajištěna dostatečná výměna informací a zkušeností mezi jednotlivými členy, se může stát naopak překážkou. Záleží, do jaké míry se odvážíme heterogenitu cíleně zajistit. Nabízí se zde i příležitost ji pojmut interdisciplinárně a angažovat etnografy různých preferencí a oborových zázemí. Antropologie (migrace) má v tomto nesmírnou výhodu, neboť má velmi blízko k celé řadě dalších oborů a sama se vymezuje jako vícedisciplinární věda. Heterogenita může být zajišťována různě – může být statusová (věk, gender, pozice), nebo může vycházet ze zkušeností či být pojata interdisciplinárně. Má preventivní účinek – působí proti syndromu skupinového myšlení (groupthink).

Pokud máme zajištěno to, že jsou výzkumníci ztotožnění s výzkumným záměrem, máme garantovanu heterogenitu týmu (v čem spočívá), máme vybráno, do jakých míst budou výzkumníci směřovat, jaké motivace výzkumníci mají, musíme nastavit pravidla týmového fungování, aby během terénních prací etnografové nejen měli možnost si vyměňovat informace, ale i diskutovat dilemata, obtížné situace, vzájemně se podporovat. Z hlediska cíle vícemístné etnografie se jedná o významný mechanismus, který musí být koordinovaný a řízený. Podmínkou týmového fungování je podpora vzájemné důvěry a schopnosti o řadě témat otevřeně a bez obav hovořit a sdílet je mezi sebou. Významná role patří vedoucímu týmu, který musí vytvářet podmínky pro setkávání, ale i rozvíjet konsenzuální přístup k celé řadě obtížných momentů a také schopnosti porozumět vztahům mezi různými místy (dějišti), což je cílem vícemístné etnografie, a současně překračuje horizont porozumění vztahům v místě. Vedoucí by měl být po dobu terénního výzkumu et-

nografům k dispozici, aby etnografy podpořil organizačně, ale zároveň jim poskytoval zpětnou vazbu, případně přenášel informace k dalším kolegům v týmu. Tato pozice musí propojovat nejen organizační schopnosti, ale i badatelské dovednosti, zejména schopnost vytvářet si prvotní rámcové teoretické koncepty, od nichž se odvíjí analytické práce. Je potřeba rovněž nastavit způsob týmové analýzy, tedy spolupráce etnografů na společné analytické práci. Výhoda tohoto postupu je evidentní – etnografové s terénními zkušenostmi jsou jednak schopni kolegům poskytovat zpětné vazby a oponentury, jednak s nimi společně pracovat třeba na kódování dat. Nevýhodou mohou být různé střety. Ale lze je nazírat optikou nežádoucího konfliktu? V konsenzuálním výzkumu tomu tak není. Ačkoliv je konflikt vnímán negativně, konstruktivní konflikt je prospěšný, pokud je správně vyvoláván i veden – podporuje zvýšení skupinové dynamiky a růst kreativity prostřednictvím střetu různých pohledů. Může prohlubovat porozumění fenoménu díky rozvoji schopnosti argumentovat v diskusi.

Již jsme zmínili, že prostřednictvím týmové práce lze koncipovat výzkumný záměr, u něhož je důležité zajistit dostatečnou míru ztotožnění s ním. V průběhu terénního výzkumu se ale setkáváme s dalším nárokem. Musíme zajistit, aby byl jednotný výzkumný rámec (plán) respektován, čehož lze docílit společnou prací a hledáním konsenzu již v etapě příprav etnografického výzkumu. Na druhou stranu, pokud bude terénní práce provádět více etnografů, je potřeba se připravit i na to, že bude potřeba záměr flexibilně přizpůsobovat zjištěním a situaci a zapracovávat do něj změny. Role vedoucího týmu je v tomto opět klíčová. Měl by zajistit dostatečný prostor pro akceptaci a komunikaci změn, které generují zkušenosti z jednotlivých lokalit, a navíc je dále komunikovat a přenášet k dalším členům týmu, aby nedošlo k dezintegraci celého záměru.

Další výzvou, která souvisí s dosažením cíle vícemístné etnografie, je schopnost pozorovat a identifikovat vzájemná propojení mezi lokalitami – translokální spojení a prostorové dosahy jednání místních aktérů. Lze je pozorovat i v případě, že byly lokality rozdělené mezi jednotlivé etnografy? I zde odpovídáme kladně. Na chvíli se vrátíme

k výběru lokalit a jejich rozdělení mezi výzkumníky. Na jedné straně můžeme jednomu etnografovi přidělit dvě lokality (výběr párováním), u nichž může pozorovat intenzivně místní vztahy a současně i vzájemná propojení. V tomto případě se jedná přímo o pozorování vztahů. Jinou možností je vyslat do jednoho místa více etnografů a nechat je pozorovat místní dění. Zvýší se tím kapacity pro provádění pozorování, které provází možnost zjištění porovnávat a diskutovat názory na rodící se teoretické koncepty. Více etnografů může navštívit více míst a posílit tak svou vnímavost vůči existujícím vztahům mezi jednotlivými místy. Jinou možností týmového výzkumu je pozorovat vztahy nepřímo na analytické úrovni – tedy porovnávat jednotlivé datové a analytické výstupy z míst a v nich pátrat po jejich přesazích do jiných míst. Svou roli zde mohou sehrát týmová setkání a výměny informací o vztazích mezi etnografy.

b) Porozumění místním vztahům

Souvisejícím tématem je omezená schopnost proniknout do místních vztahů a porozumět jim v případě, že má etnograf omezený časový prostor pro svou práci v terénu. Už jsme ukázali, že týmový výzkum je schopen organizačně zajistit, aby mohl etnograf či etnografové v daném místě působit. Co ale zůstává neřešené, je skutečnost, že jednotlivé lokality mohou být různorodé, což provází nároky na „překlad“ – kulturní i jazykový. Částečně lze překlad zajistit přidělováním výzkumnických rolí a lokalit. Lze do nich směřovat výzkumníky, kteří mají kulturní kompetence a zkušenosti, případně znají jazyk, kterým se v místě hovoří. Ne vždy je to ale možné. V tom případě si lze vypomoci participativnějšími přístupy a zapojit do výzkumu etnografické konzultanty z řad participantů. Role konzultanta mohou být různé. Konzultant může sehrát roli tlumočníka, ale i vrátného (gate keeper), který výzkumníka do místa uvede a pomůže mu s orientací a nabýváním kulturní kompetence. Participace na výzkumu může být ale rozsáhlejší, než je jen tato zprostředkovatelská role.

Etnografický konzultant se může zapojit i do interpretací a validizovat rodící se koncepce. Lze toho dosáhnout intersubjektivními

výměnami mezi etnografem a konzultantem (Tedlock & Mannheim, 1995). Jedná se o ústup z pozice autoritativního monologu k dialogu výzkumníka a konzultanta. Klíčové je, že konzultant zastává aktivní roli, není pouhým zdrojem informací. Samotné označení ho odlišuje od informátora a staví ho do pozice jedince, s nímž lze mnohé probrat. Pomáhá výzkumníkovi utvářet etnografické chápání. Formy dialogu mohou být různé – od prosté diskuse až po komentování prvních koncepcí, mentálních map či vznikajících textů. Nemělo by jít jen o prostou validizaci dílčích závěrů, ale o skutečný dialog s možností vyjadřovat se a přicházet s vlastními interpretacemi. Dialogická forma zpřítomňuje významy, které mohou být pro vnějšího pozorovatele skryty.

Doposud jsme zmiňovali etnografického konzultanta, ale ve výzkumné praxi jich můžeme zapojit více. Je potřeba předem přemýšlet nad tím, jak bude dialog probíhat a jaká od něj máme očekávání. S výběrem a spoluprací s konzultanty samozřejmě souvisí morální odpovědnost a respekt k etickým zásadám (Lassiter, 2005), které se týkají třeba i tématu spoluautorství. Komentáře konzultantů totiž přímo pomáhají rozvíjet etnografii a její koncepty v místě. Vztah výzkumníka s konzultantem by měl být vymezený tak, aby bylo zřejmé, jak bude spolupráce probíhat. Příspěvky konzultantů by měly být odlišeny od ostatních a autorizovány. Na konzultanta lze po dojednání přenést také některá pozorování událostí, u kterých etnograf nemůže být přítomen. Konzultant rovněž může mít znalost o prostorových dosazích jednání členů místní skupiny a etnografovi s vymezováním dosahů vypomoci. Pokud dochází k tomu, že se participanti přemísťují do jiných míst, konzultant mívá povědomí o tom, kam se participant přesunul, kde ho lze nalézt, případně kontakt s etnografem zajistit a zprostředkovat. Lze takto pozorovat trajektorie a imaginaci migrantů (Hillmann, Naerssen & Spaan, 2019). Jak je patrné, přiznaná role etnografického konzultanta může pomoci prohloubit porozumění nejen místním vztahům, ale i prostorovým dosahům vztahů.

Jinou možnost přináší insider research (Voloder & Kirpitchenko, 2016), kdy se etnograf přiblíží zkušenosti zkoumaných osob tak, že přijme jejich roli, identifikuje se s ní a přímo s druhými bezprostředně sdílí

obsahy migrační zkušeností tím, že participuje na událostech a dění. Nabývá autentickou zkušenost, která mu zpřístupňuje porozumění v podobě, v jaké je přístupné zkoumaným.

Závěr

V úvodu kapitoly jsme uvedli, že výzvou pro antropologický výzkum, který musí akceptovat měnící se sociální vztahy a četné mobility v současném světě, je schopnost na úrovni metodologie propojovat různé perspektivy a přístupy. V našem případě jsme se zaměřili na perspektivy vícemístnosti a kolaborace. Výzkum zaměřený na témata, která se objevují v transnacionálních polích, provází potřeba působit vícemístně, což s sebou přináší některé limity a současně i výzvy. Vícemístnost nabývá globálního rozměru a není v silách a možnostech jednoho etnografa, aby dokázal postihnout složitost vztahů mezi jednotlivými místy a pohyby aktérů, kteří se mezi nimi přesouvají. Pokrytí více terénů – lokalit a výzkumných míst – musí provázet schopnost propojit vícemístnou etnografii s kolaborativními přístupy a začlenit postupy, které nepovedou k metodologickým improvizacím či jiným zkratkám na úkor etnografie. Jak jsme ukázali, mnohé limity se při integraci kolaborativních přístupů – týmového či konsenzuálního výzkumu – vytráčí. Začlenění kolaborativních přístupů dokáže eliminovat omezení daná epizodickými pobyty etnografa v terénu, lépe etnografie organizovat a rovněž rozvinout porozumění vztahům místním, ale i vztahům mezi místy výzkumu navzájem.

Použitá literatura

- Arango, J. (2000). Explaining Migration: A Critical View. *International Social Science Journal*, 52, 283–296.
- Bauböck, R. & Faist, T. (eds.). (2010). *Diaspora and transnationalism: concepts, theories and methods*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Clerke, T. & Hopwood, N. (2014). *Doing ethnography in teams. A case study of asymmetric in collaborative research*. New York: Springer Briefs in education.
- Crabtree, A. (2003). *Designing Collaborative Systems: A Practical Guide to Ethnography*. London: Springer.

- Creswell, J. W. (2007). *Qualitative Inquiry & Research Design. Choosing Among Five Approaches*. London: Sage Publications Ltd.
- Eriksen, T. H. (2008). *Sociální a kulturní antropologie: přibuzenství, národnostní příslušnost, rituál*. Praha: Portál.
- Faist, T. (2014). *Transnationalism*. In Gold, S. J. & Nawyn, S. J., *The Routledge International Handbook of Migration Studies* (pp. 449–459). New York: Routledge.
- Falzon, M. (2009). *Multi-Sited Ethnography: Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research*. New York: Routledge.
- Fay, B. (2002). *Současná filozofie sociálních věd: multikulturní přístup*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Given, L. M. (2008). *The sage encyclopedia of qualitative research methods*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Goldring, L. (1999). Power and Status in Transnational Social Spaces. In Pries, L. (ed.). *Migration and Transnational Social Spaces* (pp. 162–186). Ashgate: Aldershot.
- Guest, G. & MacQueen, K. M. (2008). *Handbook for Team-Based Qualitative Research*. Rowman & Littlefield Pub Incorporated: Washington DC.
- Hannerz, U. (2003). Being there... and there... and there! Reflections on multi-site ethnography. *Ethnography*, 4(2), 201–216.
- Hill, C. E. (2012). *Consensual Qualitative Research: A Practical Resource for Investigating Social Science Phenomena*. APA: Washington.
- Hillmann, F., van Naerssen, T. & Spaan, E. (2019). *Trajectories and Imaginaries in Migration: The Migrant Actor in Transnational Space*. London, New York: Routledge.
- Itzigsohn, J. & Saduceo S. G. (2002). Immigrant Incorporation and Sociocultural Transnationalism. *International Migration Review*, 36(3), 766–798.
- Johansen, U. C. & White, D. R. (2002). *Collaborative Long-Term Ethnography and Longitudinal Social Analysis of a Nomadic Clan in Southeastern Turkey*. In *Chronicling Cultures: Long-Term Field Research in Anthropology*, Kemper R. V., Peterson Royce A. (pp. 81–99). Walnut Creek, CA: AltaMira.
- Kearney, M. (2016). *The Anthropology of Transnational Communities and Reframing of Immigration Research in California: The Mixtec Case*. In Bommes, M., Morawska, E., *International Migration Research* (pp. 69–94). Routledge: London, New York.
- Kuutma, K. (2003). Collaborative Ethnography before Its Time: Johan Turi and Emilie Demant Hatt. *Scandinavian Studies*, 75(2), 165–80.
- Lassiter, L. E. (2005). *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*. The University of Chicago Press: Chicago and London.
- Lu, C. (2021). World Government. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.).

Dostupné: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/world-government/>

Lyotard, Jean-François (1993). *O postmodernismu: Postmoderno vysvětlované dětem: Postmoderní situace*. Praha: Filozofický ústav AV ČR.

Marcus, G. E. (1995). Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24, 95–117.

Massey, Douglas S., Arango, J., Graeme, H., Ali, K., Pellegrino, A. & Taylor Edward, J. (2005). *Worlds in Motion: Understanding International Migration at the End of the Millenium*. Oxford: Clarendon Press.

May, R. A. B. & Pattillo-Mccoy, M. (2000). Do You See What I See? Examining a Collaborative Ethnography. *Qualitative Inquiry*, 6(1), 65–87.

Mullen, P. B. (2000). Collaborative Research Reconsidered. *Journal of Folklore Research*, 37(2/3), 207–14.

Park, R. E. (1928). Human Migration and the Marginal Man. *American Journal of Sociology*, 33(6), 881–893.

Parsons, T. (1971). *The System of Modern Societies*. New Jersey: Prentice-Hall.

Portes, A., DeWind, J. (2007). *Rethinking migration*. New York: Berghahn Books.

Pries, L. (2001). *International Migration*. Bielefeld: Transcript.

Sassen, S. (1988). *The Mobility of Labor and Capital: A Study in International Investment and Labor Flow*. Cambridge: Cambridge University Press.

Thomas, W. I. & Znaniecky, F. (1920). *The Polish Peasant in Europe and America: Disorganization and Reorganization in America*. Volume V. Boston: The Gorham Press.

Voloder, L. & Druzenko, L. (2014). *Insider Research on Migration and Mobility: International Perspectives on Researcher Positioning*. Routledge: London, New York.

Wallerstein, I. M. (1976). *The modern world-system: Capitalist agriculture and the origins of the European world-economy in the sixteenth century*. New York: Academic Press.

Watson, J. L. (ed.) (1977) *Between Two Cultures*. Oxford.

Xiang, B. (2013). Multi-scalar ethnography: An approach for critical engagement with migration and social change. *Ethnography*, 14(3), 282–299.

Týmové asymetrie, fetišizace terénu: úskalí interpretace dat v kolaborativním etnografickém výzkumu

Jaroslav Šotola

Reflexe etnografie je v tuzemských textech o metodologii zaměřená převážně na vstup do terénu, na budování vztahu mezi informátory a výzkumníkem a také na jeho reflexivitu (Stöckelová & Abu Ghosh, 2013). Zvláště to platí pro terénní výzkum romských lokalit, kdy je získávání vstupu do „obtížného prostředí“ chápáno jako základní úskalí celého výzkumu (Vavroch, 2013). Nechci zpochybňovat ústřední roli pohybu v terénu a relací v něm jakožto zásadních znaků etnografie, nicméně se domnívám, že zvláště začínající výzkumníky je třeba upozornit na další aspekty, které nemusí být na první pohled tak patrné, protože nejsou založeny na přímé konfrontaci výzkumníka s participanty výzkumu: mám na mysli interpretaci vytvářených dat. Na základě vlastních zkušeností se proto chci zaměřit spíše na interpretaci etnografických dat a psaní textů prezentujících výsledky zkoumání jakožto neoddělitelné součásti celého procesu etnografie. Důvodem pro toto rozhodnutí je skutečnost, že zde chci nabídnout reflexi týmového výzkumu, protože právě v něm se dostává na světlo polyvokalita interpretace jako konstitutivní rys samotného terénního výzkumu. Obraz antropologa jakožto osamělého výzkumníka byl již podrobován kritice dlouhodobě, nicméně metodologická reflexe specifík jednotlivých fází terénního výzkumu kolaborativní formou narůstá spíše pozvolna (Clerke & Hopwood, 2014; Erickson & Stull, 1998; Gerstl-Pepin & Gunzenhauser, 2002; Scales et al.,

2008) a to platí ještě ve větší míře pro české prostředí (Novotná et al., 2010). Vyplnění této mezery je důležité z toho důvodu, že realizace týmové etnografie nepředstavuje jednoduché rozšíření kapacity výzkumníka, ale přináší množství metodologických otázek a výzev spojených se vzájemnou spoluprací badatelů v různých fázích výzkumného projektu.

Námětem této kapitoly je kritická (sebe)reflexe týmového terénního výzkumu zaměřeného na sociální mobilitu v kontextu interetnických vztahů na východním Slovensku, který byl realizován průběhu let 2014–2016 (Šotola & Rodríguez Polo et al., 2016).⁶⁵ Jednalo se o společný projekt založený na dlouhodobé spolupráci učitelů a studentů kulturní antropologie ve všech fázích etnografie. S ohledem na potřebu získání zkušeností byl kladen velký důraz na podporu mladých výzkumnic a výzkumníků přímo v terénu, tak aby bylo umožněno zvládnutí této náročné zkušenosti. Zdánlivě paradoxně se mnohem větší obtíže objevily v pozdějších fázích analýzy, včetně psaní a vzájemného komentování vznikajících textů. Když jsme zpětně reflektovali možné důvody řady nedorozumění, uvažovali jsme nad tím, zda jednou z příčin nemůže být implicitní fetišizace terénu jakožto nezpochybnitelného zdroje poznání skutečnosti. Ta byla na začátku posílena například důrazem na potřebu adekvátní přípravy na pobyt ve zkoumaném prostředí. Zároveň byli studenti motivováni, aby sdíleli naše nadšení pro exploraci v odborné literatuře opomíjeného tématu, a tudíž kreativním způsobem zakoušeli objevování „nového terénu“. Dynamika týmové spolupráce měla tendenci se prohlubovat na základě sdílení „liminální“ terénní zkušenosti, nicméně v pozdějších fázích projektu se nám začalo zdát, jako by se mezi interpretací a psaním závěrečných textů naše cesty rozcházely. My dva pedagogové v týmu jsme kritizovali způsob uchopení výsledků výzkumu studenty jako přehnaně deskriptivní, zatímco námi navrhovaný způsob interpretace dat byl hodnocený jako psychologizující či přehnaný. Skrze dialog v rámci týmového výzkumu se zvýraznila nejednoznačnost našich interpretací, což je fenomén, který bývá běžně spíše

⁶⁵ Kolega Mario Rodríguez Polo je nejenom spoluautorem citované knihy, ale spolupráce s ním mi umožnila následující reflexi celého týmového výzkumného procesu včetně formulování v tomto textu prezentovaných závěrů.

rozprostřený v širší síti cirkulace vědění – v diskuzi s literaturou, jinými výzkumy či recenzenty textů, kdežto zde byl koncentrovaný v rámci konkrétních žitých interpersonálních vztahů.

Je to právě několikaletý odstup, co mi umožňuje vidět naše tehdejší nedorozumění, konflikty a frustraci z jiného úhlu. Nevnímám ho jednostranně jako problém na straně mých tehdejších studentů, nebo selhání mě jako pedagoga či supervizora terénního výzkumu začínajících antropologů. Mnohem spíše naši tehdejší nedovednost v týmovém výzkumu vnímám jako „vestavěnou“ (embedded) do sítě pedagogických, vědeckých a institucionálních praktik, související s produkcí vědění, včetně etnografických „particular truths“ (Cerwonka & Malkki, 2007). Chci zde reflektovat mocenskou asymetrii mezi učiteli a studenty a zároveň analyzovat důvody, které mohly vést studentské kolegy k odmítání našich interpretací. Nejedná se o kritiku konkrétních osob ani výpověď o nějaké generaci a jejích charakteristikách; mnohem spíše je cílem tohoto textu uvažovat o kontextu, ve kterém jsou školení adepti antropologie a terénního výzkumu. Tímto kontextem mám na mysli různé roviny od dílčího organizačního nastavení výzkumného projektu, ve kterém jsou aktivně zapojeni studenti, přes způsob, jak terénní výzkum učíme, když například zdůrazňujeme jeho liminalitu jako konstitutivní zkušenost, až po (ne)mluvení o mocenských asymetriích v celém školském systému. Tato metodologická reflexe zároveň na obecnější rovině ukazuje mnohvrstevnatost propojení mezi teoretickými rámci a pobytem ve zkoumaném prostředí, mezi tvorbou dat, jejich analýzou a možnou interpretací; přičemž tvrdím, že zvláště konfliktní povaha interpretace dat v kolektivním výzkumu tato propojení činí velmi viditelná.

Příběh týmového výzkumu

Východiskem výzkumného projektu byla snaha o hledání alternativ ke stávajícím empirickým studiím a konceptualizacím týkajících se romské populace na Slovensku (například Kužel et al., 2000; Jakoubek & Poduška et al., 2003; Jakoubek & Hirt, 2008). Výsledky výzkumů slovenských romských osad se staly po roce 2000 nejen součástí odborné

i veřejné debaty, ale také hnacím motorem etablování kulturní antropologie v českém akademickém prostředí. Vydané texty byly postaveny na výzkumu v těch nejvíce segregovaných a v zásadě velmi specifických romských osadách. Ty svou radikální jinakostí představovaly zajímavou výzvu pro nově se rodící obor, mohly ale představovat zároveň past: selektivním prezentováním závěrů o radikálně odlišné „tradiční romské kultuře“ může docházet k posilování stereotypů přítomných ve veřejném diskurzu, a to paradoxně i přes snahu o dodržování principů kulturního relativismu. Design zde reflektovaného výzkumu nahlížel na postavení slovenských Romů odlišným způsobem a programově se vymezoval vůči uvedenému vzorkování (fokus na nejvíce vyloučené lokality) i konceptuálnímu schématu (důraz na logiku kulturní difference). Alternativní perspektiva byla založena na pochopení diverzity romské populace, která zahrnovala i aktéry žijící v podmínkách nižší míry segregace, než představují vyloučené enklávy.

Za přípravnou fází projektu je možné považovat léta 2011–2013, kdy jsem se seznamoval s různými podobami romského osídlení na východním Slovensku, což následně vyústilo ve volbu vlastní výzkumné lokality, pro kterou byla typická nízká míra odlišnosti socioekonomického statusu Romů a neRomů. Posléze bylo zřejmé, že téma různých podob konfigurace interetnických vztahů volá po týmové spolupráci, která umožní komparaci zaměřenou jak na rozdíly, tak na společné atributy. Z tohoto důvodu jsem se rozhodl vyzkoušet model výzkumu založený na zapojení studentů do výzkumného týmu formou terénního šetření ve vlastních lokalitách, tedy vícečetnou případovou studii.⁶⁶ Na základě konzultací s informátory i odborníky a po osobní návštěvě bylo vytipováno sedm lokalit v celém regionu Spiše, které splňovaly parametry nižší míry sociální exkluze. Zároveň byla každá z nich něčím specifická: v jedné například tvoří Romové výraznou většinu a v posledních letech zažívali díky migraci do zahraničí sociální vzestup, jiná vesnice

⁶⁶ Studenti měli za sebou již zkušenosti z vlastních kvalitativně orientovaných výzkumů a také praxi v podobě několikadenního skupinového výjezdu do terénu. Považuji za výhodou, že jejich výzkumné zkušenosti byly získávány v souvislosti s jinou tematikou, než jsou interetnické vztahy na východním Slovensku.

prožívá drastický hospodářský propad, který zasahuje podobnou měrou romskou i neromskou část, pro další lokalitu je typické zapojení do turistického ruchu apod. Předpokladem výzkumu byla snaha o deskripci právě této zamlčované diverzity spolu se snahou o její pochopení v historickém a sociálně-ekonomickém kontextu.

Od začátku bylo jasné, že zapojení studentů bude vyžadovat důkladnou teoretickou a metodologickou přípravu. Ta spočívala ve společné četbě dosavadních výzkumů, zabývajících se segregovanými romskými osadami, a kritice dostupných konceptualizací, fixovaných na zdůrazňování radikální odlišnosti Romů. Následně jsme společně vytvářeli okruh témat a dílčích výzkumných otázek, které se z různých perspektiv (paměť, ekonomika, moc, sociální vazby apod.) zaměřovaly na pochopení komplexity interetnických vztahů v různých lokalitách. Zpětně si uvědomuji, že ono až možná přehnaně kritické zaměření na negaci dosavadního state of arts vytvořilo určitý teoretický deficit, který byl zároveň do jisté míry legitimizován představou určité explorační neznámého terénu. Fixace na zdůrazňované nedostatky stávajících konceptualizací nebyla doplněna nastavením teoretických rámců, které by zapojeným studentům usnadnily organizaci a interpretaci vytvářených dat v terénu.

Následně byla velká pozornost věnována samotnému vstupu do terénu – nejprve formou kolektivních výjezdů do různých lokalit, které umožnily reflektovat velkou míru pestrosti romských osídlení na východním Slovensku. Tyto vstupy doprovázela společná diskuse nad tím, co vidíme a s čím se setkáváme, a zároveň také představovaly trénink prvního komunikačního kontaktu včetně vysvětlování výzkumných zájmů našim potenciálním participantům. Následně se celý tým rozdělil a každý ze studentů pobýval ve „své“ výzkumné lokalitě několikrát, s těžištěm v letních měsících a v celkové délce 5–8 týdnů. Smyslem navazujících výzkumných pobytů v dalších obdobích roku byl návrat do terénu s odstupem (umožněným dílčím zpracováním dat), který byl zaměřen na fokusované rozvíjení hlavních témat typických pro zkoumanou lokalitu. V průběhu pobytu v terénu jsme jakožto vyučující poskytovali supervizi formou osobního, e-mailového či telefonického kontaktu,

velmi se osvědčilo využívání sdílené komunikace pomocí vlastní skupiny na virtuální sociální síti. Ačkoli se až na jednu výjimku nejednalo o pobyt v náročných podmínkách a snažili jsme se již dopředu domluvit ubytování u gatekeeperů (s určitou dávkou nadsázky jsme tento přístup nazývali jako „comfort research“), všichni studenti v různé míře zpětně reflektovali stres spojený s pobytem v neznámém prostředí. Přes dominující vstřícnost participantů jsme se setkali i s odmítnutím zapojení do výzkumu či s podezřívavými reakcemi na jejich pohyb v terénu. Výzkumnice a výzkumníci museli překonat své obavy a do jisté míry i ztrátu pohodlí a pečlivě rozvíjet sociální sítě ve zkoumané lokalitě.

Skrze pedagogické doprovázení, povzbuzování v psaní osobních deníků i společnou diskusi na následujících týmových setkáních jsme se snažili povzbuzovat vnímání vlastní pozicionality. Studující v týmu zpětně reflektovali, že asi největším šokem v tomto ohledu pro ně samotné bylo poznání, do jaké hloubky v nich samých fungují představy a předsudky spojené s romským prostředím; to, že i přes přípravu a studium na bázi kulturního relativismu postupně odkrývali vlastní hluboce zakořeněná kognitivní schémata, která odkazovala Romy jako „radikálně odlišné jiné“ do opozice vůči „našemu světu“. V průběhu projektu jsme také reflektovali naši vlastní výzkumnou pozici v širším kontextu: náš status cizince v lokalitě byl vyvažován faktem, že většina participantů-mužů měla přímou zkušenost s českým prostředím díky migraci a celkové hodnocení Česka je pozitivní. Zároveň jsme nebyli nijak zapojeni do sféry místních zájmů a animozit. Pokud můžeme zveřejnit, naše postavení bylo pozicí privilegovaného cizince, který je vlastně tak trochu „náš“ a rozumí nám.

Jednou z největších výzev pro samotného výzkumníka v terénním výzkumu je zvládnutí každodennosti. Ta má totiž – možná oproti očekáváním spojeným s pobytem v „exotických“ podmínkách – povahu spíše rutinních činností, které při pohledu zvenčí sice nemusí vypadat namáhavě, ve výsledku jsou však založeny na kontinuálním úsilí. Každodenní „pochůzky“, návštěvy participantů, vedené rozhovory, pozorování a zapojování se do běžného života byly doplňovány neustálou reflexí. Vše podstatné jsme se snažili zaznamenávat do našich terén-

ních deníků, vedených v několika různých podobách (Bernard, 2006). Jednalo se hlavně o sešity nošené přímo do terénu, dále pak samotný deník vedený v podobě různých textových souborů, diář se zaznamenanými plány a aktivitami. Dynamika etnografie se projevovala právě v napětí mezi dílčími výzkumnými cíli a konkrétními aktivitami, které se podařilo realizovat; nejde ovšem jen o statistiku úspěšných či neúspěšných kroků v terénu, jde také o napětí mezi „kontrolou“ vznikajících dat a prostorem pro inovaci, improvizaci a otevřenost vůči novým situacím a tématům. Jestliže klíčovou náplní prvních týdnů v terénu bylo získávání důvěry a schopnost zapsat se u místních dobře, později ke slovu přicházela snaha o vyváženost vzorku participantů s ohledem na gender, věk nebo sociální status. Těto vyváženosti jsme se snažili dosáhnout aktivní tvorbou nových kontaktů a vstupováním do prostorů, kde jsme neměli nějaké doporučení nebo přímou vazbu mezi našimi stávajícími participanty.

Podobně jako byla hlavním tématem na začátku výzkumu diverzita a její odkrývání, tak jsme prožívali a reflektovali různé průběhy výzkumných aktivit v jednotlivých lokalitách, které se vzpírají zobecnění v podobě shrnutí zaručeně dobrých doporučení „jak zvládnout terén“. To, co byl v jedné lokalitě zaručený recept na úspěch, jinde selhalo. Každý z výzkumníků si musel najít svůj osobitý způsob, jak prezentovat výzkumný projekt i sama sebe a jak rozvíjet vlastní síť participantů. Jedna z lokalit, kde byl výzkum předjednan včetně kvalitního ubytování, se nakonec ukázala jako nevhodná, protože bariéry mezi místními obyvateli byly příliš veliké, než aby bylo možné rozvinout síť participantů akceptujících zaměření projektu. Ve všech případech jsme zažili kontrast mezi naší snahou vytvořit vhodné podmínky pro studenty přímo v terénu a reálnou zkušeností, která přináší množství neočekávaných situací. Studenti se učili ze svých chyb i konfliktů a my pochopili paradox, že právě momenty, které neodpovídají našim představám, nám mohou pomoci překonat explicitní i implicitní předpoklady výzkumu a posunout nás dál v pochopení dynamiky terénu. Na druhou stranu zde nechceme zůstat u této „neočekávanosti“ jako nějaké neuchopitelné mysteriózní kvality etnografie; souhlasíme sice s tezí, že „terén ustavuje

nás jako výzkumníky“ (Nedbálková, 2006), ale nutností je snaha o kontrolu nad tvorbou dat i přes neustálou improvizaci.

Práce s daty, analýza a interpretace

Zpracovávání vytvářených dat bylo samostatnou kapitolou našeho projektu i týmové spolupráce. Nejprve jsme se po první vlně pobytů v lokalitách setkali společně a vyzkoušeli čtení a kódování vybraného textu – části jednoho z terénních deníků, kdy jsme si pomocí týmové dynamiky ukázali rozdíly ve způsobu interpretace záznamů z pozorování a rozhovorů. Dohodli jsme se na následném postupu zahrnujícím dvoustupňovou analýzu – otevřené kódování a kategorizaci, inspirovanou zakotvenou teorií. Následně každý prováděl sám otevřené kódování svých podkladů v programu Atlas.ti. Vznikající kódy byly následně podkladem pro opakované návraty do terénu, které byly více řízené potřebou doplnit mezery a rozpory v interpretacích. Na základě doplněných kódů a jejich rozvíjené interpretace došlo k tvorbě kategorií (kódových rodin), které zahrnovaly příbuzná témata. Pak byly tyto kategorie zpracovány samostatně formou tvorby myšlenkových map, aby dobře vynikla komplexita a diferenciací u každého tématu. Ta se týkala signifikantních rozdílů ve výsledcích pozorování a rozhovorů mezi jednotlivými participanty, ale také vztahů mezi jednotlivými aspekty uvnitř tématu i přesahů do oblastí jiných. Zpětně vnímám velmi naivně svůj předpoklad, že po této fázi jsou data natolik strukturována, že je možné přistoupit k psaní prvních verzí výzkumných zpráv. Tento optimismus byl založen na přehnané důvěře v analytické procedurální postupy, jejichž časově náročná realizace dávala zdánlivě jistotu správného postupu.

Sami začínající výzkumníci zapojení v týmu byli překvapeni neuvěřitelnou pracností a zdoluhavostí procedur, které na ně čekaly vždy po návratu z terénu. Nicméně další studená sprcha přišla v situaci, když jsme čerstvé průběžně psané texty vzájemně pročítali a komentovali, případně dávali ke čtení i jiným studentům či kolegům. Zpětná vazba byla často spojená s otázkami na smysl prezentovaného etnografic-

kého snažení, které bylo zvenčí chápáno jako příliš popisné. Zpětně viděno, pro všechny členy výzkumného týmu ponořené v diskusích o terénu, bylo těžké přiznat, že sebekvalitnější popis internetnické dynamiky ve zkoumaných lokalitách nestačí pro zodpovězení výzkumných otázek, protože sice může přinášet vhled do zkoumaného prostředí, ale nepřináší riskantní odpovědi na otázky proč. Naši naivitu dokládá také předpoklad, že změníme široce sdílený obraz východoslovenských Romů prostým vyprávěním příběhů a popisem situací, které dominantní diskurzy umlčují.

Právě v této fázi se naplno projevíly rozpory uvnitř projektového týmu. Hlavní debaty se vedly ohledně interpretace dílčích poznatků v širším rámci a zároveň ohledně úrovně přípustné generalizace, ke které můžeme dospět na základě dat získaných terénním výzkumem za relativně krátkou dobu. Jedním ze sporných bodů byly rozpory ohledně interpretace a kontextualizace socioekonomické úrovně života našich participantů. Zvláště pro studenty byl fakt, že bydleli v domech, jejichž podoba vůbec neodpovídala stereotypnímu obrazu romské chatrče na východním Slovensku, důvodem k určitému optimismu, který se projevoval v dílčím zpracování i celkovém shrnutí poznatků. Tento přístup byl navíc posilován jedním ze vstupních cílů projektu – narušit právě tyto stereotypy poukazem na diverzitu Romů v podobě sociálního postavení. V diskusích se jako klíčový ukázal problém referenčního rámce, který využíváme pro interpretaci konstruovaných dat – tedy zda srovnáváme s osadami (od kterých se zkoumané lokality lišily výrazně v mnoha ohledech), nebo s neromskými sousedy (kde se mimo jiné nejčastěji ukazovaly rozdíly v infrastruktuře poukazující na dvojí standardy). Prvotní nastavení projektu, tedy snaha o odkrytí diverzity, se nám tak vrátilo jako bumerang, který výrazně ztěžoval vytváření sdíleného interpretačního rámce. Příkladem může být následující vyjádření, které bylo součástí předběžného shrnutí výsledků etnografie jedné z lokalit: „Diverzita se projevuje v mnoha aspektech, v pracovních strategiích, možnostech vzdělávání, způsobech bydlení a v neposlední řadě ve vzájemných vztazích a stejně jako další lokality poukazuje na to, jak specifické podmínky vládnou v každé z nich, a proto nelze

přístupovat k tématu Romů na Slovensku paušálně a jednotvárně, bez znalosti kontextu a okolností.“

Ačkoli všichni výzkumníci na základě rozhovorů s participanty i pozorování vytvořili řadu dat potvrzující výrazný sociální propad v porevolučním období, nedařilo se najít konsenzus ohledně vysvětlení tohoto jevu, který by propojoval všechny lokality. Emické zmínky o diskriminaci v různých oblastech života byly sice dostupné v hojné míře, ovšem při snaze o generalizaci se vždy vyrojilo množství protiargumentů, které poukazovaly na sociální dráhy úspěšnějších aktérů nebo na přímé popření diskriminace či odlišného zacházení ze strany neRomů i Romů ve zkoumaných místech. Rozvíjení konceptuálního rámce pak bylo následně velmi komplikované a snahy o zobecnění byly ze strany zapojených studentů kritizované jako „hodnotící“ nebo „přehnané“, tedy bez potřebné opory v datech. Intenzivní snahu našich participantů vypadat v očích výzkumníků jako „normální“ členové společnosti pomocí distancování se od – v jejich očích – „špinavých“ obyvatelů osad na základě dodržování hygienických norem či pravidel slušného chování jsem například interpretoval jako ukázkou zvnitřnění a reprodukce dominantních diskurzů, které Romy běžně zobrazují jako překračující tyto základní normy. Diskutovali jsme, do jaké míry je tato interpretace přehnaná nebo „psychologizující“ a zdali ji našim participantům nepodsouváme.

Oproti studentským výzkumníkům, „ponořeným“ v jednotlivých lokalitách, se nakonec určitý odstup od konkrétního terénu ukázal jako výhoda, přičemž nadhled byl získán právě díky dispozici dat ze všech lokalit. Spíše než hledání rozdílů a jejich komparace v historické či tematické perspektivě se nakonec jako nosnější ukázala snaha o propojení získaných dat napříč jednotlivými místy. Právě na tomto základě docházelo postupně k proměně základního rámce, kterým jsme doposud na konstruovaná data nahlíželi. Místo příběhu o úspěchu a snaze vedoucí k pozitivnímu ocenění sociální mobility zkoumaných Romů jsme se zaměřili spíše na bariéry, které působily a působí proti ní. Zdánlivě izolované zmínky a útržky z terénu bylo možné spojit v souvislý fenomén; pozornost jsme začali mnohem spíše než biografiím našich

participantů věnovat širšímu strukturálnímu kontextu, ve kterém se pohybovali a pohybují.

Zaměření na strukturální mechanismy, které působily proti romské mobilitě, vedly k formulování konceptu etnické dominance. Ta se v různých historických obdobích projevovala segregací v bydlení, segmentací na trhu práce či vytlačováním z něho, tlakem proti politické participaci či symbolickým násilím v podobě popírání plnoprávného členství ve vesnických komunitách. Tato dominance má ovšem mnohem skrytější podobu, než je tomu v případě otevřeného apartheidu romských osad. Její zneviditelnování je ve veřejném prostoru důležité s ohledem na ideologii meritokracie, protože znevýhodňování sociálně úspěšných Romů je v jejím rámci neobhajitelné. Na jejím zakrývání – které samo o sobě klade nároky na zvýšenou senzitivitu výzkumníků – se také podílí fakt, že velká většina našich romských participantů fakt neromské hegemonie spíše banalizovala. Mnohem větší sociální distancce byla cítit ve vztahu k sociálně vyloučeným obyvatelům osad než k jejich neromským sousedům, u kterých byly naopak zdůrazňovány pozitivní vazby. Vysvětlení tohoto jevu spočívá ve snaze o sociální akceptaci ze strany dominantní části společnosti, která je založena právě na distanci vůči sociálně nejzranitelnější části společnosti; daní za tuto akceptaci je uznání dominance neRomů, kterou jsme mohli pozorovat ve všech lokalitách.

Výše uvedenou zkušenost s rozdílnými názory na povahu interpretace dat v etnografii chci využít k hlubší sebereflexi a hledání kořenů postojů, které vedou k odmítání vynořujících se obecnějších interpretací jako něčeho „přehnaného“ a neadekvátního ve vztahu k vytvářeným datům. Domnívám se, že je nesprávné v tomto konkrétním případě hledat problém jen na straně výzkumníků a výzkumnic zapojených do projektu. Mnohem spíše souvisí se způsoby, jakými komunikujeme navenek povahu kvalitativního výzkumu a vyučujeme metodologii a zároveň také vyrůstají z „common sense“, které si s sebou výzkumníci nesou jakožto členové naší společnosti. Svou zkušenost nyní také rámuji skrze fenomén týmového výzkumu a problém chybějících dovedností v rámci procesu kolaborativní interpretace dat.

Fetišizace terénu jako liminální zkušenosti

Při opakované introspekci mých vlastních pocitů z neporozumění v týmu se mi asi nejvíce vynořuje prožitek průběžně narůstající frustrace z neúspěchu v podobě nadarmo vynaložené péče o začínající výzkumníky. V rámci výzkumného projektu jsem měl dojem, že jsem aktivně vytvářel podmínky pro etablování a nárůst výzkumnických dovedností mých studentských kolegyň a kolegů, ale nevedlo to ke kýženému výsledku. Znovu a znovu jsem si přehrával proces náboru a motivování, týmové mítinky i jednotlivé situace podpory v případech potíží různého druhu a upřímně jsem nedokázal najít východisko v podobě zlepšení konkrétní podoby mého „provázení“ terénní zkušeností. Teprve větší časový odstup mi umožňuje zpětně vidět tato nenaplněná očekávání nejen jako mou dílčí naivitu a nezkušenost; nyní jsem schopen je analyzovat spíše v celkovém kontextu implicitních představ o terénním výzkumu, které se promítají celkově do konceptualizace etnografie jako výzkumné metody, a tím i do vlastní pedagogické praxe.

Terénní výzkum byl v dějinách antropologie dlouho obestřený aurou něčeho tajemného a jedinečného, co člověk musí zažít, aby pochopil jeho obtíže i krásu. S ohledem na kontrast mezi ostatními způsoby sociálněvědního zkoumání a způsobem jeho realizace i typickým prostředím je to velmi pochopitelné. V posledních dekadách po reflexivním obratu je nicméně tento obraz soustavně narušován důrazem na reflexivitu výzkumníka a jeho pozicionalitu (Behar, 1996; Clifford & Marcus, 1986). Nicméně i přes tento posun může zůstat inherentní praxí při předávání specifické a jedinečné antropologické metody zkoumání zřetelný důraz na distinktivnost terénního výzkumu jakožto jedinečné liminální zkušenosti badatele (Gmelch & Gmelch, 2018). V rámci tohoto chápání etnografie jako přechodového rituálu je tak výzkumník podroben zkoušce v podobě vytržení ze svého vlastního žitého světa a sociálních vazeb.⁶⁷ Tomu nejvíce napomáhá fakt přesunu do geograficky a často i sociálně odlišného prostředí, což je typicky konotováno

⁶⁷ Dopad tohoto předpokladu na začínající výzkumníky kriticky reflektují King et al. (2020).

s prožíváním kulturního šoku. Jeho různé fáze připomínají neukotvenost iniciovaného jedince v liminální fázi rituálu, po které následuje jeho návrat do jeho původního sociálního světa již v nové roli. Proces stávání se antropologem je tak do jisté míry od počátku chápán jako dobrodružná cesta, která vzbuzuje zájem ostatních; konkrétní případy této „iniciace“ se předávají ve formě střípků příběhů z terénu a slouží jako legitimizace jedinečnosti antropologické metody. Toto očekávání může být u studujících antropologie široce očekávané a akceptované, protože to dává určitý rámec jejich uvažování o zvoleném oboru.

Pokud se na tento způsob konceptualizace terénního výzkumu podíváme z kritického odstupu, můžeme vnímat například to, že překážky a potíže spojené s konkrétním pobytem jsou chápány pouze jako určité milníky na cestě, které je třeba překonat, abychom se mohli dostat do fáze přijetí, tedy třetí fáze přechodového rituálu, kdy se stáváme právoplatnými členy antropologické komunity. Naproti tomu se skutečnost, že interpretační práce spojená s terénním výzkumem přináší často mnohem více zmatků a nejednoznačností v různých etapách jeho realizace, nejeví až tak atraktivně a často se jí nemusí dostat takové pozornosti. Naše zkušenost týmového výzkumu může představovat vhodnou demonstraci popisovaného jevu. V rámci přípravy našich studentských spolupracovníků jsem podtrhoval aspekty spojené právě s kulturním šokem způsobeným pobytem v prostředí, se kterým neměli předchozí zkušenost. Snažil jsem se předávat set kompetencí, které je měly adekvátně vybavit, podobně, jako bychom spolu vyráželi na náročnou expedici do míst, kde už jsem pobýval. Zpětně si uvědomuji, jak tento přístup vedl k vytvoření nevyřčené domněnky, že zvládnutí kulturního šoku je právě ta největší překážka, které budou čelit. Tomu jsem také přizpůsobil nastavení naší spolupráce a supervize v podobě virtuálního, telefonického či osobního kontaktu. Jakožto pedagog jsem si byl vědom své zodpovědnosti za jejich pobyt v terénu, ale měl jsem pocit, že právě toto je ta nejnáročnější etapa mé práce. Nedocházelo mi, že podobné, neméně intenzivní doprovázení a supervizi budou studentští výzkumníci potřebovat ve všech dalších etapách výzkumu: místo toho jsem k nim přistupoval s implicitním předpokladem, že po „křtu

ohněm“ v terénu s nimi mohu počítat jako s plnohodnotnými antropology, a byl jsem pak logicky opakovaně frustrován z falzifikace této mé víry.

Na základě této zkušenosti se domnívám, že určitým „idolem“, který může bránit rozvíjení teoretické citlivosti v etnografii, může být samotný způsob, jak o ní přemýšlíme. Neustálý důraz na samotný „terén“ jakožto místo „děláni etnografie“ a také na „zúčastněné pozorování“ jako hlavní techniku tvorby dat mohou vytvářet jakýsi implicitní předpoklad, že to jsou právě ta místa a způsoby, kde a jak docházíme k výsledkům. Námi vedení studenti mohou získat neadekvátní dojem, že kvalitně vedený terénní pobyt jako by postačoval a následující analytické postupy jsou již jen bezpečným derivováním námahy „out there“. Ericson a Stull (1998) přitom vnímají právě fázi interpretace dat za nejnáročnější fázi týmových výzkumů. Podmínkou jejího zvládnutí je sdílení společných teoretických východisek tak, aby mohlo dojít k vytvoření toho, co oba autoři konceptualizují jako „interpretativní zónu“, což zároveň vnímají jako velmi silnou stránku týmové etnografie. V kontextu našeho společného výzkumu to znamená, že právě v závěrečné fázi mělo být naše doprovázení studujících spolupracovníků skrze teoretizování empirických dat nejintenzivnější. Pravdou je, že jsme patrně nebyli připraveni na vytracení kouzla společného zážitku liminality terénního výzkumu a na následný „souboj o text“ (Novotná et al., 2010, 128).

Důraz na emickou perspektivu a politická situovanost výzkumu

Přemýšlení nad vztahem mezi terénním výzkumem a antropologem nás přivádí k širší otázce – co je vlastně cílem etnografie? Problémem je, pokud se chápe jen jako snaha o porozumění sociálnímu světu zkoumaných aktérů jejich vlastním pohledem, tedy zprostředkování emické perspektivy (Budilová, 2015, 15). Přejímat jen to, co nám lidé říkají, ovšem nestačí; ambicí terénního výzkumu by mělo být, jak píše James Clifford (1988, 19), mnohem spíše podrobit analýze realitu „jakožto arbitrární řád“ a „porovnat ji s jinými možnými uspořádáními“. Právě hledání spojitostí

ve zdánlivě nespojeném sledu fenoménů v terénu vede k překračování výpovědi participantů jakožto zdánlivě jediného možného horizontu výpovědi o zkoumané realitě. Ovšem podobně jako v případě fetišizace terénu i zde narážíme na nekritické přejímání východisek americké kulturní antropologie v podobě akcentování emického pohledu. Fixace studentských výzkumníků na něj tak může být opět nezamýšleným důsledkem jednostranného preferování subjektivních pohledů před vzhledem do mnohohrstevnaté sítě aktérů a jejich vzájemných vztahů. Tento vhléd není zajištěn automatickou autoritou výzkumníka-experta, ale naopak průběžným dialogem mezi daty a teoretickým rámcem, reflexí vlastní pozicionality a také triangulací v podobě mixu množství technik tvorby dat i perspektiv.

V našem konkrétním případě se jednalo vedle samotných rozhovorů s různými participanty o důraz na poznání historie (včetně sondy do archivu či využití poválečných leteckých snímků), dokumentů lokální provenience (kde měla často největší výpovědní hodnotu nepřítomnost Romů v lokálním diskurzu), pozorování prostoru i lidských činností. Příkladem kontextualizace a přerámování emické výpovědi může být konstrukce lokální paměti v jedné z našich výzkumných lokalit, označené jako Šumvaldov. Místní romští senioři opakovaně zdůrazňovali, že se jejich ulice i v minulosti odlišovala od okolních romských osad a nikdy nebyla „zaostalá“. V archivu jsme objevili zmínky pracovníků okresního národního výboru, podle kterého romská část Šumvaldova trpěla v sedmdesátých letech 20. století nedostatkem kanalizace a neutěšenými bytovými podmínkami. V následujícím období došlo ke zlepšení infrastruktury i k rozsáhlé výstavbě nadstandardních rodinných domů. Tato skutečnost umožnila i transformaci kolektivní paměti, která zajišťovala distinkci vůči okolním Romům a podtrhovala tak relativní uznání u místních neRomů. Tato interpretace nevyvrací emickou perspektivu šumvaldských Romů jako nepravdivou, ale naopak: skrze její zasazení do širšího kontextu sociálních vztahů umožňuje postupné pochopení povahy interetnických relací.

V období diskusí nad interpretací tvořených dat jsem vnímal výraznou fixaci na emickou perspektivu jako důsledek nezralosti mých

studentů a zároveň jako svého druhu bezpečný úkryt do deskripce a pozitivistického modu sociální vědy. Zpětně to nevnímám zdaleka takto jednoznačně a domnívám se, že jejich postoj byl z velké míry legitimním důsledkem vstupního nastavení mého vlastního výzkumného záměru: přinést svědectví o diverzitě sociálního postavení slovenských Romů jakožto falzifikaci stereotypního obrazu „nepřizpůsobivosti“. Až hmata-
telně se rozpomínám na ono nadšení, s jakým jsem se snažil poukazovat na étos projektu vnést do veřejného prostoru svědectví o umlčované zkušenosti. Jak ovšem píše Allaine Cerwonka ve svém eseji „What to Make of Identity and Experience in Twenty-first-century Feminist Research“ (2011), takovéto chápání vyzdvihování marginalizované zkušenosti ve svém důsledku spíše reprodukuje nebo minimálně nerozporuje stávající liberální řád, jehož údajně meritokratický charakter zakrývá mocenské hierarchie, na kterých jsou stávající politické a ekonomické vztahy postaveny. Opomíjí totiž fakt, že jakákoliv zkušenost nemůže být jakýmsi daným předmětem naší analýzy, ale mnohem spíše jejím výchozím bodem; cílem je totiž pochopit její konstruovanost. Jak píše Cerwonka (2011, 66): „Místo vnímání zkušenosti jako něčeho, co nám poskytuje kompletní ‚stanoviska‘, ze kterých jsou generovány popisy světa, se musíme ptát, jaké faktory konstituují tuto zkušenost i identitu a jak je pozicionalita – a to i marginalizovaných lidí – ve vztahu k řadě vlivů [...]“.

Moji studentští kolegové tak chtěli svým participantům připsat plné lidství a vyzdvihnout tudíž jejich aktérství. Zároveň se také naše diskuse týkaly jejich legitimní snahy vyhnout se arogantnímu orientalistickému mluvení za druhého, což bylo nebezpečí, které identifikovali v mnou navrhované kontextuální interpretaci dat. Jenže takovýto postoj vede k paradoxu, kdy dominantní fixace na emický pohled prohlubuje metodologickou asymetrii na úrovni dynamického vztahu mezi aktérem a strukturálními podmínkami; aktérská perspektiva zde sama o sobě k analýze reality nestačí. To je velmi dobře patrné právě na výzkumu sociální mobility, kdy je častým rizikem chápání sociálního vzestupu jako důsledku správných strategií na straně individua (píle, správné vzdělání apod.), aniž by se stejnou měrou zohlednily spole-

čenské podmínky, které mohou navíc působit na různé aktéry jiným způsobem ve vazbě na jejich status. Metodologickým úskalím je fakt, že k odhalení strukturních podmínek potřebuji právě přizvat i jinou než čistě aktérskou perspektivu. Jedná se při tom nejen o metodologický, ale i ideový problém, jako je tomu právě v situaci, kdy dominantní diskurzy sugerují důležitost vlastního přičinění pro vlastní úspěch.

Pokud si vypůjčíme koncept skleněného stropu z feministické teorie, je otázkou, jak moc je skleněný strop „vidět“. Je zřejmé, že jeho fungování jakožto diskriminačního mechanismu je s ohledem na meritokratickou ideologii zakrýváno. Jaký je ovšem epistemologický status skleněného stropu? Jak jsem vysvětlil výše, velká většina našich romských participantů by v konkrétních výzkumných situacích neoznačila své neromské sousedy za ty, kteří k nim přistupují nerovným způsobem. Domnívám se, že řešení tohoto dilematu spočívá v zaměření pozornosti na aktérství těch, kteří skleněným stropem dotčeni nejsou, tedy v případě mocenské asymetrie na bázi etnicity neRomů: právě odkrytí jejich strategií může pomoci pochopit, jak konkrétní aktéři spoluutvářejí omezující strukturní podmínky. V průběhu projektu jsem si stále více uvědomoval, jak je velmi důležité snažit se porozumět pluralitní perspektivě neromských sousedů a zároveň je interpretovat ve vhodném teoretickém rámci, kterým se pro mě staly critical race studies a koncept whiteness. Tento koncept sám je nicméně svou povahou výzvou k fixaci na emickou perspektivu, protože se jedná mnohem spíše o sdílenou, ale nikoliv explicitně akcentovanou identifikaci ze strany dominantní části populace.⁶⁸

Studentští spolupracovníci označovali naše interpretace a práci v konceptuálním rámci etnické dominance jako něco „přehnaného“, něco, čím překračujeme hranice neutrality. V jejich pojetí jsme porušili pravidlo objektivit výzkumníka. Já bych tuto otázku otočil a zeptal se, co vlastně brání výzkumníkovi tuto linii domnělé neutrality, která

⁶⁸ Zároveň si zpětně uvědomuji, jak jsem i přes zdůrazňování zájmu o dynamiku interetnických vztahů jednoznačně preferoval pohyb v romských sociálních sítích a tuto svou praxi přenášel i na své studenty, kteří tak mohli získat pocit, že právě toto je něco, co se od nich očekává a dostačuje to k adekvátní tvorbě dat.

neumožňuje formulovat mnohdy nepříjemné závěry výzkumu, překračovat. Domnívám se, že v našem konkrétním případě odmítali studenti překročit tabu a úporně zůstávali v mezích společensky akceptovatelné etnografie (Nader, 2011), protože sdíleli modernistickou představu o nutnosti oddělení *politická* v nejširším smyslu slova a vědy (Stöckelová & Grygar, 2008). Jak ovšem píše Laura Nader, věda není a nemůže být politicky neutrální; nicméně ve společnosti působí tlaky na to, aby se tak zvláště v určitých chvílích tvářila. Pokud se touto optikou pokusíme reflektovat situovanost nás jako výzkumníků, chycených ve vlastní kultuře, která je založena na kultu individuálního úspěchu, pochopíme, že zdůrazňování strukturálních limitů v souvislosti se sociální mobilitou je podezřelé. Paradoxně se v tomto bodě skryté předpoklady studentských výzkumníků protnul s emickým pohledem velké části našich informátorů, kteří tuto ideologii zdůrazňováním vlastních úspěchů ve svých vyprávěních reprodukovali s cílem potvrdit si status společensky akceptovaného jedince. Úporná snaha o zachování údajné vědecké neutrality ovšem ve finále z mého pohledu vedla k nedotažení interpretace poznatků. Nicméně naše formulování závěrů o zásadní mocenské asymetrii mezi Romy a neRomy nenarazilo jen na dílčí nesouhlas ze strany spoluautorů textů výzkumných kapitol, ale i mezi vědeckou obcí: pro jednoho z recenzentů je tak téma strukturálních bariér nadbytečnou nadstavbou nad empirii terénu zkoumaných lokalit a publikace by neměla končit „agitujícím závěrem brojícím proti všudypřítomnému rasismu“ (Kobes, 2017, 76). I přes vědomí možné neohrabanosti některých formulací v závěru mé knihy mě to vede k otázkám, jakým způsobem adekvátně adresovat strukturální fenomény, jako je rasismus, xenofobie či sexismus v české sociální vědě.

Místo závěru: asymetrie v týmovém výzkumu

Týmový výzkum je v literatuře reflektující různé podoby etnografie chápán jako velmi efektivní nástroj, jenž podtrhuje samotnou dialogickou a kolaborativní povahu terénního výzkumu (Gerstl-Pepin & Gunzenhauser, 2002). V současném pohledu není vnímán jednostranně pouze

jako pragmatická volba pro získání většího množství dat či posílení validity, ale spíše jako připuštění polyvokality, tedy různých hlasů nabízejících různé interpretační cesty a rámce. Wasser a Bressler (1996) tento fenomén popisují jako vytváření interpretační zóny, tedy určitého prostoru, ve kterém dochází k vytváření interpretací skrze skupinový proces. Výše uvedení autoři a autorky zároveň zdůrazňují asymetrie v rámci výzkumného týmu, kdy jeho jednotliví členové i přes případnou rovnost pozic disponují různými znalostmi a zkušenostmi, nebo mohou být ukotveni v odlišných teoretických rámcích apod. Ovšem i takovéto asymetrie jsou vnímány jako zdroj či příležitost, která umožňuje skrze prohlubování vhledu do zkoumaného terénu uvědomování si situovanosti vědění; podmínkou pro toto je ovšem důsledná průběžná reflexe těchto asymetrií. Zpětně si uvědomuji, že tenze v projektovém týmu jsem nevnímal jako příležitost. Naopak ve mně postupně rostla potřeba změnit výchozí neformální nastavení vztahů, a převzít tak kontrolu nad procesem interpretace výsledků a prosadit vlastní autoritu vedoucího projektového týmu. Výsledek jsem jednostranně chápal jako negativní zkušenost a dlouhou dobu jsem se pak bránil podobně intenzivní míře spolupráce s jinými studenty na výzkumných projektech podobného typu.

Toto zamyšlení mi s odstupem nabízí jiný pohled na důvody, proč v tehdejšímu týmu nefungovalo ono vzájemné obohacování skrze polyfonii. Vnímám vlastní naivitu v tom, že podobný terén povede k podobným výsledkům. Tento předpoklad ale z mé strany opomíjel důležitost oné průběžné reflexivity asymetrie vlastních pozic, které se navíc dynamicky proměňovaly s ohledem na nárůst zkušeností skrze prolínání se terénu a našeho teoretizování. Konkrétně se jedná o skutečnost, že i přes deklarovanou týmovost jsme studenty odkazovali na jejich vlastní zkoumanou lokalitu, ale jako doprovázející pedagogové jsme postupně získávali vhled do všech, a tím i velmi významný nadhled. A zatímco jsme ponechali naše studenty v rolích lonely ethnographers, sami jsme s kolegou Rodríguezem Polo „vybrušovali“ naše vlastní porozumění tématu v desítkách hodin společných rozprav, ať už na katedře, či na cestách do terénu a zvláště v něm. Clerke a Hop-

wood (2014) používají pro lepší pochopení benefitů spolupráce v týmu metaforu tkaní látky, kdy se jednotlivé části analýzy spolupracujících výzkumníků vzájemně proplétají a navzájem obohacují. Takto přesně jsem vnímal spolupráci s hlavním spoluautorem knihy: důležité okamžiky vzhledu přicházely právě v průběhu našich dialogů, ale u nich nebyli naši studentští kolegové většinou přítomni. Zpětně viděno tak docházelo k výraznému rozevírání nůžek – zatímco my dva jsme postupně zpřesňovali náš konceptuální rámec, studenti zůstávali uvnitř své nejistoty při analýze a interpretaci dat osamoceni. Do toho možná nešťastným způsobem zasáhl ještě proces komentování jejich průběžně vznikajících textů z naší strany i ze strany jiných studentů, který jako by podtrhl jejich status nezralých výzkumníků. Tím došlo k porušení hlavní charakteristiky oné interpretační zóny, tou je vytvoření bezpečného prostředí pro projevovalí diferencí (Gerstl-Pepin & Gunzenhauser, 2002). Zpětně viděno, nebyl náš výzkum až tak egalitářský, jak jsem si představoval, ale nebyl ani tolik týmový. Dílčí „selhání“ studentů nebylo výsledkem jejich nedostatečnosti, ale mnohem spíše důsledek toho, že byli odříznuti od týmových procesů, které se v průběhu času stále více omezovaly na hlavní autorský tandem.

Nicméně i naše limity jakožto pedagogů je třeba nahlížet v širším kontextu: ve fázi, kdy měly přijít okamžiky společných setkání, na kterých by docházelo k diskusím nad rodícími se interpretacemi, ve mně začala narůstat nervozita, že nebudu schopen zajistit kvalitu v projektu příslibených výstupů. Dialogické chápání pedagogického doprovázení, které mohlo obohacovat obě strany (Cerwonka & Malkki, 2007), nedostalo prostor. Nedostatek trpělivosti, ale ještě více právě obavy z případných problémů vedl k zásahu v podobě krizového managementu, kdy jsme převzali kontrolu nad finální podobou studentských textů a stali jsme se tak jejich spoluautory. Tato praxe navíc není v našem akademickém prostředí vnímána jako něco zvláštního. V dlouhodobém horizontu to bylo ovšem opatření, které paradoxně omezilo proces učení se na straně našich studentů. Nezvládnuté asymetrie v týmu se tak staly průsečíkem asymetrií v akademickém prostředí, které pod tlakem na výkon klade důraz na „jednosměrné“ výzkumné projekty;

dlouhodobá hermeneutická spirála etnografie je zde na černé listině. Naše vlastní pedagogická nepřipravenost na intenzivní týmovou práci se tak provázala s omezeností prostředí akceptovat nepředvídatelnost terénního výzkumu.

Nicméně věřím, že celkově kritické vyznění tohoto textu není samoúčelné a může poskytnout určité zrcadlo pro podobné konsenzuální týmové výzkumy, zvláště pokud zahrnují pedagogický aspekt; minimálně pro mě samotného jakožto autora textu mělo jeho psaní až zacelující terapeutický účinek, který zároveň zpětně hodnotím jako svého druhu autoetnografii vedení výzkumného týmu a pedagogického doprovázení začínajících terénních výzkumníků.

Použitá literatura

- Behar, R. (1996). *The Vulnerable Observer: Anthropology That Breaks Your Heart*. Beacon Press.
- Bernard, R. H. (2006). *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*. Fourth edition. Altamira Press.
- Budilová, L. J. (2015). Etnografie a terénní výzkum. In L. Toušek a kol. *Kapitoly z kvalitativního výzkumu*. Západočeská univerzita v Plzni.
- Cerwonka, A. (2011). *What to Make of Identity and Experience in Twenty-first-century Feminist Research*. In R. Buikema, G. Griffin & N. Lykke. *Theories and Methodologies in Postgraduate Feminist Research*. *Researching Differently* (pp 61–73). Routledge.
- Cerwonka, A. & Malkki, L. H. (2007). *Improvising Theory: Process and Temporality in Ethnographic Fieldwork*. The University of Chicago Press.
- Clerke, T. & Hopwood, N. (2014). *Doing Ethnography in Teams: A Case Study of Asymmetries in Collaborative Research*. Springer.
- Clifford, J. (1988). *The predicament of culture: twentieth-century ethnography, literature, and art*. Harvard University Press.
- Clifford, J. & Marcus, G. E. (Eds.). (1986). *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. University of California Press.
- Erickson, K. & Stull, D. (1998). *Doing Team Ethnography: Warnings and Advice*. Sage Publications.
- Gerstl-Pepin, C. I. & Gunzenhauser, M. G. (2002). Collaborative team ethnography and the paradoxes of interpretation. *Qualitative Studies in Education*, 15(2), 137–154.

- Gmelch, G. & Gmelch, S. (2018). *In the Field: Life and Work in Cultural Anthropology*. University of Chicago Press.
- Jakoubek, M. & Poduška, O. (Eds.). (2003). *Romské osady v kulturologické perspektivě*. Doplněk.
- Jakoubek, M., Hirt, T. (2008). *Rómske osady na východnom Slovensku z hľadiska terénneho antropologického výskumu 1999–2005*. OSF.
- Kobes, T. (2017). O lovcích a sběračích sociálních struktur a dominantních diskurzů. *Romano džaniben*, 24(1), 81–100.
- King, T. J., Boarder Giles, D., Meher, M. & Gould, H. (2020). Anthropology and #MeToo: Reimagining fieldwork. *The Australian Journal of Anthropology*, 31(3), 274–287. doi: 10.1111/taja.12371
- Kužel, S. (Ed.). (2000). *Terénní výzkum integrace a segregace: týmový monitoring situace obcí s romskými sídly v SR a studentské výzkumy v ČR*. Cargo Publishers.
- Nader, L. (2011). Ethnography as theory. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 1(1), 211–219. <https://doi.org/10.14318/hau1.1.008>
- Nedbálková, K. (2006). *Spoutaná Rozkoš: (re)produkce genderu a sexuality v ženské věznici*. Sociologické nakladatelství.
- Novotná, H., Heřmanský, M. & Bittnerová, D. (2013). Kdo nezkoumá se mnou, zkoumá proti nám? Povaha a dynamika týmového etnografického výzkumu. *Biograf*, 52–53, 119–135.
- Scales, K., Bailey, S. & Lloyd, J. (2008). Separately and Together: Reflections on Conducting a Collaborative Team Ethnography in Dementia Care. *Enquire*, 4(1), 22–44.
- Stöckelová, T. & Abu Ghosh, Y. (Eds.). (2013). *Etnografie: improvizace v teorii a terénní praxi*. Sociologické nakladatelství.
- Stöckelová, T. & Grygar, J. (2008). Hrátky s čerty? Politické souvislosti a přesahy sociálně-vědného výzkumu. *Biograf*, 46, 63–80.
- Šotola, J. & Rodríguez Polo, M. et al. (2016). *Etnografie sociální mobility: etnicita, bariéry, dominance*. Nakladatelství FF UP.
- Vavroch, M. (2013). Jak v etnografickém výzkumu získat přístup: zkušenosti s romskou populací. *Anthropologia Integra*, 4(1), 67–75.
- Wasser, J., & Bressler, L. (1996). Working the interpretative zone: Conceptualizing collaboration in qualitative research teams. *Educational Researcher*, 25(5), 5–15.

Ochrana přírody a turismus v Atlasu a ve Ngorongoro: výzvy a příležitosti

Michaela Konopíková

Tento text kriticky rozvíjí analýzu vládních snah o uchování národního přírodního dědictví v oblastech Ngorongoro a Vysoký Atlas za současného zajištění udržitelného života komunit, které předemtná teritoria obývají. V případě tanzanské chráněné oblasti Ngorongoro se navíc jedná o lokalitu zapsanou na Seznamu světového dědictví UNESCO coby tzv. smíšená lokalita s výjimečnou univerzální hodnotou⁶⁹ pro lidstvo. Navzdory značné prostorové vzdálenosti obě místa spojuje skutečnost, že se jedná o turistické oblasti, jejichž obyvatelé si vylepšují příjmy poskytováním služeb návštěvníkům z řad turistů.

V první části text představuje zdroje současného environmentálního diskurzu v kulturní antropologii včetně představení klíčových pojmů antropologie turismu.

Ve druhé části se zaměří na deskripci a analýzu současného ochrannářského diskurzu v daných lokalitách a jak tyto napomáhají rozvoji turistického ruchu či jej brzdí. Závěrečná zjištění a závěry mohou být aplikovatelné i v jiných místech, která jsou vystavena restrikcím na ochranu životního prostředí a současně podléhají doktríně turistického rozvoje.

⁶⁹ Výjimečná univerzální hodnota znamená kulturní a/nebo přírodní význam, který je tak výjimečný, že překračuje národní hranice a je významný pro současné i budoucí generace celého lidstva. Trvalá ochrana tohoto dědictví je proto pro mezinárodní společenství jako celek nanejvýš důležitá.

Metodologie

Terénní data, o něž se opírají části věnované životu masajských komunit v chráněné oblasti Ngorongoro, autorka získala v průběhu terénního šetření, které v rámci společenskovědního výzkumu pro potřeby kanceláře UNESCO realizovala ve spolupráci s týmem docenta Hurumy Sigally z katedry Sociologie a antropologie Univerzity v Dar es Salaamu složeným ze studentů této univerzity a zaměstnanců UNESCO Dar es Salaam. Autorka v letech 2016 a 2017 působila v národní kanceláři UNESCO v Dar es Salaamu na pozici programové a projektové manažerky a do její agendy spadala implementace projektů na posílení ekonomik masajského obyvatelstva v severní Tanzanii.

V průběhu antropologických sond byly vedeny hloubkové nestrukturované rozhovory a skupinové diskuse s masajskými pastevci, turistickými průvodci, prodejci suvenýrů, turisty a dalšími aktéry odvětví kulturního turismu. Proběhly také rozhovory se členy Masajské pastorační rady, úředníky Ministerstva přírodních zdrojů a turismu Sjednocené tanzanské republiky a úředníky kanceláře UNESCO v Dar es Salaamu. Vedle toho se v průběhu období terénní práce uskutečnilo mnoho neformálních rozhovorů se členy komunity. Výzkum se primárně realizoval v oblasti kaldery Ngorongoro a ve městě Karatu.

Části této práce věnované etnickým Berberům obývajícím chráněné území ve Vysokém Atlasu vycházejí z terénního výzkumu realizovaného v letech 2009–2014 v rámci projektu disertační práce. Text obhájené disertace byl v roce 2018 publikován nakladatelstvím Karolinum.⁷⁰ Součástí publikace je i teoretická část zahrnutá v tomto textu. Jádrem výzkumu byl pobyt mezi Berbery v údolí Imlil. Účastníky výzkumu byli vesničané trvale žijící v údolí Imlil, muži a ženy. Celkem autorka v oblasti realizovala pět výzkumných pobytů.

⁷⁰ Konopíková, M. (2018) *Kavky a kosatce: antropologie turismu, prostoru a identity v Maroku*. Praha: Karolinum.

Původ konceptu přírodních parků

Existence přírodních parků je jedním z výstupů romantického hnutí 19. století, kdy vrcholilo objevování přírody vyššími společenskými vrstvami. Na jejich vzniku se podílelo i antropocentrické myšlení s kořeny v aristotelovském chápání světa, scholastické tradici a karteziánismu. Opanující až kořistnický vztah ke světu má svůj původ v descartovském a baconovském myšlení; kořeny této myšlenky nalezneme ale již v před Sokratovském Řecku (Capra, 1983). Vědecká revoluce opírající se o mechanistický výklad přírody a pojetí světa jako stroje představují základy paradigmatu, z něhož čerpá ochránářský diskurz. Ve svém úsilí vybudovat úplnou přírodní vědu rozšířil mechanistický pohled na hmotu na živé organismy. Zvířata a rostliny považoval za pouhé stroje (Capra, 1983). Přírodní parky představují protiklad či odbočku civilizace. Zatímco civilizace je plná lidí, divočina byla místem bez jejich přítomnosti (Merchant, 2003, 381). K přelévání vlastnictví a dominance nad územím v období kolonialismu docházelo v různých částech světa za různých podmínek. Ohromné plochy určené pro rekreaci bělochů v Americe znamenaly vysídlení Indiánů do rezervací. Koncem 19. století se jejich přesídlování stalo součástí programů, které turistům poskytovaly přístup k divoké přírodě, ale bez „nebezpečných“ setkání s původními obyvateli. Ti proti záborům půdy protestovali a za zachování autonomie a přístupu ke zdrojům sváděli těžké boje. Novozélandským Maorům byla vyvlastňována půda pod diktátem Waitangské smlouvy (Ka'ai, 2004, 157–160) a nucenými výkupy půdy za použití bezskrupulózních taktik. Pokud je konkrétnímu území propůjčen status exkluzivity udělením zvláštní ochrany, zvyšuje se jeho globální turistický potenciál. Podobná místa často vznikají pro ty druhé, nikoliv pro ty, kdo je obývají (Konopíková, 2018, 102–106).

Národní park Toubkal o rozloze téměř 400 km² byl založen v roce 1942 a v jeho centru stojí nejvyšší hora severní Afriky Džabal Toubkal. Před tím, než se oblast stala vyhledávanou turistickou destinací, zpočátku převážně pro evropské cestovatele, kteří sem mířili s cílem zdolat Džabal Toubkal, vešla ve známost pěstováním a prodejem vlašských

ořechů, jablek a kosatců. Po vyhlášení ochranného pásma začalo údolí obývané berberskými zemědělci nabývat na významu jako výchozí bod pro aspirace turistů.

Na rozdíl od zemědělsky orientovaných Berberů je úhelným kamenem masajské ekonomiky chov skotu. V oblasti Ngorongoro v roce 1959, kdy bylo území prohlášeno za chráněnou oblast, Masajové čítající přibližně 20 000 osob drželi odhadem 275 000 kusů dobytka (UNESCO/IUCN/ICOMOS, 2012). Lidská i zvířecí populace se od padesátých let výrazně zvětšila. Přestože nedochází k exponenciálnímu nárůstu počtu krav, jejich čísla odhadem vzrůstají o 1 % ročně v porovnání s 5 % nárůstem obyvatelstva (Masao et al., 2015). V současnosti se uvádějí následující cíle strategického řízení chráněné lokality Ngorongoro: uchování přírodních zdrojů, podpora turismu a zohledňování potřeb místních komunit (UNESCO, 2015). Podle masajských populací se daří naplňovat podmínky pro ochranu životního prostředí a rozvoj turistického ruchu, nicméně na důstojné podmínky života masajských komunit nikdo nebere zřetel.

Antropologie turismu⁷¹

Kulturní antropologie začala turistický ruch v sedmdesátých letech reflektovat skrze prizma několika zastřešujících přístupů. Na následujících řádcích je uveden reprezentativní přehled s ohledem na zvolené téma.

V osmdesátých a devadesátých letech byly publikovány články, které se staly základními pilíři nově vznikajícího podoboru. V nich vědci představili vybrané teorie turismu (Graburn, 1983; Nash, 1996; Chambers, 1999). Teorie turismu coby přechodového rituálu vychází z díla Kurr van Gennepa (1997) a Turnera (2004). Výpravy do domorodých oblastí mohou „poskytnout přístup k sociálně a kulturně konstruovanému utopickému světu, v němž lidé legitimizují prostý život komunit“ (Wang, 2010, 65). Na cestování do vzdálených krajů můžeme nahlížet jako na přechodový rituál, v jehož průběhu jsou účastníci vyčleněni

⁷¹ S drobnými úpravami převzato z publikace *Kavky a kosatce* (Konopíková, 2018, 58–59).

z rigidního řádu světa a konformních situací. Stráví několik dní v místě, kde jejich vlastní kulturní normy pozbyly platnosti. Pro cestovatele může dovolená znamenat způsob zachovávání vlastní kulturní kontinuity, neboť expozice odlišnému systému hodnot často vede k lepšímu porozumění sobě samému. Turismus coby jev spadající do nadstavby vychází z marxistické teorie (Marx & Stone, 1904) a z teorie kulturního materialismu (Harris, 2001) a akcentuje existenci volného času, jenž má potenciál působit na sociální aktivity a ovlivňovat je. Analýza z pozice nadstavby klade důraz na výzkum toho, jak turisté jako fenomén vznikají, nikoliv na dopady na jeho aktéry či životní prostředí. Zaměření na procesuální povahu turismu akcentují akulturační přístupy (například Hodge, 2009). Výzkum akulturačních přístupů zohledňuje socializační procesy a adaptivní strategie hostitelských lokalit i cestovatelů. S turismem lze také zacházet jako se specifickou formou postkoloniálního chování, která je strukturně ukotvena v koloniálních ideologických a materiálních schématech a vztazích (Hall & Tucker, 2004).

Hlavní témata, kterými se antropologie při studiu turismu zabývá, lze rozčlenit do dvou skupin. Jedna část se pokouší porozumět okolnostem vzniku turismu a jeho počátkům, zatímco ta druhá si bere za výzkumný cíl jeho dopady. Tváří v tvář interakci dvou různých skupin si antropologové kladli otázky ohledně uvažované konstrukce volného času, moderních poutí za exotikou a vlivu interkulturních kontaktů na transformaci navštívené společnosti. Důležitým prvkem interakce mezi turisty a vesničany je prostor, v němž se setkání odehrávají. Představuje platformu interakčních situací a místo, v němž dochází k vytváření nové kultury zkonstruované speciálně pro turistické obyvatelstvo (Bruner, 2005, 5).

Preference turistů, to, co na cestách dělají a co v cestování hledají, se průběžně mění, podobně jako se mění jejich aspirace v závislosti na zemi původu, pohlaví, sociální vrstvě a dalších aspektech (Stronza, 2001, 265). Antropologové argumentují, že ve vztazích hostitelů a hostů je moc distribuována nerovnoměrně. Cestovatelé jsou těmi, kteří mají kontrolu nad průběhem setkání a ovlivňují jeho podobu a charakter. V důsledku determinují způsob, jakým se hostitelé chovají, jak vypa-

dají, co si myslí a cítí. Často nahlížíme na lokální komunity a regiony, které jsou cílem turistů, jako na pasivní aktéry celého procesu. Ale jak podotýká Nash (1981, 461) lokální společnost sice může být zasažena turismem, ale stejně tak může hrát důležitou roli v rozhodování, jaké turisty přijme a jaký druh turismu bude praktikovat. Akademici se také zřídka vyjadřují pozitivně o změnách v hostitelských komunitách zapříčiněných turismem. Turismus spojuje spíš se ztrátou autenticity, davy lidí, uzavřenými hotelovými komplexy, znečištěným prostředím a nadsazenými cenami, které vzpomínek chtiví návštěvníci akceptují a utrácejí za bezcenné suvenýry. Zisky se navíc často stěhují do zemí globálního Severu, v nichž sídlí korporace zodpovědné za příliv turistů. Z této perspektivy turismus replikuje neokoloniální schémata. Ve společnostech patriarchálního typu se v odvětví častěji angažují muži než ženy, které, pokud vůbec, vykonávají často jen pomocné práce. Snazší přístup mužů k finančním zdrojům prohlubuje nerovnost mezi pohlavími, která vedle zvětšování sociální nerovnosti představuje významný aspekt rekonfigurace konkrétního sousedství.

V devadesátých letech 20. století vzniklo množství odborných periodik, začaly se pořádat konference a v sylabech univerzitních kurzů se objevují přednášky na téma turismus (Stronza, 2001). V sociální sféře dochází k částečnému odklonu od masového turismu směrem k důrazu na ekonomickou, ale hlavně ekologickou udržitelnost, ochranu biodiverzity, kulturních tradic a etické podnikání. Ekoturismus vychází z principů trvale udržitelného rozvoje. Jako nové odvětví turismu v opozici k masovému turismu přitáhl pozornost skupiny sociálních vědců a aktivistů, kteří se zabývají politikou rozvoje a ochrany ekosystémů. Vydávají se vědecké časopisy jako *Journal of Ecotourism* a *Journal of Sustainable Tourism*, které systematicky analyzují omezení a příležitosti alternativní turistiky. Podle některých ovšem ekoturismus představuje koncept, který bytostně vychází ze západního kulturního, ekonomického a politického myšlení. Jeho univerzalistické pojetí přírody odporuje skutečnosti, že v konkrétním lokálním pojetí může existovat širší spektrum „přírod“, a proto musí být ekoturismus v různých společnostech odlišně konstruován (například Cater, 2006).

Do budoucna by výzkumy měly směřovat k celistvému uchopení problematiky a měly by prozkoumat motivy jak cestovatelů, tak hostitelů. Alternativní formy včetně kulturního turismu totiž nabízejí příležitost pozitivně ovlivňovat lokální komunitu z hlediska sociálního i ekonomického. Zároveň skýtají potenciál nabídky autentického zážitku bez komodifikace kulturních jevů.

Berberi a život v národním parku Toubkal⁷²

Turistický ruch v Atlasu by bez svého přírodního rámce mohl existovat stejně těžce jako samotní Berberi, a podobně jako po staletí limituje jejich životy, přírodní bohatství otevírá možnosti i turismu. Pomocí rozmanitého aparátu a formálních i neformálních prostředků vláda zahájila proces postupné nacionalizace prostoru, který má podléhat unifikované suverénní moci. Odhlédneme-li od existence policejních stanic, poštovních úřadů nebo muzeí, území národního parku toto znárodnění prostoru manifestuje nejzřetelněji. Pokud někde dochází k obnažení rozdílných zájmů turistů, vesničanů a státních úředníků, tak zde. Do celé situace navíc zasahují ochranářské kruhy, které činí celou situaci komplexnější.

Správci národního parku Toubkal vnímají obyvatele vesnic jako narušitele území, kteří by ideálně neměli v jeho hranicích trvale pobývat. Mnoho vesničanů vnímá konflikt se strážci parku jako pokračování své historické zkušenosti s koloniálním státem,⁷³ v němž byli podobně objektivizováni.

V historickém kontextu je situace přesně opačná, území národního parku se zakusuje do plochy vesnic. Jeho expandující hranice, legislativní nařízení o přístupu ke zdrojům místním komunitám konotují koloniální schémata moci a vyvlastňování půdy. Proto současná politika, která je pokračováním Plánu zeleného Maroka,⁷⁴ příliš podpory mezi

⁷² S drobnými úpravami převzato z publikace *Kavky a kosatce* (Konopíková, 2018, 99–116).

⁷³ Na území Maroka byl v letech 1912–1956 vyhlášen francouzský protektorát.

⁷⁴ Plán zeleného Maroka (Plan Maroc Vert) implementovaný od roku 2008 měl za cíl zvýšení výnosů zemědělské sklizně a zmírnění společenských dopadů podporou venkovských populací. Součástí této podpory byly iniciativy na ochranu přírodních zdrojů

vesničany nenalézá. Příroda Vysokého Atlasu je kulturní krajinou modifikovanou činností lidí. Vesničané ji v okolí vesnic svým působením změnili. Závlahový systém umožňuje kultivaci plodin, jež by se zde bez přítomnosti člověka nevyskytly a které dodávají prostředí charakteristickou tvář.

V parku Toubkal došlo několikrát k překreslení hranic jeho území. V současnosti jsou některá vesnická stavení vyňata z teritoria parku tak, že je jeho hranice doslova obkresluje. Odpor vůči státem nařízené hranici konzervace vypovídá též o obraně lokálních významů vetknutých do krajiny. Konflikt mezi státem a atlaskými vesničany není jen bojem o půdu a přístup ke zdrojům, ale i zpochybněním významu krajiny a její aktuální reprezentace.

Existence chráněného území ovlivňuje i reprezentaci jeho obyvatel. Krajina vždy byla a zůstává krajinou sociální, je obydlená lidmi, kteří ji osidluje významy a utvářejí si k ní osobitý vztah třeba i tím, že dávají stromům jména. Stávající ochrana přírody zbavuje krajinu lidského elementu tím, že jej ignoruje a v navržených plánech s ním nepočítá. Ochranné programy pracují s premisou, že přírodní prostředí existuje mimo dlouhodobou sociální okupaci. Rozvoj oblasti rozdělil krajinu na dvě zóny, zónu obydlenou (kulturní) a zónu určenou pro vytěžování přírody. Přírodní prostředí tedy v intencích tohoto přístupu nezohledňuje lidský faktor a představuje divoký, necivilizovaný protipól osídlených oblastí. Pokud jsou vesničané, kteří dané území obývají, uznáni v intencích mezinárodního diskurzu jako součást této divočiny, splývají s nebezpečnou, nekultivovanou a prázdňovou krajinou a je jim přisouzena stejná charakteristika.

Na území národního parku se nacházejí vesnice, které leží v ochranné zóně. Lokalizace dopadá na každodennost jeho obyvatel. Legislativní normy ochrany přírody na chráněném území upravují činnosti, jejichž realizace je nadále nežádoucí. Patří mezi ně kácení kosodřevin, těžba uhlí a lov zvěře. Zákaz těžby kosodřevin zapříčiňuje těžkosti v rodinách,

včetně redukce znečištění půdy, odpadních vod ze zemědělství a podpory čistých zdrojů energie.

které nejsou vybavené plynovými vařiči a jídlo připravují na ohni. Sekání dřeva bylo tradičně doménou žen a plnilo důležitou sociální funkci. Nyní se sběr dřeva v kopcích za vesnicí mění na bojovou soutěž mezi ochránci parku a vesničankami. Pravidelný dutý zvuk sekerek přetrhne hluk motoru automobilu signalizující blížící se strážce parku. V takový moment ženy ztichnou a bleskurychle se přikrčí do podřepu, aby husté větve jalovců překryly jejich pestré flaušové sukně. Pokud se jim nezdaří ukrýt se včas, riskují pokutu za nedovolenou aktivitu a poškozování přírody. Sbíráání klestí na otop není pouhou subsistenční strategií, ale tuto aktivitu lze vnímat také jako obranu nativních sdílených významů, idealizované historie a území předků. Tato lokálně sdílená geografie prostoru nejen vyjadřuje sociální identitu, ale i práva k půdě, která jsou podřívána konzervacionistickou politikou. Rezistenční strategie jsou nejen odpovědí na hrozbu ztráty půdy, ale i obranou lokálně konstituovaných významů v krajině (Neumann, 1998, 177). Odezva na páchaná příkoří je ovšem téměř nulová na institucionální i individuální úrovni. Vedení vesnických asociací se k nařízení staví apaticky, a tak, až na ojedinělé případy odporu, zůstává porušování zvykových tradic nepostiženo. Krádež dřeva, lov i těžba nerostů nemohou být klasifikovány jako ilegální jednání, neboť představují vzorec rezistence na vnucená nařízení státní moci, která porušují lokální morální ekonomii (Neumann, 1998, 188). Vzájemný antagonistický vztah ještě prohlubuje skutečnost, že správci parku v Imlilu nežijí, jsou cizími vykonavateli státní moci. Pokud si vesničané uvědomují nevýhody existence na takto klasifikovaném území, nelze očekávat, že budou spolupracovat na jeho utváření a ochraně.

Popsané ochranné strategie, které a priori nezohledňují lidskou existenci v toubkalské oblasti, pak mají za následek vznik negativních jevů, kterým by bylo možné předcházet. Například až do roku 2014 nebyl v lokalitě zaveden systém svozu odpadu. Ve vesnicích neexistují centrální skládky, jednotlivé rodiny přistupují k likvidaci odpadků individuálně buď jeho spálením, nebo ho odhodí do rokle za vesnicí. Největší položku nekompostovatelného odpadu představují dětské jednorázové pleny, jež se tlející hromadí na dně srázů. V Imlilu s podporou místní neziskové organizace zavedli „úklidové čtyry“, které pravidelně

pročesávají hlavní tahy a zbavují je nánosů plastových tašek a obalů od potravin.

Situace ukazuje na dva závěry, jeden pozitivní a jeden negativní. Záporným zjištěním je, že vládní autority přistupují k uznání nároku vesničanů na existenci v hranicích chráněného území s velkou neochotou a ústupky, které na nátlak dotčených činí, realizují pouze v nezbytně nutné míře. Doposud neexistuje jediný návrh, který by se pokusil vyřešit zásadní překážku environmentální politiky, kterou je prostorová separace přírody a komunity. S přihlédnutím k současnému stavu je velmi pravděpodobné, že park bude do budoucna plnit funkci estetizovaného modifikovaného prostředí určeného ke spotřebě.

Na druhou stranu je pozitivní skutečnost, že se vesničané tváří v tvář vládním nařízením mobilizovali k aktivitě a ta přinesla nepatrné, ale přece jen hmatatelné výsledky v podobě posunu hranic národního parku. Tato činnost poukazuje na potenciál politizace konkrétních témat a vůle k odporu proti rozhodnutím státu a řízeným ochranářským zásahům. Právě tyto podoby boje a rezistence mohou být v dlouhodobém horizontu efektivní a mohou přispět k demokratizaci politické a společenské situace v Maroku.

Můžeme shrnout, že role státu balancuje mezi dvěma ideologickými východisky – vizí ochranářství a étosem zisku. Státní politika by se měla skládat ze tří úrovní: (1) vládní – poskytující zákonný rámec a stěžejní body konkrétní ochranářské politiky; (2) regionální – upravující jednotlivé kroky tak, aby byly v souladu s konkrétními podmínkami; (3) lokální – reprezentovanou místními sdruženími, která budou koordinovat zájmy vesničanů se zájmy podnikatelů a programy ochrany biodiverzity. Zatím jsou nástroje a indikátory pro vyhodnocování udržitelnosti ve stadiu rozvoje. Ještě než dojde k jejich konečnému ustavení a validaci, je nezbytné přebudovat zažitou představu o ochraně přírody a rozvoji zvýšeným důrazem na tradiční pojetí krajiny, zahrnutím obyvatel do procesu utváření programů na ochranu území a podporou komunitních principů její správy. Měli bychom se zároveň vyhnout povrchnímu zjednodušování reality, které romantizuje životní styl vesničanů, když předpokládá, že „chudí jsou spokojení se svou chudobou“. Jednoduše,

neměli bychom ignorovat aspirace vesničanů na vyšší životní standard a jejich chápání výhod rozvoje.

Rajčata a krávy – masajská dilemata

Zatímco v Atlasu je jako na neuralgický bod všech problémů nahlíženo na Berbery a jejich samotnou existenci v hranicích přírodního území, ve Ngorongoru představují bod sváru početná stáda krav a pěstování zeleniny.

Chráněná krajinná oblast Ngorongoro představuje od svého vzniku na konci padesátých let 20. století unikátní experimentální laboratoř svého druhu. Masajové měli rozlehlé plochy chráněného území obývat v intencích tzv. víceúčelového využití teritoria. Na rozdíl od sousedního národního parku Serengeti byla od okamžiku svého vzniku zamýšlena jako oblast, kde budou živočišné druhy podléhat zvláštní ochraně za současného osídlení masajskými pastevci.

V devadesátých letech 20. století a v první dekádě 21. století měly Masajky a Masajové žijící ve Ngorongoru povoleno pěstování plodin pro svou vlastní potřebu. V tomto období se skutečně naprostá většina populace zabývala zemědělskou činností, čímž doplnila tradiční pastevectví (McCabe, 2010). Vlastní zemědělská produkce vedla ke snížení nedostatku potravin a rizika hladomoru. Proti využívání zemědělství coby doplňkové subsistenční strategie Masajů vystoupili představitelé správy národního parku Ngorongoro, kteří argumentovali, že pěstování plodin vede k nenávratné destrukci životního prostředí. Zprávy UNESCO,⁷⁵ IUCN⁷⁶ a ICOMOS⁷⁷ konstatovaly totéž, včetně ohrožení prehistorických nalezišť a poškození výjimečných kulturních prvků lokality. Výsledkem byl zákaz veškerých zemědělských činností.

⁷⁵ UNESCO (Organizace OSN pro vzdělání, vědu a kulturu = United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization) je specializovaná agentura OSN zaměřená na podporu světového míru a bezpečnosti prostřednictvím mezinárodní spolupráce ve vzdělávání, vědě a kultuře.

⁷⁶ Mezinárodní svaz ochrany přírody.

⁷⁷ Mezinárodní rada pro památky a sídla.

Dle svědectví do oblasti přišly ještě ten samý rok ozbrojené státní složky, Masaje fyzicky napadly a zlikvidovaly veškerou úrodu. Někteří byli dokonce zatčeni a uvězněni pro podezření z pěstování plodin (IWGIA, 2021). Masajskou dietu tvoří převážně strava živočišného původu, potrava rostlinného původu není zastoupena prakticky vůbec. Dle svědectví Masajů a pracovníků kanceláře UNESCO byly v roce 2012 zaznamenány případy podvyživených dětí a v roce 2013 došlo z téhož důvodu k několika úmrtím. Masajové část viny za smrt malých dětí přičítají mezinárodním organizacím, konkrétně UNESCO podle nich mělo vyvíjet tlak na správu oblasti k zákazu zemědělských aktivit.

Od jeho znovuzavedení se opětovně prohloubila závislost na vlastnictví krav. Tanzanská vláda poskytuje Masajům jako kompenzaci za zmíněná omezení dodávky kukuřice, ale jejich množství je hluboko pod objemem potřebným k uspokojení všech členů komunity. Navíc jsou dle svědectví místních dodávky nepravidelné, a když zásilka konečně dorazí, nikdy není dost velká, aby nakrmila všechny rodiny. Problematická je i její kvalita, kukuřice často bývá napadena plísní.

Rodiče nemají čím nakrmit své děti a zaostávají při platbě školného a dalších nutných výdajů. Děti kvůli hladu špatně prospívají ve škole, protože se nedokážou soustředit na výuku. V důsledku tohoto zákazu se muži uchylují k dočasnému odchodu z oblasti a hledají si práci v městských aglomeracích jako hlídači, pronajímají si zemědělskou půdu mimo rezervaci nebo žebrají drobné výměnou za hlídání automobilů zaparkovaných na ulicích či veřejných parkovištích.

Samostatnost a soběstačnost komunit při opatrování potravy nahradila závislost na vládních potravinových dodávkách a v symbolické rovině vedla ke snížení statusu. Dotčené masajské komunity opakovaně požadovaly výjimku pro pěstování vlastních plodin jako alternativu k dodávkám potravin, které jsou pohledem státní správy prezentovány jako výhoda. Perspektivou masajských komunit se ovšem jedná o nepřímý tlak, jenž vede k nucenému vysídlování vyhladovělých žen, dětí a mužů. Zbylí členové zůstávají zcela závislí na pastevectví, což s sebou přináší další dilemata a otevírá prostor pro porušování tradičních pravidel a obecně platných norem. Někteří se uchylují k lovu divokých

zvířat, konkrétně buvolů, jejichž odchyt je považován za pytláctví, jiní hladová stáda krav úmyslně zavádějí na zapovězené pastviny, kde se dle parkových nařízení traviny spásat nesmějí.

Z výše popsaného je zřejmé, že vládní opatření a restrikce přijaté k omezení negativního dopadu komunit na životní prostředí měla pro Masaje neblahé důsledky. Podvýživa dětí se vyskytuje jako přímý a přípustný důsledek ochrany životního prostředí uvnitř Ngorongoro a priorit managementu chráněné oblasti.

Omezení pasteveckých ploch nevyřešilo problémy s nadměrnou pastvou. Zákaz pěstování plodin měl za následek vážné škody na zdraví a na životech a předchozí autoritativní kroky úřadů, včetně relokace, vyvolaly nedůvěru. Rezervovanost je patrná i z letitých marných pokusů o navázání konstruktivní komunikace mezi správními orgány a masajskou pastorační radou, což se přetavuje v přesvědčení, že veškeré kroky ze strany úřadů včetně nedostatečné infrastruktury, škol, nemocnic, povolení stavět si pouze dočasná obydlí, směřují k jedinému cíli a tím je „vyhnání Masajů z Ngorongoro“ (anonymní respondent).

Masajové sami sebe nepovažují za cizorodý prvek v krajině, naopak argumentují, že ochránářské krédo a respektující vztah k prostředí tvoří nedílnou součást jejich způsobu života. Konzumace masa z divokých zvířat je tabu a rituální lov lvů se již nepraktikuje (Ikanda & Packer, 2008). Pravidla pastvy krav a dalších hospodářských zvířat zohledňují regenerační schopnost luk a dbají na to, aby žádná z využívaných oblastí nebyla přetěžována. V praxi ovšem zástupci komunit připustili, že plochy pastvin jsou limitované a nadměrné spásání travin představuje vážný problém. V nepříznivém období jsou rodiny nuceny dokupovat krmivo pro dobytek na trzích ve městech, což zvláště pro nemajetné rodiny představuje nepřiměřenou finanční zátěž.

Životně důležitá závislost na prostředí, které současně nemají pod vlastní kontrolou, nutí Masaje pružně reagovat a kreativně vykládat pravidla nastolená zvnějšku. Vynucená omezení plochy pastvin soustavně porušují, svá stáda zavádějí na zakázaná území nebo plochy v majetku soukromých investorů a ocitají se v otevřeném konfliktu s veřejnými ochránci parku. Pastva je zakázána uvnitř kráteru a v okolí

Olduvajské rokle, celosvětově významného paleoantropologického naleziště. Zákaz je vykládán jako snaha zabránit postupující erozi půdy, jež je způsobena pohybem krav v dotčené krajině, a předcházet kolizi mezi skotem a turisty, kteří do obou oblastí hojně zajíždějí.

Spory nastávají i v případě napadení stáda skotu divokými zvířaty. Ngorongorští úředníci státní správy nevyplácejí Masajům odškodnění za dobytek uhynulý po napadení divokými zvířaty, ale současně příslušníkům komunit zapovídají aktivně bránit svůj skot při napadení.

Vlastnictví krav je pro komunity a jednotlivce důležitou investicí. V roce 2007 obývalo chráněné území Ngorongoro přibližně 64 000 osob a 300 000 kusů dobytka (Ngorongoro Conservation Area, 2021). Přímá úměra mezi vyšším statusem a vlastnictvím vysokého počtu býků a krav bývá v případě diskuse o Masajích velmi frekventovaným tématem. Nicméně je důležité si uvědomit, že vlastnictví co největšího počtu skotu je racionální volbou a nutností v prostředí, které je, co se týká zdrojů obživy, velmi chudé. Snížení plochy pastvin není motivací pro snížení počtu kusů dobytka, pokud není adekvátně kompenzováno. Uhynutí skotu může pro masajskou rodinu předznamenat skutečnou katastrofu a hlad. Krávy často kvůli nedostatečné stravě neprodukují dostatečné množství mléka, což opět hovoří pro strategii držení více krav, které tak pokryjí potravinovou spotřebu domácnosti.

Masajští pastevcí považují všechna výše zmíněná omezení za hluboce nespravedlivá. Mnozí poukazují na to, že relativně nízké počty skotu v oblasti ve srovnání s ohromným množstvím migrujících divokých zvířat⁷⁸ nemohou poničit současnou podobu krajiny. Regulovat pohyb a pastvu volně žijících divokých zvířat se pro správu parku a spolupracující mezinárodní organizace ukazuje jako těžší úkol než nastavení pravidel pro pohyb skotu, který je usměrňován pastevcí. V rámci prevence nadměrného spásání travin se ochranáři zaměřují na snáze vymahatelné a pravidlům disciplinace podléhající pastevice a jejich stáda. Percepce takového nastavení komunitami je velmi kritická. Masajové

⁷⁸ Odhadem se na území chráněného parku Ngorongoro nachází více než 1 milion kusů pakoňů a 200 000 zeber (<https://whc.unesco.org/en/list/39>).

se domnívají, že jejich přežití je z hlediska parkové správy, organizace UNESCO a vládních představitelů méně důležité než očekávání turistů, kteří v terénních džípech brázdí dno kráteru pozorující divokou zvěř. Jak shrnul jeden z pastevců, správců a mezinárodním organizacím záleží více na rozvoji turismu než na Masajích: „Divoká zvířata se pasou úplně stejně jako naše krávy, to je v pořádku a nikdo se nad tím nepozastavuje. Proč? Protože z těch zvířat jim plynou peníze. Krávy jim žádné peníze nepřinesou.“

Berberi a turisté

Základy turistického ruchu byly v Imlilu položeny ve třicátých letech 20. století. Tehdy Francouzi v podstatě dílem náhody v údolí Imlil postavili domek, který sloužil jako místo odpočinku krajanům z protektorátní správy, kteří po náročném výkonu zaměstnání potřebovali trochu pohybu a pobyt na čerstvém vzduchu. Přibližně od třetí dekády dochází k pozvolnému ustavování turistického ruchu v oblasti, jenž koncem tisíciletí výrazně zasahoval do životů imlilských vesničanů, a to i těch, kteří se na něm přímo nepodílejí. Charakter přírodního prostředí, strmý horský masiv lámající se do údolí posetých kamennými pravoúhlými domky a terasovitými políčky se zeleninou, předurčoval Imlil jako destinaci pro horskou turistiku. Většina návštěvníků až do současnosti aspiruje na zdolání nejvyššího vrcholu severní Afriky – hory Toubkal (4 167 m). Území o rozloze 380 km² vrcholu bylo prohlášeno za národní park roku 1942 s cílem ochrany této přírodní a kulturní krajiny. V souvislosti s Toubkalem a přílivem turistů se ponejvíce skloňuje termín ekologického turismu, jehož rozvoj prosazují místní a národní autority.

Marocká podoba ekoturismu⁷⁹

V Maroku se prosadil specifický model ekoturismu, kdy dochází k optimalizaci přírodních zdrojů. Oficiální webová stránka ministerstva turismu deklaruje respekt k autenticitě a identitě místních populací.

⁷⁹ S drobnými úpravami převzato z publikace *Kavky a kosatce* (Konopíková, 2018, 64–66, 70–74, 114).

Vládní postoj je spjatý hlavně se vztahem k přírodnímu prostředí, které je chápáno jako neobydlené. Tyto představy stojí v rozporu s perspektivou místních obyvatel a jeví se z ní jako nesmyslné. Vesničané nedělají rozdíly mezi lidmi, zvířaty a přírodní složkou, ale vnímají je jako nedělitelný celek stejně tak jako viděné a neviděné, živé a mrtvé, hmotné a nehmotné (srov. například Crapanzano, 1985). Praktiky ekoturismu jsou mnohdy zasazeny v západním diskurzu založeném na dichotomickém vnímání světa. Často dochází k univerzalizaci ekoturistiky a zobecňování jejích premis. Protože neexistuje pouze „jedna příroda“, jak postuluje univerzalistický diskurz, nemůže existovat ani „jeden ekoturismus“. Příroda je diskurzivně konstruovaná ekonomickým, kulturním a politickým procesem. Proto dominantní ekoturistická strategie nesouzní s lokální společností nezápadního typu. Ekoturismus definuje přírodu jako produkt určený k nákupu, prodeji a konzumaci v globálním tržním hospodářství. Turistická představa místa jako prostoru s inherentní estetickou hodnotou, podpořená nerovnovážnou distribucí moci, ideologicky nahrazuje lokální využívání přírody. Na tento přístup navazují praktiky environmentální politiky, které vesničany staví do role pasivních subjektů. Pasivita funguje jako jeden z prvků exotizace prostřednictvím vizuálního obrazu, kterým je chudý Berber. Exotického postavení vesničanů není dosaženo jen prostorovou, ale i časovou distancí.

Jednotlivé agentury působící v Imlilu nabízejí průzkum oblasti, objevování a dobrodružství, kterému dominuje výstup na Toubkal. Prodávají představu klidu a míru s atributy symbolizujícími aktivní dovolenou v kontextu cizokrajných hor obydlených exotickými lidmi. Jinakost těchto lidí je však korigována poukazem na berberskou pohostinnost, která tupí hrany všeprostupující uzavřenosti a izolacionismu, s jehož aspekty jsou návštěvníci konfrontováni. Některé turistické výlety zahrnují putování po berberských vesnicích, kde je možné „navštívit jejich domy a setkat se s těmi, kteří vědí nejvíc o tradicích a zvycích [...] a udělat si představu o jejich každodenním životě“ (Toubkal guide). Další webová stránka slibuje „trekové průvodce“ z řad Berberů, „lidí z Vysokého Atlasu, kteří se narodili s trekováním v krvi“ (Trekking in Morocco).

Horští průvodci sehrávají v turistickém průmyslu stěžejní roli. Podle nich si také turisté vytvářejí představy o Berberech, které replikují do cestopisů, blogů a populárně-naučných článků, jimiž po návratu plní mainstreamový tisk a ostatní média. Mladí vesničané jsou najímáni jako turističtí průvodci od dob, kdy se tento jev v Atlasu objevil. Tito muži odcházejí z domova na několik dní a po tuto dobu musejí zajistit obživu nejen sobě, ale i skupinám, které doprovázejí. Větší podíl na monetární ekonomice mají rodiny, jejichž členové se na turismu podílejí, přestože celá situace má dopady na sousedství jako celek. Ovlivňuje genderové vztahy v komunitě. Ženy mají v době nepřítomnosti mužů na starosti celou domácnost. Můžeme hovořit o turismu jako charakteristickém znaku práce za mzdu, která vede k individualizaci v rámci patriarchálního systému.

Kalkulativní racionalita tržního prostředí nutí vesničany obcházet legislativní procesy a adaptovat se na nově vzniklé podmínky jim dostupnými způsoby. Na tomto principu vyrostly všechny obchody podél hlavní cesty imlilského údolí. Obchody postavené bez povolení pro ně samotné nepředstavují nelegální chování. Jejich vznik reflektují jako proces spadající do kategorie přečinu, ale pouze za situace, kdy je tato aktivita zaregistrovaná příslušnými státními úředníky. Jakmile je stavba dokončena, obchodník ji vybaví předměty určenými k prodeji a příslušný daňový úředník ji zahrne do daňového cenzu, a tím de facto zlegalizuje. Tyto vztahy se vyznačují nestabilitou, protože nespadají do systému obvyklého jednání ani na ně nelze uplatňovat jednotné předpisy. V Imlilu se ovšem již přihodilo, že tato nepsaná letitá praxe legalizace ex post byla porušena a majitel rozestavěné budovy určené pro obchod ji byl nucen na udání úřadů zlikvidovat coby černou stavbu.

Kontraktování zaměstnanci registrovaných cestovních kanceláří nemají oporu v písemné smlouvě, která by upravovala jejich právní vztah k zaměstnavateli. V případě nehody či úrazu se na ně nevztahuje pojištění a nemají nárok na odškodné. Průvodcovské služby obnášejí často i několikadenní pobyt mimo domov. Finanční odměna 600 dirhamů (3000 Kč) za čtyřdenní výlet, kterou obdrží, významně navyšuje rodinný rozpočet. Tato částka odráží finanční realitu Maroka, ale do trž-

ní ceny zájezdu se promítá jen několika málo procenty. Jednodenní tříhodinová exkurze se nabízí za v přepočtu 2 100 Kč na osobu. Při větším počtu účastníků se částka snižuje na 1 400 Kč. Minimální počet účastníků pro realizaci exkurze jsou dvě osoby. Odměna průvodce se pohybuje okolo částky 1 000 Kč za den. Za šestidenní pobyt si agentury účtují 24 500 Kč na osobu. Ze zaplacené částky se 5 % odepisuje do rozpočtu zastřešující organizace Asociace oblasti Imlil, která se podílí na rozvojových projektech.

Vesničané si jsou finanční diskrepance vědomi. Snaha o zvýšení odměny však zůstává bez efektu, protože jednotliví průvodci jsou snadno nahraditelní vesničany s nižšími nároky, navíc existuje ještě druhý sektor, v němž se shromažďují muži, kteří získávají klienty individuálně a často až na místě. Tento druhý typ angažovanosti v turistickém ruchu svými rozměry nemůže soupeřit s organizovanou a propracovanou sítí kontaktů globální povahy. Další nevýhodu představuje absence marketingových nástrojů a neznalost principů fungování informačních technologií a sociálních médií. V současném světě, jemuž dominuje vizuální stránka a který je postaven na rychlosti, precizní vizuální a písemné prezentaci a profesionalitě, je pro vesničany velmi obtížné obstát v konkurenci západních obchodníků. Ti navíc pocházejí ze stejného prostředí, z něhož se rekrutují potenciální návštěvníci. Jejich obeznámenost s očekáváním klientů představuje nespornou konkurenční výhodu.

Ačkoliv je příjem plynoucí z turismu podstatný, k zajištění obydlí a obstarání potravin není vždy nezbytný. Potraviny se získávají z lokálních zdrojů. Téměř každá rodina vlastní část polí a sadů, na nichž pěstuje zeleninu a sklízí jablka a ořechy. Velikost obdělávané plochy patřící jedné rodině variuje. V roce 1997 se údolí Imlilu postupně elektrifikovalo. Následky zavedení elektřiny do každé domácnosti znamenaly pouze vizuální změnu v podobě satelitních talířů umístěných na plochých střechách domů, ale i rozptyl mediálních obsahů a pevnější připoutání k monetární ekonomice. Subsistenční strategie zemědělství a chovu domácích zvířat sice dokáže pokrýt náklady vzniklé spotřebou elektřiny a plynu v situaci, kdy plynové dvouvařiče nahradily ohniště, ale uspokojení dalších potřeb rodiny směnnou a samozásobitelskou

činností se ukazuje jako velmi obtížné. Integrace obchodních aktivit a prodeje zemědělských přebytků tak představuje dlouhodobou strategii většiny domácností. Lidé závislí na příjmech z manuálních prací, prodávající suvenýrů a průvodci jsou ohroženi nárazovostí takového typu výdělků. Jejich příjmy úzce souvisí s aktuální ekonomickou situací a sezónou.

Maasailand a úskalí kulturního turismu

Kulturní turistický ruch je podporovaným fenoménem v oblasti Ngorongoro z následujících důvodů: zahrnuje v sobě potenciál generovat výdělků obyvatelům dotčených území a přispívá k ochraně a zachování nehmotného kulturního dědictví. Dále poskytuje příležitost marginalizovaným skupinám obyvatel, na něž se v celonárodních strategických plánech ekonomického rozvoje často zapomíná, k sociálnímu a ekonomickému rozvoji.

Strategie udržitelného cestovního ruchu pro Ngorongoro usiluje o „ochranu a zachování místa a zároveň musí směřovat k obohacení místních komunit“ (UNESCO, 2015). Příležitost leží v udržitelné kulturní turistice.

Před vypuknutím pandemie koronaviru fungovalo v národním parku několik typů projektů kulturní turistiky. Nejrozšířenějším z nich byly tzv. kulturní bomy, soubor tradičních masajských staveb, v nichž masajské ženy a muži přibližují návštěvníkům svůj životní styl. Za několik desítek minut trvající program, který zahrnuje informace o historii, tradicích, společenské struktuře a možnostech obživy komunity, účtují 30 000 tanzanských šilinků (přibližně 280 Kč). Součástí prezentace je i ukázka masajských zvyků. Poblíž se zpravidla nachází malý trh, který využívají Masajky k prodeji šperků a drobných rukodělných výrobků. Mezi další formy kulturního turismu patří taneční vystoupení a tzv. pěší safari, což jsou vycházky s místními průvodci v národním parku.

V roce 2017 se ve Ngorongoru nacházelo sedm bom. Šlo o komunitně řízené, neziskové projekty. Obyvatelstvo kulturních bom sestává z žen

a mužů, které vybrala masajská pastorační rada. Tito lidé se do vesnice na určitou dobu přistěhují a za to, že umožní turistům nahlédnout do svého soukromého života, pravidelně pobírají malou mzdu. Výběr těchto „herců“ zohledňuje ekonomickou situaci jednotlivců. Vybraní členové komunity se ve vesnici střídají vždy po několika měsících, aby došlo ke spravedlivější distribuci výnosů mezi širší komunitu. Školní výdaje, jako jsou učebnice, uniformy a cestovní náklady, jsou pravidelně sponzorovány ze zisku plynoucího z kulturního turismu. Někdy je také zisk z projektu alokován přímo konkrétní rodině, která se nachází v tíživé situaci a není schopna si sama zajistit prostředky na živobytí.

Naznačené schéma operacionalizace kulturního turismu a distribuce zisku není bez potíží. Prvním problémem, který se masajské komunity snažily neúspěšně vyřešit, je, že se k Masajům jako koncovým příjemcům a realizátorům celého kulturního programu dostane jen zlomek odměny, kterou turisté za návštěvu bomy zaplatí. Zbytek zůstane operátorům, kteří výlety zprostředkovávají.

Mnozí Masajové vyjádřili hlubokou frustraci z rozdílu mezi penězi vyplacenými bomám ve srovnání s výdělkem, který dostává cestovní kancelář. Přírážka cestovní kanceláře činí zpravidla více než 3 000 %. V konečném důsledku příjem z kulturního turismu nepokrývá rostoucí požadavky komunity. Peníze vybrané ze vstupného poskytují klíčový zdroj podpory mnoha rodinám s nízkými příjmy v této oblasti, ale nestačí na podporu všech.

Ze strany příjezdějících turistů byl často skloňovaným tématem problém autenticity a modernity. Dotázaní Masajové jsou přesvědčeni, že demonstrace jakéhokoli aspektu moderního způsobu života snižuje jejich důvěryhodnost, což jim opakovaně kladou na srdce i cestovní kanceláře a turističtí operátoři. Tento přístup podnítil zákaz moderních oděvů, obuvi, hodinek a mobilních telefonů v prostoru bomy. Navíc, aby Masajové vyhověli zdánlivým stereotypům příjezdějících západních cestovatelů, prezentují sami sebe navenek jako ty, kteří „nic nevědí“.

Průvodci bomou často hovoří výborně anglicky, ale svoji kompetenci před návštěvníky zatajují. Tento přístup posiluje kulturní stereotypy o Masajích, již se angažují v turistickém ruchu, a odkazuje na nerovnos-

ti v mocenských vztazích mezi cestovními společnostmi a pracovníky v kulturních bomách. Navíc si jsou dle realizovaného výzkumu mnozí poučení návštěvníci velmi dobře vědomi, že prezentace „primitivnosti“ je jen zdánlivá a falešná.

Důraz na falešně autentickou primitivní kulturu nakonec poškozuje jak obraz Masajů, tak i kulturní turistiku v oblasti. Namísto toho by bylo vhodnější se v prezentaci masajské kultury soustředit na její transformativní potenciál a adaptivní složky a pracovat s premisou, že pro návštěvníky může být zajímavé sledovat proměny místní kultury v čase. Ukázka tradičních oděvů a zvyků má v bomě své místo, ale návštěvníci mohou být při té příležitosti rovněž informováni, že se jedná spíše o ukázkou tradiční kultury než o každodenní realitu.

Kulturní bomy přinášejí komunitě i další výhody. Několik mladých mužů během turistických návštěv navázalo spojení s nevládními organizacemi a tyto kontakty často vedly k financování komunitních projektů. Další průvodci byli podobně najati na práci v hotelích.

Několik dotazovaných vyzdvihlo přínos setkávání s lidmi různých kultur a rozšíření znalostí o světě. Vzrušení z interakce s novými lidmi a hmatatelné vyhlídky na pracovní příležitosti povzbuzují Masaje, aby zůstali ve škole a zlepšili se v angličtině a svahilštině.

Další dotazovaní uvedli, že boma pěstuje pocit hrdosti na masajské kulturní praktiky a potřeba udržet bezproblémové spojení mezi územím parku a vnějším světem napomáhá údržbě a výstavbě silnic ze strany správců parku.

Kulturní ale i přírodní turismus znamenají pro Masaje také nutnost vyrovnávat se s negativními externalitami. V lokalitě byla bez konzultace s místními komunitami vystavěna ubytovací zařízení, která zablokovala přístup k pastvinám, což představuje jeden kamínků do mozaiky překážek, které jsou komunitám kladeny. Dále hotely spotřebovávají neúměrně velký podíl vodních zásob. Už samotné vyčlenění pozemku pro stavbu nového hotelu nebo lodge znamená další druh zásahu do masajských práv využívání půdy, protože takový kus země je do budoucna komunitám znepřístupněn. Ačkoli některé hotely a lodge

udržují s Masaji korektní vztahy a umožňují jejich stádům spásat na pozemku trávu, další správci pozemky před nevíтанou návštěvou hlídají.

V době odevzdání tohoto textu v únoru 2022 vláda Tanzanské republiky oznámila plán na vystěhování Masajů z celkové plochy 1500 km² v provincii Loliondo v regionu Arusha východně od plání národního parku Serengeti (IWGIA, 2021). Pokud se plán uskuteční, výsledkem bude vysídlení více než 70 000 Masajů a 200 000 hospodářských zvířat.

Závěr

Teoretická část textu systematicky a přehledovým způsobem shrnula zdroje současných přístupů ke genezi a existenci chráněných území jako speciálně vyčleněným teritoriím hodným zvláštní ochrany ze strany státní moci. Dále popsala vybrané teoretické přístupy antropologie turismu, které vytvářejí kontext pro analýzu fenoménu turismu ve dvou afrických lokalitách: Ngorongoro ve východní Africe a ve Vysokém Atlasu v Africe severní.

Obecně je možné konstatovat, že v obou lokalitách chráněného území dochází k marginalizaci a oklešťování práv místních komunit, které podléhají doktrínám ochrany přírody. V artikulaci ochranné strategie ve Vysokém Atlasu dochází k akcentování čistoty přírodního prostředí, které má primárně sloužit potřebám rozvoje ekologického turismu. V oblasti Ngorongoro jsou masajské komunity kráceny na svých právech nerušeného užívání obývaného teritoria z důvodu zachování a ochrany divokých zvířat a jejich přirozeného habitatu. Jejich každodenní sebezáchovné činnosti jsou pod dohledem a přestupky bývají penalizovány.

Cílem druhé části textu byl popis hlavních turistických strategií v představených lokalitách a identifikace strategií, které místní komunity využívají pro poskytování turistických služeb. Současná forma kulturního turismu ve Ngorongoro, která je v lokalitě místními operátory podporovaná, akcentuje reprezentaci místních komunit jako statických prvků a vede k posilování kulturních stereotypů. Ve Vysokém Atlasu se etablovala forma tzv. ekologického turismu, který svými

kořeny a cílením na konzumenty ze zemí globálního Severu podporuje rozvoj sektoru v rukou západních poskytovatelů a ponechává místní obyvatele, kteří na něm chtějí ekonomicky participovat, v šedé až ilegální zóně na okraji. Oběma lokalitám a jejich angažmá v turistickém sektoru je společná deklarovaná snaha o snižování negativních dopadů ve společenské a ekonomické rovině, přestože se tento záměr daří naplňovat jen sporadicky. Je to především v důsledku toho, že nedochází k hlubšímu začleňování lokálních obyvatel do rozhodovacích procesů a správy dotčených oblastí, což se projevuje i v přístupu k přírodnímu prostředí. Aspirace zmíněných forem turismu na zprostředkování autentického kontaktu turistům a vytvoření podmínek pro porozumění lokálním specifikům zůstávají do značné míry nenaplněné.

Použitá literatura

- Bruner, E. (2005). *Culture on tour: Ethnographies of travel*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Capra, F. (1983). *The turning point: Science, society, and the rising culture*. New York, NY: Bantam Books.
- Cater, E. (2006). Ecotourism as a Western Construct. *Journal of Ecotourism*, 5(1–2), 23–39.
- Crapanzano, V. (1985). *Tuhami, portrait of a Moroccan*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Graburn, N. (1983). The anthropology of tourism. *Annual Tourism Research*, 10, 9–33.
- Hall, C. & Tucker, H. (2004). Tourism and postcolonialism: An introduction. In C. Hall & H. Tucker, *Tourism and postcolonialism: contested discourses, identities, and representations* (pp. 1–25). New York, NY: Routledge.
- Harris, M. (2001). *Cultural materialism: The struggle for a science of culture*. Walnut Creek, CA: Altamira Press.
- Chambers E. (1999). *Native tours: The anthropology of travel and tourism*. Prospect Heights, IL: Waveland.
- IWGIA (2021). Tanzania Pastoralists threatened: eviction, human rights violations and loss of livelihood [online]. IWGIA, PINGO's Forum, PAICODEO & UCRT. Dostupné: http://www.iwgia.org/publications/search-pubs?publication_id=727 [Navštíveno 14. 12. 2021].
- Ikanda, D. & Packer, C. (2008). Ritual vs. retaliatory killing of African lions in the Ngorongoro Conservation Area, Tanzania. *Endangered Species Research*, 6, 67–74.

- Ka'ai, T. (2004). *Ki te whaiao: An introduction to Māori culture and society*. Auckland, New Zealand: Pearson Longman.
- Konopíková M. (2018). *Kavky a kosatce: antropologie turismu, prostoru a identity v Maroku*. Praha: Karolinum.
- Kurr van Gennep, Ch.-A. (1997). *Přechodové rituály: systematické studium rituálů*. Praha: Lidové noviny.
- Masao, C., Revocatus, M. & Hussein, S. (2015). Will Ngorongoro Conservation Area remain a world heritage site amidst increasing human footprint? *International Journal of Biodiversity and Conservation*, 7(9), 394–407.
- Marx, K. & Stone, N. (1904). *A contribution to the critique of political economy*. New York, NY: The International Library Publishing.
- McCabe, J., Leslie, P. & DeLuca, L. (2010). Adopting Cultivation to Remain Pastoralists: The Diversification of Maasai Livelihoods in Northern Tanzania. *Human Ecology*, 38(3), 321–334.
- Merchant, C. (2003). Shades of darkness. *Environmental History*, 8(3), 380–394.
- Nash, D. (1981). Tourism as an anthropological subject. *Current anthropology*, 22, 461–81.
- Nash, D. (1996). *Anthropology of tourism*. Tarrytown, NY: Elsevier Science.
- Neumann, R. (1998). *Imposing wilderness: Struggles over livelihood and nature preservation in Africa*. Berkeley, USA: University of California Press.
- Ngorongoro Conservation Area [online]. Dostupné: <http://www.yichuans.me/datasheet/output/site/ngorongoro-conservation-area/> [Navštíveno 14. 12. 2021].
- Norberg-Hodge, H. (2009). *Ancient futures: Lessons from Ladakh for a globalizing world*. San Francisco, CA: Sierra Club Books.
- Stronza, A. & Weaver, D. (2001). Anthropology of tourism. *Annual Review of Anthropology*, 30(1), 261–283.
- Turner, V. (2004). *Průběh rituálu*. Brno: Computer Press.
- UNESCO, World Heritage Centre. (2015). Sustainable Tourism Capacity Building in 4 African World Heritage Destinations. World Heritage and Sustainable Tourism [online]. Cape Maclear, Lake Malawi: UNESCO. Dostupné: <http://whc.unesco.org/document/135480> [Navštíveno 5. 1. 2022].
- UNESCO, ICOMOS & IUCN. (2012). Report on the Joint WHC/ICOMOS/IUCN Mission to Ngorongoro Conservation Area, Republic of Tanzania, 10th–13th April 2012. Paris, World Heritage Centre.
- Wang, N. (2000). *Tourism and modernity: sociological analysis*. New York, NY: Pergamon.

Resumé

Publikace je výstupem badatelského týmu kulturních antropoložek a antropologů na Filozofické fakultě Univerzity Palackého v Olomouci. Cílem je přispět do současné české diskuse o kulturní antropologii a prohloubit povědomí o kulturněantropologických přístupech ke stěžejním konceptům našeho světa – kultury v rámci tzv. postobratové antropologie, transnacionálních kulturních identit a migrace, víry a náboženství, komodifikace kultury v kulturním turismu, migrace a domova, týmové a vícemístné etnografie. Kniha zachycuje některé ze současných přístupů, trendů a výzev, aniž se vzdává nutnosti je zakomponovat do intelektuálního kvasu současných sociálních věd, zejména sociokulturní antropologie, kterou pojímá jako otevřenou, interdisciplinární, komparativní a globální vědu. Publikace se skládá ze šesti kapitol věnovaných dílčím tématům od reflexivity a polyfonie přes antropologii domova a antropologii náboženství až po antropologii turismu. Poukazuje na nemalé výzvy, před kterými stojí současní antropologové. Argumentuje však, že teoreticko-metodologické nástroje, které mají antropologové díky více než stoletému vývoji disciplíny k dispozici – dlouhodobá práce v terénu, historická hloubka a rozsáhlá analýza studovaných jevů, emická a etická perspektiva, kulturní relativismus, epistemologická reflexivita a nutná znalost širšího kontextu – jsou příslibem úspěšného pokračování této disciplíny i v 21. století.

Summary

The book is an outcome of the cultural anthropologists' research team at the Faculty of Arts, Palacky University Olomouc. The aim is to contribute to the contemporary debate on cultural anthropology and deepen an understanding for the key anthropological concepts in today's world – culture within the so-called post-turn anthropology, transnational cultural identities and migration, faith and religions, commodification of culture in cultural tourism, migration and home, collaborative and multi-sited ethnography. The book points out some of the current approaches, trends and challenges without giving up the need to incorporate them in the rich intellectual leaven of contemporary social sciences, especially socio-cultural anthropology which is perceived as an open, interdisciplinary, comparative and truly global science. The book consists of six chapters dealing with diverse topics, from reflexivity and polovocality, through the anthropology of home and the anthropology of religion, to the anthropology of tourism. It points to considerable challenges facing contemporary anthropologists. However, it argues that the theoretical-methodological tools which anthropologists have at their disposal thanks to more than a century of development of the discipline – long-term fieldwork, historical depth and extensive analysis of the studied phenomena, emic and etic perspectives, cultural relativism, epistemological reflexivity and the necessary knowledge of the wider context – are the promise of a successful continuation of this discipline in the 21st century.



**ANTROPOLOGICKÉ PERSPEKTIVY
SOUČASNÝCH SVĚTŮ:
trendy, přístupy a výzvy**

Hana Horáková a kol.

Odpovědná redaktorka Tereza Vintrová

Jazyková korektura Tereza Vintrová

Překlad resumé Hana Horáková

Návrh obálky Lenka Wünschová

Layout a předtisková příprava Jitka Bednaříková

Vydala Univerzita Palackého v Olomouci, Křížkovského 8, 771 47 Olomouc
vydavatelstvi.upol.cz

Vytiskl powerprint, s. r. o, Brandejsovo nám. 1219/1, 165 00 Praha-Suchdol



1. vydání

Olomouc 2022

ISBN 978-80-244-6172-4 (print)

ISBN 978-80-244-6173-1 (online: iPDF)

VUP 2022/0148

VUP 2022/0149