

1-2/2017



EntropoWebzin

# OBSAH

## STUDIE

- Barrettův bůh: Problémy reprezentacionalistického přístupu ve studiu náboženství**  
Daniel Musil.....1
- Kdo do Barmy nepatří? Skupinová identifikace členů občanské společnosti v Barmě**  
Eva Lukášová ..... 13
- „S odlišností se nekamarádíme“: Sociální exkluze žáka se speciálními vzdělávacími potřebami v základní škole**  
Radek Vorlíček..... 21
- Dumpster diving: Mezi etikou a zákonem**  
Jana Kliková – Lenka Brunclíková ..... 31

## ESEJE

- To be or not to be: A few reflections on ethics, anthropology and the Enlightenment**  
Marco Lazzarotti ..... 39
- „A co když se to slije?“ Vyrovnání se s výzkumným terénem**  
Lenka Bednářová ..... 47
- Tenký led vědecké instrumentality: Reflexe zkoumání dluhu v kontextu bydlení**  
Tomáš Samec ..... 51

## RECENZE

- Marek Jakoubek (ed.) – Teorie etnicity: čítanka textů (2016)**  
Martina Palečková Tauberová.....57
- Tarik Sabry – Cultural Encounters in the Arab World: on Media, the Modern and the Everyday (2010)**  
Jakub Novotný.....59
- Blanka Jedličková – Ženy na rozcestí: divadlo a ženy okolo něj 1939–1945 (2016)**  
Lucie Rajlová ..... 61

# CONTENTS

## ARTICLES

- Barrett's god: Problems with a representational approach in the study of religion**  
Daniel Musil.....1
- Who does not belong to Burma? Group identification of civil society members in Burma**  
Eva Lukášová ..... 13
- “We are not friends with the dissimilarity”: Social exclusion of elementary school pupil with special educational needs**  
Radek Vorlíček..... 21
- Dumpster diving: Between ethics and law**  
Jana Kliková – Lenka Brunclíková..... 31

## ESSAYS

- To be or not to be: A few reflections on ethics, anthropology and the Enlightenment**  
Marco Lazzarotti..... 39
- “What if it's mixed up?” Coping with the research field**  
Lenka Bednářová..... 47
- On the thin ice of scientific instrumentality: A reflection of debt research in the context of housing**  
Tomáš Samec..... 51

## BOOK REVIEWS

- Marek Jakoubek (ed.) – Teorie etnicity: čítanka textů (2016)**  
Martina Palečková Tauberová.....57
- Tarik Sabry – Cultural Encounters in the Arab World: on Media, the Modern and the Everyday (2010)**  
Jakub Novotný.....59
- Blanka Jedličková – Ženy na rozcestí: divadlo a ženy okolo něj 1939–1945 (2016)**  
Lucie Rajlová..... 61

# BARRETTŮV BŮH: PROBLÉMY REPREZENTACIONALISTICKÉHO PŘÍSTUPU VE STUDIU NÁBOŽENSTVÍ

Daniel Musil

*Katedra filozofie a společenských věd, Filozofická fakulta, Univerzita Hradec Králové  
daniel.musil@uhk.cz*

## **Barrett's god: Problems with a representational approach in the study of religion**

*Abstract*—Justin L. Barrett in his 2008 article “Why Santa Claus is not a god” argued that a collection of a few basic representational content features can explain why a god concept can become the centre of widespread religious beliefs and practices. In this article, I demonstrate the ways in which Barrett's representational model fails in defence of his main hypothesis, and I use his model as an example to show the limits of similar approaches in the cognitive science of religion.

*Keywords*—cognitive science of religion; religion and cognition; epidemiology of mental representations; religious belief; representational content biases

## ÚVOD

KOGNITIVNÍ věda o náboženství (dále jen KVN) se začala postupně formovat v posledních několika letech 20. století, kdy vznikala především jako reakce na tehdejší neutěšenou situaci v akademickém studiu náboženství. Předchozí dlouhodobé snahy o výzkum náboženství ze strany mnoha akademických disciplín trvale narážely na teoretické, metodologické i konceptuální nedostatky. Pesimismus badatelů ohledně vlastní metody výzkumu religiozity atakovala právě KVN, která se otevřeně přihlásila k explanaci, čímž se vymezovala zejména proti interpretativnímu přístupu k náboženství symbolické antropologie a „rozumějící a popisné“ fenomenologii náboženství.

Název KVN pochopitelně není zvolen náhodně, ale odkazuje ke snaze využívat nástrojů kognitivní vědy za účelem výzkumu kognitivních základů náboženských konceptů a přesvědčení (Pyysiäinen 2013). Pozadí vzniku tohoto „hnutí“ tak lze vysledovat až do 50. let 20. století, kdy proběhla tzv. kognitivní revoluce, která zapříčinila, že po éře behaviorismu přišel návrat k vědeckému zkoumání mentálních stavů a procesů. KVN do studia náboženství přinesla nový náboj ve formě snahy o bottom-up přístup k vysvětlování, kde bází je naturalistické pojetí lidské mysli, která zakládá sociální a kulturní fenomény, tedy také náboženství (Barrett 2007, 769).

V době postupného zrodu KVN byl dominantní přístup k výzkumu náboženství, který vycházel ze symbolické a interpretativní antropologie. Ten pojímal náboženství jako soubor jevů určitého jednotlicího charakteru, které je nutné popisovat a interpretovat v jejich vzájemné souvztažnosti v rámci dané kultury. Kultura byla chápána jako přesahující individuální charakteristiky psychologie člověka, a svým způsobem tak může působit na mentální struktury jednotlivce (Cigán a Hamejs 2014). Raná KVN je naopak založena na myšlence, že jsou to lidské kognitivní kapacity a struktury, které tvoří a tvarují kulturní fenomény (Barrett 2007, 769). Tyto fenomény však nejsou přímým produktem kognitivních struktur, ale existují ryze jako úspěšně rozšířené mentální obsahy neboli reprezentace. Přenos, sdílení a ukládání těchto reprezentací konstituuje kulturu skrze univerzalitu lidské mysli.

Kultura již není samostatnou ontologickou doménou, ale stává se produktem lidské mysli.

Změna v chápání kulturního jde pochopitelně ruku v ruce s chápáním povahy náboženství. Badatelé, kteří se řadí pod hlavičku KVN zpravidla sdílejí přesvědčení, že náboženství netvoří oblast *sui generis*, čímž prakticky vylučují možnost vytvoření obecné teorie náboženství (Pyysiäinen 2013). Náboženství chápou jako syntetizující kategorii, která zahrnuje vysoké množství rozličných fenoménů, jež bychom měli zkoumat a vysvětlovat odděleně, neboť nesdílejí žádnou společnou esenci a v lidské mysli se vyskytují nezávisle na sobě, nikoliv jako celek (Boyer 1994; 2010; McCauley 2011; srov. Bronkhorst 2017).<sup>1</sup> KVN se tak v důsledku snaží spíše o najít fundamentální úroveň ukotvení náboženských fenoménů než o samotné vysvětlování, co je náboženství. Navíc právě z důvodu množství odlišných povah jednotlivých náboženských fenoménů vyžaduje KVN interdisciplinární přístup ke zkoumání, zahrnující například antropologii, kognitivní psychologii, vývojovou psychologii, neurovědu a další disciplíny. KVN lze proto shrnout jako výzkumný program, jehož předmětem studia jsou kognitivní struktury a mentální stavy a procesy, které zakládají opakující se formy náboženských fenoménů (srov. Hampejs a Chalupa 2014; Sørensen 2005; Pyysiäinen 2013; Whitehouse a McCauley 2005).

Doposud jsem hovořil o KVN, jako by se jednalo o jednotnou vědní disciplínu, či minimálně jednotný výzkumný program. Jakkoli lze výše zmíněné charakteristiky vztáhnout na téměř veškerá zkoumání řadící se pod slučující termín KVN, bylo by mylné se domnívat, že se jedná o jednotnou a koherentní oblast bádání. KVN se vyvíjela, a stále vyvíjí, jako množství různorodých výzkumných programů, které využívají rozličné strategie při vysvětlování různých problémů týkajících se náboženských fenoménů (Pyysiäinen 2013). KVN je tak spíše

<sup>1</sup> Spory o to, co lze vlastně zařadit pod pojem náboženství, samozřejmě do značné míry problematizují jakékoliv jeho studium, neboť se jedná o skupinu jevů, která nepředstavuje zcela jednotný soubor. Někteří myslitelé dokonce tvrdí, že náboženství je pouze akademický konstrukt (srov. Smith 1982; Anttonen 1996; McCutcheon 1997). To však nutně neznamená, že by náboženství zcela neexistovalo. Spíše existuje mnoho rozličných opakujících se vzorců, které bychom označili za náboženské (srov. Pyysiäinen 2003).

zastřešujícím pojmem pro přístupy, které více či méně spojují výše zmíněné charakteristiky, avšak konkrétní teorie mohou v důsledku nabývat velmi rozdílných charakterů (Gardiner a Engler 2015). Ve své studii se věnují právě jednomu výzkumnému programu spadajícímu pod myšlenkový rámec KVN.

Jednou ze základních problematik, které se výzkum KVN věnuje, je šíření náboženských představ a přesvědčení (Pyysiäinen 2013). Ideu přenosu náboženských přesvědčení uvedl do výzkumu antropologie jako první Dan Sperber (1975; 1985). Ten následně vytvořil výzkumný program, který se snažil ukázat, proč a jak se některé reprezentace šíří napříč lidskými skupinami (Sperber 1985). Jeho ideu následně převzal a rozpracoval Pascal Boyer (1994), který vypracoval teorii, proč jsou některá nadpřirozená přesvědčení „nakažlivější“. Právě o této době lze zjednodušeně hovořit jako o počátku KVN.<sup>2</sup> Ve své teorii Boyer využil mimo jiné Atranovu myšlenku kategorizace entit do intuitivních ontologických domén pomocí univerzálních kognitivních struktur (Atran 1987; 1990). Výsledkem byla hypotéza, že nadpřirozené koncepty porušují v minimální míře lidská intuitivní očekávání, což je činí atraktivnější (Boyer 1994; 2001). Tato hypotéza je známa pod označením „minimální kontrainuitivita“.

Boyerova modelu využil Justin L. Barrett, který rozpracoval vlastní verzi s několika modifikacemi (Barrett 2004; 2011). Pokusil se ale i o vytvoření teorie vysvětlující šíření reprezentace nadpřirozených bytostí (Barrett 2008), které je postaveno na základech Sperberovy epidemiologie a Boyerových výzkumech. Barrett se domníval, že se mu podařilo vysvětlit nejen specifika reprezentace nadpřirozené bytosti a důvody, proč je tak atraktivní a široce sdílena, ale také proč se okolo takovéto reprezentace vytváří náboženský kult. Záhy se však ukázalo, že Barrettovo vysvětlení naráží na poměrně závažné problémy, které sahají až do samotných základů jeho přístupu.

Právě Barrettova teorie a explanační limity spojené s takovýmto druhem přístupu

<sup>2</sup> Přestože pod hlavičku KVN se často řadí i dřívější publikace Lawsona a McCauleyho *Rethinking Religion* (1990), případně i Atranova díla (1987; 1990), okolo kterých KVN částečně vznikala, název KVN se začal používat až zhruba v této době.

k výzkumu, který lze zařadit pod hlavičku rané KVN (Bering 2011, pozn. 38), jsou předmětem této studie. V první části proto představím nejprve Sperberovu epidemiologii reprezentací, na níž je Barrettův model vystaven. V druhé části se budu věnovat rozboru Barrettova modelu přenosu reprezentací nadpřirozených bytostí, přičemž v závěrečné části se budu soustředit na kritiku, kterou lze vůči tomuto modelu vznést. Pokusím se ukázat, že užitá explanační strategie může být poměrně úspěšná při vysvětlování rozšířenosti dané reprezentace, dopouští se však některých zjednodušení, která neberou v potaz komplexitu náboženských představ. Hlubší problém, kterému se budu ve své práci věnovat, představuje užívání konceptu reprezentací. Cílem článku je tak spíše jakési přehledové poukázání na některé problémy, které lze najít v jedné myšlenkové linii řazené pod hlavičku rané KVN (Sperber – Boyer – Barrett). Ambicí studie proto není pokusit se překonat tyto problémy, jako spíše danou problematiku zprostředkovat českému čtenáři. Přestože již existují studie věnované KVN či některým jejím aspektům v českém jazyce (viz např. tematické číslo časopisu *Pantheon* věnované kognitivní vědě o náboženství: *Pantheon*, 9 (1), 2014; viz také Xygalatas 2013; Hampejs 2013; Paleček a Risjord 2015 aj.), domnívám se, že předkládaná studie může českému čtenáři pomoci zorientovat se v jednom proudu poměrně spleťtých diskuzí o povaze KVN.

#### ŠÍŘENÍ KULTURNÍCH REPREZENTACÍ JAKO ZÁKLAD BARRETTOVA PŘÍSTUPU

Již jsem zmínil, že kognitivní věda o náboženství obsahuje několik rozličných výzkumných strategií využívaných ke studiu náboženských fenoménů. Jedna ze strategií, která byla rozšířena především v době formování a počátku KVN, je založena na tzv. epidemiologii reprezentací. Tento metaforicky nazvaný metodologický program představil francouzský lingvista a antropolog Dan Sperber, který zkonstruoval projekt usilující o změnu stylu explanace v kulturní antropologii směrem k naturalizaci sociálních fenoménů. Danou strategii využil i Barrett při vytváření modelu přenosu

šíření reprezentací nadpřirozených bytostí, je proto důležité jí věnovat pozornost.

Sperber se domnívá, že by veškeré kulturní fenomény měly být vysvětlovány pouze prostřednictvím distribuce a psychologického přetváření mentálních reprezentací. Co si představuje pod pojmem reprezentace? Sperber uvádí, že reprezentace „zahrnují vztah mezi třemi termíny: objekt je reprezentací něčeho pro nějaké zařízení pracující s informacemi. Uvažujme nyní pouze reprezentace pro lidské jedince; [...] musíme rozlišit dva druhy reprezentací: interní reprezentace určitého zařízení, tj. mentální reprezentace a externí reprezentace, které zařízení zpracovává jako své vstupy, tj. veřejné reprezentace. Představme si například recept na omáčku Mornay v kuchařce. To je veřejná reprezentace, vzorec inkoustu na papíru, který můžeme číst, to znamená zpracovávat jako vstup určitého druhu. Čtenář si poté zformuje mentální reprezentaci receptu, kterou si pak může zapamatovat, zapomenout či transformovat, a kterou také může následovat, tj. převést do tělesného chování“ (Sperber 1996, 76–77). Tím se ve Sperberově pojetí mění veškeré zavedené explanační postupy antropologie ve vysvětlování založené na lidské kognici, která je bází pro uchovávání a přenos mentálních reprezentací. „Kulturní aspekt“ se stává pouze jinou formou mentální reprezentace, nikoliv však ve smyslu jiné ontologické kategorie. Ontologický status sociálních aspektů je redukován na kognitivní základ, a dochází tak k naturalizaci zkoumání kulturních fenoménů.

Sperber začíná své úvahy kritikou antropologického diskurzu vycházejícího z interpretativní antropologie. Domnívá se, že termíny, které antropologie užívá (například tabu, totemismus atp.), jsou příliš vágní a do velké míry arbitrární, čímž v zásadě nedokáží přinést relevantní vysvětlení. Většina teoretických výrazů užívaných v antropologii podle něj spadá do skupiny tzv. *polythetic terms* (ibid., 17). Jedná se o výrazy, které označují objekty sdílející určité podobnosti, nebo sadu podobností různých druhů, avšak není zde žádná univerzální definice nebo rys, pod který by spadaly všechny. Jinými slovy neexistují žádné nutné ani postačující vlastnosti, které opravňují jejich užití. Spíše zde existuje určitá

rodinná podobnost, kterou označované objekty sdílejí.

Nicméně Sperber v této souvislosti upozorňuje, že je nutné rozlišovat mezi dvěma druhy rodinných podobností. Prvním druhem jsou tzv. deskriptivní podobnosti, jež na svém slavném příkladu s termínem „hra“ demonstroval Ludwig Wittgenstein. Vše, co řadíme pod pojem hra, má alespoň některou ze společných podobností jako může být například soutěživost, zábavnost, řízení se určitými pravidly apod. Sperber však poukazuje na skutečnost, že podobnosti, o kterých mluvil Wittgenstein, jsou podobnostmi mezi objekty, které slovo popisuje. Proto objekt, který řadíme pod termín „hra“ sdílí některou rodinnou podobnost s jiným objektem označovaným pojmem „hra“. Dle Sperbera však antropologické termíny sdílí jiný druh rodinné podobnosti. Koncepty užívané v antropologických teoriích zpravidla nejsou využívány jako deskriptivní (i když určitá nízká míra deskriptivní podobnosti přítomna být může), ale jako interpretativní. To znamená, že určitým způsobem označují kulturní fenomény, jejichž podobnost není podobností mezi vysvětlovatelnými objekty, ale spíše podobností mezi významy těchto konceptů. Interpretativní struktura rodinných podobností antropologických konceptů tudíž podle Sperbera implikuje, že rodinné podobnosti antropologických termínů jsou podobnostmi mezi reprezentacemi, nikoliv podobnostmi mezi objekty (ibid.).

Zmíněný rozdíl mezi druhy rodinných podobností v antropologických termínech s sebou přináší důležité ontologické důsledky. Zatímco užívání výrazů s deskriptivními podobnostmi zavazuje uživatele k existenci objektů, které jsou výrazy označovány, interpretativní podobnosti k ničemu podobnému nezavazují (ibid., 21–22). Jestliže antropolog užívá pojmy spadající do kategorie interpretativních podobností, je zavázán pouze k existenci reprezentací a podobností mezi těmito reprezentacemi, nikoliv k existenci samotného objektu. Pokud například hovoří o čarodějnicích, manželství nebo tabu, není zavázán k existenci těchto objektů, ale k existenci jejich reprezentací. Existence reprezentací zároveň implikuje existenci lidských bytostí, které vlastní mechanismy pro uchovávání a přenos daných repre-

zentací, s čímž souvisí i předpoklad existence životního prostředí, ve kterém se tento přenos koná. Naopak přímo neimplikují, že by nutně existoval objekt, který označují (ibid.).

Sperber po těchto úvahách postuluje svůj epidemiologický projekt: „Stejně jako lze říci, že je lidská populace obývána daleko větší populací virů, lze i říci, že lidská populace je obývána daleko větší populací mentálních reprezentací. Mnoho z těchto reprezentací lze najít pouze v jediném individuu. Avšak některé bývají komunikovány: tj. za prvé transformovány komunikátorem na veřejné reprezentace a poté opět re-transformovány příjemci na mentální reprezentace. Velmi malá část těchto komunikovaných reprezentací je komunikována opakovaně. Skrze komunikaci (nebo v některých případech skrze imitaci) se některé reprezentace rozšíří v lidské populaci a mohou být uchovány v každém členu populace po několik generací. Takovéto rozšířené a stále reprezentace jsou paradigmatickými příklady kulturní reprezentace.“ (ibid., 25) Kulturní reprezentace proto ve Sperberově pojetí není ničím jiným než úspěšně se šířící a uchovávací se mentální reprezentace. „Kulturní“ je determinováno „individuálním“ na úrovni lidského mentálně-kognitivního systému. Ústředním zájmem se proto stávají široce rozšířené mentální reprezentace, které jsou distribuovány a zároveň uchovávány napříč množstvím individuí, která musí mít základní kognitivní vybavu schopnou přenosu a reprodukce reprezentací (srov. Cigán a Hampejs 2014). Zároveň se pozornost soustředí i na systémy takovéto distribuce. Právě tato změna zájmu orientuje antropologii směrem ke kognitivní vědě.

#### BARRETTOVA TEORIE ŠÍŘENÍ REPREZENTACÍ BOHA A JEJÍ NEDOKONALOSTI

Jedním z nejdiskutovanějších témat počátečního zkoumání KVN bylo, jakým způsobem umožňuje lidská kognitivní architektura šíření náboženských reprezentací. Typickým znakem náboženství je určitý způsob reference k nadpřirozené bytosti, která není součástí empirického světa (Sørensen 2005, 470). Reprezentace nadpřirozené bytosti se z tohoto důvodu, ale také vzhledem ke svému geografickému i časovému rozšíření, stala vhodným

kandidátem pro výzkum KVN, neboť představuje sdílenou opakující se reprezentaci náboženského fenoménu, která je účastníky komunikována, uchovávána a sdílána. Zároveň se jedná o zásadní náboženský fenomén, který lze poměrně dobře zkoumat rozlišeně od ostatních. Všechny tyto vlastnosti naplňují iniciativní předpoklady epidemiologického přístupu. Jeden z modelů přenosu reprezentace božských bytostí zkonstruoval evoluční psycholog Justin L. Barrett (2008). Ten se domníval, že se mu podařilo ukázat, jaké vlastnosti vytvářejí úspěšný koncept boha (ibid., 149), v kterého je široce věřeno (ibid., 158) a proč některé reprezentace bytostí, které se blíží konceptuálními profily boha, nejsou schopny okolo sebe „vytvořit komunitu pravých věřících a kult“ (ibid., 149).

Barrett se domnívá, že úspěšná reprezentace boha musí naplňovat pět základních rysů: (1) být minimálně kontraintuitivní; (2) naplňovat ontologickou doménu intencionálního agenta; (3) mít přístup ke strategickým informacím; (4) být schopen jednat v lidském světě rozeznatelným způsobem; (5) mít schopnost motivovat jednání ostatních za účelem posílení víry v tohoto boha (ibid., 150). Aby Barrett ilustroval důležitost a správnost těchto prvků při vysvětlování rozšířenosti reprezentace boha, porovnává ji ve svém článku „Why Santa Claus is not a God“ s reprezentací Santa Clause. Santa Claus dle jeho názoru na první pohled splňuje všechny jmenované požadavky na úspěšně rozšířenou reprezentaci boha, a tím se přibližuje jeho kognitivně atraktivnímu profilu. Na druhou stranu je běžně chápán jako postava fiktivní. Podobným kandidátem pro srovnání by mohl být Myšák Mickey, který se v diskuzích o rozdílu mezi náboženskými a fiktivními představami hojně objevuje, a dokonce po této postavě byla pojmenována celá tato problematika (např. Atran 2002; Atran a Norenzayan 2004).<sup>3</sup> Předtím, než se zamě-

říme na tento a další problémy, které vyplývají z Barrettova modelu, prozkoumejme blíže výčet obsahových kritérií reprezentace boha, které představují klasický příklad kognitivně-representacionalistického přístupu k náboženským fenoménům.

První dva požadavky, tedy že reprezentace musí být minimálně kontraintuitivní a zároveň musí naplňovat ontologickou doménu intencionálního agenta, je třeba vnímat společně, neboť spolu významně souvisejí. Idea minimální kontraintuitivity je založena na předpokladu, že lidský kognitivní aparát pracuje univerzálně sdíleným mechanismem řazení ontologických domén, které zakládají mechanismus inference a zapamatování. Tento princip jako první rozpracoval francouzský antropolog Pascal Boyer (1994; 2001; 2003), který začal Sperberovu epidemiologii reprezentací aplikovat na distribuci náboženských fenoménů a zároveň využil Atranovu myšlenku intuitivních ontologických domén (Atran 1987; 1990). Princip se stal jedním z hojně diskutovaných motivů v rámci KVN. Dokonce proběhlo velké množství empirických výzkumů za účelem potvrzení, či vyvrácení této hypotézy (srov. Purzycki a Willard 2015).

Boyer hojně využíval poznatků vývojové a kognitivní psychologie a byl přesvědčen, že lidé, nehledě na svou kulturní příslušnost, věk či sociální zařazení, vlastní stejné kognitivní struktury, kterým když porozumíme, budeme moci v duchu epidemiologie reprezentací porozumět výskytu a uchování náboženských fenoménů. Domnívá se, že lidský kognitivní aparát pojímá základní koncepty poznávaného a řadí je do obecných kategorií. Povětšinou se v literatuře věnující se minimální kontraintuitivitě uvádějí jako základní kategorie „osoba“ nebo „člověk“, „zvíře“, „rostlina“, „artefakt“ a „přírodní objekt“ (Sørensen 2005, 472). Nicméně tento základní výčet se často liší dle jednotlivých autorů. Barrett například pracuje s kategoriemi: prostorová entita, pevný objekt, žijící věc, zvíře a člověk (Barrett 2011, 61). Kognitivní struktury člověka zapojené do této kategorizace jsou schopny abstrahovat nebo inferovat základní intuitivní předpoklady daných kategorií. Tím se formuje intuitivní struktura ontologie žitého světa. Například jestliže víme,

<sup>3</sup> Tzv. problém Myšáka Mickeyho upozorňuje na problematiku vysvětlení rozdílu mezi minimálně kontraintuitivními náboženskými reprezentacemi a minimálně kontraintuitivními fiktivními reprezentacemi. Zdá se totiž, že podobné přístupy, jako je ten Barrettův, nevysvětlují, proč se lidé cítí zavázání vůči některým kontraintuitivním představám (zpravidla právě náboženským) a vůči jiným nikoliv (právě Myšák Mickey nebo Santa Claus) (Atran 2002; Atran

a Norenzayan 2004; srov. např. Pyysiäinen 2003; Gervais a Henrich 2010).



že kočka je zvíře, automaticky dle těchto intuitivních ontologických struktur inferujeme, že kočka (přestože o ní nemusíme vědět nic víc, než že je zvíře) má určité vyživovací potřeby, případně by mohla zemřít atp. Tyto vlastnosti však neřadíme automaticky ke konceptu kočky, ale „stahujeme“ si je z ontologických domén obsahujících očekávání o vlastnostech konceptů pod ně spadajících (Barrett a Nyhof 2001, 72). Typické pro náboženské koncepty je podle Boyera to, že v určitém smyslu porušují tato intuitivní očekávání, avšak děje se tak pouze u nízkého počtu (Boyer a Ramble 2001). Tuto vlastnost náboženských konceptů Boyer pojmenovává jako „minimální konstraintivitu“.

Minimální konstraintivita náboženských reprezentací je podle Boyera (i Barretta) právě tím, co je činí tak úspěšnými napříč kulturami (Barrett 2000; Boyer 1994; 1995; 2000). Minimální porušení určitého očekávání plynoucího z intuitivní ontologie činí koncept atraktivní, a tím i úspěšnější pro přenos a zapamatování než naopak narativy či koncepty, které žádné očekávání neporušují nebo naopak porušují příliš mnoho očekávání. Barrett se v tomto smyslu domnívá, že úspěšná reprezentace boha naplňuje veškeré znaky ontologické domény intencionálního jedince, neboť bůh je chápán jako schopný vědomého a záměrného jednání. Zároveň je však minimálně konstraintivní tím způsobem, že není prostorově rozprostraněn a alokován.

Třetí obsahová charakteristika reprezentace boha je, že bůh musí mít přístup ke strategickým informacím. Tato idea původně pochází rovněž od Pascala Boyera. Strategická informace je informace, která je důležitá pro přežití a reprodukci lidí dané skupiny a která spouští mentální systémy pro sociální interakci (Boyer 2000). Tyto systémy jsou nedílnou částí kognitivní struktury člověka, která se vyvinula s potřebou shlukovat se do společenství. Příjemce reprezentace vnímá boha jako entitu, která má přístup ke všem strategickým datům, která jsou pro daného jednotlivce i skupinu relevantní. V tom tkví rozdíl oproti běžnému člověku, jehož přístup ke strategickým informacím je lokálně a sociálně omezen (Tremblin 2010, 113–116). Člověk tak cítí před bohem určitou nejistotu a snaží se mu

vycházet vstříc. Naopak pro boha je vlastnictví strategické informace důležitým artiklem, neboť díky tomu je schopen zastávat netriviální roli v lidském životě. S tím souvisejí další dvě vlastnosti. Pokud by bůh neměl žádný vliv v lidském světě, strategické informace by víceméně přišly vniveč. Úspěšný koncept boha proto musí být schopný záměrně jednat a nakládat s vědomím této strategické informace, čímž ovlivňuje lidské bytí domněle rozeznatelným způsobem. Lidé se tak vždy snaží své chování uzpůsobit jak vzhledem k dobrému profilu strategické informace, tak vzhledem k božímu jednání ve světě. Zároveň (možné) boží jednání nutí ostatní jednat způsobem, který posiluje víru v něj. Mezi tato jednání mohou patřit například rituály, modlitby, obřady apod., které však musí být uspokojující, a to v tom smyslu, že bůh na ně vytváří odpovědi relevantní pro danou skupinu. Například vykonaný rituál by bez relevantního výsledku či odpovědi od boha pro danou skupinu neposiloval víru v nadpřirozenou bytost, čímž by tato božská reprezentace ztrácela na atraktivitě, a její šíření by tak bylo komplikované (Barrett 2008, 152–154).

Gervais a Henrich nicméně upozorňují, že už Barrettův samotný výčet kritérií, které musí koncept splňovat, aby se stal úspěšně rozšířenou reprezentací boha, není neproblematický (Gervais a Henrich 2010; Gervais et al. 2011). Zdá se, že dvě konceptuální vlastnosti totiž určitým způsobem předpokládají alespoň nějaký stupeň víry. Nezdá se totiž pravděpodobné, že by u lidí, kteří absolutně nevěří v boha, zvyšovalo jejich víru poznání, že bůh má přístup ke strategickým informacím nebo že jedná ve světě zaznamatelným způsobem (Gervais a Henrich 2010, 384). Zároveň je patrné, že pokud lidem věřícím v určitého boha bude komunikován koncept boha jiného, nebudou v něj automaticky věřit (ibid.). Jiný problém může vyvolávat samotné pojetí boha jako minimálně konstraintivní reprezentace. Můžeme totiž namítat, že minimálně někteří bohové porušují daleko větší množství intuitivních očekávání. Mezi takové vlastnosti lze zařadit například nejen nerozprostraněnost, ale také časovou nekonečnost, všeho-schopnost, nesmrtelnost apod.

Již jsem také zmínil, že srovnání reprezentace boha se Santa Clausem není neproble-

matické. Barrett si toto srovnání vybírá záměrně, neboť reprezentace Santa Clause je víceméně úspěšně rozšířena jak v oblasti Severní Ameriky, tak v poslední době také v Evropě a na první pohled splňuje Barrettova kritéria úspěšné reprezentace boha. Přesto však Santa Clause za boha rozhodně nepovažujeme. Dle Barretta je u Santy problematický samotný základní prvek minimální kontrainuitivity. Domnívá se totiž, že Santa je daleko častěji chápán jako obyčejná bytost, která užívá kouzla pro vykonávání své specifické „profese“. Tato kouzla pak nabyli buď učení, nebo smluvním přechodem. Také požadavek vlastnictví strategických informací dle Barretta Santa nenaplnuje. Santa se totiž zajímá pouze o to, zdali je někdo hodný, nebo špatný, a to ve svěbytném morálním smyslu. Takovýto morální význam je však jen stěží strategickou informací. Strategickou informací by byla skutečná znalost, jestli někdo udělal, nebo plánuje vykonat špatný skutek. Podobně Barrett domýšlí, že úspěšní bozi jednájí nehledě na místo a čas. Oproti tomu Santovy aktivity jsou omezené pouze na jedno specifické období v kalendáři, a i lokality jeho detekovatelných akcí jsou omezeny. Navíc, všechny Santovy aktivity lze v důsledku vysvětlovat pomocí odkazu k rodičům, nikoliv k bytosti samotné. Tím se zdá být limitováno i motivování jednání určeného k posílení vztahu vůči němu, neboť i to se děje velmi omezeně během jednoho období a často pouze „na oko“ (Barrett 2008). Barrett proto uzavírá: „minimálně částečným důvodem, proč v koncept Santa Clause není tak široce věřeno jako v koncept boha a proč neplní vyčnívající roli v náboženském kultu, je, že Santa ne zcela úplně naplňuje pět kritérií pro to být bohem. Je blízko, ale ne úplně dosáhl boží úrovně“ (ibid., 158).<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Jednou z dalších možných námitek by byla námitka vůči metodologii. Barrett se odvolává na vlastní zkoumání vycházející z populárních medií a tvrdí, že jeho práce není empirická, ale analytická a že v tomto případě postačí lidová představa Santa Clause. Je otázkou, zdali takovéto ospravedlnění může obstát, neboť reprezentace Santy Clause se může (stejně jako jakákoliv jiná reprezentace nadpřirozené bytosti) značně lišit dle skupiny, ve které se šíří. Je pravděpodobné, že reprezentace Santy Clause v Evropě se velmi liší od té americké. Tento směr kritiky však nebudu dále rozebírat, neboť pro účely studie není relevantní.

Zaměříme se nyní na závěry, které Barrett ze srovnání Santa Clause s bohem vyvozuje. Barrett se domnívá, že aby vysvětlil, proč se lidé cítí „zasvěceni“ bohu, a nikoliv Santa Clausovi, postačí analýza obsahu reprezentace úspěšného boha. Avšak problémem je, že Barrett sice ukázal, proč lidé neoznačují Santa Clause za boha, ale nevysvětlil otázku, proč někteří lidé tuto reprezentaci uctívají, jsou ji zavázáni, a jak a proč se kolem ní vytváří náboženský systém. Zároveň opomněl důležitou skutečnost, že lidé vždy uctívají pouze „svého boha/bohy“, a nikoli bohy ostatních náboženských skupin. Tato námitka vešla ve známost jako tzv. „Zeus Problem“, který představili Will Gervais a Joseph Heinrich (Gervais a Heinrich 2010; Gervais et al. 2011). Podle nich lze přistoupit s určitým odstupem na Barretovu argumentaci, že vyjmenované vlastnosti úspěšného konceptu boha ho odlišují od Myšáka Mickeyho nebo Santa Clause, ale jak potom lze vysvětlit, proč lidé neuctívají bohy, které naopak uctívají jiní lidé? Jak je možné, že i když Zeus splňuje veškerá Barrettova kritéria, a byl dokonce velmi úspěšný v jiné éře, není úspěšný dnes a je řazen do mytologie a pokládán za postavu fiktivní (ibid.)?

#### PROBLÉMY TEORETICKÉHO RÁMCE ZKOUMANÉ LINIE KVN

V předchozím oddíle jsem ukázal, že Barretův model ukazuje, byť poměrně těžkopádně, proč Santa Claus nenaplnuje atraktivní kognitivní profil boha. Podařilo se mu nicméně opravdu vysvětlit, jak může mentální reprezentace evokovat specifickou úctu, kterou bůh vyvolává, proč lidé boha uctívají či proč jsou mu oddáni a produkují tomu odpovídající chování? Domnívám se, že nikoliv. Dalo by se sice odpovědět, že to může být způsobeno díky strategickým informacím, ke kterým má bůh přístup, ale vůči plausibilitě této odpovědi jsem skeptický. Pokud daný koncept uznáváme jako fiktivní, tj. nevěříme v jeho realnost, je velmi nepravděpodobné, že to změní jakákoliv obsahová charakteristika konceptu. Potřebujeme totiž rozlišit psychologické rozdíly pojmání nadpřirozených bytostí, s kterými je zacházeno jako s fiktivními, a mezi pojmáním nadpřirozených bytostí, které evokují

specifickou úctu a oddání. To výčet obsahových charakteristik reprezentace neposkytuje.

Nevyřešeným je také tzv. „problém Dia“, který odkazuje ke skutečnosti, že pokud lidé cítí závazek vůči jednomu bohovi, což vyvolává specifický druh chování, k jinému ho již necítí a zpravidla ho chápou jako mýtus či fikci. V tomto smyslu není příjemce reprezentací pouze pasivním příjemcem, ale přistupuje ke komunikovaným reprezentacím kriticky. Gervais a Henrich upozorňují, že existuje množství experimentální evidence, která ukazuje, že dokonce i děti vykazují vysoké schopnosti porozumění rozdílu mezi realitou a fikcí a jsou schopny kriticky uvažovat o vlastnostech dané fiktivní osoby (Gervais a Henrich 2010, 384). Přístup, který se soustředí primárně na obsahové vlastnosti, tak redukuje skutečnost, že lidé hodnotí reprezentace, které porušují určitá ontologická očekávání, spíše s nedůvěrou (Gervais a Henrich 2010, 397). To takovýto přístup, který se v jádru spoléhá na obsahové vlastnosti, a především minimální kontraintuitivitu, pomocí níž vysvětluje šíření náboženských představ, činí daleko méně užitečným, neboť v podstatě převrací skutečnost, že reprezentace jsou jedincem mnohem častěji ve výchozí pozici pojímány jako fiktivní než naopak.

Tím jsme se částečně dostali k jinému problému, který vyplývá z přílišného soustředění se na univerzální strukturu obsahu konceptu. Ten představuje neschopnost vysvětlovat kulturní rozdíly. Díky důrazu na jednotnou kognitivní fundamentalitu lidské mysli lze přesvědčivě vysvětlovat mezikulturní podobnosti, nikoliv však už odlišnosti (Risjord 2004). Jak je možné, že když lidé vlastní identické zásadní struktury pro mentální reprezentace, jsou mezi jednotlivými kulturami nevšední rozdíly? Proponent Barrettova přístupu by mohl odpovědět, že členové různých kultur jsou „infikováni“ různými reprezentacemi. To by znamenalo, že příslušníci různých kultur sdílí pouze drobně odlišnou reprezentaci boha, která se však ve svém obsahu neliší. Kulturní aspekt by byl posléze vysvětlován stejným způsobem pouze s lokálním omezením. Takováto odpověď však s sebou přináší související otázku implikující daleko hlubší problém: Proč je v té či oné kultuře rozšířena právě tato reprezentace na úkor

jiných (ibid., 290)? Pouhá orientace na výčet vlastností daného konceptu není schopna přinést relevantní odpověď na tuto otázku.

Ke zmíněné neschopnosti vysvětlovat lokální rozdílnosti se také váží otázky samotného praktického výzkumu. První je explanační: Jak lze zjistit, které reprezentace jsou lokálně rozšířené? A druhá je epistemická: Jak je může badatel zkoumat bez toho, aniž by věděl, které reprezentace to jsou? Podle Risjorda je tento problém netriviální a ukazuje na limity kognitivních teorií pro antropologické výstupy. Domnívá se, že v obou případech epidemiologický způsob vysvětlování vyžaduje podporu jiné teorie. Například empirická hypotéza, že populace je postižena malárií, vyžaduje evidenci, jíž je vzorec symptomů dané populace. Stejně tak máme pouze hypotézu, že určitá populace sdílí reprezentaci, jenže i ta si vyžaduje podporující evidenci ve formě vzorců chování či výpovědí. V případě antropologické epidemiologie tak bude vyžadována podpora teorie obsahu reprezentací, která je běžně nazývána jako interpretace (ibid., 290–292).

Tyto úvahy nás tlačí ještě hlouběji k samotnému předpokladu užívání konceptu reprezentací. Vraťme se proto k prostřední části této práce, kde jsme se věnovali základnímu předpokladu zkoumané myšlenkové linie rané KVN (Sperber – Boyer – Barrett), a připomeňme si, co chápou pod pojmy reprezentace a kultura. Kultura je dle kognitivistů konstituována jako úspěšné mentální reprezentace tvořené a přechovávané skrze univerzalitu lidských kognitivních struktur. Mentální reprezentace jsou chápány jako mentální obsahy zastupující jiné objekty. Z toho vyplývá, že „pro kognitivní antropologii je ‚reprezentace‘ jen jiným slovem pro ‚kulturu‘“ (Holbraad 2010, 182). Takovéto chápání kultury však s sebou nese ontologické důsledky, které směřují k dualistickému postoji. Existuje jeden jediný svět a existují mnohé reprezentace. Rozdíly mezi kulturami pak tkví pouze v tom, že jednotlivci odlišně vidí svět (Holbraad 2010; srov. Paleček a Risjord 2015). To však vede k uznání i jiných filozofii známých dualizmů jako například tělo a mysl, noumenona a fenomény (Holbraad 2010) nebo vnitřní a vnější. Například podle proponentů ontologického obratu, kteří se vymezují vůči KVN, je pak právě

toto schéma příčinou mnohých problematických chápání kultury (Paleček a Risjord 2015). V tomto světle se zdá, že vzhledem k tomu, že Barrett (podobně jako skoro celá raná KVN) redukuje náboženské fenomény na kognitivní základ, nedaří se mu překonat ontologickou mezeru mezi „vnitřním“ a „vnějším“. Náboženství je tak v tomto pojetí „uzavřeno v hlavě“.

To má poměrně zásadní metodologické důsledky, o kterých jsem již částečně mluvil. Je možné vytvořit výčet obsahových charakteristik reprezentace boha, jak učinil Barrett, pouze odkazem k jednotné kognitivní struktuře lidské mysli, bez jakéhokoliv odkazu k výpovědi či akci „nakaženého“, tedy vnějším aspektům? Lze vysvětlit, proč jedinec uctívá boha, cítí se mu podřízen či jakkoliv produkuje náboženské chování čistě odkazem k této univerzální reprezentaci boha? Domnívám se, že ani jedno není možné, právě z toho důvodu, že nelze bez nějakého druhu „interpretace“ rozlišit, zdali se jedná opravdu o tu danou reprezentaci, která je sdílena a která je případným vysvětlením pro dané chování. To znamená, že neexistuje kritérium, které by určovalo čistě na základě internalistického pojetí kognice, že daná mentální reprezentace se shoduje s veřejnou (srov. Gardiner a Engler 2015). V tomto smyslu pak lze namítat, že Barrettův a podobné programy KVN nemohou přinášet adekvátní vysvětlení náboženských fenoménů.

#### NEJEDNOTNÉ UŽÍVÁNÍ KONCEPTU REPREZENTACE

Diskuzi o problematičnosti užívání reprezentací, ke které i tato studie přispívá, komplikuje značný konceptuální nepořádek jak ve studiu náboženství, tak v obecném studiu lidské mysli. Ne vždy se totiž setkáváme se stejným chápáním konceptu reprezentace, což způsobuje nemalé zmatky v diskuzích o závěrech teorií, které s reprezentacemi pracují. Domnívám se však, že je možné s určitou mírou zjednodušení vysledovat, že dominují především dva základní způsoby chápání konceptu reprezentace: (a) reprezentace jako pracovní pojem pro jakési zpřítomnění určitého objektu, stavu apod.; (b) reprezentace jakožto entita nacházející se v naší mysli, která zastupuje objekty ve světě. Právě toto druhé pojetí reprezentace ja-

kožto jakéhosi prostředníka uzavřeného v mysli je konceptem, který způsobuje rozebírané problémy některých teorií KVN, neboť implikuje kognitivistické pojetí mysli jakožto uzavřené výpočetní jednotky. Takového pojetí lze najít v mnoha jiných přístupech, které spadají pod hlavičku KVN. Gardiner a Engler toto pojetí shrnují slovy: „Pro KVN jsou přesvědčení mentální reprezentace, které jsou na jedné straně vysvětlovány jako kauzální výsledek (téměř) univerzálních vrozených kognitivních procesů a na druhé straně hrají kauzální roli při vysvětlování záměrného náboženského chování. Přesvědčení jsou zároveň produkty a producenty.“ (Gardiner a Engler 2015, 29) Patří i Barretova koncepce do tohoto tábora? Pokud by se ukázalo, že nikoliv, má kritika by mířila na špatný cíl. Podívejme se proto, jak Barrett chápe pojem „reprezentace“.

Barrett využívá v mnohých svých článcích pojmy jako „koncept“ či „reprezentace“ bez bližšího vysvětlení. Již jsem však vysvětlil v úvodu, že není složité vystopovat myšlenkové pozadí jeho přístupu postavené na Sperberově epidemiologii a Boyerových ideách (viz např. Barrett 2004; 2007; 2011; Barrett a Trigg 2016). O tom, jak chápe reprezentace Sperber, jsem již mluvil výše a domnívám se, že není sporu, že jeho koncepce opravdu implikuje zástupné pojetí. Užívá také Barrett podobnou koncepci? Zdá se, že ano. V knize *Cognitive Science, Religion and Theology* přináší poměrně velmi jasnou definici reprezentace: reprezentace je „jakákoliv, idea, myšlenka nebo přesvědčení, které zastupuje něco jiného; mentální objekt s významem nebo semantickým obsahem. Například, když myslíme na jablko, formuje si reprezentaci jablka“ (Barrett 2011, 205). O podobném pojetí hovoří i v jiných studiích (např. Barrett 1998; 2004; 2008). Mysl tedy chápe jako uzavřenou jednotku mezi percepcí a akcí, která pracuje s reprezentacemi. Reprezentace je určitým mentálním obsahem, který funguje jako prostředník mezi světem a myslí, odkazuje k objektům nacházejícím se mimo mysl. Ačkoliv jsou však reprezentace produktem kognitivních struktur, fungují zároveň jako producenti akcí a chování, neboť přesvědčení jsou dle Barretta případy mentálních reprezentací něčeho, co je důvodem vzniku dalších myšlenek nebo akcí

(Barrett 2011, 40; srov. Barrett 1998; 2004; 2008). Domnívám se proto, že zkoumaná linie KVN opravdu podléhá kritice, kterou jsem vůči ní vznesl a nelze ji odmítnout referencí k odlišnému pojetí pracovního konceptu reprezentace.

### ZÁVĚR

Kognitivní věda o náboženství byla nastarována jako slibný projekt naturalizovaného studia náboženství, který se snaží prokázat, že důkladným prozkoumáním přirozených kognitivních dispozic lze vysvětlit náboženská přesvědčení. Ukázalo se však, že takováto vysvětlení není možné považovat za zcela adekvátní. Pokusil jsem se Barrettův přístup představit jako jeden z příkladů, v jakých ohledech mohou selhávat některé teorie KVN založené na reprezentacionalistickém pojetí kognice. Zásadní problém pro kognitivně-representacionalistický přístup, který Barrett využívá, představuje odhalení, že jen velmi obtížně je možné obsahový charakter reprezentace podrobit empirickému zdůvodnění. Tím jsou podkopány nároky na empirickou teorii, kterou se tento proud KVN snaží být, čímž se zároveň dostává do slepé uličky reprezentacionismu.

Přístupy KVN, které využívají reprezentace jakožto termín pro entity zastupující objekty v lidské mysli, implikují totiž nejenom dualistické pozice (Holbraad 2010), ale také internalistické a neurocentrické pojetí kognice, které již současná kognitivní věda poměrně široce odmítá (Dennett 2000, 17). V tomto smyslu je tedy potřeba, aby i KVN aktualizovala svůj přístup a například využila myšlenek nové vlny kognitivní vědy, jejíž zástupci kognici nechápou jako pouhý proces zpracování informace či práci se symboly a mentálními obsahy na neurální úrovni, ale jako víceúrovňový a různorodý fenomén. Jedná se o model kognice, který zdůrazňuje reciproční interakce mezi mozkem, tělem a prostředím. Lidská mysl je chápána jako plynulá součást jiných lidských kapacit, jakými jsou například percepce či akce, a jako taková závisí na mnoha různých aspektech situace, ve které se jedinec nachází. Dochází tak k revizi tradiční ontologické dichotomie mezi „vnitřním“ a „vnějším“, případně

vztahu mezi nimi.<sup>5</sup> K těmto novým přístupům ke kognici je často odkazováno pod jednotnou hlavičkou „situovaného přístupu“ (viz např. Robbins a Aydede 2010), případně pod označením „4E“, které odkazuje k základním hypotézám o povaze kognice – vsazené (embedded), rozšířené (extended), vtělené (embodied) a enaktivní (enacted). Snaha o překonání dualistického pojetí objekt/reprezentace se tak přesunula ke zkoumání, kde lze nalézt samotné hranice kognice. V tomto smyslu se domnívám, že i KVN by měla revidovat vlastní teoretická východiska tak, aby reflektovala komplexnější povahu lidské kognice.

### ZDROJE PODPORY

Tento výstup je výsledkem projektu Specifického výzkumu FF UHK pro rok 2016.

### POUŽITÉ ZDROJE

- Anttonen, Veikko. 1996. „Rethinking the Sacred: The Notions of ‚Human Body‘ and ‚Territory‘ in Conceptualizing Religion.“ In *The Sacred and Its Scholars: Comparative Methodologies for the Study of Primary Religious Data*, ed. T. A. Idinopulos a E. A. Yonan, 36–64. Leiden: Brill.
- Atran, Scott. 1987. „Ordinary Constraints on the Semantics of Living Kinds: A Commonsense Alternative to Recent Treatments of Natural-Object Terms.“ *Mind & language* 2 (1): 27–63.
- Atran, Scott. 1990. *Cognitive Foundations of Natural History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Atran, Scott. 2002. *In gods we trust: The evolutionary landscape of religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Atran, Scott a Ara Norenzayan. 2004. „Religion’s evolutionary landscape: Counterintuition, commitment, compassion, communion.“ *Behavioral and Brain Sciences* 27: 713–770.
- Barrett, Justin L. 1998. „Cognitive constraints on Hindu concepts of the divine.“ *Journal for the Scientific Study of Religion* 37 (4): 608–619.
- 
- <sup>5</sup> Jednotlivé hypotézy o povaze kognice se liší v radikálnosti svých tvrzení o roli extrakraniálních aspektů. Ne všechny nutně přijímají revizi ontologické distinkce mezi vnitřním a vnějším, jako spíše nabádají k vyšší míře uznání role extrakraniálních aspektů při utváření kognice. Více k jednotlivým hypotézám viz například sborník prací věnující se situovanému přístupu *The Cambridge Handbook of Situated Cognition* (Robbins a Aydede 2010).

- Barrett, Justin L. 2000. „Exploring the natural foundations of religion.“ *Trends in cognitive sciences* 4 (1): 29–34.
- Barrett, Justin L. 2004. *Why would anyone believe in God?* Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- Barrett, Justin L. 2007. „Cognitive science of religion: What is it and why is it?“ *Religion Compass* 1 (6): 768–786.
- Barrett, Justin L. 2008. „Why Santa Claus is not a god.“ *Journal of Cognition and Culture* 8 (1–2): 149–161.
- Barrett, Justin L. 2011. *Cognitive Science, Religion, and Theology*. Radnor, PA: Templeton Press.
- Barrett, Justin L. a Melanie A. Nyhof. 2001. „Spreading non-natural concepts: The role of intuitive conceptual structures in memory and transmission of cultural materials.“ *Journal of Cognition and Culture* 1 (1): 69–100.
- Barrett, Justin L. a Roger Trigg. 2016. „Cognitive and Evolutionary Studies of Religion.“ In *The Roots of Religion: Exploring the Cognitive Science of Religion*, ed. Roger Trigg a Justin L. Barrett, 1–16. Farnham, UK: Ashgate.
- Bering, Jesse. 2011. *The belief instinct: The psychology of souls, destiny, and the meaning of life*. New York, NY: Norton.
- Boyer, Pascal. 1994. *The naturalness of religious ideas: A cognitive theory of religion*. Berkeley: University of California Press.
- Boyer, Pascal. 1995. „Causal understandings in cultural representations: Cognitive constraints on inferences from cultural input.“ In *Causal cognition: A multidisciplinary debate*, ed. D. Sperber, D. Premack a A. J. Premack, pp. 615–644. Oxford: Oxford University Press.
- Boyer, Pascal. 2000. „Functional origins of religious concepts: Ontological and strategic selection in evolved minds.“ *Journal of the Royal Anthropological Institute* 6 (2): 195–214.
- Boyer, Pascal. 2001. *Religion explained: The evolutionary origins of religious thought*. New York: Basic Books.
- Boyer, Pascal. 2003. „Religious thought and behaviour as by-products of brain function.“ *Trends in cognitive sciences* 7 (3): 119–124.
- Boyer, Pascal. 2010. *The fracture of an illusion: Science and the dissolution of religion*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Boyer, Pascal a Charles Ramble. 2001. „Cognitive templates for religious concepts: Cross-cultural evidence for recall of counter-intuitive representations.“ *Cognitive Science* 25: 535–564.
- Cigán, Jakub a Tomáš Hampejs. 2014. „Náboženské představy a jejich přenos: Od mysli a obsahu k tělu a kontextu.“ *Pantheon* 9 (1): 113–138.
- Gardiner, Mark Q. a Steven Engler. 2015. „The philosophy and semantics of the cognitive science of religion.“ *Journal for the Cognitive Science of Religion* 3 (1): 7–35.
- Gervais, Will M. a Joseph Henrich. 2010. „The Zeus problem: Why representational content biases cannot explain faith in gods.“ *Journal of Cognition and Culture* 10 (3): 383–389.
- Gervais, Will M., Aiyana Willard, Ara Norenzayan a Joseph Henrich. 2011. „The cultural transmission of faith: Why innate intuitions are necessary, but insufficient, to explain religious belief.“ *Religion* 41 (3): 389–410.
- Hampejs, Tomáš. 2013. „Náboženství v laboratoři sociální implicitní kognice: Víra v automatických reakcích jako implicitní postoj a dovednost.“ *Sociální studia* 2/2013: 85–114.
- Hampejs, Tomáš a Aleš Chalupa. 2014. „Kognitivní věda o náboženství: Východiska, cíle a krátká historie.“ *Pantheon* 9 (1): 10–44.
- Holbraad, Martin. 2010. „Ontology is just another word for culture: Against the motion.“ *Critique of Anthropology* 30 (2): 179–185.
- McCauley, Robert N. 2011. *Why religion is natural and science is not*. Oxford: Oxford University Press.
- McCutcheon, Russell T. 1997. *Manufacturing religion: The discourse on sui generis religion and the politics of nostalgia*. Oxford: Oxford University Press.
- Paleček, Martin a Mark Risjord. 2015. „Ontologický obrat v kulturní antropologii a jeho relativistická příchuť: Co všechno se Grinchovi nepovedlo.“ *Filosofický časopis* 63 (5): 667–688.
- Purzycki, Benjamin G. a Aiyana K. Willard. 2015. „MCI theory: A critical discussion.“ *Religion, Brain & Behavior*: 1–42.
- Pyyysiäinen, Ilkka. 2003. *How religion works: Towards a new cognitive science of religion*. Leiden: Brill.
- Pyyysiäinen, Ilkka. 2013. „Cognitive science of religion: State-of-the-art.“ *Journal for the Cognitive Science of Religion* 1 (1): 5–28.
- Risjord, Mark. 2004. „The limits of cognitive theory in anthropology.“ *Philosophical Explorations* 7 (3): 281–297.
- Robbins, P. a M. Aydede (eds.). 2010. *The Cambridge Handbook of Situated Cognition*. New York: Cambridge University Press.
- Smith, Jonathan Z. 1982. *Imagining religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sørensen, Jesper. 2005. „Religion in mind: A review article of the cognitive science of religion.“ *Numen* 52 (4): 465–494.
- Sperber, Dan. 1975. *Rethinking symbolism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sperber, Dan. 1985. „Anthropology and psychology: Towards an epidemiology of representations.“ *Man* 20 (1): 73–89.
- Sperber, Dan. 1996. *Explaining culture: A naturalistic approach*. Oxford: Blackwell.
- Tremlin, Todd. 2010. *Minds and gods: The cognitive foundations of religion*. Oxford: Oxford University Press.

Whitehouse, Harvey a Robert N. McCauley (eds.). 2005. *Mind and religion: Psychological and cognitive foundations of religiosity*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Xygalatas, Dimitris. 2013. „Přenos laboratoře do terénu: Využití smíšených metod během terénního studia náboženství.“ *Sociální studia* 2/2013: 15–25.

# KDO DO BARMY NEPATŘÍ? SKUPINOVÁ IDENTIFIKACE ČLENŮ OBČANSKÉ SPOLEČNOSTI V BARMĚ

Eva Lukášová

*Ústav religionistiky, Filozofická fakulta, Masarykova univerzita  
215851@mail.muni.cz*

## Who does not belong to Burma? Group identification of civil society members in Burma

*Abstract*—Over 135 ethnic groups live in Burma. Ethnic groups demand some level of self-governance from the central Burmese state. Ethnic identification is strong in Burma, and so is criticism of the authoritarian political regime. On the other hand, there is an ethnic group called Rohingya which seems to be unacceptable, even for people from other ethnic minorities. An analysis of interviews with civil society members shows that exclusion of Rohingya is due to the acceptance of their negative characteristics as presented by the government. However, this does not constitute any strong Burmese nationalist feeling on the part of respondents.

*Keywords*—Burma; ethnicity; religion; Rohingya; civil society; nationalism

## TÉMA

V SVĚ vznikající disertaci se zabývám vnímáním náboženství a politiky u členů občanské společnosti z Barmy.<sup>1</sup> Strávila jsem se

<sup>1</sup> V textu používám název Barma pro označení státu, jehož oficiální název je od roku 1989 Svazová republika Myanmar. Různé skupiny preferují buď název Barma, nebo Myanmar na základě rozličného odůvodnění. Oficiální politická elita preferuje označení Myanmar s odůvodněním, že název ukazuje jednotu rozličných etnických skupin. Představitelka politické opozice Aun Schan Su Ťij naopak používá označení Barma jako součást vymezení se vůči politickému autoritářskému režimu (Union Election Commission 2012). Moji respondenti většinou nemají v této otázce silné preference. Já se v tomto textu kloním k označení Barma, neboť je v českém prostředí běžnější. Blíže k vývoji názvu země

svými respondenty čas nejen v rámci nahrávaných rozhovorů, ale i workshopů, přednášek, neformálních procházek, návštěv a obědů. Když jsem začínala s výzkumem o Barmě, téma muslimského etnika Rohingyů, muslimů žijících v Rakhinském státě na západě Barmy, nebylo nejpálčivějším tématem dne. V té době byla Aun Schan Su Ťij stále v domácím vězení. V té době byly stovky politických vězňů zavřeny. V té době se nevědělo, že v listopadu roku 2015 proběhnou volby, jejichž výsledek vláda a armáda uzná. Zkrátka situace byla jiná. Proto ani mé rané rozhovory nebyly primárně zaměřeny na téma barmských muslimů. Hned od prvních interakcí s mými respondenty mě však zaujalo jejich silné etnické cítění, jejich vazba na etnická území, ve kterých se narodili.<sup>2</sup> Skrze tuto silnou etnickou sebe prezentaci pro ně bylo jednodušší vymezit se vůči autoritářskému jednání centrální barmské vlády. Jeden z mých respondentů z etnika Kačjin mi tenkrát řekl:

*„Barmánci bojovali s Kačjiny a nikoho to nezajímalo, nikdo o tom příliš nevěděl. Dokonce ani studeňští lídři z centrální Barmy o tomto problému nemluvíli. Jejich prioritou bylo propuštění politických vězňů. Během jejich*

a reflexe jejich názvů v barmštině viz Houtman 1999, 43–48.

<sup>2</sup> Dle oficiálních zdrojů se v současné době nachází na území Barmy 135 etnických skupin. Hlavních etnik je osm. Patří mezi ně Barmánci, Kačjinové, Kajaové, Karenové, Čjinové, Monové, Arakancí a Šanové. Přičemž Barmánci tvoří 68 % populace, Šanové 9 % a Karenové 7 %. Zbylé zmíněné etnické skupiny čítají 5 a méně procent z celkové populace Barmy (Bečka 2007, 7).



*advokačních činností mluvili pouze o politických věznicích. Nezmínili se o problémech etnik. Později, když konflikt dále trval, začali o problému mluvit. Teď už je z mého pohledu situace lepší, ale dříve jsem byl velmi naštvaný. Nechtěl jsem mluvit s žádnými Barmánci [myšleno s příslušníky majoritního etnika – pozn. autorky]. Proto jsem se na kurzu snažil držet dál od barmských spolužáků. Většinu času jsem mluvil pouze s dalšími kačjinskými studenty.“*

Během času se však konflikt v Rakhinském státě, který byl až do roku 1962 nazýván Arakanský stát (Ullah 2011, 142), vyhrotil a jihovýchodní Asie zažila svou vlastní migrační krizi, když se desetitisíce Rohingyů snažily najít bezpečí v jiných zemích regionu. Rohingyové, kterých žije v Rakhinském státě zhruba 1,3 milionu (U.S. Campaign for Burma), jsou převážně muslimové. Kromě nich však v Rakhinském státě žije ještě další etnická skupina, Arakanci, kterých jsou téměř 4 miliony. Jedná se převážně o buddhisty. Současný konflikt není prvním vyhocením situace v této oblasti. Politika znevýhodňující Rohingy byla uplatňována již v 70. letech 20. století. V roce 1978 tak došlo k takzvané první migrační vlně Rohingyů v reakci na nezahrnutí do národního sčítání lidu. Většina odcházela do Bangladéše (Ullah 2011, 143). V roce 1991 se migrační vlna z Rakhinského státu opakovala (Bečka 2007, 13). Nyní, po dalších dvaceti letech, situace opět eskaluje. V květnu 2012 se střety mezi Rohingy a Arakanci vyhrotily na základě incidentu, kdy muslim údajně znásilnil a zavraždil buddhistickou dívku (International Crisis Group 2013). Následovaly pogromy vůči muslimskému obyvatelstvu v Rakhinském státě. Střety mezi buddhisty a muslimy se ze západu země rozšířily i do centrální části, především do oblasti kolem druhého největšího města Mandalaj (Hindstrom 2013). Od roku 2012 opustilo Barmu okolo 90 000 Rohingyů. Odešli především do Malajsie a Thajska. Další zhruba 140 000 Rohingyů bylo vnitřně přemístěno a přestěhováno do táborů k tomu určených (UNHCR 2015).

Když v tomto textu mluvím o etnicitě, rozumím tím identifikaci respondentů s etnickou skupinou. Jde o souznění s myšlenkou pospolitosti konkrétního etnika, tedy o sebeidentifikační nástroj jedince coby příslušníka

daného etnika. Etnicita, jako takovýto identifikační prvek, je někdy utlumená, jindy naopak nabývá na významu. Toto platí jak v případě skupiny, tak i v případě jednotlivce (Caselli a Coleman II 2013, 166). Konflikt v Rakhinském státě je momentem, díky němuž bylo téma etnické příslušnosti mých respondentů, navíc ve spojení s náboženstvím, novou dimenzí. Zároveň do hry vstoupila i specifická forma národního cítění, tedy nacionalizmu v mravně neutrálním slova smyslu, jak ho chápe Miroslav Hroch (2009). Začalo mě proto více zajímat, jaký je vztah mezi etnikou a identifikací s barmským celkem v případě mých respondentů. V rozhovorech se totiž na jedné straně objevovalo vymezení respondentů vůči centrální barmské vládě na základě příslušnosti k minoritní etnické skupině:

*„Já nejsem z Barmy, já pocházím ze státu Kačjin.“*

*„My, lidé z etnických skupin, jsme unavení ze snášení všeho toho utrpení. Ale oni, barmská armáda, nejsou unaveni našim zabíjením. Řekněte jim, ať přestanou. Neříkejte to nám.“*

*„Já jsem Čjin. Je úplně jedno, jestli se země jmenuje Myanmar, nebo Barma.“*

Na druhé straně však moji respondenti využívali odkazy k barmskému celku, aby vysvětlili, proč etnikum Rohingyů do Barmy nepatří:

*„Ale oni [myšleno Rohingyové – pozn. autorky] nejsou naší etnickou skupinou. To je důvod, proč je nemáme rádi.“*

*„Není možné zahrnout Rohingy do většinové společnosti, dokud se situace neuklidní.“*

*„OSN a USA neznají naši arakanskou historii, a to je důvodem, proč vždy pomáhají takzvaným Rohingyům původně z Bangladéše, kteří jsou bangladéšskými občany. Oni nejsou občany Barmy/Myanmaru.“*

V následujících pasážích se proto zaměřím právě na detailnější podobu této identifikace mých respondentů s barmským celkem, která je v jejich projevech v jiných situacích mnohem méně zastoupena než identifikace s etnickou skupinou.

## SKUPINOVOST

Národ ani etnická skupina nemají svoji objektivní substanci, přestože existují i jisté objektivní faktory v podobě kultury, které slouží ke

konstrukci těchto skupin (Hroch 2009). Roger Brubaker (2006, 7–27) tak navrhuje, abychom nepracovali s etnickými skupinami jako s entitami, ale spíše se „skupinovostí“ jako kategorií. V případě mého výzkumu to znamená, že neexistuje nic jako skupinová substance „barmského národa“ nebo „etnické skupiny“. Existuje však kategorie „barmský národ“ a kategorie konkrétní „etnická skupina“. Právě k těmto kategoriím se jednotlivci vztahují, do jisté míry a určitým způsobem se s nimi identifikují. Etnické skupiny tak v podstatě neexistují jako homogenní entity. Velmi záleží na individuích, a ti stojí i v centru zájmu mého výzkumu.

V souladu s výše uvedeným je tedy zjevné, že neexistuje pevně ohraničená neměnná etnická či národní identita. Spíše než o identitě budu proto mluvit o „identifikaci“, tedy o procesu vyjednávání (ibid., 41–48). Etnická či národní identifikace neustále probíhá na úrovni jedince i skupiny. Jedná se o neustálé situační definování (Jenkins 2008, 14, 19). Do tohoto procesu jsou zapojeni i aktéři stojící vně. Jedná se proto o dva procesy, které při identifikaci probíhají: sebeidentifikaci, vycházející zevnitř jedince či skupiny, a sociální kategorizaci, vycházející zvnějšku. Interakce je proto důležitou součástí etnické či národní identifikace (ibid., 14, 23). Sebeidentifikace je navíc tvořena jak pocitem sounáležitosti se skupinou, tak i negativním vymezením se vůči skupinám jiným. Skrze definování „jejich“ rozdílnosti se vlastně zesiluje identifikace „nás“. Protože ona identifikace „nás“ se může přihodit pouze na hranici při kontaktu s „nimi“. Když se mění identifikace „nás“, posouvá se i hranice mezi „námi“ a „jimi“. A nemění se pouze hranice, ale i kritéria, dle kterých je vymezena (Wallman 1979, 3). Některé rysy skupinovosti jsou v určitých situacích zvýrazněny, jiné ignorovány (Barth 1969, 14).

Právě tento moment mě ve výpovědích mých respondentů zajímá. Zajímá mě, jak ona skupinovost, vztahování se ke kategoriím, funguje v případě mých respondentů. Ke které „skupinové“ identitě se respondenti uchylují v konkrétních situacích a s čím to souvisí? Které rysy a na základě čeho zvýrazňují a které opomíjejí ve spojitosti s kategorií etnicity a národa? Rozborem jejich výpovědí je naplňován obsah etnické a národní identifikace.

## BARMSKÝ NACIONALIZMUS

Z výpovědí mých respondentů je evidentní, že v jedné situaci se dovolávají etnické skupiny a vymezují se vůči barmské vládě, v druhé situaci se dovolávají barmské pospolitosti, tedy Barmy jako celku. V druhé ze zmíněných skupinovostí, které jsou v centru tohoto textu, se tedy nabízí vidět formu nacionalizmu. Mluví-li o kategorii barmského národa a potažmo o barmském nacionalizmu, je třeba vysvětlit, co tato kategorie obsahuje. Vědci zabývající se nacionalizmem, jako Friedrich Meinecke či Hans Kohn, si všimli rozdílu mezi formováním národů na Západě a zbytku světa. Vytvořily se tak různé analytické typy nacionalizmu, z nichž nejnámější je nacionalizmus etnický v protikladu k nacionalizmu občanskému. Občanský nacionalizmus je chápán jako liberální koncept založený na dobrovolnosti, univerzálně a inkluzivně. Oproti tomu etnický nacionalizmus je charakterizován jako neliberální a exkluzivistický. Samotná kategorizace v sobě však kromě nejednoznačnosti nese i silný normativní aspekt patrný již ze samotného popisu těchto dvou kategorií (blíže viz Brubaker 2006, 132–146). Rogers Brubaker (ibid., 144) proto navrhuje pro analytické potřeby pracovat s kategoriemi „státem-rámovaný“ a „státu-čelící“.

Podívejme se nyní na specifika barmského nacionalizmu. Historický vývoj je pro formování kategorie národa určující (Hroch 2009). Britský antropolog Edmund Leach studoval v polovině 20. století vztahy mezi obyvateli severní Barmy a došel k závěru, že hranice mezi tamními kmeny nejsou nijak rigidní, že se nejedná o zcela odlišné sociální systémy, jak se v dobovém antropologickém výzkumu předpokládalo (Leach 1964, 17). Rozdíly však na rozlehlém barmském území existovaly a stále existují. Edmund Leach (1960) proto přišel s konceptem „lidí z kopců“ a „lidí z údolí“. Přičemž ukazoval na rozdílný vývoj obou skupin související i s vlivem Indie a Číny. Lidí z údolí ztotožňoval s buddhismem, lidí z hor převážně s křesťanstvím. Jakkoli je jeho generalizace zkreslující, poskytuje jisté vysvětlení problémů spojených s etnickou různorodostí, kterým Barma v současnosti čelí. Identifikace s národem je nicméně explicitním projektem státu (Jenkins 2008, 15). Současná

podoba území barmského státu je dílem britské koloniální správy. Před odchodem britské koloniální správy byla svolána konference, na které vznikla dohoda zvaná „Panglong Agreement“. Zástupci etnik Šanů, Kačjinů a Čjinů souhlasili se vznikem jednotného státu s podmínkou, že jejich oblasti budou autonomní. Ostatní etnické skupiny zde nebyly ve větší míře zastoupeny (Bečka 2007, 208). Barmský stát však nikdy nenabyl podoby federace. V rámci jednotlivých etnických skupin tak existují politicky aktivní organizace, které bojují s centrální barmskou armádou za lepší postavení jednotlivých etnik.

Mluvíme-li o barmském nacionalismu, nemluvíme tedy o kategorii jednotného barmského národa, ke které by se jedinci vztahovali. Nejedná se také o kladný vztah k centrální barmské vládě. To je v případě Barmy důležité především z toho důvodu, že se jedná o autoritativní politický režim (jakkoli v současné době prochází procesem tranzice)<sup>3</sup> a mými respondenty jsou lidé aktivní v rámci občanské společnosti, kteří svými aktivitami více či méně upozorňují na nedostatky jednání politických elit. Také to neznamená souznění s hlavním etnikem Barmánců. Kategorie barmského národa je různorodým společenstvím skupin s rozdílnou kulturou i jazykem, žijících na území barmského státu. Jde tedy spíše o souznění s myšlenkou společenství žijícího na území barmského státu než s myšlenkou jednotného národa. Dle Brubakerových typů se v případě Barmy jedná o „státem-rámované“ pojetí národa. Jedinci se vztahují k ohraničenému území státu, k vlastnění barmského občanství, a nikoli k jednotné kultuře.

## RESPONDENTI

Data, která jsou použita v rámci analýzy, jsem sbírala mezi lety 2010 až 2015. Navštívila jsem Barmu, pobývala jsem v Thajsku jako dobro-

<sup>3</sup> Po volbách v roce 2010 se oficiálně změnila vláda z vojenské na civilní, ačkoli personální obměna byla minimální. Ve stejném roce byla také vůdkyně politické opozice Aun Schan Su Ťij propuštěna z domácího vězení. V listopadu 2015 se konaly volby, jejichž výsledek byl uznán. Su Ťijina strana Národní liga pro demokracii (NLD) zvítězila. Čtvrtina parlamentních míst je nicméně nadále vymezena pro armádní členy, tudíž je blokována změna ústavy. Armáda zůstává významným politickým hráčem.

volnice v rámci kurzu pro barmské politické aktivisty v exilu, pomáhala jsem s realizací stáží pro barmské politické aktivisty a členy občanské společnosti<sup>4</sup> v Čechách, asistovala jsem delegaci politických aktivistů z Barmy, která do Prahy přijela na konferenci. Při všech těchto aktivitách jsem měla příležitost k hovorům s členy barmské občanské společnosti, a tudíž ke sběru dat pro svůj výzkum.

Během této doby jsem uskutečnila 14 polostrukturovaných rozhovorů, které byly nahrávány a následně přepsány. Vyjma nahrávaných rozhovorů jsem však hovořila s dalšími aktivisty mimo digitální záznam. Jednalo se o dalších 9 rozhovorů. Dále jsem vytvářela terénní poznámky z aktivit, kterých jsem se společně s respondenty účastnila. Jednalo se především o přednášky, diskuze, workshopy a konverzace během neformálního programu. K dispozici jsem také měla eseje a psané projevy některých respondentů. Dalším zdrojem mého výzkumu byly emailové a chatové zprávy, které jsem si s některými respondenty v průběhu let 2011 až 2015 vyměnila. Celkem tak vycházím z výpovědí třiceti respondentů.

Mezi mými respondenty jsou zástupci všech šesti velkých etnických skupin Barmy. Jsou mezi nimi zastoupena různá vyznání, konkrétně buddhismus, islám, křesťanství, a i lidé bez deklarovaného vyznání.<sup>5</sup> Jedná se o mladé lidi převážně do 30 let. Dalším společným jmenovatelem mých respondentů je jistá forma západního vzdělání. Především se jedná o absolutorium školení a kurzů vedených západními odborníky na rozličná témata týkající se demokracie, lidských práv, udržitelného rozvoje apod. Veškerá konverzace mezi mnou a mými respondenty probíhala v angličtině. Angličtina některých respondentů není

<sup>4</sup> V autoritářském politickém režimu, kterým Barma donedávna byla, se i zdánlivě nepolitické téma stává politickým ve chvíli, kdy nekoresponduje s názory politické elity, a nabourává tím pádem autoritu režimu (Ionescu a Madariaga 1972, 152). Barma však v současné době prochází tranzicí politického režimu, a tudíž je stále více témat, která politizována být nemusí. Tím pádem se začíná rozšiřovat prostor pro občanskou společnost coby společenský segment nacházející se mezi jedincem a oficiálními politickými institucemi.

<sup>5</sup> Téměř 89 % obyvatel Barmy je považováno za théravádové buddhisty. Z dalších náboženství je v Barmě zastoupeno křesťanství zhruba 5 % a islám 4 %. Existuje zde také hinduismus a kult uctívání bytostí či duchů zvaných natové (Bečka 2007, 11).

perfektní, nicméně je to jazyk, kterým komunikují se svými učiteli a advokují u mezinárodních organizací. Jsou tudíž schopni vyjádřit téměř vše. Moji respondenti jsou většinou ti, kteří dále vzdělávají své komunity v Barmě, takže jejich názory mají značný dopad. Přestože se tedy jedná o poměrně malý vzorek dat, lze předpokládat, že názory mých respondentů jsou v jisté míře přejímány dalšími.<sup>6</sup>

S analýzou výše zmíněných dat mi pomohl počítačový program Atlas.ti, jelikož metoda mého výzkumu vychází z principů zakotvené teorie.

### PROČ ROHINGYOVÉ DO BARMY NEPATŘÍ

Konflikt v Rakhinském státě je na Západě většinou prezentován jako útisk Rohingyů doprovázený porušováním jejich lidských práv. Tato interpretace situace je však v ostrém rozporu s výpověďmi mých respondentů. Nikdo z respondentů neoznačil Rohingy za oběť konfliktu. Rohingyové jsou vnímáni jako problém a jsou těmi, kdo jsou za konflikt zodpovědní. Je tomu tak i přesto, že část respondentů reflektuje, že by konflikt mohl být cíleně přizívován barmskou vládou. V kontrastu se západním pojetím konfliktu jsou Rohingyové chápáni jako hrozba pro zavedený systém. Jedna z mých respondentek mi řekla, že „*Rohingyové by měli žít odděleně od zbytku populace. Alespoň po dobu několika let, dokud se situace nezlepší*“. Chápání marginalizovaných skupin jako destabilizační hrozby není nijak ojedinělé. Dominantní kultura je neustále v nebezpečí, že její hegemonní struktura bude narušena jedinci, kteří jsou utlačováni (Lepselter 1998, 48). Moc a autorita jsou tak základem kategorizace (Jenkins 2008, 3).

Jestliže moji respondenti chápou Rohingy jako hrozbu pro zavedený systém, znamená to, že se určitým způsobem s tímto systémem identifikují. V souladu s výše řečeným jsem se tedy rozhodla podívat na to, jakým způsobem se vůči Rohingyům vymezují, tudíž na to, s ja-

kým systémem, s jakými kategoriemi, se identifikují.

Část obav mých respondentů se pojí s náboženským vyznáním převážné většiny Rohingyů, s islámem. Muslimové jsou chápáni jako teroristé, jejichž snahou je šířit islám do barmské společnosti. Toto vnímání ještě umocňuje jejich údajná uzavřenost, aktivity a finance držené primárně v rámci jejich komunit. Další rysy hrozby zavedeného systému se týkají původu Rohingyů. Jsou vnímáni jako přistěhovalci, kteří přišli z Bangladéše. Proto jsou často označováni jako Bengálci. Moji respondenti zcela nereflektují skutečnost, že již předtím, než území Rakhinského státu v roce 1784 zabrala Barma, žily zde tisíce muslimů. Ti byli později pojmenováni souhrnným označení Rohingyové. Další muslimské obyvatelstvo do Barmy přišlo za dob britské koloniální správy. Termín Rohingya však nebyl ve velké míře používán před 20. stoletím (Ullah 2011, 143). Rohingyové jsou některými z mých respondentů obviňováni z falšování historie v případech, kdy se snaží dokázat, že na území Barmy žijí po staletí. Etnická příslušnost je přitom brána jako charakteristika jedince daná při narození, jako neměnná. Proto ten, kdo se narodil jako Rohingya, musí nést následky předešlých generací, které se v Barmě nenarodily. To souvisí s dalším rysem vnímání Rohingyů jako hrozby. Jedná se o demografický trend. Rohingyové populačně rostou. Moji respondenti se tak často obávají, že větší počet Rohingyů povede k další eskalaci konfliktu v Rakhinském státě. Navíc jsou to Arakanci, kteří jsou považováni za právoplatné obyvatele Rakhinského státu, a mají proto právo mít i početní převahu. Moji respondenti tak souhlasí s politikou dvou dětí, kterou pro Rohingy zavedla místní vláda v Rakhinském státě v roce 2005 (Szep a Marshall 2013).

Proč jsou však tyto charakteristiky uplatňovány právě vůči Rohingyům? Vždyť křesťanství se v Barmě šíří pomocí misie. Proč v tomto případě neexistuje stejně silná obava z šíření cizího prvku do barmské společnosti? Číňanů žije na území Barmy přes milion a půl (CIA 2016). Přestože výhrady ke krokům čínské vlády vůči Barmě jsou poměrně časté, vůči komunitě Číňanů v Barmě se moji respondenti nevyhrazují ani zdaleka tak silně a často, jako

<sup>6</sup> Vzorek respondentů, o jejichž postojích v následujícím textu hovořím, je tak poměrně specifický. Mým cílem není generalizovat závěry na celou občanskou společnost v Barmě. Právě naopak, podrobným uvedením specifik mého vzorku nabízím čtenáři možnost posoudit přenositelnost (Švaříček a Šedová 2007, 36–37) výsledků na další konkrétní výzkumné případy.

je tomu v případě Rohingyů. Proč je tedy hranice vůči Rohingyům vymezena tak zásadně?

Domnívám se, že odpovědí je specifikum oné jinakosti, díky které jsou Rohingyové vnímáni jako hrozba pro sociální systém. Tímto specifikem je nápadná podobnost pojetí jinakosti v podání mých respondentů a v podání oficiálních prohlášení a nařízení vůči Rohingyům. Barmská vláda oficiálně podporuje buddhismus, který byl v minulosti několikrát použit jako nástroj pro sjednocení země (blíže viz Lukášová 2012). Vláda nepodnikla žádná opatření vůči buddhistickému mnichu jménem Wirathu, který hlásá nenávisť vůči muslimům a specificky muslimským Rohingyům. V roce 2013 se Wirathu objevil i na titulní straně magazínu *Time* s titulkem „Tvář buddhistického teroru“. Vláda toto vydání v Barmě zakázala, jelikož by mohlo na buddhismus vrhat špatné světlo (Zin 2015, 380). Rohingyové také nejsou vedeni na oficiálním seznamu barmských etnik podle zákona z roku 1982 (Human Rights Watch 2000). Vláda oficiálně Rohingy vede jako přistěhovalce a striktně je nazývá Bengálci (U. S. Campaign for Burma). Značná část Rohingyů je proto bez státního občanství (UNHCR 2015). Navíc i politika dvou dětí je dle vládních elit dobrým řešením konfliktu. Zdá se, že vláda konflikt v Rakhinském státě udržovala cíleně, neboť tak měla možnost použít k uklidnění situace armádu, a mohla tak ukázat svoji nezbytnost pro udržení pořádku v zemi. Před volbami také odváděla pozornost od jiných palčivých problémů v Barmě (Balževič 2016, 111–112).

Vymezování se vůči Rohingyům tedy v případě mých respondentů koresponduje s oficiálním vymezením barmských politických elit. Ačkoli moji respondenti politickou elitu země v mnohém kritizují, v tomto případě její interpretaci přejímají. Je tedy zjevné, že v případě identifikace respondentů s barmských celkem hraje roli jejich vztah k autoritám.

Respekt a přejímání názoru autorit je u mých respondentů patrný i v dalších ohledech. Nejmarkantněji se tak děje ve vzdělávacím systému a návycích, které si z něho respondenti odnesli. Při zadání úkolu či eseje je běžné, že je vypracování odevzdáno s nepozměněnou částí, která měla sloužit jako návodný příklad. Podle vlastních slov jsou tomu

moji respondenti navyklí z dob své školní docházky. Respondenti navíc spoléhají na politické elity, co se řešení situace v Rakhinském státě týče. Domácí i mezinárodní politické elity jsou ty, které by měly konflikt vyřešit. Nikdo z respondentů však neviděl řešení ve změně veřejného vnímání Rohingyů jako hrozby zavedeného systému.

#### SKUPINOVOST OBČANSKÉ SPOLEČNOSTI

Cílem textu bylo ukázat, jak je formována ona skupinovitost či identifikace se skupinou, v případě mých respondentů, členů občanské společnosti v Barmě. V případech, kdy se respondenti vztahují ke své etnické skupině, hovoří o sounáležitosti, sdílených hodnotách kultury, tradicích, náboženství či společné historii. Jde tedy o pozitivní identifikaci s danou skupinou. V případě, kdy se vztahují k Barmě jako celku, je situace odlišná. Vztahování se k Barmě probíhá na několika úrovních. První z nich je negativní vymezení se vůči dominantnímu etniku Barmánců, jak jeden z mých kačjinských respondentů řekl:

*„Nelíbí se mi, že nás Barmánci [myšleno dominantní etnikum – pozn. autorky] nazývají ‚etnickými lidmi‘, ale sami sebe za etnikum nepovažují. Oni se prostě vnímají jako většina. Navíc, já nejsem ‚etnický‘, já jsem Kačjin. Rád bych v Barmě viděl federaci s právem na sebeurčení pro etnické skupiny.“*

Kromě vymezení se vůči dominantnímu etniku je zde patrné, že neexistuje ani kolektivní identita, pod kterou by se sdružovala minoritní etnika. Primární je vztah ke své konkrétní etnické skupině. Kromě vymezení se vůči dominantnímu etniku se moji respondenti vymezují vůči centrální barmské vládě, alespoň té, která existovala před volbami v roce 2015, kdy byl umožněn vstup opozice do parlamentu. Proto můj respondent hovoří o touze po federaci, tedy po vlastní samosprávě. Zkušenost s centrální vládou byla totiž v případě etnických minorit v uplynulých desetiletích více než hořká. Přes výše zmíněné negativní vymezení však, jak bylo ukázáno v analýze dat ohledně konfliktu v Rakhinském státě, existuje jistá forma barmské skupinovitosti, do které někteří, v tomto případě Rohingyové, nespádají. Domnívám se, že v tomto případě se projevuje

smysl pro hierarchii, poslušnost a respekt k autoritám, které jsou v barmské společnosti silně zakotvené. Moji respondenti téměř nekriticky přebírají oficiální negativní charakteristiku Rohingyů. Z jejich výpovědí tak nevyplývá žádný cit pro barmskou pospolitost či pro barmský národ, ale spíše strach z narušení řádu, který v Barmě funguje. Tento strach je živěn politickými elitami za účelem jejich profitu a tato strategie se bohužel ukazuje jako úspěšná.

Závěrem bych ráda uvedla, proč je vlastně důležité sledovat předložené téma. Moji respondenti jsou součástí občanské společnosti ve státě, jehož režim prochází tranzicí. Zatím ona tranzice směřuje k liberálnějšímu uspořádání, a snad i k demokracii. Změna politického režimu však neznamená pouze změnu formálních institucí. Pokud má být demokratická úspěšná a trvalá, musí se jednat o změnu celospolečenskou. Občanská společnost je silným hráčem v procesu demokratizace. Jednou z jejích rolí je pěstování tolerance, pluralismu a umění kompromisu ve společnosti (Diamond 1994, 8). Předložená analýza výpovědí členů občanské společnosti ukázala, že tuto funkci v Barmě občanská společnost zatím neplní zcela. Tolerance a snaha o změnu veřejného negativního postoje vůči Rohingyům není agendou respondentů. Občanská společnost v Barmě však dostala prostor ke svému rozvoji teprve v posledních pěti letech, jakkoli omezeně existovala již od roku 1988 (Steinberg 2013, 150). Jedná se tak o poměrně nový segment barmské společnosti, který se své roli stále učí. Doufejme tedy, že v budoucnu přispěje i k nenásilnému a tolerantnímu řešení situace Rohingyů.

#### POUŽITÉ ZDROJE

- Barth, Fredrik. 1969. „Introduction.“ In *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, ed. Fredrik Barth, 9–38. Oslo: Universitetsforlaget.
- Bečka, Jan. 2007. *Dějiny Barmy*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Blaževič, Igor. 2016. „The Challenges ahead.“ *Journal of Democracy* 27 (2): 101–115.
- Brubaker, Rogers. 2006. *Ethnicity without Groups*. Cambridge: Harvard University Press.
- Caselli, Francesco a Wilbur John Coleman II. 2013. „On the theory of ethnic conflicts.“ *Journal of the European Economic Association* 11: 161–192.
- CIA. 2016. *The World Factbook: Burma*. Viděno 12. února 2016. <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/bm.html>.
- Diamond, Larry Jay. 1994. „Rethinking Civil Society: Toward Democratic Consolidation.“ *Journal of Democracy* 5 (3): 4–17.
- Hindstrom, Hanna. 2013. „President Thein Sein blames ‚outsiders‘ for Sandoway riots.“ *Democratic Voice of Burma*. Viděno 10. února 2016. <http://www.dvb.no/news/president-thein-sein-blames-outsiders-for-sandoway-riots-burma-myanmar/33128>.
- Houtman, Gustaaf. 1999. *Mental Culture in Burmese Crisis Politics: Aung San Suu Kyi and the National League for Democracy*. Tokyo: Tokyo University of Foreign Studies, Institute for the Study of Foreign Languages and Cultures of Asia and Africa.
- Hroch, Miroslav. 2009. *Národy nejsou dílem náhody: Příčiny a předpoklady utváření moderních evropských národů*. Praha: SLON.
- Human Rights Watch. 2000. *Burma/Bangladesh. Burmese Refugees in Bangladesh: Still no Durable Solution* 12 (3). Viděno 3. února 2016. <https://www.hrw.org/reports/2000/burma/index.htm>.
- International Crisis Group. 2013. *The Dark Side of Transition: Violence Against Muslims in Myanmar Crisis Group Asia Report N° 251*. Viděno 13. dubna 2016. <http://www.crisisgroup.org/media/Files/asia/south-east-asia/burma-myanmar/251-the-dark-side-of-transition-violence-against-muslims-in-myanmar.pdf>.
- Ionescu, Ghita a Isabel Madariaga. 1972. *Opposition – Past and Present of a Political Institution*. Middlesex – Baltimore: Penguin Books.
- Jenkins, Richard. 2008. *Rethinking Ethnicity: Arguments and Explorations*. London: SAGE Publications.
- Leach, Edmund R. 1960. „The Frontiers of ‚Burma‘.“ *Comparative Studies in Society and History* 3 (1): 49–68.
- Leach, Edmund R. 1964. *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*. Norwich: Fletcher and Son Ltd.
- Lepselter, Susan. 1998. „The politics and poetics of folklore: The Journal of the Gypsy Lore Society, 1937–1947.“ *Roma* 44–45: 39–51.
- Lukášová, Eva. 2012. *Buddhismus v Barmě: Vzta-hy politiky a náboženství*. Diplomová práce. Brno: Masarykova univerzita.
- Steinberg, David I. 2013. „Tenuous Spaces: Civil Society in Burma/Myanmar.“ In *Civil Society in the Age of Monitory Democracy*, ed. Lars Trägårdh, Nina Witoszek a Bron Taylor, 147–179. New York: Berghahn Books.
- Szep, Jason a Andrew R. C. Marshall. 2013. „Myanmar minister backs two-child policy for Rohingya minority.“ *Reuters*. Viděno 10. února 2013. <http://www.reuters.com/article/2013/06/11/us-myanmar-rohingya-idUSBRE95A04B20130611>.

Švaříček, Roman a Klára Šedřová (eds.). 2007. *Kvalitativní výzkum v pedagogických vědách*. Praha: Portál.

Ullah, Akm Ahsan. 2011. „Rohingya Refugees to Bangladesh: Historical Exclusion and Historical Marginalization.“ *Journal of Immigration and Refugee Studies* 9: 139–161.

UNHCR. 2015. *Myanmar*. Viděno 6. května 2015. <http://www.unhcr.org/pages/49e4877d6.html>.

Union Election Commission. 2012. „Announcement of informing NLD to use name of State as prescribed in constitution of the Republic of the Union of Myanmar.“ *The New Light of Myanmar*. Viděno 9. července 2012. <http://networkmyanmar.org/images/stories/PDF12/296newsn.pdf>.

U. S. Campaign for Burma. „Who are the Rohingya.“ Viděno 5. února 2016. <http://uscampaignforburma.org/about-burma/conflict-and-human-rights/rohingya-ethnic-cleansing.html>.

Wallman, Sandra. 1979. „Introduction: The Scope for Ethnicity.“ In *Ethnicity at Work*, ed. Sandra Wallman, 1–14. London: Macmillan.

Zin, Min. 2015. „Anti-Muslim Violence in Burma: Why Now?“ *Social Research* 82 (2): 375–397.

# „S ODLIŠNOSTÍ SE NEKAMARÁDÍME“: SOCIÁLNÍ EXKLUZE ŽÁKA SE SPECIÁLNÍMI VZDĚLÁVACÍMI POTŘEBAMI V ZÁKLADNÍ ŠKOLE

Radek Vorlíček

*Katedra obecné antropologie, Fakulta humanitních studií, Univerzita Karlova  
Vorlicek.r@gmail.com*

**“We are not friends with the dissimilarity”: Social exclusion of elementary school pupil with special educational needs**

*Abstract*—The purpose of this article is to provide insights into the lives of children in an elementary school classroom in the Slovak Republic. Special attention is paid to the social position of pupils with special educational needs. The text also includes a reflection on the roles of researchers in educational settings and on the writing of fieldnotes within the context of a school class. The article is based on qualitative inductive and ethnographic fieldwork. Ethnographic observations play a key role in this fieldwork. The article shows examples of the marginalization and school bullying of a pupil with special educational needs. To some degree, these examples need to be considered in the light of the boundaries of children’s tolerance.

*Keywords*—social exclusion; educational settings; bullying; dissimilarity; ethnographic fieldwork

## ÚVOD

V E SVÉM článku věnuji pozornost otázce vyjednávání sociálních vztahů na základní škole hlavního vzdělávacího proudu. Zaměřuji se zejména na dynamiku sociální vzdálenosti mezi žáky šesté školní třídy a všimám si, jak tato dynamika upevňuje, či naopak oslabuje jejich postavení v hierarchii. Jedná se o relační a interakční přístup, který zkoumá blízkost v interakcích a který mapuje to, co posiluje a redukuje rozdíly v sociální

vzdálenosti mezi jednotlivými dětmi. Speciální pozornost věnuji sociální pozici žáka se speciálními vzdělávacími potřebami. Z hlediska sociálních vztahů kladu důraz na aspekty kamarádství, koexistence, koheze, kooperace a jejich protiklady.

Terénní výzkum probíhal v Základní škole Štefana Marka Daxnera, která se nachází na západním Slovensku v obci Javorová v okrese Jalovec (název školy a lokality je přejmenován – bude vysvětleno dále). V obci Javorová žije přibližně 1 600 obyvatel. Školu navštěvuje přibližně 140 dětí a jejich výuku zajišťuje třináct pedagogických pracovníků. Škola je zapojena do projektů „Škola podporující zdraví“ a „Škola přátelská k dětem“. Dosahuje úspěchů v pěveckých, výtvarných a matematických soutěžích. Naopak neúspěchy zaznamenává v jazykových a sportovních soutěžích. Vedení školy často řeší výchovné problémy s dětmi ze sociálně znevýhodněného prostředí. Ve výchově těchto dětí se snaží s pomocí obecního úřadu zlepšit pravidelnou docházku těchto dětí do školy.<sup>1</sup>

## METODOLOGIE

Výzkum v Základní škole Štefana Marka Daxnera byl součástí dlouhodobého a širšího výzkumného projektu, který byl realizován

<sup>1</sup> Z pohledu ředitelky by nejlepším řešením bylo vyjmutí těchto žáků z jejich rodinného prostředí a přesunutí do internátní základní školy za účelem převýchovy (z vyjádření paní ředitelky).



v rámci disertační práce (blíže Vorlíček 2016; 2017). Disertační práce se zabývá sociální dynamikou a interetnickými vztahy ve školním prostředí. V rámci doktorského studia jsem navštívil dvanáct základních škol v různých českých a slovenských regionech. Terénní výzkum dohromady probíhal deset měsíců. Financován byl s pomocí programu PRVOUK, CEEPUS a částečně z vlastních zdrojů. Byl kvalitativního typu a opíral se o metodu polozúčastněného pozorování. Z teoreticko-metodologického hlediska byl ukotven v antropologii vzdělávání (např. Spindler 2000; 1963; 1974; Hymes 1980; Mead 1972; Levinson a Pollock 2011) a založen na pomezí komparativní studie a výzkumné strategie „Multi-Sited Ethnography“, která byla rozpracována Georgem Marcusem v 90. letech 20. století (Marcus 1995; 1998).<sup>2</sup>

Během práce v terénu jsem se maximálně snažil dodržovat standardy ochrany osobnosti těch, s nimiž jsem v terénu spolupracoval (informovanost, anonymita, zodpovědnost, otevřenost, upřímnost, poctivost, důvěryhodnost získaných informací, ochrana důvěrné komunikace, dodržení závazků, nezneužití výsledků). Název školy a lokality je anonymizován. Identita dětí i učitelů byla chráněna během výzkumu i po jeho skončení. Domnívám se, že z důvodu zvýšené ochrany identity školy nemůžu otevřeně přiznat všechna specifika školy a lokality. Pro jistotu dokonce některé (méně podstatné) detaily záměrně pozměňuji natolik, aby školu a lokalitu nebylo možné snadno odhalit. Na jednu stranu je možné, že tím klesá výpovědní hodnota článku. Na druhou stranu jsem přesvědčen, že v našem rozhodování o podobě textu musí být etika výzkumu a dodržení závazků vůči účastníkům výzkumu vždy na prvním místě.

V průběhu svého výzkumu jsem narážel na výzkumníkovo dilema v kvalitativním výzkumu, o kterém pojednává Peter Woods:

A traditional problem for qualitative researchers is that between involvement, immersion, and empathy on the

one hand and distance and scientific appraisal and objectivity on the other. (Woods 1992, 375)

V rámci svého výzkumu jsem vždy preferoval spíše první možnost, což je dáno tím, že je mi blízký antropologický způsob myšlení, který objektivitu zpochybňuje. Koncepce objektivitu, která byla v minulosti definována jako fyzický, citový a hodnotový odstup vědců od studovaného jevu, je podle Briana Faye zastaralá a je nahrazena spíše důrazem na poctivost:

Co zajišťuje objektivitu zkoumání? Krátce řečeno, výzkumníkova poctivost, chápána v tom smyslu, že jeho postupy a soudy, k nimž dospívá, odpovídají co nejlépe zjištěným faktům a reagují na jiné možné interpretace těchto faktů. (Fay 2002, 252)

#### ROLE VÝZKUMNÍKA VE ŠKOLNÍ TŘÍDĚ

Jako výzkumník jsem chtěl pozorovat dění ve školní třídě o výuce a o přestávkách. Neměl jsem v úmyslu nijak zasahovat do výuky. Plánoval jsem, že budu víceméně sedět vzadu v učebně a pozorovat témata, která mě zajímají. Přesto bylo hned od počátku zřejmé, že má přítomnost atmosféru ve třídě ovlivní. Nejenom že děti reagují na přítomnost cizí osoby; ani my výzkumníci neumíme zaujmout roli pozorovatele, který za všech okolností jenom pozoruje a nezasahuje do výuky. Uvedu příklad.

Mnohdy se mi stávalo, že jsem byl se žáky o přestávce sám ve školní třídě. Učitelka většinou odešla do kabinetu, anebo měla dozor na chodbě. Občas se stávalo, že se k sobě děti začaly chovat ošklivě. Zprvu jsem nevěděl, zda mám do konfliktu zasahovat. Brzy mi však došlo, že zasáhnout rozhodně musím, a to z důvodu svého svědomí, které mi nedovolovalo nechat určité věci bez povšimnutí. Váhal jsem ale, v kterém okamžiku mám zasáhnout, kam až mám nechat konflikt dojít.

V první školní třídě žáci ubližovali Viktorovi. Během jedné pětiminutové přestávky se mu nejprve posmívali. Nereagoval jsem a neokřikl jsem je, aby to nedělali. Místo toho zaslepen svým výzkumem jsem se snažil zapamatovat si výrazy a posměšky, jaké používají, abych si je mohl zapsat do svého terénního deníku, jakmile začne vyučování. Od posměchu

<sup>2</sup> Výzkumná strategie je uceleně a kriticky rozebrána v knize *Multi-Sited Ethnography* (Falzon 2009), kde řada odborníků z antropologie, sociologie, geografie či migračních studií prezentuje její teoretické a praktické aspekty v kontextu současných rozmanitých výzkumů.

přešli žáci k činům. Dva z žáků se vysmrkali do Viktorova ručníku, který visel u umyvadla. Poté si namokřili ruce a šli cákat vodu na Viktora. V tu chvíli jsem již váhal, zda mám žáky okřiknout. Od cákání vody přešli velice rychle k fyzickému pošťuchování a začali Viktorovi bušit pěsti do zad. Až u fyzického napadení jsem vzal na sebe autoritu a zasáhl jsem. Zvýšil jsem hlas, okřikl jsem děti a požádal jsem je, aby si sedly na svá místa. Vzápětí přišla do učebny třídní učitelka a já jsem se posadil zpět na své místo. Téměř celou následující hodinu jsem měl výčitky svědomí a přemýšlel jsem nad tím, zda jsem neměl zasáhnout už hned na začátku. Zároveň mi bylo jasné, že zásahem jsem poškodil svou roli pouhého pozorovatele, který požívá výsady někoho, kdo je přítomen a přitom na něm ulpí podezření, že zasáhne svou autoritou jako ten, kdo je starší a kdo se tedy do jisté míry podobá učiteli.

Podobné situaci jsem čelil v jedné sedmé třídě. O přestávce jsem zůstal s žáky sám v učebně, třídní učitelka odešla do svého kabinetu. Seděl jsem vzadu v lavici, když pár žáků začalo volat „*bitka, bitka*“. V rohu školní třídy se ihned vytvořil kruh okolo žáků, kteří se účastnili rvačky. Následkem toho jsem neviděl, co se děje. Tušil jsem, že se nejedná o obyčejné pošťuchování, a rozhodl jsem se, že zakročím a žáky usměrním. Měl jsem strach, aby se žákům něco nestalo. Nemohl jsem předstírat, že jsem nezúčastněný pozorovatel. Vzhledem k tomu, že v hloučku žáků panoval neobyčejně vysoký ruch, musel jsem výrazně zvýšit hlas. Okřikl jsem je, aby toho okamžitě nechali, a řekl jsem jim, aby se vrátili do lavic. Do té doby mě žáci vnímali jako studenta, který se zajímá primárně o výuku a který si o přestávce odkládá svoji tužku a poznámkový blok. Od tohoto okamžiku však ve mně viděli učitele, před kterým si musí dávat pozor na to, co říkají a jak se chovají. To se ukázalo jako rozhodující pro moje další působení v této školní třídě. Svým zásahem jsem ovlivnil svoji pozici výzkumníka a taky jsem si tím uzavřel terén. Můj výzkumný pobyt v sedmé třídě byl u konce. Víím, že jde o moment terénního výzkumu a zúčastněného pozorování, který byl mnohokrát popsán v antropologické literatuře (srov. např. Gay-Blasko 1999). Nicméně je vždy nové si tuto věc prožít na vlastní kůži: člověk si tak

vlastně kauzálně osvojuje teorii etnografického výzkumu.

Podobně jako v obyčejném životě, tak i v průběhu výzkumu antropolog zaujímá mnoho rolí.<sup>3</sup> Nejenom roli výzkumníka, učitele, ale především je stále svým způsobem prostým občanem. Jak říká Skupnik v diskuzi o kulturním a etickém relativismu:

Ani antropolog není ve svém životě pouze antropologem, aby se mimo svoji práci totálně zříkal jakýchkoliv hodnotících soudů o světě, ve kterém žije. Sociologickými slovy, nehraje pouze roli antropologa, ale je také obyčejným aktérem každodenního života. (Skupnik 1999, 65)

#### JEDEN PROTI VŠEM

Pro vztah, který označujeme jako šikanování, je příznačná naprostá asymetrie sil, kdy mocnější zneužívá slabšího a pošlapává jeho práva. (Kolář 2011, 17)

Terénní výzkum v Základní škole Štefana Marka Daxnera probíhal zejména v šesté třídě, kterou navštěvuje jedenáct žáků (sedm chlapců a čtyři dívky). Mezi nimi jsou dva romští chlapci Marek a Michal. Oba dva mají slabé školní výsledky a hrozí jim propadnutí z předmětu slovenský jazyk. Školní třídu navštěvuje také Alan, (neromský) žák se speciálními vzdělávacími potřebami. Alan má lehčí zdravotní poruchy vedoucí k poruchám učení, které vyžadují zohlednění při vzdělávání. K naplnění svých vzdělávacích možností potřebuje mírnou úpravu organizace, obsahu, hodnocení a metod vzdělávání.<sup>4</sup> Alan nastoupil do této základní školy až na druhý stupeň. Na první docházel do školy v blízkosti svého bydliště, která zabezpečuje docházku pouze pro první stupeň. Počátky Alana v nové škole byly podle jeho třídní učitelky náročné.

Z hlediska školní úspěšnosti a ekonomického kapitálu je Alan žákem průměrným.<sup>5</sup> Jeho speciální vzdělávací potřeby a s tím

<sup>3</sup> O roli výzkumníka v etnografickém výzkumu viz Schensul a LeCompte (1999) a Bryman (2012, 410–412).

<sup>4</sup> Více informací ohledně podpůrných opatření pro žáky s potřebou podpory ve vzdělávání z důvodu zdravotního nebo sociálního znevýhodnění viz Michalík, Baslerová, Felcmanová et al. (2015).

<sup>5</sup> Ekonomický kapitál chápu podobně jako Bourdieu (1998).

spjatý diskurz uvnitř školní třídy ho však posouvá na pozici outsidera. Alan má právo na zohlednění, které ostatní žáci považují za nespravedlivé. Podle nich svých výhod jen zneužívá. Vyjadřují nelibost k jakémukoliv zvýhodňování. Vyžadují, aby s Alanem bylo zacházeno úplně stejně jako se všemi ostatními. Alan je tak nepopulární, že ve školní třídě nemá ani jednoho kamaráda. Sedí sám v přední lavici před učitelkou, která na jednu stranu občas bývá jeho jediným ochráncem, ale na druhou stranu je v mnoha ohledech velmi pasivní (viz níže zmíněná ukázka).

*Na vyučovací hodině o etice a náboženství se učitelka pouští do tématu přátelství.<sup>6</sup>*

*Učitelka: „Co znamená přátelství? Přítel?“*

*Pavol: „Lidé, na které se můžeme spolehnout.“*

*Tatiana: „Rodina, kterou si sami vybereme.“*

*Daniela: „Opora.“*

*Jaško: „Osoba, která nám pomůže, která je loajální.“*

*Učitelka: „Je možné ztratit přítele?“*

*Učitelka: „Marku, jakým způsobem můžeme ztratit přítele?“*

*Marek: „Pokud ho zbiješ.“*

*Patrícia: „Pohádáme se s ním.“*

*Učitelka: „Proč se s ním pohádáš?“*

*Pavol: „Patří to do života.“*

*Alan: „Paní učitelko, můžu na záchod?“*

*Učitelka: „Ano Alane, můžeš.“*

*Skupina žáků: „Mno a my bychom nemohli, to není fér.“*

*Diskuze pokračuje a Alan se po chvíli vrací ze záchodu. Učitelka je v zadní části školní třídy a diskutuje s Danielou a Tiborem.*

*Alan zavírá dveře a jde směrem ke své lavici, která stojí úplně u okna, dál od dveří. Marek, který sedí v prostřední řadě v přední lavici, ho bedlivě sleduje. Otočí se dozadu do učebny a zjišťuje, kde stojí učitelka a jakým směrem se dívá. Následně se rychle otáčí dopředu a plivne na Alana. Alan volá na učitelku, ale ostatní*

*děti z předních lavic ho okřikují: „Buď ticho, nemáš důkazy.“*

*Učitelka situaci nezaregistrovala a dál vykládala látku, protože byla v zadní části učebny zády k předním lavicím. Nemohla ani slyšet Alanovo zvolání „paní učitelko“, protože vyučovací hodina Etika a náboženství patří k „uvolněnějším hodinám“, kde není takové ticho jako o hodině slovenského jazyka.*

*Učitelka: „Co je potom důležité, když se pohádáte?“*

*Tibor: „Udobřit se.“*

*Učitelka: „Jak se udobříte?“*

*Tatiana: „Dohodneme se.“*

*Učitelka: „Děcka víte, co znamená kompromis?“*

*Pavol: „Musíme najít střední cestu.“*

*Učitelka: „Zatímco zapíšu do třídní knihy, každý z vás si rozmyslí nějakou událost, která se mu přihodila s přítelem. Buď jak mu pomohl, nebo jak mu ublížil. Dobře?“*

*Učitelka zapsala do třídní knihy a obrátila se na Alana.*

*Učitelka: „Co ty Alane?“*

*Alan je zticha a na první pohled se zdá, že se nechce účastnit této diskuze. Po chvíli ale tiše odpovídá učitelce na otázku: „Já nemám žádného kamaráda.“*

*Děti: „Paní učitelko, on si za to může sám. Začíná si a pak jde žalovat za učitelkami.“*

*Patrícia: „Já jsem mu pomohla a ani nepoděkoval, dostal trojku místo pětky.“*

*Tibor: „To je strašně nefér. Alan mi začne nadávat, já mu to oplatím a on si pak jde stěžovat.“*

*Děti: „Třídní učitelka se vždycky zastane Alana a my jsme ti nejhorší.“*

*Jaško: „On toho vždycky využije.“*

*Jaško: „Paní učitelka je vždycky na jeho straně.“*

*Alan: „Mamka mi radila, abych si jich nevšímal. Když si jich nebudu všimát, tak mi nebudou ubližovat.“*

*Děti: „Vždyť ty nám ubližuješ.“ (Ve školní třídě houstne atmosféra a žáci vzrušeně diskutují.)*

*Marek: „Uchyláku.“*

*Alan: „Slyšíte, paní učitelko? Teď mi řekl,*

<sup>6</sup> „Etika a náboženství mají stejný cíl, jen jinými cestami. Cílem je, aby z vás byli dobří, stateční, moudří dospělí lidé.“ (učitelka, vyučující etiku a náboženství, Základní škola Štefana Marka Daxnera, 19. 3. 2015)

že jsem uchylák.“

Děti: „Zase bonzuje.“

(Záznam z pozorování, etika a náboženství, Základní škola Štefana Marka Daxnera, 19. 3. 2015.)

Učitelka na vzniklou situaci nijak nereagovala. Přehlížela varovné a alarmující signály, upozorňující na šikanu. Nezavedla rozhovor s žáky a nevytvářela žádné pole pro spolupráci. Nezastavila agresivní chování a nepotrestala ani napomenutím ty, co hrubě uráželi Alana. V konečném důsledku neposkytla Alanovi dostatečnou ochranu, aby se mohl cítit ve školní třídě bezpečně. Myslím si, že do jisté míry si nechává vnútit žákovskou optiku (možná ji i sdílí) a funguje ve školní třídě jako nástroj legitimizace sociálního odmítnutí Alana, tedy chrání většinu proti menšině. Navíc nečinnost učitelky ovlivňuje průběh šikany. Její „nicnedělán“ hraje v kontextu šesté třídy velmi důležitou roli v ustanovování vztahu mezi žáky a jeho legitimizaci. Učitelka legitimizuje samotný proces vyjednávání moci v dětském kolektivu a kromě toho je z výše uvedené mikrosituace vidět, že i ona sama se částečně spolupodílí na vylučování Alana z komunikace třídy.

A co cítí výzkumník, který je svědkem výše popsané situace? Zatímco v předchozí kapitole poukazují na aspekt přenášení zodpovědnosti a vysvětlují, jak jsem v okamžiku nepřítomnosti učitele spontánně přijal roli vychovatele a stal se pro žáky v době přestávky zastupující autoritou, zde jsem nikterak neintervenoval do výuky, protože učitelka byla ve třídě přítomna.<sup>7</sup> Nicméně učitelka neregistrovala konfliktní komunikaci žáků a kvůli tomu jsem řešil morální dilemata, která vyvstávala při ataku na Alana.<sup>8</sup> V tomto ohledu se nabízí klíčová otázka, která souvisí s vyjednáváním pozice výzkumníka v terénu školy či školní třídy: Do jaké míry může zůstat v kontaktu s dětstvím neúčastněným dospělým, zapisovat si terénní

<sup>7</sup> Uzavřelo by vedení školy výzkumníkovi terén, pokud by se výzkumník nezhostil automaticky delegované role zastupujícího učitele či vychovatele?

<sup>8</sup> Otázkou zůstává, zda-li učitelka situaci neregistrovala, anebo je už v tom jen vyhořelá a rezignovaná – blíže o syndromu vyhoření viz Miškolciová (2008); Ptáček, Kebza a Raboch (2013); Krívohlavý (1998); Rush (2003) a Schwartzhoffer (2009).

poznámky do svého deníku a nezasahovat do šikany, která se odehrává před jeho očima?

Sociální vztahy uvnitř základní školy upravují psaná pravidla, uvedená ve školním řádu a na školních nástěnkách.<sup>9</sup> Tato pravidla zprostředkovávají dětem většinou učitelé. Vedle toho jsou pravidla nepsaná, jež si žáci sami vytvářejí a která jsou pro ně mnohdy důležitější než pravidla zmíněná ve školním řádu. Například pravidlo „nebonzovat učitelce“. Alan ho porušuje, protože mu de facto ani nic jiného nezbyvá. Je tlačěn do kouta a není schopen si najít žádného zastánce, který je přitom odborníky považován za klíčového hráče v dramatu šikany (Kressa 2016, 250–264).<sup>10</sup> Z toho důvodu se občas obrací na učitele, aby ho ochránili před šikanováním.

Alan se často stává terčem posměchu, čelí sociální izolaci a opakované fyzické a slovní agresi. Kromě toho se téměř každodenně setkává se zastrašováním a poškozováním osobních věcí. Na hodinu čtení se žáci přesunuli do knihovny, speciálně upravené učebny, vybavené několika regály plnými knih, barevným kobercem a pohodlnými, různě barevnými sedacími polštáři. Žáci se seřadili před učebnou, kde čekali na paní učitelku, až přijde a odemkne dveře. Učitelka jako první vešla do učebny a oznámila žákům, aby si vzali knížky z regálů, ze kterých si budou číst. Žáci si šli pro knížky a následně si postupně sedali na polštáře. Velká část dětí si přesunula polštáře z rohu doprostřed místnosti a sedla si pospolu. Alan se posadil ke zdi na polštář vedle dvou spolužáků. Jakmile ale dosedl, oba dva spolužáci si vzali své polštáře a posunuli se od něho dál. Alan zůstal sám vzdálen ode všech ostatních.

<sup>9</sup> Pravidla na nástěnce v šesté třídě na Základní škole Štefana Marka Daxnera: „*Jsem důvěryhodný; neposmívám se; nedělám nic, co by druhé ponižovalo, anebo jim nějak ubližovalo; rozlišujeme mezi humorem a výsměchem; každého si vážím a chovám se k němu s úctou; jakmile s názory druhých nesouhlasím, vyjadřuji to přiměřeným způsobem.*“

<sup>10</sup> Kressa (2016, 252–251) ukazuje, že zastánce může být mediátorem, utěšitelem, osobou, která přivolá pomoc či aktivním obráncem, jenž se nebojí konfrontace s agresorem. Být zastáncem tak jako tak vyžaduje odvahy, protože je obecně známým faktem, že ten, kdo by se postavil na stranu dlouhodobě šikanovaného, se vystavuje konfliktu s šikanujícím (viz také Kollerová 2016, 302).

Pár žáků postávalo u regálů, kam za nimi přišla učitelka. Michal pozorně sledoval, jak učitelka odchází k regálům knih. Jakmile byla z dohledu, proběhl rychle kolem Alana a úmyslně ho kopnul do nohy. Pár dětí se tomu zasmálo. Alan na kopnutí zareagoval slovy: „*Paní učitelko, Michal mě kopnul.*“ Učitelka pravděpodobně Alana z důvodu větší prostorové vzdálenosti neslyšela. Část spolužáků v hlavní místnosti ale Alana slyšela a místo toho, aby ho podpořila a usměrnila žáka, který Alana kopnul, stal se pravý opak. Spolužáci zasyпали Alana hanlivými nadávkami. Utišili se až tehdy, když se učitelka vrátila do učebny a zahájila výuku. Děti si otevřely své knížky a začaly si číst povídku. Jen Alan chvíli nevnímal učitelku, nehybně seděl na polštáři a oči měl plně nesmírného smutku. Jeho spolužáci ale tuto bolest vůbec nevnímali, anebo ji někteří vnímali jako doklad své úspěšnosti v boji s tímto „nepřítelem“.<sup>11</sup>

Z každodenních interakcí se tak zřetelně vynořuje sociální konflikt mezi Alanem a jeho spolužáky. Analytici sociálních a politických konfliktů Louis Kriesberg a Dayton Bruce tvrdí, že sociální konflikt se vynořuje na základě čtyř podmínek:

The first condition is that members of at least one of the parties to the emerging conflict identify themselves as an entity separate from others they identify as opponents. Second, members of at least one of the parties must feel they have a grievance. Third, at least one of the parties must formulate goals to change another group's behavior so that the grievance will be reduced. Fourth, members of the aggrieved party must believe that they can indeed bring about the desired change in the antagonist. (Kriesberg a Bruce 2011, 49)

Vztáhneme-li uvedené úvahy na prostředí šesté třídy Základní školy Štefana Marka Daxnera, zjistíme, že všechny čtyři podmínky jsou splněny. Kolektiv se rozděluje na dvě strany (Alan versus spolužáci). Je mezi nimi výrazný nepoměr sil. Dochází k tzv. *koluzi* – shodě mezi spolužáky v tom, kdo nese zodpovědnost za všechny problémy ve třídě (Janošová 2016b, 148).<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Dopadem šikany na školní život šikanovaného žáka se zabývá Janošová (2016c).

<sup>12</sup> Janošová (2016b) popisuje, že není vzácností, že se k této kolektivní představě přidávají i někteří učitelé.

Koluze, tedy přesvědčení členů skupiny o tom, jak věci mezi nimi ‚doopravdy jsou‘, často dlouho odolává změně. Roli zde hraje *efekt obětího beránka*. Shodný názor na to, ‚kdo je viník‘, chrání každého člena skupiny před pocity viny. Udržování stejného názoru s ostatními jim navíc zajišťuje vzájemnou podporu. (Janošová 2016d, 292)

Obě strany konfliktu si vzájemně na sebe stěžují. Početnější a dominantní strana vznáší požadavky, jejichž splnění by snížilo počet stížností (např. je požadováno, aby učitelé zacházeli s Alanem jako se všemi ostatními žáky). Věří, že jsou schopni symbolickým nátlakem přimět učitelku ke změně. Kateřina Zábrodská (2016, 48) ve shodě Ryanem a Morganiem (2011) poukazuje, že šikanující žáci mohou šikanu používat jako prostředek k dosažení a udržení toho, co je skupinou považováno za normální a správné. V daném kontextu je tedy otázkou, zda tento vzdor žáků vůči Alanovi je možné chápat jako snahu o zavedení jim vyhovujících norem a částečně i jako snahu o převzetí kontroly nad děním ve třídě a ustanovení vlastní hierarchie, jejíž uspořádání může být ovlivněno i mírou šikanování toho, kdo do skupiny nepatří: šikanující člen kolektivu projevuje a přede všemi ukazuje tím větší agency, čím zjevněji ponižuje šikanovaného.

Michal Kolář (2011, 32) vymezuje šikanování následovně: „Jeden nebo více žáků úmyslně, většinou opakovaně týrá a zotročuje spolužáka či spolužáky a používá k tomu agresí a manipulaci.“ Z tohoto úhlu pohledu a na základě výše uvedených i v článku nezveřejněných příkladů je patrné, že hlavními agresory či šikanujícími žáky jsou Marek a Michal. Tím neříkám, že se konflikt odehrává pouze mezi Markem, Michalem a šikanovaným žákem Alanem. Jak dále ve své knize uvádí Michal Kolář (ibid., 45), šikanování není pouze záležitostí agresora a oběti, ale je to spíše porucha vztahů ve skupině. Ostatní spolužáci přijímají chování Marka a Michala a většinou se zájmem přihlížejí šikanování. Považují ho za dobrou legraci a někdy se také na něm spolupodílejí.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> To, že je šikanování pro mnohé žáky legrační, souvisí mimo jiné s ospravedlňováním a bagatelizováním šikany. Z pohledu žáků jde o strategie omlouvající šikanu: šikana je jen legrace, nikoliv zavrženíhodný a nebezpečný jev.

Šikanování, kterého se oba chlapci dopouštějí, souvisí podle mého názoru s vyjednáváním moci a získáváním lepšího sociálního postavení v rámci školního kolektivu. Výzkum naznačuje, že oba chlapci strategicky utvrzují svůj vyšší společenský status udržováním „protialanovského“ klimatu. Z tohoto úhlu pohledu je hierarchizace školní třídy spolutvářena i udržována stigmatizací Alana. V průběhu šikany je konstruována a utvrzována odlišnost šikanovaného žáka (nejde jen o speciální vzdělávací potřeby, ale i narušení norem a pravidel chování v dětském kolektivu této třídy). „Odlišnost je sociální konstrukcí v tom smyslu, že to, co je vnímáno jako odlišnost, je stanovováno až v konkrétním kolektivu, obvykle vlivnou skupinkou nebo jedincem.“ (Zábrodská 2016, 47) Alanova odlišnost do jisté míry překrývá či odbourává odlišnost romských chlapců, a to je podle mého názoru z hlediska sociální stratifikace školní třídy zcela zásadní. Kromě toho je podstatný ještě jeden fakt: Oba chlapci získávají větší moc nejen manipulací svých spolužáků (budováním „protialanovského“ klimatu), ale i díky tomu, že některé školní mechanismy selhávají a neplní svoji prosociální funkci.

Na základě své zkušenosti s pozorováním rozmanitých a etnicky smíšených školních kolektivů se domnívám, že za jiných okolností by romští žáci teoreticky mohli obsadit Alanovo místo na spodním patře sociální stratifikace. Oba romští chlapci si to možná uvědomují a možná, že i s pomocí šikany se snaží odbourat askriptivní sociální status, který jim byl přidělen společností v důsledku sociálních okolností. Ve školním prostředí se šikana objevuje jako prostředek ke zvýšení sociálního statusu ve skupině (Kollerová 2016, 298) a možná že z toho důvodu romští chlapci patří mezi ty žáky, kteří Alanovi nejčastěji slovně i fyzicky ubližují. Případá mi, že jejich jednání je motivované a vychází z jejich sociální pozice. Uznávám ale, že výše zmíněná tvrzení ohledně romských žáků lze považovat spíše za domněnky vyplývající z pozorování, a nikoliv za skálopevný fakt přímo odvozený z rozhovorů.<sup>14</sup> Pokud jsem si v průběhu výzkumu něco uvědomil, tak především to, že pro výzkumníka je

velice obtížné dopodrobna rozkrýt veškeré příčiny a souvislosti týkající se šikany.<sup>15</sup>

Pavlna Janošová uvádí, že za šikanu je často považováno takové jednání jedinců, kteří jsou vnímáni jako ti, kteří stojí „mimo normální řád věcí“ (Janošová 2016a, 30). Nejprve jsem se domníval, že ve své podstatě může být tato úvaha značně problematická. Připadalo mi, že to, co je „mimo normální řád věcí“, závisí na kontextu a na tom, z jaké pozice se na šikanu díváme. Z etického pohledu, tj. z pohledu badatele (a kromě toho i z pohledu občana, který se nezříká v průběhu výzkumu svých morálních zásad), je šikana v šesté třídě opovržením hodná a nekorresponduje s obvyklou představou o správném fungování školního kolektivu. Budeme-li se držet termínu Pavlny Janošové, tak šikana i šikanující jedinci jsou „mimo normální řád věcí“. Jenže emický pohled (tj. v daném kontextu z pohledu žáků a z jejich vlastního chápání a rozlišování) tuto perspektivu zpochybňuje: chování a jednání šikanujících jedinců z šesté třídy nevybočuje z řad obecně platných norem dětského kolektivu a nestojí „mimo normální řád věcí“.<sup>16</sup> Z pohledu žáků není tím zlým šikanujícím žák, ale žák šikanovaný. Pohled žáků je ovlivněný tím, že šikana v šesté školní třídě byla utvářena postupně a dlouhodobě. Nebyla od začátku podchycena pedagogy a nyní je již ve velmi pokročilém stadiu. O to hůře se odbourává.<sup>17</sup>

Jenže poté jsem si uvědomil, že výše uvedená domněnka a kritika je implicitně opřena o nereflektovaný předpoklad, že normální řád světa je morální (předpokládám, že to, co je normální, je správné). Kritika se tedy míjí s tím, co Janošová chce vyslovit. Navíc autorce křivdím, protože „normální“ může být

<sup>15</sup> Souhrnné doporučení pro výzkum šikany (viz Janošová et al. 2016, 40, 84–85).

<sup>16</sup> Ivo Budil (2003, 20) definuje emickou metodu následovně: „Emická metoda spočívá v popisu myšlení a chování, které se jeví samotnému studovanému aktéru jako smysluplné, signifikantní, vhodné nebo reálné. Emický výrok můžeme pokládat za nesprávný tehdy, pokud jej jedinec, v kontextu jehož kultury a jazyka byl pronesen, shledá nekonzistentním, nepravdivým a rozporuplným.“

<sup>17</sup> O stadiích šikany uceleně informuje Kolář (2011) či Janošová et al. (2016). Návodů na minimalizaci a odbourávání šikany ve školním prostředí jsou podrobně popsány mnoha autory – viz Kolář (2011), Janošová et al. (2016), Fieldová (2009), Vágnerová et al. (2009), Švec, Jeřábková a Kolář (2007) a Bendl (2003).

<sup>14</sup> Připomínám, že moje teoretické těžiště spočívá v sociální antropologii a antropologii vzdělávání, nikoliv v kognitivní antropologii či psychologii.

ustanovováno jako prostě většinové bez morálních znamének. Z určitého úhlu pohledu mi připadá, že mám sice možná pravdu, ale nevedu dialog. Moralizuji ve chvíli, kdy jsem takřka jíc mimo. Tuto sebereflexi a sebekritiku zde v závěru zmiňuji z toho důvodu, abych ukázal, že na takové moralizování je třeba si dát pozor, protože v jiných případech by mohlo být i nechtěnou šikanou.

### ZÁVĚR

Ve svém příspěvku ukazuji praktiky žáků a učitelky, které ovlivňují průběh šikany a jež přispívají k marginalizaci Alana, žáka se speciálními vzdělávacími potřebami. Alan je šikanován a vyčleňován z kolektivu. Představuje žáka, vůči kterému se školní kolektiv vymezuje. Ve třídě nemá ani jednoho kamaráda. V průběhu svého výzkumu jsem nezaznamenal, anebo se mi přinejmenším nepodařilo zaznamenat, že by se některý z Alanových spolužáků snažil šikanu zastavit či zmírnit. Nezaznamenal jsem ani, že by se ho některý z jeho spolužáků zastal nebo že by projevil určitou solidaritu. Ve školním prostředí je konstruována a umocňována odlišnost Alana, která ho posouvá do nevýhodného postavení. Jeho pozici ovlivňuje zejména nepochopení a netolerance handicapu ze strany spolužáků. Spolužáci vyžadují, aby s Alanem bylo zacházeno úplně stejně jako se všemi ostatními žáky. Vyjadřují nelibost k jakémukoliv zvýhodňování a neuznávají výhody a úlevy, na které má nárok. Podle mého názoru je za tuto skutečnost částečně spoluodpovědná i škola, respektive učitelé, kteří žákům nedokážou dostatečně vysvětlit Alanovy potřeby a s ním i nezbytnosti, které Alan potřebuje, aby mohl fungovat v rámci běžné školní třídy.

Alanův případ do jisté míry souvisí s budováním pozitivního školního klimatu a s otázkou začleňování žáků se speciálními vzdělávacími potřebami do základních škol hlavního vzdělávacího proudu. Dotýká se zejména otázky připravenosti základních škol přijmout a podporovat tyto žáky. Na základě svého výzkumu se domnívám, že otázka začleňování žáků se speciálními vzdělávacími potřebami není vnímána pedagogy Základní školy Štefana Marka Daxnera jako závažná a je spíše přehlížena

a bagatelizována. Svou roli ovšem může hrát i jisté vyhoření pedagoga a s ním spjatá rezignovanost: nezasahovat přespříliš do sociálních interakcí mezi žáky se může jevit jako méně náročné než aktivistické intervence do sociálního pletiva třídy. Tuto domněnku však nemohu nijak dokázat a troufám si ji zde vyslovit jen ze dvou důvodů: za prvé proto, že polozúčastněného pozorovatele takové vysvětlení napadne, a za druhé proto, že můj výzkum je zcela anonymizován jak v rovině osob, tak v rovině institucí, takže případně nesprávná domněnka nemůže přímo poškodit konkrétní sociální aktéry.

### PODĚKOVÁNÍ

Na tomto místě bych rád poděkoval Dr. Daně Bitnerové a Dr. Tomáši Samkovi za jejich podnětné komentáře, které přispěly k finální podobě tohoto textu.

### POUŽITÉ ZDROJE

- Bendl, Stanislav. 2003. *Prevence a řešení šikany ve škole*. Praha: ISV.
- Bourdieu, Pierre. 1998. *Teorie jednání*. Praha: Karolinum.
- Bryman, Alan. 2012. *Social research methods*. Oxford – New York: Oxford University Press.
- Budil, Ivo. 2003. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. Praha: Triton.
- Falzon, Mark-Anthony. 2009. *Multi-Sited Ethnography*. Ashgate.
- Fay, Brian. 2002. *Současná filosofie sociálních věd: Multikulturní přístup*. Praha: SLON.
- Fieldová, Evelyn M. 2009. *Jak se bránit šikaně: Praktický rádce pro děti, rodiče i učitele*. Praha: Ikar.
- Gay y Blasco, Paloma. 1999. *Gypsies in Madrid: Sex, Gender and the Performance of Identity*. Oxford: Berg.
- Hymes, Dell H. 1972. „Introduction.“ In *Functions of language in the classroom*, ed. Courtney B. Cazden, Vera P. John a Dell H. Hymes. New York: Teachers College Press.
- Janošová, Pavlína. 2016a. „Školní šikana v posledních dvou desetiletích.“ In *Psychologie školní šikany*, ed. Pavlína Janošová et al., 17–40. Praha: Grada.
- Janošová, Pavlína. 2016b. „Šikana a krutost v psychodynamické perspektivě.“ In *Psychologie školní šikany*, ed. Pavlína Janošová et al., 128–157. Praha: Grada.
- Janošová, Pavlína. 2016c. „Šikanovaný žák a jeho zvládání šikany.“ In *Psychologie školní šikany*, ed. Pavlína Janošová et al., 195–249. Praha: Grada.

- Janošová, Pavlína. 2016d. „Ambivalentní protagonisté: Kdo jsou ‚šikanující zastánci‘? (ekologický přístup).“ In *Psychologie školní šikany*, ed. Pavlína Janošová et al., 265–294. Praha: Grada.
- Janošová, Pavlína et al. 2016. *Psychologie školní šikany*. Praha: Grada.
- Kolář, Michal. 2011. *Nová cesta k léčbě šikany*. Praha: Portál.
- Kollerová, Lenka. 2016. „Skupina a šikana.“ In *Psychologie školní šikany*, ed. Pavlína Janošová et al., 295–306. Praha: Grada.
- Kressa, Jiří. 2016. „Zastánce jako klíčový hráč v dramatu šikany.“ In *Psychologie školní šikany*, ed. Pavlína Janošová et al., 250–264. Praha: Grada.
- Kriesberg, Louis a W. Bruce Dayton. 2011. *Constructive Conflicts: From Escalation to Resolution*. Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Křivohlavý, Jaro. 1998. *Jak neztratit nadšení*. Praha: Grada.
- Levinson, Bradley A. a Mica Pollock. 2011. *A companion to the anthropology of education*. Wiley-Blackwell.
- Marcus, George E. 1995. „Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography.“ *Annual Review of Anthropology* 24: 95–117.
- Marcus, George E. 1998. *Ethnography through thick and thin*. Princeton: Princeton University Press.
- Mead, Margaret. 1972. *Coming of age in Samoa: A psychological study of primitive youth for western civilisation*. New York: Morrow Quill.
- Michalík, Jan, Pavlína Baslerová, Lenka Felcmanová et al. 2015. *Katalog podpůrných opatření: obecná část. Pro žáky s potřebou podpory ve vzdělávání z důvodu zdravotního nebo sociálního znevýhodnění*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci.
- Miškolciová, Lýdia. 2008. *Syndróm vyhorenia u učitel'ov základných škôl a možnosti prevence*. Banská Bystrica: Pedagogická fakulta, Univerzita Mateja Bela.
- Ptáček, Radek, Vladimír Kebza a Jiří Raboch. 2013. *Burnout syndrom jako mezioborový jev*. Praha: Grada.
- Rush, Myron D. 2003. *Syndrom vyhoření*. Praha: Návrat domů.
- Ryan, Anne a Mandy Morgan. 2011. „Bullying in secondary schools: Through a discursive lens.“ *Ktuitui: New Zealand Journal of Social Sciences Online* 6 (1–2): 1–14.
- Schensul, Jean J. a Margaret D. LeCompte. 1999. *The ethnographer's toolkit. Vol 6: Researcher roles and research partnerships*. AltaMira Press – Sage Publications.
- Schwartzoffer, Rachel V. 2009. *Psychology of burnout: Predictors and coping mechanisms*. New York: Nova Science Publishers.
- Skupnik, Jaroslav. 1999. „O absolutnosti poznávací metody a relativitě poznávané reality.“ *Cargo* 1/1999: 64–66.
- Spindler, George Dearborn. 1963. *Education and culture: Anthropological approaches*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Spindler, George Dearborn. 1974. *Education and cultural process: Toward an anthropology of education*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Spindler, George Dearborn. 2000. *Fifty years of anthropology and education 1950–2000: A Spindler anthology*. Mahwah, N. J. – London: Lawrence Erlbaum Associates.
- Švec, Jakub, Simona Jeřábková a Michal Kolář. 2007. *Jak zlepšit vztahy v naší třídě: Kurz osobností a sociální výchovy pro žáky 2. stupně ZŠ*. Vydalo občanské sdružení Projekt Odyssea.
- Vágnerová, Kateřina et al. 2009. *Minimalizace šikany*. Praha: Portál.
- Woods, Peter. 1992. „Symbolic Interactionism: Theory and Method.“ In *The handbook of qualitative research in education*, ed. Margaret Diane LeCompte, Wendy L. Millroy a Judith Preissle. London: Academic Press.
- Vorlíček, Radek. 2016. „Vy jste dole, my nahoře‘: Sociální a etnické hranice v základní škole.“ *Lidé města* 18 (3): 441–462.
- Vorlíček, Radek. 2017. „Vývolení, outsideri a Romové: Selekce žáků v základní škole s výběrovými třídami.“ *Slovenský národopis* 65 (1): 26–38.
- Zábrodská, Kateřina. 2016. „Sociokulturní přístup ke školní šikaně.“ In *Psychologie školní šikany*, ed. Pavlína Janošová et al., 41–58. Praha: Grada.





# DUMPSTER DIVING: MEZI ETIKOU A ZÁKONEM

Jana Kliková – Lenka Brunclíková

*Katedra antropologie, Fakulta filozofická, Západočeská univerzita v Plzni*  
klikova.jana93@gmail.com, brunclik@ksa.zcu.cz

## Dumpster diving: Between ethics and law

*Abstract*—The aim of this paper is to reflect on the ethical dilemma of researchers who encounter illegal activity during their research, or of researchers who are particularly interested in this kind of activity. The inspiration comes from research that we are currently conducting on dumpster diving as a source of creativity. We interview people in the Pilsen Region who pursue this activity, or who used to do so. Although dumpster diving is becoming more popular, it is not legal. Waste remains tangible property and therefore always belongs to someone. For this reason, its appropriation is not in agreement with the law. According to the codes of ethics of various anthropological associations, the researcher should always be mindful of respecting the privacy and safety of the people the researcher is scientifically interested in. This could be a significant problem in cases where the anthropologist witnesses an illegal activity. Since the law is formally superior to an ethical code, the researcher should notify the police, especially if the activity in question is subject to the duty to report a crime. The question is how to cope with this “ethically important moment in research” (Guillemin and Gillam 2004, 262).

*Keywords*—dumpster diving; ethics; food waste; illegality; law

Výzkum v ilegálním prostředí s sebou přináší eticky důležité momenty výzkumu, tedy takové situace, které jsou „obtížné, často křehké a obvykle nepředvídatelné“ (Guillemin a Gillam 2004, 262). Guillemin a Gillam (ibid., 261) dávají jako příklad takového momentu modelovou situaci, kdy se při rozhovoru o životě se srdeční chorobou participantka výzkumu svěří s choulostivou informací o zneužívání dcery jejím manželem. To je velmi křehká a nepředvídatelná situace a neexistuje žádný návod, jak se v daný moment zachovat. Důležitým nástrojem, jak dodržet v takových případech etický výzkum, je dle autorek reflexivita. V kontextu našich eticky důležitých momentů výzkumu je podstatná hlavně obtížnost a nejednoznačnost situace, protože při výzkumech, které se přímo zabývají něčím nelegálním, jsou eticky problematické situace předvídatelné. Nicméně také neexistuje návod, jak se s nimi vypořádat. V příspěvku se snažíme přiblížit dumpster diving z aktérské perspektivy a zároveň upozornit na eticky složité momenty, které s sebou výzkum činnosti na hranici, nebo dokonce za hranicí, zákona přináší.

## „PROVINILÉ“ VÝZKUMY

### ÚVODEM

Z OHLEDNĚNÍ etického rozměru by mělo být součástí každé výzkumné činnosti, společenské vědy nevyjímaje. V tomto textu se zaměříme na výzkum aktivity za hranicí legality, takzvaný *dumpster diving*, a to jak z perspektivy aktérů, tak i výzkumníků, kteří jsou vystaveni jistým etickým dilematům.

Ve své etnografii o drogových dealerech v Kalifornii píše Adler (1985, 23) o takzvaném „provinilém vědění“, kdy si výzkumník je pouze vědom, že byl někým překročen zákon, dále mluví o „provinilém pozorování“, kdy už se výzkumník stává svědkem nelegální činnosti, a jako třetí uvádí „provinilé jednání“, při němž se výzkumník nezákonné

aktivity přímo účastní. Všechna tato data jsou při výzkumu výrazně eticky problematická. Na nesnáze vzniklé nabytím těchto typů dat upozornili například Hejnal a Lupták (2013) v případě přestupků při výzkumu s lidmi bez domova. V jejich případě šlo o problém anonymizace takovým způsobem, aby to nepoškodilo participanty výzkumu.

Etické dilema ve vztahu k ilegální činnosti řešili ve svém výzkumu rovněž Miovský, Miovská a Gajdošíková (2004). Ve svém textu se věnují obstrukcím, se kterými se potýkali při výzkumu uživatelů nelegálních drog a dilematům, která tento výzkum přináší zejména v oblasti ochrany participantů a výzkumníků. Uvádějí příklad výzkumu s lidmi pravomocně odsouzenými. Během tohoto výzkumu museli řešit, jak neporušit zákon, protože informace naznačovaly, že provinění participantů mohlo být větší, než za které byli odsouzeni. Aby se sami neocitli za hranicí legality, nastavili otázky o drogové kriminalitě specificky tak, aby odpověď nenaplnila skutkovou podstatu trestného činu (ibid., 41).

V posledních letech upoutala pozornost publikace *On the Run* (Goffman 2014), která se zabývá kriminalizací mladistvých v nízkopříjmové komunitě Afroameričanů. Kniha vzbudila mnoho reakcí, včetně kritiky v souvislosti s překročením etické hranice přílišnou upřímností ohledně kriminálních incidentů (Lubet 2015). Mimo to byla autorka obviňována, že se dokonce sama usvědčila z napomáhání vraždě. Celkově je tedy výzkum zahrnující nelegální aktivitu eticky problematický a je velmi obtížné se s ním popasovat, aniž by výzkumník sám porušil zákon, některou z etických zásad nebo obojí.

## DUMPSTER DIVING

Tento text je dílčím výstupem z dvouletého výzkumu zabývajícího se dumpster divingem v plzeňském regionu, který je realizován od dubna 2016. S lidmi, kteří se věnují dumpster divingu, vedeme hloubkové rozhovory o jejich zkušenostech. Doposud jsme rozhovor provedly s osmi participanty výzkumu, a to se šesti muži a dvěma ženami. Na zúčastněné pozorování zatím nedošlo z důvodu letní přestávky v dumpsterování. Přes léto lidé dump-

ster diving obvykle neprovozují. Příčinou je, že se potraviny poměrně rychle v kontejnerech kazí a stávají se nepoživatelnými, ale také například proto, že je dostatek jídla ke zpracování ze zahrad.

Dumpster divingem rozumíme aktivitu, kdy lidé vybírají vyhozené věci, převážně potraviny, hlavně z kontejnerů za supermarkety či menšími obchody (Ferrell 2005). Důvody pro tuto činnost nejsou omezeny na ekonomickou nouzi, jako je tomu například u lidí bez domova. Vzhledem k tomu, že dumpster diving je možné chápat jako reakci na zacházení s potravinami v soudobé společnosti, je existence této činnosti přímo závislá na nadprodukcí potravin a jejich plýtvání.

V úvahách o potravinovém odpadu se objevuje srovnání hladu a plýtvání potravinami (Alexander, Gregson a Gille 2016; Corvo 2015). Corvo (2016, 93) vnímá problematiku hladu na jedné straně a nadprodukcii v podobě odpadu na straně druhé jako paradox globalizovaného světa. Potravinový odpad nevzniká pouze ve fázi konzumace, nýbrž již při produkci potravin a jejich distribuci (Alexander, Gregson a Gille 2016). Plýtvání se dá najít i ve fázi likvidace odpadu, kdy jsou zbytky potravin likvidovány, aniž by byly dále využity například skrze kompostování (ibid., 476). Jedním z důvodů pro dumpster diving tedy bývá to, že se tímto způsobem lidé snaží využít potraviny, které již využity nebudou, protože plýtvání jídlem neshledávají správným v rámci svého hodnotového systému.

Dumpsteři bývají také označováni nebo se sami označují jako freegani. Slovo *freegan* „je kombinací slov *free* a *vegan*“ (Barnard 2016, 9). Freegan se ztotožňuje s podobným světovým názorem jako vegan, ale jídlo získá zdarma. Jestliže vegan bojuje proti vykořisťování zvířat a průmyslu zahrnujícímu zvířata vyčleněním jakýchkoliv živočišných produktů ze svých nákupních seznamů a ze svého jídelníčku, freegan vzdoruje celému kapitalistickému systému snahou nezapojovat se do konzumace v rámci kapitalistické logiky a žít jen z jeho přebytků (ibid.). Freegani jsou dumpsteři, ale ne všichni dumpsteři jsou freegani. Někteří lidé mají úplně jiné důvody pro vybírání jídla z kontejnerů než bojkotování systému spotřeby, při kterém se vyplývá velké množství jídla.

Příkladem mohou být studenti, kteří ušetří za nákupy potravin, avšak jejich akce nemusí mít nic společného s rezistencí. Barnard (2011) popisuje freeganskou komunitu v New Yorku, která protest proti plýtvání potravinami a ničení životního prostředí vyjadřuje mimo jiné dobrovolnou nezaměstnaností a performancí, jejímž cílem je zviditelnit potravinový odpad. Příkladem může být vyskládání takového odpadu na chodník tak, aby byl nepřehlédnutelný, a pronesení řeči na téma masové konzumace a problematiky odpadu (ibid., 420).

Dumpster diving je zajímavý též pro české prostředí (Brunclíková 2011; Kubatová 2014; Pixová 2009). Kubatová (2014) ve své práci poukazuje na symbolickou rovinu dumpster divingu a hranici mezi čistým a nečistým. V současné době se zároveň, dnes již pod jménem Plojharová, podílí na boji proti plýtvání se skupinou „Zachraň jídlo“ (Zachraň jídlo 2016). Tento kolektiv se snaží řešit problém plýtvání potravinami komplexně. Zaměřují se proto na plýtvání již při zemědělské výrobě, kdy se nezanedbatelná část zemědělských produktů vyhodí hned při sklizni, protože má například nestandardní velikost či tvar. Takové plodiny mohou končit i jako krmivo pro zvířata, avšak značná část zůstane nevyužita.

Problém přebytku spočívá mimo jiné v tom, že se takové jídlo nedostává potřebným. V České republice darování jídla dříve bránilo daňové vyrovnání, které by musel obchod řešit. Od konce roku 2014 je však možné darovat neprodejně potraviny potravinovým bankám jednoduše jejich oceněním hodnotou blízké nule (Ondráčková 2014). Díky této úpravě se v následujícím roce do potravinových bank dostalo dvakrát více potravin, ale některé obchodní řetězce s touto úpravou mají problém dodnes, protože není právně závazným předpisem (Marketing Sales 2016). Snaha zákonodárců změnit stávající stav se projevila i změnou legislativy v září 2016, kdy vstoupila v platnost novela Zákona o potravinách (180/2016 Sb. doplnění § 11). Ta uděluje povinnost prodejcům potravin s prodejní plochou nad 400 m<sup>2</sup> darovat potraviny nevyhovující legislativním požadavkům neziskové organizaci, která je bude distribuovat těm, kteří je potřebují. Tyto potraviny však musí být bezpečné čili zdravotně nezávadné. Jedná se tak přede-

vším o potraviny s drobným nedostatkem, jako je například špatně natištěná etiketa. Proto se stále v kontejnerech za supermarketů dají najít využitelné potraviny, převážně ovoce a zelenina. Najde-li dumpster sítku citrónů, z nichž jeden bude nahnílý, využije ty ostatní, které nahnílé nebudou. Redistribuovat trvanlivé výrobky je značně snadnější než distribuovat rychle se kazící ovoce a zeleninu. V redistribuci neprodejných potravin je tedy čas selektivním faktorem ve prospěch konzerv a dalších trvanlivých výrobků.

### DUMPSTER DIVING V OČÍCH ZÁKONA

Přestože se zdá, že dumpster diving je činnost, která nikomu neškodí a dumpsteri si berou jen to, co už nikdo nevyužije, stává se, že jsou postihováni. Dumpster diving jako takový není zákonem známý, a není tedy v zákoně nijak definován. Co je zákonem známé, je však krádež. Dle Zákona o odpadech (185/2001 Sb.) je odpad ve vlastnictví původce odpadu a předat ho může pouze oprávněné osobě pro nakládání s odpadem, což je například zaměstnanec svozové firmy. Původcem odpadu je podnikatel, který při své činnosti vytváří odpad, nebo obec<sup>1</sup> (Zákon 185/2001 Sb. § 4). Dumpster diving bývá tedy klasifikován jako krádež, přičemž se obvykle jedná pouze o přestupek. Krádež se stává trestným činem, pokud hodnota kradených věcí přesahuje pět tisíc korun českých nebo jedná-li se o vloupání (Zákon 40/2009 Sb. § 205). Dle Trestního zákoníku se vloupáním rozumí „vniknutí do uzavřeného prostoru lstí, nedovoleným překonáním uzamčení nebo překonáním jiné jisticí překážky s použitím síly“ (Zákon 40/2009 Sb. § 121). V případě dumpster divingu se jedná jak o přestřihnutí zámku nebo jinou formu poničení ochrany majetku, tak i o přeлезení plotu, na jehož výšce z právního hlediska záleží jen do té míry, aby z něj byla zřejmá potřeba zabránit lidem ve vstupu.

Řada supermarketů začala kontejnery na odpad uzavírat řetězky nebo chránit klecemi, aby se k odpadu nikdo nedostal. Strategie

<sup>1</sup> Obec je dle Zákona o odpadech (185/2001 Sb. § 4) původcem odpadu, přestože jeho producentem je jedinec či domácnost. Odpad tedy není ve vlastnictví tohoto producenta.

supermarketů v Praze je například i polévání obsahu kontejneru nějakým dezinfekčním přípravkem (Kubatová 2014, 46), aby byly potraviny pro případné zájemce znehodnoceny. Takové znehodnocení může mít mnoho podob. V Plzni je to například lis na odpad, do kterého supermarkety odpad umísťují. Tyto strategie nejsou namířené pouze proti dumpsterům, nýbrž proti komukoliv, kdo by se chtěl k potravinovému odpadu dostat. Nezřídká se však stává, že se dumpsteri snaží vyskytující se překážky překonávat. Pouze několik málo supermarketů ponechává kontejnery s potravinovým odpadem volně přístupné.

Dumpster diving není považován za závažný přečin a nebývá postihován často. Někdy dokonce zaměstnanci supermarketů vycházejí dumpsterům vstříc, případně si jich záměrně nevšimají. Nicméně se stává, že někdo z lidí, kteří se stanou svědky aktivity, zavolá Policii ČR. Jeden z našich participantů byl v minulosti kvůli takovému hlášení pokutován ve výši tisíc korun českých. Postihy však mohou být i závažnějšího charakteru, jak naznačuje například letošní případ z Přerova. Třem mladým mužům, kteří tam byli při dumpsterování přistiženi policií, hrozí až trest odnětí svobody, bude-li jejich jednání shledáno trestným činem krádeže, jednomu z nich dokonce hrozí vyšší trest, protože byl již dříve odsouzen za aktivitu podobného charakteru (Poláček 2016).

#### ZÁKON VERSUS ETIKA

Výše zmíněné pro výzkumníka znamená, že pokud se jedná o trestný čin, o němž se doví být jen z rozhovoru, vztahuje se na daný čin oznamovací povinnost, což je dle Trestního zákoníku (Zákon 40/2009 Sb. § 368) povinnost oznámit policii přípravu či spáchání trestného činu, a to i trestného činu krádeže. Nesplnění oznamovací povinnosti neoznámením trestného činu se pak samo o sobě stává trestným činem.

Na druhou stranu existují etické kodexy (například Principy profesní odpovědnosti AAA; Etický kodex CASA), které říkají mimo jiné, že je nutné chránit soukromí a bezpečí lidí, které studujeme. To je nesporné i bez etických kodexů. Někdy je pro nás jako antropology výhodné být součástí organizací či

institucí, jako je například Česká asociace pro sociální antropologii, ať už jsou důvody pro členství jakékoliv. Tímto členstvím se zároveň zavazujeme k dodržování etického kodexu dané instituce. To ale může být problematické ve vztahu k určitým typům výzkumu, kdy není možné stoprocentně dodržovat takový kodex, což může náš výzkum zkomplikovat, nebo dokonce znemožnit. Zákon je však formálně nadřazen etickému kodexu, proto je výzkumník v takové situaci vystaven závažnému etickému dilematu. Navíc bychom nikdy neměli poškodit dobré jméno univerzity, které by naše případné stíhání poškodit mohlo.

Výhrady k byrokratickým procedurám obklopující výzkum podle nás trefně vystihli ve svém textu o skrytém výzkumu Hejnal a Lupták (2013). Příkladem může být písemný informovaný souhlas, který však odporuje požadované anonymitě. Pokud se uchová participantem výzkumu podepsaný dokument, který lze spojit s nahrávkou rozhovoru, anonymita slíbená tímto dokumentem nemůže být zaručena (Lindbloom 2004). Ať už je výzkumník členem některé antropologické asociace, či nikoliv, týkájí se jej závazky vůči pracovišti nebo zadavateli. Ocitáme-li se v situaci zdánlivě neřešitelného konfliktu těchto závazků, musíme se rozhodovat, který z nich nedodržíme. Při zúčastněném pozorování ale mohou vždy nastat situace, kdy to nebudeme my, kdo o tom rozhodne. Naše pozorování, či dokonce jednání se může stát „provinilým“ (Adler 1985, 23), rozhodnou-li se participanté výzkumu při své aktivitě překonat překážku, a tím i porušit zákon.

Takzvané „provinilé vědění“ (ibid.) ale můžeme snadno získat i během rozhovorů. Tam je však pouze na nás, jak se získanými informacemi naložíme, abychom pokud možno co nejlépe vyhověly etice výzkumu a vlastnímu svědomí. Uvědomujeme si, že dumpster diving není tak závažným trestným činem jako například vražda v případě kontroverzní publikace *On the Run* (Goffman 2014), ale to neznamená, že pro nás nemůže vyvstat podobný typ dilematu, jak vhodně naložit se získanými informacemi.

## DUMPSTER DIVING V OČÍCH AKTÉRŮ

Ať už s překročením překážky, nebo bez ní, může být dumpster diving pro aktéry eticky problematický, jak dokládá výpověď Olgy, které připadá neetické ničit cizí majetek. Z toho důvodu by nikdy sama neporušila zámek na kontejneru:

*„To ne, to my neděláme. Nevím, jak ostatní, ale mě osobně by to vůbec nenapadlo zase ničit cizí majetek, to jde mimo nějakou mojí filozofii.“* (Olga, 28 let)

Jiní účastníci našeho výzkumu nevdí udělat škodu obchodnímu řetězci, ale problém vidí v tom, že supermarket na to zareaguje lepším opevněním, a tím by byl znemožněn další přístup komukoliv. Také nám řekla, že v současné době nebude chodit dumpsterovat, protože je na ulici mnoho lidí bez domova, kteří to jídlo potřebují víc. Jeden z důvodů, proč se dumpster divingu nevěnovat, je tedy ten, že v podstatě okrádají ty nejpotřebnější o potraviny. Na druhou stranu skrze dumpster diving se dají tyto potraviny distribuovat právě lidem bez domova, jako to dělají lidé v různých městech zapojení do dobrovolnického hnutí Food not Bombs (Food not Bombs 2016), kteří pro ně jednou týdně vaří teplé jídlo z ještě kvalitních surovin, které by v opačné případě skončily na skládce.

Všeobecně aktéři považují dumpster diving za legitimní a ospravedlnitelný, jelikož se snaží využít potraviny, jimiž je plýtváno. Někteří to opravdu berou jako jednu z možných forem boje proti systému. Je to jejich osobní protest, jejich způsob, jak se do toho systému co nejméně zapojovat. Na rozdíl od freeganů v New Yorku (Barnard 2011) se nesnaží přesvědčovat ostatní, aby jednali stejným způsobem. Freegani obecně sdílejí názor, že potravinami by se nemělo plýtvat. V kontextu paradoxu přebytku potravin na jedné straně a hladu na druhé (Corvo 2016, 93) se zdá využívání vyhozeného jídla zcela legitimním aktem. Dále zazněla myšlenka, že celkově by se nemělo plýtvat zdroji, které se na výrobu potravin využívají, protože tyto zdroje nejsou nevyčerpatelné, důležitá je i úcta k přírodě. V očích zákona se tedy jedná o ilegální aktivitu, nicméně aktéři ji vnímají jako neškodnou a zároveň správnou v souladu s jejich

hodnotami a principy potravinové udržitelnosti. Nelíbí se jim, jak je systém nastavený, ale zároveň tento systém potřebují, jak poznamenal jeden z participantů. Aby vůbec mohl být dumpster diving umožněn, je nutné, aby se potraviny vyhazovaly.

Dumpsteři k porušování zákona přistupují zpravidla s nezájmem, protože svou aktivitu považují za legitimní. Strach z postihu není příliš častý. Za vše mluví výpověď jednoho z nich:

*„Jdeš na cizí majetek, i ten dumpster je cizí majetek. Přestože je to v kontejneru a je to vyhozený. To jsem si uvědomoval, ale nikdy jsem to neřešil, nikdy jsem se nebál toho, že by mě chytili. . . Jako zákon respektuju, nerespektuju. Vim, že tady je. A pokud je to v situaci, že to respektujou všichni ostatní, tak se tomu musím přizpůsobit, ale když je to něco takového, tak mě to prostě nezajímá. Je to nesmyslný zákon a nesmyslný zákon mě nezajímá.“* (Roman, 26 let)

Z jeho výpovědi vyplývá, že my jako výzkumnice se v tomto případě zabýváme zákonem mnohem více než samotní aktéři. Ne všichni ale sdílejí přístup vyznačující se nezájmem, jeden z participantů se dokonce těší na případný konflikt s policií. Strach z postihu rozhodně nemá:

*„Já se na tohle, přemejšlel jsem vo tom, já se na to celkem těším, že bych prostě do toho šel, kopal bych kolem sebe a dělal bych takovej bordel, aby mi prokázali mojí společenskou nebezpečnost. Aby to otevřelo prostě to téma. Dalo by se to rozvířit jako. Tady ty sračky z toho konfláku, aby vynesli a vhodilo to celou společnost. Je to možnost tu diskuzi totálně otevřít.“* (Václav, 39 let)

Vezmeme-li v úvahu přístup k samotnému dumpsterování a překračování norem z hlediska genderu, dá se říct, že muži věnující se dumpster divingu jsou ve svém konání nebojácní. Překonávají překážky, lezou přímo do kontejnerů a přehrabují se v jejich obsahu, nemají strach z případného postihu. Ženy, které se do dumpster divingu zapojují, jsou při akci spíše na hlídku nebo skládají do batohu jídlo podávané jiným dumpster diverem z hlubin kontejneru, překonávání překážek se jim přičí. Muži bývají ti, kterým nedělá problém vyrazit na dumpster samostatně, u žen jsme se

s tím nesetkaly. Oproti přístupům nezájmu či snahy o otevření diskuze, které byly preferovány muži, participantky výzkumu ve svých výpovědích zmiňovaly obavy z postihu, a to nikoliv pouze ze strany Policie ČR, jak dokládá výpověď Sárý:

*„Jako spíš strach z toho, že by nám někdo mohl vynadat nebo že by z toho moh bejt nějaký problém nebo nějaký voplejtačky. Tak jsem se hodně ohlížela, snažila jsem se mluvit potichu a bejt prostě nenápadná, ale to víceméně celkem opadlo.“* (Sára, 28 let)

Olga projevila hlavně obavy o své zaměstnání, které by mohlo být ohroženo v případě, že by ji někdo z jejích kolegů, či dokonce zaměstnavatel viděl při dumpster divingu.

Celkově se tedy dá shrnout, že většina participantů nemá strach z postihu ani negativní zkušenost například s ostrahou supermarketu. Kromě jednoho se zatím nikdo do problémů se zákonem nedostal. Z našich zjištění tedy vyplývá, že dumpster diving je aktivita, která se přes svou ilegalitu dá v našich podmínkách bez větších problémů provozovat.

#### KRIMINALIZACE DUMPSTER DIVINGU

Dumpster diving je postihován málo, což je možnou příčinou nezájmu aktérů o nezákonnost jejich činnosti. Jako výzkumníci se však o tuto nezákonnost zajímat musíme, protože bez ohledu na to, zda je dumpster diving legální, nás jeho kriminalizace vystavuje eticky složité situaci.

Postihování dumpster divingu souvisí s kriminalizací některých skupin obyvatelstva, a to těch nejchudších. Ferrell (2005, 178–183) píše o vzrůstajícím zájmu v USA tvrdě postihovat vybírání odpadků v souvislosti s odnášením materiálů do sběru z městských skládek. Obojí jsou subsistenční strategie nejchudších vrstev obyvatelstva. Zaměřování se na nezákonné přivlastňování odpadu je tak snahou zamezit těm nejchudším v jejich způsobu obživy. Dumpster diving, jak se ukázalo v průběhu našeho výzkumu, se dá provozovat v našem prostředí bez větších problémů. Jak ale z výpovědí našich participantů vyplývá, pracovníci bezpečnostní služby obchodních řetězců nejsou příliš shovívaví vůči lidem, kteří působí dojmem bezdomovce. Svůj postoj vysvětlují nepořádkem,

kteří po těchto lidech u kontejneru zůstává. Zdá se tedy, že přístup k těmto potravinám je ztížen, nebo dokonce znemožněn právě těm, kteří by jej skutečně potřebovali z hlediska nouze. Kriminalizace dumpster divingu má přímou souvislost s vybíráním popelnic bezdomovci a snahou zamezit této aktivitě, protože narušuje společenský řád tím, že je „nemístnou záležitostí“ (Douglas 1966, 36). To znamená, že je potenciálně nebezpečná, jelikož nezapadá do klasifikačního řádu lidí, kteří o dané činnosti uvažují.

#### ZÁVĚR

Závěrem se dostáváme k otázce, jak se vyrovnat s eticky složitým momentem výzkumu. Účelem tohoto textu nebylo přijít s nějakým jednoznačným řešením, ale spíše přimět čtenáře zamyslet se nad touto problematikou. Dumpster diving je drobnou kriminalitou a postihy nejsou tak časté, a obvykle ani příliš závažné, přesto se při výzkumu neustále vystavujeme riziku, že porušíme etický kodex nebo zákon. To se netýká pouze sběru dat, ale celého procesu výzkumu, včetně publikace.

Zúčastněné pozorování při našem výzkumu s sebou ponese nebezpečí účasti na ilegální činnosti. Pokud bychom byly při zúčastněném pozorování přistíženy například příslušníky Policie ČR, vyvstává další problematická otázka: Jak zachovat podstatu výzkumu? Nejsnadnější je v takové situaci říct, že děláme výzkum a vyhnout se konfliktu, ale pokud se chceme dozvědět, co se v takové situaci stane dumpsterům, tuto možnost musíme vyloučit.

Výzkumník se však může potkat s kriminalizovanou činností, i když ji přímo nezkoumá. Jak se jako antropologové vyrovnat s eticky problematickým momentem, který je charakteristický zdánlivě neřešitelným střetem protichůdných požadavků a závazků během výzkumu? Jelikož tento výzkum stále ještě probíhá, necháváme tuto klíčovou otázku otevřenou k dalšímu zamyšlení.

#### PODĚKOVÁNÍ

Rády bychom poděkovaly všem účastníkům výzkumu a Studentské grantové soutěži (SGS-2016-061).

## ZDROJE PODPORY

Výzkum je realizován s podporou Studentské grantové soutěže (SGS-2016-061).

## POUŽITÉ ZDROJE

- AAA. 2012. „Principles of Professional Responsibility.“ Publikováno 1. listopadu 2012. Viděno 17. listopadu 2016. <http://ethics.americananthro.org/category/statement/>.
- Adler, Patricia A. 1985. *Wheeling and Dealing: An Ethnography of an Upper Level Drug Dealing and Smuggling Community*. New York: Columbia University Press.
- Alexander, Catherine, Nicky Gregson a Zsuzsa Gille. 2016. „Food Waste.“ In *The Handbook of Food Research*, ed. Anne Murcott, Warren Belasco a Peter Jackson, 471–483. London – New York: Bloomsbury Academic.
- Barnard, Alex V. 2011. „Waving the banana‘ at capitalism: Political theater and social movement strategy among New York’s ‚freegan‘ dumpster divers.“ *Ethnography* 12 (4): 419–444. doi: 10.1177/14661381110392453.
- Barnard, Alex V. 2016. *Freegans: Diving into the Wealth of Food Waste in America*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Brunclíková, Lenka. 2011. *Alternativní ekonomické modely a nelegální přivlastnění jako strategie vyrovnání se s nepříznivou ekonomickou situací*. Diplomová práce. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni.
- CASA. 2016. „Etický kodex České asociace pro sociální antropologii.“ Viděno 17. listopadu 2016. [http://www.casaonline.cz/?page\\_id=7](http://www.casaonline.cz/?page_id=7).
- Corvo, Paolo. 2015. *Food, Culture, Consumption and Society*. UK: Palgrave Macmillan.
- Douglas, Marry. 1966. *Purity and Danger: An Analysis of Concept of Pollution and Taboo*. London – New York: Routledge and Keegan Paul.
- Ferrell, Jeff. 2005. *Empire of Scrounge: Inside the Urban Underground of Dumpster Diving, Trash Picking, and Street Scavenging*. London – New York: New York University Press.
- „Food not Bombs.“ 2016. Viděno 19. listopadu. <https://food-not-bombs.cz/>.
- Goffman, Alice. 2014. *On the Run: Fugitive Life in an American City*. Chicago: University of Chicago Press.
- Guillemin, Marilyns a Lynn Gillam. 2004. „Ethics, Reflexivity, and ‚Ethically Important Moments‘ in Research.“ *Qualitative Inquiry* 10 (2): 261–280. doi: 10.1177/1077800403262360.
- Hejnal, Ondřej a Lubomír Lupták. 2013. „Když výzkum, tak skrytý: Serpentinami formalizované etiky.“ In *Když výzkum, tak kvalitativně: Serpentinami bádání v terénu*, ed. Jana Nosková a Michal Pavlášek, 133–147. Brno: Masarykova univerzita.
- Kubatová, Marie. 2014. *Kontím, Fáráš, Lovíme: Dumpster diving a symbolické hranice mezi čistým a nečistým*. Diplomová práce. Praha: Univerzita Karlova.
- Lindbloom, Jana. 2004. „Preklopenie asymetrie po získaní údajov: Pomáhá informovaný souhlas alebo škodí?“ *Biograf* 35: 85–95.
- Lubet, Steven. 2015. „Ethics On The Run.“ Review of *On the Run*, by Alice Goffman. *The New Rambler*. <http://newramblerreview.com/book-reviews/law/ethics-on-the-run>.
- Mioviský, Michal, Lenka Mioviská a Hana Gajdošíková. 2004. „Některé etické aspekty terénního výzkumu uživatelů nelegálních drog.“ *Biograf* 35: 33–52.
- „Novela o potravinách plýtvání neřeší. Co budou obchody muset darovat?“ *MARKETING SALES MEDIA*, 4. května 2016. Viděno 19. listopadu 2016. [http://marketingsales.tyden.cz/rubriky/trhy/novela-zakona-o-potravinach-plytvani-neresi-co-budou-obchody-muset-darovat\\_382371.html](http://marketingsales.tyden.cz/rubriky/trhy/novela-zakona-o-potravinach-plytvani-neresi-co-budou-obchody-muset-darovat_382371.html).
- Ondráčková, Kamila. 2014. „Dobrá věc se podařila: neprodejné potraviny lze darovat bez placení DPH.“ *FinExpert*, 20. prosince 2014. Viděno 18. listopadu 2016. <http://finexpert.e15.cz/dobra-vec-se-podarila-neprodejne-potraviny-lze-darovat-bez-placeni-dph>.
- Pixová, Michaela. 2009. „Podmořské krásy ze dna kontejneru.“ *Nový prostor* 339: 10–11.
- Poláček, Michal. 2016. „Z popelnic za obchodem vzali prošlé jídlo. Policie je podezřívá z krádeže.“ *iDNES*, 11. července 2016. Viděno 17. listopadu 2016. [http://olomouc.idnes.cz/kradez-potravin-supermarket-prerov-popelnice-mladici-ppr-/olomouc-zpravy.aspx?c=A160711\\_100410\\_olomouc-zpravy\\_mip](http://olomouc.idnes.cz/kradez-potravin-supermarket-prerov-popelnice-mladici-ppr-/olomouc-zpravy.aspx?c=A160711_100410_olomouc-zpravy_mip).
- Sbírka předpisů České republiky. 2016. „Zákon č.180/2016 Sb. Zákon, kterým se mění zákon č. 110/1997 Sb., o potravinách a tabákových výrobcích a o změně a doplnění některých souvisejících zákonů, ve znění pozdějších předpisů, a další související zákony.“ Viděno 18. listopadu 2016. <http://www.sbirka.cz/POSL4TYD/NOVE/16-180.htm>.
- „Zachraň jídlo.“ 2016. Viděno 17. listopadu 2016. <http://zachranjidlo.cz/>.
- Zákony pro lidi. 2016. „Zákon č. 40/2009 Sb. Trestní zákoník.“ Viděno 17. listopadu 2016. <http://www.zakonyprolidi.cz/cs/2009-40>.
- Zákony pro lidi. 2016. „Zákon č. 185/2001 Sb. Zákon o odpadech a o změně některých dalších zákonů.“ Viděno 17. listopadu 2016. <http://www.zakonyprolidi.cz/cs/2001-185>.





# TO BE OR NOT TO BE: A FEW REFLECTIONS ON ETHICS, ANTHROPOLOGY AND THE ENLIGHTENMENT

Marco Lazzarotti

*Fakultät für Verhaltens und Emphirische Kulturwissenschaften,  
Ruprecht-Karls-Universität, Heidelberg  
marco.lazzarotti@alumni.uni-heidelberg.de*

## I

DURING my fieldwork in the countryside of Taiwan, I used to introduce myself as a PhD student who was doing fieldwork there. My fieldwork site was a very interesting and unique place. Within one small countryside township there were many varied situations. Different religions (Taiwanese popular religion, Presbyterian, Catholic, Buddhist, *Yiguàn Dào*), different ethnic groups (Minnan, Hakka, mainland Chinese, people coming from Southeast Asia) and different political orientations coexisted in the same place.

From an economic point of view, it was interesting to see how these religious and ethnic differences disappeared. Intensive agriculture was the most important way of subsistence. Sharing agricultural machineries or physical labour was a common practice among local farmers. This “mutual help” promoted contact between people and families, and helped to increase mutual knowledge and respect. The relationships between people were not exclusively based on religious or ethnic membership, but instead were built by the interweaving of many factors.

This explains why many people invited my wife and me to every kind of religious festival, even though they knew very well that we were Catholics. In fact, as a Catholic churchgoer I regularly attended the weekly celebration at the church, but many friends (of course not Catholics) invited me several times to take

part in their temple festivals or other religious activities. At that time I was collecting material for a possible PhD project. I was therefore always bringing my camera with me. It became common to see a foreign guy looking around for interesting pictures during temple festivals or other ceremonies. On account of – I think – the size of my camera, I was invited many times to temple festivals or to attend funerals to take pictures of the performers. On one occasion, a friend invited us to attend a *Yiguàn Dào* meeting. The meaning of these Chinese characters is Consistent Way or Persistent Way. *Yiguàn Dào* is a Chinese folk religious sect that emerged from the *Xiāntiān Dào* (Way of Former Heaven) tradition in the late 19<sup>th</sup> century, in Shandong, to become China’s most important redemptive society in the 1930s and 1940s, especially during the Japanese invasion (Ownby 2015, 702–703). In present day Taiwan, this religion very often embodied almost all the deities known in the Orient: Buddha, Lao-tze, Jesus Christ, Muhammad, and so on. Because of this, *Yiguàn Dào* is one of the bigger “institutionalized” religions of Taiwan (Lu 2008). Our friend invited us hoping that knowing her religion could be helpful for my research.

We arrived at the *Yiguàn Dào* temple in the morning. Although their meeting had already started, many people and especially the leader of the local community (a kind of master) were waiting for us. After the exchange of some pleasantries, we were invited to take part

in a lesson being given in the main room. We thus entered a big room where a sixty-year-old woman was delivering a speech about filial piety. She was stressing the pain of mothers during their sons' birthdays. The audience, who was paying great attention to the words of the woman, constantly answered her frequent questions and cried with her, probably upset by the disrespectful conduct of the younger generations. The only thing that was particularly out of tune was the presence, in the row of chairs in front of me, of two fourteen-year-old guys, who were playing and laughing to the great disappointment of the master, who was sitting at my side.

Briefly speaking, the meeting was a display of the traditional values of Confucianism regarding filial piety, respect for elders, and so on. The performance's main goal was to stimulate deep emotion in the audience. Another important point was the constant repetition of teachings based on the above-mentioned values. Anyway, that day the best was yet to come.

After this lesson, and after a lunch with a selected group of *Yiguàn Dào* believers, the master invited us to drink a cup of tea in his office. At this point a man introduced himself as someone holding an important position within *Yiguàn Dào*. He persistently began inviting us to *Qiúdào* (pray the Dao) in order to be saved. I tried to explain to him that since I believed in another religion, and did not know from what or whom I should be saved, I preferred not to do it. At this point the man began trying to persuade me of the importance of praying the Dao. The astonishing thing (at least for me) was the stories he used in order to support his plea. The stories he told us were a combination of traditional Taiwanese popular religious beliefs and material evidence, such as pictures and personal experiences, of the reincarnation cycle. So that the reader may understand his kind of approach, I am going to relate one of the stories narrated to my wife and me by this man:

*"A friend of mine was a lunch box seller. He specialized in selling chicken legs with rice. One day I told him to change his business, because he was killing living beans. He answered that because of his age and low level of*

*education, he could not do any other kind of job. My friend carried on with his business until he decided to take a rest and make a trip to another country. Unfortunately the plane he took crashed. When I went to see the body of my friend and that of his wife, I was shocked. Both the bodies were intact, but without legs. This must have happened because he was selling chicken legs."*

Confronted with this kind of story (on that day I listened to more than thirty, at least), my reaction was one of complete and clear refusal. I started to think "how can these people hope to convince me with this kind of story"? On account of my resistance and hilarity, the man finally – they were the longest three hours of my life – desisted from pursuing the project of our conversion.

Thinking about this experience, I can affirm that the dialogue between me (a Westerner, training anthropologist, and Catholic faithful) and the other person (a fifty-year-old Taiwanese man born and raised in an environment of Taiwanese popular religion) was a dialogue between the deaf. There was an obvious lack of communication between the two parties and – as I believe – between the two cultural systems. We can talk about systems because the two religious doctrines (Catholic and *Yiguàn Dào*) offer a clear and well-defined vision of this world as well as the other one, and consequently a concrete understanding of life and of the relationships between persons. The result was that, on the one hand, I complained about his way of thinking and I thought that he was telling nothing but stories full of superstitions. On the other hand, he was trying to persuade me with his more sacred repertoire, without any effect. What I considered superstition was only his cultural system. What he considered stupid obstinacy in front of so much evidence was just my cultural background.

In the following pages I will try to analyze how the "native anthropologist" performs his research. In a successive step I will use these observations to express my opinion about how both Romanticism and the Enlightenment have influenced anthropology, and in particular the anthropologist.

## II

The native anthropology of Western cosmology has already been discussed – in a masterly fashion – by Marshall Sahlins. In his paper written for the Sidney W. Mintz lecture in 1994, Sahlins told us how the Western way of thinking is deeply influenced by Judeo-Christian concepts about man and the Cosmos. In particular, he stressed how the Judeo-Christian dogma of human imperfection must be considered the main and basic element of the discourse of the social sciences (Sahlins 1996, 395).

The Judeo-Christian tradition (which considers humanity's state to be a result of original sin) is embedded in the entire Western way of thought. Consequently, it has influenced all the disciplines which were born under the influence of the Western sphere of thought. Thus the social sciences are not immune to this "original sin".

The tendency of men to congregate with each other is just one of the consequences of original sin. In order to satisfy the needs created by the exile from Eden, men began to stay together. Society became a super-organic entity (Durkheim), and this concept deeply influenced anthropological theories as a certain functionalism that, as Sahlins argues, was another legacy of the enlightened Adamic theory, especially as "function" was collapsed into "purpose" for the satisfaction of needs.

In this respect, Malinowski's reduction of culture to corporeal needs was a pedantic elaboration of Enlightenment social science. The main advance achieved by Radcliffe-Brown's structural-functionalism was the transposition of the same paradigm to society as a whole, that is, by conceiving the social totality as an organism, a biological individual, whose institutions responded in effect (function) and form (structure) to its life needs (Sahlins 1996, 399).

In a subsequent step, Sahlins takes into consideration the duality between body and soul. Both Saint Paul and Saint Augustine stressed that this was one of the consequences of original sin. Sahlins found this dichotomy inside the work of Durkheim, where the human being is, on the one hand, a pre-social and sensuous animal, egocentrically given to

his own welfare, and on the other hand a social creature, able to submit his self-interest to the morality of the society (Sahlins 1996, 402). A large part of anthropological thought was built on this basic idea, from Morgan and Frazer (with their evolutionary concept of culture) through Malinowski (with his obsessive use of the term "savage"), and even Mead (at least the Mead of *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*). At the very beginning there was a body – such as the biblical story of Adam – and then God "blew into his nostrils the breath of life, and so man became a living being", giving rise to culture (Gen 2:7).

The only anthropologist who looked at this problem from another perspective was Geertz (1973). He affirmed that human nature as we know it has been determined by culture. Therefore, the supposed temporal precedence of human biology relative to culture is incorrect (Sahlins 1996, 403).

The concepts of power or providence (of course in terms of their relationships with anthropology) are also sifted by the author. Power, in particular, is analyzed beginning with the observations of Augustine in *The City of God*, where he affirmed that "Earthly rule has been appointed by God for the benefit of nations, so that, under the fear of human rule, men may not devour one another like fishes ...". Whether it came about through Divine Providence (Augustine) or human reason (Hobbes), men were thus able to suppress their enmity, creating the institution of the state (Sahlins 1996, 405). The unity of natural laws and Divine Providence – God could not have made the universe as disorderly as it might seem in everyday experience – shows the structure of governance (in other words the hierarchy) as a natural and direct effect of providence.

Therefore, these "structures" were thought out by Western philosophers in a confusing way, especially as regards their origins, too often conflated with the origin of society. The easy supposition, after this construction, is that a society without hierarchical structures cannot be considered a society, or at least we should look at it as a not-yet-evolved society.

What is more relevant to the topic I would like to analyze is what Sahlins calls "anthropology of reality" (Sahlins 1996, 411), or in other

words the invention of a pure object world. According to Sahlins it was Christianity (and before it Judaism) that first disenchanting nature, rendering it merely an object for humankind. The ancient bond between man and nature was destroyed, and in this way the Judeo-Christian tradition distinguished itself from “paganism”, which is considered to be precisely the idolatry of nature. As Sahlins reminds us, “The deification of nature was seen as the real essence of paganism by both Christians and Jews” (Sahlins 1996, 411). This is in my view a basic concept: “natural” and “supernatural” are irremediably separated, nature is only *res extensa* made of nothing, lacking subjectivity. Without subjectivity, nature must be controlled and dominated by the only presence that can play the role of subject – man.

Other scholars support the thesis that inside the Western tradition, a large and clear fracture has occurred between man and nature. One of them is Todorov, who argued that the conquest of America heralded and established the present identity of Europeans (Todorov 1984, 5). Referring to the event of the conquest of America, Todorov wrote the following:

In reporting on and analyzing the history of the conquest of America, I have been led to two apparently contradictory conclusions. In order to speak of forms and kinds of communication, I have, first of all, adopted a typological perspective: the Indians favour exchanges with the world, the Europeans exchanges between men. Neither is intrinsically superior to the other, and we always need both at once; if we win on only one level, we necessarily lose the other. (Todorov 1984, 252)

Yet Todorov adds:

In European civilization, logos has conquered mythos; or rather, instead of polymorphous discourse, two homogeneous genres have prevailed: science and everything related to it derive from systematic discourse, while literature and its avatars practice narrative discourse (Todorov 1984, 283)

In other words, within the European civilization debate (here we can consider European as synonymous with Western), communication between men was overly emphasized. As a result, Europeans have lost their relationship with the world and with the super-

natural world, no longer knowing how to engage in a dialogue with it. The central point of Todorov’s thought is that *Logos* defeated *Mythos*. In the Western tradition there has been a progressive destruction of *Mythos*. I consider Todorov to be correct in his thinking, and I believe this destruction has been progressive and inevitable. We can discover the steps of this destruction in Western history.

First of all, great importance must be assigned to the Lutheran Reformation. Since the Reformation, it has been possible to study, interpret, and make an exegesis of the Holy Scriptures, which means to study and (re)interpret all knowledge up to that moment. It is important to remember that thanks to the large work *Summa Theologica* of Thomas Aquinas, the Catholic tradition was built, weighed and put in communion with the Classical tradition, particularly through the works of Aristotle. This created the basis for a complete and well-defined vision of humanity, the world, and the universe. In medieval times, the whole store of human knowledge was based on Holy books. Separating itself from the interpretation of the Church and translating the Bible into a language finally understandable by common people, the Lutheran Reformation formed the basis for a radical and unstoppable change in all of human knowledge.

Another step in this direction was the invention of movable-type printing and the mechanical printing press by Gutenberg around 1439. Up to then, all books were handwritten by an amanuensis: a religious person who lived inside convent-libraries such as the one portrayed by Umberto Eco in his *The Name of the Rose*. Through the invention of the printing press, knowledge left the convents and became public (at least for some social classes), increasing the development of European cultural discourse and accelerating social changes.

In addition, the Copernican revolution and the discoveries of Galileo irremediably destroyed the medieval concept of the universe, where the Earth was at the centre, put there by Divine will. The accusation of the Church against Galileo was that by rejecting Aristotelian and Ptolemaic theories, modern science put itself in open and evident conflict not only with the Holy scriptures, but also with

the entire conception of the world and human life at that time. A conception that, as mentioned above, was based on Holy scriptures and on the interpretation that the Church made of them. As the Cardinal Joseph Ratzinger said:

The Church at the time of Galileo kept much more closely to reason than did Galileo himself, and she also took into consideration the ethical and social consequences of Galileo's teaching. Her verdict against Galileo was rational and just, and the revision of this verdict can be justified only on the grounds of what is politically opportune. (Ratzinger 1994, 98)

At this point, Western philosophical thought was ready to understand what Descartes said about nature: that it is only a mechanism. In contrast, Pascal – the deeply Christian and anti-Cartesian Pascal – defined nature as deaf and voiceless. God was expelled from his creation and this expulsion opened the doors, with the help of Darwin, to the complete overthrow of the Western cultural system. The creation of the world by God and, more importantly, the creation of men was not the work of God, but instead was a result of the causal factor of natural selection. With his theory of evolution, Darwin provides a logical and rational explanation for the diversity of life. The consequence of this was the exclusion of all irrationality present in nature, including it inside a “causal factor”.

In sum, the Western way of thinking or, to use an anthropological term, cosmology, has completely changed during the time period between the end of the Middle Ages and the Modern era. Throughout these series of progressive changes there has been a progressive expulsion of the idea of the supernatural, magical, religious, and irrational from Western cosmology. All these factors have become elements that can be scientifically confuted and explained. In other words, what happened between the end of the Middle Ages and the beginning of the so-called Modern age? Giacomo Leopardi<sup>1</sup> has identified what happened as the “incendiary, destructive and auto-destructive use of scientific reason”.

<sup>1</sup> 1798–1837, Italian philosopher, philologist and poet.

What is nowadays considered normal and natural in the West (at least for most people) is only the result of scientific thought, according to which, for example, water is just H<sub>2</sub>O and not also *humble, precious and chaste* (Saint Francis of Assisi). To paraphrase Nietzsche's words: “God is dead. God remains dead. And we have killed him.”

It is undeniable that this is the main way of thinking in anthropology, from its beginnings until today. This represents, in my view, the real, deep, and intrinsic presence of Western thought in anthropology. The fact that anthropology as a social science is taught all over the world does not change the intimate reality of things: anthropology is a Western science.

### III

However, what happens when anthropologists meet people belonging to different cultures and cosmologies that are not founded on Enlightenment theories? In my view, the example by which I began this piece could be a good starting point in order to understand this kind of “encounter”. In the example that begins this article, there is a clear “I” (myself, the anthropologist) and a clear “other”. In order to acquire a full understanding of this episode, it seems to me necessary to describe, in a very concise way, some basic points of Chinese cosmology, the “other” – of course from my point of view – cosmology.

The decision to analyze this example lies in the fact that even if perhaps it is not a universal example, it is undoubtedly mine. Therefore, I am able to explain and analyze many of the cultural aspects involved in it.

First of all, we must say that in the Han world there are some extremely old concepts, like the concept of *Hún* and *Pò*. As Yu Ying-shih (1987) explained, these concepts are very old, probably existing before the arrival of Buddhism in China.

Every man possesses three *Hún* or souls. When a man dies, his three *Hún* move in three different directions. One will end in the tomb with the body, one in the ancestors' tablet, and the last one goes to a kind of purgatory. In addition to these *Hún*, a man also possesses seven *Pò* or spirits. These *Pò*, especially those

of children, are very sensible. They can easily get scared or even taken away by the *Gui* (ghosts). This is visible in certain behaviours of many Taiwanese people. For instance, when a baby urinates during the night, the mother cannot change his clothes. Since during the night the *Pò* moves away from the body of the baby, if it comes back and does not recognize his clothes, it may keep going around looking for his body. If, during this time, a ghost captures it, the loss of the *Pò* will cause physical and psychological problems to the baby. For the same reason people believe that the face of the child should be washed before he sleeps. Another belief prevents mothers from bringing their children outside after sunshine because that is the moment when ghosts begin to go outside.

Men and spirits (ancestors, ghosts, or deities) physically share the same living space, the same living time. They also share the same preoccupations and corporeal needs. This belief is expressed by the Chinese proverb: “The same service to the dead as to the living; to the absent as to the present” (*Shì sǐ rú shì shēng, shì wáng rú cún*).

As Francis Hsu noted in his *Under the Ancestors' Shadow*:

The attitude of the living toward the dead and that of the living are functionally one. The relationship of the living with the dead is essentially modelled upon that of the living with the living. In glorifying the dead, it is both idealized and sets the standard and pattern for kinship relationship. (Hsu 1967, 245)

The presence of ancestor worship gave parents an additional incentive to have sons to perform the rites, and thus secure for their parents and grandparents eternal life. “There are three things which are unfilial”, says Mencius, “and to have no posterity is the greatest of them” (*Bùxiào yǒushān, wú hòu wéi dà*). Given this complex net of relationships, it is possible to say that those who already left, who live in, and who will live in this world, share the same time, the same space and the same needs. In other words, these categories live in an eternal present or, to change the perspective, in an eternal past. Because the relationships between these categories are complex, the interaction between who lives and who is already

dead (whether she/he is an ancestor, a ghost, or a deity) is very strong and real for Taiwanese people. In the Taiwanese world, to talk about natural and supernatural in Western terms is, at least, reductive.

The relationships between supernatural beings and living people are, for most Taiwanese people, physical and direct. There are lots of supernatural beings who can let a person feel their presence.

It is important to note that these concepts are felt to be real by most Taiwanese people. The ways in which contemporary Taiwanese people manage these relationships are quite often the same as those followed by Chinese people of two or three thousand years ago. What I mean is that the cosmology of the Han people (at least here in Taiwan) was not as affected by revolutionary changes as in the West. Or maybe it would be more correct to affirm that the changes that of course occurred over such a long period (and that, for example, created a syncretism of Buddhism, Taoism and Confucianism) did not change the primary, fundamental conceptions about the world and afterworld. Otherwise, after such a long time, and after the Taiwanese educational system has been opened to Western sciences, no people would continue to burn paper money for hungry ghosts at least twice a month.

Now, how does the “Western” anthropologist put himself in front of this world? I think that a good situation was described by Melford Spiro who, talking about Buddhism in Burma, describes how:

Buddhism after all is not the creation of contemporary Buddhists, but a religion with deep historical roots. Although anthropological studies of non-literate societies have converted a methodological necessity (the ignoring of history) into a theoretical virtue (the theory of functionalism). (Spiro 1982, 4)

In the following pages I will argue that a “theoretical virtue” is born not only through a lack of historical roots, but also – and principally – through a lack of metaphysical thought in anthropology. As I have already shown above, this lack of the supernatural is the result of a historical and philosophical process that occurred in Western thought. For the “native anthropologist”, the native people’s

religion is ontologically false because all supernatural entities are nonexistent. As a consequence of this, the anthropologist should look for a logical and rational explanation of human behaviour in other and more rational fields (society, politics, economics, and even culture). What I am trying to explain is that the Enlightenment conception of the world has forged and moulded the method of the discipline.

#### IV

Let us discuss the last point of this paper: how Romanticism and the Enlightenment influenced anthropology, and in particular the anthropologist. It is certainly true that Romanticism had a great influence on anthropology, especially American anthropology. This is particularly true since Boas became the central scholar of the discipline. As we know, Boas was a German scholar, and it is reasonable that some concepts such as nation, culture, and nationality (with all their declensions) have a common root which can be found inside the German Romantic tradition.<sup>2</sup>

I picked up some of these basic concepts hoping that it would be useful for a deeper and more complete understanding:

“Subjectivism and individualism”: Due to the lack of Enlightenment reason, the approach to the understanding of nature is no longer unique and unambiguous. The knowledge of nature becomes a subjective product of personal experience. (Subjectivism, Merriam-Webster)

“Romanticism and nation”: The celebration of the nation (defined in its language, history and cultural character) as an inspiring ideal for artistic expression; and the instrumentalization of that expression in political consciousness-raising. (Leerssen 2013, 28)

It is hard to deny that the above-mentioned points are present in the Boas idea of cultural anthropology. Boas argued that in order to understand the specific cultural traits of a people (behaviours, beliefs, and symbols), we must examine them within their local context. He also

<sup>2</sup> It may be useful to clarify that the term ‘Romanticism’ embodies in itself different meanings. While the German *Romantisch* evokes literary images of medieval landscapes and memories, the English *Romantic* is linked with feeling and love.

believed that since people migrate from one place to another, and since the cultural context changes over time, the elements of a culture (and their meanings) will change. Therefore, Boas emphasized the importance of local histories for an analysis of cultures.

It follows that each people must have its own culture (Ruth Benedict will elaborate on this, affirming that each people has its own personality), and the culture of a specific people is unique and unrepeatable.

Up to this point, I think nobody could doubt that American anthropology has been influenced by some ideas of the Romantic movement. Nevertheless, what I want to try to argue is that such a Manichean division and distinction between Romanticism and the Enlightenment (in particular regarding their influence on the anthropological world) is dangerous and misleading for an understanding of the method of anthropology.

As I have tried to demonstrate in the previous paragraphs, I am deeply persuaded that the method of anthropology is an enlightened method, irrespective of which “school” it belongs to. Anthropology, as a science, eliminated all the supernatural beings that formed a fundamental part of the Romantic movement. This fact, in my view, has influenced the anthropological method so much – and so intrinsically – that it is impossible for anthropologists to discuss religious experiences with natives without disbelieving them, or to use a more polite expression, without putting these religious experiences within a social, psychological, or political context. As science, anthropology must have a reference to the discipline (literature review), a strong theory (otherwise your piece will only be a folkloric essay), empirical data (fieldwork) and a thesis (even if it would sometimes be more logical to call it an antithesis), and make a reasonable contribution to the discipline (scientific discussion).

The unity of humanity is guaranteed, assured and ratified by this method of research which, as a scientific method, considers the subjects of its research (humanity) to be the same thing. Submitting all the people to the same method of research, anthropology is unable to take into consideration many, often irrational, aspects embodied by a culture.



We can use a metaphor and take as an example the work of one of the fathers of German Romanticism, Johann Wolfgang Von Goethe. In his famous masterpiece *Faust*, we can see that the bet between God and the Devil, made to the detriment of Doctor Faust, disappears inside the anthropological method. The anthropologist's Faust would be a victim of some complex social or economic changes and of his intrinsic "Germanicity" (culture and personality), or maybe he would be a victim of a cultural structure or a complex symbolic system that would determine his actions.

This lack of the supernatural inside anthropology is the link that connects Romanticism with the Enlightenment and, as I have shown above, moulds the method, scope, and very nature of anthropology itself.

#### REFERENCES

- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.
- Hsu, Francis L. K. 1971. *Under the Ancestors' Shadow: Kinship, Personality, and Social Mobility in China*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Leerssen, Joep. 2013. "Notes towards a definition of Romantic Nationalism." *Romantik: Journal for the study of Romanticisms* 2: 9–35.
- Lu, Yunfeng. 2008. *The Transformation of Yiguan Dao in Taiwan: Adapting to a Changing Religious Economy*. Lanham, MD: Lexington.
- Nietzsche, Friedrich. 1887. *Die fröhliche Wissenschaft*. Nietzsche Source. Accessed 22 Nov. 2016. <http://www.nietzchesource.org/#eKGWB/FW-125>.
- Ownby, David. 2015. "Redemptive societies in twentieth-century China." In *Modern Chinese Religion, 1850–1950*, ed. Vincent Goossaert, Jan Kiely, and John Lagerway, 685–730. Brill Publishers.
- Ratzinger, Joseph Cardinal. 1994. *Turning Point for Europe? The Church in the Modern World – Assessment and Forecast*. Translated from the 1991 German edition by Brian McNeil. San Francisco, CA: Ignatius Press.
- Sahlins, Marshall. 1996. "The sadness of sweetness: The native anthropology of Western cosmology [and comments and reply]." *Current Anthropology* 37 (3): 395–428.
- Saint Francis of Assisi. "The Canticle of the Sun." Accessed 22 Nov. 2016. <http://www2.webster.edu/~barrettb/canticle.htm>.
- Spiro, Melford E. 1982. *Buddhism and Society: A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes*. Berkeley: University of California Press.
- Subjectivism. Merriam-Webster.com. Accessed 22 Nov. 2016. <http://www.merriam-webster.com/dictionary/subjectivism>.
- Todorov, Tzvetan. 1984. *The Conquest of America: The Question of the Other*. New York: Harper & Row.
- Yu Ying-shih. 1987. "Zhongguo Gudai Sihou Shijieguan De Jiangbian. (Development of the after-death worldview in ancient China)." In *Zhongguo Sixiang Chuang-tong De Xiandai Chuanshi (Modern Interpretation of Traditional Chinese Thought)*. Taipei: Lian Jing.

# „A CO KDYŽ SE TO SLIJE?“ VYROVNÁNÍ SE S VÝZKUMNÝM TERÉNEM

Lenka Bednářová

*Katedra antropologie, Fakulta filozofická, Západočeská univerzita v Plzni  
Bednarl@ksa.zcu.cz*

TERÉNNÍ výzkum dává antropologovi určitou moc nad jeho informátorem. Vztah, který je v něm tvořený, jak bylo řečeno již v mnoha pracích, je asymetrický (Geertz 1967), což může být jedním z důvodů, proč v současné době mnoho metodologických textů volá po antropologově sebereflexi. Zároveň nás ovšem terénní výzkum uvádí do jiného prostoru, odvádí z naší komfortní zóny a nutí čelit věcem, které bychom si možná za jiných okolností nevybrali. Na jeho konci však povětšinou čeká závěr v podobě odvedené uspokojivé práce, ať už se jedná o šedou akademickou literaturu, či oficiální publikaci.

Jedním ze specifík terénního výzkumu je i jeho ohraničenost, můžeme říci, že pokud výzkumník činí nějaké šetření, je si toho moc dobře vědom, pečlivě svůj terén vybírá, zkoumá a hýčká. Může se však stát, že se terén začne „slévat“ a tyto hranice smazávat? V rámci výzkumné sebereflexe, kdy by každý měl odstoupit a podívat se tak nějak svrchu na svoji terénní praxi, jsem došla k závěru, že právě to se může stát, a to v několika případech. Dokážu si to například velmi dobře představit v případě takzvané antropologie doma, kdy těžko určujeme hranice výzkumu a svého vlastního prostředí. Předkládaná esej se však bude věnovat příkladu trochu odlišnému, a to otázce, co když se slije pole vašich informantů s polem jejich nativní země a vaší zkušenosti z ní?

„CHVALME MALINOWSKÉHO“

studentské konference Antropowebu na téma „Antropologie a etika“.<sup>1</sup> Původní záměr byl reakcí na dlouhodobý pobyt v cizí zemi, která je v ohnisku antropologova zájmu, a shrnutí negativních i pozitivních reakcí výzkumníka na tuto situaci. Konferenční příspěvek se nesnažil o žádné přelomové metodologicko-teoretické uchopení antropologovy sebereflexe ani o apel na sociálně-vědecké postupy. Napak hlavním důvodem pro jeho vznik bylo téma konference tematicky zasazené do pole antropologie a etiky. Právě tam můžeme dozajista zařadit i pohled samotného antropologa, a zejména diskuze mezi subjektivním a objektivním náhledem na danou problematiku. Diskuze v tomto tématu probíhá výrazněji zhruba od poloviny 20. století a je stále velmi vratká, jelikož stojí na několika pilířích, jako je odosobnění antropologa, pohled svrchu, interpretaci a reinterpetaci daných jevů, ve kterých by se, pokud možno, neměla odrážet osobnost antropologa. Antropolog má tak nejen popisovat, nýbrž interpretovat zkoumané jevy, a to bez přítomnosti hodnotícího prvku.

K této diskuzi náležel i původní název příspěvku „Chvalme Malinowského“. Osobou, můžeme možná dokonce říct ikonou světové antropologie, která rozvířila celou vlnu těchto diskuzí, byl totiž právě Bronislaw Malinowski, či ještě spíše jeho soukromé deníky, které stály u zrodu diskuze nad antropologovou sebereflexi a objektivností.

Deníky publikovala Valetta Malinowska, manželka výše zmíněného autora, v roce 1967,<sup>2</sup>

Příspěvek byl původně koncipován jako jeden z referátů k příležitosti 12. mezinárodní

<sup>1</sup> Na tomto místě bych chtěla poděkovat účastníkům konference za cenné podněty a připomínky.

<sup>2</sup> Publikovaná kniha vyšla pod názvem *A diary in*

čili celých 25 let po jeho smrti, a jedním z důvodů, který udala, bylo nahlédnutí do mysli někoho, jehož názory a práce ovlivnily generace myslitelů (Malinowska 1967). Právě tato její myšlenka se stala zlomovou pro následující výzkumnou praxi v antropologii. Většina předchozích prací postavu výzkumníka nerefletovala. V první polovině 20. století se tak často setkáváme s názorem, že výzkumník byl považován za neviditelného, nezasahujícího do reality informantů. Ve chvíli publikace Malinowského deníků už ale antropologická veřejnost zavírat oči nemůže, vidíme, že ani antropolog není jakousi nestrannou entitou s otevřenou myslí. Raymond Firth, který napsal předmluvu k oběma vydáním deníků (1967; 1988), píše po dvaceti letech od prvního vydání: „Viděl jsem v nich především vodítko pro výklad osobnosti Malinowského, a tím i jeho práce, ale neuvědomil jsem si, že pro mladší antropology, kteří se s ním a jeho prací nesetkali, by zájem mohl být v tom, co si z jeho knih oni sami mohou vzít jako pomoc nebo ujištění v pochopení jejich vlastní pozice při řešení problémů v terénu.“ (Firth 1988, XXVIII)

Mimo jiné vedlo toto odhalení výzkumné reality k výraznému vzestupu antropologovy sebereflexe, v současnou chvíli se tedy žádný metodologický text či práce pojednávající o výsledcích výzkumu v empirické praxi neobejde bez zhodnocení výzkumníkovy osoby, jeho vztahu s informanty a terénem. Důležitou otázkou hraje gender, věk, pohled insidera nebo outsidera skupiny. Stejně tak je neopomenutelný popis samotného prostředí a informantů. Částečně v tomto můžeme spatřovat jakousi zpětnou kontrolu autora, zhodnocení vlastních závěrů v obrazu ostatních skutečností, jež s výzkumem souvisejí.

## SLITÍ

Výše bylo zhodnoceno, jak se antropologie počala vyrovnávat se subjektivitou autora a vlivem jeho osoby na zkoumaný terén. Co, když vás ale zkušenost vlastní sebereflexe a hodnocení terénu dostane do dalších rovin, někam

ještě dál za tuto hranici? Nyní se dostáváme k názvu předkládané eseje „A co když se to slije?“ aneb, jak se má antropolog v rámci vlastní sebereflexe i psané praxe vyrovnat se situací, kdy je nejen ovlivňován vlastní osobou a prostorem, z něhož pochází, ale zároveň i jiným prostředím, které se dle jeho úvah promítá v jeho výzkumném terénu.

S čím počítáme, je to, že se metodologie antropologa musí vyrovnat v kontrastu vztahů: (A) antropolog + informant; (B) antropolog + prostředí + informant, ale co když máme i (C) prostředí 1 + antropolog + informant + prostředí 2. Respektive, jak má antropolog ve své sebereflexi zhodnotit situaci, kdy je ovlivněn sebou, prostředím, z něhož dle jeho mínění vycházejí informanti, zároveň svými informanty a prostředím, v němž nyní žijí.

V tomto místě se zdá dobré vytvořit praktickou odbočku a položit otázku, jak se k této úvaze může výzkumník dostat.

Na začátku doktorského studia jsem byla upozorněna, že bych měla odjet do země původu svých informantů – do Vietnamu. A to i přesto, že moji informanti jsou česky mluvící a rozumějící, absolventi českých středních škol. Důvodem pro můj odjezd mělo být poznání kulturního kontextu, z něhož moji informanti vycházejí. Do Vietnamu jsem na několik měsíců odjela dvakrát, poprvé jako student jedné ze saigonských univerzit, podruhé jako vyučující českého jazyka. Absolvovala jsem i několikaměsíční kurz vietnamštiny, vytvořila si vztah s touto zemí i jejími obyvateli. Někdy v průběhu prvního pobytu jsem začala spatřovat podobnosti a rozdíly mezi svými informanty v ČR a nativními obyvateli Vietnamu, postupně se mi tak začala tato dvě původně odlišná pole slévat dohromady. Pravděpodobně by to nemusel být problém, kdybych se dokázala vrátit a soustředit se na své informanty jako svěbytné entity žijící v České republice, jako zástupce druhé generace migrantů, jako na banánové děti.

Většina publikovaných textů, které v současné době v České republice o Vietnamcích vznikají, jen málokdy reflektují zemi, ze které pocházejí. Vzhledem k současným paradigma-tickým humanitně vědním trendům můžeme spatřit několik základních důvodů, které toto zapřičiňují.

*the strict sense of term*, druhé vydání bylo publikováno v roce 1988, předmluvu k oběma vydáním napsal Raymond Firth.

Důvod první – nebudeme primordialisté. V zásadě je to jednoduché, předpoklad, že prototyp určitého etnika či národa žije a předává se dlouhodobě v krvi – genech aktérů – je v současné době považován za překonaný. Podle primordialistických přístupů je příslušnost k národu vrozená, sjednocuje ho společným jazykem, kulturou i historií, a tím pádem není proměnlivá v čase (Gellner 1993; Hirt 2007). Proti primordialistickým přístupům se vyhrávají modernistické teorie, jako je konstruktivismus či instrumentalismus (Hirt 2007).

Důvod druhý – nemůžeme esencionalizovat problém. V druhé polovině 20. století se v rámci humanitních věd silně rozdělily dvě skupiny paradigmat, a to esencionalistické a konstruktivistické. „Kolektivní verze esencionalizmu, kulturní identita, předpokládá pak skupinovou esenci, ze které vyplývá povinnost ji hájit a toto právě já uskutečnit.“ (Paleček 2008, 63) Z tohoto hlediska bychom patrně o Vietnamcích žijících v Čechách mohli prohlásit, že se prokazují mnoha shodnými vzorci chování jako Vietnamci ve Vietnamu, jelikož jsou z Vietnamu a tyto vzorce patří do jejich způsobu vnímání a uchopování žitého světa, které si nesou v sobě. Problémem je, že v tu chvíli přisuzujeme vietnamství jakousi esencionalistickou hodnotu, která je předávána z jedince na jedince, tedy z Vietnamce na Vietnamce. Tím pádem do ní nezasahuje konstrukce reality, kterou vytvářejí momentální situace a společnost, v níž se aktér nachází.

Důvod třetí – migranti žijí tady a teď, tento argument je možná nejpodstatnější a rozhodně nemůže být opomenut, ano migranti žijí v jiné zemi než jejich příbuzní. Žitá realita vietnamských migrantů v České republice je tedy jiná než realita Vietnamců ve Vietnamu. Často se tak na jejich jednání a percepce života nahlíží jako na migrační proces. Viz například text Adély Souralové (2014), v němž autorka popisuje výsledky mladých Vietnamců v českém školství jako jeden z hlavních předpokladů úspěšné migrace z pohledu vietnamských migrantů. Na druhou stranu důležitost vzdělání pro Vietnamce není jen pouhým migračním procesem, jak ukazuje přehledová studie Stuchlíkové a Vokrojové (2013). Pokud by totiž byla, pravděpodobně bychom podobně

edukační úspěchy zaznamenali i u dalších migračních skupin.

Odkloníme-li se od primordializmu a esencionalizmu jako přístupů, v jejichž krocích by práce patrně v současné chvíli nesměřovaly, musíme dát za pravdu argumentu číslo tři, jedinci žijící v jiné zemi, než je jejich původní země či nativní země jejich rodičů, jsou etablování v nové zemi a jako na takové bychom na ně měli pohlížet. Nalézt však můžeme i protiaargumenty, proč to není možné, jelikož ve chvíli, kdy mají tito jedinci stále život spojený s původní zemí, jejími zvyky a vzory, jsou jí také ovlivňováni.

Právě zde přichází možné řešení, a tím jsou teorie transnacionalizmu, kdy se na skupinu díváme optikou propojení dvou polí. Toho, ze kterého informanti vycházejí, čili země původu, a toho, ve kterém nyní žijí. Ideálním příkladem, a pro některé autory základem transnacionální migrační sítě, je rodina. Nina Glick Schiller (in Nešporová a Kuchařová 2009, 9–10) upozorňuje na to, „že současní imigranti nejsou vždy vykořenění, jak se dříve předpokládalo. Mnoho z nich je transmigranty, kteří si vytvořili četné vazby v nové zemi, ale zároveň si zachovávají vazby ke své původní zemi“. Na výchovu dalších generací nemusí mít vliv pouze nukleární rodina, ale i členové rozšířené rodiny, předávaná kulturní kontinuita, jazyk či náboženství (Tingvolda et al. 2012b). To se může projevit i pocitem sociálního a materiálního závazku k příbuzným po celém světě (Tingvolda et al. 2012a). Rodina se tak stává systémem interakcí „tady a tam“ (Evergeti a Ryan 2011, 356), což se následně odráží i ve fungování jejich jednotlivých aktérů.

Druhým řešením by samozřejmě byla komparativní antropologie současného stavu Vietnamců v obou zmíněných prostředích. Příkladem může být text o užívání přezdivek místo vlastních křestních jmen „Jsem Phuoc, ale říkej mi Lucky“ (Bednárová 2016), který čerpá z dat získaných v Čechách i ve Vietnamu. Tato varianta je však poměrně náročná, jelikož vyžaduje získání množství empirických dat z různých polí, čímž hrozí například zanedbání jedné skupiny informantů nebo nadhodnocení jiné.

## ZÁVĚREM

Esej se snažila uchopit problematiku, která se může na první pohled zdát banální, vždyť každý výzkumník by měl vědět, kde přesně leží jeho terén a jak se k němu postavit, jak interpretovat získaná data, jak objektivně zhodnotit situace, v nichž se výzkum nalézá. O důležitosti vlastní sebereflexe a sebereflexe výzkumu se, ostatně, učíme od dob vydání Malinowského deníků.

Na druhou stranu v případě zainteresovanosti do problému či jeho rozšíření, jak bylo ukázáno na příkladu výzkumu 2. generace Vietnamců v Čechách, se snadno může stát, že se pro interpretaci problému naskytne i jiný pohled, se kterým se musí výzkumník vyrovnat. Nejjednodušším řešením, zdá se mi, je upozadění jedné ze dvou rovin, nasnadě je zejména vzdání se zapojení poznatků z Vietnamu a minulosti informantů, ale v té chvíli se potýkáme s problémem synchronního bádání, které nepovažuji v dnešní době a v dlouhodobém výzkumu za optimální. Druhou variantou je pomoci si optikou transnacionalizmu, který je sám o sobě postaven na vztazích odehrávajících se tady i tam, čímž umožňuje propojení obou polí a jejich vzájemné zhodnocení.

Řešeným tématem jsem se zabývala pravděpodobně většinu svého současného studia, a zejména výzkumu. Z jakého pohledu interpretovat data? Kde přesně ukotvit hranice, které budou platné v současné vědecké diskusi a zároveň reálně vypovídající o cílové skupině a tématu? Po dlouhých úvahách se zde přikláním ke sledování transnacionálních vazeb a proměn, které na ně navazují. Dovedly mě k tomu zejména zkušenosti s informanty v Čechách a zároveň cesty do Vietnamu, kde jsem měla možnost potkat příbuzné těch, kteří v České republice žijí. Zároveň se domnívám, že minulost jedince i jeho rodiny je pro výzkum stejně důležitá jako přítomnost a probíhající proces samotný nezastoupí vysvětlení, které pramení z prožitého ať už v zemi původu, či příchodu.

## POUŽITÁ LITERATURA

- Bednářová, Lenka. 2016. „Jmenuji se Phuoc, ale říkej mi Lucky.“ *Anthropologia Integra* 7 (2): 67–74.
- Evergeti, Venetia a Louise Ryan. 2011. „Negotiating transnational caring practices among migrant families.“ In *Gender, generation and the family in international migration*, ed. Alebert Kraler et al., 355–375. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Firth, Raimond. 1967. „Introduction.“ In *A diary in the strict sense of term*, Bronislaw Malinowski, XI–XX. Cambridge: Cambridge University Press.
- Firth, Raimond. 1988. „Second introduction.“ In *A diary in the strict sense of term*, Bronislaw Malinowski, XXI–XXXI. Cambridge: Cambridge University Press.
- Geertz, Clifford. 1967. „Under the mosquito net.“ *New York Review of Books*. Viděno 30. ledna 2017. <http://www.nybooks.com/articles/1967/09/14/under-the-mosquito-net/>.
- Gellner, Ernest. 1993. *Národy a nacionalismus*. Praha: Josef Hříbal.
- Hirt, Tomáš. 2007. „Přehled základních tezí modernistického pojetí nacionalismu.“ *Antropowebzin* 2–3/2007: 27–34.
- Nešporová, Olga a Věra Kuchařová. 2009. *Rodiny přistěhovalců II*. Praha: Výzkumný ústav práce a sociálních věcí.
- Malinowska, Valetta. 1967. „Preface.“ In *A diary in the strict sense of term*, Bronislaw Malinowski, VII–IX. Cambridge: Cambridge University Press.
- Paleček, Martin. 2008. „Identita – Podivný pojem.“ *Antropowebzin* 1/2008: 62–71.
- Souralová, Adéla. 2014. „Vzdělané dítě jako úspěšné naplnění migračního a rodičovského projektu? Vietnamské matky, jejich děti a vzdělanostní aspirace.“ *Sociální studia* 2/2014: 75–97.
- Stuchlíková, Iva a Nela Vokrojová. 2013. „Kulturní rozdíly v učební motivaci žáků – specifikum vietnamské kultury.“ *Pedagogika* 63 (1): 5–24.
- Tingvolda, Laila et al. 2012a. „Parents and children only? Acculturation and the influence of extended family members among Vietnamese refugees.“ *International Journal of Intercultural Relations* 36: 260–270.
- Tingvolda, Laila et al. 2012b. „Seeking balance between the past and the present: Vietnamese refugee parenting practices and adolescent well-being.“ *International Journal of Intercultural Relations* 36: 563–574.

# TENKÝ LED VĚDECKÉ INSTRUMENTALITY: REFLEXE ZKOUMÁNÍ DLUHU V KONTEXTU BYDLENÍ

Tomáš Samec

*Institut sociologických studií, Fakulta sociálních věd, Univerzita Karlova  
tomas.samec@fsv.cuni.cz*

V PRŮBĚHU výzkumu nevyhnutelně využíváme ke svým vlastním cílům ty, které nazýváme *respondenti*, *informátoři*, *vypravěči*, *přátelé* nebo *účastníci výzkumu*. Cíle, které sledujeme, mohou zahrnovat snahu o poznání daného fenoménu, úsilí pomoci druhým, nutnost napsat odborný článek, zvědavost, touhu po slávě, finančním zisku nebo politické moci. V této eseji chci diskutovat jeden z možných způsobů praxe etického výzkumu v kontextu (nevyhnutelné) instrumentalizace zkoumaných – tedy v kontextu, kdy ze zkoumaných činíme nástroje svých vlastních cílů. Učiním tak na příkladu tří modelových výzkumných situací, které s instrumentalizací zkoumaných souvisejí. Jedná se o situaci narušování identity zkoumaných (během rozhovoru); situaci kategorizace zkoumaných (při analýze a psaní textu) a situaci využívání marginalizované pozice zkoumaných (potenciálně ve všech fázích výzkumu). Mé úvahy navazují na debaty o výzkumu a etice z 12. konference Antropowebu „Antropologie a etika“ (2016) a budou ilustrovány na příkladech z mého dizertačního výzkumu zaměřeného na diskurzy dluhu v kontextu bydlení. Podle mého názoru je jednou z cest praxe etického výzkumu zohlednění významu, který má text během naší reprezentace zkoumané reality a s tím související praxí toho, co nazývám *interpretací zodpovědnost*.

Ve své argumentaci vycházím z autorů, kteří více či méně explicitně definují etiku jako *proces*, který zahrnuje významnou rovinu interakční. V tomto smyslu etika výzkumu nemůže spočívat pouze v *sebereflexi*, ale

především v *diskuzi* morálních východisek, hierarchií relevance, hodnot a problémů spjatých s konkrétními výzkumnými projekty a terény. Zároveň je zde zásadní představit teoretickou distinkci mezi etikou a morálkou, přičemž Thomas Osborne (2011, 35–66) poskytuje inspirativní interpretaci Adornova díla a jeho výkladu daného problému. Zjednodušeně řečeno, Adorno etiku chápe jako kritické a reflexivní *jednání* – promýšlení, formulování, diskutování; zatímco morálku označuje za poměrně jednoznačně formulovaný a hierarchický *soubor hodnot*. V tomto smyslu je tedy etika povahy procesuální, zatímco morálka má relativně stabilní, uzavřený a explicitní charakter. Právě s ohledem na uzavřenost a silnou preskriptivní normativitu měl Adorno spíše averzi k „morálce“ (morality), respektive moralizování, tedy sledování určitých hodnot a norem k ustavování dominance nad druhými lidmi. V tomto ohledu etický výzkum může fungovat opačně – jeho cílem může být činit viditelnými různé formy dominance, a může tak působit potenciálně emancipačně.

V úsilí o etický výzkum spatřuji jako zásadní dva momenty. Zaprvé, moment *praxe* naší výpovědi o světech zkoumaných, která má specifický status „vědeckého vědění“. Zadruhé, moment *reflexe* této výpovědi, která je s její praxí nevyhnutelně spojená a provází ji ve všech fázích tvorby odborného textu, který funguje jako nejčastější žánr naší vědecké výpovědi o světě. Přestože se chci vyhnout riziku moralizování, v praxi etického výzkumu nelze podle mého názoru nastolit agendu

relativistické, anebo případně pseudo-neutrální vědy. Právě naopak, moje pozice přiznává nutnost určitého morálního základu, který je však podroben kritické reflexi. Edward W. Said v předmluvě k *Orientalismu* (2003, xvii) formuluje tuto pozici jako *humanistickou*: „používání lidské mysli historicky a racionálně pro účely reflexivního porozumění a skutečného odhalení [povahy světa, nerovností. . .] v rámci určité [výzkumné, vědecké] komunity“. Tedy opět jde o to, že etika je proces a je povahy interakční – je vyjednávaná a praktikována v rámci určitého společenství – epistemologického i ontologického. Takto formulovaná humanistická pozice spolu s Adornovým pojetím etiky může tvořit základní rámec našeho zvažování problému instrumentalizace zkoumaných.

Úvahy o významu reflexivity v etice výzkumu nejsou převratné, ale jejich relevanci a aktuálnost chci demonstrovat s ohledem na povahu sociální reality, ve které své vědecké výpovědi činíme. Teoretickým základem pro praxi interakční etiky jsou pro mě úvahy Paula Ricoeura (1971) o textuální povaze sociální reality, ve kterých ukazuje, že *význam(y)* řečeného, respektive napsaného, nejsou v textu zakódované, jednou provždy dané, ale že jsou re-konstruované čtenáři. Tato takřka banální skutečnost je však extrémně důležitá z hlediska naší výzkumné praxe: kdo a jak bude číst náš text; kdo a jak jej bude moci vytrhávat z kontextu, činit absurdní dezinterpretace, zneužívat jej k vlastním politickým cílům? To vše bychom měli promýšlet při psaní svých textů. Umberto Eco (2010, 65–71) formuluje koncept „čtenářské interpretační kooperace“ a „modelového čtenáře“, které umožňují rozpracovat zmíněnou představu. Autor připravuje půdu pro určitá, byť různá čtení, je to však čtenář, který následně volí z náznaků, zasazuje do vlastních významových rámců a kategorií. Je to čtenář, kdo se stává aktérem, užívajícím text k proměně vlastního světa a světa jiných. To však nijak nezmenšuje zodpovědnost autora. Právě naopak, v kontextu devaluace informací na sociálních sítích, rozpadu redakcí tradičních médií a dezinformačním kampaním je nutné klást zvýšené nároky na kvalitu a „schopnosti“ reprezentace světa zkoumaných pomocí textu. Tato reprezentace –

text, o kterém si naprostá a drtivá většina čtenářů (a v některých případech i autorů) bude myslet, že skutečně *popisuje* výzkumný terén a svět zkoumaných a není jen rekonstrukcí tohoto světa. Tato představa, kterou Hammersley a Atkinson (2002, 3–10) definují jako naturalismus, je však naivní a zkreslující. Deirdre McCloskey (1998) ukazuje, že sociální vědy mají rétorický charakter; jejich validita je performována například v rámci ekonomie modelováním a statistickou inferencí. Ukazuje se však, že v konečném důsledku jsou argumenty povahy rétorické, a ne nutně empirické nebo statisticky inferenční. Tento charakter vědění a naší výpovědi je nutné brát v úvahu v prezentaci výsledků – je to předpoklad etického vypořádávání se s instrumentalizací zkoumaných, předpoklad interpretační zodpovědnosti.

Jde o to, že kromě našeho působení v terénu a bezprostředního kontaktu se zkoumanými má pro jejich životní a sociální situaci zásadní dopad výsledek našeho zkoumání; výstup, který nejčastěji formulujeme do *textu*. Textem, kterým vypovídáme o terénu a světě zkoumaných, můžeme, pokud jej budeme vytvářet interpretačně zodpovědně, korigovat svou instrumentalizaci zkoumaných pomocí toho, co Zdeněk Konopásek v rozhovoru pro *Cargo* označuje jako *symetrický přístup* ve zkoumání sociální. Pro nás je relevantní jeho kategorizace symetrie jako politické a ne jen vědecké (metodologické). V tomto smyslu je to tedy zjednodušeně řešeno přístup ke zkoumání reality, kdy cíleně straníme slabším z hlediska konfigurace mocenských vztahů (Stöckelová a Brož 2015, 121).

Nicméně abychom byli schopni adekvátně zaujmout tuto symetrickou pozici, a kompenzovat tak mocensky asymetrickou výzkumnou situaci, musíme mít k tomu dané nástroje: teoretické i praktické. Obratem se tím vrátíme k problému instrumentalizace. Dobrým úmyslem dlážděná snaha co nejadekvátněji popsat svět zkoumaných může snadno sklouzávat k naturalismu a zapomínání na textuální a rétorický charakter vědy. Následně nás snaha o „nejlepší“ popis reality může vést k představě, že vlastně je vše dovoleno, abychom co nejlépe vyzkoumali vše o daném sociálním fenoménu. Tím už chybí jen malý krůček k tomu morálně akceptovat instrumentalizaci

zkoumaných a rezignovat na etickou reflexi této problematiky.

Ve svém dizertačním projektu se zabývám způsoby hodnocení a ospravedlnění různých forem závazků v souvislosti s bydlením; dluhy formálními (např. hypoteční úvěry) a závazky neformálními (např. půjčky a dary v rámci rodiny). Klasické antropologické texty (srov. Peebles 2010) i současné výzkumy (Deville 2015; Wilkis 2015) ukazují, že dluh je druh sociálního a ekonomického pouta, které má silné morální konotace a generuje mocenské asymetrie. Z toho důvodu se jedná o relativně eticky citlivý kontext a předmět výzkumu, a nabízí se tedy možnost při výzkumu zohlednit symetrický přístup. Snadno totiž může docházet naším působením v terénu (např. v rámci rozhovorů, role-playingových experimentů) k narušení identity zkoumaných, které je výsledkem toho, že nám zkoumaní slouží jako prostředky k „poznání reality“. Může dojít k narušení identity performované v rámci rozhovoru: „*jsem schopný a dospělý, protože jsem si koupil byt a splácím hypotéku*“; tak identity implicitní: „*jsem rozumný člověk, když si hypotéku beru, protože se to tak všude říká a umožní mi to získat jistotu*“. V průběhu rozhovoru totiž můžeme (a do určité míry cíleně „chceme“) otázkami dojít zpochybnění emického přesvědčení, že vlastnické bydlení je z dlouhodobého hlediska nejlepší alternativa představující *jistotu*, i přes potenciální riziko hypotečního úvěru. Toto zpochybnění totiž umožní zkoumání, jakým způsobem jsou ospravedlnění diskurzivně konstruována a umožní je komparovat navzájem nebo s ospravedlněními v rámci diskurzů veřejných. Je toto zpochybnění něčí životní jistoty „správné“? Podle jakých kritérií jej máme posuzovat? Podle toho, zda nám přinese „lepší data“, nebo podle toho, zda někomu můžeme uškodit? Je „správné“ cíleně zpochybnit rozhodnutí zkoumaných, abychom mohli „lépe“ zkoumat jejich argumentaci a způsoby ospravedlnění a vyrovnávání se s dluhem? Vrací se nám otázka instrumentalizace, kdy „potřebujeme“ určitý typ dat a výpovědí, abychom mohli zkoumat to, co je podle našeho vědeckého názoru relevantní (tj. způsoby ospravedlnění dluhu), a otázka etická, do jaké míry máme vytvářet umělé sociální situace, ve kterých probíhají ospravedlnění praxe, která je

buď přijímaná jako přirozeně správná (v případě přesvědčení, že vlastnické bydlení je nejlepší), nebo naopak pro zkoumané přináší stres a strach (v případě vysokého zadlužení).

Etickou reflexi instrumentalizace zkoumaných jejich narušením identity je možné vztáhnout k problému mocenských vztahů ve společnosti a jejich reprodukcí skrze více či méně zjevné ideologie. Řada výzkumů aspiruje na dekonstrukci diskurzivních výpovědí a identifikaci ideologií – jejich nahlédnutím pak umožnit reflexi a emancipaci – v našem případě se jedná o ideologii „vlastnického bydlení“ (Ronald 2008). Lze však také zastávat (morální) stanovisko, že lidé si mohou vytvářet vlastní identitu podlé *svého* vlastního uvážení, na základě hodnot, které uznají za vhodné, přestože se nám z naší pozice jeví jako opresivní nebo utlačivé. Toto stanovisko nemusí být nutně v rozporu s optikou textuálního přístupu k etice výzkumu. Jde o to v textech napomoci tomu, aby zkoumaní byli schopni nahlédnout, že jejich rozhodnutí a jejich budování identity může být ovlivněno určitou ideologií. Jinými slovy, naše etické jednání v situaci rozhovoru bychom měli přizpůsobit kontextu situace a snažit se „eticky působit“ v průběhu tvorby textu. Nevěřím v možnost absolutní kodifikované standardizace ve smyslu: „identitu smíme nabourat, jen pokud si z toho zkoumaný neodnese traumatizující zážitek“ – tedy v to, co kritizuje Adorno jako moralizaci; situace a lidé jsou odlišní a je obtížné nastavit jednotný standard. Věřím však ve formulaci zásady: „v našem výstupním textu srozumitelně popišme, proč a jak zkoumané může ovlivnit určitá ideologie“. To je samozřejmě poměrně ambiciózní, protože nelze předpokládat, že zkoumaní budou číst odborné statě, monografie nebo eseje. Je však možné angažovat se dalšími textovými výstupy (blogy, novinové články a mediální výstupy obecně), které budou interpretačně zodpovědně vykreslovat zkoumanou realitu; přiznávat, že se jedná o určitý partikulární náhled a zároveň reflektovat různé formy dominance a hegemonie v daném poli. Jde zde tedy o srozumitelnost pro různé okruhy čtenářů a o korespondenci naší interpretace daného světa s interpretacemi světa učiněnými zkoumanými. V tomto kontextu je nutné



také reflektovat a vysvětlovat užívání určitých analytických kategorií. Například, jestliže označujeme jednání zkoumaných jako iracionální a nedodáváme, že myslíme „ekonomicky iracionální“ a že se jedná o analytickou kategorii, kterou hodnotíme jejich jednání jen v určitém (ekonomickém) rámci, stáváme se arogantními soudci světa zkoumaných. Jinými slovy, etické může být nabourání identity zkoumaných (ať v průběhu rozhovoru, nebo při psaní textu), jestliže si zaprvé vůbec uvědomíme, že je uskutečňujeme a že to není samozřejmé nebo přirozené; zadruhé když vysvětlíme, že naše výpověď o světě zkoumaných je naším konstrukcí, a ne „pravdivým popisem světa“; zatřetí, když demonstrujeme vliv určité ideologie tak, aby byl účastníkům výzkumu text srozumitelný, a tudíž aby mohli porozumět tomu, proč je jejich identita nabourávána.

Toto řešení však není možné aplikovat bez rozmyslu a bez praxe interakční etiky, tedy bez diskuze ve vědecké/výzkumné komunitě. Situace, kdy máme snahu pomoci zkoumáním, porozuměním a tematizací různých forem viditelných nebo skrytých nerovností a módů hegemonie, můžeme ovšem snadno obrátit v nastavování jen odlišných forem dominance. Může se jednat o paternalistické nastavení vztahu poskytovatel–klient, nebo o jinou z forem instrumentalizace zkoumaných: například o určité parazitování na marginalizované situaci druhých poskytující nám silné výzkumné téma, otázku a program. Je to opět otázka reflexe: mohu tím, že vydám interpretačně zodpovědný text o tom, jak dluh ovlivňuje životy předlužených a zadlužených, těmto konkrétním lidem pomoci? Přirozeně jim tím nepomůžeme „přímo“, ale jde o to, že zachováme určitou symetrii a reciprocitu: „Já od Vás něco získám, a proto je mým závazkem pomoci vám.“ Otázkou je, jakou podobu má mít ona „pomoc“, abychom nesklouzli do paternalistické pasti.

V tomto smyslu je z hlediska etické vědy nutné promýšlet nejen onu přímou „pomoc“, ale také druhou stranu věci, a tím je „nepoškození“ zkoumaných. Jedná se především o situace, kdy re-konstrukcí určitého terénu poskytujeme nejen lepší porozumění světu, ale i vědění institucím a aktérům, kteří mají

zájem na zachování statu quo ve smyslu dominance nebo exploitace nad zkoumanými. Může jít v tomto případě o banky a jiné finanční instituce, které vědění o tom, jak lidé ospravedlňují dluhy a jak se s nimi vyrovnávají, mohou využít jen k rafinovanějšímu marketingu úvěrů a půjček. V tomto smyslu se tedy pohybujeme nejen na tenkém ledě, ale i na ostří nože, jelikož bychom mohli snahou o popis světa zkoumaných, kteří jsou podle naší představy marginalizováni, pomoci těm, kteří jim podle našeho názoru dominují, a mohlo by tak dojít k určité „hyper-instrumentalizaci“ zkoumaných – situaci, kdy využíváme jejich nevýhodné pozice nejen my jako vědci, ale i další instituce.

Kromě citlivosti k využití našich textů je nutné zohlednit naše případné působení (i skrze texty) v praxi navrhování politik – zde totiž kromě dobrých kontaktů mohou sloužit i dobré argumenty a evidence – dobrá, ve smyslu srozumitelná, ale konkrétní a prakticky převoditelná do světa policy making. Otázka vytváření „kvalitních“ (nehegemonických, emancipačních) politik je nicméně textuálním rámcem etického výzkumu zachytitelný, ale jen do určité míry řešitelný problém. Při vytváření politik totiž často hrají roli nejen odborné, ale i politické nebo osobní faktory a zájmy. Obloukem se tedy vracíme k připomenutí významu (politické) symetrie sociálněvědního výzkumu: jestliže chceme stranit slabším, tak bychom tak měli dělat promyšleně a důsledně. Z naší podpory by se neměla stát nová forma jemné dominance a naše podpora by měla sloužit i těm, kteří jsou zdánlivě „silní“, ale relativně (oproti formálním institucím) stále v nevýhodě – v našem případě ti, kteří využívají hypotečních úvěrů, ale měli by v případě výpadku příjmu problém se splácením. Naším největším přínosem jako sociálních vědců může být zmíněná *interpretační zodpovědnost při popisu zkoumané reality*. Ta zahrnuje reflexi instrumentalizace zkoumaných a jejich partikulárních projevů, a zohledněním textuality světa přisuzuje zkoumaným aktérství (tj. nejedná s nimi jako s o objekty výzkumu). Následně instrumentalizaci z etického hlediska vyvažuje reciproční snahou o symetrii a srozumitelné popsání zkoumaného světa, tak aby se v ideálním případě nemohlo obrátit v neprospěch zkoumaných. Jde o ambiciózní

program, ale v praxi etického výzkumu jsou vysoké ambice nutností.

#### PODĚKOVÁNÍ

Na tomto místě bych rád poděkoval Anně Kunové za pečlivé čtení eseje a podnětné připomínky ohledně obsahu eseje a jeho srozumitelnosti.

#### ZDROJE PODPORY

Výzkum byl podpořen Grantovou agenturou Univerzity Karlovy (projekt č. 897716).

#### POUŽITÉ ZDROJE

- Brož, Luděk a Tereza Stöckelová. 2015. „Symetrie je často stranická: Rozhovor se Zdeňkem Konopáskem.“ *Cargo* 13 (1–2).
- Deville, Joe. 2015. *Lived economies of default: Consumer credit, debt collection and the capture of affect*. London: Routledge.
- Eco, Umberto. 2010. *Lector in fabula: Role čtenáře aneb interpretační kooperace v narativních textech*. Praha: Academia.
- Hammersley, Martyn a Paul Atkinson. 1995. *Ethnography: Principles in practice*. London: Routledge.
- McCloskey, Deirdre N. 1998. *The Rhetoric of Economics*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Osborne, Thomas. 2011. *The Structure of Modern Cultural Theory*. Manchester: Manchester University Press.
- Peebles, Gustav. 2010. „The anthropology of credit and debt.“ *Annual Review of Anthropology* 39 (1): 225–240.
- Ronald, Richard. 2008. *The ideology of home ownership: Homeowner societies and the role of housing*. New York: Springer.
- Said, Edward. 2003. *Orientalism*. New Delhi: Penguin Books.
- Wilks, Ariel. 2015. „The moral performativity of credit and debt in the slums of Buenos Aires.“ *Cultural Studies* 29 (5–6): 760–780.



## Marek Jakoubek (ed.) – Teorie etnicity: čítanka textů (2016)

Martina Palečková Tauberová

*Nezávislá badatelka*

*Martaube@seznam.cz*

EDITOR knihy *Teorie etnicity*, antropolog Marek Jakoubek, je v naší akademické sféře nejen známým odborníkem na bulharskou krajanskou obec Vojvodovo a romské skupiny, ale také přednášejícím na Katedře antropologie Fakulty filozofické Západočeské univerzity v Plzni a vedoucím Ústavu etnologie na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy.

*Teorie etnicity* je pojata jako čítanka antropologicky orientovaných textů zabývajících se etnicitou, přesněji její teorií. Čítanku otevírá předmluva editora, na níž navazují tři tematicky specifické oddíly textů vybraných autorů, závěr knihy pak tvoří medailonky autorů jednotlivých studií a jmenný rejstřík.

Ihned po přečtení názvu knihy vyvstane snad každému čtenáři na mysli otázka. „Co je to vlastně etnicita?“ Na tuto otázku však nečekejte jednoznačnou odpověď. Jak Jakoubek v předmluvě s odkazem na L. Whitea uvádí, „eticita vlastně není; [...] etnicita je koncept, badatelský nástroj. Proto také nemůžeme říci, co etnicita je, můžeme pouze říci, ‚toto je způsob, jakým já tento termín užívám‘“ (s. 20). Etnicita je dnes všudypřítomná, stala se moderním slovem, které se běžně užívá, a to aniž bychom nad ním příliš uvažovali. V běžném užití se však nejedná o vědecký termín. „Etnicita“, jak se postupem času stává u většiny pojmů, se přesunula ze sféry vědecké do běžné sociální praxe, kde byla přetvořena pro konvenční užití. Zviditelněním tohoto termínu se jeho uživatelům naskytla možnost hledat jeho „fyzickou“ podobu v žitém světě, a tak se postupem času pod tuto etiketu schovala kdejaká znevýhodněná a ve společnosti marginalizovaná skupina, imigranti, různé subkultury, zájmové skupiny apod. Vědecký a laický způsob pojetí etnicity tak již často nemají nic společného.

Pro to, aby bylo možné nejenom vést odborné diskuze, ale také vědět, co si pod pojmem „eticita“ či „etnická skupina“ představít, je třeba tematizace etnicity vycházející z explicitní teorie. Právě pro tyto účely byla vytvořena kniha *Teorie etnicity*, která přichází s něčím, co v tuzemské antropologii není běžné, a to se souborem překladů textů zabývajících se etnicitou a s ní souvisejícími dalšími termíny, které českému čtenáři, vědecké veřejnosti a odborníkům podávají přehled možného nahlížení na dané téma. Kniha *Teorie etnicity* je sestavena do podoby čítanky textů, neboť se snaží iniciovat diskuzi o původních myšlenkách autorů, jedná se tedy o antologii překladů, a nikoli o, v tuzemském prostředí, oblíbené přepravění jiných textů, na kterém se dá sice postavit kariéra, ale které může být dezinterpretováno dříve, než se čtenář seznámí s obsahem původního, ještě nepřepravěného, díla.

Jakoubek uvádí, že kniha nepojednává o etnicitě jako danosti, etnicita je pro něj konceptem, „analytickou kategorií, jejíž povaha je nominalistická, ideálně typická“ (s. 16). Dle Jakoubka jde o konceptuální nástroj badatele, nikoli o věc, která se nachází ve vnějším světě. Posláním recenzované knihy je v tomto ohledu ukázat, že existují různé teorie, a tedy i různé etnicity, že „není etnicita jako etnicita“ a „teorie etnicity jako teorie etnicity“. Etnicita totiž nabývá na významu až v rámci konkrétní teorie. Z uvedeného vyplývá, že v každé diskuzi o etnicitě je podstatné zdůraznit, z které teorie se vychází a jaký typ etnicity je ve skutečnosti míněn.

Předmluva práce je členěná do šesti částí, přičemž název každé části čtenáře navrhuje ke čtení dalších řádků knihy osobitým a velice svěžím způsobem. V navazujícím oddílu s názvem „(Meta)teoretické studie“ je zahrnuto sedm textů, odborných studií, které přinášejí „obecný přehled o základních terminologických, konceptuálních a historických polohách studia etnicity“ (s. 37), jenž otvírá příspěvek od Elizabeth Tonkinové, Maryon McDonaldové a Malcolma Chapmana s titulem „Etnicita“. Vedle dalších autorů a jejich studií se zde čtenář seznámí s pojetím etnicity norského antropologa Thomase Hyllanda Erikse, který v tuzemských výukových programech týkajících se různých antropologických

témat zaujímá díky řadě překladů jeho děl do češtiny dlouhodobě přední pozice.

Na první část, která diskutovala hlavně o termínu etnicity a polemizovala nad různými přístupy k jejímu studiu a zkoumání, navazuje druhý oddíl knihy s názvem „Jednotlivé přístupy k tematizaci etnicity“, obsahující již konkrétní přístupy a studie významných autorů z této oblasti, v jejímž popředí stojí Fredrik Barth se svou předmluvou ke knize *Etnické skupiny a hranice* z roku 1969, který jako jeden z prvních přesunul pozornost badatelů od kulturního inventáře k problematice hranic etnických skupin. V dalších deseti textech nalezneme čtenář koncepty, zejména severoamerických autorů, kteří až na jediného vnímají etnicitu jako sociální konstrukt, neexistující a priori. Vedle těchto autorů působí Pierre L. van den Berghe se svým titulem „Etnicita jako příbuzenský výběr: biologie nepotismu“ jako „černá ovce“ čítanky, neboť v jeho textu jsou etnické vazby chápány primordialisticky, přičemž vychází z evolučně biologických postojů.

Třetí oddíl *Teorie etnicity* je složen ze šesti velmi poutavých případových studií, uvádí jej příspěvek „Sociální organizace moderního Zululandu“ od klíčové postavy manchesterské školy Maxe Gluckmana, jenž ačkoliv se přímo etnicitou nezabýval, patří právě touto studií do „klasiky antropologie“. Všechny další případové studie od Michaela Moermana, Abnera Cohena, Gunnara Haalanda, Beverly Nagelové Lauwagieové a Rity Astutiové potvrzují anti-primordiální hledisko, kdy jedinec volí různé strategie a pro odpovídající účely vytváří nebo mění svou příslušnost k etnické skupině.

Po prostudování textů, které byly do čítanky vybrány, se čtenář seznámí s různými úhly pohledu a možnými interpretacemi týkajícími se etnicity, kterou stále mnoho čtenářů vnímá jako něco, „co se jich netýká“, nebo naopak, co se stalo součástí jejich života. Nepřeborné množství ve studiích uvedených příkladů z různých koutů světa, díky kterým se čtenář dostává do hloubky samotného tématu, možná každému z nás pomohou najít odpovědi, anebo pomohou se ptát, a třeba i ukázat na možná řešení mezietnických nepochopení a nesouladů.

Co se výběru textů a autorů týče, jedná se o studie, které, jak říká Jakoubek, vycházejí z antropologické perspektivy, neboť právě

antropologická zkoumání etnicity nejvýrazněji přispěla k jejímu studiu, přičemž studium etnicity současně působilo na rozvoj antropologie (s. 30). Přeloženy byly studie psané v angličtině, neboť angličtina je uznávaným společným jazykem antropologů, ale také proto, že etnicita byla důležitým pojmem anglofonní antropologie. Čítanka je tedy v tomto ohledu, přes odlišná pojetí zvolených autorů, jedno rozměrná. Jakoubek však uvádí, že se jedná o rozměr „nejprogresivnější“ (s. 32). Rovněž převahu textů staršího data považuje Jakoubek za podstatnou k pochopení vývoje diskuze o etnicitě a jejího současného stavu, přičemž si tímto sborníkem neklade za cíl ukázat, která teorie etnicity je „ta pravá“ (viz výše).

Čítanka chce svým výběrem textů čtenáři přiblížit zkoumání etnicity na západ od našich hranic. Předkládá je, ač v překladu, v jejich „plné verzi“. To čtenáři umožňuje vytvořit si na ně vlastní názor. Zde je nutné podotknout, že už samotný výběr a pořadí textů určitým způsobem směřuje a ovlivňuje nahlížení a následné zaměření čtenáře v souvislosti s tématem etnicity, předurčuje jeho budoucí smýšlení. Může vést k přesvědčení, že pouze tato prozápadní, anti-primordialistická orientace je jediná správná a další, třeba obohacující, výklady etnicity jiných zahraničních autorů může pak čtenář považovat za sejití ze správné cesty. Tuto skutečnost Jakoubek již v úvodu předjímá, když upozorňuje na skladbu a poslání knihy. Tímto podotknutím však v žádném případě nechci snižovat hodnotu této publikace v našem českém, zejména akademickém, prostoru, v němž z hlediska svého provedení a odborného přístupu zaujímá prvenství ve své důležitosti pro další vývoj oboru a další vzdělávání. A ačkoliv Jakoubek čítanku sestavil s úmyslem obohatit spíše vědecké čtenáře, jsem přesvědčená, že by mohla mít značný význam i pro širší veřejnost, která je snáze manipulovatelná dezinterpretacemi různých, třebaže vzdělaných xenofobů, využívajících neznalosti širších vrstev společnosti. Společnost je třeba vést k informovanosti a neustálým zviditelňováním pozitivních přístupů nahledávat často uměle vytvořené, často falešné „pravdy a přesvědčení“, etnocentrismus. Je třeba rozvojem takové publikační činnosti brát „zaručené zbraně a náboje“ těm, kteří chtějí vyvolávat

pouze nenávidí. Publikaci *Teorie etnicity*, na níž se podíleli antropologové jako Marek Jakoubek a další, kteří se Jakoubkova počínou účastnili jako překladatelé, je v tomto duchu možné vnímat jako přínosnou a následováníhodnou.

Jakoubek, Marek (ed.). 2016. *Teorie etnicity: čítanka textů*. Praha: SLON.

## Tarik Sabry – Cultural Encounters in the Arab World: on Media, the Modern and the Everyday (2010)

Jakub Novotný

*Katedra antropologie, Fakulta filozofická,  
Západočeská univerzita v Plzni  
jakub.ntl.novotny@gmail.com*

K NIHA Tarika Sabryho *Cultural Encounters in the Arab World: on Media, the Modern and the Everyday* je především jakýmsi manifestem Arabských kulturních studií, nové akademické disciplíny, jejíž etablování se autor snaží prosadit. Profesor mediální a komunikační teorie z Westminsterské univerzity poukazuje na potřebu překlenout mezeru, která stojí mezi současnými diskurzí arabského filozofického myšlení a kulturou každodennosti, která je do značné míry směsicí tradice a moderních vlivů. Samotný pojem *moderní* či *modernita* je klíčovým tématem knihy. V teoretické části se Sabry zabývá zejména jeho konceptualizací a identifikací myšlenkových proudů v arabském světě, které se problematiky dotýkají. Čtvrtá a pátá kapitola vycházejí z poznatků získaných etnografickým výzkumem v Egyptě a v Maroku a ukazují způsob, jak lze přistupovat k analýze kultur v současném arabském světě skrze poznávání každodenního prolínání tradice a modernity.

Ačkoli v češtině neexistuje zcela adekvátní termín, a musíme se tedy spokojit s výrazem

*modernita*, Sabry rozlišuje pojmy *modernity* a *modernness*, přičemž druhý zmíněný obsahuje hlavní předmět jeho zájmu. *Modernness* je v Sabryho pojetí syntézou idejí, každodennosti a sebereferece (s. 20). Zatímco ideje představují obecně platné hodnotové systémy (náboženství), každodennost je časoprostorem, kde lidé produkují socio-kulturní významy, šíří je a vzdorují jim. V procesu sebereferece si jednotlivci internalizují *modernness* a vyjadřují své osobní postoje.

Nedostatek reflexe kultury každodennosti je tím, co Sabry vyčítá současným arabským myslitelům. Ve druhé kapitole identifikuje čtyři myšlenkové proudy, které různými způsoby přistupují ke koncepcím *turáth* (islámsko-arabské kulturní dědictví) a *hadátha* (modernita). První pojednaný diskurz, marxisticko-historický, požaduje odklon od arabsko-islámského hodnotového systému, který odmítá přijetí *modernity* (s. 30). Byť klade důraz na potřebu studia vlastní historie, cestu k intelektuálnímu pokroku vidí v odklonu od svazujícího tradicionalismu. Druhý diskurz, který Sabry definuje jako racionalistický či strukturalistický, usiluje nikoli o odmítnutí arabsko-islámského dědictví, ale o jeho dekonstrukci a historizaci, jež umožní překlenutí rozporu *turáth* s modernitou (s. 31). Třetí proud, salafistický či tradicionalistický, nahlíží *turáth* jako jediný možný civilizační model a dává přednost minulosti před současností, domněle autenticitě před odlišností (s. 32). Čtvrtý proud, který se nejvíce přibližuje autorově vidění dané problematiky, je principiálně antiesencialistický a vymezuje se vůči všeobjímajícím ideologiím, jako jsou panislamismus či panarabismus (s. 33).

Právě antiesencialismus vnímá Sabry jako důležitý aspekt intelektuálního posunu v arabském myšlení. Současní arabští myslitelé jsou podle něj často zatíženi potřebou artikulovat své ideje tváří v tvář hrozbě politického či kulturního imperialismu a vytvářejí idealistický obraz jednotného arabského lidu. Poněkud paradoxně jsou však příslušníky elit, které necítí potřebu zabývat se skutečnou kulturou tohoto lidu, za jehož mluvčí se považují. Chybí zde dostatečná snaha oprostit se od duální perspektivy, která dělí kulturu na vysokou a nízkou a druhou zmiňovanou nepovažuje za předmět hodný akademického studia. Právě odtržení od

každodenního dění, odloučení filozofie od události (*event*), je podle Sabryho hlavní příčinou stagnace současného arabského myšlení. Diskurz modernity musí být ontologizován a humanizován, musí reflektovat postoje a touhy obyčejných lidí. Je nutné zapojit antropologické a sociologické metody, aby byl poznán skutečný význam modernity a došlo zde k intelektuálnímu posunu.

V následující části dvoustostránkové knihy autor demonstruje svou představu analýzy projevů modernity v arabském světě založenou na etnografickém terénním výzkumu. Ve čtvrté kapitole se zabývá chováním mladých Egyptanů, kteří se setkávají na mostě Qasr v Káhiře, a dále pak analyzuje sociální prostředí Maročanů čekajících v dlouhých frontách před ambasádami evropských zemí, do nichž chtějí emigrovat. První lokalita, historický most v centru egyptské metropole, je romantickým místem setkávání milenců. Autor se zamýšlí nad tím, zda je možné zdejší fenomén otevřených projevů zamilovanosti vnímat jako důsledek vlivu romantických telenovel, které se v Egyptě těší obrovské popularitě. Lokalitu v centru Káhiry vnímá jako prostor, v němž dochází k jakési extenzi fikce do reality, místo, kde se reálně projevuje vliv telenovel na egyptské diváky (s. 75).

Fronty před evropskými ambasádami v marocké Casablance vnímá Sabry jako prostor, kde se myšlenkový a kulturní svět čekajících bezprostředně setkává s organizovaným světem Západu, do nějž se žadatelé o víza snaží proniknout. Prostředí fronty je mikrokosmos, v němž se prolíná naděje s pocity uvíznutí v pasti. Je zbytněním fenoménu emigrace, který je zakotven v marocké kultuře. Lidé napříč socioekonomickým spektrem touží opustit zemi a téma odchodu do zahraničí se stává námětem všedních konverzací, ovlivňuje smýšlení lidí i marocký dialekt (s. 86). V této souvislosti hovoří Sabry o takzvané mentální emigraci, kdy zejména mladí Maročané zůstávají fyzicky ve své vlasti, často díky nemožnosti získat víza, ale ve svých představách se upínají k idealizovanému Západu.

Pátá kapitola je rovněž založena na terénní práci. Během svého pobytu v Maroku vybral Sabry několik skupin mladých lidí z rozmanitých socioekonomických a kulturních prostředí

a na základě diskuzí se snažil pochopit jejich vztah k modernitě, médiím a pronikání západních vlivů do marocké společnosti. Autor postupně oslovil skupinu islamistů, socialistů, berberských venkovanů a příslušníků metropolitní střední třídy. Zatímco u islamistů pozoruje negativní percepci Západu a přesvědčení, že západní velmoci usilují o vykořevení islámské tradice a kulturní hegemonii v muslimských zemích (s. 109), v případě mladých zástupců střední třídy pak identifikuje to, co výše definoval jako kulturní emigraci. Členové této skupiny se sice považují za Maročany, odmítají však národní kulturu a upřednostňují francouzštinu před arabštinou (s. 142). Žijí v Casablance, ale myšlenkami jsou v Paříži, Londýně či New Yorku. Mladí socialisté stojí zhruba uprostřed. Kladou důraz na demokracii, svobodu a sociální spravedlnost, kritizují však dravý Západ a jsou rozpolceni v otázkách žádoucí míry společenského konzervatismu (s. 131). Mladí Berberští z rurální oblasti jsou prezentováni jako skupina, která poznává Západ výhradně skrze pořady vysílané marockými televizními kanály a skrze vyprávění navrátilivších se emigrantů. Autor pozoruje, jak televize ovlivňuje hodnotový systém mladé populace. Zatímco generace jejich rodičů a prarodičů asociovala štěstí se soudržností a dobrými vztahy v komunitě, mladí obyvatelé berberské vesnice touží po naplnění skrze blahobyt. Západ je ideálním světem, kde se lidem dostává peněz, volného času a štěstí (s. 121).

V závěru knihy se Sabry zamýšlí nad tím, co je potřeba učinit k etablování arabských kulturních studií. Požaduje důraz na interdisciplinaritu a potřebu čerpat z poznatků sociologie, historie, antropologie či psychologie. Jedině tak je možné se posunout od abstraktního prizmatu současných arabských filozofických diskurzů směrem k realističtějšímu pojetí kultury. Autor zároveň upozorňuje na to, že kulturní studia nemohou být z principu univerzálním oborem s pevně stanovenými paradigmaty a metodami, ale musí vycházet z konkrétních realit daného geografického a kulturního kontextu. Zatímco v západním kontextu řeší kulturní studia téměř výhradně sociální a kulturní aspekty života, arabská kulturní studia musí kvůli všudypřítomnosti náboženství reflektovat i jeho existenciální stránku (s. 189).

*Cultural Encounters in the Arab World* můžeme vnímat jako důležitý krok k etablování nového oboru, jehož důležitost v kontextu současných turbulentních sociopolitických procesů v arabském světě nelze zpochybňovat. Nutno říci, že u případových studií obsažených v knize se autor nevyhnutelně dopouští dlíčích zjednodušení a generalizací. Antropologická studie dění na mostě Qasr nevychází z hlubší analýzy, ale z hypotéz. Asociace veřejně manifestované romantiky s vlivem televizních pořadů je založená pouze na domněnce. Podobně, vybrané skupiny informátorů z různých částí spektra marocké společnosti nemohou být zcela reprezentativním vzorkem, byť může čtenář snadno nabýt opačného dojmu. Výčet těchto nedostatků nicméně není kritikou autorova přístupu k danému tématu. Sám deklaruje, že kvůli omezenému rozsahu své práce nemohl být schopen postihnout komplexitu projevů modernity v arabském světě (úkol pro jednoho člověka pochopitelně neproveditelný) a k demonstraci svých myšlenek musel použít jistých zkratk. Antropologické pasáže knihy tak můžeme vnímat spíše jako návod jak přistupovat ke studiu každodenní kultury v současném arabském světě. Tento úkol, spolu s jasným vymezením cílů nově se rodící disciplíny, plní Sabryho dílo na výbornou.

Sabry, Tarik. 2010. *Cultural Encounters in the Arab World: on Media, the Modern and the Everyday*. London: I. B. Tauris.

## Blanka Jedličková – Ženy na rozcestí: divadlo a ženy okolo něj 1939–1945 (2016)

Lucie Rajlová

*Fakulta humanitních studií,  
Univerzita Karlova  
Luca.Rajlova@seznam.cz*

**P**ŘI VYSLOVENÍ jména Anny Letenské se odborné a čtenářské veřejnosti vybaví již známý příběh, který je oprávněně připomínán,

neboť se jedná o životní osud, na jehož konci se stala velmi nadějná a oblíbená divadelní a filmová herečka obětí nacistického režimu, když zemřela v koncentračním táboře Mauthausen. Existují však další jména žen, které působily v protektorátní době a jichž život byl rovněž silně zasažen druhou světovou válkou. Připomínáme si je často? Připomínáme si je vůbec? Autorka knihy Blanka Jedličková předkládanou publikací upozorňuje na celkem sedm žen, včetně Anny Letenské, jejichž životní osudy i přístupy k dané době jsou velmi rozdílné, avšak dle autorčina soudu by měly být připomínány i po mnoha desetiletích, která od doby Protektorátu uplynula.

Publikace byla vydána v nakladatelství Academia v edici Studentské práce. Blanka Jedličková obdržela zcela po zásluze za svou knihu dvě významná ocenění. V roce 2014 se stala vítězkou studentské soutěže Nakladatelství Academia. O dva roky později obdržela cenu Magnesia Litera 2016 – DILIA Litera pro objev roku. Oceněná kniha vyšla z upravené verze diplomové práce pro knižní vydání. Tato skutečnost je znatelná na formálním zpracování a dělení textu i v jeho upravené podobě. Dělení na kapitoly a četné podkapitoly, které je charakteristické pro absolventské práce, však nepovažuji za vhodně zvolenou formu členění odborné publikace. Nejedná se ale o tak zásadní výtoku, která by dílu ubírala na jeho kvalitě. Na knize je třeba naopak pozitivně zhodnotit, že vychází z rozsáhlého pramenného výzkumu, což knize jednoznačně přidává na její odborné hodnotě. Publikace je také doprovázena skvělým výběrem fotografií.

Autorka se tématu žen, které je zastoupeno prostřednictvím vybraných divadelních osobností z období druhé světové války, věnuje ve svém výzkumu již dlouhodobě. Jak již bylo řečeno, v publikaci vychází primárně ze své diplomové práce s názvem *Ženy na rozcestí – komparace ženských osobností okolo divadla 1939–1945*, která byla úspěšně obhájena v roce 2013 na Filozofické fakultě Univerzity Pardubice. Autorka se mimo stěžejního námětu dané knihy věnuje i dalším tématům úzce souvisejícím s vybranou etapou českých dějin v období let 1938–1948, tzn. především významným politickým, sociálním a kulturním událostem, a dále obecně proměně společnosti



z pohledu gender history. Právě ona zmíněná témata jsou zárukou autorčina komplexního pohledu na výzkumné téma a jeho dosazení do historického kontextu je zároveň zprostředkováno čtenáři tak, že i laická společnost se snadno zorientuje v základních historických událostech, které jsou však stěžejních pro porozumění jednotlivých osudových příběhů vybraných ženských postav.

V úvodu knihy autorka avizuje základní otázky, které je nutné si při výzkumu tohoto období československých dějin položit: Jak vypadala protektorátní společnost? Jak moc a zda vůbec ji ovlivnilo nastolení totalitního režimu? Jaký byl obraz ženy v této společnosti? (s. 10) Dále se snaží najít odpovědi na několik výzkumných otázek, které se primárně vztahují k vybraným ženským osudům prezentovaným v knize ve spojitosti s divadelním prostředím, jež je autorkou označováno za pomyslnou červenou nitku: Byla tato „příslušnost“ k divadelní společnosti v jejich jednání stěžejní? Zůstal prostor pro vlastní svobodné rozhodnutí? (s. 9) Nejedná se o jednoduché otázky a jejich zodpovězení je z velké části závislé na názoru a pohledu samotné autorky na dané příběhy. Prostřednictvím čtyř hlavních kapitol z pěti (přibližně polovina celkového rozsahu 246 stran) autorka podává základní informace o Protektorátu, kolaboraci, odboji a odporu v české společnosti. Kapitoly jsou členěny následovně: 1. Úvod (s. 9–20), 2. Pohled na ženu skrze protektorátní každodennost (s. 21–68), 3. Pohled do protektorátní společnosti (s. 69–90), 4. Protektorátní kultura a divadlo jako její součást, úvod do dané problematiky o období (s. 91–112). Zmíněné dělení rozsahu textu je pochopitelné ze dvou hledisek. Pro čtenáře, který se dané problematice podrobněji nevěnuje, nebo s ní není blíže obeznámen, je úvod do protektorátní doby prostřednictvím pohledů na společnost a její kulturní oblast zajisté prospěšný. Pro odbornou veřejnost, která se v daném období již orientuje, a k výběru knihy ji přivedl zájem o získání nových informací o „ženách na rozcestí“, nemusí být v tomto rozčlenění pomyslná tematická první část tak poutavá, jako její druhá polovina. Z pohledu gender studies je poté nutno vyzvednout část knihy, jež se věnuje podrobněji postavení ženy v protektorátní společnosti

a celkovému zhodnocení genderové otázky v literatuře a zhodnocení stavu výzkumu a jeho možnostem. Tuto pasáž lze ohodnotit velmi přínosně, neboť poskytuje základní orientaci v komplikované otázce protektorátních dějin reflektovaných prostřednictvím žen a jejich postavení ve společnosti.

Závěrečná část (pátá kapitola) je již věnována jednotlivým osudům vybraných umělek (s. 113–207). V této pasáži knihy dala autorka možnost připomenout životní příběhy sedmi žen v době Protektorátu, které spojovalo divadelní prostředí: Milada Marešová (výtvarnice), Anna Letenská (herečka), Jana Šedová-Popperová (herečka), Nina Jirsíková (tanečnice, choreografka), Anna Sedláčková (herečka), Marcela Sedláčková (herečka), Zdena Kavková-Innemannová (herečka). Prezentované spojení s divadlem je však voleno spíše volněji, neboť rozsah jejich činností v divadelním světě byl velmi obsáhlý a jejich jednotlivé životní osudy velmi rozdílné. Na zvoleném kritériu, které vedlo k výběru právě oněch výše jmenovaných žen – prvotní seznam podle autorky čítal několik desítek jmen – lze zhodnotit pouze onu pomyslnou červenou nitku, kterou bylo spojení s divadlem a snaze nalézt i méně známé příběhy, jež se díky autorce dočkaly ucelenějšího zpracování a v určité míře i vzájemné komparaci. Reálně se však jedná spíše o popis toho, jak jednotlivé osobnosti reagovaly na dobu okupace a jak a zdali to nějakým způsobem zásadně ovlivnilo jejich chování a rozhodování.

Navzdory dílčím výtkám, považuji knihu za velmi přínosnou, neboť v českém prostředí je k danému tématu takto kvalitně a zároveň velmi čtivě zpracovaná publikace počinem spíše výjimečným. I po mnoha desetiletích, které od protektorátní doby již uběhly, se jedná o ojediněle reflektované téma. Blanka Jedličková na závěr knihy přiznává, že některé příběhy žen jsou plošší, jiné květnaté, ale takový už je samotný život; pozornost si však zaslouží osud každé z nich (s. 210). S tím nelze než souhlasit a Blanka Jedličková se tohoto úkolu ujala velmi zodpovědně, s porozuměním pro jednotlivé ženy a bez příkrého odsuzování a pouhého dělení na ty, které selhaly a kolabovaly, a na ty, které nátlaku odolaly. To vše je podáno velmi čtivou formou. Autorce tak lze

přát do budoucna další takové publikace, které vyplní mezery v dějinách žen české a československé kulturní scény, na které společnost již zapomněla.

Jedličková, Blanka. 2016. *Ženy na rozcestí: divadlo a ženy okolo něj 1939–1945*. Vydání druhé, doplněné. Praha: Academia.

# AntropoWebzin

1–2/2017

**Šéfredaktor/Editor-in-Chief:** Veronika Kořínková

**Výkonná redakce/Managing Editors:** Jan Kapusta a Petr Tůma

## **Redakční rada/Editorial Board:**

Prof. RNDr. Ivo T. Budil, Ph.D., DSc. (Katedra mezinárodních vztahů a evropských studií, Metropolitní univerzita Praha)

Doc. PhDr. Petr Charvát, DrSc. (Katedra historických věd a Katedra blízkovýchodních studií, FF, Západočeská univerzita v Plzni)

Mgr. Lenka Jakoubková-Budilová, Ph.D. (Katedra antropologie, FF, Západočeská univerzita v Plzni)

PhDr. Petr Janeček, Ph.D. (Ústav etnologie, FF, Univerzita Karlova, Praha)

Doc. RNDr. Leoš Jeleček, CSc. (Katedra sociální geografie a regionálního rozvoje, PřF, Univerzita Karlova, Praha)

Prof. Mgr. Milan Kováč, Ph.D. (Katedra porovnávací religionistiky, FF, Univerzita Komenského v Bratislave)

Dr. Dorin Lozovanu (Alexandru Ioan Cuza University of Iași, Romania)

Doc. Petr Lozoviuk, Ph.D. (Katedra antropologie, FF, Západočeská univerzita v Plzni)

Mgr. Martin Paleček, Ph.D. (Katedra filozofie a společenských věd, FF, Univerzita Hradec Králové)

Doc. Vladimír Penčev, Ph.D. (Ústav pro etnologii a folkloristiku a Etnografické muzeum Bulharské akademie věd, Sofie)

Doc. PhDr. Lydia Petráňová, CSc. (Etnologický ústav AV ČR, v. v. i.)

Prof. PhDr. Pavol Tišliar, Ph.D. (Katedra etnologie a muzeologie, FF, Univerzita Komenského v Bratislave)

PhDr. Michal Tošner, Ph.D. (Katedra sociologie, FF, Univerzita Hradec Králové)

Mgr. Petr Vašát, Ph.D. (Sociologický ústav AV ČR, v. v. i.)

PhDr. Jiří Woitsch, Ph.D. (Etnologický ústav AV ČR, v. v. i.)

Časopis AntropoWebzin je otevřeně přístupný odborný recenzovaný časopis, zařazený na Seznam recenzovaných neimpaktovaných periodik vydávaných v České Republice a do mezinárodních databází DOAJ, Ulrich's a ERIH PLUS. / AntropoWebzin is an open access peer-reviewed scientific journal indexed by Directory of Open Access Journals (DOAJ), Ulrich's database, and ERIH PLUS.

Vychází čtyřikrát ročně. / Published quarterly.

**Vydává/Published by** AntropoWeb, z. s.

## **Kontakt/Contact:**

AntropoWeb, z. s.

Názovská 12

100 00 Praha 10

www.antropoweb.cz

e-mail: redakce@antropoweb.cz, v.korinkova@antropoweb.cz

**Sazba/Typographyy:** Jan Kapusta

**Obálka/Cover:** David Švanda

**ISSN 1801-8807**



AntropoWebzin vychází pod licencí Creative Commons Attribution 3.0 Unported License.

<http://creativecommons.org/licenses/by/3.0/>