



ZÁPADOČESKÁ  
UNIVERZITA  
V PLZNI

1 - 2 / 2019



AntropoWebzin

# OBSAH

## STUDIE

- Příčiny relativní kulturní deprivace u italských muslimských imigrantů druhé generace**  
Kateřina Hojgrová ..... 1
- Projevy moci v paměti optikou Michela Foucaulta**  
Martina Palečková Tauberová ..... 13
- „Ta naše písnička česká“ – hranice emického přístupu v terénním výzkumu**  
Andrea Preissová Krejčí a Jana Kočí ..... 25

## ESEJE

- Vztah člověka a zvířete a jeho důležitost v současnosti**  
Pavla Vrtišková ..... 37

## ZPRÁVY

- Zpráva z mezinárodního interdisciplinárního workshopu „Žena ve veřejném prostoru“  
(Plzeň, 5. dubna 2018)**  
Michaela Vaňková, Alica Brendzová a Martina Palečková Tauberová ..... 49

## RECENZE

- Barbora Půtová – Antropologie turismu (2019)**  
Tomáš Hirt ..... 50
- Básníci ukrajinské „Pražské školy“ v překladu do češtiny**  
Markéta Poledníková ..... 52

# CONTENTS

## ARTICLES

- Relative Cultural Deprivation of Second-Generation Muslims in Italy**  
Kateřina Hojgrová ..... 1
- Manifestations of Power in Memory through the Lens of Michel Foucault**  
Martina Palečková Tauberová ..... 13
- “That Czech Song of Ours”: The Limits of the Emic Approach in Field Research**  
Andrea Preissová Krejčí and Jana Kočí ..... 25

## ESSAYS

- The Human-Animal Relationship and its Importance Today**  
Pavla Vrtišková ..... 37

## BRIEF COMMUNICATIONS

- The International Interdisciplinary Workshop “Women in Public Space”  
(Pilsen, 5 April 2018)**  
Michaela Vaňková, Alica Brendzová and Martina Palečková Tauberová ..... 49

## BOOK REVIEWS

- Barbora Půtová – Antropologie turismu (2019)**  
Tomáš Hirt ..... 50
- Poets of the Ukrainian “Prague School” in Czech Translation**  
Markéta Poledníková ..... 52

# PŘÍČINY RELATIVNÍ KULTURNÍ DEPRIVACE U ITALSKÝCH MUSLIMSKÝCH IMIGRANTŮ DRUHÉ GENERACE

Kateřina Hojgrová

*Katedra politologie a evropských studií, Filozofická fakulta, Univerzita Palackého v Olomouci  
hojgrova.k@seznam.cz*

## Relative Cultural Deprivation of Second-Generation Muslims in Italy

*Abstract*—This case study explores the possible causes of relative cultural deprivation in second-generation immigrants to Italy. Relative deprivation has been identified as an explanatory variable in initial-stage Islamist radicalization. However, the discussion has, almost exclusively, concentrated on socio-economic factors. This study, on the other hand, focused on the origins of cultural inequalities, identifying seven factors in the Italian context. Compared to other countries struggling with domestic radicalization, Italy is different in that it has historically been a transit country for radicals. While most analyses have so far focused on threats connected to newcomer immigrants, this case study argues that it is necessary to extend the scope of research.

*Keywords*—relative cultural deprivation; causes of radicalization; Islam; second generation

## ÚVOD

Ú TOKY na madridské vlaky v roce 2004 a na londýnské metro v roce 2005 odstartovaly v Evropě novou vlnu islamistických teroristických činů. Následovány více než desítkou dalších teroristických akcí, spáchaných muslimy na starém kontinentě, se fenomén islamistického terorismu dostal do popředí výzkumu ve všech sociálních vědách. S množícími se útoky rostla potřeba výzkumu příčin a spouštěčů tohoto společensky a lidsky nebezpečného jevu. Ústředním pojmem při hledání odpovědí na otázku, co způsobuje terorismus,

se stal pojem radikalizace (Kundnani 2012). Radikalizaci vyvolává nespočet faktorů a zároveň existuje množství modelů, které ji vysvětlují. K nejznámějším patří např. Borumův (2003), Moghaddamův (2006) a Sagemanův (2014). I přesto, že každý z těchto modelů vysvětluje islámskou radikalizaci v různých fázích procesu rozdílně, všechny modely popisují v počátečních fázích u radikalizovaných jedinců pocity vnímané diskriminace a nedostatečného uznání jejich kulturní skupiny.

Mnozí experti, kteří se radikalizací zabývají (např. King a Taylor 2011; Wiktorowicz 2009), ji ve vztahu k narůstajícímu domácímu (homegrown) islamistickému terorismu čím dál častěji spojují s druhou generací muslimů. Jde o potomky těch imigrantů, kteří byli přijati na evropská území, počali na něm a vychovali své děti už jako spoluobčany stávající populace některé z evropských zemí. Evropská unie, mezinárodní organizace, národní státy a další subjekty vynakládají nemalé úsilí k nalezení příčin toho, proč se muslimové druhé generace, narození a vychovaní už jako občané evropských států radikalizují, potažmo co je vede k násilí proti jejich spoluobčanům. Radikalizaci muslimského obyvatelstva řeší v Evropě zejména vlády západních zemí, jako je Velká Británie, Francie, Německo, Nizozemsko. Zde společenství muslimů vytvářejí nejpčetnější enklávy, kde se radikalizují v duchu svého islámského náboženství v podmínkách evropských států.

Při zkoumání příčin radikalizace je však nutné zaměřit se i na ostatní země, které sice

zatím nemají zkušenosti přímo s teroristickými činy nového typu, ale i u nich domácí radikalizace muslimů prokazatelně roste. Příkladem takové země je Itálie, která historicky sloužila teroristickým sítím jako dočasná základna pro radikály, přesměřovávané do dalších oblastí Evropy (Vidino a Marone 2017). Její pozice se ale postupně začala měnit, protože se „z tranzitní a logistické základny radikálů mění v jejich cíl“ (Groppi 2010, 30). Pozdější nástup islámské radikalizace i absence finálního kroku tohoto procesu – spáchání teroristického činu – staví Itálii do pozice jakéhosi specifického případu oproti ostatním evropským zemím s rostoucím počtem muslimských obyvatel. Výzkum italského prostředí jako případu *sui generis* má proto potenciál doplnit úvahy o možných příčinách radikalizace a obohatit je o nové informace.

Cílem této případové studie ale není komplexní výzkum radikalizace. Zaměřuje se pouze na její konkrétní subkategorii, a to relativní deprivaci, specificky pak na její možné kulturní příčiny ve vztahu k italskému muslimskému obyvatelstvu. Teorie relativní deprivace (*relative deprivation theory*), vyjadřující pocit vnímané diskriminace, je v modelech zobrazujících radikalizaci považována za jeden z hlavních spouštěčů tohoto procesu v jeho počáteční fázi. Přední autoři zabývající se relativní deprivací (Doosje et al. 2016; Moghaddam 2006; Stauffer 1949; Walker a Smith 2008) spatřují příčiny relativní deprivace především v sociální a ekonomické sféře. I přesto existují v akademickém prostředí příspěvky počítající také s kulturním rozměrem relativní deprivace. Právě tuto dimenzi si ve svém výzkumu vybral Leon V. Schettler, který se ve své práci s názvem „A Call for Recognition: On the Causes of Political Islamism in Western Europe“ (2016) zaměřil na to, zda existuje kauzalita mezi relativní kulturní deprivací a radikalizací na základě porovnání referenčních skupin radikalizovaných a neradikalizovaných jedinců. Jeho výzkum takovouto kauzalitu potvrdil (ibid., 50). Schettler ve své práci rovněž konstatuje, že operacionalizace relativní kulturní deprivace zůstává stále předmětem bádání. Tato případová studie tudíž může sloužit vzhledem k vlastní operacionalizaci pojmu relativní kulturní deprivace a zkoumání

jejích příčin k určitému doplnění stavu poznání v této oblasti.

Ve srovnání se zahraničními odbornými texty není v českém prostředí teorii relativní deprivace, jako jedné z mnohých spouštěčů radikalizace, věnováno mnoho pozornosti. Někteří autoři (Černý 2016; Smolík 2015) ji ve svých dílech připomínají jako teoretický koncept spouštěčů radikalizace, avšak samostatná aplikace teorie a výzkum možných příčin v našem prostředí chybí.

Teorie byla vybrána pro výzkum ve snaze poskytnout detailnější vhled do problematiky relativní kulturní deprivace na národní úrovni a přinést koncept do širšího povědomí čtenářů, přičemž hlavním cílem textu je odpovědět na výzkumnou otázku: „Jaké jsou možné příčiny relativní kulturní deprivace u druhé generace italských muslimů?“

#### TEORETICKÁ VÝCHODISKA

Přestože je v současnosti pojem radikalizace hojně používán, je velmi obtížné najít jeho univerzální, obecně uznávanou definici. Názorová shoda panuje mezi výzkumníky pouze v tvrzení, že radikalizace je proces (Nasser-Eddine et al. 2011, 13). Podle Boruma (2003) jde obecně o proces, ve kterém jednotlivci přijímají extremistické ideologie a přesvědčení. Po teroristických útocích v Madridu 2004 a Londýně 2005 je výzkum v oblasti radikalizace zaměřen především na snahu o odhalení příčin islámského extremismu a jeho výsledky jsou využívány jako prostředek pro boj s terorismem (Schmid 2013). Výzkum radikalizačních procesů ve všech jeho sférách (psychologické, náboženské, sociologické i politické) proto přispívá k prevenci radikalizace a předcházení terorismu v muslimských komunitách (Kundnani 2012, 3). Je nutné zdůraznit, že neexistuje rovnice mezi radikalizací a terorismem. I přesto, že ve většině případů radikalizace terorismu předchází, k finálnímu kroku dochází pouze v omezených případech. Jak poznamenávají Veldhuis a Staun (2009, 6): „Terorismus je jedním z nejhorších možných důsledků násilné radikalizace, kterému ale lze předcházet. Jinými slovy, ačkoli každý terorista je radikál, ne každý radikál je terorista.“

Útoky na Světové obchodní centrum v New Yorku byly spáchány muslimy narozenými a radikalizovanými mimo západní země. Islámský terorismus byl považován za vnější hrozbu, protože útoky byly plánovány v zahraničí a teroristé přijížděli do západních zemí už za svým cílem, spáchat teroristický čin. Od té doby se ale radikalizace a terorismus vyvinuly v interní hrozbu, protože byly uskutečněny radikály narozenými a vychovanými v prostředí západních států. Ti pak v Evropě odstartovali tzv. domácí islámský terorismus koordinovanými útoky na londýnské dopravní prostředky, spáchanými 5. července 2005 čtyřmi útočníky: Mohammedem Sidique Khanem, Shehzadem Tanweerem, Germainem Lindsayem a Hasibem Hussainem. Všichni kromě Germaina Lindsaye, původem z Jamajky, se narodili a vyrostli v Anglii jako příslušníci západní společnosti. Vražda novináře Thea van Gogha nizozemským muslimem Mohammedem Bouyerim v roce 2004, teroristické útoky v Paříži v roce 2015, jejichž hlavním organizátorem byl v Belgii narozený Salah Abdeslam, nebo útoky z Manchesteru, spáchané Salmanem Abedím, narozeným ve Velké Británii jako dítě libyjských imigrantů, znázorňují tento nebezpečný trend domácího terorismu. V Itálii, která je cílem této případové studie, pak byly na jejím území jen od roku 2008 do roku 2010 připravovány čtyři islamistické teroristické útoky. V těchto čtyřech případech hráli vždy roli domácí radikálové (Groppi 2010, 46).

Při hledání příčin domácí radikalizace není možné označit jediný faktor jako kauzální. Jak uvádí Caleb Odorfer (2016, 4): „Jedná se o kombinaci nejrůznějších faktorů, které mohou společně ve vzájemné interakci vytvořit pro radikalizaci vhodné podmínky.“ Toto verifikuje Schmid (2013, 5), který říká: „V procesu radikalizace hraje roli široká škála vnitřních a vnějších faktorů, které ovlivňují jedince k tomu, aby se v určitém okamžiku dopustil násilí.“ Jak bylo řečeno v úvodu, existuje celá řada modelů, které se snaží vysvětlit radikalizaci v jejích jednotlivých fázích, přičemž jedním ze společných pojetí mezi těmito modely zůstává mimo jiné teorie relativní deprivace, kterou jsem si vybrala pro potřeby této studie.

Od svého počátku prošlo pojetí relativní deprivace díky empirickému testování značnou proměnou a je uplatňováno v řadě humanitních oborů, jako je psychologie, sociologie a v neposlední řadě také politologie. Koncept relativní deprivace byl poprvé představen v roce 1949 americkým sociologem Samuelem Stoufferem v díle *The American Soldier*, který ho využil pro vysvětlení vnímání spokojenosti vojáků během druhé světové války. Jeho následovník W. Runciman (cit. dle Reinerman et al. 2000, 4) považuje „jedince za relativně deprivovaného faktorem X, kde X představuje nějaký předmět nebo cíl, pokud: (a) nemá X, (b) zná člověka nebo lidi, kteří mají X, chce X, věří, že vlastnit X je reálné“. Ted Gurr (1970, 23) popisuje relativní deprivaci jako „hodnotové očekávání jedinců a jejich schopnost tato očekávání plnit, přičemž hodnotová očekávání jsou popisována jako materiální hodnoty a životní podmínky, které jim patří (nebo by měly patřit)“. Relativně deprivovaná osoba (samostatně nebo ve skupině) se cítí v porovnání s ostatními osobami nebo skupinami (z kulturních, politických, náboženských nebo sociálně-ekonomických hledisek) znevýhodněna a považuje tuto situaci za nespravedlivou. „Tento úsudek může být doprovázen pocity hněvu, odporu a nespokojenosti.“ (Smith a Pettigrew 2015) Jak uvádí mnoho autorů (např. Moghaddam 2006; Steward 2010), pocity relativní deprivace mohou vyvolat celou řadu negativních reakcí ze strany domněle diskriminovaného jedince nebo skupiny jako nespravedlivé výroky, osočování a kritizování až po vyšší stupně radikalizace. Pokud vzniká rozpor mezi skupinami, dochází k frustraci a násilí (Gurr 1970).

Relativní deprivace je rozdělena na dvě hlavní skupiny – individuální/egoistickou a skupinovou/bratrskou. „Individuální relativní deprivace je stav, kdy jednotlivec vnímá vlastní deprivaci v porovnání s příslušným relevantním jedincem v nějaké pro něj ceněné hodnotě.“ (Guimond a Dambrun 2002, 901) Tento pojem je nutné vymezit proti pojmu skupinové relativní deprivace, která se zabývá deprivací v rámci komparace mezi jednotlivými skupinami. Moghaddam (2006) poznamenává, že v některých situacích mají lidé zkušenost s tzv. bratrskou relativní deprivací

(skupinová relativní deprivace), která je zapříčiněna pozicí skupiny ve společnosti. Například „muslimové se mohou cítit deprivováni kvůli pozici muslimů *vis-à-vis* k jiným skupinám“ (ibid., 22). Příspěvek se věnuje právě skupinové relativní deprivaci a zdůvodněním toho, proč se muslimové jako příslušníci minoritní skupiny cítí ve srovnání s majoritní privilegovanou skupinou deprivováni.

Ukazatelé relativní deprivace mohou být různé a závisí na čase a místě. Pojem relativní deprivace je nutné negativně vymezit vůči pojmu tzv. absolutní deprivace, tedy situace, kdy subjekty objektivně postrádají něco životně důležitého. Podstatný ve vzniku násilí je právě rozdíl mezi očekávaným a dosaženým cílem, který vede ke kolektivní nespokojenosti. Jde o porovnání ceněné hodnoty stanovené subjektem, přičemž existuje přímá úměra mezi rostoucí prosperitou a rostoucí deprivací. „Čím se lidé cítí lépe, tím mají větší nároky. Čím lépe se lidé cítí, tím více rostou jejich očekávání, pokud se očekávání nemění ve skutečnost, relativní deprivace roste.“ (Moghadam 2006) Literatura, zabývající se výzkumem domácí radikalizace v důsledku relativní deprivace se zaměřuje především na tři kategorie, které odhalují nerovnosti mezi skupinami a mohou být příčinou radikalizace. Jedná se o ekonomický, sociální a kulturní faktor. V této případové studii se zaměřuji pouze na relativní kulturní deprivaci a vycházím z následující premisy: „Nerovnoměrné kulturní uznání mezi skupinami (ať už opravdové nebo vnímané) je dostatečnou motivací ke konfliktu. Kulturní nerovnosti zahrnují rozdíly v uznání a postavení jazyka, náboženství, zvyků, norem a praktik různých skupin.“ (Steward 2010, 2) Kultura je sama o sobě často faktorem, který sdružuje lidi jako skupinu. „Nejdůležitější je, jak skupina vnímá sebe samu v postavení vůči ostatním, protože právě to vyvolává její mobilizaci.“ (ibid.)

Kultura je ve svém širším antropologickém pojetí podle Taylora chápána jako „komplex všeho, co si osvojuje jedinec jako člen určité společnosti, který zahrnuje vědění, víru, umění, právo, morálku, zvyky“ (cit. dle Linhart et al. 1996, 547). Při zkoumání příčin radikalizace muslimských imigrantů druhé generace z hlediska relativní kulturní deprivace

ale tuto definici použít nelze. Existuje totiž vztah nadřazenosti mezi islámským náboženstvím a islámskou kulturou. „Náboženství vytváří kulturu, která je transformací náboženských norem in habitus.“ (Roy 2013, 27) Je to soubor zvyků, práva, náboženského a společenského života zasahující do všech aspektů života muslimů. Islámské náboženství je tedy pojem nadřazený pojmu islámská kultura, přičemž existuje celá řada těchto kultur. Ty mají svá specifika na základě etnické nebo geopolitické příslušnosti, pro všechny však zůstává společným pojítkem právě muslimská víra. Muslimové se necítí deprivováni kvůli postavení své specifické islámské kultury, ale muslimů jako celku. Proto bude v této případové studii relativní kulturní deprivace zkoumána ryze jako vnímané nedostatečné uznání muslimů vzhledem k jejich náboženství.

#### CÍLOVÁ SKUPINA – ITALŠTÍ MUSLIMOVÉ DRUHÉ GENERACE

Jak ukazují data, která byla sesbírána v práci E. Bakker (2006), mnoho radikálů, členů islámských teroristických skupin, má evropskou národnost nebo se přímo v Evropě narodilo. Někteří z nich jsou akademiky, politiky i tiskem označováni za muslimy tzv. druhé generace imigrantů. S označením imigranti druhé generace se ale jak v celosvětovém měřítku, tak i konkrétně v italském případě pojí celá řada problémů vzhledem k nekoherentnosti toho, kdo je za druhou generaci označován (Thomassen 2010). Doporučení Rady ministrů EU č. R (84) 9 definuje jako imigranty druhé generace (a) děti narozené v hostitelské zemi rodičům-imigrantům; (b) děti, které je při jejich imigraci doprovázely nebo se k nim připojily při slučování rodin a v hostitelské zemi absolvovaly alespoň část svého vzdělání nebo odborné přípravy (Council of Europe 1984). Kdo jsou vlastně druhogenerační imigranti? Jsou to Italové nebo příslušníci země původu jejich rodičů?

Cílová skupina tohoto výzkumu muslimských imigrantů druhé generace byla vybrána z několika důvodů. Za prvé proto, že „se veřejná diskuze o imigraci v Itálii, a to jak v politickém, tak mediálním prostředí, zaměřuje především na nově přichozí a na

bezpečnostní hrozby, které údajně představují“ (Marinaro a Walston 2010, 6). Z tohoto důvodu je ve výzkumu bezpečnostních hrozeb druhá generace často opomíjena. Za druhé pro její větší náchylnost k radikalizaci oproti imigrantům první generace. Mezi druhou generací imigrantů v Itálii roste počet těch, kteří se radikalizují proti společnosti, do které se narodili nebo ve které vyrostli. První generace italských imigrantů není tolik náchylná k radikalizačním procesům, protože pro ně představuje hlavně zájem budování nového života ve všech jeho aspektech. Druhá generace, která ale objektivně nepostrádá žádné životně důležité hodnoty, se spíše zaměřuje na osobnostní otázky. Čelí krizi identity a klade si otázky o vlastním postavení ve společnosti, což ji činí snadnějším cílem pro náboráře radikálů (Groppi 2010, 29). Imigranti druhé generace vyrůstající v Itálii vnímají pocit „dvojitý vykořenění“. Jedná se o situaci, kdy imigranti „nemají pocit, že patří k domovinám rodičů, protože se narodili a vyrostli v Evropě. Zároveň se ale také necítí být plnohodnotnou součástí západoevropské země, v níž žijí, protože zažívají různé formy diskriminace a rasismu“ (Khosrokhavar 2015). Nestačí jim být pseudoevropany. Chtějí se stát plnohodnotnou součástí společnosti, ve které žijí. Pokud se ale cítí znevýhodňováni, vnímaná diskriminace poškozuje jejich morálku. Tato nová muslimská komunita zažívá pocity nespravedlivé nevýhody, vedoucí k pocitům relativní kulturní deprivace. Tedy, jak bylo zmíněno výše, k pocitům znevýhodněnosti své skupiny ve vztahu k majoritní italské společnosti.

## METODOLOGIE

Z metodologického hlediska jde o případovou studii, která může obecně sloužit k několika účelům: „testování teorií, vytváření hypotéz, identifikaci podmínek, testování důležitosti těchto podmínek, vysvětlení případů intrinsitní důležitosti“ (Van Evera 2007). Jde v ní zejména o „zachycení složitosti případu, o popis vztahů v jejich celistvosti“ (Hendl 2008, 102). Dle typologie případových studií podle Roberta Stakea (cit. dle Hendl 2008, 106) jde o intrinsitní případovou studii, která přináší především „poznání vnitřních aspektů

určitých případů a výzkumník do hloubky popisuje jeho vybrané stránky“. Případovou studii jsem si vybrala především z toho důvodu, že mi poskytla možnost do hloubky prozkoumat příčiny toho, proč právě u italských imigrantů druhé generace dochází ke relativní kulturní deprivaci. Geografickou oblast jsem si vybrala z důvodů definovaných v teoretické části, především tedy díky její výjimečnosti ve srovnání s ostatními evropskými zeměmi, čelícími domácí islámské radikalizaci, a tomu, že Itálie: (1) oproti ostatním západním zemím byla až do devadesátých let spíše zemí, ze které lidé emigrovali a interakce mezi Itálií a muslimy je tedy relativně mladý fenomén; (2) doposud nečelila finálnímu stádiu tohoto typu radikalizace – spáchání teroristického činu; (3) zaznamenává v posledních letech nárůst společenského napětí zejména v souvislosti s migrační krizí.

V této studii se zabývám příčinami relativní kulturní deprivace u italských imigrantů druhé generace a snažím se o aplikaci konceptu na konkrétní případ. Kladu si za cíl prozkoumat, proč tento typ deprivace vzniká, a odhalit, zda její subjektivní povaha souvisí s objektivními důvody nerovnosti mezi skupinami. Data použitá k analýze v této případové studii jsem nasbírala ze dvou kategorií primárních zdrojů. První skupinou jsou data získaná během mého terénního výzkumu, který je časově ohraničen květnem až zářím 2017. Ten byl uskutečňován pomocí 19 polostrukturovaných rozhovorů s příslušníky druhé generace italských muslimů. Jednalo se ve všech případech o muže ve věku mezi 18 a 32 lety, protože právě ti jsou nejvíce náchylní k přijímání extremistických ideologií, šířených náboženskými vůdci (Van Hulst 2006). Sběr dat probíhal osobně ve třech italských městech (Bari, Neapol, Catanie). Tato města jsem si vybrala proto, že znalost jejich prostředí mi usnadnila vstup do terénu. Dotazovaní respondenti byli vybíráni dvojím způsobem. Nejdříve byly pro výzkum osloveny osoby, které jsem znala – dva rozhovory z nich proběhly pomocí elektronické komunikace. Následně došlo k náhodnému výběru respondentů na veřejných místech. Druhý způsob výběru respondentů byl zvolen proto, že pokud by byly dotazovány pouze osoby mně známé a osoby získané metodou sněhové koule,



vzorek by nemusel být dostatečně reprezentativní. Sběr dat byl částečně komplikován jazykovou bariérou a prolínáním dvou jazyků – itaštiny a angličtiny. Druhou skupinou jsou data získaná studiem Ústavy italské republiky (Costituzione della Repubblica Italiana 1947) a oficiálního návrhu Intesy<sup>1</sup> Italského islámského náboženského společenství CO.RE.IS. (Proposta di Intesa tra la Repubblica Italiana e la Comunità Islamica in Italia 2000). Analýza nasbíraných dat proběhla ve dvou fázích. V té první bylo stanoveno 5 kategorií pro dotazníkové šetření, které byly následně analyzovány pomocí deduktivního kódování. První z těchto kategorií byla stanovena na základě nerovnosti islámu vzhledem k Italské ústavě, konkrétně čl. 8 společně s čl. 3 Intesy – Svoboda náboženství. Další čtyři potom výhradně na základě požadavků společenství CO.RE.IS definovaných v Intese, přičemž byly pro deduktivní kódování vybrány následující články tohoto ustanovení, které se dotýkají běžného obyvatelstva:

1. čl. 5 – rituální modlitby
2. čl. 7 – rituální půst v období ramadánu
3. čl. 11 – náboženské budovy
4. čl. 15 – náboženské svátky
5. čl. 22 – manželství
6. čl. 23 – hřbitovy a pohřby
7. obecná ustanovení o zákazu politizace islámu

Při analýze rozhovorů vznikla další kategorie pomocí induktivního kódování – spojování muslimského obyvatelstva s terorismem. Všem respondentům byla z důvodu citlivosti údajů garantována anonymita.

#### ANALYTICKÁ ČÁST

Analytická část práce analyzuje samotné výsledky výzkumu. Je rozdělena do šesti kategorií, které představují nejčastější příčiny vzniku

relativní kulturní deprivace u italských imigrantů druhé generace. V analýze jde především o rozpoznání pocitů příslušníků cílové minority a toho, proč cítí znevýhodnění a nedostatečné uznání své kulturní skupiny. Jednotlivé kategorie příčin relativní kulturní deprivace jsou doplněny vybranými citacemi, které ilustrativně nejlépe hodnotí daný stav.

#### PRÁVNÍ NEROVNOST V DŮSLEDKU NÁBOŽENSTVÍ

Itálie je ve vztahu k islámu ve velmi specifickém postavení ve srovnání s většinou evropských států i zbytkem světa. Do tohoto sekulárního, ale hluboce katolického státu začala imigrace muslimů ve srovnání se západními zeměmi Evropy později, proto Itálie nemá ani tolik zkušeností s jejich integrací jako tyto státy. Článek 8 odst. 1 italské Ústavy sice stanovuje, že všechna náboženství jsou si před zákonem rovna, nicméně tento odstavec je doplněn dvěma podmínkami, které jsou pro platnost odst. 1 povinné. V odst. 2 je definováno, že „jiné náboženství než katolické má právo uspořádat se podle svých stanov, ale tyto stanovy nesmí být v rozporu s italským právním systémem“. Odst. 3 potom toto doplňuje o „nutnost upravení vzájemných vztahů zákonem na základě dohod s příslušnými zástupci“ (Costituzione della Repubblica Italiana 1947). Podmínky 2 a 3 ale nejsou ze strany islámské komunity splněny. Neexistuje totiž jedna islámská organizace, která by mluvila jednotným jazykem a byla by schopna vyjednat právní základ vzájemného vztahu. Islám tudíž není pro tyto účely formálně rozpoznán. Pro formální rozpoznání je nutný podpis tzv. Intesy. Tu se snaží muslimská obec v Itálii vyjednat již od roku 2000. Doposud se ale podařilo vyjednat teprve před rokem uzavřený „Pakt“, sjednaný mezi ministerstvem vnitra Italské republiky v čele s Markem Minnitim a na straně druhé s nejdůležitějšími zástupci islámské komunity v Itálii, jako jsou Ucoii,<sup>2</sup> Coreis,<sup>3</sup> Velká mešita v Římě, Italská islámská konfederace a další. Faktu, že pro formální uznání islámu v plné míře je potřeba splnění určitých podmínek, si ale většina běžného muslimského

<sup>1</sup> Intesa je bilaterální smlouva o porozumění mezi italským státem a příslušníky muslimské obce. Dokument právně upravuje vzájemné vztahy.

<sup>2</sup> Unie italských islámských komunit.

<sup>3</sup> Italské islámské náboženské společenství.

obyvatelstva není vědoma a operuje pouze obecně známou poučkou o rovnosti náboženství. Tato ryze relativní vnímaná právní diskriminace vychází z neznalosti postavení islámu v jeho právních specifikách. Na otázku „víte, jak je upravený právní vztah mezi islámem a italským státem?“ dokázali správně odpovědět pouze tři respondenti. Muslimové se mnohdy ptají, proč nemají stejná práva jako jiné náboženské skupiny.

„Páteční modlitba musí být v italštině. A proč by nemohla být v arabštině? Když se stejně schází u nás v malé modlitebně většinou Arabové? Můj otec tolik italsky neumí a takových je víc. Po nikom jiném se italština nevyžaduje, tak proč zrovna po muslimech ano?“ (Amin, 18 let, egyptské kořeny)

Dalším rezonujícím problémem, ve kterém vnímají nedostatek uznání pro svoji náboženskou skupinu, je tradiční nošení závojų žen na pracovišti.<sup>4</sup> „Takže jsou diskriminované v práci, když je nenechají šátek nosit.“ (Faríd, 28 let, pákistánské kořeny)

Obecně lze říci, že stejně jako existují mezi italskými občany předsudky na základě neucelenosti a neznalosti informací týkajících se islámu, mezi běžnými muslimy se šíří nepravdivé informace o jejich právním postavení ve společnosti. Tyto informace jsou cíleně chybně prezentovány radikálními muslimy k teroristické propagandě a náboru nových členů.

#### *Mešity – (ne)důstojná místa k modlení*

Právo na místo pro vykonávání bohoslužby náboženské víry v jakékoliv podobě je stanoveno v čl. 19 italské Ústavy (Costituzione della Repubblica Italiana 1947). V Itálii bylo podle propočtů Státní policie a Ministerstva vnitra Italské republiky ke konci roku 2016 více než 1251 míst pro výkon muslimské bohoslužby (Agensir 2016). Číslo je však pouze orientační,

<sup>4</sup> V Itálii neexistuje žádný zákon, který by upravoval nošení náboženských závojų nebo jiných viditelných náboženských znaků. Tento zákon byl navržen v roce 2009, ale před schválením parlamentem byl pozastaven. Jediným právním aktem upravujícím nošení těchto symbolů je Rozhodnutí Evropského soudního dvora, podle kterého mohou soukromé společnosti zaměstnancům povolit nosit tyto a další náboženské symboly, ale pouze v případě, že tato firma má ve vnitřních předpisech doložku o neutralitě.

protože dochází často k uzavírání a otevírání těchto míst.

„Stává se, že prostě nějaké místo, kde se modlíme, zavřou. Že nesplňuje parametry. Ale otevře se jiné. Kdyby nám dali oficiální místa, tak by nedocházelo k budování těchto, ale modlení je základní povinností islámu, někde se modlit musíme.“ (Jamiu, 28 let, nigerijské kořeny)

Z celkového počtu je pouhé 1 % měřit se všemi oficiálními parametry, ať už architektonickými, nebo symbolickými. Zbytek modlitebních prostor je rozložen mezi islámská centra a provizorní modlitební místa. Právě tato provizorní modlitební místa jsou pro muslimy druhé generace problematické. V mnoha případech se totiž jedná o místa, která představují nedůstojné podmínky degradující a znehodnocující muslimskou víru.

„Takhle nám ukáží, kam patříme. Oni se modlí ve svých monumentálních kostelech a my venku mezi projíždějícími motorkami. Jo, modlit se můžeme, ale jak? A kde? Je to dost často ponižující.“ (Rakin, 32 let, alžírský původ)

Jako místa pro modlení jsou najímány nejruznější garáže a sklepy. Pro výstavbu měřit je nutná řada povolení, která jsou vydávána na regionální úrovni a jejich vydání záleží na aktuálním personálním obsazení regionálního orgánu, který je velmi často zaujat negativním veřejným názorem italských obyvatel. „Oni (Italové) tady mešity nechťejí, nechťejí vidět islám a nechťejí mu dát prostor.“ (Muhammad, 30 let, marocký původ) Proto, že nemají žádné jiné možnosti, využívají těchto provizorních míst, ale situaci považují za nespravedlivou.

„Proto, že nemáme kde jinde se modlit, máme alespoň tato místa. Ale je to hrozné. Naše modlitebna, kam chodím, je mezi obchodem a prádelnou. V pátek někdy chodím do velké mešity, ale ta je na druhém konci města, to je tak na půl hodiny cesty, když nemáš auto.“ (Faríd, 28 let, pákistánské kořeny)

#### *Bohoslužby a náboženské svátky*

Jednou z příčin, díky kterým dochází u italských muslimských imigrantů druhé generace ke relativní kulturní deprivaci, je

nedostatečné uznání, neohleduplnost a nerovnoprávnost ve spojitosti s bohoslužbami a náboženskými svátky. V Itálii jsou náboženské svátky dny pracovního volna, které mohou příslušníci církve využít pro bohoslužby a oslavy. Dny volna jsou ale stanoveny pouze na dny křesťanských svátků. Pro muslimy, příslušníky druhé největší náboženské skupiny v Itálii, ale žádná podobná pravidla neplatí. Italské právo jim negarantuje v době náboženských svátků, ani v době půstu žádné úlevy. Tato situace jim připadá nespravedlivá. Žádají o uznání dvou oficiálních svátků islámu *Íd al adhá* a *Íd al Fitr*.<sup>5</sup>

*„Pokud chci se svými přáteli a rodinou slavít konec ramadánu, musím si vzít v práci dovolenou. Ale to, že dostanu volno, mi nikdo nezaručí. Nebo přesouváme oslavy až na víkend. To už je ale z naší strany zase krok stranou. Křesťané mají také nárok slavít, když je to pro ně důležité.“* (Musa, 27 let, marocké kořeny)

*„Stačilo by, jako projev uznání, volno alespoň první den, kdy se ráno koná hlavní modlitba.“* (Ahmed, 26 let, egyptské kořeny)

Muslimové dále cítí nepochopení ze strany Italů v období ramadánu. Toto období pro ně může být náročnější hlavně v prvních dnech půstu, než si tělo zvykne na změnu.

*„Pracuji v továrně. Mí kolegové jsou Italové a je tam i pár muslimských imigrantů. My jsme v období půstu unavení a nemáme tolik energie. Ale oni si stěžují, že dost neděláme a že za nás musí všechno odpracovat sami.“* (Rašíd, 30 let, tuniské kořeny)

Souvisejícím důvodem pro vznik kulturní deprivace je v neposlední řadě také fakt, že mnoho muslimů nemá možnost účastnit se hlavního pátečního shromáždění.

*„Každý den se pětkrát denně modlím. Většinou doma, někdy chodím do této mešity na odpolední modlitbu. Přes den nemůžu už kvůli časovým možnostem. To si většinou nahrazuji doma. Vadí mi ale, že jen výjimečně mohu navštívit páteční modlitbu. Ta by se měla sdílet s ostatními. Měli bychom mít možnost se jí účastnit.“* (Abdul, 32 let, senegalské kořeny)

### *Specifika muslimských rituálů – svatby a pohřby*

Muslimové věří, že by měli mít právo na vykonávání muslimských rituálů v souladu se svým náboženstvím a že by jim měl stát tuto možnost přiznat. Tato situace se týká dvou hlavních náboženských rituálů – svateb a pohřbů. Muslimská svatba není v Itálii právně rozpoznána. Pokud dojde k uzavření sňatku pouze na základě muslimského obřadu, toto manželství není italským státem uznáno. Jedinou možnou cestou, jak uzavřít manželství je tedy nechat tento svazek uznat oficiálními italskými úřady a absolvovat v očích muslimů dvě svatby. Tuto situaci považují mladí muslimové za diskriminující a volají po její změně a právním uznání.

*„Po křesťanech také nikdo nechce, aby se pak brali ještě na radnici. Tak proč by to měli chtít po nás? Muslimové chtějí uzavřít manželství před Alláhem, před svou rodinou, tak aby mohli ctít svoje tradice.“* (Muhammad, 30 let, marocký původ)

Druhým náboženským rituálem, u něhož by muslimové druhé generace rádi získali větší autonomii a respektování náboženských specifíků, je pohřeb a s ním spojená pohřební místa – hřbitovy. U imigrantů první generace, kteří nevěděli, zda chtějí v zemi, do které imigrovali zůstat a neexistovaly pro ně k této zemi tak silné vazby, nebyla tato rituální specifika tolik důležitá. Druhá generace je ale v mnohých případech s Itálií spjata jako s jedinou zemí, kterou znají, a proto je pro ně otázka pohřbívání velmi důležitá. Nejen z jejich vlastní perspektivy, ale i proto, že chtějí mít nablízku své rodinné příslušníky nebo přátele i po jejich smrti. Muslimské pohřby mají svá kulturní specifika a muslimové věří, že by na ně měli mít nárok.

*„To není jen o tom, že máme kus půdy, na které můžeme pohřbívat. Ale musí být třeba natočena k Mecce. Člověk by měl aspoň po smrti odpočívat tak jak je to správné.“* (Brahim, 32 let, marocké kořeny)

Kompetence k výstavbě hřbitovů navíc zůstává v rukou politiků na regionální úrovni a ti se o jejich výstavbu příliš nestarají. Proces, vedoucí k vybudování samostatných muslimských hřbitovů, nebo alespoň oddělení části stávajícího hřbitova pro užívání muslimskými

<sup>5</sup> Dva nejdůležitější muslimské svátky, Svátek přerušení půstu – ukončení Ramadánu a svátek oběti – symbolika Ibrahimovy oběti.

obyvateli, je velmi zdoluhavý. „*To je stejné jako s mešitami. Prostě, co je spjato s islámem, má vždycky velký problém se prosadit.*“ (Abdul II, 26 let, tuniské kořeny)

V souvislosti s pohřbíváním také čelí problémům k vykonání pohřební bohoslužby, protože hřbitovy budovami k muslimským obřadům nedisponují a obřady se většinou musejí konat venku. Místa, která jsou určena jako muslimská pohřebiště navíc nemohou dlouhodobě uspokojit poptávku pozůstalých. „*Tady, že nám věnovali těch pár míst, to asi stačit nebude. Protože je míst málo jsou navíc neuvěřitelně drahá,*“ dodává Daoul (31 let, tuniské kořeny), který v Itálii pohřbíval otce.

#### *Mediální a politická podpora islamofobie*

Ve vztahu k nerovnoměrnému uznání své vlastní skupiny čelí muslimové druhé generace veřejným projevům islamofobie. Tyto projevy předsudků jsou viditelné především v mediálním obrazu islámu, ale někdy i ve výrocích italských politických elit. V posledních letech jsou v Itálii, stejně jako v ostatních západních zemích Evropy, masmedia naplněná příspěvky o radikalizaci, terorismu a fundamentalismu. Tyto pojmy jsou ve většině případů spojovány s islámským náboženstvím.

„*Média přinášejí zprávy o islámu jen ve spojitosti s násilím, místo toho, aby vykreslila to, o čem islám je. O hluboké víře, vzájemné pomoci, respektu.*“ (Júsuf, 29 let, libyjské kořeny)

Média podávají zkreslené informace, které nejsou schopny poskytnout komplexní vhled do islámské problematiky. Využívají a překrucují některé části šarií, vysílají záběry s tematikou ISIS a upozorňují na to, že toto je islám. Pomáhají vytvářet stereotypy a zobrazují pouze neucelené obrazy života muslimů. Muslimové jsou popisováni jako osoby, které chtějí Italům vnutit svou kulturu, svoje zákony a jehož příslušníci touží po nadvládě na Západě. Italská média podle muslimů druhé generace až příliš často označují muslimskou víru za náboženství násilí a strachu.

„*Když nějaký protiprávní čin spáchá italský muslim, vždycky je tato zpráva v médiích označena. Ale pokud ho spáchá italský křesťan, tak*

*se o to, jaké má náboženství, nikdo nezajímá.*“ (Sami, 22 let, egyptské kořeny)

Toto pojetí vede k prohlubování předsudků vůči islámu na straně italského obyvatelstva a z druhé strany zároveň vyvolává pocity diskriminace a frustrace na straně muslimské komunity.

V Itálii zároveň vzrůstá míra tolerance k antimuslimským a xenofobním výrokům podporovaná tradičně nejen rasistickými stranami, ale čím dál více i představiteli regionálních vlád a i vlády celorepublikové.

„*Není možné, abychom byli neustále bráni jako ti druzí. Vždyť jsme také občané Itálie. Stát by měl chránit všechny stejně a ne nás označovat jako cíl.*“ (Rašíd, 30 let, tuniské kořeny)

Muslimové druhé generace vyčítají italským politikům to, že využívají strachu z islámu jako jednoho z hlavních politických témat pro získání hlasů mezi původními Italy, které ještě více prohlubuje rozdíly mezi oběma kulturními skupinami.

„*Já žiji v Itálii už víc než 20 let, ale co si pamatuji, nikdy nebylo mezi politiky tak populární odsuzovat islám. To až teď, když se jim to hodí, aby na něm získali co nejvíc hlasů. Vždyť před volbami nezní skoro žádná jiná témata než stop islámu a migrantům.*“ (Hamid, 26 let, egyptské kořeny)

Muslimové jsou ze strany politických elit konfrontováni s tvrzeními, že islám je neslučitelný s italskými hodnotami a italskou ústavou.

„*Politici se ohánějí tím, že naše víra nám brání v tom, žít v Itálii. Že nemáme respekt k zákonům a že pro sebe chceme dvojí metr. My jsme ale byli vychováni jako Italové. Já jsem sice muslim, ale jsem také Ital. Italské zákony respektuji, a vadí mi, že nás jako občany staví na druhou kolej.*“ (Brahim, 32 let, marocké kořeny)

Muslimům dále vadí přehnaná tvrzení o kulturních a zvyklostních rozdílech a jejich nekompatibilitě s italským způsobem života.

„*[Politici] řeší, jestli mohou naše ženy nosit hidžáb, jestli si můžeme postavit mešitu nebo jestli máme právo se modlit v práci, a co-pak tyto kulturní odlišnosti někomu ubližují?*“ (Male, 27 let, nigerijské kořeny)

Tyto dva případy veřejného označování islámu jako násilného náboženství v muslimech vyvolávají pocity zneuznání a diskriminace, které logicky vedou k horší integraci muslimů a rozpolcenosti v budování vlastní identity.

### *Nejsme teroristé*

Podle průzkumu výzkumného centra Pew v Itálii nahlíží nepříznivě na muslimskou komunitu v Itálii více než 69 % obyvatel. Tento fakt je spojen s tím, že mezi Italy je procentuálně ze všech zemí EU největší podíl těch, kteří věří, že mnoho muslimů v jejich zemi podporuje ISIS (Pew Research Center 2016). „Muslimové jsou chybně považováni za jeden blok spojený pod praporem fundamentalismu.“ (Unimondo 2015) Tento globálně uznávaný stereotyp, rezonovaný celosvětově v souvislosti s islámem, je jednou z největších křivd, kterou pociťují muslimové vzhledem ke své náboženské skupině. Vnímají boj s terorismem jako boj proti všem muslimům a mají pocit, že budou s terorismem spojováni neustále.

*„To pojítka mezi islámem a terorismem je všude. V médiích, ve veřejných debatách, v názorech obyčejných Italů. Tlačí na nás, abychom se obhájovali, abychom ukazovali, že to tohle nejsme my, jenže já si myslím, že už je to v lidech tak hluboce zakořeněné [představa muslimů jako teroristů], že můžeme dělat, co chceme, ale že to stejně nezměníme.“* (Rašíd, 30 let, tuniské kořeny)

*„Snažíme se vyjadřovat svůj nesouhlas s teroristickými útoky a ukazujeme lítost nad tím, co naši radikálové páchají. Ale nestačí to.“* (Hanna, 31 let, marocké kořeny)

V souvislosti s touto poslední uvedenou příčinou relativní kulturní deprivace navrhuji další výzkum zaměřený na to, zda i tato příčina může vést k radikalizaci.

### ZÁVĚR

Cílem předkládané případové studie bylo přispět do debaty o determinantech způsobujících relativní kulturní deprivaci u muslimských imigrantů druhé generace, a to v Itálii. Případová studie odpovídá na postulovanou výzkumnou otázku v úvodu: „Jaké jsou možné příčiny relativní kulturní deprivace u druhé

generace italských muslimů?“ Na základě sešbíraných dat, uvedených v případové studii, můžeme určit šest nejdůležitějších příčin, ze kterých se ve srovnání s majoritní společností cítí cílová skupina znevýhodněna vzhledem ke kulturně-náboženské příslušnosti. Jde mimo jiné (1) o vnímanou právní nerovnost, na základě náboženství; (2) o nedůstojnost modlitebních míst; (3) o nerovnoměrné uznávání náboženských svátků; (4) o problematiku spojenou s náboženskými rituály; (5) o mediální a politickou masáž obyvatel Itálie znevýhodňující muslimské imigranty; (6) o záměrné spojování muslimů s terorismem. Z povahy kvalitativního přístupu k výzkumu, v níž je případová studie limitována subjektivností získaných dat, slouží výzkum spíše pro demonstrativní reprezentaci příkladů rezonujících v italském prostředí.

Po prozkoumání příčin vedoucích ke vzniku relativní kulturní deprivace jsem došla k závěru, že neexistuje jedna příčina, kterou by bylo možné označit jako dominantní. Zkoumání příčin spíše přispívá k porozumění komplexnosti daného jevu a může ho být využito při hledání jednoho z mnoha nástrojů v boji s radikalizací.

Vnímaný pocit neplnohodnotného uznání minoritní kulturní skupiny, znevýhodnění muslimské části obyvatel oproti původní majoritní italské společnosti a popíraný fakt, že muslimové, stejně jako křesťané, židé a další náboženské skupiny mají právo na rovnocenné zacházení a životní podmínky, je jednou z příčin relativní kulturní deprivace. Muslimové touží po otevřených možnostech, stejných standardech a uznání jako ostatní členové společnosti. Islám není pro muslimy druhé generace pouze náboženstvím. Je to forma vyjádření jejich identity a možnost osobního ukotvení. V případě, kdy cítí, že tento jejich životní pilíř je pod neustálým atakem a že čelí z vnějšku hluboce zakořeněné nedůvěře, jejich deprivace roste.

Muslimové tvoří v průměru asi 5 % obyvatel Evropské unie (Pew Research Center 2017). Toto číslo bude geometrickou řadou narůstat, ať už díky pokračující migraci, nebo přirozenému přírůstku nově narozených generací muslimů. Obě, v současnosti v Itálii polarizované náboženské skupiny (křesťané, muslimové), se

budou v budoucnu potýkat mnohem více, než je tomu nyní. Úkolem národních vlád, politiků, akademiků i médií proto je přispívat k co největšímu porozumění mezi oběma skupinami. Je nutné se zaměřit na podporu integrace pomocí institucionálního a právního zakotvení muslimů ve společnosti a podporovat jejich kulturní a sociální zrovnoprávnění všemi dostupnými nástroji.

#### PODĚKOVÁNÍ A ZDROJE PODPORY

Príspevek vznikl za podpory MŠMT, grant IGA-FF-2017-029 „Evropeizace vybraných společných politik EU a regionálních témat v Evropě“.

#### POUŽITÉ ZDROJE

- Agensir. 2016. In Italia 1.251 luoghi di culto islamico. Un panorama fluido, ma privo di una normativa quadro. Staženo z <https://agensir.it/italia/2016/11/17/in-italia-1-251-luoghi-di-culto-islamico-panorama-fluido-privo-di-una-normativa-quadro>.
- Bakker, Edwin. 2006. Jihadi terrorists in Europe. Their characteristics and the circumstances in which they joined the jihad: An exploratory study. Netherlands Institute of International Relations Clingendael. Staženo z <http://www.clingendael.org>.
- Borum, Randy. 2003. „Understanding the Terrorist Mindset.“ *FBI Law Enforcement Bulletin* 72 (7): 7–10.
- Costituzione della Repubblica Italiana. 1947. Staženo z <https://www.senato.it/documenti/repository/istituzione/costituzione.pdf>.
- Council of Europe. 1984. Recommendation No. R (84) 9 of the Committee of Ministers to the Member States on Second-Generation Migrants. Staženo z [https://www.coe.int/t/democracy/migration/Source/migration/CMRec%20\\_84\\_9E.pdf](https://www.coe.int/t/democracy/migration/Source/migration/CMRec%20_84_9E.pdf).
- Černý, Karel. 2016. „Staré a nové perspektivy revoluce: Deset perspektiv.“ *Acta Universitatis Carolinae: Philosophica et Historica* 2016/2: 73–96.
- Doosje, Bertijan, Fathali M. Moghaddam, Arie W. Kruglanski, Arjan de Wolf, Liesbeth Mann a Allard R. Feddes. 2016. „Terrorism, Radicalization and Deradicalization.“ *Current Opinion in Psychology* 11 (6): 79–84.
- Groppi, Michele. 2010. Islamic radicalisation processes in Italy: The Islamic radicalisation index. International Institute for Counter-Terrorism. Staženo z <http://www.ict.org.il>.
- Guimond, Serge, a Michaël Dambrun. 2002. „When Prosperity Breeds Intergroup Hostility: The Effects of Relative Deprivation and Relative Gratification on Prejudice.“ *Personality and Social Psychology Bulletin* 28 (7): 900–912.
- Gurr, Ted. 1970. *Why Men Rebel*. London: Paradigm Publisher.
- Hendl, Jan. 2008. *Kvalitativní výzkum: Základní teorie, metody a aplikace*. Praha: Portál.
- Khosrokhavar, Farhad. 2015. *Inside Jihadism: Understanding Jihadi Movements Worldwide*. London: Paradigm Publishers.
- King, Michael, a Donald M. Taylor. 2011. „The Radicalization of Homegrown Jihadists: A Review of Theoretical Models and Social Psychological Evidence.“ *Terrorism and Political Violence* 23 (4): 602–622.
- Kundnani, Arun. 2012. „Radicalisation: the journey of a concept.“ *Race & Class* 54 (2): 3–25.
- Linhart, Jiří, Miloslav Petrusek, Alena Vodáková a Hana Maříková. 1996. *Velký sociologický slovník*. Praha: Karolinum.
- Marinaro, Isabela C., a James Walston. 2010. „Italy's ‚Second Generations‘: The Sons and Daughters of Migrants.“ *Bulletin of Italian Politics* 2 (1): 5–19.
- Moghaddam, Fathali M. 2006. *From the Terrorists Point of View: What They Experience and Why They Come to Destroy*. Westport: Praeger Security International.
- Nasser-Eddine, Minerva, Bridget Garnham, Katerina Agostino a Gilbert Caluya. 2011. *Contering Violent Extremism Literature Review*. Canberra: Australian Government, Department of Defence, Counter Terrorism and Security Technology Centre.
- Odorfer, Caleb. 2016. Root Causes of Radicalization in Europe and the Commonwealth of Independent States, Discussion Paper. Staženo z <http://www.undp.org>.
- Pew Research Center. 2016. Views of Muslims more negative in eastern and southern Europe. Staženo z [http://www.pewglobal.org/2016/07/11/europeans-fear-wave-of-refugees-will-mean-more-terrorism-fewer-jobs/ga\\_2016-07-11\\_national\\_identity-00-01](http://www.pewglobal.org/2016/07/11/europeans-fear-wave-of-refugees-will-mean-more-terrorism-fewer-jobs/ga_2016-07-11_national_identity-00-01).
- Pew Research Center. 2017. 5 facts about the Muslim population in Europe. Staženo z [http://www.pewglobal.org/2016/07/11/europeans-fear-wave-of-refugees-will-mean-more-terrorism-fewer-jobs/ga\\_2016-07-11\\_national\\_identity-00-01](http://www.pewglobal.org/2016/07/11/europeans-fear-wave-of-refugees-will-mean-more-terrorism-fewer-jobs/ga_2016-07-11_national_identity-00-01).
- Reinarman, Craig, Nicos Passas a Robert Agnew. 2000. „The Future of Anomie Theory.“ *Contemporary Sociology* 29 (1): 252–253.
- Roy, Olivier. 2013. *Holy Ignorance Holy Ignorance: When Religion and Culture Part Ways*. New York: Oxford University Press.
- Sageman, Marc. 2014. „The Stagnation in Terrorism Research.“ *Terrorism and Political Violence* 26 (4): 565–580.
- Schettler, Leon V. 2016. „A Call for Recognition: On the Causes of Political Islamism in Western Europe.“ *Journal Exit Deutschland* 4 (1): 48–75.
- Schmid, Alex. 2013. *Radicalisation, De-Radicalisation, Counter-Radicalisation: A Conceptual Discussion and Literature Review*. ICCT Research Paper. The Hague: International Centre for Counter Terrorism.

Smith, Heather, a Thomas Pettigrew. 2015. „Advances in Relative Deprivation Theory and Research.“ *Social Justice Research* 28 (1): 1–6.

Smolík, Josef. 2015. „Psychologie terorismu a metafora schodiště.“ *Vojenské rozhledy* 24 (3): 82–101.

Steward, Frances. 2010. „Horizontal Inequalities as a Cause of Conflict: A Review of Crise Findings.“ Background Paper for the World Development Report 2011. Staženo z <https://openknowledge.worldbank.org/handle/10986/9126>.

Stouffer, Samuel A. 1949. *The American Soldier*. Princeton: Princeton University Press.

Thomassen, Bjørn. 2010. „Second Generation Immigrants or ‚Italians with Immigrant Parents‘? Italian and European Perspectives on Immigrants and their Children.“ *Bulletin of Italian Politics* 2 (1): 21–44.

Unimondo. 2015. Tra islam e okcidente. Staženo z <http://www.unimondo.org/Guide/Informazione-e-Cultura/Mass-media/Tra-islam-e-occidente-154504>.

Van Evera, Stephan. 1997. *Guide to Methods for Students of Political Science*. Ithaka: Cornell University Press.

Van Hulst, S. J. 2006. *Violent Jihad in the Netherlands: Current trends in the Islamist terrorist threat*. The Hague: General Intelligence and Security Service.

Veldhuis, Tinka, a Staun, Jørgen. 2009. *Islamist Radicalisation: A Root Cause Model*. The Hague: Netherlands Institute of International Relations Clingendael.

Vidino Lorenzo, a Francesco Marone. 2017. The Jihadist Threat in Italy: A Primer, Analysis, ISPI. Staženo z [https://www.ispionline.it/sites/default/files/pubblicazioni/analisi318\\_vidinomarone.pdf](https://www.ispionline.it/sites/default/files/pubblicazioni/analisi318_vidinomarone.pdf).

Wiktorowicz, Quintan. 2009. „Joining the Cause: Al-Muhajiroun and Radical Islam.“ Islamic Radicalism Conference, Yale University.

# PROJEVY MOCI V PAMĚTI OPTIKOU MICHELA FOUCAULTA

Martina Palečková Tauberová

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

## Manifestations of Power in Memory through the Lens of Michel Foucault

*Abstract*—Based on the framework proposed by Michel Foucault, this article explores the role of power relations in the constitution of memory. It analyses the data provided by four interviewees in narrative and semi-structured interviews, identifying the obvious and less-obvious manifestations of power in their memories. All the interviewees reside and have spent most of their lives in the Tachov region of the Czech Republic (which is a Czech-German borderland area special in its culture, geography and history) and can thus be considered integral parts of this specific environment.

*Keywords*—everyday life; Czech-German borderland; memory; narration; power

„Společnost ‚bez mocenských vztahů‘ je pouhá abstrakce.“ (Foucault 1996, 220)

## ÚVOD

H LAVNÍM tématem textu je moc, resp. různé podoby moci odrážející se v paměti jedinců, kteří doposud zůstávali bezejmennými jedinci naší společnosti. Téma a výsledky textu vycházejí z širšího výzkumu individuální a kolektivní paměti obyvatel tachovského pohraničí cíleného na každodenní život obyvatel na pozadí velkých událostí regionu druhé poloviny 20. století.<sup>1</sup> Záměrem je zachycení malých dějin v podobě „životních příběhů obyčejných

lidí“ odehrávajících se na pozadí dějin velkých. Výzkum, jímž byla získána data pro tvorbu tohoto textu, je pojat jako tzv. domácí etnologie, neboť se provádí v místě, které je prostorovou i kulturní součástí České republiky, a je zacílen na moderního člověka v komplexní společnosti.

Cílem tohoto článku je na vybraných příkladech ukázat, jak za pomoci Foucaultova odkazu lze analyzovat a interpretovat zjevné a nezjevné projevy moci nalezené ve vzpomínkách informátorů, u nichž se předpokládá vliv na utváření jejich životů, postojů, názorů a vztahů promítajících se do každodenní žité reality prostředí, které je obklopovalo a obklopuje. K demonstrování tohoto cíle byly autorkou vybrány úryvky z narácí čtyř zvolených informátorů, u nichž jsou identifikovány a interpretovány významné charakteristiky veřejných i soukromých mocenských vlivů uchovaných v paměti těchto lidí žijících celý život či jeho podstatnou část na dnešním území Tachovska. V intencích hermeneutického přístupu spočívajícím ve zvolené metodologii je projevena snaha o porozumění a následnou adekvátní interpretaci zkoumaného fenoménu (Schneegg 2015, 21–53), kterým jsou zejména nezjevné projevy moci v paměti. Jedná se o projevy moci přímo nevyjádřené, často neuvědomované, které je nutné hledat tzv. „mezi řádky“. Vzhledem k tomu, že porozumění sdělení druhého člověka se odvíjí od rozpoznání komunikačního záměru mluvčího, přičemž závisí na znalosti kulturního kontextu takového sdělení, je v rámci prováděných rozhovorů a jejich následné analýze využito předpokladů inferenční strategie v komunikaci (Hájek 2014, 44–45).

<sup>1</sup> Předložené výsledky jsou dílčím výstupem výzkumu probíhajícího v rámci doktorského studia a disertační práce Marty Palečkové Tauberové s názvem *Každodennost a moc v paměti obyvatel Tachovska* na Katedře antropologie FF ZČU v Plzni.



## MOC, PAMĚŤ A KAŽDODENNOST

Hlavní teze článku vychází z pojetí moci inspirovaného poststrukturalistou Michelem Foucaultem, jenž moc obecně vnímá jako „antropomorfního činitele, který existuje v mnoha tvarech a formách a přichází z mnoha směrů“ (Kurtz 2001, 29). Toto pojetí předpokládá nerovnosti ve struktuře lidských vztahů a v interakcích. Moc zde neznamená „nějaký prvotní a základní princip moci, který ovládá celou společnost včetně jejích individuálních prvků; znamená to však, že na základě této možnosti působit na jednání ostatních, kterou lze rozšířit na každý společenský vztah, jsou různé formy moci definovány rozličnými projevy individuální nerovnosti, cílů, instrumentálního vybavení, jímž vládeme my, jímž vládou jiní, různými formami institucionalizace, částečné či globální, a více či méně reflektované organizace. Formy a specifická místa „vlády“ jedněch nad druhými jsou v dané společnosti mnohé; překrývají se, kříží, omezují a někdy ruší, jindy se posilují“ (Foucault 1996, 222).

Prostřednictvím textové analýzy je prováděna analýza kontextu promluv a významů zjevného i nezjevného projevu moci (politické, institucionální, sociální, kulturní, genderové aj.) a mocenských vztahů reflektujících se ať vědomě či nevědomě ve vzpomínkách. Mocenské vztahy, o nichž autorku inspirující Michel Foucault hovoří spíše než o moci, jsou zakořeněny v sociální struktuře společností, v nichž jsou jedinci, které označuje jako „subjekty“, svobodní a mohou tak tuto mocenskou strukturu vnímat a vzdorovat jí. Mocenský vztah je pak způsob jednání, které nepůsobí na ostatní přímo, ale na jejich vlastní jednání. Moc dle tohoto pojetí představuje vztah mezi jednotlivci, který je součástí naší každodenní zkušenosti. V dramaturgii lidských životů ji lze v různých obměnách a nuancích pocítit ve všech úrovních vztahů mezi lidmi. Samotný výkon moci je způsob jednání, jímž jedni působí na druhé, resp. na jejich možná jednání (ibid., 195–222).

Michel Foucault ve své knize *Myšlení vnějšku* rozlišuje mezi třemi typy mocenských vztahů – kapacitou předmětů, mocenským vztahem mezi jednotlivci a vztahem komunikace, z nichž je pro tuto práci podstatný pouze

mocenský vztah mezi jednotlivci,<sup>2</sup> který je rozšířen o mocenský vztah mezi jednotlivcem a různými formálními institucemi,<sup>3</sup> v nichž lze nalézt nerovnosti při uplatňování moci v rámci lidské interakce. Michel Foucault, ačkoliv nepředkládá konkrétní metodické postupy, navrhuje, aby se při analýze mocenských vztahů zkoumal systém diferenciací, typy cílů, modality prostředků, formy institucionalizace a stupně racionalizace. Do systému diferenciací Foucault řadí rozdíly vyplývající z práva, tradice, ze společenského, ekonomického, jazykového, kulturního postavení, z dělby práce, ze vzdělání apod. Pro mocenský vztah představují rozdíly jak jeho podmínku, tak jeho účinek, dovolují působit na jednání druhých.<sup>4</sup> Jediné či instituce působící na jednání druhých sleduje určité typy cílů. Ty vycházejí z volby priority takového působitele. Může se jednat o zisk, funkci, profesi, získání či udržení si privilegia, prosazení se jako autority aj. Modalitu prostředků lze chápat jako prostředek, jímž je moc vykonávána, např. určitým druhem násilí (fyzickým, psychickým), řečí, jazykem, ekonomickou nerovností, konkrétním dohledem či kontrolou. Procesem institucionalizace ustálené formy chování, hodnot, role, představy společnosti jsou dalším bodem Foucaultem navrhované analýzy mocenských vztahů. Do této analytické kategorie je možné zařadit různé společenské stereotypy vyplývající z tradice, právní struktury, zvyku, módu, z hierarchie atd. S výkonem moci jsou pak spojeny stupně racionalizace zahrnující stupeň účinnosti nástrojů, jistoty výsledků s ohledem k vynaloženým nákladům při jednání v poli možností, které jsou vždy nějakým způsobem omezené (ibid., 220–221). Posledním bodem se tento článek nebude blíže zabývat, neboť souvisí víceméně s konceptem hry,<sup>5</sup> což si zaslouží samostatné rozvedení a publikování. V analýze rozhovorů a dalších písemných podkladů jsou zohledněny rozdíly, které hrají mnohdy podstatnou roli v zákulisí nerovných/mocenských

<sup>2</sup> Vztah mezi jednotlivci je chápán jako neformální instituce, které interagují bez právního ukotvení (př. vztahy sousedské, partnerské, rodinné aj.)

<sup>3</sup> Mezi formální instituce jsou řazeny stát, školství, zdravotnictví, manželství aj.

<sup>4</sup> Existuje zde podobnost se symbolickým kapitálem, o němž pojednává Pierre Bourdieu (1998).

<sup>5</sup> Autorem konceptu hry je F. G. Bailey (2001).

vztahů, abstrahovány formy institucionalizace, zhodnoceny prostředky, jimiž je konkrétní moc vykonávána, a odhadovány určité cíle.

Předmětem zkoumání je paměť, která je běžně rozlišována do dvou kategorií, které se vzájemně ovlivňují, a to na paměť individuální a kolektivní. Zde je však zacíleno na tzv. kulturní paměť, jež je druhem paměti kolektivní, resp. sociální (Mücke a Vaněk 2015, 126–128), která se pojí s principem vzpomínání odhalujícím sociokulturní rozměr života jedince, v jehož kontextu, ve spojitosti se současnými znalostmi a potřebami jedince, se utváří selektovaná minulost a tedy i individuální vzpomínky (Erll a Nünning 2008, 3–6). Paměť je odhalována v rámci autobiografických vyprávění pamětníků a v řadě případů též konfrontována za pomoci dostupných archiválií. Podobným způsobem přistupují k výzkumu tématu paměti ve vazbě na identitární vztahy či minulost i další autoři (např. Burzová Luptáková et al. 2013; Kapusta 2011).

Vyprávění lidí o svých životech a vyprávění ze života se vztahují k tzv. kultuře všedního dne. „Vyprávění je kulturní technikou, která činí minulé uchopitelným a pochopitelným tím, že je sdělováno to, co je považováno za zajímavé a důležité, tedy hodné pro další předávání, čímž vedle osobnosti člověka odráží sociální realitu a podává informace o určitém kulturně sdíleném kontextu daného prostředí a určité kulturně podmíněné verzi světa. Vyprávěč vypráví o tom, co má pro něj nějakou hodnotu, je tím osobně zasažen, identifikuje se s tím, co vypráví. Vyprávění tak lze považovat za relevantní pramen pro analýzu osobní a kolektivní identity.“ (Lozoviuk 2005, 30) Uvedená citace implicitně postihuje skutečnosti, jež tento text bere na zřetel a s nimiž počítá. Inspiraci k jejich výkladu lze nalézt v teorii rekonstruktivní funkce lidského myšlení od George Herberta Meada, který již v roce 1936 ve své knize *Movements of Thought in the Nineteenth Century* hovořil o lidské schopnosti neustálé rekonstrukce událostí z vlastního hlediska (Mead 1936, 417). Jiří Šubrt tuto myšlenku rozvíjí a vysvětluje. Minulost nezůstává konstantní. Člověk jakožto „jednajíc tvor s přílivem nových zkušeností reformuluje minulost z hlediska přítomnosti“ (Šubrt 2012, 31). Tuto pozici podepírá i další citace, jejíž

miž autory jsou naši orální historikové Pavel Mücke a Miroslav Vaněk (2015, 134): „každé vyprávění je rekonstrukcí minulosti z dnešního pohledu, v němž se prolínají naše současné a minulé postoje“. Navzdory problémům selektivity, zapomínání, zkrácení a transformace vjemů a vzpomínek (ibid., 133), nepředstavují tyto podmínky v analýze moci žádnou obtíž, naopak. Ve změně vysloveného a tedy i vzpomínaného se odráží jev, který je zde rozkrýván a který lze kvalifikovat jako nezjevný projev moci. Reformulace událostí, postojů, názorů, prožitých zkušeností je proces, jenž se děje vědomě i nevědomě. Jejich reinterpretace odráží sociální realitu a vlivy působící na tento obrat. Tedy včetně fenoménu moci.

Pouze okrajově bude zmíněno, co již bylo jiným výše citovaným autorem nastíněno, a to že během vyprávění dochází vyprávějícím také k upevňování celistvého obrazu o jeho osobní identitě formou narativní evaluace. „Velké příběhy jsou reprezentací světa a představují jakési ‚hotové‘, ‚dokončené‘ identity, zaujímající určité místo v jeho rámci. Malé každodenní příběhy naopak umožňují lépe postihnout samotný proces utváření identity, neboť právě v těchto malých příbězích jsou identity průběžně utvářeny, vyjednávány, využívány a testovány.“ (Mlynář 2014, 220–234) O identitě, ačkoliv není tématem této práce, tu a tam bude řeč. Pojí se totiž se způsobem vyprávění, které je v této práci stěžejní, a to s vyprávěním autobiografickým. V tomto druhu vyprávění se protínají osobní i kolektivní identity a lze tedy dovodit, že s autobiografickou pamětí je to zrovna tak, tedy že obsahuje stopy osobní i kolektivní paměti (ibid., 228). Mimochodem je přímým nástrojem metody orální historie, která je svým kvalitativním charakterem nejbližší metodám etnologického zkoumání člověka a všeho, co s ním souvisí. Orální historie reflektuje každodennost a individuální prožitky a zkušenosti opomíjených vrstev společnosti, zabývá se dějinami psanými „zdola“ (Mücke a Vaněk 2015, 19). Autobiografická paměť je specifický systém lidské paměti, který se objevuje již v průběhu raného dětství, zahrnuje všechny události, zkušenosti a prožitky související s vlastním já, utváří se v určitém sociálním a kulturním prostředí a aktivuje se v momentě, kdy je vyprávěn vlastní

život / životní příběh. Tato paměť je osobní, neboť zahrnuje životní historii jednotlivce. Je však zároveň závislá na sociálních vztazích a lingvistických praktikách, neboť byla určitým způsobem socializována a je tedy součástí kulturního dědictví. V důsledku toho se autobiografická paměť liší podle jednotlivce a rovněž kultury (Hessenberger 2013, 27). Kulturně diverzní příhraniční region Tachovska nabízí příležitost prostřednictvím autobiografické paměti poodhalit osobní i kulturní specifika i kolektivně sdílené vzorce chování a významy.

#### TACHOVSKO – VÝZKUM KAŽDODENNOSTI A PAMĚTI

Zkoumanou lokalitou je současné území Tachovského okresu, kdy se jedná o česko-bavorskou pohraniční oblast, dříve známou jako Sudety, která byla po 2. světové válce výrazně proměněna skladbou obyvatel. S válečným odsunem převážně části „českých Němců“ z této oblasti na západ do Německa, který v hlavní vlně v podobě organizovaného odsunu probíhal na Tachovsku až do listopadu roku 1946,<sup>6</sup> již současně docházelo k postupnému osidlování tohoto pohraničí českými obyvateli z vnitrozemských oblastí Čech, občany ze Slovenska, ale též reemigranty z Polska, Ukrajiny, Rumunska a Maďarska. Některé obce byly na Tachovsku dosídleny až v roce 1947 a mnoho obcí tohoto pohraničí též postupně zcela zaniklo, např. obec Jedlina (viz Kolektiv autorů 1990; Kolektiv autorů FF ZČU 2014; Valášková a Uherek 2006). Po roce 1948 v souvislosti s mezinárodními dopady studené války docházelo k šíření ideologie, vytváření společného nepřítelů a tedy k výrazné militarizaci společnosti a s tím související zvýšené ostraze hranice. Právě v oblasti pohraničí, jako je Tachovsko, se z důvodu blízkosti železné opony nacházely základny pohraniční stráže a vojenských kasáren. Politický systém tehdejšího

Československa byl ovlivněn dobovou propagandou, která zasahovala nejen do hospodaření státu, ale i do každodenního života lidí. Lidé odkudkoliv usídlení na Tachovsku, ačkoliv se tato oblast vyznačovala méně úrodnou půdou, byli soustředěni převážně v zemědělské produkci a pro hojný výskyt lesů též v lesním hospodářství. S postupným rozvojem kolektivizace se zde zakládala JZD, která byla později nahrazena správou Státních statků. Rovněž se na mnoha místech regionu prováděla těžba uranu. Do každodennosti obyvatel na Tachovsku samozřejmě zasáhly další historické události jako např. rok 1968, rok 1989, včetně let polistopadových a současných. Všechny politické i apolitické instituce svou přítomností a působením měly možnost ovlivňovat každodenní život obyvatel, zasahovat do jejich domácností, sousedských i rodinných vztahů. Toto historické pozadí lidských životů je myšleno jako takzvané velké dějiny.

Jádrem tohoto článku a celého etnografického výzkumu je reminiscence zachycující životní příběh jedince, zde chápaný jako malé dějiny. Data byla získána metodou narativních a semistrukturovaných rozhovorů s pamětníky a pamětnicemi ve věku 70 let a výš žijícími celý nebo většinu svého života na vsích či ve městech nalézajících se na území dnešního tachovského regionu, kteří jsou různého vzdělání, profesí, sociálních rolí a původem z různého sociokulturního prostředí (čeští Němci, reemigranti, Češi, Slováci). Informátoři byli vyhledáváni na základě osobní a místní znalosti výzkumnice, za pomoci představitelů církve a zaměstnanců obcí a především metodou snowball sampling method (nabalování sněhové koule),<sup>7</sup> kdy informátoři doporučili někoho známého, o němž věděli, že je v obdobném věku jako oni a splňuje kritéria typu výběru informátorů. S ostatními, ale i se zde vybranými informátory byly prováděny nejprve opakované narativní a později semistrukturované rozhovory. Nashromážděná data vzešlá ze svévolného vzpomínání tvoří stěžejní materiál pro analýzu kontextu. Semistrukturované rozhovory nejenže snižují počet dalších návštěv, ale formou již připravených konkrétních otázek

<sup>6</sup> Informace nalezená v archivních záznamech ke zkoumané oblasti v SOkA Tachov, ONV TC. Odsun Němců z Tachovska nalezen též v záznamech SOkA Tachov, MěNV Tachov, Pamětní kniha města 1. díl. Tématem odsunu Němců se ve své knize *Odsun Němců z Československa 1945–1947* (1991) a též zejména v 2. dílu několikavazkové publikace *Vysídlení Němců a proměny českého pohraničí 1945–1951* (2011, zde jakožto spoluautor A. Von Arburga) zabývá též český autor Tomáš Staněk.

<sup>7</sup> Jedná se o nepravděpodobnostní typ výběru informátorů v sociálněvědním výzkumu nazývaný též výběr řetězový (Toušek 2012, 53).

umožňují informátorovi na ně opět volně odpovídat a výzkumníkovi současně získat kontrolu nad případným dalším odkláněním se od tématu (Bernard 2006, 210–212). Po celou dobu bylo postupováno dle etických zásad spočívajících v informovanosti informátorů o výzkumu před zahájením rozhovorů, ve vyžádání jejich souhlasu s provedením rozhovorů, v zachování anonymity, trvá-li si na ní informátor, apod. I v případě, že informátor nemá problém s publikováním a souhlasí se zveřejněním svých údajů, je v tomto článku z důvodu ochrany soukromí informátorů a zachování diskrétnosti,<sup>8</sup> použito pouze první písmeno jména informátora a jiné, jen velice nezbytné, údaje. Rozhovory byly nahrávány na soukromý diktafon, příp. nesouhlasil-li informátor se zvukovým záznamem jeho vyprávění, byl rozhovor zaznamenáván klasickým způsobem tužkou na papír.

Je bráno na zřetel, že vyprávění a výpovědi pamětníků jsou ovlivněny řadou faktorů. Jedním z nich je pozice výzkumnice jakožto prvku narušujícího svou přítomností každodenní chod životů informátorů, dalšími nejednoznačnost a zkreslenost vyprávěných příběhů, které jsou důsledkem proměn obrazů sociálních a osobních v čase a prostoru, a selektivita paměti, která z hlediska vzpomínání považuje některé aspekty života za nepodstatné, a tak je nevyjádří či naopak z potřeby zachování sebeucty je přetváří v charakterní příběhy. „Egocentrické zkruslování pasuje vyprávějího do role buď malého či naopak velkého svědka, sděluje a zdůrazňuje pouze ty zážitky, o kterých se domnívá, že jsou [v ohledu k historickému a sociálnímu vývoji] podstatné.“ (Mücke a Vaněk 2015, 134–135) Člověk má tendence vyprávět příběh v posloupném časovém sledu, a to i proto, aby zdůvodnil, jak a proč se dostal do současné pozice (ibid.). Má zálibu v celistvých uzavřených příbězích a události tak odhaluje souhrnně, zjednodušeně a zkresleně (Taleb 2007, 31). Při rozhovorech si bylo všimáno slovního projevu, zvolených výrazů, intonace, odmlk, přeskakování ve vyprávění, mlčení, nevyslovení, emocí, výrazu tváře, pozice a pohybu těla apod. Za účelem předcházení nepravd bylo pracováno s relevantními

historickými prameny, pokud byly k dispozici, které byly následně konfrontovány s výpověďmi informátorů. Všechny uváděné díly výzkumné mozaiky dotváří obraz osobnosti informátora a poodkrývají skryté významy, s nimiž bylo pracováno v následné analýze a interpretaci. Současně bylo do určité míry využito též kvalitativní metody zúčastněného pozorování oslovených informátorů, kteří byli původními starousedlíky nebo dosídlenci, za účelem dokreslení historického pozadí nejen zkoumané lokality.

Snahou této práce je svým dílem, vycházejícím ze zde prezentovaného teoretického předpokladu, přispět do širší debaty odvíjející se od doposud získaných poznatků z výzkumů realizovaných ve specifickém kulturním prostředí Tachovska a tímto specifickým způsobem navázat na nedávné studie o bádáném regionu, které byly orientované kupříkladu na vztah krajiny a člověka, z nichž vzešla publikace z roku 2014 s názvem *Tachovsko: krajina v paměti/paměť v krajině* (Kolektiv autorů FF ZČU 2014)<sup>9</sup> či populárně naučné dvojjazyčné dílo z roku 2018 s názvem *Tachovská kuchařka receptů, příběhů a vzpomínek / Tachauer Kochbuch der Rezepte, Geschichten und Erinnerungen* (Fatková et al. 2018),<sup>10</sup> v němž se výzkumnice zabývají souvislostmi mezi pamětí a jídlem jakožto kulturním prostředkem v utváření kolektivní identity a sociální soudržnosti.

#### ANALYTICKÝ KORPUS

Data získaná transkripcí nahraných rozhovorů s informátory a v podobě archivních záznamů představují informativní materiál o zkoumané sociální realitě naplněné významy. Transkripce rozhovorů je doslovná (Hendl 2005, 207–208). Přepisem zvukového záznamu byly vyprodukovány texty, jež byly následně podrobeny analýze. Zúčastněné pozorování bylo průběžně formou poznámek zaznamenáváno na papír

<sup>9</sup> Výzkum je počinem akademických pracovníků a studentů Katedry antropologie a Katedry archeologie Fakulty filozofické Západočeské univerzity v Plzni.

<sup>10</sup> Mezi autorky se řadí Mgr. Andrea Königsmarková, Ph.D. z Katedry germanistiky a slavistiky FF ZČU v Plzni, Mgr. Gabriela Fatková, Ph.D. a PhDr. Tereza Šlehoferová, Ph.D., obě z Katedry antropologie FF ZČU v Plzni.

<sup>8</sup> Některé narátorem popisované životní příhody a situace jsou velice citlivé.

a z něj následně přepsáno rovněž v textové podobě do textového editoru v soukromém počítači autorky. Kvalitativní data sesbírána metodou zúčastněného pozorování a formou rozhovorů a následně převedená do textu nazýváme etnografickými daty. „Při analýze etnografických dat nepostupujeme podle přesně daného algoritmu.“ (ibid., 238) To umožňuje zvolit si vlastní postup při jejich analýze a vytvořit systém kódování informací do jednotlivých témat a jejich kategorií, příp. podkategorií a dalších analytických podstupňů (Bernard a Ryan 2010, 53–62; Hendl 2005, 207–212). Vlastní kódování proběhlo mechanicky. Kódováním významů v textu byla vytvořena dvě hlavní analytická témata: zjevné a nezjevné projevy moci. Obě témata byla dále rozčleněna do kategorií představujících typy institucí působících na vzájemná jednání jednotlivců nebo skupin – kategorie genderová, institucionální, kulturní, politická, rodinná, sociální. Kategorie jsou ve vzájemném kontextuálním souladu s konkrétním tématem, k němuž jsou přiděleny a významově se s ním shodují. Interpretace se poté odvíjí od významu nalezeného v obsahu textu. Současně je doprovázena interpretací některých Foucaultem navržených bodů analýzy mocenských vztahů.

V navazující části textu uvedené citace z rozhovorů tří informátorek (dvou reemigrantek z Rumunska, jedné rodilé české Němky) a jednoho informátora (Čecha narozeného na Tachovsku) byly z celkového množství rozhovorů prováděných v rámci širšího výzkumu s celkem 33 informátory<sup>11</sup> vybrány proto, že reprezentují dle klíčových kritérií zkoumanou skupinu (zejm. dle věkových kritérií, místa původu, genderu, délky pobytu na současném území Tachovska).

Redefinované vzpomínky vybraných pamětníků odhalují dnes uvědomované, ale i neuvědomované mocenské vztahy, které se staly nejen součástí jejich každodenního života, ale též prostředí, které je obklopovalo. Zjevné a nezjevné projevy moci odhalované v paměti informátorů jsou jednoznačně spjaty též s určitým územím, v němž se vybraní informátoři rodili, žili a nejpravděpodobněji budou i umírat. Jejich paměť a vzpomínky jsou provázány s prostorem, v němž se utvářely kolektivně

(intersubjektivně) sdílené významy (Halbwachs 2009, 200).

První vybranou informátorkou je paní M. z Lesné, která se narodila v roce 1930 poblíž města Tarna Mare v současném Rumunsku. V roce 1947, když jí bylo 17 let, se se svými rodiči, sourozenci a dalšími příbuznými přestěhovala do západočeského pohraničí, konkrétně do obce Lesná, kde poté žila se svým manželem z Rumunska a dětmi, které se zde narodily. V Lesné pracovala převážně v lesnictví. V době poskytování rozhovoru jí bylo 88 let. Kontakt na ni byl získán za spolupráce tamního obecního úřadu. Další informátorkou je paní A. z Lesné. Narodila se v roce 1925 rovněž poblíž města Tarna Mare na území současného Rumunska. Se svými rodiči přijela osídlit pohraničí v roce 1947, kdy jí v té době bylo již 22 let. V té době již byla vdaná, manžel po vykonání povinné základní vojenské služby její odchod z Rumunska následoval v roce 1949. Její rodina měla v Rumunsku hospodářství a v Lesné rovněž pracovali v zemědělství a v lesnictví. V době poskytování rozhovoru jí bylo 93 let. Kontakt na ni byl získán za strany tamního obecního úřadu. Paní H. z Třemešné se narodila v roce 1938 v Tachově, její matka i prarodiče se narodili v Souměři, resp. Zummern na Tachovsku. Po několika generacích žilo a hospodařilo její příbuzenstvo jakožto německy mluvící obyvatelé na území dnešního Tachovska, v bývalých Sudetech. Na podzim roku 1946 celá její rodina byla nucena jen s osobními věcmi opustit svůj domov a odtud byla převezena do sběrného střediska v Tachově vytvořeného za účelem řízeného odsunu německého obyvatelstva za hranice. Jejich odsun nebyl realizován a po šesti týdnech se vrátili zpět do Souměře. Později se přemístili do, o několik kilometrů vzdálenější, osady na Tachovsku zvané Orlov. Ve svých 16 letech se vdala za muže, jehož rodiče přišli dosídlit pohraničí ze Slovenska. Od 16 let doposud žije v Třemešné. V době provádění rozhovoru jí bylo 79 let. Kontaktována byla osobně ze strany výzkumnice, která si ji pamatovala z dětství. Posledním zde uváděným informátorem je pan J. z Tachova, který se v Tachově v roce 1948 narodil poté, co se tam jeho rodiče v rámci akce osídlování pohraničí přestěhovali. Otec pocházel ze Šumavy

<sup>11</sup> K tomu srov. pozn. 1.

a matka z Havlíčkova Brodu. Pan J. se vyučil v Plzni jako malíř pokojů a poté své řemeslo uplatnil u Jáchymových (uranových) dolů na Tachovsku. Oženil se se svou sousedkou z dětství, která se svými rodiči přišla z Plzně do Tachova v roce 1948. Celý život žije v Tachově. V době provádění rozhovoru mu bylo 70 let. Kontakt byl získán přes známého výzkumnice. Vybrané osoby v sekundární linii zájmu této práce reprezentují vzorek původní, osidlující i části reemigrantské kulturní diverzity obyvatel poválečného tachovského regionu. Nepoměr v zastoupení žen a mužů je v souladu s obecnou statistikou, kdy muži se dožívají nižšího věku než ženy.<sup>12</sup> Muž informátor je zde spíše reprezentativním vzorkem.

#### ZJEVNÉ A NEZJEVNÉ PROJEVY MOCI

V paměti informátorů se reflektují aspekty moci, které formou vyprávění životních příběhů, různých prožitků pro ně z různých příčin důležitých událostí a situací vyplouvají na povrch a pomáhají pochopit sociální realitu určitého prostředí. Na příkladu zde uvedených citací celkem tří informátorek a jednoho informátora, kteří jsou citováni s klíčovými atributy,<sup>13</sup> budou interpretovány vybrané mocenské vztahy rozdělené do hlavních témat, kategorií této práce. Přitom není opomíjeno „o čem se vypráví a o čem nikoliv, jak je vyprávění o zvoleném tématu utvářeno, jaké prvky v rámci tématu jsou zdůrazněny či potlačeny“ (Mlynář 2014, 228).

Zde předložené citace autobiografického vyprávění dokládají příklady zjevných a nezjevných projevů moci (mocenských vztahů), které se odrážejí ve vzpomínkách vybraných informátorů. Zjevné projevy moci jsou chápány jako přímo působící nebo přímo vyjádřené, převážně uvědomované vyprávějícím pamětníkem. Nezjevné projevy moci naopak jako nepřímo působící nebo jen nepřímo vyjádřené, často až neuvědomované ze strany vyprávějího. U citací jsou uvedeny údaje osobního rázu pouze v nezbytně nutném rozsahu, a to pouze v případě, že jsou potřebné k pochopení celého kontextu konkrétní interpretace.

„Vdávala jsem se skoro, tatínek pospíchal. Báł se, že zůstanu stará pana. [...] Co vybrali, to jsem musela vzít. Kdybych byla řekla, že nechci, tak to by mě tatínek. . .“ (paní M. z Lesné, 88 let, pův. z Rumunsku)

První citaci paní M. z Lesné lze interpretovat v kontextu zjevné moci kulturní, avšak též v mocenském vztahu genderovém a rodinném. Vyjadřuje moc v typickém weberovském duchu, kdy dcera je nástrojem, o němž, dokonce i o jejím budoucím manželovi, dle tradice rozhoduje otec. Je zde patrný androcentrismus a moc v podobě strachu z mocensky vlivnější osoby (otce). Informátorka se nachází v subjektivně vnímané, ale též kolektivně uznávané a sociálně reprodukované nižší pozici, a to jak v konkrétním postavení jakožto dcery, tak v obecném postavení ženy. Na tento rozdíl navazuje výkon moci otce, jehož cílem je zachování tradice (společenského stereotypu) a své autority. Jakožto prostředek k uplatnění své moci užívá otec psychického násilí s hrozbou násilí fyzického. K této situaci došlo v době poválečné, kdy rodina Rusínů s informátorkou reemigrovala z Tarna Mare v Rumunsku do západočeského pohraničí a usadila se v obci Lesná. Šňatek informátorky byl domluvený před dovršením jejích 18 narozenin.

„Nesměli jsme mluvit o nikom zle, báli jsme se o někom něco říct, přestože se k nám nechoval dobře, protože za to nás mohli klidně hned zavřít. Šli bysme do vězení. O nikom jsme nesměli mluvit, nedej bože by to někdo slyšel a nahlásil. To by byl s námi konec.“ (paní H. z Třemešné, 79 let, pův. česká Němka ze Souměře/Zummern na Tachovsku)

Druhou citaci paní H. z Třemešné je možné interpretovat v kontextu moci zjevné institucionální. Paní H. z Třemešné vyjadřuje obavu vyplývající z institucionálního postihu ze strany tehdejších kompetentních úřadů a současně ze společnosti, která ji a její rodinu obklopovala, a měla v dané době mocensky vlivnější postavení. Paní H. z Třemešné se svou matkou, bratrem a prarodiči byli zahrnuti do posledního transportu odvázejícího „sudetské“ Němce za hranice, který nebyl uskutečněn<sup>14</sup> a oni jakožto odborníci v zemědělství

<sup>12</sup> V celém projektu jsou z 33 informátorů pouze 4 muži.

<sup>13</sup> Věk, kde žijí a odkud pocházejí.

<sup>14</sup> V listině nazvané „Seznam osob německé národnosti v obci Souměři podléhajících odsunu“ z roku 1947 je uvedeno jméno paní H. i jména dalších členů její

zůstali v Čechách. Rozdíl i účinek zde nabývají podoby kulturní, resp. etnické a jazykové. Moc zde na jednání postižených působí prostřednictvím státem zřízených úřadů a vytvořených nařízení, jejichž cílem je dodržování těchto uznaných pravidel a současně sociální kontrola nad osobami, které jsou v kulturně i institucionálně znevýhodněném postavení.

„*No a potom tam chtěli dát v tý Souměři JZD a můj děda za boha nechtěl jít do JZD, a šel na ten Orlov se zeptat, protože tam byli samí Němci, jestli by tam nebylo místo. No tam byl jeden barák a byly tam 4 cimry, a tak oni ti jedni měli jednu holku, dceru, a tak ti byli v těch dvou místnostech, no a my jsme dostali 3 místnosti. Byli jsme tam jako jedna rodina.*“ (paní H. z Třemešné, 79 let, pův. česká Němka ze Souměře/Zummern na Tachovsku)

V citaci lze rozlišit nezjevný projev moci nesoucí sociální aspekt. Paní H. z Třemešné zde nepřímou uvádí svou inklinaci k tehdy marginalizované skupině osob v již českém prostředí, s níž se sama ztotožňuje. Moc vycházející z těchto intencí předjímá nerovné rozlišování mezi „my“ a „oni“. Rozdíl kulturní, resp. etnický je, ač nepřímou vyjádřený, zcela zřejmý. Cílem tohoto mocenského vztahu je potvrzování pocitu sociální koheze s jednou skupinou, zde též jazykově diferencovanou, a vymezení se vůči skupině vládnoucí, většinové. Tento postoj můžeme chápat jako vycházející z ustanovované představy o společnosti a jejího stratifikovaného uspořádání.

„*Takovej padesátej osmej rok, to tady nějaký byli, ono potom v šedesátým třetím roce sem přišli horníci z Horního Slavkova. Ale ti se vám strašně rychle tady zabydleli, dostali taky byt, jako každej jinej pracovali. Ne žádný, že by se ulejšvali. Zkrátka zapadli do tý komunity těch horníků velice dobře, velice dobře bydleli, pěkně se oblíkali, jako normální lidi.*“ (pan J. z Tachova, 70 let, pův. z Tachova)

Obdobně jako u citace paní H. z Třemešné se ve vyprávění pana J. z Tachova odrazí nepřímou vyjádřený kulturně-sociální postoj vůči osobám, jež nesly etiketu etnických

Romů (v rozhovoru Cikánů). Opět se tedy jedná o nezjevný projev moci mající základ v nerovném přístupu k sobě jakožto součásti určité skupiny vůči skupině jiné. Vychází ze stereotypního podceňování marginalizované skupiny, která je typizována na základě kolektivní shody o její příslušnosti. Mocenský vztah je evidentní právě ve tvrzení pamětníka, který přichází skupinu Romů v roce 1963 zhodnotil jako „normální lidi“ z důvodu, že pracovali jako jiní lidé. Cílem je potvrzování této sociální odlišnosti.

„*Blízko u hranic, kde jsem pásala ten dobytek, tak jsem měla udělanou lanku a on tam chodil. Protože jsem uměla německy, a ještě trochu umím, tak jsme mluvili vždycky takhle. Ale jednou za mnou přišli vojáci a ptali se: ‚Vy jste mluvila s Němcema?‘ Já říkám: ‚No a co, co na tom?‘ Říkám: ‚To byla špinavá politika mezi nima, že bojovali, ne?‘ No oni se na mě tak podívali, a pak to žalovali našemu ředitelovi ze Státních statků. A ten říká: ‚Paní... vy jste mluvila s Němcem?‘ Já říkám: ‚No a co na tom? On tady chodí k rybníkům, já tady dělám lanko a budu zticha nebo co?!‘ Říkal: ‚Vy jste nebezpečná.‘“ (paní A. z Lesné, 93 let, pův. z Rumunska)*

Na citaci, budeme-li na ni nahlížet tak, že se popsaná situace skutečně takto či v obdobném duchu udála, je možné pohlížet jako na nezjevný projev moci institucionální ze strany stranických orgánů a politické ze strany vládnoucího režimu, který ve svém ideologickém základu považoval občany Spolkové republiky Německo za nepřátele socialistických zemí. Nebyl nalezen relevantní pramen potvrzující tento příběh informátorky, o níž mělo být ze strany ředitele Státních statků tvrzeno, že je „nebezpečná“. Zde vyjádřená snaha státem pověřených osob o kontrolu občanů nad dodržováním „socialistických zásad“ vychází z obavy z narušení prosazovaných společenských hodnot. Nad vyprávěnou reakcí informátorky je možné se zamyslet hned několika způsoby. Informátorka si svou pozici ve stávajícím systému neuvědomovala nebo ji nerespektovala. Další možností je, že až uvědoměným pohledem dnešní doby si je informátorka vědoma významné „hrdinské“ role retrospektivně popisované události a zviditelňuje svůj vzdor vůči režimu, jenž ji již nemůže ohrozit.

rodiny s poznámkou, že všichni jsou zaměstnání v zemědělství (SOka Tachov, ONV TC, svazek VIII/8, Seznamy Němců podléhajících odsunu, seznamy Němců, kteří již mají příbuzné v us. zóně, seznam smíšených manželství a jiné seznamy).

## DISKUSE A ZÁVĚR

Výsledkem vztahu mezi textem a jeho interpretem je porozumění, které je vysoce subjektivní a kontextuální. Stejný empirický materiál může mít tedy mnoho interpretací (Schnegg 2015). Jak bylo v úvodu zmíněno, cílem tohoto textu bylo na příkladech uvedených citací ukázat, jak lze prakticky použít a rozvinout Foucaultův teoretický koncept analýzy mocenských vztahů. K naplnění tohoto záměru byla vytvořena dvě hlavní témata – zjevné a nezjevné projevy moci a jejich společné kategorie – genderová, institucionální, kulturní, politická, rodinná, sociální. K demonstrování tohoto cíle byly autorkou vybrány úryvky z narácí čtyř zvolených informátorů, u nichž jsou identifikovány a interpretovány významné charakteristiky veřejných i soukromých mocenských vlivů uchovaných v paměti těchto lidí, porozumění významům, mínění odehrávajícím se ve specifickém kulturním prostředí dnešního Tachovska, ve specifických vzpomínkách pamětníků a též ve specifickém historickém kontextu, který byl specifickým způsobem z úhlu jejich současného pohledu vyprávěn těmi, co tuto specifickou každodennost kdysi určitým způsobem prožívali. Úkolem není odkrýt skutečnou podobu konkrétní události, tedy zjistit, jak se určitá událost odehrála, jak byla tehdy prožívána. Její reflexe odhalovaná v postupném vyprávění často vypoví mnohem víc o rozporech, důsledcích rozhodnutí, manipulačních projevech moci. V článku je zacíleno na zachycení úhlu pohledu, vcítění se do situací, na snahu pochopit a adekvátně za pomoci Foucaultových analytických bodů interpretovat mocenské vztahy, které se ve vzpomínkách informátorů zračí vědomě a nevědomě, neboť právě tyto projevy se nachází ve středu zájmu této práce.

Moc jakožto pojem byla odbornou veřejností zpracována již z mnoha úhlů. Jedná se o nejprobíranější a nejvíce společensky skloňovaný termín. Oblast paměti ve spojitosti s mocí a jejím vlivem na každodennost člověka je v etnografii zatím pouze okrajově probádaným tématem. Jedinec nacházející se ve spletitosti mocenských vlivů sám mocensky působí a vytváří účelové strategie, a to vědomě i nevědomě. Východiskem pro vytvoření

tohoto textu je přesvědčení o významné roli mocenského působení v procesu předpokládajícím lidské úsilí prosadit a aplikovat určitou formu nadvlády jednoho člověka nad druhým (Weber 1997) v běžných mezilidských vztazích a každodenní interakci za účelem získání vlivu a kontroly nad čímkoliv, co má pro jedince aktuální hodnotu.<sup>15</sup> Zmiňovaný vliv je opět nezjevným mocenským ukazatelem, tzv. tichou nonverbální formou moci (Eriksen 2008, 197). Působení různých mocenských vlivů každodenně formuje život každého člověka, podílí se na jeho rozhodování, vytváření názorů, postojů, přístupů k vlastnímu životu i životů druhých, na jeho nahlížení na užší i širší okolí, instituce a politiku národního, nadnárodního, mezinárodní charakteru, formuje a dále reprodukuje vztahy k sobě, k druhým, ke světu. Člověk se podílí na kulturním dědictví právě tím, že jej v určitém stavu předává dalším generacím.

Zjevné a nezjevné projevy moci, o jejichž odhalení v paměti zasazené do území Tachovska zde šlo, předpokládají mocenský vztah, který vzniká a probíhá v interakci. Mocenský vztah předpokládá svou nadstavbu v podobě vztahu sociálního (Weber 2009, 156–157). Sociální vztah dle Maxe Webera „označuje chování více lidí, jež je co do svého smyslu zaměřeno vzájemně, a tím orientováno“ (ibid., 156). Jedná se o vztah minimálně dvoustranného jednání, které má různý obsah, jehož smysl se může měnit a může mít charakter přechodný nebo též trvalý (ibid., 157). Sociální vztah tedy předpokládá vzájemně zaměřené jednání. Naše jednání je tedy sociální, je-li orientováno na smysl. Bez něj přestává existovat. Smyslem mocenského jednání ve společnosti je, již dle Webera, prosadit vlastní vůli i proti vůli druhých.<sup>16</sup> Toto jednání přirozené každému jednotlivci je zdrojem konfliktu, který je určitým způsobem regulován ze strany různých institucí a mechanismů (Sokol 2015, 25–26, 40, 66). Maxem Weberem je inspirován Michel Foucault ve svém pojetí mocenských vztahů. Z Weberova racionálně rozhodujícího se

<sup>15</sup> Inspirace v neoprocusální teorii.

<sup>16</sup> Kupříkladu neoprocusální paradigma taktéž vychází z předpokladu, že jedinec se snaží prosadit vlastní vůli i proti vůli druhých, přičemž si všímá strategií, které jedinec (většinou politicky angažovaný) vytváří za účelem naplnění vlastních zájmů.



jedince, který jedná s cílem prosadit svou vůli, Foucault formuje subjekt žijící ve spletitosti mocenských vztahů, jež ho formují, a který mocenský vzorec dále reprodukuje do všech oblastí života. Moc je v podstatě bezmezná, omezená je pouze svou pluralitou (Arendtová 2007, 262). Mocenské působení probíhá na úrovni veřejné i soukromé. Toto dichotomické rozlišení v našem bádání nenachází uplatnění. Kategorie zde vytvořené spadají do obou těchto prostor, ačkoliv interpretované institucionální, kulturní, politické a sociální projevy moci jsou prezentovány spíše jako projevy moci ve veřejném prostoru a rodinné a genderové nacházíme spíše ve skrytu sféry soukromé. Soukromí je však ovlivňováno i veřejně sdílenými kulturními vzorci, jež v souvislosti právě se sociální rolí mužů a žen a projevem symbolické moci a násilí rozvíjí Pierre Bourdieu ve své knize *Nadvláda mužů* (2000). Tyto kategorie jsou zastřešeny hlavními tématy této práce, a to zjevnými a nezjevnými projevy moci. Zjevné projevy, jak již byl řečeno, jsou projevy informátory spíše uvědomované, nezjevné projevy moci spíše neuvědomované, ovlivňující jednání i vzpomínání informátora, avšak aniž by je sám jako působení moci reflektoval.

Jak bylo demonstrováno výše, zjevné i nezjevné projevy moci společně vedou k ukotvení člověka v mocenských vztazích, které jsou neoddelitelně spojené s věděním přenášeným různými prostředky (socializací, vzdělávacími institucemi apod.), a tím pádem i dále reprodukován v jednání s druhými. Způsoby ukotvení v mocenských vztazích mohou být různé, přičemž všechny působí na člověka, na jeho rozhodování v rozličných životních situacích, kdy jej přetváří, dovolují mu myslet/představovat si, jednat v intencích určitého, řekněme, diskurzu. Důsledek působení moci tedy je, že člověk myslí a jedná v určitých mantinelech a stává se tak nedílnou součástí mocenských vztahů.

#### PODĚKOVÁNÍ A ZDROJE PODPORY

Tento text vznikl v rámci projektu Studentské grantové soutěže 2018 nazvaném „Každodennost a moc v paměti obyvatel Tachovska“, SGS-2018-030.

#### POUŽITÉ ZDROJE

- Arendtová, Hannah. 2007. *Vita aktiva neboli O činném životě*. Praha: OIKOYMENH.
- Bailey, G. F. 2001. *Stratagems and Spoils: A Social Anthropology of Politics*. Westview Press.
- Bernard, H. Russell. 2006. *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*. Oxford: AltaMira Press.
- Bernard, H. Russell, a W. Gery Ryan. 2010. *Analyzing Qualitative Data: Systematic Approaches*. Los Angeles: SAGE.
- Bourdieu, Pierre. 1998. *Teorie jednání*. Praha: Karolinum.
- Bourdieu, Pierre. 2000. *Nadvláda mužů*. Praha: Karolinum.
- Burzová Luptáková, Petra, Ilona Dvořáková, Ondřej Hejnal, Michal Růžička a Laco Toušek. 2013. „Dělnická kolonie Karlov: Místo, paměť a identita.“ *Český lid* 100 (3): 259-279.
- Eriksen, Thomas Hylland. 2008. *Sociální a kulturní antropologie: Příbuzenství, národnostní příslušnost, rituál*. Praha: Portál.
- Erll, Arstrid, a Ansgar Nünning. 2008. *Media and Cultural Memory / Medien und kulturelle Erinnerung. Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin – New York: Walter de Gruyter.
- Fatková, Gabriela, Andrea Königsmarková a Tereza Šlehoferová. 2018. *Tachovská kuchařka receptů, příběhů a vzpomínek / Tachauer Kochbuch der Rezepte, Geschichten und Erinnerungen*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni.
- Foucault, Michel. 1996. *Myšlení vnějšku*. Praha: Hermann & synové.
- Hájek, Martin. 2014. *Čtenář a stroj: Vybrané metody sociálněvědní analýzy textů*. Praha: SLON.
- Halbwachs, Maurice. 2009. *Kolektivní paměť*. Praha: SLON.
- Hendl, Jan. 2005. *Kvalitativní výzkum: Základní metody a aplikace*. Praha: Portál.
- Hessenberger, Edith. 2013. *Erzählen vom Leben im 20. Jahrhundert. Erinnerungspraxis und Erzähltraditionen in lebensgeschichtlichen Interviews am Beispiel der Region Montafon/Vorarlberg*. Innsbruck – Wien – Bozen: StudienVerlag.
- Kapusta, Jan. 2011. „Vtělení paměti a minulosti do svatojakubské cesty a společensko-vědního diskursu.“ *Historická sociologie* 2011/2: 75-94.
- Kolektiv Autorů. 1990. *Západočeská vlastivěda. Národopis*. Plzeň.
- Kolektiv Autorů FF ZČU. 2014. *Tachovsko: Krajina v paměti / paměť v krajině*. Katalog k výstavě. Plzeň: Katedra antropologie, Západočeská univerzita v Plzni.
- Kurtz, V. Donald. 2001. *Political Anthropology: Paradigms and Power*. Westview Press.

- Lozoviuk, Petr. 2005. *Evropská etnologie ve středo-evropské perspektivě*. Pardubice: Fakulta humanitních studií, Univerzita Pardubice.
- Mead, H. George. 1936. *Movements of Thought in the Nineteenth Century*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Mlynář, Jakub. 2014. „Vztah paměti a identity v soudobé sociologii.“ In *Kolektivní paměť: K teoretickým otázkám*, eds. Nicolas Maslowski, Jiří Šubrt a kol., 257–276.
- Mücke, Pavel, a Miroslav Vaněk. 2015. *Třetí strana trojúhelníku: Teorie a praxe orální historie*. Praha: Karolinum.
- Schnegg, Michael. 2015. „Epistemology: The Nature and Validation of Knowledge.“ In *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*, ed. R. H. Bernard a C. C. Gravlee, 21–53. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Sokol, Jan. 2015. *Moc, peníze a právo: Esej o společnosti a jejích institucích*. Praha: Vyšehrad.
- Staněk, Tomáš. 1991. *Odsun Němců z Československa 1945–1947*. Praha: Academia.
- Šubrt, Jiří. 2012. „Čas a narace: Zamyšlení nad některými aspekty problému.“ In *Narace a (živá) realita*, eds. Jan Horský a Jurař Šuch, 29–52. Praha: Togga.
- Taleb, Nassim Nicholas. 2007. *Černá labuť: Následky vysoce nepravděpodobných událostí*. Praha: Paseka.
- Toušek, Laco. 2012. „Vybrané aspekty metodologie aplikované antropologie.“ In *Vybrané kapitoly z aplikované sociální antropologie*, eds. Tomáš Hirt a kol., 25–106. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni.
- Valášková, Naďa, a Zdeněk Uherek. 2006. „Novoosídlenecké pohraničí.“ In *Kultura – společnost – tradice II.*, ed. Z. Uherek, 53–109. Praha.
- Von Arburg, Adrian, a Tomáš Staněk. 2011. *Vysídlení Němců a proměny českého pohraničí 1945–1951. Duben–srpen/září 1945: „Divoký odsun“ a počátky osídlování*. Středokluky: Zdeněk Susa.
- Weber, Max. 1997. *Autorita, etika a společnost: Pohled sociologa do dějin*. Praha: Mladá fronta.
- Weber, Max. 2009. *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: OIKOYMENH.
- Rozhovor Martyiny Palečkové Tauberové s paní M. z Lesné (1930), dne 19. 9. 2018 v Lesné. Přepis rozhovoru uložen v soukromém archivu autorky.
- Rozhovor Martyiny Palečkové Tauberové s paní H. z Třemešné (1938), dne 17. 8. 2017 v Třemešné. Přepis rozhovoru uložen v soukromém archivu autorky.
- Rozhovor Martyiny Palečkové Tauberové s panem J. z Tachova (1948), dne 11. 7. 2018 v Tachově. Přepis rozhovoru uložen v soukromém archivu autorky.

## ARCHIVNÍ PRAMENY

- Státní okresní archiv Tachov, Městský národní výbor Tachov, Pamětní kniha města 1. díl.
- Státní okresní archiv Tachov, Okresní národní výbor Tachov, svazek VIII/8, Seznamy Němců podléhajících odsunu, seznamy Němců, kteří již mají příbuzné v us. zóně, seznam smíšených manželství a jiné seznamy.

## ROZHOVORY

- Rozhovor Martyiny Palečkové Tauberové s paní A. z Lesné (1925), dne 19. 9. 2018 v Lesné. Přepis rozhovoru uložen v soukromém archivu autorky.



# „TA NAŠE PÍSNÍČKA ČESKÁ“ – HRANICE EMICKÉHO PŘÍSTUPU V TERÉNNÍM VÝZKUMU

Andrea Preissová Krejčí

*Fakulta veřejných politik, Slezská univerzita v Opavě  
andrea.preissova@fvp.slu.cz*

Jana Kočí

*Pedagogická fakulta, Univerzita Palackého v Olomouci  
jana.koci@upol.cz*

## “That Czech Song of Ours”: The Limits of the Emic Approach in Field Research

*Abstract*—“That Czech Song of Ours” by Karel Hašler is a well-known song that arouses patriotic sentiments among Czechs all over the world. The aim of our study is to explore the situation in the Czech community in Croatia, a very interesting object of anthropological research, especially if the emic approach is used. The key concepts we examined in our qualitative research include “Croatian War of Independence” and “borders”. We also looked at the associated themes and problems. The Croatian War of Independence very much continues to be part of the community’s everyday life. It is still present, it is living history. In the language of our narrators, which is Czech, the Croatian War of Independence is referred to as the “Homeland War”. The emic approach thus helps us, as anthropologists and ethnographers, to understand why Hašler’s “That Czech Song of Ours” brings Czechs living outside of the Czech Republic to tears.

*Keywords*—emic approach; homeland war; interpretation; compatriotic community; Croatia

## ÚVODEM: ČESKÁ MENŠINA V CHORVATSKU

KRAJANÉ po celém světě si při různých příležitostech s citem zpívají snad nejznámější český vlastenecký song od Karla Hašlera „Ta naše písnička česká“. Přežil po generace, a i po více než sto letech vřhává slzy do očí,

když prožíváte emoce spojené s pocity sounáležitosti, patriotismu, vlastenectví. Pro Čechy v Chorvatsku se stal doslova krajanskou hymnou.

V naší studii si stanovujeme dva cíle. Zprv prezentujeme komunitu krajanů v Chorvatsku jako společenství, které – posíleno svými institucemi (školy, školky, vydavatelstvími, spolky a krajanskou správou či samosprávou) a jedinečností – nabízí prostředí pro antropologické bádání s vysokým populačním obsahem. Zadrugé reflektujeme emickou perspektivu výzkumníka jako hraniční možnost interpretace s ohledem na její neuchopitelnost. Pod emickou perspektivou rozumíme právě například emoční prožitky krajanů při interpretaci „Té naší písničky české“. Rozpoznáme ji také při analýze ústřední kategorie vzešlé z naší práce v terénu – *domovinské války*. Neboť není jiné, která by vyvolávala více emocí, rozpaků a neuchopitelnosti na straně výzkumníka.

Češi přicházeli na území dnešní Chorvatské republiky, ale také do dalších zemí bývalé Jugoslávie, především Bosny a Hercegoviny či Srbska (Vojvodiny), již v dobách, kdy byli spolu se Srby a Chorvaty součástí mnohonárodnostní habsburské monarchie. Když spolu s dalšími národy začali osidlovat téměř vylidněné území po jeho osvobození od osmanské nadvlády, jednalo se o vnitřní migraci

obyvatelstva. Předci dnešních krajanů sotva mohli předvídat, kolik státních hranic jednoho dne jejich potomky od jejich domoviny oddělí. Krajanský historik Josef Matušek (2017, 25) datuje období první české kolonizace až k roku 1792, kdy se první české rodiny přistěhovaly k Bjelovaru. Kolonizace pokračovala po celé 19. století. Do znovu osídlované a zkulturované krajiny přicházely národy z celé monarchie. Budoucí obyvatelstvo Slavonie – území, které spadalo dlouho do tzv. vojenské hranice a rozkládá se v úrodné krajině mezi řekami Drávou, Sávou a Dunajem (v dnešním Chorvatsku a Srbsku) – tak mluvilo nejen srbochorvatsky, ale také německy, maďarsky, italsky, česky, slovensky a k tomu řadou dialektů. Tento multikulturní prostor, kterým se zároveň otevírá Balkánský poloostrov, byl a je po generace naplněn jazykovou pestrostí a jeho obyvatelstvu je nezřídka přirozený jazykový bilingvismus.

Když jsme prvně překročily Drávu, měly jsme o krajanské komunitě v Chorvatsku jen skrovné představy, a to navzdory tomu, že téma Čechů v cizině je součástí badatelského zájmu od času formování novodobé podoby českého národa. Téma Čechů v cizině je dlouhodobě badatelsky atraktivní (Barteček a Hástík 2010; Barteček a Jiránek 2012; Brouček 2010; 2011; Brouček a Grulich 2009; 2012; 2014; Brouček et al. 2017, Budilová 2011; Hladký 2010; Hofman 2004; 1999; Jakoubek 2011a; 2011b; 2012; 2013; 2015; Kokaisl 2009; 2012; Pavlásek 2015; Uherek 2000; 2003; 2011; Vaculík 2002a; 2002b; 2007; 2009 aj.). Vyhledávaným objektem zájmu ze strany českých, krajanských i zahraničních badatelů nejrůznějších vědních oborů je také česká menšina v Chorvatsku. Nahlížení na Čechy v cizině, na jejich minulost a současnost, z pohledu mateřské země na straně jedné a z pohledu samotných zahraničních Čechů na straně druhé, náleží k celostnímu pohledu na české dějiny (od kultury přes jazyk až po hospodářské souvislosti), potažmo českou kulturu i českou národní identitu, která představuje specifické kulturní dědictví, o něž je třeba pečovat (Barteček at al. 2017, 5). Z toho důvodu přispívá toto téma k základnímu antropologickému vhledu do orientace v terénním výzkumu z etické i emické perspektivy. Díky společnému

mateřskému jazyku a částečně také sdílené kultuře se právě emická perspektiva badateli podobí u krajanů více než u jiných, regionálně i kulturně vzdálenějších a jazykově odlišných společenství.

Na základě běžného názoru o dané problematice, jsme si – možná podobně jako většina antropologů či etnografů v České republice – asociovaly krajanský život v Chorvatsku s českými vesnicemi v rumunském Banátu, případně s Volýňskými Čechy na Ukrajině. To je však obraz mylný. Češi v Chorvatsku v současnosti (a po generace) tvoří nejlépe organizované společenství našich krajanů na světě.

Komunity krajanů v Chorvatsku, které jsou na lokální úrovni organizovány v tzv. besedách, jichž je dnes více než třicet a stále přibývají (Jednota 22. prosince 2018, 7), nepřestávají aktivně ovlivňovat kulturní život obcí, v nichž působí, a vykazují mimořádnou životaschopnost a odolnost. Dodnes žijí v odkazu země svých předků (Čechy, Morava), zachovávají tradice a český jazyk, a to navzdory turbulentním událostem, které přineslo 20. století (srov. Vaculík 2009, 62–66). Dle cenzu z roku 2011 žije v Chorvatsku více než 10 tisíc Čechů, ještě v sedmdesátých letech 20. století však deklarovalo českou národnost 25 tisíc lidí (Buršić 2013). Češi a Slováci v Chorvatsku mají zastoupení také v chorvatském parlamentu, a sice v osobě jednoho menšinového poslance. V Bjelovarsko-bilogorské župě (organizačně-správní jednotce na úrovni našeho kraje), kde mají Češi nejvyšší zastoupení v rámci Chorvatska, mají také svého menšinového zástupce župana. Podle procentního zastoupení menšinového obyvatelstva v jednotlivých obcích zasedají Češi také v obecních radách, případně zastupitelstvech.

Jádro českého osídlení, jakož i hlavní centrum hospodářského a společenského dění, představuje město Daruvar. Na Daruvarsku je česká menšina také nejpočetnější (v městě čítá až 20 % populace). Daruvar se stal přirozeným centrem českého dění skrze své kulturně-organizační aktivity, včetně existence institucí pečujících o český jazyk mezi nejmladší generací (mateřská a základní škola). Výrazné zastoupení mají Češi také v nedaleké obci Končanica/Končeniće, kde tvoří většinu, a sice v poměru 47 % Čechů oproti 42 % Chorvatům

(Buršić 2013). Krajany reprezentuje Svaz Čechů v Republice Chorvatsko, který zastřešuje činnost tamějších krajanských subjektů (před rokem 1993 to byl Svaz Čechů a Slováků, respektive dříve Československý svaz). Na Daruvarsku je také nejvíce krajanských spolků, tzv. českých besed (v Bjelovaru, Hercegovci, Velkých a Malých Zdencích, Ivanově Sele, Tréglavě, Končenicích, Daruvarském Brestově, Lipovci, Daruvaru, Horním Daruvaru, Dežanovci, Dolanech, Holubňáku a Dolních Střežanech). V Daruvaru se pak na udržování české identity podílí také krajanské vydavatelství Jednota, např. prostřednictvím stejnojmenného týdeníku nebo knižní produkce: *Dvě stě let pospolu* (Matušek 1991), *Češi v Chorvatsku* (Matušek 2017), *Reemigrace Čechů z Chorvatska 1945–1949* (Herout 2010) a další. Dodnes česká krajanská komunita v Chorvatsku tvoří specifickou kulturní a národní menšinu, která si uchovává po generace českou identitu, včetně jazyka, tradic, zvyků i historického vědomí.

Zatímco starší výzkumy se zaměřovaly především na dějiny menšiny, etnografii a dialektologii (Bělíč 1959; Heroldová 1969; 1971; 1976; Jančák 1969; 1973; Vařeka 1986; 1987 aj.), v posledních letech je menšina zkoumána z hledisek spíše sociologických, sociolingvistických, antropologických apod. (Barteček at al. 2017; Kočí a Preissova Krejčí 2018; Máčalová a Preissova Krejčí 2017; Pavlásek 2018; Stranjik 2018; 2017). I přes opakovaný zájem ale mnohé oblasti z života krajanů v Chorvatsku nejsou dosud komplexně a souvisle zpracovány (chybí např. souhrnné zpracování dějin menšiny v druhé polovině 20. století a počátku 21. století, zachycení současného stavu krajanské češtiny s probíhajícími změnami v důsledku dlouhodobého soužití s jiným slovanským jazykem atd.).

Zřejmě až s naším badatelským zájmem můžeme dlouhodobě pojit reflexi života krajanů během chorvatské války za nezávislost a po ní (Kočí 2019; Kočí a Preissova Krejčí 2018; Máčalová a Preissova Krejčí 2017). Dosud se na něj zaměřovaly jen některé bakalářské, respektive diplomové práce (Hodačová 2014; Rygolová 2013; Tůma 2006). Válečný konflikt, k němuž na území bývalé Jugoslávie došlo v devadesátých letech 20. století, se přitom nesmazatelně zapsal do kolektivní paměti

současných generací české menšiny v Chorvatsku. Krajané k němu museli, podobně jako Slováci ve Vojvodině, zaujmout stanovisko, protože se přímo dotkl života každého z nich. Tzv. domovinská válka měla na krajany zásadní vliv také z hlediska jejich národnostního sebeurčení a kulturní identity. Její prožití a identitotvorný odkaz zformovaly z krajanů v Chorvatsku komunitu, která s jinými krajanskými společenstvími není srovnatelná. Je to svět formovaný novými mýty vzešlými z období obrany vlastních domovů, strachu z blízké budoucnosti i z ohrožení vlastních životů a reálných ztrát na životech blízkých, ztrát na zdraví a v poslední řadě na majetku.

## METODOLOGIE

S krajany v Chorvatsku jsme během opakovaných pobytů v terénu strávili v průběhu čtyř let (2016–2019) přibližně dvacet týdnů. Od našeho prvního překročení řeky Drávy v ní uteklo hodně vody. Do této studie zahrnujeme jen ta data, která souvisejí s prezentovaným tématem. Centrální kategorií, která z analýzy okódovaného textu vzešla, je kategorie „domovinské války“. V naší studii si ji proto zvolíme za základní interpretační rámec emického přístupu ke zkoumanému problému.

Výzkumná data byla získávána z několika zdrojů. Základem byla přímá konfrontace s krajanskou realitou, ať už skrze pozorování každodennosti i krajanských kulturně-sociálních aktivit, či skrze formální i neformální rozhovory mimo záznam s krajany všech generací, které byly zpracovány prostřednictvím poznámek v terénních denících. Sběr dat byl dále uskutečňován zaznamenáním řízených hloubkových rozhovorů s krajany v souladu s kvalitativní metodologií (dílem se jednalo o narativní vyprávění, dílem o polostrukturované rozhovory), ať už v audio, či video formátu. Více než padesát narátorů bylo pro výzkum získáváno postupně jednak přes jejich oficiální funkce, jednak náhodně, když s nimi byl zapředen hovor při krajanských akcích nebo ve veřejném prostoru. Později byla pro oslovování narátorů využita metoda sněhové koule. Audio i videozáznamy rozhovorů byly převedeny do textové podoby, která byla analyzována pomocí otevřeného kódování

a kategorizace, prostřednictvím nichž mohlo dojít k následné interpretaci. Narátoři poskytnuvší rozhovor na zvukovou nahrávku byli anonymizováni a označeni příslušnou značkou N1–N39. V případě videozáznamů uvádíme se souhlasem narátorů jejich jména. Nedílnou součástí naší výzkumné práce byla analýza pramenů uložených v archivu Svazu Čechů v Republice Chorvatsko a v archivu Novinově vydavatelské instituce Jednota. Pro tuto studii bylo čerpáno zejména z krajaňského periodického tisku – týdeníku *Jednota*.

Prostor, v němž je výzkumným jazykem čeština, může ve výzkumných vzbuzovat myšlenou představu, že v něm je realizace terénního výzkumu snazší než např. v prostoru amazonského pralesa. Ale porozumění může být ve výsledku mnohem komplikovanější, protože s nepochopením není primárně počítáno. Přitom význam a smysl řečeného mohou být výzkumníkem a informátorem chápány ve zcela odlišných kontextech. Jakožto badatelé musíme samozřejmě reflektovat také skutečnost, že informátoři budou mít k závěrům našeho zkoumání přístup, v čemž tkví rozdíl mezi naším interdisciplinárním výzkumem a např. antropologickým výzkumem preliterární skupiny vzdálené tisíce kilometrů. Přestože je nutné naše interpretace dobře promýšlet, nesmí se tato skutečnost stát důvodem pro nekritické a výhradně pozitivní hodnocení sledovaného tématu. Avšak častým problémem, s nímž se setkáváme u badatelů, kteří nespojili své badatelské úsilí s dostatečně dlouhodobým terénním výzkumem, tedy kteří se neponožili do emické perspektivy interpretace vytěžených dat, jsou rizika spočívající v povrchních interpretacích, ne-li dezinterpretacích zkoumaného, jež ve svém důsledku vedou ke stereotypizaci menšinového života v Chorvatsku. Právě to nás vedlo k myšlence zpracovat dané téma právě z hlediska hranice emického přístupu v terénním výzkumu.

#### EMICKÁ PERSPEKTIVA V TERÉNNÍM VÝZKUMU

V nejrozšířenější učebnici antropologie od Conrada Phillipa Kottaka se každý aspirant antropologické odbornosti dočte, že v interpretaci nabytých znalostí a dovedností má kul-

turní antropolog nebo etnograf uplatnit dvě strategie výkladu, a sice emický a etický přístup k výpovědím místních obyvatel, k jejich vnímání světa, k jejich vysvětlením jevů a interpretacím. Emický přístup cílí na objevování světa místních, na objevování jejich přesvědčení a jejich interpretace vlastních životních příběhů. Jedná se o strategii převzetí vnitřní perspektivy členů místní kultury (komunity apod.). Kultura a kulturní jevy jsou popisovány prostřednictvím pojmů a kategorií, které užívají přímo její nositelé. Slovy Václava Soukupa (2005, 541) označuje pojem emický to, „jak sami členové zkoumané společnosti vypoovídají o světě, v němž žijí“. Pokud čas, prostor, dějinné události, zkrátka kosmos či život popisujeme tak, jak jej vnímají příslušníci zkoumané společnosti, jedná se o pohled z emické perspektivy.

Etnograf, který volí pro porozumění místním emický přístup, hledá podle Kottaka nativní pohled na historii i současnost. Spoléhá na informátory z řad pozorované komunity, tzv. kulturní konzultanty, kteří mu poskytnou informace o své kultuře, sdílí s ním svou emickou perspektivu (Kottak 2011, 287). Protějškem této perspektivy je etický přístup, analytický popis z pozice výzkumníka vycházející z předpokladu, že má-li být antropologický výzkum smysluplný, musí přinášet mimo „nativní pohled“ něco podstatného navíc, zkrátka přispívat k rozvoji naší celkové sumy znalostí o sociální a kulturní rozmanitosti. Zkušený etnograf či kulturní antropolog ví, že pro komplexní přístup ke zkoumané realitě v terénní práci musí emický přístup, často jednostranný, kombinovat s důrazem na vysvětlení a kategorizaci etnografických interpretů. Jeho výzkumná strategie tak musí kombinovat citlivé porozumění místnímu obyvatelstvu s úsilím o do jisté míry objektivní (myšleno racionální a komplexní) popis zkoumané reality, kterého však samozřejmě docílit nelze.

V tomto duchu také Thomas Hylland Erikson (2008, 52) uvádí, že pouze nativní hledisko je vždy emické. Antropolog nikdy nedosáhne emického popisu, protože zaprvé obvykle musí překládat z jednoho jazyka do druhého, zadruhé ústní vyprávění zaznamenává písemně a při písemném záznamu se smysl výroků mění a zatřetí antropolog se nikdy nemůže zcela

ztotožnit s lidmi, o nichž píše. V antropologii je tedy možný pouze jediný skutečně emický popis, a to popis psaný domorodci v jejich vlastním jazyce. Také Edward E. Evans-Pritchard (1976, 243) tvrdí, že „člověk se nikdy nemůže stát skutečným Azandem, Nuerem či Beduinem. [...] V každém případě zůstane sám sebou, členem vlastní společnosti a přistěhovalcem v cizí zemi“. Na Evans-Pritcharda navazuje Peter Winch, jenž však odmítá klasifikaci vysvětlení na vědecká a nevědecká. Naopak s oporou ve Wittgensteinově teorii jazykových her je přesvědčen, že veškeré vědění je kulturně podmíněno a že jeho správnost či nesprávnost můžeme posuzovat jedině v rámci našeho kulturního kontextu. „Tato pravidla jsou stejně jako všechna ostatní ukotvena v sociálním kontextu.“ (Winch 2004, 86)

Chceme-li, můžeme mluvit o domorodé epistémé, v návaznosti na archeologii vědění Michela Foucaulta. Jak upozorňuje Eriksen (2008, 282): „Tam, kde Evans-Pritchard tvrdí, že se Azandové mýlí, Winch namítá, že veškeré vědění je kulturně podmíněno a že jeho správnost či nesprávnost můžeme posuzovat jedině v jeho vlastním kulturním kontextu. Winch zpochybňuje antropologický předpoklad, že srovnávací koncepty antropologie jsou kulturně neutrální.“ Samotná antropologie je kulturně podmíněnou činností. Foucault (2002, 286) vymezuje epistémé jako „soubor vztahů, které lze odhalit v rámci jednoho daného období mezi vědami, když je analyzujeme na rovině diskursivních regularit“. Upřesňuje, že analýzou epistémé dospíváme k „tázání, jež akceptuje danost vědy jen proto, aby se od ní mohlo dozvědět, co pro tuto vědu znamená být vědou“ (ibid., 287). Foucault mluví o epistémé jako o souboru vztahů mezi vědami, epistemologickými figurami a diskursivními praktikami, který umožňuje uchopit hru zábran a omezení, jež se v daném okamžiku v diskursu prosazují, ať již se jedná o postavení poznání proti neznalosti, racionality proti imaginaci nebo zkušenosti proti zdání, a to nikoli negativně, ale pozitivně jako síť diskursivních praktik v procesu historické praxe (ibid., 286–287).

Podle Ludwiga Wittgensteina pak jazyk není logickým obrazem světa, ale souborem rozmanitých jazykových her. Význam slov je

dán jejich pozicí v té či oné jazykové hře, jíž se právě účastní. Vždy je odvozen z kontextu, v jakém se daný výraz právě užije. Vědění je tedy podmíněno společenskou realitou (jazykovou hrou) a Winch obdobně vnímá kultury. Oba dospívají z jistého úhlu pohledu k silné verzi Sapir-Whorfovy hypotézy, a sice že neexistuje neutrální srovnávací jazyk. Proto jsou vědění, jazyky či kultury nesouměřitelné, a nelze je srovnávat ani na základě neutrálního stanoviska. Neexistuje neutrální srovnávací jazyk a kulturní světy (historické epistémé) jsou odsouzeny k nesouměřitelnosti. Hledání jazyka analýzy a srovnávacích principů je v antropologii nadále označováno za etnocentrismus.

Jak upozorňuje Robert Feleppa (1986, 243), etnocentrismus není slučitelný s objektivitou. Od padesátých let 20. století se stále častěji v antropologii setkáváme s přístupem, který již dříve prosazovali ve svých pracích Franz Boas nebo Bronisław Malinowski. Abychom se vyhnuli etnocentrismu, zříkáme se i formulace otázek, vedení obavami, abychom jimi neformovali u narátorů „západní“ představy nebo předsudky. Boas tvrdil, že má-li být naším cílem porozumět myšlenkám lidí, musí být empirická analýza jejich vyprávění založena na jejich, nikoli našich, pojmech (ibid., 244). Feleppa hovoří o metodologickém kontrastu, kdy etický přístup je spojen s mezikulturně sdílenými významy sociálních jevů, zatímco emický přístup s významy kulturně specifickými.

Sklozneme-li opět do filozofické reflexe vědecké metodologie, pak se pro hledání výkladu sociální reality antropologem podbízí Quinova myšlenka o „radikálním překladu“. Willard Van Orman Quine (1960, 28–45; 1963, 60–64) opakovaně popisuje experiment radikálního překladu na příkladu setkání vědce s domorodcem. Vědec lingvista je spuštěn do pralesa mezi neznámé etnikum mluvící neznámým a dosud nepřeloženým jazykem. Jeho úkolem je sestavit překladový slovník, který by umožnil jednoznačně přiřazovat naše (např. české) výrazy k jeho (pralesním) výrazům. Tak by byla zajištěna možnost jednoznačného, tj. radikálního překladu. Pro Quina je snaha o nalezení takto jednoznačného překladového slovníku marná, protože slova ani věty našeho jazyka nepasují jednoznačně na slova ani věty



jazyka pralesa. Radikální (tj. naprosto jednoznačný) překlad v tomto smyslu tedy není možný. Emické jevy jsou nepřeložitelné, nikdy nedosáhneme mezi dvěma neslučitelnými slovníky významové jistoty mezi synonymními výrazy, překlad nám pouze usnadňuje interkulturní interakci (Feleppa 1986, 247).

Snaha porozumět povaze sociálních jevů, tedy tomu, jak „lidé v určité skupině/kultuře myslí, vnímají, kategorizují, jak se chovají a jaké významy připisují skutečnostem existujícím v jejich světě“ (Pavlásek a Nosková 2013, 9), je principiální charakteristikou kvalitativního přístupu ve výzkumu. Kateřina Nedbálková (2007, 122) připodobňuje danou výzkumnou situaci k principu „jedna ruka kreslí druhou“ (inspirovaného výtvarným dílem Mauritse C. Eschera), totiž že „jako výzkumníci zaznamenáváme jednou rukou události, situace a vazby, které dohromady tvoří výzkumný terén. Terén má však vůči nám také konstitutivní úlohu, protože nás druhou rukou ustavuje jako výzkumníky. Součástí našeho zapisování terénu je zároveň i reflexe naší vlastní pozice či role výzkumníků“.

Sladění „zájmů“ a „objektivit“ u výzkumníka/pozorovatele je podle Feleppy (1986, 243) v sociálních vědách dlouhodobě diskutovaným tématem. Nezasahuje pouze problematiku etického a emického přístupu, ale obecnější problémy, jako jsou problematika významu, odkazování, pravdy apod. Emický přístup badatele k interpretaci zkoumaných narací – k emocím, vcítění se i k porozumění příběhů narátorů – však stále představuje výzkumné cíle, které více než jiné vedou k interkulturnímu dialogu a porozumění.

V souvislosti s výše naznačeným válečným konfliktem se obvykle mezi odborníky i laiky hovoří o občanské válce v Jugoslávii nebo o válce Chorvatska za nezávislost (Rychlík a Perencević 2007, 378; Šesták et al. 1998; Štěpánek 2012 aj.). Nicméně volba naší terminologie je jiná. Pojem domovinská válka je odvozen z oficiálního chorvatského označení válečného konfliktu *domovinski rat*, který je překládán jako vlastenecká válka. Ať už pod vlivem chorvatštiny, nebo v důsledku užití archaického slova domovina jako synonyma vlasti však krajané do svého slovníku – mluveného i psaného – nepřejali termín vlastenecká, ale právě domo-

vinská válka.<sup>1</sup> Ve snaze o emický přístup ke sledovanému problému, tedy z pohledu přímých účastníků (v tomto případě krajanů) se proto v naší studii přidržujeme tohoto termínu, jakkoli může z vnějšího hlediska odkazovat na zaujatou interpretaci válečných událostí prosazovanou chorvatským státem.<sup>2</sup>

Analýzou oficiálního narativu vlastenecké války podporovaného Chorvatskem se nejnověji zabývá Filip Kalánek (2017). Podle něj význam tohoto označení zavedeného Franjem Tuđmanem „tkví v jeho sdělení, že tato válka byla válkou (Chorvatů) za vlast. Exkluzivita názvu za pomoci stereotypu my a oni vyděluje chorvatské Srby na ty, kteří stáli jako celek proti (nám), čímž vylučuje možnost, že se jednalo o občanskou válku“ (ibid., 23). Rovněž krajané převážně odmítají označení válečného konfliktu za občanskou válku, neboť v daném označení podle nich zaniká fakt, že se z jejich strany jednalo o obranu vlasti proti srbské agresi. Užitím termínu domovinská válka projevujeme určitou úctu ke krajanům, kteří se rozhodli zůstat a bránit svou novou domovinu – Chorvatsko. V žádném případě tím nebagatelizujeme ani příčiny války, ani válečné zločiny, kterých se v průběhu konfliktu dopustily obě zneprátené strany,<sup>3</sup> a připustíme, že

<sup>1</sup> „Ještě nedávno bylo nevhodné, skoro směšné, mluvit o vlasti. Asi proto, že jsme žili v míru, že nás nikdo neohrožoval. Teď je naše vlast těžce zkoušená, a my si najednou uvědomujeme, jak ji máme rádi. Hledáme pro ni nejkrásnější jména: vlast, domovina (stejně jako v chorvatštině), otcina (dědovina by znělo zastarale). Myslíme tím domov, rodný kraj, zemi, kde jsme se narodili a kde žijeme, zemi, kterou milujeme. V těžkých chvílích možná chápete, že opravdu máte dvě vlasti, jak jsme se vám častokrát snažili vysvětlit: o jednu se teď velmi bojíte, a druhá některým z vás nabídla svou mateřskou náruč. Nestyďte se je obě milovat.“ (Náš koutek 1991/1992, 6)

<sup>2</sup> Chorvatskému prezidentovi Franjo Tuđmanovi se podařilo přesvědčit „veřejnost v rozhodujících evropských i zámořských zemích, že se Chorvatsko stalo nevinnou obětí agrese“ (srov. Šesták et al. 1998, 580). Odtud plyne poměrně jednostranné vyličení konfliktu jako války chorvatské demokracie proti srbskému komunismu, které je přejímáno také krajanickým týdeníkem *Jednota*. „Ve skutečnosti Tuđmanův režim měl pouze demokratickou fasádu, za kterou se skrývala prakticky ničím neomezená vláda HDZ, čili jinak řečeno – vláda samotného Tuđmana.“ (Rychlík a Perencević 2007, 385)

<sup>3</sup> „Ačkoliv etnické násilí páchali v první fázi války především srbské extremisty, nebyla ani na chorvatské straně situace brzy o mnoho lepší [...]. Obě

krajané si jasně vybrali, na které z těchto stran stanou.

HRANICE EMICKÉ PERSPEKTIVY  
V TERÉNNÍM VÝZKUMU NA PŘÍKLADU  
„DOMOVINSKÉ VÁLKY“

Válka... Je slovem, které pro ty z nás, kteří jsme ji neprožili, nemá a nemůže mít význam v tom smyslu, který má např. pro krajanů v Daruvaru (nebo obyvatele Vukovaru, Sarajeva apod.). Krajané, ve shodě s chorvatskou většinou, užívají pro poslední válku termín *domovinská válka*. Domovinská válka je doprovází po většinu či podstatnou část jejich života jako součást každodennosti. Je stále přítomná. Je to živá historie. Skončila před více než dvaceti lety, avšak neopustila daruvarské ulice ani krajanské vesnice. Čest vzdávají padlým obráncům Daruvaru děti i dospělí, vzpomínkové akty se střídají v ulicích města ve všech ročních obdobích. Krajané v souvislosti s poslední válkou hovoří jednomyslně o *agresi* a o *hrdinné obraně*. Válka, slovní alternace pro její zásah do životů rodin krajanů – a nebylo těch, kterých by se nedotkla – je domovinská válka. „V každé válce jsou obránci a agresori,“ trpělivě vysvětlujeme u kávy bývalému obránci vlasti, jednomu z našich narátorů. „Válka je taková.“ Nikoliv. Nerozumí nám. A my nerozumíme tomu, proč vidí rozdíl mezi termíny *válka* a *domovinská válka*. Emoce přináší poznání, že jsme jen cizinci v jejich zemi.

Válka... Krajané pro ni mají jediné pojmenování. Je to *domovinská válka*.

Stalo se, že našemu narátorovi prostřelili lebku, když byl v první linii. „*Byl jsem asi 10 dní bez sebe v Bjelovaru, a potom asi měsíc jsem se učil chodit znovu a znovu mluvit a všechno to bylo tak. Ale zůstal jsem živý... Říkám, hodně kamarádů zemřelo.*“ (N16)

Stalo se, že náš narátor přišel o nohu, když třetí den bránil Daruvar. Život lidí po návratu z fronty nebyl snadný. Často zůstávali bez práce, pobírali invalidní důchod a deprese řešili alkoholem. Dle vzpomínek krajanů si mnozí z nich sáhli na život: „*Lidé za války v podstatě v sobě potlačí mnohé emoce a jde o to jenom*

*přežít, a po pěti letech se ty emoce začnou uvolňovat, všechna tahle uzavřená napětí, strachy atd., takže ve spojení s válkou je tohleto potom období, které si teda vybavuju a které pro mě bylo ještě mnohem horší než samotná válka, horší z toho zpětného hlediska, protože zpětně si uvědomuju, kam jsme se dostali jako společnost, když to řeknu takhle, byla jsem v prvním, druhém ročníku gymnázia, a ráno jsme se zdravili slovy ‚Kdo se včera odprásk?‘ [...] Příklad jeden za mnoho dalších: matka dokončovala oběd, otec rodiny říkal, že si jenom něco odskočí do garáže, a když delší dobu nešel, šla se podívat a on byl pověšený, takových případů bylo vlastně poměrně hodně.“ (N18) Záchranu poskytoval krajanům spolkový život. Mnozí se upnuli k práci pro obec, pro českou menšinu. Většina českých domů byla poničena válkou, sousedské pomoci bylo třeba i při obnově obydlí a obecních domů. Nešlo však jen o fyzickou práci, obnovována byla také kulturní činnost spolků, v některých obcích dokonce vznikaly spolky nové, plánovaly se další dožínkové slavnosti apod. „*Neměl jsem čas vymýšlet hlouposti. Nejlepší rehabilitací duše i těla jsou vaše povinnosti.*“ (N16)*

Stalo se, že naše narátorka volala vysílačkou o pomoc z vesnice napadené agresory, kteří právě dům od domu vraždili její sousedy. Útok na Ivanovo Selo, který začal 21. září 1991 v osm hodin ráno, popsal podrobně krajanský historik Václav Herout (1993, 58–59): „*Jakmile nepřátelské vojsko proniklo do osady, šlo od stavení do stavení, střílelo, na co mohlo, trýznilo ty, kteří zůstali doma. [...] V tu dobu vzplánilo několik stodol. Jedni hasili oheň a druzí se pokusili zastavit útok. Navíc někteří obránci zůstali bez nábojů, proto se stáhli do středu osady. [...] Nepřátelské vojsko šlo od stavení do stavení, loupili a všechny muže, které našli, hnali před sebou směrem do středu osady. [...] Situace ve středu osady byla zcela chaotická. Osadou projížděly traktory s cisternami s vodou, siréna neustále houkala. Staří lidé hasili ohně, ale nepřátelské vojsko znemožňovalo hašení.“ Do shluku zajatců, srbských vojáků a hasících obyvatel v daném zmatku vystřelilo z konce Pražské ulice obrněné vozidlo, v důsledku čehož bylo na místě pět mrtvých a osm zraněných, mezi nimi i nepřátelští vojáci. Momentu překvapení využili*

válčící strany se také masově dopouštěly vyhánění civilního obyvatelstva „nežádoucí“ národnosti.“ (Rychlík a Perencević 2007, 378–380)

přeživší a rozutekli se do všech stran. V následujících hodinách přišla pomoc gardistů z okolních vesnic i z Daruvaru a Ivanovo Selo se opět dostalo pod obranu chorvatských sil (Jednota 28. září 1991, 12).

Autentické svědectví jednoho z usedlíků naturalisticky vykreslující situaci na návsi Ivanova Sela s mrtvými a raněnými, zachytil Václav Herout (1993, 61): „Já celou dobu nosím obraz této události. [...] Cítil jsem těžký pach krve. Poprvé jsem něco takového cítil. Po cestě boty, části lidských těl, hejna much, byly tu i slepice, které klovaly do lidských těl. Pamatuji si ještě raněné. Byli i těžce ranění. Nikdo nevyslovil ani jedno slovo, nikdo nenařikal. Žádný nárek, jenom ustrašené pohledy.“ Ivanoselský hřbitov byl ostřelován srbskými teroristy, proto byly oběti útoku pohřbeny ve středu vesnice: „Ostatky byly uloženy do společné hrobky v parku u pomníku obětem fašistického teroru.“ (Jednota 28. září 1991, 12) Mezi oběťmi byla také osmdesátiletá žena, která se snažila přispět k záchraně svých potomků, jak vzpomíná jedna z krajanek: „*Manželův bratranec pohynul i moje sestřenice pohynula, ale to byla stará babička, ten den, víte? Taký chudáček měla nevěstu a syna a ve vedlejší kuči měla dceru. A ona čekala, než utečou přes světnici. A oni bouchali a ona čekala, říkala, že nemůže odemknout. Myslela si, že nebude odemykat a oni stihnout utéct. Ale oni nečekali, takže ty dveře přesek i s babičku starou.*“ (N6)

Útok na Ivanovo Selo dodnes připomíná deset náhrobků nacházejících se uprostřed vesnice, které jsou současně smutnou vzpomínkou na celý válečný konflikt zejména pro ty, kteří během něj přišli o své nejbližší. Děti z Ivanova Sela tou dobou byly prvním dnem evakuovány v Jánských koupelích v Jeseníkách. Psychologové z Opavy pedagogům, kteří děti doprovázeli, radili, aby jim informace o smrti nejbližších nepodávali. Vedoucí odsunuté skupiny vzpomíná, jak „*jedno děvče, asi osmá třída, se stavělo k oknu večer, tam byla velká okna, a dívalo se na hvězdy. Přišla jsem za ní a ptám se, co se děje. A říká mi, můj táta, oni mi nikdo nevolá a já si myslím, že zahynul nebo že je zraněný. A já jí to musela rozmlouvat. A utěšit ji a při tom jsem věděla, že to je tak, jak ona říká. Její táta byl mrtvý*“ (Anna Vodvářková).

Stalo se, že se naše narátorka opět rozplakala, když „posté“ vyprávěla, jak se loučila se svou náctiletou dcerou, která odjížděla s dalšími téměř třemi stovkami dětí prvním transportem do Československa zachránit si život, aniž by věděla, kdy nebo zda ji ještě uvidí. „*Někdo by řekl, že za svou největší zásluhu považují organizaci toho odsunu dětí,*“ zamýšlí se tehdejší ředitelka školy a předsedkyně Svazu Čechů, „*ale já ne. To přinesla doba, že bylo potřeba pomáhat, zachraňovat a že to byla jediná cesta, jak těm dětem a jak svému vlastnímu národu, všem Čechům tady a i ostatním, jak pomoci, abychom se z toho ze všeho dostali*“ (Lenka Janotová). Evakuaci dětí doprovázely vždy silné emoce. „*Líto mi je, že jedou a z druhé strany jsem ráda, protože přece počítám, že tam je to jistější než tady. [...] Nebudu brečet, protože vím, že je posílám na jistější místo a jestli nějaká slzička kápně doma, oni to nesmějí vidět, to víte.*“ (Jednota 23. září 1991, 17)

Podobně atmosféru loučení zaznamenal také autor kroniky o pobytu dětí v Seči, Slávek Daněk (nedat., 7): „*Loučení dětí s rodiči a příbuznými bylo těžké a dojemné se slzami v očích. Nezůstalo suché ani oko náhodných kolemjdoucích a diváků. Všem tanulo na mysl přání, aby se děti živé a zdravé brzy vrátily domů.*“ Učitelky a vychovatelky, které pamatují odsun dětí do bezpečí druhé vlasti se shodují v tom, že také pobyt v Československu nebyl bez komplikací, mnohdy si sáhly na dno svých fyzických i psychických sil. „*Ne vím, jak poděkovat těm, kteří se tam o nás starali. Nebylo jednoduché přijet do lázní Jánských koupelí a teď organizovat výuku. Školský úřad z Opavy, okresní úřad, zdravotníci... ti všichni se o nás starali... My jsme zorganizovali výuku podle nás, později došly i naše učebnice, ale z Opavy nás zabezpečili vším možným, pomůckama, ale i jednotlivci soukromě, hodně lidí a kulturních spolků nám dali např. oblečení nebo hračky a pomáhali nám. Protože my jsme tam jeli na dva týdny a byli jsme tam čtyři měsíce.*“ (Anna Vodvářková) O náročnosti péče o děti v azylu v České republice vyprávěli také další doprovázející učitelé: „*Zavolala mi ředitelka školy a šli jsme pak spolu s dětmi do České republiky do Jánských koupelí, kde to taky nebylo jednoduché a lehké. Měla jsem 50*

*děti na starost, ještě k tomu první třídu. O ty děti se člověk musel starat 24 hodin. Byla jsem bez manžela, nevěděla jsme, co s ním je.“ (N41)*  
*„Byli jsme těm dětem i rodiče i vychovatelé i učitelé, všechno, co ty děti potřebovaly. Bylo samozřejmě hodně těžkých okamžiků, naše skupina měla to neštěstí, že těm dětem byli. . . , my odjeli 20. září a 21. září byl útok na Ivanovo Selo. . . z Ivanova Sela byl jeden autobus dětí a my slyšeli ve zprávách, že byl útok na tu vesnici. Já jsem tam měla i rodiče, i bratra i sestru i jejich děti, vlastně všechny moje nejbližší.“ (N42)*

Naši narátoři, stejně tak v době války jako i dnes, prostě „to, co bylo, neřeší a žijí dál, protože musí“, neboť „mohou odpustit, ale nikdy nezapomenou“ (poznámky z terénu). Už během války si krajané uvědomovali, že bude zapotřebí hodně času, „aby se vztahy mezi lidmi urovnaly. I ten, kdo nikdy nikomu nezazlíval, teď začíná. Situace ho k tomu vede, ze strachu nenávisť přímo vyvěrá. A až to skončí, budeme zase muset žít spolu“ (Jednota 14. září 1991, 18). Hluboké rány a osobní zklamání z toho, že se ze sousedů stali nepřátelé, se po skončení bojů projevovaly v chorvatské společnosti také vůči těm Srbům, kteří se k agresí nepřidali, ale v nových podmínkách raději emigrovali. Nejčastěji se jednalo o smíšené rodiny, z nichž mnohé se do regionu nevrátily: „Mám takový dojem, že tam v Čechách zůstalo víc Srbů a Bosňáků. Tyhle ty smíšené rodiny tam odcházely proto, že jeden z nich byl Srb a nechtěli se v tom dobře a nechtěli se účastnit té války.“ (N8) Jiné rodiny se však rozhodly pro návrat, jak potvrzuje jedna z krajanek: „Po návratu to měl manžel jako Srb moc těžké, už to je lepší, i práci našel. Vždyť k srbským agresorům se nepřidal. Navíc mnoho Srbů, kteří bojovali na chorvatské straně, zahynulo. Pořád nevíme celou pravdu, jestli ji vůbec někdy poznáme.“ (N21) Uvedené naznačuje, že kolem války existuje nadále mnoho otázek, které je obtížné položit, natož zodpovědět. Vypálené srbské vesnice jsou toho zřejmým dokladem i na Daruvarsku. O některých tématech se však dodnes raději mlčí, jak na úrovni státní rétoriky, tak mezi krajané.

Otázky po tom, co bude po válce, jak vedle sebe (či spolu) budou moci příslušníci jednotlivých národností znovu žít, byly aktuálními

otázkami, s nimiž se krajané, i prostřednictvím týdeníku *Jednota*, měli potřebu vyrovnat: „Jak budeme dál žít s těmi, kteří nás zradili? Zatím těžko říci. Já věřím, že společný život možný je, vždyť i dříve tomu tak bylo. Ale musí se o to všichni poctivě snažit. Proč by v Chorvatsku nemohli žít ti, kteří Chorvatsko uznávají? Všichni, kteří odešli z Prekopakry a z Pakrace by se měli co nejdříve vrátit, abychom mohli začít obnovovat.“ (Jednota 14. března 1992, 13) Ve výpovědi je naznačena motivace krajanů pustit se po válce do obnovy regionu, opravit či znovu postavit školy a kulturní domy, organizovat společenské akce a aktivně se zapojit do menšinového života, který v sobě implicitně zahrnuje toleranci a uznání práv ostatních menšin. „Překvapila mě u těch lidí, kteří přišli z válečných ohnísek, jedna věc: přestože měli zničené domovy a některým z nich zahynuli ti nejdražší, nikdo z nich nemluvil o pomstě. Nikdo z nich neřekl, že těm druhým ukáže, jakmile k tomu bude mít příležitost. Jen pochybovali, že dokážou zapomenout.“ (Jednota 14. března 1992, 13) Nezapomenout, ale odpustit – tvrzení, které dodnes vystihuje pocity krajanů z prožitých událostí: „Můžeš odpustit, ale nezapomeneš.“ (N7) Podobně se k tomu vyjadřuje také krajanek obránce Daruvaru „Nezapomněli jsme, co nám Srbové udělali, ale dál s nimi žijeme, to je samozřejmost. Nesmíš zapomenout, ale musíš odpustit.“ (N16) Většina srbských rodin se však do svých domovů již nevrátila. Do svých domovů se ale nevrátili ani mnozí krajané, například ti, kteří žili před válkou v městě Pakrac, které bylo pět let pod srbskou správou. „Když člověk začíná znovu, když nemáte ani lžici ani hrnec ani nic. . . tak je to opravdu moc těžké. Na to všechno manžel zůstal bez práce, dvě děti chodily do školy, já jsem jen pracovala a měli jsme měsíční příjem asi 150 marek, tak asi sto eur v dnešní době. Takže to bylo opravdu těžko, a ještě jsme měli dluhy, protože jsme si koupili na dluh ten barák.“ (N41)

Sedíme v kuchyni, 700 km od Daruvaru, domova jedné z našich narátorek, a čtvrt století po posledních výstřelech v její domovině, z dálky vojenského prostoru zazní výstřely a jí se rozklepou ruce. Víme: to je ta prokletá válka. „A jak to vysvětlím našim dětem? Proč na náměstí pochodují vojáci a lidé

rozsvěcují svíce? Co jim mám říct? Už půjdou do školy. . .“, stojí za pár týdnů v textové zprávě při výročí pádu Vukovaru.<sup>4</sup>

### ZÁVĚR

Válka za nezávislost Chorvatska v českém jazyce, který je stejně tak naším mateřským jazykem, jako i našich narátorů, má jediné jméno. Je to domovinská válka. A třebaže pláče stejné slzy, nikdy tomu pojmenování neporozumíme. To je emická perspektiva v interpretaci analyzovaných dat. Přístup, díky němuž etnograf či antropolog chápe, proč krajanům při Hašlerově „Té naší písniče české“ tečou slzy. Protože s ní na rtech šli do první linie, protože s ní se vraceli z války, protože jim ji zpívaly babičky, které nepřežily srbskou agresi, otcové, kteří se nevrátili domů.

„*Ta naše písnička česká, ta je tak hezká, tak hezká, tak jako na louce kytička, vyrostla ta naše písnička. Až se ta písnička ztratí, pak už nic nebudem mít, jestli nám zahyne, všechno s ní pomine, potom už nebudem žít.*“

Zapívejte si ji v jednom z českých domů v Chorvatsku se stovkou krajanů. Až porozumíte, proč mají slzy v očích, porozumíte emickému přístupu v interpretaci antropologa. A také jeho hranici, kterou nelze překročit.

### PODĚKOVÁNÍ A ZDROJE PODPORY

Tato studie vznikla v rámci projektu IGS/21/2019 „Krajské školství v Chorvatsku s možností praktických stáží studentů FVP SU v Opavě“ podpořeného interním grantovým systémem Slezské univerzity v Opavě.

<sup>4</sup> Vukovar, nacházející se na samé chorvatsko-srbské hranici, byl Srby s podporou jugoslávské lidové armády dobyt po několikaměsíčním obléhání dne 18. listopadu 1991, v následujících dnech pak došlo k popravení více než dvou stovek zajatců. Nalezení masového hrobu bylo později možné s pomocí krajana Zdenko Nováka, který masakr přežil. Masový hrob se podařilo lokalizovat již v říjnu 1992, avšak na vyšetřování případu se začalo pracovat teprve v dubnu 1995. Na objasnění válečného zločinu se podílel český vyšetřovatel Mezinárodního trestního tribunálu pro bývalou Jugoslávii, Vladimír Dzuro. Jeho vzpomínky jsou zachyceny v publikaci *Vyšetřovatel – Démoni balkánské války a světská spravedlnost* (2017).

### POUŽITÉ ZDROJE

- Barteček, Ivo, a Jiří Hastík. 2010. *České umění v exilu: Teze projektu na příkladech českého umění ve Vídni*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci.
- Barteček, Ivo, a Jiří Jiránek. 2012. *Češi a Slovinci v Chile ve 20. století*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci.
- Barteček, Ivo, et al. 2017. *Po českých stopách na Daruvarsku*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci.
- Bělíč, Jaromír. 1959. „Poznámky o češtině na Daruvarsku v Jugoslávii.“ *Acta Universitatis Carolinae, Slavica Pragensia* 1: 59–75.
- Brouček, Stanislav. 2010. *Česko-slovenské vztahy a krajané*. Praha: Etnologický ústav AV ČR.
- Brouček, Stanislav. 2011. *Češi – národ bez hranic*. Praha: Etnologický ústav AV ČR.
- Brouček, Stanislav, a Tomáš Grulich. 2009. *Krajané a Česká republika: Hledání možností k nové otevřené spolupráci*. Praha: Etnologický ústav AV ČR.
- Brouček, Stanislav, a Tomáš Grulich. 2012. *Migrace a česká společnost*. Praha: Etnologický ústav AV ČR.
- Brouček, Stanislav, a Tomáš Grulich. 2014. *Nová emigrace z České republiky po roce 1989 a návratová politika*. Praha: Etnologický ústav AV ČR.
- Brouček, Stanislav, et al. 2017. *Migrace z České republiky po roce 1989 v základních tematických okruzích*. Praha: Etnologický ústav AV ČR.
- Budilová, Lenka. 2011. *Dědická praxe a sňatková strategie a pojmenovávání u bulharských Čechů v letech 1900–1950*. Brno: CDK.
- Buršić, Ivana. 2013. „Popis stanovništva, kućanstava i stanova 2011: Stanovništvo prema državljanstvu, narodnosti, vjeri i materinskom jeziku / Census of Population, Households and Dwellings 2011: Population by Citizenship, Ethnicity, Religion and Mother Tongue.“ In *Državni zavod za statistiku*. Zagreb. Staženo z [https://www.dzs.hr/Hrv\\_Eng/publication/2012/SI-1469.pdf](https://www.dzs.hr/Hrv_Eng/publication/2012/SI-1469.pdf).
- Daněk, Slávek [Alois]. Nedat. Pobyť dětí z Daruvaru a okolí v Seči 14. září 1991 – 23. 1. 1992. Nepublikovaný deník uložený v Archivu Svazu Čechů v Republice Chorvatsko (nekatologizováno).
- Dzuro, Vladimír. 2017. *Vyšetřovatel – Démoni balkánské války a světská spravedlnost*. Praha: Grada.
- Eriksen, Thomas Hylland. 2008. *Sociální a kulturní antropologie*. Praha: Portál.
- Evans-Pritchard, Edward Evan. 1976. *Witchcraft, Oracles, and Magic Among the Azande*. Oxford: Oxford University Press.
- Feleppa, Robert. 1986. „Emic, Etic, and Social Objectivity.“ *Current Anthropology* 27 (3): 243–255.
- Foucault, Michel. 2002. *Archeologie vědění*. Praha: Herrmann & synové.
- Heroldová, Iva. 1969. „Výzkum české menšiny v Jugoslávii, 1965–1967.“ *Český lid* 56 (2): 79–86.

- Heroldová, Iva. 1971. „Godišnji običaji daruvarskih Čeha, Narodna umjetnost.“ *Godišnjak Instituta za narodnu umjetnost u Zagrebu* 8: 199–250.
- Heroldová, Iva. 1976. „Etnická a etnografická problematika českých enkláv na Balkáně.“ In *Studia balkanica bohemoslovaca* 2: 204–216.
- Herout, Václav. 1993. „Válečné události na Hrubečno-polsku v letech 1991–1992.“ *Přehled kulturních, literárních a školních otázek* XIV: 43–64.
- Herout, Václav. 2010. *Reemigrace Čechů z Chorvatska 1945–1949*. Daruvar: Jednota.
- Hladký, Ladislav. 2010. *Vztahy Čechů s národy a zeměmi jihovýchodní Evropy*. Praha: Historický ústav AV ČR.
- Hodačová, Klára. 2014. *Česká menšina na Daruvarsku: Sonda do života krajanů v občanské válce v letech 1991–1992*. Bakalářská práce, Masarykova univerzita.
- Hofman, Jiří. 1999. *Volynští Češi v prvním a druhém odboji*. Praha: Český svaz bojovníků za svobodu.
- Hofman, Jiří. 2004. *Češi na Volyni: Základní informace*. Praha: Český svaz bojovníků za svobodu.
- Jakoubek, Marek. 2011a. *Vojvodovo: Etnologie krajané obce v Bulharsku*. Brno: CDK.
- Jakoubek, Marek. 2011b. *Vojvodovo: Kus česko-bulharské historie, tentokrát převážně očima jeho obyvatel*. Brno: CDK.
- Jakoubek, Marek. 2012. *Vojvodovo: Historie, obyvatelstvo, migrace*. Brno: CDK.
- Jakoubek, Marek. 2013. *Vojvodovo: Identity, tradice a výzkum*. Brno: CDK.
- Jakoubek, Marek. 2015. *Krajané: Hledání nových perspektiv*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- Jančák, Pavel. 1969. „O českých nářečích na Daruvarsku.“ *Slovo a slovesnost* 30: 421–437.
- Jančák, Pavel. 1973. „Přizpůsobivost češtiny v srbocharvátském prostředí.“ *Slavia* 1973/4.
- Jednota. 14. září 1991. „Při práci zapomínají na situaci.“ *Jednota* 46 (37): 18.
- Jednota. 23. září 1991. „Výlet to není.“ *Jednota* 46 (38): 17.
- Jednota. 28. září 1991. „Kronika minulých dnů.“ *Jednota* 46 (39): 12.
- Jednota. 14. března 1992. „Dokážou žít zase pohromadě?“ *Jednota* 47 (10): 13.
- Jednota. 22. prosince 2018. „Zrodila se nová česká beseda. Viroviticko-podravské županství.“ *Jednota* 73 (50): 7.
- Kalánek, Filip. 2017. „Vlastenecká válka“: *Chorvatský oficiální narativ a politika paměti*. Diplomová práce, Univerzita Karlova.
- Kočí, Jana. 2019. *Cesta k zachování národní identity chorvatských Čechů na Daruvarsku od počátku 20. století do současnosti*. Disertační práce, Univerzita Palackého v Olomouci.
- Kočí, Jana, a Andrea Preissová Krejčí. 2018. „Czech Minority School in Croatia during the Civil War in the 1990s.“ In *ICLEL 18 Conference Proceeding Book*, eds. Osman Titrek, Agnieszka Zembrzuska a Gozde Sezen-Gultekin, 429–432. Sakarya: Sakarya University.
- Kokaisl, Petr. 2009. *Krajané: Po stopách Čechů ve východní Evropě*. Praha: Za hranice.
- Kokaisl, Petr. 2012. *Češi v Chorvatsku*. Praha: Nostalgie.
- Kottak, Conrad Phillip. 2011. *Anthropology: Appreciating Human Diversity*. New York: McGraw-Hill.
- Máčalová, Jana, a Andrea Preissová Krejčí. 2017. „Czech schools in Croatia and their importance for preserving Czech national identity.“ In *ICLEL 17 Conference Proceeding Book*, eds. Paulo Alberto Da Silva Pereira, Osman Titrek a Gozde Sezen-Gultekin, 49–55. Sakarya: Sakarya University.
- Matušek, Josef. 1991. *Dvě stě let pospolu*. Daruvar: Jednota.
- Matušek, Josef. 2017. *Češi v Chorvatsku*. Daruvar: Jednota.
- Náš koutek. 1991/1992. „Vlast čili domovina: Rozumíte česky?“ *Náš Koutek* 57 (2): 6.
- Nedbálková, Kateřina. 2007. „Etnografie (Jedna ruka kreslí druhou aneb Jak se dělá etnografický výzkum).“ In *Kvalitativní výzkum v pedagogických vědách*, eds. Roman Švaříček a Klára Šedová, 112–126. Praha: Portál.
- Pavlásek, Michal. 2015. *S motykou a Pánem Bohem: Po stopách evangelíků v jihovýchodní Evropě*. Brno: Etnologický ústav AV ČR.
- Pavlásek, Michal. 2018. „Češi si vždy vybrali správnou stranu: Rodinné generační vzpomínání krajanů v Chorvatsku a státní politika paměti.“ *Národopisný věstník* 2018/II: 29–52.
- Pavlásek, Michal, a Jana Nosková. 2013. „Výzkumník v poli kvalitativního terénního výzkumu – dilemata a otázky.“ In *Když výzkum, tak kvalitativní: Serpentinami bádání v terénu*, eds. Michal Pavlásek a Jana Nosková, 7–20. Brno: Masarykova univerzita.
- Quine, Willard Van Orman. 1960. *Word and Object*. The Massachusetts Institute of Technology.
- Quine, Willard Van Orman. 1963. *From a Logical Point of View*. New York: Harper & Row.
- Ryglóvá, Kristýna. 2013. *Rozpad Jugoslávie na stránkách krajanéského časopisu Jednota v letech 1991–1992*. Bakalářská práce, Masarykova univerzita.
- Rychlík, Jan, a Milan Perencević. 2007. *Dějiny Chorvatska*. Praha: NLN.
- Soukup, Václav. 2005. *Dějiny antropologie*. Praha: Karolinum.
- Stranjik, Helena. 2017. „Czech Education as one of the most important factors in maintaining Czech minority and its mother tongue in Croatia.“ In *Manjinski jezici u obrazovanju i učenju jezika: izazovi i nove perspektive / Minority languages in education and language learning: challenges and new perspectives*, eds. Jelena Filipović a Julijana Vučo, 63–76. Beograd: Filološki fakultet Univerziteta.

Stranjik, Helena. 2018. „Téma jazyka komunikace v jazykových biografiích příslušníků české menšiny v Chorvatsku.“ *Přehled kulturních a historických, literárních a školských otázek* 36: 67–76.

Šesták, Miroslav, et al. 1998. *Dějiny jihoslovanských zemí*. Praha: NLN.

Štěpánek, Václav. 2012. „Několik pohledů na nacionalismus – jeden z faktorů rozpadu Jugoslávie.“ In *Balkan a nacionalismus: Labyrintem nacionální ideologie*, eds. Gabriela Fatková a Lenka Budilová, 39–55. Brno: Porta Balkanica.

Tůma, Jiří. 2006. *České etnikum na území Chorvatska, v oblasti města Daruvar v kontextu srbo-chorvatského vojenského konfliktu v roce 1991*. Bakalářská práce, Univerzita Pardubice.

Uherek, Zdeněk. 2000. *Češi v Bosně a Hercegovině: úvod do problematiky s výběrovou bibliografií*. Praha: Etnologický ústav AV ČR.

Uherek, Zdeněk. 2003. *Češi z Kazachstánu a jejich přesídlení do České republiky*. Praha: Etnologický ústav AV ČR.

Uherek, Zdeněk. 2011. *Češi v Bosně a Hercegovině: antropologické pohledy na společenský život české menšiny v zahraničí*. Praha: Etnologický ústav AV ČR.

Vaculík, Jaroslav. 2002a. *Češi v cizině – emigrace a návrat do vlasti*. Brno: Masarykova univerzita.

Vaculík, Jaroslav. 2002b. *Poválečná reemigrace a usídlování zahraničních krajanů*. Brno: Masarykova univerzita.

Vaculík, Jaroslav. 2007. *Češi v cizině 1850–1938*. Brno: Masarykova univerzita.

Vaculík, Jaroslav. 2009. *České menšiny v Evropě a ve světě*. Praha: Libri.

Vařeka, Josef. 1986. „Češi v Jugoslávii: Otázky studia lidové hmotné kultury.“ In *Češi v cizině I*. Praha: Ústav pro etnografii a folkloristiku ČSAV.

Vařeka, Josef. 1987. „Proces a kulturace v lidovém stavitelství českých vesnic na území Jugoslávie.“ In *Češi v cizině II*, 233–280. Praha: Ústav pro etnografii a folkloristiku ČSAV.

Winch, Peter. 2004. *Idea sociální vědy a její vztah k filosofii*. Brno: CDK.

# VZTAH ČLOVĚKA A ZVÍŘETE A JEHO DŮLEŽITOST V SOUČASNOSTI

Pavla Vrtišková

*Katedra antropologie, Fakulta filozofická, Západočeská univerzita v Plzni  
pavla.vrtiskova@gmail.com*

## ÚVOD

S RŮZNÝMI druhy zvířat máme různé vztahy, které se mění v čase a prostoru. Slovy Tima Ingolda (1988, 1): „Lidský pohled na zvířata a přístup k nim jsou stejně variabilní jako lidské vztahy. Vychází z úžasné rozmanitosti kulturních tradic, které jsou obecně považovány za punc lidství.“

Nejenže je lidský přístup ke zvířatům variabilní, ale i samotné vztahy nabývají několika podob a jsou víceúčelové. Velkou roli ve vnímání tohoto vztahu hraje kulturní a sociální prostředí. Vztah může v jednom prostředí nabývat čistě pragmatické úrovně, v jiném prostředí může být emocionálním. Někde je zvíře nástrojem, jinde respektovaným a rovnocenným partnerem.

V našem kulturním prostředí se zvířata dělí na několik podskupin („užitková“, „divoká“, „domácí mazlíčci“) a ke všem z těchto podskupin máme naprosto odlišný vztah. Tato klasifikace zvířat je paradoxní; od některých se snažíme odlišit, jiná bereme jako komodity (v zemědělství, obchodu či potravinářském průmyslu), další nám nahrazují či doplňují naše sociální vztahy. Ve všech případech jsme však od nich v našem kulturním prostředí odděleni hranicí. Na jedné straně této hranice stojí člověk, na druhé zvíře.

Vztahy se zvířaty (jak se zvířaty obecně, tak i konkrétně se psy) jsou také tématem antropologických výzkumů, které však až do 20. století sloužily pouze ke zkoumání kategorií lidské společnosti. Věda se o zvířata nezajímala z hlediska jejich podstaty, sloužila pouze

jako okno, skrz které je nahlíženo na lidskou společnost. Toto se však začíná měnit.

Klasifikace zvířat do podskupin je součástí přemýšlení v našem kulturním prostoru. Nejedná se o univerzální fenomén, který je vlastní celému lidstvu. Vychází z dichotomií, ve kterých jsme se naučili přemýšlet, např. kultura a příroda, člověk a zvíře. Na příkladu rozboru díla Tima Ingolda níže ukážu, že některé společnosti mohou o vztahu se zvířetem přemýšlet odlišně a vnímat ho jako rovnocenného partnera ve společně obývaném světě. Dichotomické rozdělení světa na lidský a zvířecí jim není vlastní.

Způsob přemýšlení se také v rámci jednoho prostoru mění v čase. Současné antropologické studie popsané níže volají pro zrušení dichotomické hranice, skrze kterou v naší „západní“ společnosti na zvířata nahlížíme a přemýšlíme o nich. Volají po zrušení hranice tvořící ze zvířat pouhé objekty. Bruno Latour a Donna Haraway vnímají všechny entity, živé i neživé, jako rovnocenné hybridní aktéry s nejasnými hranicemi. Až interakcí s jinými aktéry se podle nich stáváme tím, čím jsme. Na základě interakcí vznikají vztahy, které nás spoluvytvářejí.

Veškeré dichotomie, my a oni, člověk a zvíře, objekt a subjekt, s pevnými oddělovacími hranicemi se stávají zbytečnými a jsou chybným předpokladem pro analýzu světa kolem nás, jehož jsme součástí. Pokud se této distinktivní hranice zbavíme a jako základní analytický nástroj zvolíme vztahovost, může to naše přemýšlení transformovat.



## VYTYČENÍ HRANICE – JEDNODIMENZIONÁLNÍ PŘÍSTUP, ASYMETRIE, ZVÍŘE JAKO OBJEKT

Karteziánský hierarchický dualismus, který je součástí myšlenkové základny tzv. západní společnosti, pracuje se sadou binárních opozic jako kultura a příroda, lidé a zvířata a mnoha jinými, pro naše potřeby však nedůležitými. Prostřednictvím těchto opozic vznikla diskontinuita mezi lidmi a zvířaty, která je v této esejí vyjádřena pojmem *hranice*. Ta se odráží nejen v distinkci lidí a zvířat, ale i v řadě dalších systémů klasifikace. Lidé jsou někdy děleni na „ty, kteří jsou jako my“, a Druhé, „ty, kteří jsou jako zvířata“. Zvířata jsou dělena na ochočená, která jsou jako lidé, a divoká, která nejsou. Ta ochočená jsou v moderní době dělena na mazlíčky, kteří jsou jako lidé, a hospodářská zvířata, která nejsou. Tzv. Druzí slouží slovy Mary Douglas (1975, cit. dle Tapper 1988, 50) jako analogie kontrastu: „v každém konstruovaném světě přírody poskytuje kontrast mezi člověkem a ne-člověkem analogii pro kontrast mezi členem lidské komunity a outsiderem. V posledním a nejširším souboru kategorií představuje tohoto outsidera právě příroda“.

Barbara Noske (1993) píše, že antropologie se stejně jako ostatní sociální vědy prezentuje především jako věda diskontinuity lidí a zvířat, čímž se stává nezpochybnitelně antropocentrickou. Lidskou kontinuitu se zvířaty nachází v antropologii pouze v jakémsi materiálním zbytku z prehistorické minulosti, tedy v genetickém základu „animálnosti“ (animalness), kterou představuje naše tělo; to však tvoří jen hmotný základ, na kterém může vyrůst naše „lidskost“ (humannes). Jak však poukazují současní antropologové, v jiných kulturách žádný takový názor existovat nemusí, lidé mohou naopak vnímat sebe a svět kolem jako kontinuum, nebo mohou vidět ještě mnohem více distinkcí (Tapper 1988). „Klasická antropologie“ ovšem náš „západní“ pohled vnímá do určité míry jako univerzální, s čímž však někteří současní vědci nesouhlasí.

Při vědeckém zvažování kulturních konstrukcí vztahů mezi lidmi a zvířaty a používání zvířat jako metafor pro lidskou společnost se nacházíme v antropologické sféře „totemického myšlení“ (Tapper 1988). Totemickým myšlením je míněno to, že vědci nestu-

dují zvířata z hlediska pouhé subsistence, ale přiznávají jim i náboženský význam a symbolickou, případně metaforickou moc. Antropologický zájem o zvířecí totemy nebo zvířecí symboly však není zárukou neantropocentrického přístupu (Noske 1993).

### *Totemismus*

Výraz totem pochází z algonkinského jazyka kmene Odžibvejů z oblasti Velkých jezer a vyjadřuje označení: „on je mým pokrevním příbuzným“. Vyjadřuje tak klanovou příslušnost neboli vztah vymezující exogamní skupinu na úrovni jedné generace. Totemismus tak označuje systém rituálů a víry, který spojuje určité sociální skupiny, jako jsou klany, s určitými přírodními druhy, obvykle zvířaty (Eriksen 2008; Ingold 2000; Lévi-Strauss 1998). Ráda bych poznamenala, že již v srdci této definice je patrná distinkce mezi sociálními skupinami a přírodními druhy.

Důležitost totemismu vnímali sociální a kulturní antropologové ve svých ranějších studiích zejména dvojím způsobem. Podle Lévi-Strausse (1998) a Harrise (1989) jsou zvířata pro lidské společnosti důležitá buď jako „dobrá k jídlu“ (good to eat), nebo „dobrá k přemýšlení“ (good to think with). Zvířata dobrá k jídlu vyjadřují konkrétní subsistenční funkci pro tu kterou lidskou skupinu. Označením dobrá k přemýšlení se dostáváme k symbolické důležitosti, která je výrazem lidské rationality.

„Klasické“ antropologické studie v obou případech vnímají totemismus jako kulturní prvek pracující se zvířaty jako s objekty, pomocí nichž zkoumáme subjekt, tedy lidi a lidské společnosti. Nepopisují samotný vztah, který mezi lidmi a ostatními druhy existoval. Dle Ingolda (2000) nedávné antropologické studie australských Aboridžinců ukázaly, že asociace klanů s těmito „přírodními“ druhy jsou důsledkem provázanosti lidí se zemí a s bytostmi předků. Totemismus potom není odrazem odlišnosti, nýbrž podobnosti: člověk patří do stejného světa jako jeho okolí. Tyto studie budou hlouběji probrány později.

### *Funkce*

Malinowski dle Lévi-Strausse (1998) tvrdil, že zvířata a rostliny byly vybrány za totemy z důvodu jejich zásadní důležitosti pro subsistenční strategii společnosti (v jeho případě té trobriandské). Praktické důvody výběru zvířat a rostlin předpokládala celá řada dalších antropologů a sociologů, jako byl např. Durkheim, z něhož vycházel Radcliffe-Brown, pohlízející na totem jako znak identity. Popisovali zejména vztah totemu a společenského řádu, jinými slovy, používali zvířecí a rostlinné entity ke klasifikaci společnosti.

Podle Eriksena (2008) později Marvin Harris vytvořil teorii kulturního materialismu, která říká, že zvířata slouží k uspokojení materiálních potřeb a souvisí s přizpůsobením se člověka konkrétním ekologickým podmínkám. Harris samozřejmě vnímal i funkce sociální, ale bral je jako druhořadé. Rozpracování jeho myšlenky je nejlépe vidět na příkladu známé teorie o posvátnosti krav v Indii. Harris (1989) tuto posvátnost vysvětluje zejména z pohledu materiálních potřeb Indů. Tvrdí, že krávy jsou uctívány proto, aby je Indové v době krize nezabili a nesnědli, protože z hlediska subsistence a přežití jsou pro ně cennější živé. Krávy rodí telata a dávají mléko, volí jsou zapřaháni do pluhů, tedy jsou nenahraditelní v zemědělství. Zároveň nejsou náročné na krmení, jelikož jedí zbytky ze zemědělské výroby a další potravu si obstarávají sami. Krátkodobý užitek ustupuje racionálnějšímu dlouhodobému.

Přírodní druhy tak byly na základě těchto teorií klasifikovány podle praktické užitečnosti pro lidskou společnost. Naplňovali subsistenční a materiální funkce, byly dobré k jídlu.

### *Symbol*

Zmíněný Radcliffe-Brown ovšem dle Lévi-Strausse (1998) po několika letech svou společensko-klasifikační teorii přehodnotil a pokusil se na totem podívat jako na symbol. Tento přístup později zásadně rozpracoval právě Claude Lévi-Strauss (viz Ingold 2000).

Lévi-Strauss (1998) se vyhraňoval vůči evolucionismu, který dle jeho názoru tvrdil, že totemismus je prvotním uspořádáním společnosti a zároveň univerzálním stadiem evoluce

náboženství. Snažil se ukázat, že totemismus není jednotným zvykovým uspořádáním, a naopak může nabývat různých podob. Dále říkal, že se evolucionisté snaží, vzhledem ke svému ovlivnění křesťanskou tradicí, za každou cenu vyloučit veškeré jevy, které se neshodují s jejich vnímáním univerza, za hranici lidského, a nazývat je „přírodními“. Takto byly do „exilu“ vyhnány celé společnosti. Dle Lévi-Strausse evolucionismus vytyčil hranici mezi divochem a civilizovaným člověkem, a to proto, že tzv. primitivní člověk neuznává genealogii a za svého předka pokládá duchy (zvířecí či rostlinné povahy). Srovnáváním se „západním“ kulturním okruhem evolucionističtí autoři předpokládali nižší, archaičtější stupeň vývoje těchto společností. Evropskou moderní civilizaci tak vydělili z přírody a vznikla pomyslná hranice mezi přírodou a kulturou v antropologii.

V roce 1916 přišel dle Lévi-Strausse (1998) Franz Boas s myšlenkou, že teorie mýtu není jednotná a že domnělá jednotnost existuje pouze v hlavě etnografa. Jinými slovy, mýtus je pouze kategorií našeho myšlení, která se nedá ve stejné podobě předpokládat u všech společností. Je pouze pojmem, který zahrnuje mnoho kulturních jevů. Lévi-Strauss na tuto myšlenku navázal a zformuloval dvě podmínky, jejichž splněním můžeme hovořit o totemismu. Za prvé se jedná o identifikaci lidí se zvířaty či rostlinami, která se prolíná celou společenskou strukturou a odkazuje tak ke vztahu člověka a přírody v oblastech společenského života jako umění, magie, náboženství apod. Druhou podmínkou je pojmenovávání skupin na základě příbuznosti, jinými slovy jde o účinnou klasifikaci skupin společnosti. Klasifikace je potom možná z důvodu vytváření pevně daných vzájemných odlišností. Tyto odlišnosti nabývají podoby protikladných dvojic se společným základem, díky kterému je můžeme srovnávat. V antropologii tak dochází k vytvoření tzv. binárních opozic, které jsou souvztažné a asociální a na jejichž základě jsou klany pojmenovávány podle přírodních druhů. Totemismus tudíž pokrývá vztahy jak kulturního, tak přírodního souboru. Jinými slovy, kategorizace společnosti vychází z přírody, ne naopak, jak se před ním všichni domnívali (srov. Tapper 1988).

Lévi-Strauss (1998) se tak vymezil vůči představě, že společnosti používají zvířecí a rostlinné názvy náhodně. Naopak vysvětlil, že spojení mezi těmito dvěma řády je nepřímé a prochází přes mysl, je tedy dobré k přemýšlení. Tím navrhuje první z antropologických myšlenek, že jsou zvířata a rostliny používány jako totemy proto, že jsou dobré k jídlu.

### *Kritika totemismu a jednodimenzionálního přístupu*

Pohled současné antropologie na „klasické“ studie o totemismu je takový, že ač již byly psány z pohledu funkcionalismu či strukturalismu, stále se jednalo o pohled antropocentrický. Kritika vychází zejména z dělení světa na lidský a zvířecí. Rozdělení tohoto typu vyděluje člověka z jeho prostředí, a co víc, nadřazuje ho nad něj (Ingold 1988). Zvířata nejsou považována za aktéry či subjekty samostatně jednajících; vědci naopak mají tendenci líčit je jako pasivní předměty, se kterými se nějak zachází, nějak se o nich přemýšlí a něco k nim lidé pocíťují (Noske 1993). Tento pohled se ovšem nezdá být univerzálním, jedná se o etnocentrické vnímání „Západu“, zatímco ostatní kultury mohou své prostředí nahlížet naprosto odlišným způsobem (Ingold 1988).

Jak jsem již zmínila, nedávné etnografické studie australských Aboridžinců ukazují, že asociace klanů s jinými druhy je důsledkem provázanosti lidí se zemí a bytostmi předků. Podle antropologů, i Aboridžinců samotných, pak může být právě tato provázanost vyjádřením konceptu totemismu (Ingold 2000). Vztah mezi člověkem a zvířetem je zahrnut do vztahu ke společným předkům, jejichž jsou živými inkarnacemi. Lidé samozřejmě musí lovit (stejně tak i sbírat) z důvodu zajištění obživy a jejich přístup k lovu je, dle slov Philippa Descoly (2007), velmi světskou aktivitou k zajištění potravy. Z jejich pohledu ovšem sdílejí se zvířaty stejnou podstatu, jejíž konečný zdroj, jak jsem již popsala výše, leží v zemi. Člověk a zvíře, oddělení v životě, jsou smířeni ve smrti a při pohřbu, to jest prostřednictvím konečného návratu těla do země, ze které oba vyrostli (Ingold 2000).

Z toho vyplývá, že člověk není oddělen od zvířat a jiných ne-lidských druhů, není vydě-

len z prostředí, ve kterém žije, nýbrž je jeho součástí prostřednictvím navázaných vztahů (Ingold 2000). Descola (2007) hovoří podobným jazykem, když popisuje amazonské indiány. I přesto, že aktivně loví zvířata jako potravu, případně se jich obávají jakožto dravců, smýšlejí o nich jako o osobách, s nimiž mohou interagovat podle společenských pravidel.

Je zřejmé, že to, co v „západní“ společnosti hraje ve vnímání zvířete hlavní roli, je pouhou jeho reprezentací. Jde o symbolický „kábát“, který neodpovídá reálným živým tvorům. Sociokulturní studie interakcí a vztahů mezi lidmi a zvířaty jsou především oknem, skrze něž jsou zkoumány aspekty lidských společností. Není zvykem, že by projevovaly zájem o zvíře samotné (Mullin 1999). Nejen v této debatě, ale v antropologii jako celku, byla zvířata obecně vnímána jako „goods to eat“ nebo „goods to think with“, přemýšlelo se jejich prostřednictvím, nikoliv však o nich (Pauknerová et al. 2016). Je zajímavé, že Stella (cit. dle ibid.) používá výraz „goods“, tedy „zboží“, nikoliv „good“, tedy „dobré“. Myslím, že to ještě lépe vystihuje závěry uvedené výše.

### HRANICE

„Klasické“ antropologické tvrzení, že příroda je lidský konstrukt, není jednoznačně platné a dle současných studií, které níže představím, bychom jej měli revidovat. Ingold (1988) si myslí, že pohled lovců a sběračů by měl být brán v potaz, jelikož jejich vidění reality podléhá odlišné kulturní konstrukci. Abychom tomu porozuměli, musíme znovu přemýšlet o našem způsobu popisu lidského jednání, vnímání a poznávání. Musíme lépe prozkoumat náš způsob chápání prostředí, ve kterém žijeme, také vztahy s ním a odpovědnost vůči němu. Přinejmenším bychom neměli identifikovat celé prostředí, nebo minimálně jeho nelidské části, s přírodou. Okolní svět totiž může být „přírodou“ pouze pro bytost, která je z něj vydělena, a tudíž ho neobývá. Jinými slovy, stejné fyzické prostředí a objekty v něm mohou lidé z různých intencionálních světů vnímat v různých kontextech, a ne ve všech je zvykem se z něj „dobrovolně“ vydělovat.

Ve způsobech myšlení a v praktickém konání společností lovců a sběračů, které

popsal Ingold (ibid.), nemá samozřejmě oddělování kultury a přírody místo. Člověka vnímají jako bytost, která je aktivně, prakticky a vnímavě spolu s ostatními bytostmi ponořena do jednoho společně osídleného světa. Tato „perspektiva pobytu“ (dwelling perspective) nám poskytuje lepší způsob, jak se vyrovnat s povahou lidské existence, než alternativní ontologie „západní“, jejímž výchozím bodem je „vytržení se“ ze světa.

S touto myšlenkou souvisí stereotypní výklad společnosti lovců a sběračů pohledem „západní“ antropologie. Ta je vnímá jako přežívající exempláře „přírozeného“ stavu lidstva. Ingold (ibid.) zkoumá, jakým způsobem se tyto dvě odlišné ontologie projevují v zobrazení vztahu lovců k jejich zvířecí kořisti. U lovců-sběračů a pastevců tento způsob označuje soulovím „od důvěry k dominanci“ (from trust to domination), u „západní“ společnosti pak „od divokosti k domestikaci“ (from wild to domestication).

#### *Od důvěry k dominanci*

Ingold (2000) ze svého alternativního pohledu tvrdí, že samotní lovci a sběrači neznají nic podobného „západnímu“ vydělení člověka z prostředí a jeho nadřazení nad přírodu. V jejich vnímání se námi vytvářená dichotomie lidstvo versus příroda slučuje do jediného pole vzájemných vztahů, jež jsou součástí společného světa. Rozdílné vnímání vztahů ke zvířatům mezi skupinami lovců-sběračů a pastevců pak Ingold popisuje jako „od důvěry k dominanci“. Ani jeden z těchto typů společnosti však nemá blízko k „západnímu“ dělení zvířat na divoká a domestikovaná.

Pro lovce a sběrače je sběr důležitější než lov, jsou tedy závislí na sdílení. Sdílení se ovšem neomezuje na mezilidský vztah, nýbrž zahrnuje celé prostředí. Vztahy se zvířaty a rostlinami aktivované při lovu a sběru a vztahy mezi lidmi aktivované při sdílení Ingold popisuje nejen jako analogické, nýbrž identické. Tato zásada, která je stejná v činnostech sdílení a v oblasti lovu, je onou důvěrou. Ingold (ibid.) používá vyjádření Toma Gibsona, podle něhož je konkrétním vyjádřením tohoto aktu sdílení společenství (companionship). Podstatou důvěry je potom kombinace

oboustranné autonomie a závislosti, jelikož důvěra má v sobě vždy prvek rizika pramenícího z ochoty či neochoty protistrany. Lovci-sběrači jsou sice závislí na svém prostředí, ovšem neznamená to nutně, že ztrácejí svoji autonomii. Ve vztazích založených na důvěře je autonomie zachována i přes závislost, jedná se o vztah založený na darování. V kontrastu s tím mají pastevcí vztahy založené na reciprocitě, závislost je tedy koncipována jako povinnost oplácení, a jedná se proto o vztahy založené na dominanci.

Ingold (ibid.) popisuje dávání se ze strany zvířat člověku u loveckých Kriů ze severovýchodní Kanady. Z jejich perspektivy osobnost není manifestní formou lidstva, spíše člověk je jednou z mnoha vnějších forem osobnosti. Kriové tímto poukazují na skutečnou jednotu s okolím, kterou upřednostňují před diferenciací. Lovci a sběrači přistupovali ke zvířatům jako k sobě rovným, neupírali jim osobní autonomii. Podle Ingolda se proto jednalo o vyrovnaný vztah založený na přátelství, respektu a dobrovolnosti. Vyjádřeno to bylo tím, že se zvíře lovci samo „dávalo“, dovolilo mu, aby ho zabil. Člověk nelovil pro zábavu, ale proto, že to bylo nutné z důvodu přežití. Kdyby zvířata více využíval, porušil by důvěru a respekt a zničil tak vzájemnost a vyrovnanost vztahu. Lidé se zvířaty byli součástí jednoho světa. Neměli nadřazený pohled jako „západní“ civilizace, cítili se být jen drobnou součástí přírody. Nedrancovali prostředí, nýbrž s ním vedli dialog.

Dřívější antropologické studie měly tendenci zobrazovat život lovce a sběrače jako neustálý boj o existenci, což se později ukázalo jako omyl. Již Marshall Sahlins podle Ingolda (2000) představil názor, že životní prostředí lovce a sběrače je jakési skladiště, ze kterého si bere, co potřebuje. Nevolí však nadbytek, jelikož by mu byl přítěží v kočovném životě. Lidé neznají nedostatek, své omezené potřeby uspokojí snadno a bez nutnosti vynaložit velké úsilí.

Podle Ingolda (ibid.) je však i tento názor spíše zkreslený, protože životní prostředí se nedá brát jako pasivní zásobárna zdrojů. Všechno je živé a propojené. Lovci a sběrači, pokud mají přežít a prosperovat, musí udržovat vztahy se svým prostředím stejně, jako

musí udržovat vztahy s jinými lidskými bytostmi. Lov je jako u mnoha severních společností koncipován jako obřad regenerace, je nedílnou součástí reprodukčního cyklu zvířat a lidí. Lovci však zároveň musí dodržovat pravidla; pokud tak nečiní a zacházejí se zvířetem a jeho darem neuctivě (nedodržují řádné postupy při spotřebě masa nebo způsobují zbytečnou bolest a utrpení zvířeti při jeho zabíjení), již se k nim příště nevrátí. Největšími urážkami jsou pro zvíře zbytečné samoučelné zabíjení a nedostatečné sdílení masa v rámci komunity. Tento názor, tedy střídmost, péče o prostředí, neplýtvání a nevytváření zbytků, je v rozporu se Sahlinovým oportunistickým neuváženým využíváním zdrojů.

U pastevců se vztah změnil a z důvěry se stala dominance. Přes veškerou pokornou péči a ochranu ze strany pastevců se jednalo o závislý a nevyrovnaný vztah. Osud zvířat byl kontrolován pastýřem, ta byla jeho majetkem, a proto, ač neochočena, v podřízeném postavení (Ingold 1988; 2000). Přestože se vztahy pastevců se zvířaty velmi lišily od těch, které stanovili lovci, spočívaly na základní úrovni na stejném předpokladu, totiž že zvířata jsou stejně jako lidské bytosti obdařena schopnostmi vnímavosti a autonomní činnosti, které jsou buď respektovány, jako při lovu, nebo překonány nadřazenou silou, jako při pasení.

Toto je základní rozdíl mezi dominancí a domestikací; dominance neznamená, že člověk dosáhl takového stavu bytí, který ho vytrhuje ze světa, v němž žijí všichni ostatní tvorové. Vztah a respekt jsou stále důležitými faktory, zvíře je subjektem, nikoliv objektem, jak je tomu při domestikaci. Až s příchodem průmyslového chovu hospodářských zvířat byla zvířata v praxi i teorii omezena na pouhé „objekty“ (Ingold 2000; Mullin 2002). Domestikace jde ruku v ruce s lidskou exploatací, společně vypráví příběh o lidském vzestupu, který drží vše pod kontrolou, včetně vlastní animálnosti. Divoká příroda je strach nahánějící oponent, proto je třeba ji ovládnout či se jí zbavit. Vše divoké je známkou chaosu, ďábla, a ve jménu božím se musí transformovat do civilizovaného; změnit zlo v dobro; cokoliv stojí v cestě neúprosnému pochodu civilizace, má být zničeno (Serpell 1996).

Je důležité podotknout, že ani jeden z těchto alternativních typů vztahů, jak důvěra, tak dominance, není v žádném smyslu více či méně pokročilý než druhý. Je důležité zbavit se tendence myslet na vztahy založené na důvěře jako na morální, nebo v podstatě „dobré“, a na ty, které jsou založeny na nanci, jako na „špatné“. Jsou prostě jen jiné. Když se lovci stali pastevci, začali se vztahovat ke zvířatům a k sobě navzájem jinými způsoby. Ale naznamená to, že by učinili nějaké první kroky na cestě k modernitě, jak na to pohlížíme my svým „západním“ pohledem (Ingold 2000).

Zatímco „západní“ myšlení vychází z předpokládané dichotomie mezi člověkem a zvířetem, myšlenková linka Krů se zdá být spíše opačnou. Jinými slovy zde nacházíme ontologickou rovnocennost lidí a celého jejich nelidského prostředí. V tomto procesu vztahy, které lidské bytosti navazují mezi sebou, tvoří jen jednu část celkového pole vztahů zahrnujícího všechny živé věci. Neexistuje tedy radikální rozpor mezi sociálními a ekologickými vztahy, první spíše tvoří podskupinu druhých. To naznačuje možnost vzniku nového typu ekologické antropologie, která bude mít za výchozí bod aktivní zapojení lidských bytostí do složek jejich světa. Skutečný svět tak najednou přestává být „přírodou“ a stává se prostředím pro lidi (ibid.).

#### *Kritika antropocentrismu, antropomorfismu a objektivizace zvířat*

Podíváme-li se zpět na „klasičtější“ antropologii, zvířata byla v těchto studiích vždy přítomna, avšak převážně jako pasivní předměty lidské manipulace, hmotné (materiální) či duchovní (symbolické). Slovy Molly Mullin (2002, 388): „starožitnost tohoto tématu z něj dělá výhodnou pozici pro zmapování dějin disciplíny a mnoha z jejích nejdůležitějších koncepčních posunů a konfliktů“. Zároveň tvrdí, že zvířata v antropologii nabízejí nový pohled na minulost a možnou budoucnost disciplíny. Eugenia Shanklin (cit. dle Pauknerová et al. 2016) dokonce věří, že zkoumání interakcí člověka a zvířat může být jednou z nejvýraznějších snah antropologie.

Barbara Noske (1993) v 90. letech tvrdila, že bohužel neexistuje žádný podobor antropologie, který by se čistě zabýval vztahy se zvířaty. Z jejího pohledu je to paradoxní, protože ze svého předmětu je antropologie vědou o druhém a měla by tedy představovat intersubjektivní a holistický přístup. Jen to, že jsou zvířata jiná, nás neopravňuje z nich tvořit objekty a degradovat je na nižší stupeň než člověka jak v teorii, tak v praxi. Její kritika je namířena proti antropocentrické předpojatosti antropologie a redukcionistickému a objektivizujícímu obrazu zvířat v terénu: „Antropologové obvykle definují svou disciplínu, antropologii, jako studium anthropos (lidstva) a myslí si, že je naprosto přirozené věnovat jen malou nebo žádnou pozornost ne-lidské říši zvířat.“ (ibid., 185).

Tato koncepce vychází z předpokladu, že kulturní a společenské chování neexistuje mimo lidský svět. Noske říká: „Tyto jevy jsou považovány za výlučně lidské, což je pohled, který ukotvili antropologové a jejich kolegové na základě kruhového argumentu, že zvířata, jelikož nejsou člověkem, nemohou být společenskými nebo kulturními bytostmi.“ (ibid., 186). V antropologii podle Noske (cit. dle Pauknerová et al. 2016) převládá předpoklad, že lidé jsou jedinými bytostmi schopnými vytvářet společnost, kulturu a jazyk, zatímco zvířata bývají považována za předměty (objekty) nebo organismy primárně řízené svými individuálně založenými genetickými konstitucemi.

Projevem antropocentrické předpojatosti je například myšlenka, že zvířatům nemůžeme připisovat nějaké vysoké psychické schopnosti, myšlenky nebo pocity. Jejich chování je vysvětlováno v termínech jednoduchých reflexů a instinktů (Serpell 1996). Zvířatům je odpíráno vědomí a záměrnost jejich jednání. Stejně tak osobnost jako stav bytí je otevřena pouze lidem (s výjimkou „kvazi-lidských“ zvířat, jako jsou „domácí mazlíčci“) (Ingold 1988).

Zvířata jako celek fungují v antropologii jako základní antiteze všeho, co podle společenských věd dělá člověka člověkem; svoji „lidskost“ stavíme proti „zvířecosti“. Sociální vědy se přednostně projevují jako vědy diskontinuity mezi lidmi a zvířaty. Biologie a etologie se staly vědami o zvířectvu, proto je vše, co se týká zvířat, vysvětlováno z biologického

a genetického hlediska. Mnoho sociálních vědců tak přijalo biologickou představu zvířat za svou a neuvědomilo si, že „tento obraz zvířat je deanimatizovaný biologický konstrukt“ (Noske 1993, 188–189) a zobrazuje zvířata jako „redukované lidi“.

Proti antropocentrismu poté můžeme postavit antropomorfismus, který představuje další vědecké nebezpečí, jelikož se jedná o prostou transplantaci lidských pocitů a myšlenek zvířatům a jelikož je často nesen přílišnou sentimentalitou či prostou neznalostí. V současné vědě proto převládá kritika tohoto přístupu stejně jako kritika antropocentrismu. Vědci tvrdí, že do zvířat nemůžeme projikovat lidské způsoby chování a prožívání, jelikož se jedná o kulturní i druhově specifickou záležitost (Ingold 1988; Mullin 1999). Serpell si myslí (1996), že antropomorfismus je univerzální lidský sklon, který často vede k dezinterpretaci, jelikož se s ním pracuje na antropocentrickém základě.

Současní antropologové tedy vybízejí k přezkoumávání závěrů dřívějších studií zabývajících se vztahem lidí a zvířat. Prosazují, aby byla zvířata zkoumána více sama o sobě, a nejen jako prostředky sloužící k zkoumání společenských uspořádání či procesů. Zvířata už by neměla být brána jako objekty dobré k jídlu či k přemýšlení, nýbrž jako samostatné entity, aktéři, se kterými žijeme a interagujeme (Gibas et al. 2011). Dále by měl být dle Mullin (1999) přehodnocen jednodimenzionální přístup k některým problémům, jakými jsou například vysvětlení jídelních tabu či právě totemismus, a ty by pak měly být zkoumány multidimenzionálně, tedy například kombinací sociálního a materialistického přístupu.

#### BOURÁNÍ HRANICE – MULTIDIMENZIONÁLNÍ PŘÍSTUP, SYMETRIE, ZVÍŘE JAKO JEDNAJÍCÍ AKTÉR

Současné etnografické práce zkoumají zvířata v širokém geografickém a tematickém spektru. V této souvislosti byla objevena nová témata, jako jsou zvířata a biotechnologie, zvířata ve městech, průmyslové potravinářské řetězce, ekoturistika, nová sociální hnutí, globální kapitalismus, historie disciplíny a budování (národní) identity, zatímco více tradiční

témata jako totemismus a další klasifikační systémy zůstaly relevantní (Mullin 2002).

Současné antropologické studie zároveň znevažují myšlenku ležící v srdci modernity, tedy že ne-lidé nemají žádné autonomní jednání, že jsou pouhými zdroji, které mohou být využívány a manipulovány dle naší libovůle. Vědci se zamýšlejí nad tím, jak se stalo, že byla hranice v podobě dichotomie lidské/ne-lidské vlastně vytyčena. Zdá se, že tento pohled není pouze antropocentrický, nýbrž veskrze esenci-alistický. Když se nad tím zamyslíme, nelze o tomto problému přemýšlet jinak než skrze dichotomii my/oni. Co vlastně dělá člověka člověkem a ne-člověka ne-člověkem (Gibas et al. 2011)?

Vypadá to, že můžeme hovořit o ochranné funkci této hranice. Metaforicky se jedná o pevnost lidskosti. Uvnitř obranných zdí se nachází kultura a společnost, zatímco vše ostatní, chaotické, nesmyslné, zuřivé, co je využíváno a zneužíváno, je drženo násilím vně. Jsme opravdu tak moderní, když toto děláme? A opravdu jsme takto striktně oddělení, nebo naopak existují díry ve zdi, díky kterým vznikají aliance s těmi Druhými? Cílem „nových“ studií je nabídnout ne-lidskou perspektivu, pohled zpoza zdi interpretovaný a prezentovaný sociálními vědci, tzv. „human-fortress-specialists“ (ibid.).

### *Lidsko-zvířecí studia – hybridy*

V současném „západním“ světě můžeme pozorovat stále více paradoxů ve vnímání zvířat. Tyto paradoxy souvisí s protichůdnými rolami, které může zvíře v lidském životě hrát, od člena rodiny přes ztělesnění přírody až po komoditu, jejímž krajním případem je role masa. S tím souvisí rostoucí potenciál konfliktu ve vztazích člověk-zvíře. Kontroverzní aspekty tohoto vztahu se projevují při vykořisťování zvířat, ať už na jatkách, nebo v zábavních parcích. S rostoucím potenciálem konfliktu se také kupí politické a etické úvahy (Pauknerová et al. 2016).

Tyto proměny vedly ke vzniku antropologie zvířat jakožto součásti lidsko-zvířecích studií (ibid.). Jelikož někteří vědci (viz výše) tvrdí, že se k výzkumu vztahů člověk-zvíře nepřístupuje dostatečně kriticky, vznikl v 21. století pod-

bor kritických zvířecích studií. Svým explicitním kritickým přístupem k antropocentrismu tato studia zkoumají politické a etické otázky, které se vztahují k zacházení s ne-lidskými bytostmi (Mullin 2002).

V rámci své vlastní disciplíny může být antropologie zvířat umístěna do oblasti multi-druhové etnografie. Studie tzv. zvířecího obratu doplňuje zájem i o jiné ne-lidské organismy a výzkum jejich koncepčních a materiálních souvislostí s lidmi (Pauknerová et al. 2016).

Mimořádně důležitými autory na pozadí „zvířecího obratu“ jsou Donna Haraway a Bruno Latour. Píší mimo jiné o tom, jak vybudování hranice mezi přírodou a kulturou (a všech jejích podsložek jako je člověk/zvíře), kterou Latour označuje jako velké moderní rozdělení (great modern divide), formuje a ovlivňuje způsob, jakým „západní“ moderní lidé vnímají svět a sebe v něm, a nabízejí epistemologické stejně jako ontologické alternativy. Donna Haraway (2008) ukazuje, že kategorie člověka, celý lidský druh, a dokonce i jednotliví lidé jsou utvářeni pomocí ne-lidí a stejně tak i ne-lidé jsou utvářeni námi. Vzájemné ovlivnění popisuje na příkladu rozvíjejících se tkání v embryu, které získávají svou konečnou pozici a formu pouze v kontaktu s tkáněmi jinými. Tvrdí, že jsme nikdy nebyli (zcela a pouze) člověkem. Bruno Latour je autorem teorie sítě aktérů (actor-network theory). Síť (network) každé dané situace (ať už je to objev bakterií, plány na novou formu veřejné dopravy v Paříži, nebo chov ryb na Islandu) rozšiřuje a rozostřuje velké moderní rozdělení přírody a kultury. Této binární opozici bychom se dle jeho názoru měli vyhnout jako analytickému nástroji. Důležitou premisou je, že s jakýmkoliv aktérem sítě by se mělo zacházet stejně, jinými slovy není dobré rozdělovat lidské a zvířecí aktéry (Pauknerová et al. 2016).

Haraway i Latour myslí na lidské i ne-lidské subjekty jako na hybridy, chaotické bytosti bez jasně vnímatelných hranic. Tento fakt nevyhnutelné nevýslovnosti a složitosti hranic, kulturních, technologických, geografických, materiálních nebo sémiotických musí mít dle Stelly (2016) na mysli každý antrozoológ. Jelikož neexistují jasně ohraničitelné věci kultury a věci přírody, neexistují ani čistě ohraničení lidé

a zvířata. Obecně je nutné při výzkumu volit symetrický přístup, tedy zacházet s výzkumnými subjekty rovným způsobem. Požadavek symetrie vychází z předpokladu, že zvířata mají přirozené hodnoty, jsou schopna se účastnit kognitivních úkolů, jsou to cítící emocionální bytosti, které sdílejí historické a evoluční cesty s lidmi (Pauknerová et al. 2016). Mnozí autoři (např. Haraway 2003) proto předpokládají, že jsou téměř stejní jako my. Předpokládají tedy podobnost více než rozdílnost.

Celkové přehodnocení konceptu kultury v mnoha antropologických směrech je dalším aspektem trendu odklonu od antropocentrických a objektivizujících přístupů ke zvířatům. Podle Mullin (2002) mnozí kulturní a sociální antropologové v posledních 15 letech pochybují o užitečnosti a platnosti koncepce kultury, přestože do této doby byla uznávána za hlavní předmět antropologického studia. Důvody pro tuto pochybnost jsou složité, založené zejména na tom, že o kultuře je přemýšleno jako o součásti systému problematického hierarchického dualismu kultura/příroda (člověk/zvíře, mysl/tělo, muž/žena). Kulturní antropologové proto hledali alternativy konceptu kultury, a to i z toho důvodu, že biologičtí antropologové, zejména primatologové, revidovali předpoklady, že kultura je jednoznačně lidská (Pauknerová et al. 2016).

#### *Aktéři – Bruno Latour*

Podle Latoura (1993) svět popisovaný jako hybridní neboli svět neurčité smíšené hybridity porušuje velké moderní rozdělení přírodního a kulturního světa. Základem je položit si otázku, jaká je samotná povaha hybridity. Hybridita nemusí být dle Latoura konečným argumentem, nemusí stát na jednom pevném místě, jako je tomu u konceptů přírody a kultury. Koncept hybridity byl vytvořen, aby odpovídal našim zkušenostem s tím, že žijeme s heterogenními entitami.

Latourova teorie pracuje s hybridností z hlediska aktéra a sítě, kterou svým jednáním tvoří. Latour nepřemýšlí o klasickém ontologickém termínu entity, jejíž podstatou je statická existence, nýbrž o konceptu aktéra, který jedná. Tvrdí, že svět sestává z aktérů. Existence není důležitá, důležitá je akce.

Aktér je určen k tomu, aby konal s dalšími aktéry, a ti, aby na něj opět zpětně působili. Neexistují žádní ne-aktéři, jen nekonečná škála zahrnující lidské aktéry, technické objekty, zvířata, přírodu. Naše vztahy k těmto jednajícím subjektům se samozřejmě mohou lišit. Zároveň aktéři nikdy nejsou jedno, ale násobkem, a to z toho důvodu, že jsou vytvářeni různými vztahy s jinými jednajícími. Vztahy pak mohou nabývat různé povahy, a v tomto okamžiku mluvíme o aktérské síti, kde ovšem neexistují žádné pevné hranice. Naopak aktérství překračuje veškeré hranice všech možných ontologických oblastí jako je příroda, kultura, diskurz a podobně. Z důvodu této neohraničenosti jsou aktéři vždy hybridními aktéry (Gibas et al. 2011).

Podle Latoura jsou dvě centrální třídy aktérů – lidé a ne-lidé. Modernita dle Latoura zapomíná na heterogenní spojení hybridů a snaží se je natlačit do čistých homogenních forem; jedná se buď o členy společnosti, nebo přírody. Z hlediska výše popsaného však není možné je v těchto „škatulkách“ udržet. Aplikováním této metody nám vznikají různé reality, například různé přírody a různí ne-lidé. Už si nemusíme vybírat mezi správností lidského nebo ne-lidského, kulturou nebo přírodou v environmentálních sporech, ale mezi odlišnými, různými přírodami, různými ne-lidmi. Aktéři nevytvářejí realitu uvnitř společenského nebo symbolického světa, ale ve světě hybridních vztahů. A jiní (ať už lidští, nebo ne-lidští) aktéři nejsou nikdy považováni za pouhé pasivní materiály sociální konstrukce (ibid.).

Jinými slovy, všichni jsme aktéři, a tímto přístupem se smývá pevná hranice mezi lidmi a zvířaty. Nahlížíme je skrze interakci, která nabývá mnoha podob; nevnímáme je skrze jasnou dichotomii my/oni, nepohlížíme na ně skrze zeď. Podobný přístup prezentuje i Haraway, která mluví o nejasnosti hranice mezi lidmi a zvířaty a o důležitosti vztahu mezi nimi, které popisuje na konkrétním příkladu soužití člověka se psem.

#### *Vztah – Donna Haraway*

Donna Haraway (2003) se zabývá vstupem psa jako aktéra do společenského života (companion dog). V tomto smyslu popisuje tzv.



signifikantní jinakost, která je definována jako charakteristika určující věci/směry/bytosti s naprosto odlišnou historií od lidské, avšak s těžko představitelnou, ale nutnou společnou budoucností. Pod vlivem antropoložky Marilyn Strathern přirovnává Haraway signifikantní jinakost k termínu „částečné spojenosti“. Strathern mluví o tom, že definování opozit je nesmyslné, naopak je třeba všimnout si částečné spojenosti všech věcí, která všechny věci ovlivňuje (Haraway 2003). Pes se tedy svým soužitím a interakcí s člověkem prakticky stává významným druhým (Gibas et al. 2011).

Haraway (2003) je přesvědčena, že mezidruhové soužití tyto druhy ovlivňuje až na vývojové (a tedy možná i genové) úrovni. Způsobeno je to tím, že se spolu vyvíjí, koexistují. Zároveň pochybuje o správnosti dělení druhů, pokládá si otázku, jestli je vůbec nějaké dělení jako takové správné a mělo by existovat. Vztah člověka a psa označuje jako vztah vyznačující se signifikantní jinakostí. Vztah bere u společenských druhů (companion species) jako základní jednotku k analýze. Tvrdí, že vztah člověka a psa sebou přináší ty samé otázky jako vztah člověka a stroje (kyborga – kybernetického organismu).

Na základě několika příběhů Haraway (ibid.) popisuje události, které měly velký vliv na vztah člověka a psa. Domestikaci psa jako „pracovního nářadí“ označuje za „epochu měnící“ událost. Tvrdí, že to nemusel být nutně člověk domestikující psa, ale že si oba druhy navzájem mohly vyjít vstříc. Jiní vědci se snaží definovat koexistenci člověka a psa na základně nějakého charakteristického rysu, zatímco Haraway tvrdí, že samotná koexistence (a koevoluce) je distinktivním rysem. Nelze rozlišovat vzájemné přizpůsobování, vzniklé koexistence a koevolucí, na biologické a kulturní. Tuto dělicí čáru mezi genetickým a environmentálním přizpůsobením obecně zpochybňuje.

Haraway (ibid.) dále tvrdí, že myšlenka nepodmíněné lásky psa k člověku je od začátku mylná a obě strany (člověka i psa) poškozující. Na základě knihy *My Dog Tulip* J. R. Ackerleyho preferuje spíše myšlenku, že člověk a pes mají mezi sebou intersubjektívni prostor, který naplňují. Předpoklad lásky staví psa do nebezpečné pozice, kdy je zcela závislý na roz-

maru člověka. Jednodušší pozici mají pracovní psi (např. ovčáctí), kteří jsou respektováni za práci, kterou vykonávají. Takoví psi jsou závislí na respektu a důvěře lidí, což je stabilnější pozice.

Haraway věří, že společný vývoj lidí a psů (alertness to otherness in relation) umožnil nejen psům lépe reagovat na povely lidí, ale i lidem lépe porozumět jednání psů, ovšem s tím dodatkem, že odmítá přirovnávání zvířat k lidem, jde jí o specificitu. Pokud má člověk psa, pak i pes má člověka. Lásky, odhodlání a touha po dovednosti s dalším (osobou/zvířetem) nejsou hry s nulovým součtem. Skutky lásky jako trénink přináší skutky lásky jako pečování o jiný, vznikající svět. To je jádro jejího *The Companion Species Manifesto* (Haraway 2003).

Dona Haraway již svým cyborgsko-informačním mostem překlenula propast mezi organickými a technologickými subjekty, mezi živými, krvavými, teplými lidmi a chladem, neživou hmotou. Souvisí to s její velmi důležitou myšlenkou, že jsme vlastně nikdy nebyli lidmi. Jak píše: „miluji skutečnost, že lidský genom lze nalézt pouze v zhruba 10 % všech buněk, které zabírají ten prostor, který nazývám svým tělem, ostatních 90 % buněk je naplněno genomy bakterií, hub, řas a dalších, které v celkové symfonii hrají tak důležitou roli, že díky nim zůstávám naživu... Moji malí společníci mě několikanásobně převyšují, abych to řekla lépe, stala jsem se dospělým člověkem právě v jejich společnosti. Být jedním vždy znamená být s mnoha jinými. Některé z těchto osobních mikroskopických živých bytostí jsou pro mě nebezpečné, pro mě, která teď píše tuto větu, ti jsou však také kontrolováni díky opatřením této koordinované symfonie všech ostatních, nejen lidských, buněk, které činí mé vědomé já možným“ (Haraway 2008, 3–4). To znamená, že my lidé jsme taktéž hybridy (Pauknerová et al. 2016).

## ZÁVĚR

Jak bylo řečeno výše, vztahy mezi zvířaty a lidmi hrají důležitou roli nejen v lidském životě, ale i v dějinách sociální a kulturní antropologie jako akademické disciplíny. Zájem o propojení člověka a zvířete však většinou

vychází z antropocentrických motivů. „Klasičtější“ antropologické studie zkoumaly člověka vyděleného z okolního prostředí a zvířata postavily proti němu. Ta pak sloužila jako prostředek k ukotvení lidství, a to negativním vymezením lidské identity a jedinečnosti. Lidé tak byli izolováni z přírody jako nejvyšší a nejlepší bytosti. Tím byla nakreslena dichotomická hranice mezi lidmi a zvířaty. Zvířata byla vnímána jako dobrá k jídlu a dobrá k myšlení, ovšem nebyla jim přiznána schopnost jednat. Jinými slovy se stala vhodným prostředkem k analýze podmínek lidské kultury a společnosti, ale sama o sobě stála vždy na okraji zájmu.

Současné antropologické studie, napsané po tzv. „animal turn“, se touto myšlenkou inspirovaly a vztahy mezi člověkem a zvířetem začaly zkoumat z jejich podstaty. Zvířata začala být vnímána jako sociální subjekty a autonomní aktéři. Binární opozice, jako je příroda a kultura či člověk a zvíře, byly dekonstruovány a jejich platnost a užitečnost zpochybněna a kritizována jako antropocentrická. Nové koncepce těchto kategorií odmítají tvrdé a nepochybnitelné hranice a rozpoznávají kontinuitu a podobnost mezi lidmi a zvířaty. Žijeme v mnohohodnovosti, hybridní společnosti bez jasných hranic, kde se vše ovlivňuje skrze vzájemné vztahy.

Tím se nám však pohled na zvířata komplikuje, a to právě z důvodu jejich širokého využití a vnímání. Tato šíře vztahů způsobuje myšlenkové paradoxy, které souvisí s protichůdnými rolami zvířat v lidském životě. Zvíře je zároveň členem rodiny i komoditou atp. To může souviset s odosobněním se od zvířat, tedy jejich objektifikací, či naopak s připisováním lidských vlastností, tedy antropomorfizací. Současné antropologické studie, zkoumající společnost jako hybridní komunitu založenou na sdílených významech, ovlivněních a zájmech, se snaží nepodlehout lákavému, avšak nežádoucímu antropomorfismu.

Etnografický výzkum byl vždy založen na tom, že etnograf žije s jinými osobami a poznává, jaký tento život je. Celá metoda je založena na ztělesněné intersubjektivitě. Ovšem jsme opravdu schopni zažít podobnou intersubjektivitu i se zvířaty? Stella (cit. dle Gibas et al. 2011) ve svém souhrnu tvrdí, že je možné,

že etnografie má kvůli nemožnosti intersubjektivitě v pochopení zvířat zjevné limity.

Intersubjektivní a symetrické studium zvířat je velmi složité. Podle mého názoru jediná možnost, jak zvířata studovat, aniž bychom sklouzávali k antropomorfismu, je skrze vztah s člověkem a jeho intersubjektivní prostor. Jak nastínila Haraway (2003), sama koexistence je distinktivním rysem. Člověk však musí ke zvířeti přistupovat vnímavě a s respektem. Nechat se vzájemným vztahem ovlivňovat a dopřát zvířeti prostor vztah spoluuvářet.

Myšlenka vzájemného intersubjektivního vztahu je velmi dobře představitelná v případě vztahu se psem, ale naopak hůře ve vztahu se zvířetem „užitkovým“. Z mé perspektivy je vztah se psem, kterého neantropomorfizujeme, nýbrž k němu přistupujeme jako k jednáající autonomní bytosti subjektivně vnímající tento vztah, prvním krokem k pochopení a respektování všech ostatních zvířat. Podle mého názoru je výzkum vztahů se zvířaty důležitý zejména z hlediska posunu lidského smýšlení o světě kolem nás a o našem místě v něm. Zborcení dichotomie, vydělující člověka a nadřazující ho nad svět a bytosti svět obývací, je úspěšným startem k této změně.

Dle mého názoru se závěry ze současných vědeckých studií o vztahu se zvířaty ve smyslu rovnocenné konceptualizace ještě nepropsaly do reality běžného života. V mém prostoru i čase zvířata stále dělíme do podskupin a každou z nich vnímáme jiným způsobem. Myslí si, že zvířata zařazená do skupin „divoká“ a „užitková“ vnímáme jako objekty a vztahy s nimi (pokud se v jejich případě o vztahu dá vůbec hovořit) bychom nepopsali jako rovnocenné. Zároveň si myslím, že jako objekty vnímáme i podskupinu „domácích mazlíčků“, ač to není na první pohled zřejmé. Dle mého soudu však ke změně v „lidovém“ vnímání zvířat může jako most sloužit právě tato podskupina, konkrétně psi. Vyhnedli se jejich antropocentrickému a antropomorfnímu popisování a začneme-li na ně nahlížet jako na svébytné subjekty, se kterými sdílíme společný intersubjektivní prostor, možná potom změníme pohled i na ostatní zvířata. Ideálně v takové hloubce, že je již nebudeme dále stavět jako lidský protipól.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Uvedené závěry a názory se opírají o výsledky

## PODĚKOVÁNÍ A ZDROJE PODPORY

Děkuji vedoucímu mé bakalářské práce Mgr. Ladislavu Touškovi, Ph.D., a Katedře antropologie Fakulty filozofické Západočeské univerzity v Plzni.

## POUŽITÉ ZDROJE

Descola, Philippe. 2007. „Beyond Nature and Culture: Radcliffe-Brown Lecture in Social Anthropology.“ *Proceedings of the British Academy* 139, 2005 Lectures.

Eriksen, Thomas Hylland. 2008. *Sociální a kulturní antropologie*. Praha: Portál.

Gibas, Petr, Karolína Pauknerová a Marco Stella, eds. 2011. *Non-Humans in Social Science: Animals, Spaces, Things*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.

Haraway, Donna J. 2003. *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.

Haraway, Donna J. 2008. *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Harris, Marvin, 1989. *Cows, Pigs, Wars, and Witches: The Riddles of Culture*. New York: Vintage.

Ingold, Tim, ed. 1988. *What is an Animal?* London: Routledge.

Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.

Latour, Bruno. 1993. *We Have Never Been Modern*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Lévi-Strauss, Claude. 1998. *Totemismus*. Bratislava: Chronos.

Mullin, Molly. 1999. „Mirrors and Windows: Sociocultural Studies of Human-Animal Relationships.“ *Annual Review of Anthropology* 28 (1): 201–224.

Mullin, Molly. 2002. „Animals and Anthropology.“ *Society and Animals* 10 (4): 387–394.

Noske, Barbara. 1993. „The Animal Question in Anthropology: A Commentary.“ *Society and Animals* 1 (2): 185–190.

Pauknerová, Karolína, Petr Gibas a Marco Stella, eds. 2016. *Non-Humans and after in Social Science*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.

Serpell, James. 1996. *In the Company of Animals*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tapper, Richard. 1988. „Animality, Humanity, Morality, Society.“ In *What Is an Animal?*, ed. Tim Ingold, 47–62. London: Routledge.

Vrtišková, Pavla. 2019. *Vztah člověka a psa a jeho důležitost v současnosti*. Bakalářská práce. Plzeň: Katedra antropologie, Fakulta filozofická, Západočeská univerzita v Plzni.

---

mého empirického výzkumu prezentovaného v bakalářské práci (Vrtišková 2019).

## Zpráva z mezinárodního interdisciplinárního workshopu „Žena ve veřejném prostoru“ (Plzeň, 5. dubna 2018)

Michaela Vaňková, Alica Brendzová  
a Martina Palečková Tauberová

STUDENTKY doktorského programu etnologie Katedry antropologie uspořádaly na Fakultě filozofické ZČU ve spolupráci s Festivalem arabské kultury mezinárodní multidisciplinární workshop s názvem „Žena ve veřejném prostoru“, jenž svým tématem navázal na zaměření devátého ročníku festivalu – Město – a byl určen jak akademické, tak odborné i široké veřejnosti.<sup>1</sup> Šest příspěvatelek prezentovalo vlastní pohled na téma pohybu a postavení žen ve veřejném prostoru v jeho různých formách, od politické, virtuální až po fyzickou či náboženskou. V první části, vedené v angličtině, bylo téma představeno odborníky v kontextu jejich vlastních profesí, ve druhé části představily svou výzkumnou činnost doktoranky FF ZČU, a to v českém jazyce. Na konci obou bloků proběhla diskuze moderovaná Lenkou Strnadovou, vyučující Katedry politologie, ve které příspěvatelky na základě dotazů z publika doplnily nastolenou problematiku a společně s posluchači diskutovaly aktuální a celospolečenské téma.

První blok workshopu zahájila slovenská architektka a urbanistka Milota Sidorová, jež ve stejnojmenném příspěvku představila projekt „Férově sdílené město“. Autorka se zabírala obtížemi, kterým ženy a jiné zranitelné skupiny obyvatel (senioři, mladiství, rodiče s dětmi atd.) čelí v městském prostředí a způsoby, jakými lze jejich potřeby z hlediska užívání veřejného prostoru zohlednit pomocí uvědomělého urbánního designu a plánování města. Autorka porovnávala situaci v ČR, především v Praze, s Vídní, jejíž urbánní koncepci zhodnotila jako komfortní pro různé ohrožené

skupiny obyvatelstva. Prezentace francouzsko-marocké feministické aktivistky a fotografky Nory Noor upozornila na množství sexistické reklamy v západoevropském veřejném prostoru, přičemž na tato ztvárnění žen a ženství poukázala jako na předstupeň skutečného násilí na ženách. Příspěvek „Násilí a reprezentace žen ve veřejném prostoru“ referoval o závažné problematice, která je mnohdy přehlížena a bagatelizována. Téma žen v blízkovýchodním kontextu nahlédla Petra Hlaváčková, novinářka a příspěvatelka kulturního magazínu *A2*. V příspěvku „Islámský feminismus“ představila vznik tohoto směru ne pouze na základě západních genderových teorií, ale především jako reflexi islámské tradice. Islámský feminismus se zakládá na historii náboženství a novém čtení textů, které po dlouhá období interpretovali pouze muži.

Druhý blok zahájila svým vstupem „(Ne)slyšitelný hlas žen“ Nina Fárová, doktorandka Katedry antropologie. Zaměřila se na symbolickou rovinu nerovného postavení žen ve veřejném prostoru a uvedla výsledky vlastního i jiných výzkumů, ale také osobní zkušenost s předsudky a agresivním chováním vůči společensky angažovaným ženám. Pokračovala Eliška Boháčová, doktorandka Katedry politologie, jež se věnuje výzkumu politického uspořádání v Myanmaru a jeho změnám po volbách v roce 2015, ve kterých zvítězila strana vedená političkou Su Ťij. Autorka zpochybnila výklad vítězství jako úspěchu přeměny patriarchálního režimu v demokratický prostor a uvedla řadu dalších politických příčin pro jeho pomalý vznik. Blok uzavřela doktorandka Katedry antropologie Tereza Dvořáková svým vstupem „Město, žena, ‚marginálka‘ – zažívání veřejného prostoru pod dvojitou marginalizací“ s reflexí veřejného prostoru idealizovaného jako inkluzivního, ale ve skutečnosti umožňujícího symbolické násilí vůči ženám obecně, a zvláště ženám sociálně marginalizovaným. Ze závěrečné diskuse pak vyplynul podnět ke zkoumání situací ve veřejném prostoru, ve kterých je naopak mužská dominance narušována, jako „ostrovů pozitivní deviace“.

<sup>1</sup> Workshop byl finančně podpořen jako Studentská vědecká konference, SVK1-2018-020.

# Barbora Půtová – Antropologie turismu (2019)

Tomáš Hirt

*Katedra antropologie*

*Fakulta filozofická*

*Západočeská univerzita v Plzni*

*tomash@ksa.zcu.cz*

V NÁVAZNOSTI na dramatický nárůst globálního masového turismu, ke kterému dochází během 2. poloviny 20. století, se od 70. let rozvíjí systematická snaha o antropologickou a etnologickou reflexi tohoto fenoménu, bez něž si moderní společnosti dnes již nelze představit. Monografická publikace *Antropologie turismu*, ve které se přední česká antropoložka a historička umění Barbora Půtová otázkou turismu a možnostem jejího teoreticko-metodologického rámování rozsáhle a synteticky věnuje, vyšla ironií osudu pár týdnů před drastickým omezením celosvětového cestovního ruchu v důsledku opatření proti šíření nákazy novým koronavirem (SARS-CoV-2). Ať už se v budoucnu s turismem stane cokoli, jedná se o práci, jež nabízí vodítka pro porozumění této komplexní aktivitě nejen z hlediska aktérů, kteří se jí – v různých rolích – věnují, ale i z hlediska (kulturních, sociálních, ekonomických, politických) změn, k nimž dochází v rozličných prostředích, kam vlny turistů se všemi svými symbolickými i materiálními atributy dopadají. O to zajímavější je číst tuto knihu tvář v tvář náhlému ustrnutí turistického ruchu, neboť (nezamýšleně) umožňuje představit si dopady neočekávané absence turismu v jednotlivých „destinacích“ a uvažovat o tom, jak si globální kapitalismus s lokálními komunitami či společnostmi – jemně řečeno – pohrává.

Přeskočíme-li milou předmluvu od Thomase H. Eriksena, která knize dodává lesk neopominutelnosti (a dodejme, že právem), exponuje Barbora Půtová téma turismu celkem klasicky odkazem „ke kořenům“, a sice k starověkým formám cestování, ke středověkému poutnictví, k ranně novověkým kavalírským cestám a k počínající oblíbě lázeňských

pobytů a navštěvování přímořských oblastí v 18. století. Třebaže se jedná o historický exkurz, nechává Půtová – antropologicky – nahlédnout do tehdejší (kulturní) představitivosti, neboť uvedené aktivity popisuje z hlediska jejich aktérského významu, a to v pojmech, které jsou pro antropologický přístup charakteristické (např. liminalita). Zároveň text prokládá výstižnými příklady, etnografickými analogiemi (např. srovnáním s formami cestování u Malinowského Trobriand'ánů) a vtipnými exkurzy (např. o „koupacích strojích“, čili budkách zcela zakrývajících plavce z 19. století). Historický přehled ovšem nekončí u dávnověkých „kuriozit“, jeho těžiště spočívá v představení různých aspektů „moderního“ (organizovaného a institucionalizovaného) turismu, který se od 19. století rozvíjí jako součást industrializace a urbanizace. V souvislosti s turismem 20. století rozlišuje Půtová systematicky různé jeho typy a formy (za zmínku stojí přehlednost, kterou se kniha jako celek vyznačuje), přičemž končí u „virtuálního“ turismu, kdy se turista coby avatar pohybuje imaginárním prostorem.

Od historických forem turistiky putuje čtenář k možnostem teoretického uchopení turismu z pozic různých sociálních, humanitních a historických věd, z nichž antropologie turismu čerpá. Ve druhé kapitole představuje Půtová tento obor jako interdisciplinární pole, ve kterém se na pozadí sociální a kulturní antropologie sbíhají pojmy a koncepty různých disciplín (sociologie, historie, filozofie, religionistika, geografie, ekonomie). Mezi ideové zdroje antropologie turismu řadí myšlenky klasiků, jako jsou Durkheim, Marx, Mauss, Weber, van Gennep, Simmel, Malinowski, přičemž z jejich díla autorka vypichuje to, co se daného tématu týká, resp. koncepty, které následující generace badatelů skutečně ve vztahu k turismu aplikovaly. Nejedná se tak o samoúčelné žonglování s autoritou „otců zakladatelů“, ale užitečné vykolíkování diskurzivního rámce, ze kterého antropologie turismu vyrůstá. A samozřejmě, že autorka neopomíná ani snahu o vytvoření antropologické teorie turismu, na které se v posledních desetiletích podíleli antropologové s různými paradigmatickými preferencemi, což se odráží v tom, že antropologii turismu nelze podle Půtové chápat jako jednotný

teoreticko-metodologický přístup, nýbrž jako „společný zájem o sociokulturní jevy a témata, která se v souvislosti s turismem vyskytují“ (s. 43). Z řady témat, ke kterým se antropologie turismu vztahuje, rozpracovává ještě ve druhé kapitole dvě, a to fascinaci „domorodými“ populacemi a jejich kulturními projevy (jíž turismus sdílí se sociální a kulturní antropologií), a otázku genderu jak ve smyslu specifiku ženského turismu, čili rozdílu mezi ženským a mužským cestováním, tak ve smyslu zájmu o ženy v hostitelských komunitách a jejich zapojení do kontextu turistického ruchu.

Třetí kapitola je věnovaná vymezení předmětu zájmu a „typologii turismu“, která je spíše typologií různých přístupů k němu. Jak už to s pojmy v sociálních vědách bývá, není zde představena jedna definice pokrývající širší sledovaného jevu v jeho komplexitě, ale spíše koláž různých způsobů jeho vymezení, které se navzájem prolínají a doplňují, z nichž Půtová vybírá a schematizuje podstatné motivy, resp. tematická ohniska, na která se antropologie turismu zaměřuje (procesy, dopady, produkty, subsystémy). Z jednotlivých přístupů k turismu, které autorka rozlišuje, charakterizuje a zasazuje do širšího disciplinárního kontextu, pro ilustraci pestrosti pojednávaného oboru (a záběru recenzované publikace) uvedme – turismus jako rituál, turismus jako nástroj sociokulturní změny, turismus jako specifická forma kolonialismu a imperialismu, turismus jako součást konstrukce kulturní identity a etnických hranic, turismus jako hledání a budování vzpomínek, turismus jako únik, turismus jako sociální terapie, turismus jako investice, turismus jako forma potvrzování a reprodukce sociálního statusu, turismus jako hra.

Podobně jako nelze otázku turismu vyčerpat v rámci jediné teoretické perspektivy, nelze s výrazem „turista“ zacházet jako s jednodílnou kategorií ve smyslu „turista jako turista“. Je tolik různých způsobů aktérského provozování turismu, že se bez „typologie turistů“ při ohledávání předmětné otázky nelze obejít. Půtová ve čtvrté kapitole ukazuje a v aktérské perspektivě představuje nepřehledné množství různých „turistů“ a jejich rolí či motivací, a člení je dle rozmanitých kritérií. Namátkou zmiňme stopaře, elitního turistu, baňžkáře, postturistu. . .

Následující kapitoly, které jsou v podstatě samostatnými studiemi, se vztahují k jednotlivým aspektům turismu, resp. k tématům a otázkám, které antropologie turismu řeší. Za prvé k představě autenticity, která tvoří motivační faktor turismu a která je coby kulturní hodnota jedním z klíčů k porozumění výběru destinace i volby průběhu turistického pobytu. Za druhé k tomu, jakým způsobem jsou utvářeny a sdíleny symbolické reprezentace (obrazy) určitých destinací, jak jsou „značkována“ konkrétní místa, města, státy a jaké má příslušné značkování účinky v rovině jednání aktérů. Třetí výraznou oblast studia pak tvoří interakce mezi hosty a hostiteli, resp. dopad turismu v hostitelských komunitách; zároveň zde však autorka optimisticky poukazuje i na formy rezistence těchto komunit (a jednotlivců) ve vztahu k utlačivému působení turismu, například skrze humor nebo „reverzní pohled“, jímž „objekty“ turistického zájmu vyvolávají u svých pozorovatelů pocity studu, trapnosti a nepatřičnosti. Čtvrtou pojednávanou oblastí studia je materiální kultura spjatá s turismem, čili zejména suvenýry, jejichž „sociální život“ autorka sleduje nejen z hlediska konceptu komodifikace, ale i z hlediska symbolické hodnoty, již suvenýry v různých vztahových a sémantických kontextech nabývají (památka, dar, sbírkový předmět, artefakt s duchovní hodnotou. . .). V souvislosti se suvenýry se autorka věnuje i tomu, co je kondenzováno („zhuštěno“) v interakčním momentu jejich nákupu, a jako historička umění Barbora Půtová závěrem neodolala zasadit téma suvenýru i do uměnovědného kontextu.

Kniha *Antropologie turismu* je v tom nejlepší slova smyslu učebnicí. Nikoli ovšem ve smyslu metodologické příručky nebo „telefonního seznamu“ autorů a pojmů, ale ve smyslu vřelého uvedení do způsobu přemýšlení, který se s pojednávaným oborem pojí, do jeho imaginace. Jakkoli se jedná o práci velmi systematickou a bohatě erudovanou, je přístupná i čtenáři mimo obor, a tudíž doporučená i jako podklad pro výuku. Jednotlivé kapitoly jsou ucelené a samostojné, nicméně kniha dobře drží pohromadě i jako celek, a to včetně doprovodných fotografií a fotografické přílohy s vysvětlujícími komentáři, které provazují obrazovou reprezentaci s myšlenkami v textu.

Je-li nějaká doba pro četbu *Antropologie turismu* příhodná, je to právě následující léto (2020). Ne snad proto, že nejspíš zůstaneme doma, ale zejména z toho důvodu, že probíhající epidemie nového koronaviru nevyhnutelně zasáhne jak turismus samotný, tak jeho antropologickou reflexi, a budoucí publikační počiny na tomto poli se budou muset s touto nákazou vypořádat. V nadsázce řečeno, stojí dnes antropologie turismu v poloze – blahé paměti – záchranné etnografie, kdy „původní“ podoba „primitivních“ kultur v důsledku modernizace rapidně mizela před očima. A Barbora Půtová je určitě ráda, že svoji knihu zavčasu dopsala. . .

Půtová, Barbora. 2019. *Antropologie turismu*. Praha: Karolinum.

## Básníci ukrajinské „Pražské školy“ v překladu do češtiny

Markéta Poledníková

*Ústav slavistiky  
Filozofická fakulta  
Masarykova univerzita  
415780@mail.muni.cz*

P ĚČÍ České asociace ukrajinstů a – příznačně – pražské Slovanské knihovny vyšla v roce 2018 kniha *Hlasy dvou básníků* s podtitulem „Výbor z básní Jurije Darahana a Oleksy Stefanovyče“. Nejedná se ale pouze o výbor, básně jsou doprovázeny také erudovaným úvodem, ediční poznámkou a především hutnými úvodními texty k oběma překládaným autorům. Čtenář se tak může dozvědět více o jejich životě, kontextu tvorby a především o charakteru jejich díla jako celku. Právě výběr ukázek totiž nemusí být sám o sobě reprezentativní a jistě bude do určité míry subjektivní. Je škoda, že některé básně, které autoři úvodních statí uvádějí jako charakteristické příklady určitých rysů díla, nejsou do výběru zařazeny. Čtenářsky přívětivější by bylo buď uvést jako příklad některé z přeložených

textů, nebo naopak přeložit ty texty, které jsou skutečně typické a které jsou jako takové uvedeny v úvodu.

Hned ve vstupní stati (s. 7–12) se může čtenář přesvědčit o tom, že a proč by jej předkládaná kniha měla zajímat. Překlady z ukrajinské poezie jsou sice spíše čtením pro odborníky, fajnšmekry, ukrajinofily, ale vybraní autoři výrazně přesahují ukrajinskou kulturu – jsou to Ukrajinci a Evropané zároveň, a tak by mohli a měli zaujmout širší publikum. Jurij Darahan i Oleksa Stefanovyč jsou totiž zástupci tzv. „Pražské školy“, tedy početných ukrajinských migrantů-intelektuálů, kteří působili v Praze, ale rovněž například v Poděbradech ve 20. letech minulého století, tedy v době, kdy se snahy o budování vlastního ukrajinského státu zdály marné. V Československu našli útočiště, setkali se s vstřícností a bylo jim umožněno se vzdělávat. (V tomto kontextu je připomenuta otevřenost a vstřícnost T. G. Masaryka.) Mnohým pobyt v Česku umožnil pokračovat dále na Západ. Netřeba dlouze vysvětlovat, nalikolič aktuální je dnes toto téma, podobnost s dneškem je totiž do očí bijící – také dnes mnozí vzdělaní Ukrajinci přicházejí do Česka za studiem, někteří zůstávají, někteří se vrací na Ukrajinu, někteří pokračují dále do světa. Jen ne vždy je pro ně situace tak příznivá, mnozí skutečně vzdělaní lidé jsou okolnostmi nuceni vykonávat profese, které jsou vzhledem k jejich kvalifikaci podřadné.

Česko-slovensko-ukrajinské kulturní obohacení bylo za první republiky vzájemné. Vznikaly například překlady poezie z češtiny do ukrajinštiny. Za všechny uveďme jeden případ, neboť jeho stopy jsou snad patrné i v této sbírce. Právě Jurij Darahan na sklonku svého života přeložil části Máchova Máje (s. 10). Byl to vůbec první překlad tohoto díla do ukrajinštiny, a i když oba autoři dělí asi sto let, pro Darahana nebylo těžké se naladit na Máchovu poetiku, a tak vznikl kvalitní translát.<sup>1</sup> Podobnost poetiky Máchy a Darahana se odráží v jejich poezii především tam, kde nechá-

<sup>1</sup> Igor Melnyčenko. 2010. „Jurij Darahan a Karel Hynek Mácha: Vyhnanství fyzické a duševní v kontextu jednoho zapomenutého překladu.“ In *Máchovské rezonance: Sborník příspěvků z IV. kongresu světové literárněvědné bohemistiky*, ed. Karel Piorecký, 139–143. Praha: Ústav pro českou literaturu AV ČR – Akropolis, s. 140.

vají vyznít tušení blízké smrti (s. 21), například v těchto Darahanových verších: „Minulost nenávratně zmizela, / a jenom vítr hučí bez ustání. / Otázka zasněná i troufalá – / kolikrát uslyším kukačky zakukání?“ (s. 60). Kukačka je typickým „počítadlem“ času, který nám byl v životě vyměřen, váží se k tomu i lidové pověry. Podobně nesmlouvavě odpočítávaly čas Máchovu Vilémovi kapky vody ve vězení.

Jurij Darahan byl vybrán jako jeden ze zástupců „Pražské školy“ snad proto, že jedinou „svou sbírkou vyznačil tematický okruh řady básníků“ (s. 19), kteří na něj více či méně navazovali. Touto jedinou sbírkou je „Sahajdak“, v překladu do češtiny Toulec, kromě ní však vzniklo ještě několik básnických cyklů, které jsou ve výboru rovněž zastoupeny. V Darahanově díle se objevují náměty z historie, z ukrajinské i evropské kultury, výrazně však převažuje přírodní lyrika. Na překladech Darahanových básní, které v češtině vychází poprvé, se podíleli T. Chlaňová a M. Lipavský, který je navíc autorem zdařilých ilustrací. Zdá se, že se autoři překladů chtěli co nejvěrněji držet originálu a zachovat mu „věrnost“ v rovině zvukové i lexikální. O to více překvapují některé změny či aktualizace v překladu, například v těchto verších, kde se namísto „duše“<sup>2</sup> v překladu objevuje „mysl“, tedy diametrálně odlišný koncept: „Mé myšlenky jak měsíc ve fjordu, / nebe – slavnostní pustina oněmělá. / V myslí zaznívá hrdý ozvuk akordů, / jak z Viléma Tella“ (s. 28). Nevědecký pojem „duše“ je v dnešním diskurzu na okraji, byl odsunut, nahrazen vědeckým a filosofickým pojmem „mysl“. Přitom však „duše“ je (jakožto nevědecký pojem označující cosi iracionálního) svázána s náboženstvím, vírou, ale také může být příznačná pro určité kultury a národy, kromě dobového diskurzu je tedy potřeba také uvážit lingvisticko-antropologický kontext překládaného textu.<sup>3</sup> Převést „duši“ do češtiny pomocí soupeřícího a protilehlého pojmu „mysl“ může být příznakem aktualizace a možná také naturalizace překladu.

<sup>2</sup> Srov. Jurij Darahan. 1925. *Sahajdak*. Praha: Ukrajinskij hromads'kij vydavnyčyj fond, s. 9.

<sup>3</sup> Srov. Anna Wierzbicka. 1989. „Soul and Mind: Linguistic Evidence for Ethnopsychology and Cultural History.“ *American Anthropologist* 91 (1): 41–58.

Úvod k Darahanovi nabízí zajímavé vysvětlení mnoholicí metafory v názvu sbírky. Sahajdak (Toulec) může podle autorky odkazovat k ukrajinské minulosti, ale může mít i přidech orientální exotiky, také prozrazuje autorův sklon k tématům z dějin. Dovolím si přidat vlastní vysvětlení: básnická sbírka naplněná jednotlivými básněmi jako toulec naplněný šípy – básně jsou zbraní básníka. Škoda jen, že právě bezejmenná báseň, v níž se objevuje toulec i postřelená bílá labuť,<sup>4</sup> nebyla do české antologie zařazena.

Zatímco Darahanovy básně jsou uvedeny jako překlady, verše Oleksy Stefanovyče byly (dle tiráže) přeloženy a přebásněny. Také autoři jsou jiní – jako překladatelka je uvedena A. Morávková, pod „prebásněním“ je podepsán V. Daněk. V knize se tedy setkávají různí překladatelé a různé překladatelské postupy, nepůsobí to ale vůbec rušivě.

Sám Stefanovyč, ale i jeho překlad je velmi čtivý a, domnívám se, že i jeho témata a motivy jsou přitažlivé. Pro Čechy mohou být zajímavé odkazy na Volyn, rodiště básníka, ale zároveň místo, které je zapsáno do našeho podvědomí výskytem českých vesnic. Bohužel však básně věnované Volyni do výběru zahrnuty nejsou. Také je lákavé a dnes velmi aktuální téma pohanství, jeho návraty, jeho střety s křesťanstvím – téma, které v souvislosti se zakarpatskou Ukrajinou známe velmi dobře z prvních řádků Olbrachtova *Nikoly Šuhaje*. Vzrušující jsou dále Stefanovyčovy verše inspirované antikou – a to nejen proto, že mají silně erotizující náboj. Vedle erotických básní psaných s lehkostí tu však jsou i básně o smrti.

Stefanovyč polemizuje s některými osobnostmi ukrajinské literatury (Skovoroda, Ševčenko a další), tyto texty však v antologii nenajdeme. Zato si můžeme v češtině přečíst básně věnované jiným velikánům. Za všechny vybíráme jeden: Ilja Muromec na rozcestí (s. 77–79). Nejedná se o pouhou tematizaci historické osobnosti, spíše můžeme hovořit o ekfrázi známé malby (nebo i maleb) V. M. Vasněcova, k níž básník odkazuje už názvem své básně. I její obsah však napovídá, jaký obraz měl zřejmě autor před očima – ve verších je vše od atmosféry obrazu až po náhrobní

<sup>4</sup> Jurij Darahan. 1925. *Sahajdak*. Praha: Ukrajinskij hromads'kij vydavnyčyj fond, s. 8.



kámen, úkazy na obloze nebo mrtvou koňskou hlavu u cesty.

Poesie Stefanovyče je inspirována symbolismem a neoklasicismem, je plná neologismů, je překvapivá. Z básníkovy života a z jeho tvorby můžeme usoudit, že to byl samotář a introvert s bohatým vnitřním životem a s velkým talentem. Jistě nebylo snadné tyto verše překládat, překlad je však velmi čtivý, nezaostává za originálem na žádné rovině; zachovává li- bozvučnost, přitom předává úplný obraz, který v nás originál<sup>5</sup> vyvolává: „Pryč je čas sverpého klání, / však v oři ještě stále vře / plíživé hadí sykotání / i krev, i praskot páteře...“ (s. 92).

Předkládanou antologii můžeme chápat jako důležitý počín v oblasti česko-ukrajinských vztahů, které dnes opět nabývají na síle a významu. Nezbyvá nám než doufat, že tyto snahy o další sblížení kultur nezůstanou nepovšimnuty a nedoceněny.

Tereza Chlaňová, Alena Morávková, Matěj Lipavský a Václav Daněk. 2018. *Hlasy dvou básníků: Výbor z básní Jurije Darahana a Oleksy Stefanovyče*. Praha: Národní knihovna České republiky – Slovanská knihovna a Česká asociace ukrajinistů.

---

<sup>5</sup> Srov. Oleksa Stefanovyč. 1975. *Zibrani tvory*. Toronto: Jevšan-Zillja, s. 87.

# AntropoWebzin

1–2/2019

**Šéfredaktor / Editor-in-Chief:** Mgr. Jan Kapusta, Ph.D.

**Technická redakce / Technical Editors:** Mgr. Lucie Rajlová a Mgr. Petr Tůma

## **Redakční rada / Editorial Board:**

Prof. PhDr. Petr Charvát, DrSc. (Katedra blízkovýchodních studií, FF, Západočeská univerzita v Plzni)

Mgr. Lenka Jakoubková-Budilová, Ph.D. (Ústav etnologie, FF, Univerzita Karlova, Praha)

Doc. 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)

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

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

Doc. Mgr. Vladimír Penčev, Ph.D. (Institute of Ethnology and Folklore Studies with Ethnographic Museum, Bulgarian Academy of Sciences, Sofia)

Doc. PhDr. Lydia Petrářová, 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 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.

**Vydává / Published by** Západočeská univerzita v Plzni, Fakulta filozofická, Katedra antropologie

## **Kontakt/Contact:**

Časopis AntropoWebzin

Katedra antropologie

Sedláčkova 15

306 14 Plzeň

<http://www.antropoweb.cz/webzin/>

e-mail: [redakce@antropoweb.cz](mailto:redakce@antropoweb.cz)

**Sazba/Typography:** 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/>