

z nich poruší. V Británii se například považuje za nekulturní nosit bílé ponožky k tmavému obleku, ale někteří lidé, ne zcela obeznámení s touto zvyklostí, se tak přesto obléknou. Antropologové v terénu se dopouštějí mnohem závažnějších chyb, než je tato.

Někteří antropologové v terénu na sebe berou ještě jinou a poněkud problematičtější roli, a sice roli odborníka. Hostitelé se někdy k terénním pracovníkům chovají s velkou úctou a podřízeností a mluví s nimi nanejvýš zdvořile. Antropolog je tedy vystaven nebezpečí, že nikdy nepozná ty stránky společnosti, které se místní lidé ostýchají ukázat vysoce postavenému cizinci.

Ať už se člověk v terénu ujme jakékoli role – většina etnografů patrně přinejmenším zpočátku působí částečně jako odborníci a částečně jako šašci –, terénní výzkum je nesmírně náročný po odborné i lidské stránce. Uspořádané, systematické a vyvážené texty antropologů jsou častokrát výsledkem dlouhých pobytů v terénu naplněných nudou, nemocí, osobním strádáním, zklamáním a frustrací. Jen málo antropologů může poctivě říct, že jejich práce v terénu byla od začátku až do konce vzrušující objevnou cestou plnou příjemných zážitků. Člověk v cizím prostředí zpočátku špatně ovládá místní jazyk a pravidla chování a v mnoha situacích si může připadat bezmocně. Kromě toho riskuje, že se setká s podezřívavostí a nepřátelstvím. Organismus se někdy obtížně vyrovnává s neznámým podnebím, cizí stravou a jinou úrovní hygieny, než na jakou je zvyklý. V neposlední řadě je pro příslušníka „západní střední třídy“ (z níž pochází většina antropologů) obtížné přizpůsobit se pobytu ve společnosti, kde je samota považována za politováníhodný, nebo dokonce patologický stav. Řečeno jinými slovy, vesničané nikdy nenechají člověka samotného. Tyto potíže se obvykle netýkají stále početnější skupiny antropologů, kteří provádějí terénní výzkum v soudobém městském prostředí. Potýkají se spíše s opačným problémem: ve společnosti, kde mají lidé k dispozici televizory a automobily a kde se čas považuje za vzácný zdroj, etnograf poměrně brzy zjistí, že jeho přítomnost nevyvolá u místních lidí zvědavost ani vzrušení a že je krajně obtížné se natrvalo ponořit do místního života. Terénní práce ve městě bývá méně souvislá než práce na vesnici a antropolog se často musí spoléhat na formálnější metody, například na strukturovaný rozhovor.

Ani terénní výzkum v „exotickém“ prostředí by neměl být přespříliš romantizován. U některých společenství severoamerických indiánů se v posledních letech objevilo nové povolání: profesionální etnografický informátor. Někteří kulturní specialisté mohou tedy inkasovat nemalé odměny za to, že hostujícím etnografům vysvětlí spletité mýty a obyčeje svého kmene.

V terénu

Zásadní podmínkou terénní práce je snaha a ochota se co nejvíce účastnit místního života. Antropologové užívají při sběru dat také řadu přesně stanovených formálních metod (viz například Pelto a Pelto, 1970; Ellen, 1984). V závislosti na typu terénního výzkumu mohou být do různé míry vyžadovány strukturované rozhovory, statistické vzorkování a další metody. Většina antropologů v terénu spoléhá na kombinaci formálních metod a nestrukturovaného zúčastněného pozorování.

Zúčastněné pozorování je neformální metoda, která je základem většiny terénní práce, ať už je, či není doplněna dalšími postupy. Cílem zúčastněného pozorování je proniknout co nehlouběji do sociálního a kulturního prostředí, jež je předmětem výzkumu. V praxi se člověk stává, jak poznamenal Evans-Pritchard (1937, s. 243), „dvojitě marginální“ osobou v tom smyslu, že se pohybuje mezi vlastní a zkoumanou společností. Při zúčastněném pozorování se badatel snaží ponořit do života místních obyvatel a nebudit žádnou pozornost, aby místní lidé mohli žít svým obvyklým životem. V této souvislosti se v antropologické komunitě diskutovalo o skrytém versus otevřeném pozorování. Obecně se antropologové shodují na tom, že by bylo neetické neinformovat hostitele o tom, za jakým cílem antropolog přichází. Zkoumaní lidé musí mít právo odmítnout pozorování, pokud se nechtějí stát předmětem antropologické analýzy. V případech skrytého pozorování jsou o tuto možnost připraveni.

Je mnoho způsobů terénní práce a jednoduchý recept na terénní výzkum neexistuje. Samotný antropolog je nejdůležitějším „vědeckým nástrojem“ a do procesu výzkumu investuje velký kus vlastní osobnosti (viz Hastrup, 1995). Dalším zdrojem odlišností je rozmanitost prostředí a témat, jimiž se antropologové zabývají. Metody musí být přizpůsobeny tak, aby odpovídaly požadavkům tématu, ale získat přesnější návod je krajně obtížné. Evans-Pritchard vzpomínal, jak se ve dvacátých letech pokoušel dozvědět něco o terénním výzkumu (1983, s. 239–254). Ptal se řady proslulých antropologů, jak při terénním výzkumu postupovat, a dostal různé odpovědi. Nejprve se zeptal slavného finského etnologa Westermarcka, který mu řekl: „Nerozprávějte s jedním informátorem déle než dvacet minut, protože jestli se během té doby nezačnete nudit vy, on se nudit určitě bude.“ Evans-Pritchard k tomu poznamenává: „Velmi dobrá rada, i když poněkud nedostatečná.“ Alfred Haddon řekl, že to „je opravdu velmi prosté: člověk by se vždycy měl chovat jako gentleman“. Evans-Pritchardův učitel Charles Seligman „mi řekl, abych si každý večer vzal deset gramů chininu a vyhýbal se ženám“. Mali-

nowski poradil nováčkovi, „aby se nechoval jako zatracený hlupák“. Evans-Pritchard na jiném místě stejného spisu zdůrazňuje, že samotná fakta jsou bezvýznamná. Jinými slovy řečeno, „člověk musí přesně vědět, co se chce dozvědět“, a potom si musí z dostupných technik vytvořit vhodnou metodologii. Jednoduchý návod na terénní práci bohužel neexistuje.

Mnohé záznamy o procesu bádání a zejména o terénní práci jsou pravděpodobně silně idealizovány. Výraz „zúčastněné pozorování“, tedy neurčitě definovaná výzkumná metoda, může posloužit jako příhodný zastřešovací termín skrývající etické i metodologické nedostatky samotného výzkumného procesu. Mnozí etnografové si patrně vytvoří hluboce ambivalentní, a někdy dokonce až antagonistický postoj k lidem, jež studují. Když byly více než dvacet let po smrti Malinowského vydány jeho soukromé deníky (Malinowski, 1967), vyvolaly zejména ve Spojených státech dlouhou a vzrušenou debatu. Ukázalo se, že Malinowski, který byl a je považován za vynikajícího etnografa, neměl na své hostitele na Trobriandových ostrovech nijak vlídný názor. Podstatou jeho projektu bylo porozumění ostrovanům v jejich vlastních podmínkách, ale on sám je považoval za nemyté divochy a podle svých zápisků se často ráno musel nutit, aby vůbec vyšel ze své chýše a pustil se do práce. V této souvislosti vyvstala otázka, zda je vůbec možné vést dobrý terénní výzkum mezi lidmi, k nimž badatel nemá respekt. Odpověď zní ano, a pokud badatel své hostitele v terénu nezneužívá, nelze nastavit žádná pravidla proti jeho negativnímu postoji. Hodnota zúčastněného pozorování nakonec spočívá v kvalitě empirických dat, která badatel shromáždil, a nikoli v počtu lidí, s nimiž se v terénu spřátelil.

Běžnými problémy při terénní práci mohou být omezená znalost místního jazyka, genderová předpojatost (viz kapitolu 9) nebo skutečnost, že badatelovi informátoři nezastupují společnost jako celek. V souvislosti s posledním tvrzením může být pravda, že antropologové mají sklon věnovat příliš mnoho pozornosti elitám společnosti (přestože elity v komplexních společnostech nejsou dostatečně prostudovány – částečně také proto, že je obtížné se k nim dostat). Při nabízení služeb hostujícím antropologům bývají nejvýkonnějšími lidmi náčelníci, učitelé a další netypičtí jedinci a antropolog je k takovému typu lidí neúmyslně přitahován, protože s nimi má něco společného. Gerald Berreman (1962) jednou upřímně napsal o svých vlastních terénních zkušenostech ze severní Indie. Závisel na tlumočnickovi a teprve po určité době poněkud neúspěšné práce začalo být zřejmé, že tlumočnick byl zdrojem významného zkreslení terénního výzkumu – nikoli proto, že lhal nebo byl neschopným tlumočnickem, ale kvůli svému postavení v kastovní

hierarchii. Lidé s ním nehovořili tak otevřeně, jako by mluvili s místním člověkem z jiné kasty nebo s člověkem Berremanova postavení, který jako cizinec nezajímal žádné místo v kastovní hierarchii.

Terénní práce nemusí být finančně náročná ani namáhavá. Samotný výzkumný proces je laciný, protože jediným potřebným vědeckým nástrojem je sám terénní pracovník a snad několik pomocníků. Výzkum je však časově náročný, a to je hlavním znakem terénního výzkumu jako vědecké metody. V ideálním případě by badatel měl zůstat v terénu tak dlouho, až dokáže vnímat svět stejně jako místní lidé. Přestože je to někdy nemožné, protože člověk se nemůže beze zbytku zbavit svého kulturního původu a zázemí, je to cíl, o který stojí za to usilovat. Lze tedy říct, že síla antropologových vědomostí spočívá v jeho znalostech místní kultury i své vlastní kultury a v analytických nástrojích, díky nimž dokáže vypracovat analytickou, srovnávací zprávu o obou kulturách.

Přednost etnografické terénní metody může být také její slabinou: práce je náročná a vděčná částečně také proto, že do ní etnograf investuje nejen své profesní, ale i lidské dovednosti. Etnograf čerpá ze své osobnosti více než kterýkoli jiný vědec. Právě proto se mnozí etnografové vracejí z terénu vyčerpaní, ale s nesmírně bohatým a obsažným materiálem. Míra osobního nasazení však má důležité etické dopady. Jsou přátelství a další důvěrné vztahy navázané v terénu „skutečné“, nebo „falešné“? Jaké jsou morální závazky etnografa vůči jeho informátorům? Americká antropologická asociace a další profesní orgány a rovněž mnohé univerzitní katedry vypracovaly etické kodexy pro ochranu informátorů, kterým se nemusí líbit „antropologizace“ jejich osobních zájmů ani skutečnost, že jejich „blízký přítel ze zahraničí“ najednou zmizí a už se nikdy neobjeví. Jiná soustava problémů souvisí s profesní předpojatostí způsobenou osobní minulostí badatele. Etnograf totiž může vnímat jen ty části společenské reality, které mu dávají smysl v souladu s jeho dřívějšími zkušenostmi. Na druhou stranu je pravda, že existenční zapojení do vlastního výzkumu může zvýšit kvalitu práce (viz Okely a Calloway, 1992). Terénní práce je v mnoha případech stejně hluboce osobní jako profesionální a většina antropologů cítí pravděpodobně celoživotní pouto k místu svého prvního terénního výzkumu. Málodky diskutovaným, ale patrně nikoli neobvyklým faktem jsou sexuální vztahy mezi antropologem a informátorem. Monografie zabývající se tímto tématem (Kulick a Wilson, 1995) je pojmenována příznačně *Taboo*.

Teorie a data

Vztah mezi teorií a empirickým materiálem neboli daty je zásadní v každé empirické vědě, antropologii nevyjímaje. Žádná věda se nemůže spoléhat jen na teorii (v tom případě jde o čistou matematiku nebo filozofii), ale stejně tak se nemůže spoléhat výhradně na fakta – v tom případě by nám nedokázala říct nic zajímavého. Řečeno jinými slovy, výzkum má induktivní a deduktivní rozměr. Indukce znamená vyjet do terénu, „pozorovat a žasnout“, sbírat informace o tom, co lidé říkají a dělají. Dedukce znamená vysvětlit skutečnosti na základě obecné hypotézy nebo teorie. Předpokládejme, že bychom měli prozkoumat hypotézu, že postavení žen ve společnosti je přímo úměrné jejich příspěvku k hospodaření společnosti (viz kapitolu 9). Deduktivním způsobem bychom připravili argumenty dokazující, že toto tvrzení má smysl. Ve vlastním výzkumném procesu bychom však museli přejít k induktivnímu režimu a zkoumat vztah mezi postavením žen a hospodářstvím v řadě existujících společností. Jakmile bychom našli jednu nebo více společností, kde neexistuje žádný zjevný vztah mezi relativním postavením žen a jejich podílem na hospodářství, museli bychom upravit svou původní hypotézu.

Výzkum tohoto typu si můžeme představit jako klikatý pohyb mezi pozorováním faktů a jejich teoretickým zdůvodněním, kde nové skutečnosti modifikují teorii a (modifikovaná) teorie vysvětluje skutečnosti. Pokaždé když se badatel přesune od teorie k popisu empirického procesu a zpátky, přiblíží se o malý kousek k pochopení podstaty problému.

Kdyby měl badatel reprodukovat všechna sdělení svých informátorů a popsat všechny jejich činy, nedokázal by odmítnout, ale ani potvrdit žádnou konkrétní hypotézu. Utopil by se v podrobnostech a nedokázal by postihnout vzorce a regularity. Popis společnosti by byl stejně složitý a mnohoznačný jako společnost sama, a byl by tedy zbytečný. Smyslem antropologického projektu je najít ve shromážděném materiálu určitou pravidelnost a zasadit materiál do uspořádaných vzorců. Při tom se badatel neobejde bez teoretické abstrakce. Nejtěžším úkolem badatele je dobrat se prostřednictvím abstrakcí k poznání něčeho významného o dané kultuře.

Důležitou součástí přípravy na práci v terénu je tedy výběr přesně formulovaného tématu. Dříve než se badatel vydá do terénu, měl by přinejmenším vědět, jestli ho zajímá například řízení zdrojů nebo výchova dětí. Jinak může skončit s tím, že bude vědět příliš málo o všem, ale nebude vědět dost o jednom konkrétním tématu. Godfrey Lienhardt (1985) si vypůjčil analogii od Geertze a přirovnal

vztah teorie a etnografie k dušené směsi ze slona a králíka. Lienhardt tvrdí, že k přípravě takové směsi je zapotřebí jeden slon etnografie a jeden králík teorie. Vtip je v tom, jak celé směsi dodat chuť králíka, dodává Lienhardt.

Antropologie v domácím prostředí

Antropologie se tradičně odlišovala od sociologie tím, že za prvé kladla velký důraz na zúčastněné pozorování a terénní výzkum a za druhé studovala zejména neindustriální společnosti. Sociologie se soustředila na pochopení, kritiku a řízení moderních společností, kdežto historickým úkolem antropologie bylo popisovat odlišnosti a podobnosti lidské existence a do jisté míry také písemně zaznamenávat způsob života mizejících národů, a zachraňovat je tak před zapomenutím.

Od počátku šedesátých let se antropologové z řady různých důvodů začali zabývat terénní prací ve své vlastní nebo v nedaleké společnosti. Za prvé, díky historickým změnám ve světě stojí náš obor v dnešní době před mnoha novými úkoly – včetně toho, že „kmenový svět“ prakticky zmizel. Není možné položit dělicí čáru mezi „nás“ (moderní společnosti) a „ně“ (primitivní společnosti) zejména proto, že modernizace a „pokrok“ zmenšily prostorové vzdálenosti a smazaly hranice, jež dříve bývaly relativně zřetelné. V dnešní době už není zcela jasné, co je „domov“ a co je „cizina“. Za druhé, analýzy kmenových společností inspirovaly badatele k užití podobných analytických modelů při zkoumání vlastní společnosti a poskytly také užitečný základ pro srovnávání. Jestliže důvěrně známe jiné společnosti, snáze si všimneme toho, co je jedinečné pro naši vlastní společnost. Za třetí, dnes mnoho badatelů soupeří o omezené finanční zdroje a zdaleka ne každý dokáže sehnat peníze na dlouhodobou terénní práci v odlehlých oblastech. Kromě toho jsou některé vlády zemí třetího světa vůči antropologům skeptické. Antropologie už není vědou „kmenového“ nebo „neindustriálního“ světa, ale zůstává skutečně globální vědou, která může stejně dobře studovat využití internetu na Trinidadu (Miller a Slater, 2000), hinduistický nacionalismus (Van der Veer, 1994), oběti ve východní Indonésii (Howell, 1996) nebo složitost etnických poměrů ve Velké Británii (Baumann, 1996).

Proti terénní práci ve vlastní společnosti někdy zaznívá argument, že obecným smyslem antropologie je popisovat kulturní rozmanitost světa. Proto se zdá rozumné, že by člověk měl studovat kulturně odlišné národy. Další používaný argument zní, že vlastní společnost má sloužit jako implicitní základ srovnání, což není tak docela možné, studujeme-li vlastní sousedy. Na druhé straně ale důklad-

né terénní studie „moderních“ společností odhalily, že z hlediska kulturní a sociální rozmanitosti jsou tyto společnosti mnohem více heterogenní, než se obecně předpokládá. Rozdíl mezi „mnou“ a „tím druhým“ už také není bezproblémový. Německý etnograf může mít v mnoha důležitých ohledech více společného se středostavovskými městskými obyvateli Keni než s neonacistickými skinheady z vlastního města.

Ve prospěch „domácího“ antropologického výzkumu hovoří skutečnost, že nejzákladnější otázky, které si klademe o kultuře, společnosti a podobně, jsou stejně relevantní kdekoli na světě. Jeden z velikánů sociální antropologie, sir Raymond Firth, vyjádřil svůj názor na toto téma v roce 1989 při své přednášce o budoucnosti antropologie: „Protože antropologické problémy můžeme zkoumat kdekoli, můžeme se docela dobře vydat na místa, kde je příjemné nějakou dobu pobývat.“ (Firth, 1989) Pokud se jeho samotného týkalo, velkou část své terénní práce prováděl na tropickém tichomořském ostrově Tikopia (je ale třeba dodat, že se zabýval rovněž terénním výzkumem v Anglii). Pravda je taková, že dnešní antropologie zahrnuje celý svět včetně oblastí, které antropologové nazývají svým domovem. Terénní práce v domácí oblasti závisí stejně jako kdekoli jinde na světě na antropologových profesionálních dovednostech. Ve známém nebo alespoň částečně známém prostředí má badatel tu výhodu, že zvládá jazyk a kulturní zvyklosti lépe než na kulturně vzdáleném místě, ale zároveň má sklon považovat všechno za samozřejmost. Tento problém se někdy označuje jako „slepota v domácím prostředí“ a lze jej do značné míry překonat správným výcvikem. Podrobné srovnávací studium kulturních odchylek, které je podstatou antropologického vzdělání, nám umožňuje studovat společnosti, o nichž se domníváme, že je důvěrně známe. Používáme při tom přibližně stejné metody a analytický aparát, jež bychom použili při studiu vzdálených společností.

Interpretace a analýza

Když se na počátku 20. století začala utvářet moderní antropologie, bylo na světě ještě mnoho oblastí, které dosud nenavštívil žádný Evropan, natož aby byly podrobeny důkladnému studiu. Když Boas studoval Kwakiutly a jejich sousedy na západním pobřeží Severní Ameriky, když Malinowski žil na Trobriandových ostrovech, když Bateson navštívil Iatmuly na Nové Guineji a když se Evans-Pritchard vydal žít mezi Azandy, mohli se pouze v omezené míře připravit studiem starších materiálů o zmíněných etnických skupinách. Věděli relativně málo o místech, kam se

vydávali. Od té doby se svět dramaticky změnil. Dnes již existují studie prakticky o každé oblasti, kam se etnograf vydává, i když například v povodí Amazonky nebo na Nové Guineji je stále ještě možné narazit na malé skupiny, jež antropologicky prostudovány dosud nebyly. Často je možné naučit se příslušný jazyk ještě před odjezdem z domova a o dané oblasti velmi často existuje obsáhlá specializovaná literatura, kterou je třeba prostudovat ještě před odjezdem do terénu.

Klasické antropologické monografie nebo nejběžnější antropologické knihy z období dvacátých až padesátých let 20. století se zabývaly nejdůležitějšími institucemi dané společnosti a vycházely při tom z podrobné terénní práce na vesnici. Autoři se zaměřovali na vyčerpávající přehled „způsobu života“ lidí a popisovali vzájemné vztahy mezi náboženstvím, politikou, ekonomikou, příbuzenstvím a tak dále. Z mnoha různých příčin se tento model dnes již nepoužívá. Jedním z hlavních důvodů je skutečnost, že většina antropologických studií se dnes odehrává ve velkém měřítku a neomezuje se na vesnice. Dalším důvodem je prohlubující se specializace v rámci disciplíny. Mnozí badatelé se dnes změnili v úzce zaměřené odborníky, kteří se soustředí například na léčebné systémy, socializaci, veřejné rituály nebo politickou rétoriku v konkrétních společnostech. Dalším souvisejícím důvodem je okolnost, že základní etnografická práce již byla vykonána v mnoha oblastech, a proto není nutné začínat zcela od začátku. Když se Annette Weiner v sedmdesátých letech 20. století vydala na Trobriandovy ostrovy, nemusela podrobně studovat každý aspekt melanéské ostrovní společnosti. Základní výzkum provedl již Malinowski a další badatelé, a Weiner se tak mohla soustředit na objasnění kontroverzních bodů dřívějších analýz života místních obyvatel (Weiner, 1988). Ve své studii se zabývá převážně úlohou žen a genderovými vztahy a pouští se do kritického dialogu s dřívějšími studii provedenými v této oblasti (viz kapitoly 9 a 12).

Kromě toho dnes vznikají sociální teorie uvnitř mnoha společností, které byly dříve předmětem antropologického studia. Vnukové Radcliffe-Brownových a Kroeberových informátorů dnes sami píšou sociologické, antropologické a další teoreticky fundované texty. Z toho všeho vyplývá, že dnešní antropologové mohou se zkoumanou společností vést mnohem obsáhlejší dialog, než jaký mohli vést jejich předchůdci. Znamená to také, že antropologická studie může přímo ovlivnit místní společenství. Jestliže dnes někdo napíše monografii řečneme o jihoafrické komunitě, tato kniha nutně ovlivní jihoafrickou společnost: budou ji číst někteří „domorodci“, a tak se stane součástí společenské reality informátorů. Taková situace vytváří očividné etické problémy. Malinowskému ani Batesonovi by se nestalo,

že by jejich knihy o Melanésii mohly mít přímý vliv na dotyčnou společnost (přestože práce Malinowského byly na Trobriandových ostrovech dlouhou dobu velmi dobře známé). Mohli psát svobodně a na tyto otázky se nemuseli ohlížet. Něco takového už dnes není možné, přinejmenším pokud jsou studie vydány v angličtině nebo francouzštině.

Etnografická přítomnost a minulost

Antropologické texty jsou obvykle psány v přítomném čase. Mnohé nevlivnější monografie však byly napsány už před více než padesáti lety a prakticky všechny zkoumané společnosti se od té doby významně změnily. Kromě toho byly terénní výzkumy velmi často uskutečňovány v neobvyklém a „netypickém“ historickém období. Například klasická africká antropologie se rozvíjela v poslední fázi francouzského a britského kolonialismu, hlavně mezi první světovou válkou a rokem 1960. Byla to doba netypické politické stability, jež předtím ani potom na většině afrického území nevládla.

Sociální antropologie se nikdy nepokoušela nahrazovat historii. Antropologická analýza se tradičně soustředila na sociální a kulturní vztahy v určité době a až donedávna jen málokdy zdůrazňovala historický proces, který vedl k přítomné situaci. Britští, američtí a francouzští antropologové se obvykle snažili vylíčit fungování určité společnosti nebo kultury a nepokoušeli se vysvětlit, jak vznikla. Boas, Radcliffe-Brown a Malinowski se stavěli kriticky vůči poněkud spekulativním formám kulturní historie, jež předcházely moderní antropologii. Odpovídající reakcí na zkrácenou kulturní historii zachycenou v mnoha raných antropologických spisech není diskreditace historie jako takové, ale zlepšení historické přesnosti – jakou můžeme pozorovat v práci čtyř „otců zakladatelů“, zejména Mause, který ve své eseji o výměně darů čerpal z dobře dokumentovaných historických materiálů o severské, indické a římské společnosti.

Přestože v antropologických studiích z poslední doby (zejména od osmdesátých let) nabývá na významu historický rozměr, většinu antropologických prací bychom mohli nejspíš označit výrazem synchronické „momentky“. Gramatickou formu použitou v antropologických studiích bychom mohli označit výrazem „etnografický přezens“. V jistém slova smyslu může být irelevantní, kdy Nuerové, trobriandští ostrované nebo Paštunové z údolí Swat využívali určité kulturní vzorce nebo určitou formu společenské organizace popsanou v etnografické monografii. Význam studia těchto skupin nespočívá primárně v historickém nebo genealogickém

vysvětlujícím popisu, ale spíše v úsilí pochopit rozdíly a podobnosti sociálního života v nejširším smyslu slova. Antropologické studie přispívají k našim srovnávacím znalostem forem lidského života. Jak tvrdí Kirsten Hastrup, etnografický přezens nenaznačuje nadčasovost ostatních společností, ale „zdůrazňuje, že etnografické vědění přesahuje empirické“ (1992, s. 128) v tom smyslu, že prohlubuje naše chápání obecného stavu lidstva.

Synchronní studium společenského života má také jednu zřetelnou metodologickou výhodu. Antropologii lze přirovnat k procesu, při němž se člověk brodí v řece a zkoumá její proud, kdežto historik je nucen zkoumat vyschlé řečiště. Není možné zapojit se do zúčastněného pozorování minulosti.

Na druhé straně je ale třeba podotknout, že mnozí antropologové následovali příkladu Kroebera a Evans-Pritcharda a zdůrazňovali, že je důležité znát minulost zkoumané společnosti a její příspěvek k přítomnosti. Něco takového může být zvláště uspokojivé – někdo by řekl absolutně nezbytné – při studiu společností, které mají písemné záznamy o své minulosti. Dále platí, že vztahy mezi různými společnostmi lze náležitě zkoumat jedině historickými metodami (viz Wolf, 1982). Například bez znalostí o obchodu s otroky a pěstování bavlny na plantážích v USA není možné správně pochopit průmyslovou revoluci v Anglii.

Stručně řečeno, etnografický přezens a historický rozměr se vzájemně nevylučují. Kritikové difuzionismu, kteří správně poukazovali na to, že je důležité studovat společnosti a kultury jako více méně integrované systémy, mají sklon přespříliš zdůrazňovat relativní odloučenost a neměnný charakter společností. Jsou-li historické prameny dostupné, bezesporu významně přispívají k pochopení jednotlivých společností.

Jak psát a číst etnografické spisy

Přestože práce v terénu je nejdůležitější metodou získávání nových znalostí v oboru antropologie, přenos vědomostí v rámci profesní komunity se odehrává prostřednictvím psaní a čtení textů. Geertz vypracoval studii spisů několika významných antropologů a tvrdí, že nejtýpější činností antropologa je psaní a že je nutné zaměřit pozornost na způsob, jímž antropologické texty vznikají (Geertz, 1988). Antropologické spisy mají daleko k neutrálnímu a objektivnímu popisu a k analýze obyčejů a kulturních systémů. Formuje je autorova minulost, literární styl a rétorika, ale i historické období, kdy spisy vznikly (například kolonialismus), a samozřejmě také charakter terénní práce. Uvedené aspekty prezentace

antropologických vědomostí byly často podceňovány nebo přímo odmítány jako nedůležité pro výsledný produkt, tedy monografii nebo odborný článek.

Mohlo by se zdát, že Geertzův postoj k etnografii podkopává autoritu těchto prací jako zdroje informací o společnosti a kultuře a zjednodušuje je na pouhou literaturu. Nebyl to Geertzův úmysl, přestože to možná nakonec byl bezděčný vedlejší účinek. Geertz se dožadoval profesionálnějšího čtení a prostřednictvím svých příkladů nabízel souvislosti pro interpretaci, které by čtenářům umožnily docenit význam etnografických textů. Ukazuje například, jak Firth na začátku své slavné monografie o obyvatelích ostrova Tikopia z roku 1927 buduje svou etnografickou autoritu. Začíná dlouhou a popisnou literární pasáží, v níž „spojuje dickensovskou vitalitu a conradovskou osudovost“ (Geertz, 1988, s. 13), aby čtenáři naznačil, že je dobře obeznámen se společností, kterou bude na příštích pěti stech stranách popisovat přesnými sociologickými výrazy. Tyto postřehy neznamenají, že je Firthova práce mylná, ale že jiný antropolog by napsal jinou knihu – jinými slovy řečeno, že antropolog jako autor je situován v terénu a ve svém vlastním textu.

Několik dalších antropologů (nebo metaantropologů) v poslední době následovalo Geertzova příkladu a použilo na antropologické spisy metody literární kritiky (viz Clifford a Marcus, 1986; Manganaro, 1990; James et al., 1997). Tvrdili například, že Malinowského styl je poplatný Josephu Conradovi, že Evans-Pritchardův popis Afričanů je zabarven jeho koloniálním zázemím a postoj, že studii Ruth Benedict o Japoncích *The Chrysanthemum and the Sword* (Benedict, 1946) nelze považovat za výzkumnou monografii, ale že je nutno chápat ji v kontextu druhé světové války, a tak dále. Možným důsledkem tohoto soustředění se na narativní strategie a implicitní program je to, že antropologické studie mají sklon být spíše vmlouvavé než přesvědčivé; že se místo popisu zaměřují spíše na vyvolávání dojmu; že je neutváří ani tak zkoumaná společnost jako autorova osobní předpojatost; že ve čtenářích vyvolávají „náznak nedůvěry“ nikoli kvůli uváděným faktům, ale kvůli autorovu stylu a rétorice.

Nedávno obnovený zájem o psaní etnografických textů nevede k takto radikálním závěrům. Geertzovým cílem nebylo zavrhnout etnografii jako beletrii, ale upozornit na to, „že bychom se měli naučit číst vnímavějšíma očima“ (1988, s. 24). Jistá znalost literárních technik a vědomí významu osobního a historického kontextu může z dlouhodobého pohledu vést k přesnějšímu porozumění než naivně důvěřivé čtení. Takový vhled do sociálních podmínek tvorby vědění vyvolal v osmdesátých a devadesátých letech minulého století zejména ve Spojených stá-

tech růst počtu „experimentálních etnografů“, kteří se snažili novými způsoby řešit problém, jak se vyjadřovat o druhých (viz Clifford a Marcus, 1986; Marcus a Fischer, 1986). Vznikla také řada „postkoloniálních etnografických prací“, jejichž autory jsou buď příslušníci bývalých kolonizovaných národů, nebo zahraniční antropologové zpochybňující dřívější chápání zkoumaných oblastí, které je podle jejich názoru zkreslené koloniálním způsobem myšlení nebo alespoň exotičností a stereotypy (viz například Guha a Spivak, 1988; Gupta a Ferguson, 1997).

Problém překladu

V předchozí diskusi o etnocentrismu jsem poznamenal, že bychom nedospěli k uspokojivému pochopení společnosti, kdybychom poměřovali její úspěch standardem a hodnotami naší vlastní společnosti. Naším hlavním úkolem je tedy spojit naše analytické pojmy s cizím sociálním a kulturním světem, jímž se zabýváme. Potíže související s tímto úkolem se často označují jako problém překladu. Jak lze přeložit cizí způsob vnímání a prožívání světa do našeho vlastního způsobu myšlení; jak můžeme vědět, že nezkrslujeme nebo mylně nevykládáme zkoumanou společnost, když se ji snažíme popsat našimi vlastními výrazy? A jak si můžeme být úplně jistí, že vůbec chápeme cizí společnost a kulturu, když jsme prosyceni vlastním kulturním zázemím, pojmy a hodnotami? Tyto vzájemně propojené problémy jsou pro antropologii zcela zásadní a budeme se jimi důkladně zabývat v kapitole 15. Pro tuto chvíli se omezíme jen na vymezení některých dimenzí problému.

V antropologii se neobejdeme bez abstraktních výrazů, jako jsou příbuzenství, sociální organizace, sociální kontrola, náboženství a podobně. Má-li být antropologie srovnávací vědou, musí pracovat s těmito termíny. Jak bychom mohli srovnávat například systém příbuzenství obyvatel Trobriandových ostrovů a indiánů Yanomamö, kdybychom nepracovali s obecným pojmem příbuzenství? Ve studovaných společnostech se však jen málokdy objevují abstraktní technické pojmy, které používají antropologové. Tyto pojmy jsou součástí našeho, a nikoli jejich světa. Je-li tedy cílem antropologie pochopit společnosti a kultury zevnitř, jak ospravedlníme skutečnost, že popisujeme cizí společnost termíny, které prokazatelně nejsou této společnosti vlastní?

Zdánlivý paradox má několik možných řešení. Prvním krokem je naučit se rozlišovat mezi popisem a analýzou. Popisný aspekt antropologického záznamu se obvykle blíží původnímu domorodému vnímání světa a hlavním úkolem je pře-

ložit domorodé pojmy do pracovního jazyka antropologa. Při popisu společenského a kulturního prostředí se antropolog často uchyluje k přímým citacím svých informátorů, aby podal popis světa, jak se jeví zevnitř. Analýza se na druhé straně pokouší popsat zkoumanou společnost komparativními antropologickými termíny, a spojit ji tak na teoretické úrovni s ostatními společnostmi. Jinými slovy řečeno, popíše společnost pojmy, které v této společnosti neexistují. Jaký typ „systému příbuzenství“ se ve společnosti vyvinul? Jak tito lidé řeší „konflikty“? Jaká je „dělba práce mezi muži a ženami“? Jaká je úloha „náboženství a rituálů“? Jak jsou uspořádány „mocenské vztahy“?

Navrhované rozlišení mezi popisem a analýzou je sice užitečné, ale není absolutní. Dokonce i samotný popis je nevyhnutelně utvářen výběrem faktů a jejich interpretací; antropolog se nikdy nemůže stát domorodcem. Kromě toho je skutečně nemožné zahrnout do popisu všechno, přestože antropolog má k dispozici tisíce stránek záznamů a chce podat úplný popis společnosti.

Emický a etický přístup

Podívejme se nyní podrobněji na vztah mezi pohledem zevnitř a zvenčí. Etnografický popis má v jistém smyslu blíže ke světu informátora než popis analytika, protože analytik nepochybně směřuje k obecným tvrzením o kultuře a společnosti. Tento princip – život, jak jej vnímají a popisují příslušníci zkoumané společnosti – se někdy označuje jako princip *emická úroveň*. Jeho protějškem je analytický popis nebo vysvětlení badatele, který se označuje jako princip *etická úroveň*.

Dichotomii *emický–etický* zavedl do antropologie Marvin Harris (1964; 1979), ale jako první ji začal rozvíjet jazykovědec Kenneth Pike (viz Headland et al., 1990), který oba výrazy odvodil z lingvistického rozdílu mezi fonetikou a fonémičkou, jež odkazují k objektivnímu vztahu mezi zvukem a jeho významem.

Nativní hledisko je *emické*, kdežto analytický pohled antropologa je *etický*. I když se antropolog snaží reprodukovat skutečnost tak, jak ji vnímají jeho informátoři, existují tři důvody, proč výsledek nikdy nemůže být emickým popisem. Za prvé, obvykle musíme překládat z jednoho jazyka do druhého a překlad se liší od originálu. Za druhé, ústní vyprávění zaznamenáváme písemně a při písemném záznamu se smysl výroků mění. Za třetí, antropolog se nikdy nemůže zcela ztotožnit s lidmi, o nichž píše. V antropologii je tedy možný pouze jediný skutečně emický popis, a to popis psaný domorodci v jejich vlastním jazyce.

Běžně se předpokládá, že emická perspektiva je nesprávná a etická je správná. Je to nešťastný způsob uchopení problematiky. Nejde o to, zda mají pravdu „domorodci“ nebo „vědci“, ale spíše o to, že sociální vědci mají specializované zájmy a že usilují o takový vhled, který se neshoduje se zájmy jejich hostitelů. Existuje celá řada stejně správných způsobů, jak popsat kulturní a sociální systém: volba musí vycházet ze zájmů badatele. Další nedorozumění v souvislosti s rozlišením mezi emickým a etickým pohledem vede k představě, že emické pojmy jsou „konkrétní“, zatímco etické pojmy jsou „abstraktní“. Může to tak být, ale neplatí to vždy. Jak nám připomíná Geertz (1983), mnohé zkoumané národy mají vysoce abstraktní nebo „přímé zkušenosti vzdálené“ pojmy, jako jsou „bůh“, „magie“, „úroky z hypotéky“ nebo „karma“.

Má-li být antropologický výzkum vůbec smysluplný, musí badatel vědět něco podstatného, co domorodci neznají. Badatel musí mít schopnost spojit místní realitu s komparativním pojmovým aparátem, který pomůže vrhnout světlo na ostatní společnosti a přispěje k rozvoji naší celkové sumy znalostí o sociální a kulturní rozmanitosti. V tomto ohledu existují „silné“ a „slabé“ programy: někteří antropologové se považují za odrůdu přírodovědců, kteří hledají obecné teorie a zákonitosti kultury a společnosti, zatímco jiní se více zajímají o podrobný popis a vysvětlení jednotlivých společností a pochybují o platnosti příliš obecných teorií. Všechny je ale spojuje zájem o podobnosti a odlišnosti mezi formami lidské existence a důvěra ve schopnost antropologie říct k těmto otázkám něco smysluplného.

Antropologie jako politika

Na rozdíl od univerzitních předmětů, jako jsou právo nebo medicína, nevede studium antropologie k žádné konkrétní profesi a antropologové působí v řadě různých povolání. Jen menšina vyučuje a bádá na univerzitách. Mnozí se zapojili do rozvojové spolupráce, a dokonce ještě více jich pracuje ve veřejné správě. Jsou také antropologové působící v nakladatelstvích, soukromých podnicích, nemocnicích, médiích a podobně. Jinými slovy řečeno, obor může být užitečný v řadě různých profesí. Na tomto místě se soustředíme na vytváření antropologických vědomostí v nejvlivnějším prostředí profese, zejména v prostředí, kde vznikají a jsou hodnoceny zásadní texty – monografie a články –, kde se rozhoduje o jmenování a kde se sestavují seznamy četby. Budeme se zabývat prostředím, kde se definuje samotný obsah oboru.

Antropologii, která vyrůstá z konkrétního typu sociálního prostředí, lze studovat antropologickými metodami. Vědomosti předkládané studentům se nevyvíjejí v sociálním a kulturním vakuu a o teoretickém i empirickém směřování se rozhoduje v procesu společenské spolupráce, soutěže politického rozhodování a usilování o osobní prestiž. Pokud se týká studentů, chtějí-li uspět, musí se přizpůsobit konkrétnímu způsobu uvažování a psaní (viz kapitolu 4).

Antropologii tedy můžeme považovat za sociální a kulturní obor; stejně jako kterýkoli jiný sociální jev s sebou nese mocenskou nerovnost (kritika akademické obce v tomto duchu – viz Bourdieu, 1988). Na tuto skutečnost často poukazují studenti, kteří jsou nejméně mocnou skupinou v oboru. V sedmdesátých letech minulého století bylo tedy v západním světě zcela běžné, že studenti vytvářeli neformální „kontrakulturní“ skupiny, v nichž analyzovali a kritizovali to, co vnímali jako neodmyslitelnou ideologickou předpojatost oboru. Upozorňovali zejména na chybný feministický úhel pohledu i na to, že tradiční antropologie se nedokázala analyticky vyrovnat s donucováním a vykořisťováním. V tomto období byly zpochybněny dominantní profesní priority. Kritikové především zdůrazňovali, že antropologie jako věda o člověku je těsně spjatá se společností jako takovou, a proto je ovlivněna jejími mocenskými zájmy. Někteří kritikové z třetího světa tvrdili, že antropologie byla obyčejným rozšířením koloniální ideologie, která chtěla začlenit způsob života barevných národů do sumy znalostí západního světa a tím si tyto národy podmanit. S tím souvisela i otázka, jak se rozvíjí vědění. Jsou badatelé sebekritičtí a bezohlední ve svém netrpělivém hledání vědomostí (Popper, 1968 [1959]), nebo jsou spíše konzervativní, protože každá nová myšlenka je hrozbou a zpochybněním jejich domnělé autority (Kuhn, 1962)?

Radikální studenti a jiní kritikové antropologické praxe přispěli k proměně oboru, přestože stále zůstává pravdou – možná nevyhnutelnou –, že obor je definován profesní mocenskou elitou. Na sebekritice příslušníků oboru je snad nejpozoruhodnější ochota aplikovat poznatky ze sociální vědy na vlastní situaci.

Nakonec se ještě musíme zmínit o produkci antropologického vědění jako o sociálním procesu. Přestože se terénní výzkum považuje za hlavní zdroj nových poznatků, antropologické porozumění se rodí hlavně na univerzitách a ve výzkumných ústavech. Výměna vědomostí mezi antropology se odehrává na mezinárodních konferencích a v odborných časopisech, dizertačních pracích a v knihách. Protože mnozí antropologové soupeří o prestiž a moc v rámci svého odborného prostředí, lze v některých částech mezinárodní antropologické komunity pozorovat poněkud horečnou publikační činnost. Americké rčení „Publish or perish!“

(„Publikuj, nebo zmiz!“) platí v antropologii naprosto stejně jako v ostatních vědních oborech. Jinými slovy řečeno, někdy se může stát, že „láska k vědění“, která by měla stát v pozadí každé vědecké publikace, není hlavní motivací publikační činnosti.

Samozřejmě platí, že podstatou antropologie je zkoumání společenských systémů a kulturních odlišností, nikoli budování profesní kariéry jednotlivých antropologů. Přesto bychom neměli zapomínat na to, že toto vědění se nerodí ve věži ze slonoviny osídlené neposkvřeným vědeckým duchem. Za analýzu získaných poznatků odpovídají chybující lidé z masa a kostí. Tu a tam bychom měli použít naše způsoby analýzy, o nichž tvrdíme, že jsou univerzálně platné, nejenom na „ty druhé“, ale také na sebe.

Od šedesátých let minulého století prudce narůstá počet antropologů a tento vývoj se odráží zejména v rostoucím počtu odborných publikací. Proto je krajně obtížné, aby jeden člověk dokázal sledovat veškerý vývoj v rámci oboru. Každoročně vychází obrovský počet odborných časopisů a monografií a jsme také svědky prohlubující se specializace. Kvůli množství dílčích specializací, jako jsou například regionální specializace, lékařská antropologie, symbolická antropologie a vývojová antropologie, se může zdát, že oboru hrozí rozštěpení. Ve čtyřicátých letech bylo relativně snadné získat celkový přehled o oboru; existovalo všeho všudy třicet nebo čtyřicet zásadních publikací, které člověk musel znát. Dnes je počet relevantních studií obrovský a specializace je nevyhnutelná. V této situaci je však více než kdy jindy důležité udržet společné jádro sdílených pojmů a vědomostí o kultuře a sociálních systémech, má-li se obor udržet jako celek. Cílem této knihy je představit podstatnou část tohoto společného základu, který umožňuje antropologům z kterékoli části světa udržovat smysluplnou profesní výměnu znalostí, i když jejich specializace mohou být odlišné. Kdybychom postrádali tuto společnou profesní řeč, neměli bychom společný vědní obor a nedokázali bychom si vyměňovat myšlenky a zkušenosti mezi jednotlivými specializacemi a rodícími se dílčími disciplínami.

Doporučená literatura

Berreman, G.: *Behind Many Masks: Ethnography and Impression Management in a Himalayan Village*. Monograph no 4, Indianapolis, I.: Society for Applied Anthropology, 1962.

- Hastrup, K.: *A Passage to Anthropology: Between Experience and Theory*. London, Routledge 1995.
- Kilick, D., Wilson, M. (eds.): *Taboo: Sex, Identity and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*. London, Routledge 1995.
- Watson, C. W. (ed.): *Being There: Fieldwork in Anthropology*. London, Pluto Press 1999.

Sociální osoba

Já je něco, co prochází určitým vývojem; není zde od samého začátku, od narození, ale vzniká v procesu sociální činnosti a zkušenosti – vyvíjí se v daném jedinci jako výsledek jeho vztahu k tomuto procesu jako celku a k ostatním jednotlivcům v tomto procesu.

George Herbert Mead

Sociální charakter lidstva

Tisk občas přináší zprávy o „dětích z džungle“, objevených po mnohaletém pobytu v džungli nebo v podobné divočině v odloučení od kultury a lidské společnosti. Podle těchto příběhů – nejznámější z nich (a jeden z mála, který si nečiní nárok na pravdivost) je Kiplingova *Knihla džunglí* o Mauglím – byly tyto děti vychovány zvířaty, obvykle opicemi, a proto nedokážou komunikovat s lidmi. Říká se, že „dětí džungle“ se projevují podobně jako zvířata: vrčí, děsí se lidí, nemluví lidskou řečí a postrádají všechny schopnosti, které lidem dodávají kulturní kompetenci. S velkou pravděpodobností jsou všechny tyto příběhy smyšlené, ale přesto mohou posloužit jako užitečný doklad zásadního antropologického postřehu, a sice skutečnosti, že lidské bytosti jsou sociálním produktem. Jak říká Carrithers, „lidé se od dětství obracejí k druhým lidem jako k významnému prvku svého přirozeného prostředí“ (1992, s. 57).

To, co považujeme za svou lidskou přirozenost, není vrozené; musíme to získat učením. Opravdový člověk v nás, jak ho vnímá antropologie, se vytváří při našem zapojení do sociálního a kulturního světa; lidský charakter není výlučně individuální a není ani přirozený. Veškeré chování má sociální původ; jak se oblékáme (a když