Writing Culture

 The Poetics and Politics of Ethnography

**Psaní kultury**

**Poetika a politika etnografie**

**Editoval James Clifford a George E. Marcus**

Institut School of American Research

Pokročilý seminář

Vydáno roku 1986 nakladatelstvím University of California Press v Berkeley

**Čtěte s. 7–13 (James Clifford: Úvod: Dílčí pravdy)**

Překlad vypracoval: Martin Špaček, semestr studia 3.

E-mailová adresa: martin.spacek01@gmail.com

Rozsah: 54,36ns Počet znaků: 97 844

1. verze překladu

**Obsah**

 **Úvodní poznámka překladatele**

**Předmluva**

 **JAMES CLIFFORD**

 **Úvod: Dílčí pravdy**

MARY LOUISE PRATT

 Terénní práce na běžných místech

VINCENT CRAPANZANO

 Hermovo dilema: Zakrývání převratu v etnografickém popisu

 RENATO ROSALDO

 Od dvéří svého stanu:

 Pracovník v terénu a inkvizitor

 JAMES CLIFFORD

 Na etnografickou alegorii

 STEPHEN A TYLER

 Postmoderní etnografie: Od dokumentu

 okultní vědy k okultnímu dokumentu

 TALAL ASAD

 Koncept kulturního překladu

v britské sociální antropologii

GEORGE E. MARCUS

Současné etnografické problémy

v moderním uspořádání světa

MICHAEL M. J. FISCHER

Etnicita a postmoderní umění paměti

**PAUL RABINOW**

**Representace jsou sociální fakta:**

**Modernita a postmodernita v antropologii**

GEORGE E. MARCUS

Doslov: Etnografické psaní a antropologické povolání

Bibliografie

Poznámky k příspěvkům

Index

Přiložené CD obsahuje: elektronickou verzi tohoto překladu, frontispis knihy – snímek zachycující Stephena Tylera při práci v Indii roku 1936, bibliografii a elektronickou verzi původního textu ve formátu pdf

 **Úvodní poznámka překladatele**

 Tento text jsem si vybral na doporučení pana doktora Martina Heřmanského, neboť se jedná o jeden z klíčových spisů na poli post/moderní antropologie, který dosud nebyl, bohužel, přeložen. Jsem si plně vědom toho, že mne tento velice složitý text v mnoha mých jazykových schopnostech překračuje, domníval jsem se však, že mi tento text bude, i za cenu těžšího, potažmo ve výsledu „horšího“ překladu, mnohem větším přínosem, nežli text na překlad jednoduchý, tím bych se chtěl omluvit za případné jazykové nesrovnalosti, jichž jsem si mnohdy vědom.

 Vzhledem k politováníhodným okolnostem, že jsem eseje musel v závěrečné fázi překládat doma, bez jakékoli možnosti přístupu na internet, zachovám odkazy na příslušnou literaturu v původním stavu bez vyhledávání jejich možných českých překladů, tato skutečnost se rovněž týká překládaných citací. Obojí jsem překládal sám. Jelikož se to týká celého překladu, nebudu na to upozorňovat v poznámkách pod čarou a upozorňuji na to zde. Nutno však podotknout, že by se to pravděpodobně týkalo pouze několika známějších titulů, většiny nikoliv.

 Co se týče potíží s překladem, drobný problém pro mne představoval anglický výraz *partial*, jenž v anglickém významu v sobě zahrnuje 1.) že je „něco“ neúplné, dílčí a 2.) že je dílčí skrze svou zaujatost pro určitou sféru. Domnívám se, že druhý význam v českém výrazu *dílčí* chybí. Užití jsem se tedy snažil výhradně volit podle kontextu, podle toho, zdali převažoval první, či druhý význam.

Zvláště v kapitole Úvod: Dílčí pravdy se hojně vyskytuje slovní spojení *textual criticism.* Tímto termínem autor patrně označuje určitou vědní větev, která se věnuje analýze, rozboru, či kritice textu, která však v českém jazyce zatím pravděpodobně nemá patřičný překlad. Toto slovní spojení jsem konzultoval s Mgr. et Mgr. Stanislavou Bouškovou a překládal dle kontextu.

 Mou zdaleka největší potíži však byla mnohdy nezvyklá syntax a časté, neobvyklé užití slov v pozměněných významech, které patrně odpovídají úrovni diskuse. Za veškeré, z toho pramenící nesrovnalosti se omlouvám. I přes zmíněné potíže, se kterými jsem se potýkal, jsem se především snažil vytvořit dobrý překlad.

 **Předmluva**

Nacházející eseje jsou výsledkem intenzivní diskuse, která probíhala během dubna 1984 na institutu School of American Reseach v Santa Fe, v Novém Mexiku. Podle pravidel školy pro „pokročilé semináře“, konverzace probíhala přes více než týden a počet účastníků byl striktně omezen na deset. Skupina diskutovala četbu, která byla předem dostupná a zabývala se širokou škálou témat, která byly relevantní pro zaměření semináře, „vytváření etnografického textu“. Někteří z účastníků byli soudobí inovátoři na poli psaní etnografie (Paul Rabinow, Vincent Crapanzano, Renato Rosaldo, Michael Fischer): další systematicky rozvíjeli kritiku její historie, rétoriky a nynějších vyhlídek (Mary Louise Prattová, Robert Thornton, Stephen Tyler, Talal Asad, George Marcus, James Clifford). Všichni byli zapojeni do pokročilé, probíhající práce v kritice textu a kulturní teorii. Osm z deseti účastníků mělo zázemí v antropologii, jeden v historii, jeden v literárních studiích. Těžiště skupiny leželo v jednom vědním oboru, kulturní antropologii, zajišťující společný jazyk a rozsah referencí, a tudíž dovolující výměny na rozvinuté úrovni, rozsah semináře byl však interdisciplinární. Všichni účastníci zpochybňovali disciplíny a žánry svých posledních prací, které považovali za žádoucí z historických, literárních, antropologických, politických a filosofických příčin. Více informací je obsaženo v oddílu „Poznámky k příspěvkům“, společná Bibliografie sborníku obsahuje plné citace relevantních zdrojů každého přispěvatele. Z deseti, na semináři presentovaných esejí, jich je zde obsaženo devět (z nepředpověditelných důvodů Robert Thornton nemohl zrevidovat svou práci před konečným termínem).

 Za použití kritického pohledu na jednu z ústředních věcí, kterou etnografové *dělají* – totiž psaní – seminář usiloval jak o reinterpretaci nedávné antropologické minulosti, tak i otevření jejích budoucích možností. Během zabývání se textovou a literární analýzou však seminář rovněž zvažoval omezení takovýchto přístupů. Několik esejů vyzdvihovalo širší kontext soustavné mocenské nerovnosti, omezení světového uspořádání a institucionální útvary, které mohou tvorbě textů dávat, podle předmětu, pouze částečné opodstatnění; k těmto tématům se opakovaně vracela i diskuse. Seminář se tedy reflexivně věnoval omezeným sadám zaměření v pokusu o vyrovnání se s politikou a poetikou kulturní representace. Pro obsažnější zprávu o diskusi v Santa Fe (včetně o témat, které do tohoto sborníku nenalezly svou cestou) viz reportáž publikována V *Current Anthropology* 26 (duben 1985) :267-71. V ní jsou rozebírány, stejně jako v Úvodu, který následuje hned po této Předmluvě, některé z křiklavějších exkluzí zapříčiněné organizací a zaměřením semináře.

 Všechny eseje v tomto sborníku jsou přepracovanými verzemi esejů pracovních, které byly presentovány na semináři. Některé z nich jsou nyní naprosto odlišné. Jako editoři jsme nevybízeli k tematické jednotě, ani jsme mezi autory nezařizovali umělé „konverzace“. Čtenář bezpochyby v textech narazí na neshody, stejně jako na shody. Rovněž jsme se nepokusili uvalit jednotný styl esejí; právě naopak, vybízeli jsme k různosti. Postupné řazení částí tohoto sborníku nenese žádný velký význam, jsou však řazeny postupně od literárně smýšlejících autorů studií k těm, kteří tento důraz zpochybňují – například Rabinowovo kritické rámování tohoto celého „textualistického“ přístupu. Eseje se také povětšinou pohybují od retrospektivní kritiky etnografické konvence k rozpravě o současných možnostech pro experimentální práci. Podle této logiky by měla být Tylerova evokace „postmoderní etnografie“ umístěna na konci, ve skutečnosti se ale jeho esej dívá na před-moderní zdroje pro postmoderní a je obecně neklasifikovatelný. Nepřáli jsme si zanechat dojem, že sborník, jako celek, ukazuje v nějaký utopický či věštecký směr.

 Jakožto editoři bychom chtěli zejména poděkovat účastníkům semináře za jejich spolupráci a dobrý humor; institutu School of American Reseach (především jejímu presidentovi, Douglasovi Schwartzovi a vedoucí pro publikace Jane Keppové) za pohostinnost a podporu; Humanities Division na University of Californita v Santa Cruz; a obzvláště Barbaře Podratzové, za pomoci Margi Waldové z Rice University za výpomoc při přípravě rukopisu. Na University of California Press nabídli svou podporu a výpomoc při redakci textu Naomi Schneiderová a James Clark. Rovněž jsme vděčni více než jen několika čtenářům z tisku a běžným čtenářům rukopisu, nejen za jejich konkrétní návrhy, ale obzvláště za jejich všeobecný entusiasmus. Upevnili v nás naději, že kniha udeří na významnou, kontroverzní strunu ve všech oblastech, kde se etnografie a kulturní kriticismus stávají důležitými. Mnozí z těchto čtenářů jsou plně kvalifikování k tomu, aby přispěli na toto téma do našeho sborníku stejně, jako oněch deset vědců, kteří se shromáždili v Santa Fe. Otázky vznesené na nadcházejících stranách jsou široce diskutovány, nepřicházíme s nimi první. Věříme, že všichni, kteří již přispěli k debatě, naleznou náležité poděkování, či alespoň jejich zahrnutí. [[1]](#footnote-1)

 James Clifford

 *University of California, Santa Cruz*

George E. Marcus

 *Rice University*

 **James Clifford**

 **Úvod: Dílčí pravdy**

*Interdisciplinární výzkum, v dnešních dnech toliko diskutovaný, není o konfrontování již konstituovaných disciplín (žádná z nich se ve skutečnosti není ochotná sebe sama vzdát). K tomu, abychom provedli něco interdisciplinárně, nestačí pouhé vybrání „předmětu“ (tématu) a shromáždění dvou nebo tří věd kolem. Interdisciplinarita spočívá ve vytvoření předmětu nového, který nenáleží žádné.*

ROLAND BARTHES, „Jeunes Chercheurs“

*Budeš potřebovat více tabulek, než myslíš.*

ELENORE SMITH BOWEN, rada pro pracovníky v terénu,

z knihy *Return to Laughter*

 Náš frontispiszachycuje Stephea Tylera, jednoho z přispěvatelů tohoto svazku, při práci v Indii roku 1963. Etnograf je pohroužen do psaní – zapisuje diktát? Rozvádí interpretaci? Zaznamenává důležité pozorování? Sepisuje báseň? Shrben ve vedru mápřehozený kus látky přes brýle. Jeho výraz je nejasný. Muž v pozadí se mu dívá přes rameno – znuděně? Trpělivě? Pobaveně? Etnograf se v tomto vyobrazení nacházína okraji fotky - bez tváře**,** vypadá téměř mimozemsky, ruka, která zapisuje**.** Není to obvyklé zpodobnění terénního antropologického výzkumu. Jsme spíše zvyklí na vyobrazení Margaret Meadové, jak si živě hraje s dětmi z Manu nebo jak dotazuje vesničany na Bali. Zúčastněné pozorování, klasická formule pro etnografickou práci, ponechává málo prostoru pro text, a přesto, kdesi ve svém líčení svého terénního výzkumu mezi pygmeji Mbuti – jak pobíhá po cestičkách v džungli, ponocuje při nočním zpěvu**,** spí v přeplněné chýši postavené z listů – Colin Turnbull zmiňuje, že s sebou vláčel psací stroj.

 V *Argonautech západního Pacifiku* Bronislawa Malinowského, kde je fotograf stanu etnografa mezi kiriwinskými obydlími zřetelně obsažen, nebyl ukázán interiéru stanu. Na jiné fotografii se však, v promyšleně připravené póze, nechal zachytit, jak píše u stolu (křídla stanu jsou stažena dozadu; on sedí z profilu a nějací Trobrianďané stojí venku a pozorují tento podivný rituál)**.** Toto pozoruhodné vyobrazení bylo publikováno teprve před dvěma lety – znak naší doby, ne jeho.[[2]](#footnote-2) Nezačínáme se zúčastněným pozorováním, ani kulturním textem(vhodným pro interpretaci), ale se psaním, vytvářením textu - ne již okrajovouči okultní sférou, psaní vystoupilojako to ústřední pro to, co antropologové dělají jak v terénu**,** tak i poté. Skutečnost, že toto nebylo až donedávna popsáno či vážně diskutováno odráží vytrvalost ideologie prohlašující transparentnost reprezentace a bezprostřednost zkušenosti, která psaní redukovala na metodu: udržování kvalitních zápisků z terénu, tvorbu přesných map, „zapisování“ výsledků.

 Zde shromážděné eseje tvrdí, že se tato ideologie rozpadla. Kulturu nazírají jako **s**loženinu  skutečně sporných kódu a reprezentací. Předpokládají, že poetika a politika jsou neoddělitelné, že se věda nachází v historickém a lingvistickém vývoji, a ne nad ním. Předpokládají prolínání akademických a literárních žánrů a také, že psaní kulturních popisů je náležitě experimentální i etické. Jejich pozornost zaměřená na vytváření textu a na rétoriku slouží ke zvýraznění konstruované, uměle vytvořené povahy kulturních popisů. Tím podkopává až příliš transparentní režimy autority, a tím upozorňuje na historické, složité situace etnografie, skutečnost, že jde stále o zachycení v pokroku, ne reprezentaci kultur (Wagner, 1975). Jak bude brzy zřejmé, rozsah zde vznesených otázek nebude literární v žádném tradičním smyslu. Většina esejů, během zaměření své pozornosti na textové praktiky, sahají za hranice textu ke kontextu moci, odporu, institucionálního omezení a inovace.

 Tradice etnografie začíná Herodotem a Montesquieovým Peršanem. Vytváří z důvěrně známého zvláštní a z exotického všední. Etnografie kultivuje schopnost myslet jasně, způsobem, k jakému nabádala Virginia Woolfová: „Nepřestaňme se nikdy sami sebe ptát - co jej zač tato „civilizace“, ve které se nacházíme? Co jsou zač tyto obřady a proč bychom se jich měli zúčastnit? Co jsou zač tato zaměstnání a proč bychom za jejich vykonávání měli dostávat peníze? Kam nás to zkrátka vede, procesí synů vzdělaných mužů“ (1936: 62-63)? Etnografie se aktivně nachází *mezi* mocnými systémy významů. Klade své otázky na hranici civilizací, kultur, tříd, ras a pohlaví. Etnografie dekóduje a rekóduje, sděluje základy společného řádu a různosti, inkluze a exkluze. Popisuje procesy inovace a strukturace a sama je těchto procesů součástí.

 Etnografie je na významu získávajícím interdisciplinárním fenoménem, jehož autorita a rétorika se rozšířila do mnoha polí, ve kterých je „kultura“ nově problematickým předmětem popisu a kritiky. Námi předkládaná kniha, napříč svému začátku, který se věnoval práci v terénu a s ní souvisejícímu textu, se otevírá širší praxi psaní o, či proti kultuře a mezi kulturami. Tato nejasná pole působnosti v sobě, abychom jmenovali pouze pár rozvíjejících se perspektiv, zahrnuje historickou etnografii (Emmanuel Le Roy Ladurie, Natalie Davisová, Carlo Ginzburg), strukturální poetiku (Stephen Greenblatt), kulturní kritiku (Hayden White, Edward Said, Frederic Jameson), analýzu implicitního vědění a každodenní praxe (Pierre Bourdieu, Michel de Certeau), kritiku hegemoních struktur cítění (Raymond Williams), studia vědeckých komunit (následovníci Thomase Kuhna), sémiotiku exotických světů a neskutečných míst (Tzvetan Todorov, Louis Marin) a všechna taková studia, která se zaměřují na systémy významů, sporných tradic či kulturních artefaktů.

 Tento složitý interdisciplinární prostor, k němuž zde bylo přistoupeno skrze výchozí bod krize v antropologii je rozmanitý a proměnlivý. Nechci tudíž nadcházejícím výzkumným esejím vnucovat falešnou jednotu. Napříč obecně sdílené sympatii k takovým přístupům, které kombinují poetiku, politiku a historii, spolu často nesouhlasí. Mnoho z nich slučují literární teorii a etnografii. Některé z nich zkoumají limity takovýchto výzkumů a zdůrazňují nebezpečí esteticismu a omezení institucionální mocí. Jiné s nadšením obhajují experimentální formy psaní. Všechny však ve svém smyslu analyzují minulou i současnou praxi mimo závazek k budoucím možnostem. Všechny nahlížejí etnografické psaní jako proměnlivé a vynalézavé: „Dějiny,“ slovy Williama Carlose Williamse, „které, by nám měly být, jako houslistovi, levou rukou.“

**^^^**

„Literární“ přístupy v humanitních vědách se poslední dobou těší určité oblibě. Antropologičtí vlivní autoři jako Clifford Geertz, Victor Turner, Mary Douglas, Claude Lévi-Strauss, Jean Duvignaud a Edmund Leach, abychom jich zmínili pouze několik, projevili svůj zájem o literární teorii i praxi. Ve svých poněkud odlišných cestách stírají hranice rozdělující vědy od umění. Tyto autory to však neuchvátilo jako první.Autorské znaky Malinowského (Conrada, Frazera) jsou dobře známy. Margaret Meadová, Edward Sapir a Ruth Benedictová na sebe nahlíželi jako na antropology, ale zároveň i jako na literární umělce. Pařížský surrealismus a profesionální etnografie si mezi sebou pravidelně vyměňovaly jak myšlenky, tak i osoby.Ale až do nedávna byly literární vlivy drženy v odstupu od „rigorózního“ jádra disciplíny. Sapir i Benedictová museli konec konců svou poezii před upřeným vědeckým pohledem Franze Boase skrývat. A i přestože byli etnografové často nazýváni jako umělecké duše (obzvláště ti, kteří psali až příliš dobře), představa, že literární způsoby psaní prostupují každou prací kulturní reprezentace je v této disciplíně nedávnou myšlenkou. I přes rostoucí počet takto psaných popisů se však „literárnost“ antropologie, a především etnografie, jeví jako mnohem více, nežli jen záležitostí dobrého psaní či osobitého vkusu.[[3]](#footnote-3) Literární způsob psaní – metafory, ztvárnění, vyprávění, ovlivňují způsob, jakým jsou kulturní fenomény vnímány, od prvních kusých „pozorování“, dokončení knihy, až po způsoby, jakým tyto konfigurace „dávají význam“ v determinovaném aktu čtení.[[4]](#footnote-4)

 Rovněž bylo po dlouhou dobu o vědecké antropologii tvrzeno, že je „uměním“, že etnografie mají své literární kvality. Často slýcháme, že nějaký autor píše se stylem, že určité popisy jsou barvité či věrohodné (neměl by snad být každý přesný popis věrohodný?). Práce, vedle toho, že je faktická, bývá považována za evokativní či dovedně utvořenou. Expresivní, rétorické funkce jsou považovány za dekorativní, či pouze za způsob, jakým jsou efektivněji prezentovány objektivní analýzy a popisy. Fakta tedy mohou být oddělená, alespoň ve své podstatě, od svých komunikačních významů. Literární či rétorická stránka etnografie však od sebe již tak snadno oddělitelné nejsou, jsou přítomny v každé úrovni vědy o kultuře. Samotná myšlenka „literárního“ přístupu k disciplíně, „antropologii“, je vskutku velice zavádějící.

 Předkládané eseje nereprezentují sklony či perspektivy v rámci koherentní „antropologie“ (*pace* Wolf 1980). Ona definice, rozdělující disciplínu na čtyři oblasti, jejímž posledním virtuosem byl snad Boas, v sobě zahrnovala fyzickou (či biologickou) antropologii, archeologii, kulturní (či sociální) antropologii a lingvistiku.Málokdo dnes může vážně tvrdit, že tato pole sdílí jednotný přístup či předmět, třebaže tento sen, do značné míry díky institučnímu uspořádání, přežívá. Eseje v tomto sborníku zaujímají nový prostor, pro celou disciplínu otevřený desintegrací „člověka“ jako „příběhu“ a navazují na poslední objevy na poli textové kritiky, kulturní historie, sémiotiky, hermeneutiky a psychoanalýzy. Před několika lety Rodney Needham ve svém pronikavém eseji zkoumal teoretickou nesoudržnost, zamotané základy, nemožné spojence a odlišná zaměření, které pak vyvolávaly dojem, že povedou k intelektuální desintegraci akademické antropologie. S ironickou odevzdaností naznačoval, že by se pole mohla brzy přerozdělit v řadu sousedících disciplín. Antropologie by ve své současné podobě prošla „velice barvitou proměnou“ (1970:46).

 Pokud je zde ale něco jako post-antropologické, je zde také post-literární. Michel Foucault (1973), Michel de Certeau (1983) a Terry Eagleton (1983) v nedávné době argumentovali, že „literatura“, sama o sobě, je přechodnou kategorií. Tvrdí, že již od sedmnáctého století západní společnosti vyloučily ze svého legitimního repertoáru určité expresivní styly: rétoriku (ve jménu „prostého“, transparentního významu), fikci (ve jménu faktu) a subjektivitu (ve jménu objektivity). Styly vyřazené vědou byly lokalizovány v kategorii „literatury.“ Literární texty byly považovány za metaforické a alegorické, vytvořené spíše tvořivostí, nežli pozorovatelnými fakty; svému autorovi umožnily široký rozsah emocí, spekulací a osobnímu „geniovi“. De Certeau poznamenává, že fikce literárního jazyka byla vědecky odsouzena (a esteticky oceněna) pro postrádající „univocitu“, údajně jednoznačný znakpřírodních a historických věd. V tomto znázornění je literární a fikční diskurs ve své podstatě nestálý; „odehrává se na poli rozvrstvování významů; říká jednu věc za tím účelem, aby řekl něco jiného; vymezuje sám sebe v jazyce, ze kterého jsou neustále vykreslovány dojmy významů, které však nemohou být ohraničeny či prověřeny“ (1983:128). Tento opakovaně z vědy vykazovaný diskurs, vykazovaný však s nestejným úspěchem, je nezdolně obrazný a mnohoznačný (vždy, když je vědecký text vnímaný jako příliš otevřený, bude se jevit jako „literární“. Bude se zdát, že používá příliš mnoho metafor, že se spoléhá na styl, evokaci a tak dále).[[5]](#footnote-5)

 V devatenáctém století se literatura vyzdvihla jako buržoazní instituce blízce spojená s „kulturou“ a „uměním“. Raymond Williams (1966) ukazuje, jak tato zvláštní a zušlechtěná vnímavost sloužila jako forma soudu, jehož se dovolávali jako odpovědi vnímanému narušení rovnováhy a hrubosti průmyslu, třídní společnosti. Literatura a umění byla ve své podstatě ohraničená oblast, ve které byly udržovány nonutilitární, „vyšší“ hodnoty. Současně však byly sférou, ve které se odehrávaly experimentální, avantgardní přestupky. Viděno v tomto světle, ideová tvorba umění a kultury nemá žádný esenciální či věčný status. Je proměnlivé a sporné, podobně jako zvláštní rétorika „literatury“. Eseje, jež následují, ve skutečnosti neapelují na vyčleněnou část literární praxe v estetice, kreativitě či humanitní sféře. Zápasí ve svém odlišném smyslu proti přijímaným definicím umění, literatury, vědy a historie. A pokud někdy naznačují, že etnografie je „umění“, navracejí se ke staršímu užití tohoto slova – před tím, než začalo být spojováno s jejím vyšším či revoltujícím vnímáním. Jeho význam do osmnáctého století Williams připomíná slovy: umění, jako dovedné skládání užitečných artefaktů. Vytváření etnografie je umělecká činnost svázaná se světskou činností psaní.

 Psaní etnografie je determinováno přinejmenším v šesti směrech: (1) kontextuálně (vyplývá z něj a vytváří smysluplné sociální prostředí); (2) rétoricky (užívá a je užívána expresivními konvencemi); (3) institučně (píšeme v rámci, a proti určitým tradicím, disciplínám, čtenářům); (4) obecně (etnografie je většinou odlišitelná od novely či cestopisu); (5) politicky (autorita představovat kulturní skutečnosti je nestejně sdílena a dobově diskutabilní); (6) historicky (všechny výše uvedené konvence a omezení se proměňují). Tyto vlivy pak ovládají podstatu soudržné etnografické fikce.

 Nazvání etnografie fikcí možná může stoupence empiricismu rozčílit, toto slovo však v současném užívání v moderní teorii textu ztratilo svou původní konotaci lživosti, zkrátka něčeho nepravdivého. Naznačuje zaujetí v kulturní a historické pravdy ve způsoby, kterými jsou systematické a výlučné. Etnografické psaní může být náležitě nazýváno fikcí ve smyslu „vytváření či utváření něčeho“,[[6]](#footnote-6) základní význam slova svého latinského kořene, *fingere.* Důležité ale není jen zachování významu prostého vytváření, ale také utváření, vytváření věcí, které ve skutečnosti nejsou reálné (výraz *fingere,* v jednom ze svých významů, zahrnoval jistou míru lži). Interpretativní sociální vědci v nedávné době začali nahlížet dobré etnografie jako „pravdivé fikce“, zpravidla však za cenu oslabení oxymóronu, jeho redukováním na banální tvrzení, že všechny pravdy jsou konstruované. Zde shromážděné eseje zachovávají oxymóron ostrý. Vincent Crapanzano například vykresluje etnografy jako podvodníky, slibující, stejně jako Hermes, nelhat, ale také nikdy nepřislíbit říci pravdu celou. Jejich rétorika posilňuje *a podrývá* jejich sdělení. Další eseje posilují pointu zdůrazněním, že kulturní fikce jsou založeny na systematických, sporných exkluzích. Ty mohou zahrnovat umlčení nesouhlasných hlasů („Dva Crowové to popírají!“), či neustálé užívání citací, „jak řekl“, překládání skutečnosti ostatním. Údajně irelevantní osobní či historické okolnosti budou rovněž vyloučeny (jeden zkrátka nemůže říci vše). Mimo to se však tvůrce (ale proč pouze jeden?) etnografií nemůže vyhnout expresivním tropům, figurám a alegoriím, kterými, jak si vykládá kulturu, vybírá a ukládá význam. V tomto pohledu, více Nietzscheovském než realistickém či hermeneutickém, je každá konstruovaná pravda umožněna mocnou „lží“ exkluze a rétoriky. Dokonce ty nejlepší rétoriky, vážené, skutečné fikce, jsou systémy či hospodářstvími pravdy. Moc a dějiny se jejich prostřednictvím projevují ve způsobech, jež autoři nemohou plně kontrolovat.

 Etnografické pravdy jsou tudíž ve své podstatě zaujaté *–* věrné a neúplné. Toto tvrzení je nyní široce prosazováno a bráněno ve strategických bodech těmi, již se obávají zhroucení jasných standardů verifikace. Jednou však již přijata a ustavena v etnografickém umění, přísný smysl pro zaujatost může být zdrojem reprezentačního taktu. Nedávná práce Richarda Price Prvotně: Historická představa Afroamerického lidu[[7]](#footnote-7) (1983) nabízí dobrý příklad reflexivní, seriózní zaujatosti. Price podrobně popisuje konkrétní podmínky své terénní praxe mezi Saramaky, maroonskou společností v Surinami. Dovídáme se o vnějších a dobrovolně přijetých omezeních výzkumu, o jednotlivých formantech a o závěrečné konstrukci psaného artefaktu. (Kniha se vyhýba srovnávání informací i monologické formě, prezentuje tak sama sebe doslova jako složeninu plnou mezer.) *Prvotně* je důkazem skutečnosti, že naléhavá politická a epistemologická reflexe nemusí vést k etnografickému sebezaujetí, či k závěru, že poznat cokoli jistého o druhých lidech je nemožné. Vede spíše ke konkrétní představě, proč saramacký lidový příběh, představený Pricem, učí, že „vědění je moc a že nikdo nesmí odhalit vše, co ví“ (1983:14).

 Složitá technika odhalování a utajování určuje předání (přebudování) „Prvotního“ vědění, učení o klíčových bojích za přežití společnosti v osmnáctém století. Užíváním technik záměrné úzkosti, odboček a neúplnosti staří muži předávají své znalosti dějin mladším příbuzným, pokud možno, v době kohoutího kokrhání, hodinu před úsvitem. Tyto strategie výpustek, zatajení a částečného odhalování determinují etnografické souvislosti přinejmenším takovým způsobem, jako při transmisi příběhů mezi generacemi. Price musí přijmout paradoxní skutečnost, že „každý saramacký narativ (včetně těch, řečených v době kohoutího kokrhání s údajným záměrem sdílet vědění) opustí velkou část toho, co vypravěč o kýžené události ví. Vědění člověka se má údajně zvětšovat pouze v malých nárůstcích, v každé situaci života je lidem záměrně sdělováno pouze o trochu více, než se vypravěč domnívá, že oni již vědí“ (10).

 Brzy bude zřejmé, že není žádný „úplný“ korpus Prvotně získaného vědění, že nikdo – a nejméně ze všech zúčastněný etnograf – toto učení nemůže znát, kromě svých poznání skrze neohraničené řady nahodilých, mocí-zatížených setkání. „Přijímá se, že různí saramačtí historikové budou mít rozdílné verze a že je na posluchači, aby si sám pro sebe složil verzi události, kterou prozatím přijme“ (28). I když Price, svědomitý pracovník v terénu a historik, vyzbrojen psaním, sestavil text, který ve svém rozsahu překonává to, co jednotlivci vědí či sdělují, stále to „představuje pouze špičku ledovce toho, co Saramakové *kolektivně* ochraňují před oním Napoprvé“ (25).

 Etické otázky vzneseny utvářením psaného archivu tajemství, orálního učení, jsou důležité a Price se s nimi otevřeně potýká. Část jeho řešení ležela v podkopání úplnosti svého vlastního popisu (ale ne své vážnosti) publikováním knihy, která je sérií fragmentů. Cílem není poukazovat na nešťastné mezery, které nám zbývají v naší znalosti saramackého života v osmnáctém století, ale spíše přednesení ve své podstatě nedokonalého způsobu vědění, který, jak zaplňuje mezery, tak je vytváří. Třebaže Price sám není osvobozen od touhy psát úplné etnografie či dějiny, vykreslovat „celý způsob života“, (24) poselství neúplnosti rezonuje celou knihou.

 Etnografové jsou stále více jako lovec kmene Kree, který (jak se povídá) přišel do Montrealu svědčit k soudu, který se týkal osudu jeho lovišť v novém hydroelektrickém plánu Jamese Baye. Popsal by svůj způsob života, ale když složil přísahu, zaváhal: „Nejsem si jistý, zda mohu říci pravdu … mohu pouze povědět to, co vím.“

**^^^**

 Je užitečné připomenout, že svědek mluvil dovedně, v mocí určovaném kontextu. Od rané eseje Michela Leirise z roku 1950 „L’Ethnographe devant le colonialisme“ (proč ale tak pozdě?), musela antropologie počítat ve svém středu s historickým determinismem a politickým konfliktem. V překotném desetiletí, od roku 1950 do roku 1960, jsme byli svědky široce přijímaného projektu konce impérií, pokud ne jeho uskutečnění. „*Situation coloniale*“ Georga Balandiera byla najednou zřejmá (1955). Formální i neformální imperiální vztahy již nebyly nadále přijímanými pravidly hry – aby byly postupně reformovány či ironicky rozličnými způsoby oddáleny. Trvalá mocenská nerovnost zřetelně omezila etnografickou praxi. Tato „situace“ byla nejdříve pociťována ve Francii z velké části kvůli Vietnamskému a Alžírskému konfliktu a skrze psaní etnograficky uvědomělých skupin černošských intelektuálů a básníků, hnutí *négritude* Aimése Césaira, Léopolda Senghora, René Ménila a Léona Damase.Stránky *Présence Africaine* v raných padesátých letech nabídly nezvyklé fórum pro spolupráci mezi takovými spisovateli a sociálními vědci jako Balandier, Leiris, Marcel Griaule, Edmond Ortigues, a Paul Rivet. Do dalších zemí přišla *crise de conscience* poněkud později. Pomysleme na vlivnou esej Jackuese Maqueta „Objectivity in Anthropology“ (1964), Dell Hymovu*Reinventing Anthropology* (1973), práci Stanleyho Diamonda (1974), Boba Scholteho(1971, 1972, 1978), Gérarda Leclerca(1972) a zejména sbírku Talala Asada *Anthropology and the Colonial Encounter* (1973), která stimulovala velice objasňující debatu (Firth a kol. 1977).

 Ve všeobecné představě se obraz etnografa posunul od sympatického, autoritativního pozorovatele (snad nejlépe zosobněného v postavě Margaret Meadové) k nelichotivé postavě, kterou vykreslila, Vine Deloriová ve své knize *Custer Died for Your Sins* (1969). Ve skutečnosti se tato podoba občas upevnila v karikaturu – karikaturu ambiciózního sociálního vědce, který spěšně utíká pryč s kmenovým učením, s ničím na oplátku, který vnucuje hrubé rysy na jemné osoby či je (v poslední době) podává, ve srovnání se sofistikovaným informátorem, jako hlupáky. Portréty takového typu jsou podobně realistické jako jeho dřívější heroické podoby zúčastněného pozorování. Etnografická práce vskutku byla vtažena do světa trvalé a proměnlivé nerovnosti moci a je zapletena stále. Ustanovuje vztahy moci, ale její funkce uvnitř těchto vztahů je složitá, často ambivalentní, eventuálně proti-hegemonická.

 Rozdílná pravidla hry pro etnografii se nyní objevují v mnoha částech světa. Outsideři studující původní Americké kultury mohou očekávat, třeba jako podmínku pro pokračování svého výzkumu, svědčit při soudním procesu ve prospěch jejích nároku na zem. Celá řada formálních omezení jsou nyní domorodými vládami kladeny na práci v terénu na národních a lokálních úrovních. Tyto novodobé podmínky mohou být, a obzvláště nemohou být řečeny o určitých lidech. Na scénu vstoupila nová osoba, „domorodý etnograf“ (Fahim, a kol. 1982; Ohnuki-Tierney 1984). „Insideři“ studující svou vlastní kulturu mohou nabídnout nové úhly pohledu a dluhy v porozumění. Jejich popisy jsou posílené a omezené ve zcela unikátních směrech. Rozmanitost post- a novo-koloniálních pravidel pro etnografickou praxi nutně nepovzbuzuje „lepší“ kulturní popisy. Kritéria pro posouzení dobrých popisů nikdy ustáleny nebyly a proměňují se. Co se však vynořilo z těchto ideologických posunů, změn pravidel a nových kompromisu je skutečnost, že řada historických tlaků spustila v antropologii posun k uznání svého „předmětu“ studia. Antropologie již nadále nemluví s automatickou autoritou za druhé, definované jako neschopné mluvit sami za sebe („primitivní“, „preliterární“, „bez historie“). Další skupiny mohou být nesnadno oddělené ve svém výjimečném, téměř vždy minulém či chvilkovém trvání – představovány, jako kdyby nebyly zahrnuty v dnešním světovém systému, který v sobě zahrnuje etnografy spolu s lidmi, které studují. „Kultury“ nezůstávají v klidu, aby je mohli vykreslit. Pokusy je takovými udělat v sobě pokaždé zahrnují zjednodušování a exkluze informací, výběr dočasného zájmu, konstrukci zvláštního vztahu já-ostatní a uložení či vyjednání poměrů moci.

 Kritika kolonialismu v poválečném období – podkopávání způsobilosti „Západu“ reprezentovat další společnosti - byla upevněna významným procesem teorizování o limitech samotné reprezentace. Není žádného adekvátního způsobu jak prozkoumat tuto rozmanitou kritiku toho, co Vico pojmenoval jako „vážnou báseň“ kulturní historie. Rozšíření pozic: „hermeneutika“, „strukturalismus“, „historie mentalit“, „neomarxismus“, „genealogie“, „post-strukturalismus“, „postmodernismus“, „pragmatismus“; také záplava „alternativních epistemologií“ – feministických, etických a ne-západních. Co je v sázce, což však není vždy pochopeno, je přetrvávající kritika nejsebejistějších západních diskursů. Rozmanité filosofie mohou tento kritický postoj implicitně sdílet, například objasnění logocentrismu Jacquese Derridy, od Řeků po Freuda a poněkud odlišná diagnóza důsledků gramotnosti Waltera J. Onga, která sdílí všezahrnující odmítnutí institucionalizovaných způsobů, které jedna velká skupina lidstva ve světě po tisíciletí konstruovala. Nová historická studia hegemonických vzorců myšlení (Marxisté, Annalisté, Foucauiltiané) mají s moderními způsoby kritiky textu (sémiotikou, teorií reader-response, poststrukturalismem) společné přesvědčení, že co se v historii jeví jako „skutečné“, sociální vědy, umění, dokonce i zdravý rozum je vždy analyzovatelné jako omezující a expresivní soubor sociální kódů a konvencí. Hermeneutická filosofie ve svých lišících se stylech, od Wilhelma Diltheyho a Paula Ricoeurapo Heideggera, nám připomíná, že ty nejjednodušší kulturní popisy jsou záměrné výtvory, že interpreti sami sebe neustále konstruují skrze ostatní, které studují. Vědy „jazyka“ dvacátého století, od Ferdinanda de Saussuraa Romana Jacobsona po Benjamina Lee Whorfa, Sapira a Wittgensteina, učinily systematické a situační verbální struktury, které determinují veškeré reprezentace reality, jako nepopiratelné. A konečně, návrat rétoriky na významné místo v mnoha oblastech studia (rétorika byla po tisíciletí jádrem západního vzdělávání) umožnilo podrobnou anatomii tradičních expresivních stylů. Spolu se sémiotikou a diskursivní analýzou se nová rétorika zabývá tím, co Kenneth Burke označil za „strategie pro postihující situace“ (1969:3). Spíše než o tom, jak mluvit dobře se týká skutečnosti, jak vůbec mluvit a jak smysluplně jednat ve světě veřejných kulturních symbolů.

 Dopady těchto kritik, v etnografickém smyslu, začínají být pociťovány ve svém vlastním vývoji. Neoslavované dějiny se začínají stávat běžnými. Nové dějiny se pokoušejí vyhnout mapování objevu nějaké současné moudrosti (původy kulturních konceptů atd.); a nedůvěřují povyšování a snižování intelektuálních předchůdců s cílem potvrzení určitého paradigmatu. (Posledně jmenovaný přístup viz Harris 1968 a Evans Pritchard 1981). Přesněji řečeno, nové dějiny zacházejí s antropologickými myšlenkami jako s vtaženými do lokálních praxí a institučních omezení, jako s kontingentem a často „politickými“ řešeními kulturních problémů. Chápou vědu jako sociální proces. Vyzdvihují historickou diskontinuitu, stejně jako její návaznost, minulých a současných postupů stejně často, jako nevytváření současného vědění tak, aby se jevilo jako dočasné či ve vývoji. Autorita vědy, v tomto typu historického výčtu, bude vždy zprostředkovávána tvrzeními o rétorice a moci. [[8]](#footnote-8)

 Další významný dopad shromažďování politické/teoretické kritiky antropologie může být stručně vyjádřen odmítnutím „vizualismu“. Ong (1967,1977) byl jedním z vědců, který studoval způsoby, podle kterých jsou v různých kulturách a epochách hierarchicky uspořádávány smysly. Ong tvrdí, že pravdivost představy Západní, literární kultury převládla nad důkazy rozmluvy a zvuky, nad hmatem, čichem i chutí (Marry Prattová podotýká, že odkazy na vůně, velice výrazný prvek pří zaznamenávání svých cest se fakticky v etnografiích nenachází.).[[9]](#footnote-9) Dominantní symboly v antropologickém výzkumu byly zúčastněné pozorování, sběr dat a kulturní popis, všechny předpokládají vnější hledisko – nahlížení, objektivizování, nebo poněkud blíže, „čtení“ předkládané reality. Ongova práce byla zmobilizována jako kritika etnografie od Johanna Fabiana (1983), který zkoumal důsledky předpokládání kulturních faktů jako pozorované skutečnosti, spíše než, například, vyposlechnuté, vynalezené v dialogu či přepsané. Následujíce Francese Yatese (1966) tvrdí, že taxonomická představivost je na západě ve své podstatě silně vizualistická. ustavující kultury, jako kdyby byly divadla paměti nebo prostorová pole.

 V související polemice proti „Orientalismu“ Edward Said (1978) rozpoznává přetrvávající tropy, podle kterých Evropané a Američané vizualizovali Východní a arabské kultury. Funkce Orientu jako divadla, jeviště, na kterém se představení neustále opakuje, aby bylo viděno z privilegovaného hlediska. (Barthes [1977] nachází podobnou „perspektivu“ v Diderotově vznikající buržoazní estetice). Pro Saida je Orient „textualizován“; jeho četnými, rozdílnými příběhy a existenciálně dilematickými situacemi je hýbáno jako s tělem plném znamení, snadno podléhající virtuosovu čtení. Tento okultní a křehký orient byl láskyplně přiveden na světlo, zachráněn v práci vnějšího vzdělance. Následek nadvlády v takovémto prostorovém/světském užití (samozřejmě neomezován na řádný Orientalismus) je takový, že jiným propůjčuje samostatnou identitu, zatímco ale znalým přihlížejícím, z pozic, ze kterých jsou vidět, ale sami viděni nejsou, nabízí nerušené čtení.

 Jakmile však nejsou kultury nadále předznamenávány vizuálně – jako předměty, divadla, texty – začne být možné o kulturní poetice, která je souhrnem hlasů, umístěných vyjádření, přemýšlet. V diskursním, spíše než ve vizuálním paradigmatu, se dominantní metafory etnografie přesouvají od pozorování k expresivním projevům (a gestikulacím). Autorův „hlas“ prostupuje a vsazuje analýzu a cíl, rétorika z odstupu je zavržena. Renato Rosaldo tato tvrzení nedávno obhajoval a exemplifikoval (1984,1985). Další změny v textovém ustanovení jsou v tomto sborníku prosazovány Stephenem Tylerem (rovněž viz Tedlock 1983.) Evokativní a performativní prvky etnografie jsou legitimizovány a klíčovým poetickým problémem diskursivní etnografie se stává, jak „psanými významy dosáhnout toho, co vytváří řeč a jak toho dosáhnout bez její pouhé imitace“ (Tyler 1984c:25). V jiném pohledu si všímáme, kolik toho bylo v kritice i chvále řečeno o etnografickém upřeném pohledu, kolik ale o etnografickém uchu? To je to, co má Nathanie Tarn na mysli ve svém interview, když mluví o své trikulturní zkušenosti, jako Francouzo/Angličan, který se nekonečně stává Američanem.

Může to být znovu etnograf či antropolog, kdo má své uši šířeji otevřené tomu, co považuje, v opozici vůči známému, za exotické, ale stále cítím, že téměř každý den zde v užívání jazyka objevuji něco nového. Téměř každý den získávám nové výrazy, jako kdyby jazyk rostl z každé myslitelné poznámky. (1975:9)

**^^^**

Zájem o diskursivní aspekty kulturní reprezentace neobrací pozornost k interpretaci kulturních „textů“, ale k jejich vztahům tvorby. Rozdílné styly psaní s těmito novými řády komplexnosti zápasí s rozdílnou úspěšností – rozdílnými pravidly a možnostmi v horizontu historického momentu. Základní experimentální směry byly detailně posouzeny jinde (Marcus a Cushman 1982; Clifford 1983a). Zde postačí zmínit všeobecný trend v etnografii, který směřuje k *upřesnění diskursu*: kdo mluví? Kdo píše? Kdy a kde? S kým či komu? Pod jakým institucionálním a historickým tlakem?

 Od času Malinowského „metoda“ zúčastněného pozorování ustanovila mezi subjektivitou a objektivitou křehkou rovnováhou. Etnografova osobní zkušenosti, obzvláště týkající se participace a empatie, jsou ve výzkumném procesu rozpoznávané jako ústřední, jsou ale silně omezovány standardy neosobního pozorování a „objektivního“ odstupu. V klasických etnografiích je autorův hlas vždy zřetelný, konvence provedení textu a čtení však zakazuje příliš úzké spojení mezi autorovým stylem a reprezentovanou skutečnosti. Napříč skutečnosti, že okamžitě rozpoznáme charakteristický akcent Margaret Meadové, Raymonda Firtha nebo Paula Radina, stále se nemůžeme odkazovat k Samoáncům jako k „Meadovské“ kultuře či nazývat Tikopiijako „Firthovskou“ kulturu tak snadno, jako když mluvíme o Dickensovském či Flobertovském světě. Autorova subjektivita je oddělena od objektivity zmiňované v textu. V nejlepším případě je autorův osobní hlas cítěn jako styl ve slabém smyslu slova: ve stylu podání či zkrášlování skutečností; kromě toho, samotná etnografická zkušenost z terénu je prezentována pouze ve velice stylizovaném způsobu („vyprávění o příchodu“ níže pojednávaný např. Marry Prattovou). Konstatování vážných autorových zmatení, násilná pohnutí nebo činy, cenzura, důležitá selhání, změny směru i přemrštěné požitky, to vše je z publikovaného popisu vynecháno.

 V šedesátých letech tento soubor výkladových konvencí pukl. Etnografové začali o svých zkušenostech z terénního výzkumu psát způsoby, které narušovaly převažující subjektivní/objektivní rovnováhu. Byly zde i dřívější narušení, ty ale byly udržované jako okrajové: Leirisův zvláštní spis *L’Afrique fantôme* (1934); *Tristes Tropiques* (jehož nejsilnější dopad mimo Francii přišel až po šedesátých letech); a důležitá kniha Eleanore Smith Wowenové *Return to Laughter* (1954). To, že se musela Laura Bohannanová v raných šedesátých letech převléci za Bowenovou a svůj narativ svého terénního výzkumu za „novelu“ je příznačné, ale věci se rychle měnily a další – Georges Balandier (L’Afrique ambiguë 1957), David Maybury-Levis (*The Savage and the Innocent* 1965), Jean Briggs (*Never in Anger* 1970), Jean-Paul Dumont (*The Headman and I* 1978) a Paul Rabinow (*Reflection on Fieldwork in Morocco* 1977) – brzy začali „fakticky“ psát pod svými pravými jmény. Tento plán veřejně zkazila Malinowského publikace Mailu and Trobriand diaries (1967). Od této chvíle implicitní stopa dotazováni zaujala místo hned vedle každého, přehnaně sebejistého hlasu etnografa. Jaké tužby a nedorozumění jeurovnávaly? Jaká byla ona „objektivita“ textově konstruována?[[10]](#footnote-10)

 Objevil se nový subžánr etnografického psaní, sebereflexivní „popis etnografického výzkumu“. Tyto rozmanitě propracované, naivní, analytické popisy s doznáními poskytují důležitá fóra pro diskusi široké škály epistemologických, existenciálních a politických otázek. Diskurs kulturních analytiků již nemůže být jednoduše ten od „zkušených“ pozorovatelů popisující a interpretující obyčej. Ideál etnografické zkušenosti a zúčastněného pozorování se ukázal jako problematický. Mnozí etnografové se pokoušejí o odlišné textové strategie. První osoba jednotného čísla (která nikdy nebyla v etnografiích, které byly vždy v určitých stylizovaných způsobech osobní, zakázána) se například užívá podle nových konvencí. Rétorika zažité objektivity v „etnografických popisech“ ustupuje autobiografickému a ironickému autoportrétu (viz Beaujour 1980, Lejeune 1975.) Etnograf, jako literární postava, je ve středu pozornosti. On či ona může mluvit o dříve „irelevantních“ tématech: násilí a touze, usilovných snah a ekonomických transakcí s informátory. Tyto záležitosti (uvnitř disciplíny dlouho neformálně diskutované) se posunuly od okraje etnografie k jejich nahlížení jako konstitutivních a nepopiratelných (Honigman 1976).

 Některé reflexivní popisy se pokusily specifikovat informátorský, stejně jako etnografický diskurs vyzdvižením dialogů či vyložením mezilidských konfliktů (Lacoste-Dujardin 1977, Crapanzano 1980, Dwyer 1982, Shostak 1981, Mernissi 1984). Tyto klamy dialogu mají za důsledek přetváření „kulturních“ textů (rituál, instituce, životopis či jakýkoli útvar typického chování, který může být popsán či interpretován) do mluveného předmětu, který vidí, stejně jako je viděn, který se lecčemu vyhýbá, dohaduje se a zpětně přezkoumává. V tomto etnografickém pohledu není náležitý referent jakéhokoli popisu reprezentovaný „svět“; je to nyní konkrétní případ diskursu. Samotný princip dialogické, textové tvorby však překračuje hranice více méně dovedného představení „skutečného“ setkání. Staví kulturní interpretaci do mnoha druhů recipročních kontextů a ukládá autorovi, aby nalezl rozličné směry utváření vyjednávané reality jako multisubjektivní, mocí-zatížené a neslučitelné. V tomto pohledu je „kultura“ vždy relační, zápis sdělných procesů, která historicky existují *mezi* subjekty mocenských vztahů (Dwyer 1977, Tedlock 1979).

 Dialogické způsoby psaní v zásadě autobiografické nejsou; nemusí nutně vést k nadměrnému sebe-uvědomění či sebe-zaujetí. Jak ukázal Bakhtin (1981), dialogické metody se rozšiřují v každém složitě reprezentovaném prostoru (jako v tom etnografickém nebo v jeho případě v realistických románech). Mnozí se dožadují umělecké stránky. Polyvokalita byla v tradičních etnografiích umírněná a sladěná udělením jednomu hlasu vše prostupující autorskou funkci a dalším roli zdrojů, „informátorů“, kteří jsou citování, nebo parafrázováni. Jakmile je diskuse a polyfonie uznána jako způsob psaní textu, je monofonní autorita zpochybňována, odhalena jako charakteristický znak vědy, která tvrdila, že kultury *reprezentuje.* Tendence diskursy specifikovat – historicky a intersubjektivně – tuto autoritu přetváří a při tom pozměňuje otázky, které klademe popisům kultur. Za příklad budou muset stačit dvě nedávné práce. Ta první v sobě zahrnuje mínění a čtení původních Američanů, ta druhá žen.

 James Walker je široce známý pro svou klasickou monografii *The Sun Dance and Other Ceremonies of the Oglala Division of the Teton Sioux* (1977). Interpretativní práce vycházející z pečlivého pozorování a dokumentace. Naše čtení této práce však musí být nyní doplněno a pozměněno mimořádným, letmým pohledem na jeho „vytváření“. Tři tituly se nyní objevily ve čtyřsvazkové edici dokumentů, které shromáždil jakožto lékař a etnograf v rezervaci Pine Ridge Siousx Reservation mezi roky 189$6 a 1914. První svazek (Walker, *Lakota Belief and Ritual* 1982a, kterou editoval Raymond DeMallie a Elaine Jahnerová) je koláží poznámek, rozhovorů, textů a fragmentů esejů napsané, či řečené Walkerem a četnými spolupracovníky podkmene Oglala. K vytvoření tohoto svazku přispělo více než třicet „autorit“ a všude, kde je to možné, je příspěvek označen jménem toho, kdo jej pronesl, napsal či přepsal. Tito jednotlivci nejsou etnografičtí „informátoři“, *Lakota Belief* je ve spolupráci vytvořená dokumentace editovaná způsobem, který dává rozmanitým provedením tradic rovnocennou rétorickou váhu. Walkerovy vlastní popisy a glosy jsou fragmenty mezi fragmenty.

 Etnograf blízce spolupracoval s interprety Charlesem a Richardem Ninesovými a  s Thomasem Tyonem a Georgem Swordem, z nichž obě dvojice sepsaly rozšířené eseje do svazku Old Dacota, ty byly nyní přeloženy a poprvé publikovány. V dlouhém oddílu knihy *Lakota Belief* Tyon podává vysvětlení, které získal od několika šamanů z Pine Ridge; jejich odkrývání, k pochopení otázek týkajících se jejich víry (například zásadní a těžko postižitelné kvality „*wakan“*) interpretoval v lišících se, idiosynkratických způsobech. Výsledkem je forma vyvíjející se kultury, která se brání každému konečnému shrnutí. Editoři knihy *Lakota Belief* poskytují Walkerovy biografické detaily včetně náznaků jeho individuálních zdrojů své sbírky shromážděné skupinami z Colorado Historical Society, American Museum of Natural History a American Philosophical Society.

 Druhý svazek, který se objevil, *Lakota Society* (1982b), shromažďuje dokumenty hrubě související se sociálně organizačními aspekty, stejně jako s koncepty času a historie. Zahrnutí rozsáhlého spisu Winter Counts (lakotské anály) a osobních vzpomínek historických události potvrzuje poslední tendence zpochybňovat ony přespříliš jasné rozdíly mezi lidmi „s“ a „bez“ historie (Rosaldo 1980; Price 1983). Třetím svazkem je *Lakota Myth* (1983). Ten poslední obsahuje přeložený text George Sworda. Sword byl bojovník kmene Oglala, později se stal soudcem v Court of Indian Offenses v Pine Ridge.S podporou Walkera sepsal detailní lidový záznam obvyklého života zahrnující mýty, rituály, války a hry, doplněné svou autobiografií.

 Tyto společně vydané práce nabízí mimořádný, několikrát jasně formulovaný záznam lakotského života v zásadním okamžiku své historie - tři svazky sbírky interpretací a transkripcí ad hoc, vytvořené více než velkým počtem jednotlivců zastávajících spektrum pozic s respektem k „tradici“ a k tomu popracovaný náhled na celý soubor vypracovaný autorem s dobrou pozicí v podkmeni Oglala. Tuto Walkerovu syntézu vytvořenou z těchto rozmanitých materiálů můžeme kriticky posoudit. Toto vydání (včetně *The Sun Dance)* nyní představuje rozšířený (rozptýlený, ne úplný) text reprezentující konkrétní *moment* etnografické tvorby (ne „lakotské kultury“). Spíše než Wolkerovu monografii se musíme naučit číst tento sborník.

 Takovýto soubor otevírá v pokračující *poezii* kultury nové významy a žádosti. Rozhodnutí vydat tyto texty bylo podníceno žádostí členské obce Pine Ridge skupinou Colorado Historical Society, kde byly jejich kopie třeba na výuce dějin podkmene Oglala. Pro ostatní čtenáře „Walkerova sbírka“ nabízí odlišné poučení poskytující, mimo jiné, model historie (a jednotlivců) s etnografickou poetikou. Člověk může mít potíž nedávat těmto materiálům (z nichž jsou mnohé velice krásné) nadčasový, odosobněný charakter, řekněme, siouxkých mýtů“. Mimo to je ale nevyhnutelné se u takto rozsáhlého díla tohoto typu ptát, *kdo píše* (provádí, přepisuje, překládá, či edituje) kulturní výpovědi. V tomto případě již etnograf nadále nedisponuje nezpochybnitelným nárokem za záchranu: autoritu dlouho spojenou s přivážením těžko pochopitelného, „mizejícího“ orálního učení převedeného v čitelný text. Je nejasné zdali se James Walker (či kdokoli další) může objevit jako autor těchto textů. Takovýto nedostatek jasnosti je znakem naší doby.

 Západní texty se tradičně vydávají s autorovým jménem, a tudíž je snad nevyhnutelné, aby *Lakota Belief, Lakota Society* a *Lakota Myth* nebyly vydány jinak, než pod jménem J. Walkera. Tím, jak se však komplexnost a více lidmi vytvořená *poezie* etnografie stává patrnou – a politicky napadanou – tak se konvence po malých krůčcích začínají měnit. Walkerova práce může být nezvyklým případem textové spolupráce, pomáhá nám však vidět za scénu. Poté, co „informátoři“ začnou být považování jako spoluautoři a etnografové jako zapisovatelé a archiváři, stejně jako interpretující pozorovatelé, můžeme veškerým etnografiím pokládat nové, zásadní otázky. Jakkoli monologické, dialogické či polyfonní mají formy, jsou to hierarchická uspořádání diskursu.

 Druhý příklad specifikace diskursu se týká genderu. Nejprve zmíním způsoby, jakými se může dotýkat čtení etnografického textu, poté se budu věnovat tomu, jak vyloučení feministických perspektiv z předkládaného svazku omezuje a zaměřuje vlastní diskursivní hledisko. Můj první příklad, z mnoha možných, je kniha *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka* (1961), kterou napsal Godfrey Lienhardt, jistě jedna z nejlépe psaných etnografií poslední antropologické literatury. Jeho fenomenologické ztvárnění vnímání sebe sama, času, prostoru a „Sil“ je nepřekonatelné. Je tedy šokující zjistit, že se Lienhardtův popis téměř výhradně týká zkušeností mužů kmeneDinka. Když píše „Dinka“ může i nemusí do svého tvrzení zahrnovat ženu, to z publikovaného textu nemůžeme často poznat. Příklady, které vybírá, se ve všech případech naprostou většinou soustředí na muže. Zběžné pročtení úvodní části knihy o Dincích a jejich skotu toto tvrzení potvrzuje. Ženský pohled je zde zmíněn pouze jednou a to v potvrzení mužského vztahu ke kravám. O tom, jak se se skotem setkávají ženy, nic neříká. Tento postřeh upozorňuje na neurčitost v pasážích jako: „Dinkové často interpretují nehody či náhody jako projevy Božství, jež pomocí znamení, které se lidem projevuje, rozlišuje mezi pravdou a lží“ (str. 47).[[11]](#footnote-11) Zamýšlený význam slova „man“[[12]](#footnote-12) je zajisté myšlen v obecném významu lidstva, obklopen však výhradně příklady týkající se mužské zkušenosti se význam posunuje směrem ke genderovému odlišení (objevují se znamení také ženám? A ne ve významně odlišných způsobech?). Rovněž v originálu užívané pojmy jako „the Dinka“, či „Dinka“, užívané napříč knihou, se tak stávají nejasnými.

 Není cílem usvědčit Lienhardta z pokrytectví; jeho kniha specifikuje gender v mimořádném rozsahu, místo toho však vychází najevo skutečnost, že do našeho čtení zasahuje historie a politika. Britští akademici určité vrstvy a doby užívali výrazu „men“, když jím mysleli „lidstvo“, mnohem častěji, kulturní a historický kontext který je dnes viditelnější než dříve. V roce 1961, kdy byla tato kniha publikována, zde diskutovaná zaujatost genderem problémem nebyla. Kdyby byla, Lienhardt by se této problematice přímo věnoval, stejně jako se k tomu cítí povinováni pozdější etnografové (například Meigs 1984:xix). Každý, kdo nečetl „The Religion of the Dinka“ jako náboženství mužů kmene Dinka a pouze možná žen, nyní musí. Naším úkolem je o Lienhardtově textu přemýšlet historicky a při tom, jak ho čteme, přemýšlet nad jeho možnými výklady, včetně toho našeho.

 Systematické pochyby o genderu v popisech kultur se pod tlakem feminismu začaly v určitém prostředí šířit teprve kolem dřívější dekády. Velmi mnoho vyobrazení „kulturních pravd“ se nyní jeví jako reflektující mužskou sféru zkušenosti (existují samozřejmě i opačné práce, i když v mnohem méně běžných případech: práce Meadové například, která se často zaměřuje na sféru ženskou a na jejímž základě generalizuje o kultuře jako celku). V rozpoznávání takovýchto zaujatostí je nicméně dobré si připomenout, že naše „úplné“ verze se jim samotným budou nevyhnutelně jevit jako dílčí; a pokud se nyní mnohé kulturní vyobrazení jeví, více než kdy dříve, jako omezenější, je to známkou kontingence a historického pohybu veškerého čtení. Nikdo nečte z neutrální či konečné pozice. Tato poměrně jasná obezřetnost je v nových kulturních popisech, které si dělají ambice záznamy urovnat či zaplnit mezery v „našem“ vědění, často nedodržována.

 Kdy je ona mezera ve vědění rozpoznána a kým? Odkud „problémy“ pocházejí?[[13]](#footnote-13) Je to zcela zjevně více než jen jednoduchá záležitost rozpoznání chyby, upřednostňování či opomenutí. Vybral jsem příklady (Walker a Lienhard), které v objevení diskursivní zaujatosti podtrhávají roli politických a historických faktorů. Takováto epistemologie takto naznačuje, že nemůže být uvedena v soulad s představou o kumulativním vědeckém pokroku a že zaujatost je silnější než běžný vědecký diktát, že problémy studujeme po částech, že nesmíme příliš zobecňovat, že nejlepší obraz je postaven na zvětšování nekompromisních důkazů. Kultury nejsou vědeckými „předměty“ (předpokládajíce, že něco takového, dokonce i v přírodních vědách, existuje). Kultura a to, jak na „ni“ nahlížíme, je historicky vytvářeno a aktivně zpochybňováno. Od té chvíle, kdy uvědomění a zaplnění mezery vede k rozpoznávání dalších mezer, neexistuje nic jako úplný obraz, který může být „vyplněn“. Jestliže byla ženská zkušenost z etnografických popisů značně vyloučena, rozpoznání této nepřítomnosti a její oprava v mnoha nedávných studiích nyní poukazuje na skutečnost, že mužská zkušenost (jako genderový předmět, ne kulturní typ – „Dinka“ či „Trobrianďané“) je sama z velké míry neprobádaná. Jak se všeobecně uznávané témata jako „příbuzenství“ začnou podrobně, kriticky zkoumat (Needham 1974; Schneider 1972,1984), objeví se nové problémy týkající se „sexuality“, a tak dále, do nekonečna. Je jasné, že nyní toho o obyvatelích Trobriandských ostrovů víme více než v roce 1900, ale to „my“ vyžaduje historickou identifikaci (Talal Asad v tomto sborníku tvrdí, že skutečnost, že je toto vědění běžně zapsáno v určitém „silném“ jazyku není vědecky neutrální). Pokud „kultura“ není předmětem, jenž lze popsat, nemůže být ani jednotným korpusem symbolů a významů, které mohou být s konečnou platností interpretovány. Kultura je sporná, dočasná a vyvíjející se. Reprezentace a vysvětlování – jak insidery, tak i outsidery – je spojeno s tímto vývojem. Tato specifikace diskursu, kterou jsem se snažil vysledovat je tudíž více než jen záležitostí utváření důkladně omezených tvrzení. Je naprosto historizující a sebereflexivní.

 V tomto duchu mi dovolte obrátit se k tomuto sborníku. Každý bude moci pomyslet na někoho, kdo by tu měl být zmíněn či na perspektivu, která by zde měla být zahrnuta. Sborník se soustředí pouze na ty ohledy, jež jeho autoři a editoři mohou začít činit jasnými. Čtenář si může povšimnout, že vlastní antropologická zaujatost zanedbává fotografii, film, teorii představení, umění dokumentů, literaturu faktu, „novou žurnalistiku“, orální historii a rozličné formy sociologie. Kniha věnuje relativně malou pozornost novým etnografickým možnostem vycházejících z nezápadních zkušeností a teorie a politiky feminismu. Pro svůj zájem mimořádně silného intelektuálního a morálního vlivu v univerzitním prostředí, ze kterého vyšly tyto eseje, mi dovolte setrvat u této poslední výpustky. Tato nepřítomnost tak volá o komentář (oslovením této jedné exkluze však nenaznačuji, že nabízí jakékoli zvýhodněné hledisko, ze kterého lze chápat zaujatost knihy). Přemýšlení o feminismu je naprosto zřejmě jedním z možných velkých významů pro přehodnocení psaní etnografií. Rozebírá historické a politické konstrukce identit, vztahy já/ostatní a zabývá se genderovými pozicemi, které činí všechny popisy ostatních, či autora, jako nepopiratelně dílčí.[[14]](#footnote-14) Proč pak není v této knize žádná esej primárně napsaná z hlediska feminismu?

 Tento sborník byl plánován jako publikace deseti účastníků semináře, kteří v jeho rámci vyvíjeli snahy. Institučně byl definován jako „pokročilý seminář“, jehož organizátoři, George Marcus a já jsme tento formát schválili bez vážných pochybností. Rozhodli jsme se pozvat ty, kteří provozující „pokročilou“ praxi v našem tématu, jimiž rozumíme lidi, kteří již významně přispěli k analýze etnografické formě textu. Kvůli koherenci jsme umístili seminář uvnitř a na hranicích antropologické disciplíny. Pozvali jsme účastníky dobře známé pro své nedávné příspěvky k otevírajícím se etnografickým možnostem psaní, či u koho jsme věděli, že jeho výzkum je relevantní pro náš záměr. Seminář byl nevelký a jeho uspořádání *ad hoc,* odrážející naše specifické osobní a intelektuální sítě, naše omezené znalosti příslušné vyvíjející se práci (nebudu se dále zabývat individuálními osobami, přátelstvími, atd., třebaže jsou jasně relevantní).

 Plánujíce seminář, byli jsme konfrontování – významnou a politováníhodnou – skutečností, která se nám jevila jako zřejmá, a to že feminismus toliko nepřispěl k teoretické analýze, jako texty. Tam, kde ženy učinily inovace v textu (Bowenová 1954, Briggsová 1970, Favret-Saadová 1980, 1981), neučinily tak na poli feminismu. Několik docela nedávných prací (Shostaková 1981, Cesarová 1982, Mernissiová 1984) ve své formě reflektovaly feministická tvrzení o subjektivitě, racionalitě a ženské zkušeností, ty samé textové formy však byly sdíleny i dalšími, nefeministickými, experimentálními pracemi. Mimo to, jejich autorky se nezdály být dobře obeznámené s rétorickou a textovou teorií, kterou jsme chtěli využít v etnografii. Naše zaměření pozornosti tak směřovalo na textovou teorii, stejně jako na textovou formu: obhajitelné, produktivní zaměření.

 S tímto zaměřením jsme nemohli navázat na jakoukoli rozvinutou debatu v etnografických textových postupech vytvořenou feminismem. Vše, co bylo publikováno, bylo několik velmi raných náznaků (například Atkinsonová 1982; Robertsová, ed. 1981) a tato situace se od té doby dramaticky nezměnila. Feminismus do antropologické teorie zřetelně přispěl, různé etnografky, jako Annette Weinerová (1976), aktivně přepisují kánon maskulinismu, ale etnografky přiklánějící se k feminismu se zaměřovaly buď na zkorigování mylných domněnek o ženách, anebo na přehodnocování antropologických kategorií (například opozici příroda/kultura). Feminismus nepřinesl ani nekonvenční formy psaní, ani nerozvinul reflexi etnografického textu jako takového.

 Příčina této obecné situace vyžaduje pečlivého prozkoumání, zde se mu však věnovat nebudeme.[[15]](#footnote-15) Pro případ našeho semináře a našeho sborníku, vyzdvihováním textové formy a upřednostňováním teorie textu, jsme naše téma soustředili takovým způsobem, že vyloučil jisté formy etnografické inovace. Během diskuse na semináři vyšla zřetelně najevo skutečnost, že určité instituční síly – model zastávání funkci, základní zásady, vlivy autorit oboru, světová nerovnost moci – nemohou být vyloučeny. V této perspektivě se záležitosti etnografického obsahu (exkluze a inkluze různých ustanovených tradic) staly bezprostředně relevantními a to je sféra, ve které feministky a nezápadní práce učinily svůj největší dopad.[[16]](#footnote-16) Naše ostré rozdělovaní formy od obsahu – a naše fetišizace formy – byla a je jasně diskutabilní. Je to zaujatost, která může být spojená s modernistickým „textualismem“ (většina z nás na semináři, včetně Stephena Tylera, ještě zcela „postmodernisty“ nebyla!).

 Nyní, když je práce odvedena, kniha napsána, nahlížíme tyto záležitosti samozřejmě lépe. Ale dokonce hned zpočátku v Santa Fe se účastníci po intenzivní diskusi přiklonili k exkluzi několika důležitých perspektiv a co s nimi udělat. Jakožto editoři jsme se rozhodli, že se nepokusíme o „vyplnění“ sborníku pátráním po dodatečných esejích, neboť se to zdálo, že by to byla akce pouze na efekt a vyjádřením aspirace na falešnou úplnost. Na tento problém, exkluze stanovisek, jsme reagovali tak, že jsme je nechali zcela otevřené. Předkládaný sborník zůstává omezenou intervencí bez aspirace být vyčerpávajícím či plně pokrývajícím svou oblast. Vyzařuje silné světlo neúplnosti.

 Hlavním důsledkem historických a teoretických pohybů sledované v tomto Úvodu bylo vyvrácení základny, podle které osoby a skupiny bezpečně reprezentují druhé. Uskutečnil se, ve svých důsledcích, „tektonický“, konceptuální posun. Stavíme nyní na podloží, které se pohybuje. Neexistuje již místo obecného přehledu (vrcholek hory), ze které mapovat způsoby lidského života, žádný Archimedův bod ze kterého reprezentovat svět. Hory jsou v neustálém pohybu. Stejně tak ostrovy: jeden nemůže zaujímat jednoznačně ohraničený svět kultur, ze kterého vycházíme ven a analyzujeme kultury jiné. Lidské způsoby života se navzájem stále více ovlivňují, ovládají, parodují, přeměňují a rozvracejí. Kulturní analýza je stále zapletena do globálních pohybů rozdílnosti a moci. Třebaže to někdo definuje a fráze je zde užita volně: „světový systém“ nyní spojuje společnosti planety ve společném historickém vývoji.[[17]](#footnote-17)

 Nejeden z esejů, které budou následovat, se s tímto predikamentem potýkají. Jejich důrazy se však liší. Jak, ptá se George Marcus, může etnografie – doma či v zahraničí – definovat svůj předmět studia způsobem, který umožňuje detailní, lokální analýzu, který vychází z kontextu a zároveň vykreslení globálních sil, které v sobě zahrnuje? Přijaté textové strategie pro definování kulturních sfér, oddělující mikro a makro úrovně, již nejsou této výzvě přiměřené. Marcus se zabývá novými možnostmi psaní, které rozmazávají distinkci mezi antropologií a sociologií, podkopává neproduktivní dělbu páce. Talad Asad také konfrontuje onu systematickou propojenost společností planety, nachází však neustálé, chladné rozdíly, které vnucují až příliš koherentní formy na světovou rozmanitost a pevně určuje pozici veškeré etnografické praxe. „Překlad“ kultury, jakkoli textově důvtipný či vynalézavý, zaujímá své místo v rámci vztahů „slabých“ a „silných“ jazyků, které ovládaní mezinárodní tok vědění. Etnografie je stále ve velké míře jednosměrnou cestou. Michael Fischer ve své eseji uvádí, že představa globální hegemonie může přehlédnout reflexivní, vynalézavou dimenzi etnické příslušnosti a kulturního kontaktu (v podobném tónu, můj vlastní příspěvek zachází se všemi narativy ztracené autenticity a vytrácející se rozmanitosti jako se sebe-potvrzujícími alegoriemi, až do chvíle, kdy je potvrzen opak). Fischer zařazuje etnografické psaní, spíše než do světa samostatných kultur a tradic, do etnického, synkretického světa. Postmodernismus je v jeho analýze více než literární, filosofický či umělecký směr, je to všeobecný stav multikulturního života, který vyžaduje nové podoby vynalézavosti a důmyslnosti od zcela reflexivní etnografie.

 Etnografie dříve, ve službách antropologie, nazírala druhé jako jasně definovatelné, definované jako primitivové, kmenové, nezápadní, preliterátní či nehistorické – seznam, který se po svém rozšíření brzy stává nesrozumitelným. Nyní se etnografie s druhými setkává ve vztahu k sobě samé, zatímco sebe nahlíží jako odlišnou, tím je „etnografická“ perspektiva uvedena v nové a rozmanité poměry. Renato Rosaldo zkoumá onen způsob, jímž byla rétorika v průběhu sociálních dějin přivlastněna a jak to zviditelňuje určité zneklidňující předpoklady, které terénní práci zplnomocnily. Etnografovi typicky blízký zvídavý pohled se objevuje v historii, literatuře, reklamě a mnoha dalších nepravděpodobných místech. Věda o exotickém „se repatriuje“ (Fischer a Marcus 1986).

 Tradiční poslání etnografie kulturního kriticismu (Montaignovy „On Cannibals“, Montesquieovy *Perské listy*) se znovu objevuje s novou explicitností a silou. Antropologové v terénu nyní mohou svou práci přeuspořádat s průkopníky jako Henry Mayhew v devatenáctém století a nověji s Chicagskou školou urbánní sociologie (Lloyd Warner, William F. Whyte, Rober Park). Sociobiologická deskripce každodenní zvyků byla v nedávné době zkomplikována etnometodologií (Leiter 1980): práce Harolda Garfinkela, Harveyho Sackse a Aarona Cicourela (v předkládaném sborníku rovněž opomenutá) reflektuje krizi v sociologii, podobnou té v antropologii. Zatímco se v Birmingham Centre for Contemporary Cultural Studies (Stuar Hall, Paul Willis) pod vlivem marxistické kulturní teorie odehrávají různá sblížení mezi antropologií a sociologickou etnografií, američtí pracovníci v terénu obracejí svou pozornost k laboratorním biologům a přírodovědcům (Latour a Woolgar 1979, Traweek 1982, k americkému „příbuzenství“ (Schneider 1980) k dynastiím mocných (Marcus 1983), k řidičům nákladních aut (Agar 1985) k zákazníkům psychiatrů (Estroff 1985) k novým urbánním komunitám (Krieger 1983) k problematickým tradičním identitám (Blu 1980) a to je jenom začátek narůstajícího seznamu.

 Jde o více než jen o užití antropologických metod v domácím prostředí, či studování nových skupin (Nader 1969). Etnografie se posouvá do oblastí, kterými se po dlouho dobu zabývala sociologie, román či avantgardní kulturní kritika (Clifford 1981), kde uvnitř Západních kultur znovunalézá jinakost a rozdílnost. Stalo se zřejmým, že každé podání „druhých“, ať se již nachází kdekoli, je rovněž konstrukcí „sebe“ a že utváření etnografického textu, jak v tomto sborníku Michael Fischer, Vincent Crapanzano a další ukazují, v sobě vždy zahrnovalo proces „sebe-utváření“ (Greenblatt 1980).Kulturní *poetika* – a politika – je neustálou rekonstitucí nás samých a druhých skrze určité exkluze, konvence a diskursivní praktiky. Eseje, ježnásledují, poskytují prostředky k analýze těchto procesů jak doma, tak i v zahraničí.

 Nadcházející eseje nepředpovídají. Vzaty jako celek, popisují historická omezení vytvářených etnografií, stejně jako oblastí textových experimentů a emergence. Talal Asad se s rozvážným tónem soustředí (jako Paul Rabinow) na institucionální omezení svobody interpretace. George Marcus a Michael Fischer zkoumají konkrétní příklady alternativního psaní. Stephen Tyler evokuje, co ještě neexistuje (či ani nemůže?), musíme si představovat - či lépe, zaznívat. Velké množství esejů (obzvláště těch od Renato Rosalda, Vincenta Crapanzana, Mary Prattové a Talala Asada) se zabývají kritickým čištěním základů – uvolněním kánonů k vytvoření prostoru pro alternativy. Rabinow odlišuje kanon nový, postmodernismus. Jiné eseje (Tyler na ústní a performativní způsoby, můj vlastní na zacházení s alegorií) znovu obsazují staré rétoriky a projekty k současnému užití. „K současnému užití!“ Čtení těchto esejů by mělo provázet poetické pravidlo Charlese Olsona: jsou to odpovědi na současné, měnicí se situace, spíše než pozice, intervence. Uvést tento sborník v období historické konjunkce, jak jsem se zde pokusil, znamená odhalení pohybujících se základů, na kterých leží a učinit tak bez prospěchu z vládnoucího narativu historického vývoje, který může etnografii nabídnout koherentní směr či budoucnost.[[18]](#footnote-18)

 Člověk vypouští kontroverzní sbírku jako tuto s trochou úzkosti, doufá, že se doopravdy zapojí – ne, že se jednoduše zavrhne, například jako další útok na vědu, nebo pro podněcování k relativismu. Takovéto zavrhnutí by mělo alespoň ozřejmit, proč by bližší analýza jedné z hlavních věcí, kterou etnografové dělají – to, že píšou - neměla být ústřední k evaluaci výsledků vědeckého výzkumu. Autoři tohoto sborníku nenaznačují, že by byl jeden kulturní popis stejně dobrý jako každý jiný. Pokud by přijali takto triviální a sebe-odmítající relativismus, nedostali by se do nesnází ze psaní detailních, odhodlaných, kritických studií.

 Ke zde reprezentované literární a teoretické reflexivitě byly nedávno vzneseny jiné, důmyslnější námitky. Textové, epistemologické otázky jsou občas považovány za paralyzující, abstraktní, nebezpečně solipsistické – ve zkratce za překážku úloze psát „pevně založené“ či „sjednocené“ kulturní a historické studie.[[19]](#footnote-19) V praxi však takovéto otázky těm, kteří se jimi zabývají, nezbytně nezabraňují psát pravdivé a realistické popisy. Všechny zde shromážděné eseje poukazují k novému, lepšímu způsobu psaní. Člověk nemusí souhlasit s jejich mimořádnými standardy brát vážně skutečnost, že v etnografii, stejně jako v literárních a historických studiích se to, co se od nynějška počítá jako „realistické“, je záležitostí jak teoretické debaty, tak i praktického experimentování.

 Psaní a čtení etnografie je až příliš určené silami, v podstatě mimo kontrolu autora i interpretační komunity. Tyto kontingence – jazyka, rétoriky, moci a historie – nyní musí být v procesu psaní otevřeně konfrontovány. Nemohou být již nadále obcházeny, ale tato konfrontace pozvedne zapeklité problémy verifikace: jak jsou pravdy kulturních popisů zhodnocovány? Kdo má pravomoc oddělit vědu od umění? Realismus od fantasie? Vědění od ideologie? Taková oddělení budou samozřejmě udržována a přeopravována; ale jejich měnící se poetické a politické základy bude obtížnější ignorovat. V kulturních studiích, přinejmenším, již nemůžeme nadále znát celou pravdu, nebo dokonce i tvrdit, že se jí přibližujeme. Ona nekompromisní zaujatost, kterou jsem zde zdůrazňoval, může být pro některé čtenáře zdrojem pesimismu, ale není zde, v poznání, že nikdo nemůže o druhých nadále psát, jako kdyby byly samostatné objekty či texty, též osvobození? A nemůže vidina komplexní, problematické, dílčí etnografie vést, ne k jejímu opuštění, ale k více popracovaným, konkrétním způsobům psaní a čtení, k novým koncepcím kultur jako interaktivním a historickým? Většina esejů v tomto sborníku, pro své přiléhavé kritiky, jsou v etnografickém psaní optimistické. Potíže, které zdvihají, nejsou překážky, je to podněcování.

 Tyto eseje budou obviněny z toho, že zašly příliš daleko: poezie bude opět vykázána z města, moc ze síní vědy. A mimořádné sebe-uvědomění má zajisté svá nebezpečí – od ironie, elitářství, solipsismu, od umisťování celého světa do citací, ale věřím, že čtenáři, kteří předznamenali nebezpečí *po tom,* co konfrontovali měnící se historii, rétoriku a politiku zavedených representační forem tak učiní (stejně jako některé z dále uvedených esejů). Hned po sémiotice, post-strukturalismu, hermeneutice a dekonstrukci proběhla důležitá rozmluva o návratu k jednoduchému užívání jazyka a o návratu k realismu, ale k tomu, abychom se mohli vrátit k realismu, musí ho člověk nejprve opustit! Kromě toho, k rozeznání poetického rozměru etnografie není třeba, aby se člověk vzdal faktů a přesných popisů pro údajnou volnost poezie. „Poezie“ není omezená romantickou či modernistickou subjektivitou: může být historickou, přesnou i objektivní a samozřejmě, jako „próza“ to je pouze určeno institucemi a konvencí. Etnografie je hybridní textovou činností: překračuje žánry a disciplíny. Eseje v tomto sborníku netvrdí, že etnografie je „pouze literaturou“. Trvají na tom, že je to vždy psaní.

Rád bych poděkoval členům semináře  Santa Fe pro jejích četné návrhy v tomto úvodu včleněné či neuvedené (rozhodně jsem se nepokusil representovat „domácí úhel pohledu“ této malé skupinky). Mnohé z mých myšlenek byly na univerzitnímsemináři, který jsme společně s Paulem Rabinowem vedli na University of California v Berkley a Santa Cruz mile napadány. Mé mimořádné díky patří jim a studentům těchto hodin. V Santa Cruz mi s tímto esejem pomohly Deborah Gordonová, Donna Harawayová a Ruth Frankenbergová. Významnou podporu a stimul mi dal Hayden White a členové skupiny Research Group on Colonial Discourse. Různí čtenáři vznesli důležité návrhy, obzvláště Barbara Babcoková. George Marucus, který tento celý projekt držel v chodu, byl nedocenitelných spojencem a přítelem.

 **Paul Rabinow**

 **Representace jsou sociální fakta**

 Za hranicemi epistemologie

 Richard Rorty ve své vlivné knize *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979)tvrdí, že epistemologie, jako studium mentálních representací, se objevuje v konkrétní historické epoše, v sedmnáctém století; rozvinula se v určité společnosti, té evropské; a na konec triumfovala ve filosofii díky blízkému spojení k odborným tvrzením jedné skupiny, německých profesorů filosofie devatenáctého století. Pro Rortyho tento obrat příznivý nebyl: „Touha po teorii vědění je touhou po omezení – touha nalézt ‚základy‘, kterých se může držet, rámec za který se nesmí nikdo zatoulat, předmět který na sebe uvalí, representace, kterým nelze odporovat“ (s. 315). Radikalizací Thomase Kuhna Rorty zobrazuje naši posedlost epistemologií užívanou v západní kultuře jako náhodnou, nakonec však jako neplodnou.

 Hlavní myšlenkou pragmatické, americké knihy Richarda Rortyho je, že moderní odborná filosofie představuje „triumf hledání jistoty nad hledáním důvodu“ (s. 61). Hlavním viníkem tohoto melodramatu je zájem západní filosofie o epistemologii, ztotožnění vědění s interními representacemi a správnými zhodnoceními těchto representací. Dovolte mi stručně nastínit Rortyho argument, dodat některá důležitá upřesnění Iana Hackinga a poté tvrdit, že pozice, kterou rozvinul Michel Foucault, nám dovoluje Rortyho ve významných směrech rozšířit. Ve zbytku eseje prozkoumám některé cesty, ve kterých jsou tyto myšlenkové linie pro diskurs, který se týká druhých, významné. Konkrétně v  druhé části budu rozebírat nedávné diskuse o vytváření etnografického textu, ve třetí části některé rozdíly mezi feministickou antropologií a antropologickým feminismem a konečně ve čtvrté části předložím jednu linii mého vlastního výzkumu.

 Filosofové, Rorty tvrdí, korunovali svou disciplínu královnou mezi vědami. Tato korunovace stojí na jejich tvrzení, že jsou odborníky na obecné problémy a že jsou schopni nám poskytovat jisté základy veškerého vědění. Říší filosofie je mysl; kvůli svému privilegovanému vhledu si nárokuji takové postavení disciplíny, ze kterého soudí všechny ostatní. Tato koncepce filosofie je však výsledkem nedávného historického vývoje. Pro Řeky žádný ostrý předěl mezi vnější realitou a vnitřní representací neexistoval. Na rozdíl od Arisotela, Descartova koncepce vědění spočívá na správných reprezentacích ve vnitřním prostoru, v mysli. Rorty onu pointu vyjadřuje tvrzením: „Novota ležela v představě jediného vnitřního místa, ve kterém byly tělesné a percepční vjemy (v Descartově slovním obratu zmatené ideje smyslu a představy), matematické pravdy, morální pravidla, idea Boha, negativní rozpoložení a vše ostatní, co nyní nazýváme jako ‚duševní‘ předměty kvazi-pozorování“ (50). Třebaže nebyly všechny prvky nové, Descartes je zdařile spojil do nové problematiky, která odsunula stranou Aristotelův koncept příčiny, jako chápání obecně platných principů: začátkem sedmnáctého století se vědění stalo vnitřním, popisným a odsuzujícím. Moderní filosofie se zrodila tehdy, když se vědoucí subjekt obdařený vědomím a obsahem své reprezentace stal ústředním problémem myšlení, paradigmatem veškerého vědění.

 Moderní představa epistemologie se poté obrací na objasnění a posouzení representace subjektu. „Vědět znamená přesně reprezentovat to, co je mimo mysl; takže porozumět možnosti a podstatě vědění znamená porozumět způsobu, jakým je mysl schopná takovéto reprezentace konstruovat. Věčným zájmem filosofie je, aby byla obecnou teorií representace, teorií, která bude dělit kulturu do oblastí, které representují realitu dobře, těch, co ji reprezentují hůře a těch, které ji nereprezentují vůbec (třebaže předstírají, že to dělají)“ (3). Vědění nabyté skrze zkoumání reprezentací o „realitě“ a „vědoucí subjekt“ by bylo univerzální. Toto univerzální vědění je samozřejmě věda.

 Teprve na konci osvícenství se objevilo plně propracované pojetí filosofie jakožto soudce veškerého možného vědění a bylo kanonizováno v práci Immanuela Kanta. Rorty tvrdí, že „konečné vymezení filosofie od věd bylo umožněno představou, že jádrem filosofie je „teorie vědění“, teorie od věd odlišná, neboť je jejich základem“ (132). Kant stanovil jako apriorní karteziánské tvrzení, že si můžeme být jisti pouze ohledně idejí. Kant tím, „že se chápal všeho, o čem tvrdíme, že je něčím, co jsme vytvořili, umožnil, aby se na epistemologii nahlíželo jako na zakládající vědu … a tak umožnil profesorům filosofie, aby sami sebe viděli jako předsedající tribunálu čistého rozumu, schopný určovat, zdali druhé vědní obory setrvávají v odpovídajících mezích určených ‚strukturou‘ tematiky svého oboru“ (139).

 Jako disciplína, jejíž náležitou činností bylo spravování tvrzení o vědění, byla filosofie rozvinuta v devatenáctém století novokantovci a institucionalizována v devatenáctém století německými univerzitami. V těžce získaném prostoru mezi ideologií a empirickou psychologií si německá filosofie psala svou vlastní historii, tvořila svůj moderní kánon „velikánů“. Tento úkol byl koncem devatenáctého století dokončen. Toto vyprávění dějin filosofie, jakožto řady velkých myslitelů, dodnes pokračuje v úvodních kurzech filosofie. Nárok filosofie být intelektuálně nadřazená však netrval dlouho a od dvacátých let pouze filosofové a univerzitní studenti věřili, že filosofie je jedinečně způsobilá k poučování a souzení kulturní produkce. Jak Einstein, tak ani Picasso se příliš nezajímali o to, co si o nich Husserl mohl myslet.

 Přestože katedry filosofie nadále vyučují epistemologii, nachází se v moderním myšlení tradice protikladná, která sledovala cestu jinou. Rorty podotýká, že „Wittgenstein, Heidegger a Dewey jsou ve shodě, že pojetí vědění, jakožto přesné representace umožněné zvláštními duševními pochody a rozumové poznání skrze obecnou teorii representace je třeba opustit (6). Tito myslitelé neusilovali o vytvoření jiných a lepších teorii mysli či vědění, jejich cílem nebylo zdokonalit epistemologie, oni chtěli hrát jinou hru. Rorty nazývá tuto hru jako hermeneutiku. Tím jednoduše myslí vědění bez základů: vědění, které se v podstatě rovná povznášející rozmluvě. Rorty nám toho zatím řekl velice málo o obsahu těchto konverzací, snad proto, že toho není mnoho, co říci. Stejně jako Wittgenstein, Heidegger a v poněkud odlišném smyslu Dewey, Rorty stojí před skutečností, znepokojující či zábavnou: poté, co bylo jednou dosaženo historické či logické dekonstrukce Západní filosofie, nezbývá skutečně filosofům k činnosti nic mimořádného. Ve chvíli, kdy pochopíme, že filosofie nenalézá tvrzení o znalostech ostatních disciplín a ani je nelegitimizuje, jejím úkolem se stane být tou, která jejich práce komentuje a zatahuje je do debat.

 Pravda versus pravda či nepravda

 Dokonce, i když člověk přijme Rortyho dekonstrukci epistemologie, následky takového tahu zůstávají velice otevřené. Před tím, než některé z nich prozkoumáme, jeví se jako důležité zdůraznit skutečnost, že odmítnutí epistemologie neznamená odmítnutí pravdy, příčiny či zásad souzení. Toto tvrzení je výstižně popsáno Ianem Hackingem v knize „Language, Truth, and Reason“ (1982). Obdobně k Rortyho rozlišení jistoty versus opodstatnění, uvádí Hacking rozlišení mezi těmi filosofiemi, které pátrají po pravdě a těmi, které nazývá způsoby myšlení - aby je neomezoval na moderní filosofii – to, za pokračování užívání termínů „pravdy, či lži“ otevírá nové možnosti.

 Hacking předkládá v podstatě jednoduché tvrzení: to, co se v současné době pokládá za „pravdu“, je závislé na předchozí historické události – vznik způsobu přemyšlení o pravdě a lži, které ustavilo podmínky pro uvažování o věcech, jako kdyby byly schopné být v prvé řadě považovány za pravdivé či lživé. Hacking to podává tímto způsobem: „Uvažováním nemyslím logiku, myslím tím pravý opak. Pro logiku je příznačné zachování pravdy, zatímco způsob uvažování je tím, co přináší možnost pravdy či lži … způsoby uvažování onu možnosti pravdy či lži vytvářejí. Dedukce a indukce to pouze udržují“ (56-57). Hacking není „proti“ logice, pouze proti jejímu nároku nalézat a zakládat veškeré pravdy. Logika je dobrá ve své vlastní oblasti, ta oblast je však omezená.

 Vymezením tohoto rozlišení se člověk vyhýba problému úplné relativizace důvodu či, v otázce subjektivismu, měnícím se různým historickým koncepcím pravdy a lži. Tyto koncepce jsou historická a sociální fakta. Toto tvrzení je dobře podáno, když říká: „A proto, třebaže u jakýchkoli propozic, zdali jsou pravdivé, může záležet na datech, skutečnost, že jsou kandidáty na to být pravdivými, je důsledkem historické události“ (56). Že se analytické nástroje, které užíváme při vyšetřování sad problémů – geometrie pro Řeky, experimentální metody v sedmnáctém století či statistiky v moderních sociálních vědách – změnily, je vysvětlitelné bez odkazování k nějakému pravdy popírajícímu relativismu. Takto chápaná věda navíc zůstává celkem objektivní „jednoduše kvůli námi užívanému způsobu uvažování, který determinuje, co se počítá jako objektivní … Propozice toho typu, které nezbytně vyžadují důkazy podepřené uvažování, mají pozitivnost, být pravdou či lží, pouze v důsledku určitých způsobů uvažování, ve kterých se odehrávají“ (49, 65). Co Foucault nazval řežimem či hrou pravdy a nepravdy je součástkou i produktem dějinných praktik. Jiné postupy a jiné předměty mohou vyhovovat požadavkům stejně tak dobře a být stejně tak pravdivé.

 Hacking rozlišuje mezi každodenním uvažováním, uvažováním v běžném slova smyslu, které nevyžaduje žádné propracované soubory důvodů a tím ve více specializovaných oblastech, které ano. V těchto specializovaných oblastech se nachází kulturní i historická rozmanitost a historicky i kulturně rozmanité styly s nimi spojované. Z přijetí rozmanitosti historických způsobů uvažování, metod a předmětů Hacking přichází se závěrem, že myslitelé mají své myšlenky často správné, problémy vyřešené a pravdy ustavené, to ale neznamená, říká, že bychom měli hledat jednotnou Popperovskou říši pravdy; spíše, a la Paul Feyerabend, bychom si měli naše možnosti v našem bádání ponechat co nejvíce otevřené. Řekové, Hacking připomíná, neměli žádný koncept či užití statistiky, skutečnost která nevyvrací ani Řeckou vědu, ani statistiku jako takovou. Tato pozice není relativismem, není však také ani imperialismem. Rorty nazývá svou verzi tohoto všeho jako hermeneutiku, Hacking tu svou jako anarcho-racionalisus. „Anarcho-racionalismus je tolerancí k druhým lidem spojený s vědním oborem o standardech člověka o pravdě a důvodu“ (65). Dovolme nám to nazvat dobrou vědou.

 Michel Foucault se rovněž zabýval s mnohými z těchto záležitostí v obdobném, ne však v identickém, způsobu. Jeho knihy *Archeology of Knowledge* (1976) a *Discourse on Language* (1976) jsou možná nejrozvinutějšími pokusy presentovat, pokud ne teorii, pak alespoň analýzu toho, k čemu se Hacking odkazuje jako k „pravdě či lži“ a „způsobům myšlení“. Třebaže jsou detaily Foucaultovy systematizace toho, jak jsou diskursivní předměty, formulované modality, koncepty a diskursivní strategie formované a transformované za hranicí rozsahu této eseje,[[20]](#footnote-20) několik bodů je zde relevantních. Dovolme si jenom vzít jeden příklad jako ilustrativní. V své knize *Discourse on Language* Foucault rozebírá některá z omezení a podmínek pro produkci pravdy, která je pojatá jako výroky, které umožňují, aby byly skutečně brány jako pravdivé či lživé. Foucault mimo jiné prozkoumává existenci vědeckých disciplín. Říká:

Pro to, aby disciplína existovala, musí mít možnost vytváření nových propozic, a to ad infinitum … Tyto propozice musí odpovídat stanoveným podmínkám objektů, subjektů, metod, atd. … Uvnitř svých vlastních omezení každá disciplína rozpoznává propozice jako pravdivé a nepravdivé, to ale odpuzuje celou teratologii učení … Propozice, ve zkratce, musí, před tím, než budou uznány v rámci disciplíny, splňovat některé z tíživých a složitých podmínek; předtím, než mohou být uznány jako pravdivé či lživé, musí být, jak by mohl říci Monsieur Canguilhem, „v rámci pravdy“ (1976:223-24).

Foucault dává za příklad Mendela: „Mendel mluvil o objektech, užívaných metodách a sám se postavil v rámci teoretické perspektivy k biologii jeho doby jako naprosto odlišný. Mendel mluvil pravdu, nebyl však v soudobém biologickému diskursu *dans le vrai*“ (224). Velká přednost Foucaulta, George Canguilhema a dalších francouzských praktiků historie a filosofie vědy, obzvláště těch věd, které pojednávají o živých organismech, se nacházela v tom, že ukazovali bohatost svého způsobu uvažování.

 Snad není náhodou, že se Rorty i Hacking zajímají o historii přírodních věd, matematiku a filosofií. Co však v jejich pracích chybí, je kategorie moci a v menší míře (v Hackingově případu) společnosti. Hackingova současná, velice zajímavá práce o statistice devatenáctého století tyto kategorie nicméně obsahuje. I přes svou přesvědčivou dekonstruktivní sílu je Rortyho popis ve svém odmítnutí se vyjádřit k tomu, jak v Západní společnosti došlo k epistemologickému obratu nevěrohodný – podle Rortyho se to, jako Galilejská věda, prostě stalo – rovněž ve své neschopnosti nahlížet vědění jako více než volnou a povznášející konverzaci. Podobně jako Jurgen Habermas, třebaže odmítá Habermasovo snažení za fundacionalismem, Rorty vidí za konečný cíl svobodnou komunikaci a civilizovanou konverzaci. Jak říká Hacking: „Možná se bude ústřední doktrína konverzace Richarda Rortyho jevit jako nějaká lingvistická filosofie, jako analýza, která před jednou generací vycházela z Oxfordu“ (1984:109). Onen obsah konverzace a to, jakým způsobem má ona svoboda ji vést přijít, je však za hranicí filosofické oblasti.

 Konverzace mezi jednotlivci či kulturami je však možná pouze v kontextu, který je historicky, kulturně a politickými vztahy formován a omezován a díky oněm pouze částečně diskursivním sociálním praktikám, které ji vytváří. Co Rortyho výkladu chybí, je pak jakákoli diskuse toho, jak se spolu myšlenky a sociální praktiky vzájemně propojí. Rorty je užitečný v potírání filosofických tvrzení, zůstává však stát přesně v tom bodě, kdy se má vážně věnovat svému vlastnímu vhledu: konkrétně, myšlenka není ničím víc a ničím míň než historicky umístitelným souborem praktik. Další otázkou je, jak to učinit bez návratu k epistemologii či k nějakému pochybnému nadstavbovému/infrastrukturnímu způsobu, v nevyřešení této otázky není Rorty sám.

 Reprezentace a společnost

 Michel Foucault nám nabídl důležité nástroje k analýze myšlenek jako veřejných a sociálních praktik. Foucault přijímá ty základní prvky Nietzscheova a Heideggerova výkladu Západní metafyziky a epistemologe, kterou nám předal Rorty, ale dochází skrze tyto popisy k jinému závěru – jednak se mi zdá, že jsou jak konzistentnější, tak i zajímavější než Rortyho. Ve Foucaultově slavné analýze obrazu *Las Meninas* od Velazqueze například nacházíme mnoho  totožných prvků s Rortyho historii filosofie – moderní předmět, representace, řád –, je zde ale rovněž několik významných rozdílů. Místo zacházení s problematikou representace jako se specifikem dějin idejí, Foucault s ním více nakládá jako s obecnou kulturní starostí, problematika, která byla propracována v mnoha jiných oblastech. V knize *The Order of Things* (1973) a pozdějších knihách, Foucault demonstruje, jak ona problematika správné representace prostoupila mnoho sociálních sfér a praxe, pohybující se od disputací v botanice, k návrhům reforem vězení. Onen problém representace z toho důvodu pro Foucaulta není ten, který se stal, aby se vynořil ve filosofii a ovládal v ní myšlení po tři sta let. Je propojen k široké škále nesourodých, avšak vzájemně provázaných sociálních a politických praktik, které ustavují současný svět se svou charakteristickou starostí o řád, pravdu a předmět. Foucault se pak od Rortyho liší v zacházení s filosofickými idejemi jako sociálními praktikami a nemožností se obrátit v konverzaci či filosofii.

 Foucault však také nesouhlasí s mnohými marxistickými mysliteli, kteří vidí problémy v malbě, z povahy věci, jako nakonec druhotné, či vyjevující, o co ve společnosti „skutečně“ šlo. To nás přivádí, stručně, k problému ideologie. Foucault tvrdí, že ve chvíli, kdy člověk uvidí problémy předmětu, nebo representace a pravdy jako sociální praktiky, samotná představa ideologie se pak stane problematickou, tvrdí: „za koncepcí ideologie se nalézá typ nostalgie pro kvazi-transparentní formu vědění, bez omylů a iluzí“ (1980:117). V tomto smyslu je onen koncept ideologie blízce příbuzný s konceptem epistemologie.

 Pro Foucaulta je moderní koncept ideologie charakterizován třemi, vzájemně provázanými kvalitami: (1) ze své podstaty je ideologie opakem něčemu, jako je „pravda“, chybná representace, dá-li se to tak říci; (2) ideologie je vytvářena subjektem (jedincem či kolektivem) za účelem zakrýt pravdu a tudíž úkol analytika spočívá v odkrývání této chybné representace; a odhalování, že (3) ideologie je druhotná k něčemu skutečnějšímu, k nějaké infrastrukturální dimenzi, na které ideologie parazituje. Všechna tato tři tvrzení Foucault odmítá.

 Již jsme nepřímo poukázali na široké řady kritik subjektu a hledáni jistoty, která je nazíraná, jako by byla založena na správné representaci, dovolme si proto se krátce zaměřit na onen třetí bod: otázka, zdali je vytváření pravdy k něčemu jinému druhotné. Foucault neoznačil svůj návrh za takový, který by rozhodoval o pravdivosti či nepravdivosti tvrzení v dějinách, „ale za dějinné nahlížení toho, jak jsou dopady pravdy vytvářeny uvnitř diskursu, ve kterých samy o sobě nejsou ani pravdivé, ani nepravdivé“ (131-33). Foucault navrhuje studovat to, co nazývá režimem pravdy, jakožto efektivní složku ve složení sociálních praktik.

 Foucault navrhl tři pracovní hypotézy: „(1) Pravda má být chápaná jako systém uspořádaných postupů k produkci, regulaci, distribuci, cirkulaci a činnosti výroků. (2) Pravda je propletená v kruhovém vztahu se systémy moci, které ji vytváří a udržují a k vlivům moci, které ji vyvolávají a kterou rozšiřují. (3) Tento režim není pouze ideologický či nadstavbový; byl podmínkou vytvoření a rozvoje kapitalismu. Některé z  implikací těchto pracovních hypotéz prozkoumáme ve třech nacházejících oddílech eseje.

 Jak Max Weber, myslím, jednou řekl, kapitalisté sedmnáctého stolení nebyli pouhými muži ekonomiky, kteří stavěli lodě a s loďmi obchodovali, dívali se rovněž na obrazy Rembrandta, kreslili mapy světa, klasifikovali pojetí povah druhých národů a znepokojoval je jejich osud. Tyto representace byly pevnými a účinnými silami v tom, čím byli a jak jednali. Pokud budeme následovat Rortyho a opuštěnou epistemologii (nebo ji alespoň nahlédnout pro to, čím byla: pro Západní společnosti významným kulturním posunem), a pokud budeme následovat Foucaulta v nahlížení moci jako produktivní, sociálními vztahy protknutou a produkci pravdy v našem současném režimu moci, otevřou se pro myšlenky a činy mnohé nové možností. Zde jsou některé výchozí úsudky a strategie výzkumu, které z této diskuse epistemologie mohou plynout. Ještě před tím, než se přesunu k moderní diskusi toho, jak druhé co nejlépe popsat, je pouze vypíši.

1. Epistemologie musí být nahlížena jako historická událost – jedna z mnoha dalších charakteristických sociálních praktik, která se v Evropě, v sedmnáctém století artikulovala novými způsoby.
2. Nepotřebujeme teorii domorodé epistemologie či novou epistemologii druhých. Měli bychom být všímaví k našim historickým postupům projektování našich kulturních praktik na druhé; úkol spočívá v nejlepším případě v tom, ukázat, jak, kdy a skrze jaké kulturní a institucionální významy si druzí lidé začali nárokovat epistemologii pro sebe.
3. Potřebujeme antropologizovat Západ: ukázat, jak exotická její konstituce reality byla; vyzdvihnout ty oblasti, které se nejvíce berou za samozřejmé jako univerzální (to zahrnuje epistemologii a ekonomiku); utvořit je tak, aby se zdály historicky co nejzajímavější; ukázat, jak je jejich nárokování pravdy propojeno se sociálními praktikami, a proto se staly účinnými silami ve společenském světě.
4. Musíme pluralizovat a diverzifikovat naše přístupy: základní pohyb proti ekonomické i filosofické hegemonii leží v diversifikování center vzdoru: vyhnout se omylu převrácené esencializace; okcidentalismus řešením orientalismu není.
1. Pozn. překladatele: za tímto odstavcem v originálním, původním textu následoval ještě jeden krátký odstavec, který uváděl velice vtipnou báseň, kterou složila jejich první redakční čtenářka, Jane Keppová. I přes mou velkou snahu jsem byl, bohužel, schopen přeložit pouze několik řádku. V originálním znění ji naleznete v původní verzi textu a na CD. [↑](#footnote-ref-1)
2. Malinowski 1961:17. Fotografie uvnitř stanu byla publikována roku 1983 Georgem Stockingem v *History of Anthropology* 1:101. Tento sborník obsahuje další mnoho říkající výjevy z etnografického psaní. [↑](#footnote-ref-2)
3. Neúplný seznam prací, které se zabývají touto rozšířenou oblastí „literární“ antropologie (nezmiňuji příspěvky do tohoto sborníku): Boon 1972, 1977, 1982; Geertz 1973, 1983; Turner 1974, 1975; Diamond 1974; Duvignaud 1970, 1973; Favret-Saadová 1980; Favret-Saadová a Contreas 1981; Dumont 1978; Tedlock 1983; Jamin 1979, 1980, 1985; Webster 1982; Thornton 1983, 1984. [↑](#footnote-ref-3)
4. Viz práce Haydena White (1973, 1978) pro tropologickou teorii „předznamenaných“ realit; rovněž Latour a Woolgar (1979) pro přehled vědecké aktivity jako „vepsání“. [↑](#footnote-ref-4)
5. Gérard Gennette (1982:47) říká, že„může být namítnuto, že *figurativní způsob psaní* není jediným způsobem psaní, či dokonce jediným poetickým způsobem psaní, a že si rétorika rovněž všímá toho, čemu se říká *jednoduchý* způsob psaní. Ten je ale ve skutečnosti pouze méně dekorativním, či spíše způsobem psaní, který je dekorován jednodušeji, a stejně tak, jako lyrika epika, má své zvláštní figury. Způsob psaní, který je figur čistě prostý, neexistuje“. [↑](#footnote-ref-5)
6. Pozn. překladatele: v originální, anglické verzi knihy autor místo slova „utváření“ užil slova „fashioned“, z něho pak vychází při hledání jeho původu [↑](#footnote-ref-6)
7. Pozn. překladatele: titul pracovně přeložen překladatelem [↑](#footnote-ref-7)
8. Vylučuji z této kategorie různé dějiny „antropologických“ myšlenek, na kterých se vždy musí podílet Whiggish. Zahrnuji silný historicismus George Stockinga, který má často vliv na zpochybňováni genealogií disciplíny (například 1968:68-90). Práci Terryho Clarka na institucionalizaci sociální vědy (1973) a Foucaulta na sociopolitickou konstituci „diskursivních formací“ (1973), která se ubírá směrem, který naznačuji. Rovněž viz: Hartog (1980), Boon (1982), Rupp-Eisenreichová (1984) a raná sbírka *History of Antropology,* editovaná Stockingem, jehož přístup silně přesahuje hranice dějin myšlení, či teorie. Spojený přístup je k nalezení v posledních sociálních studiích vědeckého výzkumu: například Knorr-Cetinová (1981), Latour (1984), Knorr-Cetinová a Mulveyová (1983). [↑](#footnote-ref-8)
9. Postřeh Prattové ze semináře v Santa Fe. Relativní nedostatek pozornosti zvuku začíná být v posledních etnografiích napravována (např. Feld 1982). Pro příklady práce nezvykle věnující pozornost receptorům viz Stoller (1984a, b). [↑](#footnote-ref-9)
10. Prozkoumal jsem vztah mezi osobní subjektivitou a autoritativním kulturním popisem nazírané jako vzájemně se posilující fikce, v eseji Mlinowsky and Conrad (Clifford 1985a) [↑](#footnote-ref-10)
11. Pozn. překladatele: autor místo užití slova „lidem“ v anglickém originál užívá výrazu „man“, výraz, jenž v sobě nese více významů, především může znamenat „mužům“, ale také „lidem“, záměr autora, ke kterému z významů slova se chce přiblížit, není jasný. [↑](#footnote-ref-11)
12. Pozn. překladatele: viz pozn. č. 11 [↑](#footnote-ref-12)
13. „Čáp je nepřinesl!“ (David Schneider, v konverzaci). Foucault popsal jeho přístup jako „historii problémů“ (1984) [↑](#footnote-ref-13)
14. Mnoho z témat, která jsem výše zdůrazňoval, jsou moderními feministickými pracemi podporovány. Některé teoretičky veškeré shrnování problematizovaly, Archimedovská perspektiva (Jehlenová 1981). Mnohé vážně přehodnotili sociální konstrukci vztahu a rozdílnosti (Chodorowová 1978, Richová 1976, Kellerová 1985). Mnohé feministické postupy zpochybňují přísné oddělování subjektivního a objektivního, vyzdvihují procesualizační režimy vědění, které blízce spojují osobní, politické a representační procesy. Další splétají silnější kritiky vizuálně založených způsobů pozorování a vyobrazování, které spojují s dominancí a maskuliní touhou (Mulveyová 1975, Kuhnová 1982). Narativní způsoby representace jsou analyzovány s odkazem na genderové pozice, které rekonstruují (de Lauretisová 1984). Některé feministické práce pracovaly na zpolitizování a rozvrácení všech vrozených podstat a identit včetně „ženství“ a „ženskosti“ (Wittigová 1975, Irigarayová 1977, Russová 1975, Harawayová 1985). Začaly se diskutovat „antropologické“ kategorie jako příroda a kultura, veřejné a soukromé, sex a pohlaví (Ortnerová 1974, MacCormacková a Strathernová 1980, Rosadlová a Lampherová 1974, Rosaldová 1980, Rubinová 1975). [↑](#footnote-ref-14)
15. Nepublikovaná esej „Dislodging a World View“ (1984) Marilyn Strathernové, v tomto sborníku rovněž diskutovaná Paulem Rabinowem, tento průzkum zahajuje. Plnější analýza je vypracovávána Deborah Gordonovou ve své disertaci pro program History of Consciousness, University of California, Santa Cruz, za konverzaci s ní jsem jí zavázán. [↑](#footnote-ref-15)
16. Všeobecně může být pravda, že dlouho vyloučené skupiny z pozic s instituční silou, jako ženy či barevní lidé, mají neurčitější svobodu oddávat se experimentaci s texty. K psaní neortodoxním způsobem, Paul Rabinow v tomto sborníku ukazuje, že člověk nejprve musí zastávat jistou funkci. V určitém prostředí, zabýváním se sebe-reflexivitou a stylem mohou být známkou privilegovaného esteticismu. Jeden je náchylnější oslabit řečené, místo obsahu zaměřit se na formu, když se jeden nemusí obávat exkluze či pravdivé reprezentace něčí zkušenosti. Jsem ale rozpačitý z obecné představy, že privilegovaný diskurs se oddává estetice či epistemologickým nuancím, zatímco marginální diskurs „říkejte to tak, jak to je.“ Tím případem je až příliš často opak (viz v tomto sborníku obsažená esej Michaela Fischera). [↑](#footnote-ref-16)
17. Termín je samozřejmě Wallersteinův (1976). Shledávám však jeho silné tušení jednotného směru globálního historického vývoje jako problematický a souhlasím s Ortnerovými výhradami (1984: 142-43). [↑](#footnote-ref-17)
18. Za moji představu o historicismu z velké části vděčím nedávné práci Frederica Jamesona (1980, 1981, 1984, b). Nejsem nicméně přesvědčen vládnoucím narativem (globální sled způsobů produkce), ke kterému se čas od času odvolává jako k alternativě k postmoderní fragmentaci (dojem, že je historie složena z různých lokálních narativů). Ona zaujatost, kterou jsem v úvodu prosazoval, vždy předpokládá nějakou lokální historickou nepříjemnou situaci. Historizující zaujetí není vsazená „zaujatost a tok“, které Rabinow (viz str. 252) zatěžuje čímsi rigidně definovaným jako „post-modernismus“. [↑](#footnote-ref-18)
19. Odezva je často vyjádřena neformálně. Objevuje se v různých podobách v Randall (1984), Rosen (1984) Ortnerová (1984 : 143), Pullum (1984) a Darnton (1985). [↑](#footnote-ref-19)
20. Pro zpracování tohoto tématu viz Dreyfus a Rabinow (1982: str. 44-79) [↑](#footnote-ref-20)