

Kultura před soudem

Jak se pojem kultura změnil v antropologické teorii
z nástroje analýzy v předmět analýzy

PhDr. MICHAL TOŠNER, Ph.D.

Katedra antropologie a historických věd, Filozofická fakulta
Západočeské univerzity, Sedláčkova 15, Plzeň, 306 14;
e-mail: michal.tošner@upol.cz

ABSTRAKT:

Článek pojednává o významných diskuzích konceptu kultury, které proběhly v 90. letech 20. století. Rekonstruujeme hlavní argumenty kritiky konceptu (pro homogenizaci, hierarchizaci a esencionalizaci) a také argumenty, které jej hájí. Část textu je věnována fenoménu kulturní hybridity a jeho dialektickému vztahu ke kulturním fundamentalismům. Je zde sledována proměna pozice pojmu kultura v antropologické teorii, který se změnil z nástroje analýzy v předmět analýzy. Proto je představeno, jak aktéři na různých polích mimo akademické diskursy užívají konceptu k diferenciaci a identifikacím. Kultura na základě uvedených argumentů již nemůže sloužit analytickým účelům v antropologii a článek představuje konkurenční pojmy. Ty jsou ilustrativně zastoupeny pojmy hegemonie, diskursivních praktiky, biomoce a heterotopie. Závěr upřesňuje změnu statusu a povahy pojetí pojmu kultura v současné antropologii.

KLÍČOVÁ SLOVA:

kultura, kulturní hybridita, hegemonie, diskurs, habitus, topografie moce, antropologie současnosti, heterotopie

KEYWORDS:

Culture, Cultural Hybridity, Cultural Fundamentalism, Hegemony, Heterotopia, Contemporary Anthropology

Kultura, jako analytický nástroj byla posazena na lavici obžalovaných před tribunálem antropologií. Žaloba proti kultuře v podání Abu-Lughod byla napsána a vydána pod názvem: „Writing Against Culture“ (1991). Řeč obhajoby vedl Christoph Brumann v textu: „Writing for Culture: Why a Successful Concept Should Not Be Discarded“ (1999). Kultura měla prokázat, zda je oprávněně nadřazenou rovinou porozumění.

Je kultura kategorií nebo pouhým pojmem mezi jinými pojmy? Proč má studium kultury být lepší než etnografie partikulárního prostředí vymezeného na základě jiných ohledů než je kultura? Není účinnější bez předpokladu kultury sledovat vazby mezi aktéry, ať překračují jakékoli vzdálenosti, namísto uzavírání se do klecí různých kultur? Abychom si mohli udělat názor, bude třeba vyslechnout obžalobu i obhajobu.

Co je špatného na pojmu kultury? Podle Abu-Lughod je to falešný cíl antropologických výzkumů: „nástroj k tvorbě jiného“. Získání druhů jsou jeho prostřednictvím „konstruování, produkování a udržování“, a navíc je kultura chápána jako samozřejmý nástroj dělení mezi lidskými skupinami (Abu-Lughod 1991:143). Ale co si pak počít s jedinci, kteří nemohli ustavit svou identitu tzv. mezi kulturami? Od 70. a 80. let v antropologii získávají silný hlas badatelé právě s takovouto identitou. Pocházejí z oblasti dříve ovládnutých Západem a provozují na Zá-

ABSTRACT:

This article goes through the important discussions of the concept of culture, which took place in the late 20th century. It deals with both the main arguments of the critics of this concept (homogenization, hierarchy and essentialism) and the arguments of its defenders. Part of the text focuses on cultural hybridity and its dialectical relationship to cultural fundamentalism. Further, the text explores the changing status of the concept of culture in anthropological theory, where culture shifted from being an analytic tool to being a subject of investigation – a way in which it is used by various actors outside of the academic discourses in their identity politics (for the differential and identification interests in the political struggles). On this basis, the text goes on to argue that the concept of culture can no longer serve analytical purposes in anthropology, and therefore we need to examine other, competitive terms. These are illustratively represented here by concepts such as hegemony, discursive practices, biopower and heterotopia. The conclusion explores the possible futures of the concept of culture in anthropology.

padě „západní“ teorii. Edward Said, Talal Asad, Arjun Appadurai, Hommi Bhabha a řada dalších jsou toho příkladem. Abu-Lughod svým „psaním proti kultuře“ reaguje na sborník Writing Culture (Clifford, Marcus 1986), pomyslný „manifest“ postmoderní antropologie, a poukazuje na to, že mezi sdruženými autory chybí nejen badatelé a badatelky v oblasti feminismu, ale také badatelé s hybridní či smíšenou kulturní identitou, utvořenou v důsledku migrace. Takové osoby označuje obecným výrazem halfies (Abu-Lughod 1991:137). Abu-Lughod se k této identitě hlásí a z této pozice o kultuře také hovoří. Výsostné právo anglosaských a evropských badatelů na zkoumání a reprezentování „těch druhých“ je zpochybněno. Čisté příslušnosti jsou modernistickým klamem, který přehlíží existenci kulturně hybridních jevů. Sama pak vidí v „přilněných“ identitách zpochybnění hranice mezi námi a Druhým, což vede k problematizaci třídění jedinců podle konceptu uzavřené kultury.

První námitka je jednoduchá, kultury jsou prostupné a vzájemně se prostupující a jejich průniky plodí jevy, které jsou nerozhodnutelné, stejně jako je nerozhodnutelná, která z množin průniku je nadřazená. Badatelé to zpravidla určují na základě mocenských vztahů. Avšak sami produkují Druhého v podřízeném postavení. Kultura „v antropologickém diskursu posiluje oddělení, která nevyhnutelně obsahují pocit hierarchie“ (ibid.:137–138). Být pod

* Brumann editoval v roce 1999 supplement časopisu Current Anthropology s titulem Culture: A Second Chance?, který byl i celý zaměřen na diskurs o přespornosti konceptu kultury pro antropologii.

řazen pod kulturu a být spojován se souborem „objektivních vlastností“ je symbolickým násilím, které odpovídá podřazení žen pod ženský rod, jak ukázaly četné feministické studie. Stejně jako ženy jsou lidé s půlenou kulturou (halfies) chyceni mezi strukturami, což vzbuzuje „otázku vztahující se k problému umístění, obecnstva a moci, obsažené v distinkci mezi mnou a druhým“ (ibid.:140). Vědění v tomto ohledu nevytváří univerzální nesituovaný kód, ale naopak je vždy situováno mezi soupeřícími kódy a významy.

Antropologické vědění nezbytně obsahuje dílčí perspektivu pozorovatele zahrnující vztah mezi zkoumajícím a zkoumaným. Není vnější pozice mimo tento vztah, ze které by mohl být proveden neutrální popis. Antropologové historicky nebyli neurčití reprezentanti Západu, ale byli například „Francouzi v Alžírsku během války za nezávislost,

klad uzavřenosti, homogenity, koherence, stability a neměnnosti, neumožňující postižení variability. Porovnává uvedené námítky antropologů s klasickými definicemi kultury (z nichž mnoho je vybráno z klasického Kroebrova a Kluckhohnova přehledu), avšak žádná z představených definic podle něj neobsahuje podobné předpoklady. Brumann shrnuje všechna vznesená obvinění autory, kteří se podle něj „vezou na módní vlně“ kritiky kultury 80. a 90. let. Výhrady, však kromě silných dekonstruktivistických a poststrukturalistických zdrojů, vycházejí z mnoha směrů (Brumann 1999:1). Námítky antropologů jsou následující:

- Appadurai – kultura zakrývá nerovnost, světové dění a jednání marginalizovaných; má tendenci být biologizována po způsobu rasy;
- Clifford – kultura je založena na představě soudržného živého organismu;

²⁹ Označení halfies pro zvláštní identitu ustávenou „mezi kulturami“, překládám na základě terénní zkušenosti jako „půlky“. Při mému výzkumu v romských lokalitách ČR jsem zaznamenal tento aktérský pojem pro označení jedinců s dvojitou či „půlenou“ (gádžovsko-romskou) identitou. Abu-Lughod se cítí být takovou půlehou osobností. Její otec, Ibrahim Abu-Lughod, byl původem Jordánek, který migroval do USA, kde se stal respektovaným akademikem a byl blízký Edwardu Saidovi.

³⁰ Další kritiky vycházejí z jiných oblastí antropologie, např. od J. Goodyho, F. Barthá a R. Keesinga.

Antropologické vědění nezbytně obsahuje dílčí perspektivu pozorovatele zahrnující vztah mezi zkoumajícím a zkoumaným

Američany v Maroku během arabsko-izraelské války v roce 1967 nebo Angličany v postkoloniální Indii. To, co nazýváme vnějškem, je pozice uvnitř širšího politicko-historického komplexu. O nic méně než „půlky“ jsou „úplní“ ve specifické pozici vzhledem ke zkoumané komunitě“ (ibid.:141).

Zobrazování kultury je jádrem politického a mocenského boje. Antropologové mohou být sebevíc nakloněni zkoumaným aktérům, být vůči druhým více dialogičtí a otevření, ale v posledku akceptují „základní rozložení globální moci, na níž je antropologie ve svém propojení s dalšími institucemi založena“ (ibid.:143). První kritika tedy tvrdí, že objektivizace a odborná autorita je vždy spojována s mocí a politickým aparátem, předpokládá hierarchii, subordinaci apod., takže antropologický objekt je konstruován jako podřazený. Druhá kritika obsahuje námítku proti kulturalistické generalizaci pro přeceňování homogenity, koherence a bezčasovosti, což vede k přehlížení konfliktu zájmů, kontradikcí apod. K vytyčování kultury jako oddělených a uzavřených entit, je nezbytné předpokládat jistou míru homogenity.

Dejme nyní slovo obhajobě. Brumann odmítá obecnou kritiku, která v pojmu kultury vidí předpo-

- Friedman – kultura převádí diferencí na esenci;
- Ingold – kultura izoluje kontinuitu bytí na světě od nelidského prostředí.³⁰

Brumann následně formuluje svoji obhajobu kultury. Sám ji představuje jako „nerovnoměrně sdílené postupy“ (shared routines) a takto pojatá kultura podle něj nepředpokládá homogenitu, a pokud je tato předpokládána, jedná se o nesprávné užití této kategorie. Navrhuje proto zavedení distinkce mezi optimálním a nesprávným užitím. Na argument, proč bychom neměli odmítat úspěšné koncepty, je to trochu málo. Lze si všimnout, že navrhnutý postup obsahuje a konstruuje diferencí mezi analytickou a laickou sférou. Tato distinkce je některými přijímána (Cerroni-Long in Brumann 1999:17), jiným se jeví jako problematická. Podle všeho chce Brumann přisoudit normativní autoritu profesionálním antropologům, kteří mají usilovat o optimální definici kultury a distancovat se od mylného používání či zneužívání pojmu/teorie/projektu. Je ale zajištění významu a omezení užití tohoto konceptu proveditelné? Podle litery dekonstrukce je tento postup nemožný, protože vychází z logocentrické představy

- jediného, normativního a závazného rozumu. Ve hře diferencí je taková stabilizace významů nemožná.

S tím souvisí další bod Brumannovi obhajoby, který staví na tom, že globální úspěch tohoto pojmu poukazuje na jeho úspěšnost: „Slovo ‚kultura‘ mají na rtech všichni,“ píše Marshal Sahlins (Sahlins cf. Brumman 1999:10). Říkejme tomu šíření, difúze, diseminace či jakkoli: pojem kultury prostoupil mnohá symbolická pole daleko za hranicemi sociálních věd. Tento úspěch naopak posiluje podezření, že s kulturou není něco v pořádku (Abu-Lughod 1999: 14). Antropologové mohou, a to ještě omezeně, kontrolovat význam pojmu kultura jen na poli vlastní disciplíny. (Zne)užívání toho konceptu na jiných polích činí podle ní koncept nepoužitelným, neboť se přizpůsobuje libovolným použitím podobně, jako bylo (zne)užito v dějinách pojmu národa a etnika.

VYŠETŘOVACÍ SPIS A KOMENTÁŘ K PROCESU

V komentáři namítáme, že stopy logocentrického patronátu nad pojmy obsahuje argumentace žalobce i obhájce. Předpokládají a konstruují hranici mezi veřejnou sférou a vědou, něco na způsob antropologické laboratoře, kde se pojmy mohou udržet sterilně čisté, dokud se „tam venku“ nekontaminují nečistotami. Proces kontaminace lze nahlédnout opačně prostřednictvím bachtinovského pojetí „slova“ (Bachtin 1980). Bachtin říká, že žijeme v situaci reálného různoročí (heteroglossie), což znamená, že kolem významů a užití „slova“ kultura dochází k sociálně ideovému boji o konotace denotujícího pojmu.

Antropologové zaujímají (různé) pozice v poli, vedou s ostatními boj, snaží se vyzískat symbolický kapitál, symbolickou moc, autoritu

Konotace jsou distribuovány ve společenském prostoru a odpovídají sociálním pozicím. Antropologové zaujímají (různé) pozice v poli, vedou s ostatními boj, snaží se vyzískat symbolický kapitál, symbolickou moc, autoritu. Domnívají se, že zachraňují pojem pro čistou vědu, přispívají k sociálnímu boji. Avšak antropologové v praxi mají jen omezenou možnost působení a nemohou mít kontrolu nad pozičně rozptýlenými konotacemi v rámci sociálního prostoru. Proti dostředivým snahám autorit o dosažení jednoty působí odstředivé tendence „nesprávných užití“. Pokud tedy věda může být kritizována, tak nejen kvůli mocenským konsekvencím pojmu kultura, ale také za konstruování nerovnosti mezi vědeckým a laickým diskursem. Proto nakonec v této debatě i taktický humanismus Abu-Lughod selhává, neboť potvrzuje hranici mezi vědou a jejím vnějškem.

Pojďme však zpět k jádru sporu. Abu-Lughod by přenechala pojem kultury lidovému diskursu, zatímco věda by se zabývala odlišným typem praktik, výzkumů a psaní mimo, nebo dokonce proti kultuře, kterým by mohla působit na akty i tím, že jim dodá možnosti jiných konceptualizací. Proč? Protože pojem kultury stojí na stejné úrovni jako dnes těžko akceptovatelná kategorie rasy, jak uvádějí různí další autoři (např. Wikan 1999). Ačkoli byl koncept kultury rozvíjen a přetvářen a přeznačován z biologické

kého na nebiologický, tak aby mohl pojmut oblast naučeného a proměnlivého „jednání, zvyků, pravidel, návodů, předpisů, instrukcí či programů“, stále vedl k ustavování nerovností, byl esencializující, přičítal členům jisté kultury kolektivní a většinou neměnné atributy (Abu-Lughod 1991: 144). Navíc vymezoval zkoumanou kulturu negativně vůči kultuře zkoumajícího. Tyto vlastnosti pojmu kultury se projevují reverzibilně: Orientalismu odpovídá Okcidentalismus, maskulinním genderovým stereotypům odpovídá feministický genderový stereotyp. Samotný feminismus podle Abu-Lughod často potvrzuje nejrůznějšími způsoby (marxistickými, psychoanalytickými aj.) genderovou diferencí.⁹ Jde o opakování či převrat, symetrické uplatnění stejného principu při přehlížení faktu konstruovanosti nejen diferencí na principu „třídy, rasy a rodu“, ale také konstruovanosti „etnického původu, období zkušenosti, věku, způsobu obživy, bohatství, životního prostředí (venkova či města) a historické zkušenosti“ (ibid.:145). Kultura tedy upevňuje a potvrzuje kulturní hranici, přeceňuje jak vnitřní soudržnost, tak homogenitu. Brumannova námitka bledne.

Homogenita, uzavřenost, koherence, stabilita a neměnnost nejsou sice explicitní součástí definice kultury, ale jsou to nezamýšlené důsledky užití pojmu: „metafory organického celku a holistická metodologie, která charakterizuje antropologické upřednostňování koherence, se obratem mění v pojetí komunity jakožto ohraničené a oddělené“ (ibid.:146). Kulturní relativismus není v tomto případě řešením, ale prohloubením problému.

Žalující strana navrhuje kulturu zbavit jejích privilegií a nahradit ji jinými konstrukcemi výzkumu prostřednictvím konkurujících pojmů. Než však dojde k posouzení konkurenčních pojmů, bude třeba vypořádat se s kulturní hybriditou, která dokáže zpochybnit homogenitu kultury jediné tak, že ji použije ke své vlastní definici. Při zachování obou kategorií bude možné dialekticky zkoumat vztah mezi kulturní hybriditou a kulturními fundamentalismy. Uvidíme, kam tato stopa povede.

NESTRANNÉ SVĚDČTVÍ O KULTURNÍ HYBRIDITĚ A KULTURNÍ ESENCIALISMECH

Problém zobecnujícího a esencializujícího pojetí kultury v etnografických textech komentovali především stoupenci antropologické postmoderny. Hovořili o tom, že čisté kultury jsou zastaralou moderní fikcí. Kultury jako oddělené „čisté produkty“ jsou spíše projekcí na předmět, než že by odpovídaly jeho stavu. Čisté produkty se zbláznily – Pure products go crazy (Clifford 1988). Fenomén kulturní hybridity, jinak řečeno smíšených a vzájemně se prostupujících kultur se stal velkým tématem, stala se novým problémem, ke kterému začalo být hledáno řešení, a dosud se projevuje značnou variabilitou přístupů a názorů.

O kulturní hybriditě se velmi intenzivně diskutovalo především v rámci postkoloniálních studií (např. Bhabha 1994). Na jedné straně je hybridita oslavována, na straně druhé je poukazováno na opačné reakce, které se snaží o obranu oddělených kulturních identit, což oživuje problém rasismu, kulturního fundamentalismu a různých politik či strategií multikulturalismu.

Důležité bylo, že v tomto momentu již nešlo „jen“ o antropologickou teorii a řešení jejích vnitřních problémů, ale o obrácení pozornosti směrem na pro-

⁹ Anarchické genderové myšlení se ve snaze číst tyto otázky reagovalo na produkty Whiting (Culture: analýza zenského psaní a maskulinních vzorců v žánru etnografie (Betha, Gordon 1995)

cesy, skrze něž aktéři (individuální i kolektivní) produkuji difference. Jde o procesy, které mnohonásobně překračují čistě vědecký zájem a antropologie je tak vystavena výzvě, aby reagovala na problémy současného světa. Problém kulturní difference se stal problémem veřejným. Už nešlo o kratochvíli, imaginaci či reflexi západní buržoazní společnosti založenou na zprostředkování informací o exotických Jíných, ale o odpověď na potenciálně nebezpečnou či ohrožující situaci těsné blízkosti a provázanosti kulturně Jíných v prostoru. Jevy jako rasové násilí či násilí proti migrantům či etnické nepokoje a nacionalistické konflikty jsou důkazem, že otázka kulturních identit je aktuálním obecným či politickým problémem. Vznikla politická poptávka po vysvětlení těchto procesů. A právě toto je výzva pro současnou antropologii.

Britští a evropští badatelé ve druhé polovině 90. let věnovali pozornost problému multikulturalismu a kulturní hybridity. Sborník s názvem *Debating Cultural Hybridity: Multicultural Identities and the Politics of Anti-Racism* (Werbner, Modood 1997) představuje antropologickou reakci na politické a sociální otázky a potřeby, které jsou zaměřené na multikulturalismus, demokracii a integraci. Píina Werbner (1997) v předmluvě mapuje pole odborných přístupů ke kulturní hybriditě a společenské integraci. Sleduje kulturní hybridizaci a rezistenci vůči ní formou posilování kulturních hranic, etnicity, rasismu a xenofobie. Kultura nemůže být jednostranně nahlížena jako pouhá falešná intelektuální konstrukce, neboť je udržována a (re)produkována samotnými aktéry.

Koncept hybridity byl podle Werbner formulován na příkladu jazyka u Michaila Bachtina, který rozlišil nevědomou (organickou) a záměrnou jazykovou hybridizaci (ve smyslu prostupování jazyků). Izolovanost jazyků je iluzivní a na neuvědomované rovině dochází k přejímkám a křížení. Záměrná hybridizace pak vede ke vzniku situace vzájemného ožejmňování jazyků (ibid.:5).

Kritiky konceptu kultury ukazují, že se svou differenceční logikou chová stejně jako koncepty rasy. Píina Werbner však naopak zdůrazňuje historický úspěch pojmu kultury při potírání rasových předsudků a k obraně marginálních společností před násilnou asimilací. Je-li vědění partikulární, jak tvrdí postmodernisté, pak kritici kultury a zastánci kulturní hybridity postrádají privilegovaný bod, z něhož by mohli rozhodnout, zda je kulturní hybridita univerzálně lepším postojem než kulturní esencialismus: „Ironie antropologické postmodernistické kritiky kulturního a sociálního holismu je založena na její artikulaci v přítomném poststrukturalistickém momentu vyznačujícím se především skeptickým popíráním dokonce i samotné možnosti univerzální racionality, pravdy a morálnosti“ (ibid.:6).

Werbner se domnívá, že kritiky holistických modelů vzešly z reality po druhé světové válce v důsledku šíření transnacionálního kapitalismu, telekomunikací a rozmachu spotřeby. V tomto ohledu je tedy kulturní hybridizace rozběhnutým procesem, který je ex post reflektován a – dokonce – oslavován. Kulturní hybridita je však oslavována neprávem jako nová emancipující síla. Je spojena se šířením globálního kapitalismu, který produkuje realitu tohoto typu.

Projevy hybridizace či kreolizace mohou být nacházeny v populární kultuře (např.: world music)

přes literaturu autorů jako je Rushdie, Niapaul ad. Badatelé se proto tážou, „proč aktéři na vyjednáním poli významů konstantně přistupují k popírání či odpírání těchto procesů hybridizace“ (ibid.:8). Werbner klade do kontrastu ke kulturnímu fundamentalismu tzv. transverzální politiku odmítající jakýkoli esencialismus s obavami ze ztráty kultury.

Transverzální politika popírá striktní partikulární kulturní identity (a také esencialismus univerzálního žensství) a nárokuje osobní autonomii a nedokonalost. V protikladu k ní stojí odmítavá reakce takovéhoho typu „autonomie“, který je chápán jako vykořeněnost, ztráta a zdroj nejistoty. Příkladem může být problém antirasistického hnutí, v němž „se střetávají univerzalisté žádající rovnost, občanství a individuální práva s multikulturalisty, kteří vznášejí nároky na kolektivní práva a vzájemně se obviňují z rasismu“ (ibid.:10).

Spíše než esencialismus „je potřeba strategické dekonstrukce: kontinuálního procesu sebe-monitující reflexivity, která objevuje osobní zkušenosti lidí všech ‚ras‘, zatímco ukazuje konstruovanost všech politických kategorií zahrnujících bělošskost, černošství a rasu samotnou“ (ibid.:11). V návaznosti na Ulfa Hanerze (1992) se zabývá opozicí mezi kosmopolity a transnacionály. První jsou tvořivi synkretisté unikající kulturnímu určení, zatímco druhí jsou nevědomě (organicky) a nezbytně hybridizováni v praxi své migrace a práce a vytvářejí komunity v hybridním prostředí (Werbner 1997:12). Werbner usuzuje, že kulturní hybridita „se stala bitevním polem mezi kulturními puristy a kulturními novátory, kulturní ‚věc‘ se v sobě stala polem sporů“ (ibid.).

V tomto kontextu Werbner mapuje pole postkoloniálních studií utvářené kosmopolitními intelektuály z třetího světa. Oproti nim se domnívá, že je nejednoznačné, zda představuje hybridita dobro a kulturní fundamentalismy zlo. Jediné, co umožňuje překonání tohoto dilematu, je určitý odstup od těchto postojů prostřednictvím reflexivity: „Jestli je nacionalismus či etnicita ‚dobrá‘ či ‚zlá‘, závisí na schopnosti (...) členů etnických či nacionalistických kolektivů věnovat se reflexivnímu sebekritickému odstupu od jejich vlastních kulturních diskursů, a tak také schopnost rozpoznat potenciální hodnotu jiných diskursů/jazykových komunit“ (ibid.).

Kultura musí být pojímána z analytického hlediska jako pouhý způsob konceptualizace, ale na druhé straně je historicky vzniklým a vyjednáváním konceptem sloužícím ke konstrukci symbolických a sociálních světů mezi aktéry. Kultura je tedy ambivalentní: jako konstrukt a jako realita. Také proces kulturní hybridizace je nejednoznačný, i když nepopíratelný. Je otázkou, zda je koncept kultury pouhou náhražkou pojmu rasy, a je-li tomu tak kvůli společné differenceční logice, pak je nutné zaměřit se na samotnou tuto logiku. Ta je uplatňována různě. V dominantním diskursu vede k esencializaci, zatímco v lidovém diskursu jsou normativní hranice komunit překračovány například v populární kultuře. Mezi těmito postoji (potvrzování a podvrácení skupinových identit) dochází k situačnímu přepínání. Etnický aktivismus není záležitostí analytické debaty: „Je odvozen od myšlenek běžného rozumu (common sense) objektivizujícího kulturu, komunitu a etnicitu, a dokonce ‚rasu‘ v samozřejmém shodě a současně při vědomí přetváření, proměny a transformaci těchto termínů v jiných kontextech“ (ibid.:10).

► tech“ (ibid.:18). Je třeba se tedy z antropologického hlediska zaměřit na samotnou hru identit mezi samotnými aktéry. Vzájemné esencionalismy a exkluze vyvolávají morální otázky a jsou většinou vnímány jako násilí. Proto se domnívá, že je potřeba „procesuální teorie hybridity, která jde dále za rozpoznání monologického diskursu v permanentním napětí s „mořem heteroglossie““ (ibid.:21).

Procesuální teorie hybridity by měla rozlišovat mezi politikou difference a jednoty, jež se dovolává pravdivosti. Hybridní produkce ruší kulturní rozdíly, multikulturalismus naopak často kulturní rozdíly zdůrazňuje. Marginální skupiny jsou místem, kde se nejvíce projevuje jak esencionalizace, tak hybridizace, kde se za etnocentrickými předsudky skrývají diferenční zájmy. Podle Werbner tak nesmí být podceňována morální a citová otázka procesů utváření kulturních identit. Z pohledu antropologie je dnes již zřejmé, že neexistují neměnné kultury, ale kultura je současně zdrojem politické imaginace. S tímto lze dospět k porozumění této části společenské praxe na poli identit, ale existuje řada dalších antropologických problémů, které kulturní hledisko naopak zakrývá a vylučuje.

Pojem kultury má svou historii a důvody své fluktuace. Po odmítnutí konceptu rasy významně získal na formativní a konstrukční síle. Zjistěte byl vždy v konkurenci s konceptem sociální struktury nebo idiomem „způsob života“ (way of life), který oproti konceptu kultury vykazoval jisté výhody, neboť nepředpokládal sepětí aktérů s nějakou nezměnitelnou charakteristikou. „Kultura“ koncem 20. století však oslabila. V konkurenci ke kultuře stojí konkurující koncepty, z nichž některé se mohou chovat podobně, jiné naopak usilují o postižení specifických oblastí, pro něž je kultura příliš obecným a nedostatečným pojmem.

Pojem kultury má svou historii a důvody své fluktuace. Po odmítnutí konceptu rasy významně získal na formativní a konstrukční síle

KONKURENTI KULTURY

Jaké je tedy řešení, či jinak, jak se obejít bez konceptu kultury? Abu-Lughod (1991) coby žalobkyně představuje tři možné způsoby: 1) analýzu diskursů a praktik; 2) výzkum propojení; 3) vytváření etnografií partikulárního.

V pojmu praxe navazuje na Pierra Bourdieua, jehož teorie umožňuje stanovovat jiné roviny výzkumu než „statické a homogenizující figury pravidel, modelů a textů“ (ibid.:147). V pojmu diskursu se dovolává foucaultovského pojetí, které pro ni znamená „poznávání diskursivních formací, aparátů a technologií ve smyslu odmítnutí distinkcí mezi myšlenkami a činy či textem a světem, které koncept kultury potvrzoval“, ale redukuje ho na „souboje výroků s praktickými účinky“ (ibid.). Výzkum propojení se podle Abu-Lughod má zaměřovat na zkoumání vazeb mezi partikulárním prostředím a výzkumníkem způsobem, jaký je charakteristický pro reflexivní etnografii, reflexivní „ve smyslu spíše politickém než existenciálním“: „Je potřebné se ptát po historickém procesu, který zapříčinil, že lidé jako my mohou být zapojeni do antropologické-

ho studia lidí, jako jsou Tito, jak nám současná světová situace umožňuje zapojit se do tohoto druhu práce na tomto konkrétním místě a kdo nás předběhl, a dokonce kdo je tu s námi (turisté, cestovatelé, misionáři, konzultanti humanitární pomoci, mírové mise)“ (ibid.:148). Přesun zkoumání podle ní směřuje ke studiu „transnacionálních vazeb mezi lidmi, kulturními formami, médii, technikami a komoditami, kapitalismem, mezinárodní politikou se situací partikulárních komunit [sic] (...) k přesunům principů sdružování, identit a interakcí v rámci hranic i napříč jimi (ibid.:149). Můžeme připomenout, že v dnešní globální situaci již není adekvátní udržovat obraz světa jakožto zabydleného prostorově rozmístěnými oddělenými skupinami, ale naopak jako prostor projevů, z něhož jsou produkovány difference a identity.“

Etnografie partikulárního navrhované Abu-Lughod nejsou upřednostněním mikroúrovně analýzy před analýzou makroprocesů, jak o to usiluje například etnometodologie, ale propojují tyto úrovně tím, že sledují jak se „efekty lokality vnějších dlouhodobých procesů manifestují jedine lokálně, otiskují se do těl a světů a specificky produkují jednání jedinců žijících své životy“ (ibid.: 150). Abu-Lughod namísto kulturalistických zobecnění prosazuje nativní etnografii popisující vymezené prostředí v čase a prostoru. Sama dává příklad nativně podaného a omezeného výzkumu v egyptské vesnici, v níž žijí Beduíni ze skupiny Awlad 'Ali ve své monografii *Veiled Sentiments* (Abu-Lughod 1986). Při vlastním zkoumání postupuje cestou přiblížení a obeznámení se s cizím způsobem, jakým zná své vlastní, spíše než cestou cizoty cizího k odcizení kultury vlastní a shledání jí partikulární a relativní. Dává tak přednost osvojujícímu diskursu před diskursem odcizujícím.

Abu-Lughod svůj odmítavý postoj vůči konceptu kultury při psaní etnografie označuje za taktický humanismus, který je však prostým angažmá ve prospěch rovnosti všech lidí. To by mělo nabídnout univerzální řeč a přispět k univerzálnímu dobru. Přináší proto kritiku antihumanismu poststrukturalistických filozofií, které chápou jedince jako účinek neosobních procesů. Naopak se vztahuje k ideálu osobní autonomie a nezávislosti v podmínkách situovanosti. Dostává se tak pod tlakem americké tradice kulturní antropologie do značného rozporu s filozofií a epistemologií, která ji přivedla ke kritice kultury prostřednictvím uvědomění situovanosti vědění a jeho vztahů s mocí. Kritika konceptu kultury, jak ji prezentuje Abu-Lughod, vykazuje určité nedostatky, avšak její článek se stal součástí širší polemiky. V ní se právě pod vlivem francouzských badatelů (Bourdieu 1977, Foucault 2002, de Certeau 1988) ustavily významné přístupy orientované na praxi, praktiku a jednání. S obratem k praxi kultura ztratila svá privilegia, protože ji začaly konkurovat četné alternativní referenční rámce pod pojmem hegemonie, diskursu, habitu, pole, topografie, mocí, antropologie současnosti a heterotopie.

HEGEMONIE

Britský kulturní teoretik Raymond Williams, který v 70. letech kritizoval nedostatky pojmu kultury, jakožto nástroje analýzy, z důvodu jeho statickosti oživuje pojem hegemonie. Williams přebírá pojem hegemonie a dominance od italského marxistického filozofa Antonia Gramsciho (1891–1937).

„Don
mýcl
gemc
spok
kých
ce vl
a oče
„Je t
ních
ukaz
ams
šeno
livýr
nikd
v jed
na, t
o sol
dat t
mon
xe.“
filoz
ků k
a ge
trop
tent
v afi
Za
Podl
spoj
Autc
zoví
dem
nem
zna
redh
Ki
v mi
proc
ho,
Will
ti ja
pojr
tě n
beci
utvá
v re
více
noti
nos
kyn
arti
vají
stru
mir
a ho
ní,
leni
a pi
ry j
vân
přít
poc
kor
soc
než
noi
oric
lí v
fon

„Dominance“ v jeho pojetí slouží k vyjádření přímých politických forem a donucování, zatímco „hegemonie“ představuje určité propletení aktivních společenských a kulturních sil, zachycení specifických nerovností mezi třídami a způsoby distribuce vlivu a moci. Hegemonie je souborem činností a očekávání, prostupuje celým životním procesem. „Je to žitý systém významů a hodnot, konstitutivních a konstituujících, které jsou zakoušeny, jak ukazuje praxe, jako vzájemně se potvrzující“ (Williams 1977:110). Je to „vždy proces (...), komplex zkušeností, vztahů a aktivit se specifickými a proměnlivými tlaky a limity“ (ibid.:112). Hegemonie není nikdy pasivní ani statická a nevyskytuje se nikdy v jednotném čísle: „Má být kontinuálně obnovována, limitována, alterována, napadána a nikoli sama o sobě. Ke konceptu hegemonie musíme také dodat koncept kontra-hegemonie a alternativní hegemonie, které jsou reálnými a trvalými prvky praxe.“⁹ Pojem hegemonie prostoupil řady tehdejších filozofů (Foucault), sociologů (Bourdieu), teoretiků kulturních studií (Laclau a Mouffe), feminismu a genderových studií a v rámci tzv. postmoderní antropologie. Antropologové Comaroff a Comaroff tento koncept užívají v souvislosti s výzkumy v africkém prostředí (1991).

Zaměřují se na to, jak historie plodila hegemonie. Podle nich termín hegemonie „osvětluje důležitá spojení mezi mocí, kulturou a vědomím“ (ibid.:353). Autoři poukazují na to, že koncept kultury byl kritizován marxisty, kteří viděli jeho nedostatek vzhlédem k otázkám moci. Domnívají se však, že kultura nemůže být podřazena pod hegemonii, neboť významy možná nejsou nikdy nevinné, ale také nejsou redukovatelné pouze na moc“ (ibid.).

Kultura je podle Williamsa obvykle prezentována v minulém čase, je převodem zkušeností v hotový produkt a obsahuje oddělení sociálního od osobního, přičemž sociální je vždy již minulým procesem. Williams vidí základní chybu v pojetí společnosti jakožto fixované formy a usiluje proto o vytvoření pojmu pro postižení aktuální zkušenosti, která ještě není umrtvena v poznaném a znehybněném zobecněném obraze. Zaměřuje se na oblasti sociálně utvářeného praktického vědomí, jak je „aktivně žito v reálných vztazích, a nadto ve vztazích, které jsou více než systematickými směnami mezi fixními jednotkami“ (Williams 1977:130). Poukazuje na odlišnost mezi systémovými interpretacemi a praktickými zkušenostmi, mezi jednáním a jeho formální artikulací. Williams zavádí pro uchopení nastávajícího, žitého a dosud neartikulovaného termínu struktury pocitu (structures of feeling). Tento termín zdůrazňuje aktuálně žité a pocíťované významy a hodnoty. Má zachytit „nikoli pocity proti myšlení, ale myšlení jako pocíťované a pocity jako myšlení: praktické vědomí přítomného typu, v živoucí a provázané kontinuitě“ (ibid.:132). Termín struktury pocitu nabízí nástroje (typu hypotézy) pro sledování formování sociální přítomnosti, pro sledování přítomného kulturního procesu. Redukce struktury pocitu na systémy a instituce vede ke ztrátě žitého kontextu. Struktury pocitu vyjevují nutnost řešení sociální zkušenosti ve stádiu jejího formování, dříve než se stane artikulovanou, rozpoznanou a ustavenou formou. Výhoda tohoto termínu spočívá v jeho orientaci na přítomnost, na proces formování oproti výzkumu již ustavených a přejímaných sociálních forem.

DISKURSIVNÍ PRAKTIKY, POLE, HABITUS

Antropologové pod vlivem Michela Foucaulta zaměřili svůj pohled na praktiky diskursivní. Poststrukturalistická teorie diskursu, z něhož se v antropologii formuje diskursivní paradigma, umožňuje postihnout utváření diskursu, jeho distribuci a praktikování prostřednictvím institucí při současném postižení jeho formativní a produktivní síly. Koncept kultury by podle Clifforda mohl být nahrazen koncepcí diskursivity: „Může být pravdou, že koncept kultury sloužil svým časům. Možná, následuje Foucault, by měl být nahrazen obrazem mocných globálně a strategicky rozmístěných diskursivních formací. Takové entity by možná nakonec již nebyly vázány na představy organické jednoty, tradiční kontinuity a trvalých základů jazyka a místa. Ale jakkoli je koncept kultury finálně překročen, měl by, myslím, být nahrazen určitým souborem vztahů, které se uchraňují diferenciální a relativistické funkce a které se vyhnou předpokladům kosmopolitních esencí a obecných lidských vlastností“ (Clifford 1988:274). Jiným významným nástrojem z Foucaultovy dílny je kritika taxonomického myšlení a zkoumání „režimů pravdy“ – dějinných podmínek, za nichž se ustavuje nějaké vědění jakožto pozitivní (viz Rabinow 1986).

Další konkurenční pojmy jsou zdůrazňovány v návaznosti na Pierra Bourdieua: 1) habitus, který postihuje distribuci schémat vnímání, myšlení a jednání v sociálním prostoru; 2) pojem sociálního pole, která se organizují na základě různých principů (politické, ekonomické, sociologické, žurnalistické apod.) a určuje jednání aktérů, kteří na něj vstupují; 3) common sense pro postižení symbolické moci při prosazování závazné podoby „zdravého rozumu“ hegemonními aktéry (viz např. Bourdieu 1995).

POLYTAKE IDENTIT

Výhodou výše uvedených konkurenčních pojmů je jejich vymezené užití, jejich částečnost a především to, že nepočítají s absolutizací kategorií, jež by v sobě neprodyšnou hranicí uzavíraly skupinu aktérů. Všichni aktéři (ať už individuální či kolektivní) mohou být tříděni do různých seskupení podle různých kritérií, mohou se nacházet v jejich průniku. Náhled na svět jakožto prostor zabydlený oddělenými kulturami je oslaben zmnožením způsobů třídění.

Třídění prostřednictvím kultury je zjednodušující a exkluzivní, podobně jako tomu je u biologizujícího pojmu ras (Wikan 1999), v němž naturalizace diferencí měla destruktivní politické následky. Obdobně je tomu u pojmů národa či etnicity v oblasti politiky identit, jež vedou k nacionalistickým sporům a etnickým čistkám (Eriksen 2007, Hirt 2007).

Kultura se tak nebezpečně přibližuje k oblasti politiky identit. Každá diference je produkcí identit. A právě toto sblížení vede k problematizaci kultury, která se tak stává nástrojem politiky identit v různých multikulturních politikách apod. Avšak i v oblasti výzkumu politiky identit je v 90. letech patnáť tendence k překonání binární logiky etnicko-nacionálních příslušností alespoň na poli teorie směrem k plurálním koncepcím identifikací, které jsou zařazovány pod koncepcí segmentárních identit či tzv. polytaxi (viz Barša 1999:83). I pojem sociální struktury jakožto integrovaného celku se ocitá v konkurenci s modelem mozaického systému sociální organizace (Geertz 1983). Tento model lze úspěšně vztáhnout na síť identifikací v oblasti východního

- Slovenska, kde příslušnost je aktéry určována nejen kulturně či etnicky, ale četnými dalšími způsoby, z nichž jednotlivé segmenty identity jsou aktualizovány kontextuálně (Tošner 2008).

KULTURA, PROSTOR A TOPOGRAFIE MOCI

Američtí kritičtí antropologové Akhil Gupta a James Ferguson (Gupta, Ferguson 1992) se místo kultury zaměřují na studium prostoru. Prostor je často v sociálních vědách nevědomě používán jako neutrální mřížka, do níž jsou zanesena přirozeně oddělená teritoria, která jsou obývána jasně oddělenými a odlišitelnými kulturami: „Je bráno jako zaručené, že každá země ztělesňuje svou vlastní odlišnou kulturu a společnost a že pojmy ‚společnost‘ a ‚kultura‘ jsou běžně připojeny ke jménům národních států, jako když turisté navštěvují Indii, aby porozuměli ‚indické kultuře‘ a ‚indické společnosti‘, nebo Thajsko, aby zakusili ‚thajskou kulturu‘, nebo Spojené státy, aby načichli ‚americkou kulturou‘“ (ibid.:6).

Kritizují představu předpokládající isomorfismus prostoru, místa a kultury:

...klasické „etnografické mapy“ domněle ukazují prostorovou distribuci národů, kmenů a kultur. Ale ve všech těchto případech se sám prostor stává druhem neutrální mřížky, do níž jsou vepsány kulturní rozdíly, historická paměť a sociální organizace. To je způsob, jakým prostor slouží jako ústřední organizující princip v sociálních vědách ve stejnou chvíli, kdy mizí z analytického obzoru (ibid.:7).

Jsou tak nejenom přehlíženy hraniční a přeshraniční jevy, nomádi, migrující dělníci, transnacionální obchodní a profesionální elita, uprchlíci, vysídlení ad., ale navíc zůstává nepovšimnuto, že „kultury“ nejsou striktně teritoriálně vázané. Moderní etnografie nejspíš přecenila vázanost skupin na prostor: „Lidé byli nepochybně vždy mobilnější a identity méně fixní, než statické a typologizující přístupy klasické antropologie předpokládaly“ (ibid.:9). Dnes v době rozmachu mobility, migrace a diaspor je tato situace ještě intenzivnější. Prostor, místo a mocenské vztahy hrají důležitou roli pro tvorbu a politiku identit přemístěných osob. Kultury jsou deteritorializovány a reteritorializovány v transnacionálním prostoru, jinak než tomu bylo dříve. Hranice mezi „tady“ a „tam“ neodpovídá hranici mezi „my“ a „oni“. „Fluze esenciální vazby mezi místem a kulturou byla přerušena“, jak může být vidět například v současném Londýně obývaném Pákistánci, Afričany, Jamajčany, Indý a lidmi s pletenými či pomlčkovými identitami (ibid.:10).

Transnacionální sítě jsou utvářeny mezi zemí pobytu a zemí předků, která se stává „představovanou domovinou“. Lokálně žité životy se „vztahují ke globálně propojenému světu“ (ibid.:11). Vztah k prostoru je utvářen samotnými aktéry a prostor sám je konstruován. Může být vším, jen ne neutrální mřížkou, neboť prostorové představy jsou politizovány. Autoři proto vyznačují moc topografie a topografii moci, aby si uvolnili pole pro přechod od kulturně fragmentarizovaného prostoru k prostoru propojenému, z něhož jsou produkovány kulturní difference: „Když budeme předpokládat, že prostor byl vždy hierarchicky propojen, namísto přirozeně rozpojen, kulturní a sociální změny se stanou nikoli záležitostí kulturního kontaktu a ar-

tikulace, ale difference budou přehodnoceny skrze reprezentaci“ (ibid.:8). To znamená, že kultury se nevytvářejí z vnitřních zdrojů, ale vymezováním vůči diasporám. Identita je výsledkem difference.

Gupta a Ferguson se domnívají, že „(z)měny našich pojetí vztahu mezi prostorem a kulturou nabízejí novou perspektivu na debaty kolem antropologických reprezentací a psaní“ (ibid.:13). Kritizují protiklad domácího „tady“ a cizího „tam“, který je v pozadí jejich koncepce antropologické kulturní kritiky (Marcus, Fischer 1986), neboť vychází právě z představy prostorově oddělených kultur a tím i homogenních příjemců, čtenářů antropologů, kterým je určeno sdělení. Proto Gupta a Ferguson chtějí problematizovat „jednotu ‚my‘ a ‚jiných‘ a otázku radikálního oddělení mezi dvěma členy opozice“ a zabývají se o „procesy produkce difference v kulturně, sociálně a ekonomicky propojeném a vzájemně závislém prostoru“ (ibid.:14). JAKO Nahlédnutí difference jako produkce vede k jiné antropologické představě vztahu mezi reprezentací a mocí. Antropologové dříve zkoumali kultury jako již existující s úspěšnou difference a přitom přehlíželi soubory vztahů, které jí podmiňují a produkovat.

V této perspektivě moc nevstupuje do antropologického obrazu pouze v momentu reprezentace, jelikož kulturní odlišnost, ke které antropolog přistupuje, aby ji reprezentoval, byla vyprodukována v poli mocenských vztahů. Takže politika jinakosti není redukovatelná na politiku reprezentace. Textuální strategie mohou obrátit pozornost k politice reprezentace, ale otázka jinakosti jako taková není ve skutečnosti určena prostředky polyfonní textuální konstrukce nebo spoluprací informátor-spisovatel, jak autoři jako Clifford a Crapanzano, zdá se, občas navrhuji (ibid.:17).

Zdroj tvorby difference plyne z praktické oblasti do „politiky prostoru“, která je sama vůči antropologické reprezentaci něčím vnějším: „oddělenost oddělených míst není přirozeně dána, ale je antropologickým problémem“ (ibid.). Proto antropologie nebyla schopna vyslovovat se k otázkám migrace a imigračních politik v současném světě a antropologie sama se mohla cítit ohrožena imigračním procesem, neboť hrozilo smazání kulturních rozdílů: „kulturní rozdílnost je produkována a udržována v poli mocenských vztahů ve světě již prostorově propojeném, takže imigrační restrikce se stávají viditelnými jako jeden z hlavních významů, skrze který jsou bezmocní pojímáni tímto způsobem“ (ibid.). To vše vede ke znovupromyšlení vztahů mezi prostorem, mocí a kulturou, což nevede jen k proměně způsobů reprezentace v antropologických textech, ale dále k reflexi sociopolitické konstrukce prostoru a identit.

Antropologie, jejíž objekt již není nahlížen jako automaticky a přirozeně zakotvený v prostoru, bude muset věnovat pozornost způsobům, jakými jsou prostory a místa utvářeny, imaginovány, vybojovány a vynuceny. V tomto smyslu není paradoxní říci, že otázky prostoru a místa jsou, v tomto deteritorializovaném věku, ústřednější pro antropologickou reprezentaci než kdykoli předtím (ibid.:18).

Gupta a Ferguson naznačují pokračování antropologické reflexe, která se nezastavuje u problému

reprezentací na rovině textu, ale vztahuje reprezentace k současným sociálním trendům migrace, diaspor, transnacionalismů a formování hybridních kulturních identit. Obdobné otázky sice navazovaly na epistemologickou reflexi postmoderní antropologie a kulturní kritiky, ale současně epistemologickou kritiku antropologických reprezentací poměřovaly se sociálními procesy na poli politiky identit. A to je moment, v němž zkoumání antropologických textů charakteristické pro postmoderní antropologii ustupuje do pozadí. Je to moment, kdy výtěžky negativní modalit vědy jsou aplikovány k pozitivnímu zkoumání předmětu, jímž se stávají současné procesy kulturní diferenciaci v současných prostorových, mocenských a společenských vztazích.

ANTROPOLOGIE SOUČASNOSTI

JAKO STUDIUM BIOMOCI

Antropologie současnosti amerického antropologa Paula Rabinowa ukazuje v praxi, jak je možné s úspěchem provádět antropologii zcela bez užití pojmu kultura a není definována dominantními metodami a předměty: „antropologie není redukovatelná ani na terénní výzkum (jednu metodu mezi jinými), ani na etnografii (jsou jiné předměty výzkumu než ethnos), ani na filozofickou antropologii (apriorní dedukci esence lidství či lidské přirozenosti). Spíše může být antropologie pojímána jako soubor historicky se proměňujících praktik spojených a dynamicky reagujících s tím, co chápeme pod tím být anthropos a logoi (vědy a diskursy), které ho definují a tvarují“ (Rabinow 2007:xxi).

Koncept „antropologie modernity“ (Rabinow 1989:8–9) nebo, jak říká později, antropologie současnosti (Rabinow 2008) vytvořil pod vlivem Foucaultových analýz diskursů, vztahů moci a vědění a především jeho „historie přítomnosti“ (history of the present). Otázkou v jeho projektu není kultura, ale lidé a diskursy, které od 90. let zkoumá pod kategorií biomoci, jejímž prostřednictvím se zaměřuje na „vědy o životě“ a otevírá nové pole terénního výzkumu mezi biotechnologickými laboratorními vědci, aby zkoumal praxi a situovanost tvorby současného vědění. Na tomto poli se ve svém zájmu přibližuje studiím Bruno Latoura, který kombinuje antropologii se Science and Technology Studies (STS). Rabinowovy výzkumy vrhají nové světlo na proces tvorby „univerzálního“ a „objektivního“ vědění, které je podle něho důsledkem lokálních praktik v partikulárních kontextech. Jeho projekt kulturu neutralizuje tím, že se analyticky zabývá tvorbou vědění o člověku, nikoli obecnou společenskou praxí.

HETEROTOPIE: OD VÝZKUMU KULTURY K VÝZKUMU SÍTÍ

George Marcus, který se pokoušel v 80. letech prosazovat antropologickou kulturní kritiku, formuloval současně úvahy o potřebách nových metod výzkumu v globálním světě a hovořil neurčitě o potřebě multilokální etnografie. V 90. letech se mu podařilo překonat nezdařené spojení interpretativní antropologie a politické ekonomie rozpracováním myšlenky multilokální etnografie v metodu, kterou nazval multi-sited ethnography (Marcus 1995). Výzkumy v současnosti nemohou být prováděny pouze v jedné lokalitě. Pozorování mají být prováděna na mnoha místech se zaměřením na je-

jích propojení. Nejedná se o snahu kombinovat výzkumy v čisté opozici globálního a lokálního. Může jít o například o zarámování komunity a příslušného sociálně-politického diskursu, který ji ovlivňuje do jednoho výzkumu. Funkce etnografie prováděné současně na několika místech je spojena se vzájemným překladem kulturních idiomů. Topoi tohoto výzkumu nespočívá ve zkoumání vztahu my vs. oni, ale vztahů oni vs. oni.

Jedna z oblastí tohoto typu etnografie se zaměřuje na výzkum podřízených skupin (subalterm). Ačkoli se soustředí na tyto pozice, decentruje je směrem k dalším pozicím a sleduje mechanismy rezistence a akomodace. Neusiluje o zachycení celku situace ani o komparaci oddělených míst, ale o znapojování nových předmětů studia, skrze logiku vztahů, překladu a svazků mezi místy. Předměty nejsou jednoduše dány jako kultury, etnika apod. Musí být utvářeny v obrazu komplexně propojených míst reálného světa, musí hledat zvláštní modely a teoretické koncepce.

Modely vztahu mezi místy byly artikulovány francouzskými filozofiemi. Foucault (1996) hovořil o heterotopii jako o místu mezi místy, které se k žádnému místu nepřimyká. Deleuze a Guattari (2010) používají model rizomy – sítě vztahů bez centra a hierarchie, který staví do opozice k modelu stromu, který evokuje zakotvení a lokalizaci. Multi-sited ethnography může díky takovým

Funkce etnografie prováděné současně na několika místech je spojena se vzájemným překladem kulturních idiomů

modelům být osvobozena od nutnosti hledat svůj fundament, opustit závaznost jediného (centrovaného) modelu typu světového systému, státu či národa. Může expandovat k fenoménům, jež mají povahu sítě, do oblastí médií, technologií a kulturní produkce.

Studium médií (media studies) se může pohybovat od místa produkce k místům spotřeby, lokální recepci až po formy odpovědi formou rezistence a kontra-produkce. Technologie, které jsou zkoumány v science studies, umožňují studovat propojení lidského a nelidského. Takovým otázkám se věnuje například Latour v koncepci teorie akérské sítě složené z lidských i nelidských akérů (actor-network theory – ANT). Donna Haraway zkoumá propojení člověka s technologií a autonomním utváření identity v pojmu kyborga. Antropologie do svého zájmu může zahrnout studium mediánsko-technologických komplexů, biotechnologií, elektronické komunikace, environmentalismu apod.

Cultural studies může zkoumat transnacionální vazby a promýšlet nové pojetí prostoru a míst, a vyvíjet novou geografii, která je do značné míry ustavována v deteritorializované síti vazeb (Appadurai, Gupta-Ferguson). Marcus řadí do navrhované metody také rozvojová studia (development studies) zastoupené „politickou ekologií“ kolumbijského antropologa Arturo Escobara, která se zaměřuje na konstrukci přírody v průsečíku sociálních hnutí, rozvojových programů a zájmů kor-

► porací nebo také Fergusonovým výzkumem rozvojových aktivit v Africe.

Navrhovaný model etnografie konstruuje nové předměty zájmu a metodicky klade důraz na výběr míst, která jeho výzkum protínají, sleduje „řetězec, dráhy, vlákna, konjunkce a juxtapozice lokací“, které se opírají o fyzické propojení míst (Marcus 1995:105). Marcus dokládá existujícími studii možnost sledovat například dráhy lidí (migraci), dráhy věcí (produkci a spotřebu nejrůznějšího druhu), sledovat „metaforu“ čili dráhy diskursů (distribuovaných např. vědeckými sítěmi, médii), až po výzkum, jež bude strategicky zakotvený v lokalitě s ohledem na dráhy, které ji protínají.

Marcus v 90. letech vyznačuje rozchod antropologie s exotickým Jíným a příklon této disciplíny ke studiu současného propojeného světa

Výzkumy tohoto typu musí obsahovat metodické reflexivní sebezahnutí výzkumníka do celku výzkumu a zahrnout reflexi vlastního diskursu a vědění. Nejde o sebereflexi subjektu. Etnograf může prostřednictvím terénu mapovat svou pozici a konstruovat si místo mezi místy proměnlivou identifikací a odcizením vůči místům výzkumu (ibid.:113). Pro Marcuse se tak výzkumník stává aktivistou svého druhu, který není levicovým kritikem, nepřiklání se nezbytně k nějakému hnutí nebo k domnělé výzkumu či k samotné akademii. Aktivismus odvozuje z okolností výzkumu samotného. V kombinaci mezi různými místy musí ustavovat, chtít nechtít, svůj profesionální politický postoj (ibid.). Multi-sited ethnography udržuje tradiční antropologickou metodu zúčastněného pozorování, ovšem proměňuje ji „z etnografie jednoho místa v peripatetické překládající mapování překrásných nových světů (brave new worlds)“ (ibid.:114).

Marcus v 90. letech vyznačuje rozchod antropologie s exotickým Jíným (poslušné sedícím v jeho lokalitě, kde se podroboval totalitě uzavřené kultury) a příklon této disciplíny ke studiu současného propojeného světa. Nejde už o to repatriovat antropologii, za účelem zkoumání vlastní společnosti jakožto exotické, ale jde o to zkoumat antropologicky současný svět, v němž žijeme. Marcus na tomto poli ale není převratným objevitelem.

Pokusy zkoumat současný svět provádí ve více tradičním antropologickém diskursu Ulf Hamnerz výzkumy kulturní komplexity (1992) a Jonathan Friedman výzkumem kulturní identity v globálním procesu (1994). Výhoda Marcusovy metody by oproti těmto výzkumům mohla spočívat v opuštění předmětů identity a kultury. Tím mění tematický topos antropologie zaměřený na vztah dobře odlišitelných „my vs. oni“. Prostřednictvím modelu sítě antropologická teorie nemusí volit fundament své příslušnosti v ohraničených kolektivitách. Nalézá se prostřednictvím nové konstrukce předmětů antropologického terénního výzkumu vzhledem k reálnému propojení míst. Nikoli však prostřednictvím neurčitých difúzí, ale prostřednictvím konkrétně a empiricky sledovatelných vztahů mezi místy. Marcus mění topos výzkumné praxe, která se ustavuje v heterotopii. Samotný výzkumník ne-

náleží ani instituci, ani se nepřiklání ke zkoumanému prostředí, stává se prostředníkem, překladatelem mezi jednotlivými místy a úrovněmi.

Téma vztahu mezi věděním a mocí je zde rekonfigurováno, neboť objektem se nestává subjekt liného, ale sledování sociální praxe v prostoru, vztahy moci, na kterých se etnograf nepodílí a může je kriticky studovat, a to nikoli z privilegovaného místa nacházejícího se mimo hru, ale z níra hry bez zakotvení, jak bychom mohli říci společně s Derridou. Přístupy zaštiťující se koncepcí sílí umožňují vyhnout se hledání metafyzického základu v jazyce, společnosti, přírodě či dějinách, se kterým často kalkuloval objektivismus. Tento přístup se pokouší umístit do heterotopie (Foucault 1996), aby z tohoto místa bez základu zkoumal vzájemná uspořádání odpovídajících rovin, jejich konfigurací.

HLEDÁNÍ VERDIKTU: ÚVAHA JEDNOHO POROTCE

Obžaloba vznesla řadu obvinění, která je nutno zvážít, avšak viděli jsme, že argumentace byla poněkud děravá. Výkon obhájce kultury se omezil na popírání předložených důkazů. Vysteleli jsme i názor, že je možné zkoumat proces kulturní esencizace a hybridizace v jednom rámci. Zároveň bylo kritizováno omezení postmoderních antropologů na problém reprezentací. Vezmeme-li však vážně kritiku, která chce zviditelnit vztah mezi reprezentací a mocí, nemůže se spokojit se snahou o očistění antropologického diskursu od reprodukci nerovností a hegemonií prostřednictvím pouhých dialogických a polyvokálních způsobů reprezentace. Ačkoli se antropologické reprezentace pokouší o omezení reprodukci mocenských vztahů ve vlastním vědění, nedokážou ovlivnit mocensky uchopený kulturní diskurs mimo vlastní disciplínu.

Je nasnadě, že i ve vědeckém poli probíhá boj. Rozepře uvnitř vědy mohou navíc oslabit její autoritu navenek. Ale existuje vnitřek vědy, řídící se čistotou racionální argumentací mimo mocenské vztahy? Má polemika zůstat skryta za zdmi laboratoře, z níž nakonec vycházejí pouze užitečné produkty? Není antropologická autorita oslabována, když nahlédneme do zákulisí? Historie pojmu kultury, jakožto moderního produktu nám napoví, že preromantičtí filozofové jej chápali jako organickou či mystickou jednotu. Antropologové počátku 20. století naopak chápali kulturu jako pouhou abstrakci z pozorovaného. V tomto smyslu „kultura“ jako taková neexistuje, není reálnou kategorií. Je obecným pojmem a musí být proto nahlížena z nominalistického hlediska jako pojem.

Pojem kultury se vymkl z rukou antropologů (byl-li tam kdy vůbec), a jelikož se stal součástí společenského prostoru, slouží libovolným aktérům ke konstrukci identit. Tak se aktéři mohou vymezovat jedni proti druhým. Kultura tedy neexistuje sama o sobě, ale nakonec je nástrojem konstrukce a stává se reálnou. Poté může být nahlížena z realistického hlediska, jako reálně působící konstrukt.

Ve veřejné sféře se objevují politická využití kultury. Přijme-li vědec aktéry vytvořenou distinkci za reálnou, nevědomky přispívá k procesu produkce identit.³ Na základě odhalení tohoto jevu si antropolog musí zachovávat vědomí, že nemůže svými „daty“ vyplňovat neproblematicky přejaté aktérské referenční rámce. Ačkoli koncept kultury podle

³ Truller ukazuje jak antropologie přejímá „savage slot“, divocha, který byl stvořen dříve, než jej antropologové začali zkoumat a popisovat. Jak komentuje Fox, antropologie není na vně tohoto předmětu a je paradoxní pozici obyčejování obětí tohoto konstruktu.

Cultura / vol. 1 • 35