

- Jech, J. – Secká, M. – Scheufler, V. – Skalníková, O.: 1992 – České vesnice v rumunském Banátě. *Češi v cizině* 5. Praha: ÚEF AV ČR.
- Kandert, J.: 1991 – Kořeny českých a slovenských národních obrazů. In: *Konference o česko-slovenských vztazích bádání o lidové kultuře. Diskusní příspěvky* 2. Zlín.
- Kandert, J.: 1999 – Poznámky k výzkumu a chápání „tradice“. *Český lid* 86: 197–214.
- Karas, F.: 1937 – *Československá větev zapomenutá nebem i zemí*. Praha.
- Klíma, S.: 1899 – České osady dolnouherské. *Český lid* 8: 22–25.
- Klíma, S.: 1931 – *Československá péče krajanská*. Praha.
- Kořalka, J. – Kořalková, K.: 1993 – Základní tendence českého vystěhovalectví a české reemigrace do počátku 20. let 20. století. Brouček, S. – Heroldová, I. – Kořalka, J. – Secká, M. (eds.): *Češi v cizině* 7. Praha: ÚEF AV ČR: 30–47.
- Loewenstein, B. W.: 1997 – *My a ti druzí*. Brno.
- Lozoviuk, P.: 1998 – Němečtí vystěhovalci z českých zemí a jejich jazykové ostrovy v jihozápadní Evropě. In: S. Brouček (ed.): *Češi v cizině* 10. Praha: ÚEF AV ČR: 39–87.
- Míčan, V.: 1931 – *Za chlebem vezdejší. Evangelisační návštěva českých osad evangelických v Rumunsku*. Brno.
- Míčan, V.: 1934 – *Nevratem v nový svět*. Brno.
- Michalko, J.: 1936 – *Naši v Bulharsku*. Myjava.
- Moravcová, M.: 1997 – Bulharská inspirace české každodennosti. In: *Almanach Bohemia*, část 2. Sofia: Univ. Nakl. Sv. Kliment Ochridský.
- Necov, N. P.: 1950 – *Historie Vojvodova v letech 1900–1950*. Vojvodovo, rkp. (překl. M. Jakoubek a T. Křivánková).
- Nešpor, Zdeněk R.: 1999a – Banátští Češi jako potomci tolerančních sektářů. *Religio. Revue pro religionistiku* 7: 130–143.
- Nešpor, Zdeněk R.: 1999b – Pojmy „církev“ a „seкта“ v českém předmarxistickém dějepisectví. In: Horský, J. (ed.): *Kulturní a sociální skutečnost v dějepisném myšlení*. Ústí nad Labem: Albis International: 204–247.
- Nešpor, Z. R. – Hornofová, M. – Jakoubek, M.: 1999–2002 – Čeští nekatolíci v rumunském Banátu a v Bulharsku 1–4. *Lidé města* 2: 1999: 66–88, 4: 2000: 112–141, 5: 2001: 62–86, 8: 2002: 85–104.
- Penčev, V.: 1996 – Tempus edax rerum ili na minaloto i nastojašteto na vojvodovskite Čechi. In: *Čechi v Balgaria – Istorija i tipologija na edna civilizatorska rolja*. Čast vtora. Sofia: 51–73.
- Penčev, V.: 1988 – Njako problemi na adaptacijata na češkite zaselenci v Severozapadna Balgarija. In: *Vtori meždunaroden kongres po balgaristika. Dokladi* 15. Sofija: Balgarska Akademija na Naukite: 480–492.
- Secká, M.: 1995 – Češi v rumunském Banátu. In: Brouček, S. – Heroldová, I. – Kořalka, J. – Secká, M. – Stříbný, J. (eds.): *Češi v cizině* 8: Praha: ÚEF AV ČR: 93–115.
- Schlögel, J.: 1925–1926 – Dějiny českých osad v rumunském Banátě 1–2. *Naše zahraničí* 6–7.
- Skupnik, J.: 1997 – E cultura unum, či e pluribus unum? Kulturně exkluzivní koncept národa a národní identity. *Český lid* 84: 65–77.
- Szaló, C. (ed.): 1998 – *On European Identity, Nationalism, culture and History*. Brno.
- Urban, R.: 1930 – *Čechoslováci v Rumunsku*. Bukurešť.
- Vaculík, J.: 1983 – Bulharští Češi a jejich reemigrace v letech 1949–1950. *Český lid* 70: 82–86.
- Vařeka, J.: 1990 – Češi v Bulharsku. *Český lid* 77: 81–86.
- Veselý, J.: 1921 – Loutkové divadlo, částečná náhrada za školu. *Naše zahraničí* 2: 3–7.

Listopad 2004

ANTROPOLOGICKÉ KONCEPTUALIZACE SUBJEKTIVITY A ALTERNATIVNÍ ŽENSKÁ ANTROPOLOGICKÁ TRADICE

MARIANA PFLEGEROVÁ

Abstract: The Concept of the Subject in Ethnography and the Alternative Female Anthropological Tradition

The article presents an analysis of the concept of „subject“ in ethnography from its historical origins through its development over the span of the 20th century. Furthermore, based on her own experience of different cultures, the author confronts the implicit Western philosophical background in anthropological conceptualisations of the subject and the ethnographic research with alternative philosophical frameworks, specifically the reflexive approach developed by female anthropologists. The main focus of the text lies on a re-conceptualisation of the ethnographic research as an inter-subjective process, and on a new emphasis on the role of the subject in the culture-productive processes of symbolic negotiation.

Key words: cultural anthropology, subjectivity, ethnographic research, symbolisation

Contact: PhDr. Mariana Pfliegerová, Ústav etnologie Filozofické fakulty Univerzity Karlovy, Celetná 526/20, 110 00 Praha 1, e-mail: m.pfliegerova@volny.cz

Úvod

Předmětem následujícího pojednání je kritická historicko-filozofická analýza dvou alternativních antropologických konceptualizací etnografického poznávacího procesu, jejichž základním východiskem jsou odlišné konceptualizace subjektu a jeho role v kulturně-tvorných procesech na jedné a kulturně-poznávacích procesech na druhé straně.

Výchozím bodem každého antropologického uvažování by měla být etnografická data. V indonéském kulturním prostředí, z něhož z převážné části vychází má etnografická zkušenost, vyvstává téma odlišné konceptualizace subjektivity už na úrovni jazyka. Například javánština je známá rozlišováním čtyř vzájemně lexikálně odlišných jazykových rovin, jakýchsi čtyř „subjazyků“, pracujících s indexikálními významy. Teprve v terénní praxi si člověk náležitě uvědomí, že základní charakteristikou tohoto jazykového systému je, že jak se něco řekne a co to vypovídá o vztahu mezi mluvčími, je často podstatně důležitější než samotný obsah sdělení. Javánštině je vlastní lingvistická ideologie, o níž hovoří Silverstein (1999), a která zaměřuje pozornost na úroveň hierarchie, blízkosti, vzdálenosti, kontextuality. Proto může být podle javánské tradice jedinec považován za dospělého teprve ve chvíli, kdy si osvojil schopnost vládnout všemi úrovněmi jazyka a používat jich přiměřeně k povaze každé specifické sociální situace. Skutečné zvládnutí jazyka s sebou tedy nutně přináší vědomí, že lidská bytost není autonomním subjektem, nýbrž je vždy nevyhnutelně průsečíkem celé řady sociálních vztahů. Hranice mezi Já a druhým jsou nepevné a neustále se mění v závislosti na kontextu a postavení, jaké lidé zaujmají v různých situacích. Javánský subjekt tak zdaleka není stabilním referentem dějů, v nichž participuje, nýbrž se v různých situacích pohybuje po škále, jejímiž mezními body jsou vnější/společenské a vnitřní/soukromé.

Toto vidění světa je pro etnografa evropského původu, který si přes všechna metodologická školení, respektive díky nim, přináší do terénu nezlomnou vůli po udržení vlastní nedotknutelné subjektivní integrity vis a vis zakoušené jinakosti, značně iritující, neboť ho nutí vést neustálý vyčerpávající boj s nativními, kteří se ho pokouší vmanipulovat do nejrůznějších pro ně srozumitelných rolí. Jejich konceptualizace subjektu je totiž v přímém rozporu s tradičním epistemologickým paradigmatem Západních poznávacích disciplin, jichž je tento výzkumník produktem, a které předpokládají autonomii poznávacího subjektu. Nicméně je poučné povšimnout si, že toto paradigma zjevně není politicky neutrální a je produktem specifického historického vývoje. Jak argumentuje Judith Butlerová, pro Západní epistemologii je příznačná následující pozice:

„The defense of personal identity, of the stable and interior self, and of the coherent subject, thus takes up the point of view of an agent who masters its environment and the social relations it is in without ever being of that environment or of those relations. If the structure of agency, reflection, or internalization, is iden-

tical to itself throughout its travels, then it is ontologically immune from the social field that it negotiates and, in keeping with the enlightenment versions of anthropocentrism from which this subject is derived, makes itself the ontological center of a world from which it is nevertheless ontologically distinct“ (1988: 23–24).

Užívání indexikálních významů se přitom nikterak neomezuje na javánštinu, nýbrž je výrazně typické pro celou řadu dalších jazyků indonéské rodiny. Jakkoliv například minangkabauština, jazyk obyvatel Západní Sumatry, se kterým mám nejbohatší osobní zkušenost, nedisponuje obdobně precizně propracovaným systémem jazykových rovin jako javánština, mimo jiné zřejmě i z toho důvodu, že minangský světový názor nezdůrazňuje hierarchickou strukturu společnosti tak jako javánský, a naopak přinejmenším na normativní úrovni upřednostňuje strukturu egalitarizující, v níž je ústřední úloha přikládána společenské diskusi a rozhodování založenému na konsensu všech členů komunity; i v něm sehrávají indexikální významy podstatnou roli.

Dá se říct, že mluvený projev a s ním spojená ústní slovesná tvořivost, tvoří dominantní složku minangské kultury. Veškerým významným společenským rozhodnutím v Minangkabau předchází složitý proces méně i více obřadního vyjednávání, jehož se účastní všichni dospělí členové komunity bez ohledu na pohlaví, a jehož prostředkem jsou propracované mnohomluvné projevy a kratší komentáře pronášené v jazyce symbolů, vycházejícím z „adatu“ – minangské ústně předávané filozoficko-právní tradice. Minangské filozofii je cizí Západní představa Pravdy jako jakési neměnné transcendentální hodnoty. Pravda je hledána prostřednictvím soustavného aktivního interpretativního úsilí jednotlivců, směřovaného k přijatelnému objasnění různých sociálních procesů a musí být vždy znovu sankcionalizována koncensem komunity. Mezi jevy a jejich významy tak neexistuje žádný fixní vztah, nýbrž jen nepřetržitý proces vyjednávání. Jednotlivci do této diskuse vstupují jako kreativní aktéři, přisvojující si výklady tradované komunitou, uzpůsobivše je svým momentálním náhledům a cílům. Váha jejich interpretací je následně měřena komunitou, k níž se svými projevy obrazejí. Největší váhu získává ta interpretace, která se momentálně jeví celé komunitě jako nejpřijatelnější. Na rozdíl od tradiční Západní konceptualizace je v minangské tradici Pravda zjevně kontextuálně vázaná a jejím repositářem je výhradně komunita. Tato skutečnost je pro etnografa dalším zdrojem bolestných zážitků, neboť klade maximální překážky jeho/její upřímné snaze dopátrat se „skutečného (rozuměj pravdivého) významu“ nejrůznějších jevů.

Hlavním podnětem k sepsání tohoto článku mi bylo pozorování, že výše načrtnutá nativní konceptualizace subjektu a jeho role ve společenských procesech, se kterou jsem byla opakovaně konfrontována při práci v terénu, se významně podobá konceptualizaci v antropologickém kontextu donedávna vnímané jako experimentálně-inovativní a v českém prostředí doposud nepříliš známé, respek-

tive uznávané. Následující stat' tak může být mimo jiné vnímána jako nepřímá reakce na některé výroky z českých antropologických kuloárů v tom smyslu, že například celá metoda práce s životními příběhy je zcela pochybená, neboť informátorům se zkrátka nedá vůbec věřit, jelikož jimi podávaná „data“ jsou nevěrohodná, neboť jsou „objektivně zpochybnitelná“. Následující řádky by měly těmito výroky reprezentované postoje situovat v širším rámci antropologické epistemologie a poukázat na jejich zaostalost za novějším historickým vývojem disciplíny. Ke zmírnění předchozího výroku necht' slouží mé upřímné vyznání, že střet s výše načrtnutými konceptualizacemi, alternativními vůči evidentně hluboce zakořeněným tradičním Západními představám, pro mě nebyl o nic méně iritující tím, že jsem se o jejich pochopení snažila už v diplomové práci, kterou jsem sepsala před svým odjezdem do terénu.

My a Oni

Antropologie je Západní disciplína, jejíž kořeny sahají do období, kdy obyvatelé Evropy začali poprvé soustavně a ve významných počtech objevovat svět za hranicemi svého světadílu a byli tak nuceni ke konfrontaci s radikální jinakostí. Snaha o uchopení této jinakosti nepochybně prohloubila a urychlila proces formování nové identity poznávajících. V důsledku bezprostřední konfrontace s radikálně odlišnými způsoby existence, jaké převládaly mimo jejich kontinent, se „Evropanům“ podařilo do značné míry překlenout kvalitativně méně významné kulturní odlišnosti uvnitř vlastního světadílu a explicitně formulovat ideu křesťanské a osvícenecké Západní identity, k níž se mohla přihlásit většina Evropy. Tento proces s sebou ovšem přinesl jistou esencionalizaci poznávajícího Subjektu a následnou systematickou esencionalizaci poznávané Jinakosti. Souběžné procesy poznávání jiného a vlastního sebeuvědomování vyústily v artikulaci zřetelně vnímané opozice My a Oni, která byla zjevně produktem vzrůstající moci poznávajícího Subjektu a následně jedním z jejích významných nástrojů. Tato konfigurace se pak na dlouho stala základním axiomem antropologického nahlížení na svět.

V průběhu 18. a zejména 19. století, k němuž se datují počátky institucionalizace antropologie jako samostatné vědecké disciplíny, se v procesu budování velkých zámořských koloniálních říší, řízených z evropských center, upevnil pohled na „ty druhé“ jako na objekty vzrůstající moci Západního Subjektu, jehož sebevědomí upevnil bouřlivý civilizační rozvoj založený na aplikaci pozitivistické poznávací metody – přístupu, který se ukázal jako vskutku efektivní nástroj k uchopování a přetváření reality ve prospěch Západu. Právě do tohoto dobového kontextu se datuje zrod antropologie jako nové disciplíny, jejíž představitelé se ve 20. století zmocnili významné role prostředníka mezi Západem a světem za jeho hranicemi. Aby jejich výklady o světech jiných získaly autoritu ve společnosti, jíž měly být adresovány, bylo ovšem nutné, aby se antropologové přihlásili k onomu jedinečnému zdroji autority a nástroji moci, jakým byla na konci 19. sto-

letí pozitivistická věda, dosahující objektivního poznání reality prostřednictvím nestranných pozorovatelů, shromažďujících a klasifikujících empirická data s použitím standardizovaných metodologických procedur. Od dob Boasových a Malinowského se proto jádrem antropologie stal terénní výzkum koncipovaný v intencích typického pozitivistického modelu odvozeného z přírodních věd: „*The predominant metaphors in anthropological research have been participant-observation, data collection, and cultural description, all of which presuppose a standpoint outside—looking at, objectifying, or, somewhat closer, reading a given reality*“ (Clifford 1986a: 11).

Zamyslíme-li se přitom nad antropologickým konceptem zúčastněného pozorování, tak jak ho formuloval Bronislaw Malinowski (1922), brzy si povšimneme skutečnosti, že jde o koncept krajně vnitřně rozporuplný. V podstatě jde o těžko naplnitelný pokus spojit v rámci jediného výzkumu přístup ryze subjektivní – zkušenost spoluúčasti, sdílení a spoluprožívání, s přístupem přísně objektivním – pozorováním laboratorního typu (Clifford 1986b). Pohnutku k takovému pokusu o smíření nesmiřitelného nepochybně zavalil fakt, že hlavním argumentem, který zaručuje autoritu výzkumníka v oboru antropologie, byla tradičně především jeho bezprostřední zkušenost subjektu, proniknuvšího do jiné reality, která jím mohla být nahlížena zevnitř. Na okraji pozornosti zůstal fakt, že „zúčastněnost“ znamená, že výzkumník v průběhu své terénní práce vstupuje jako subjekt do nejrůznějších sociálních interakcí, v jejichž rámci je pak nucen vystupovat v mnoha různých rolích, které ho zcela zřejmě vzdalují oné druhé kýžené pozici, totiž roli nezaujatého pozorovatele.

Druhá složka antropologického výzkumu – „pozorování“ a následný „popis“, který má být zrcadlovým zobrazením „nalezené objektivní kulturní reality“, se řídí normami vědeckého diskurzu, jehož autorita je založena na sebezapření popisujícího subjektu, jenž vychází z předpokladu, že objektivní popis reality je možný výhradně z pozice vně pozorovaných dějů.

Tato paradoxní ideologie postupující všemi fázemi antropologické práce je nejvíce zřejmá na úrovni textové produkce, tedy v klasických etnografických monografiích (viz rozbory Pratt 1986: 33–34), kde dochází k explicitnímu oddělování popisovaného „kulturního objektu“ v čase i prostoru od „popisujícího subjektu“ (viz Fabian 1983). Každému z obou protějšků této dvojice je přidělen jiný literární žánr – neosobní realistický popis, respektive autorizované osobní vyprávění. Předmětem objektivního popisu, který je jádrem klasického etnografického textu, je soubor reifikovaných kulturních dat, přehledně roztríděných do standardizovaných kategorií (způsob obživy, příbuzenství, náboženství atd.). Předmětem narativních úvodů a závěrů je „mýtotvorné“ líčení zkušenosti výzkumníka, který hrdinně prochází střetem s radikální jinakostí a dobrodružstvím zasvěcení, aby si pak vyzbrojen trpělivostí, sebezapřením a efektivními nástroji moderní vědy, mohl pokořit exotickou realitu, popsat ji a ovládnout (srov. Rosaldo 1993).

Z této perspektivy můžeme mluvit o esencionalizaci subjektů na obou stranách etnografického setkávání: Klasické antropologické texty tak slouží k produkci „jiných kultur“ – procesu, v němž autoritativní Západní antropologické Já proměňuje své antropologizované Druhé v pasivní objekty, kterým přisuzuje různé varianty „primitivní“, „pre-literární“, „nehistorické“ kultury, která má jednoznačně předurčovat jejich jednání. Svět se tak rozdělil na Evropu a lid bez historie (Wolf 1982), načež se každá z těchto skupin stala předmětem zkoumání odlišných vědeckých disciplin, historie a sociologie na jedné straně a etnologie, respektive kulturní antropologie na straně druhé.

Představu nativního subjektu jako jakéhosi pasivního, kulturou řízeného automatu rozvíjely na Západě po dlouhou dobu vlivné myšlenkové proudy durkheimovské sociologie a freudovské psychoanalýzy. Minimálně do 70. let 20. století dominovalo antropologii strukturalistické vnímání společnosti jako mechanismu, v jehož rámci měl jedinec význam pouze jako integrovaný element automaticky plnící funkce odpovídající jeho pozici v sociální struktuře. Jednotlivec se tak mohl stát relevantním předmětem etnografického zájmu pouze jako příslušník kmene, rodu, linie, kasty nebo jiného společenského segmentu a jeho jednání bylo vykládáno jako přesně determinované příslušným statutem a rolí, diktovanými existující významotvornou sociální strukturou, která měla standardizovat své členy prostřednictvím socializace. Toto schéma umožnilo vnímat vztah mezi jednotlivcem a společností jako zcela neproblematický v jeho jednosměrnosti, zajištěné všemocným procesem socializace. Všechny individuální rysy, které by socializaci odporovaly, přitom byly označeny za doménu jiných vědních disciplin jako psychologie, fyziologie ad., a následně pohodlně odsunuty mimo kompetenci kulturně-antropologického teoretizování.

Stejně vnímání striktního předělu mezi sociálně/kulturně determinovanými jevy na jedné straně a psychologicky nebo fyziologicky determinovanými jevy na straně druhé, formovalo i převážně americkou subdisciplinu studia kultury a osobnosti, jakkoliv by se její název zdál naznačovat zájem o komplexní zkoumání nativní subjektivity. Východiskem studií kultury a osobnosti byla ovšem psychoanalytická koncepce osobnosti rozštěpené mezi egem ovládaným biologickými pohnutkami a instinkty a superegem tvarovaným kulturními normami, předávanými v procesu enkulturace. Tento model vnímá kulturní/ideační substrát osobnosti v přímé opozici k substrátu individuálnímu/emočnímu. Zatímco první z obou se vyznačuje vysokou mírou variability, o níž se opírá pro antropologii konstitutivní doktrina kulturního relativismu, druhý je ve shodě s pre-antropologickými představami univerzálního humanismu považován za univerzálně lidský. Takové pojetí vytváří rozpor mezi biologicky danou individualitou na jedné straně a kulturou, které je přičena společensky usměrňující funkce, na straně druhé. Právě v této představě je přitom třeba hledat kořeny vyostřeného Západního vnímání rozporu mezi egem v podobě jakési „přirozené“ pevné neměnné

substance, která je chápána jako ono vpravdě nejhlubší, nejnedotknutelnější, pravé Já – sídlo pravé subjektivity, a spoutávající „umělou“ suprastrukturou kultury, která ve vztahu k egu působí podle této představy silně restriktivně. Společenská participace je tak paradoxně v podstatě stavěna do rozporu s biologickou přirozeností ega.

Proponenti psychologické antropologie pak vycházejí z analýzy takzvaného prekulturního (biologického) substrátu osobnosti a od něj odvozují kulturu jako sadu společensky specifických řešení typických problémů typického aktéra, vyvolávaných potřebami, vznikajícími v nevědomé biologické sféře osobnosti (Rosaldo M. 1984: 139). Chápu tedy kulturu v evolucionistickém smyslu jako sekundární adaptaci na primární přírodní podmínky. Tato teze vede k typizaci tzv. kulturní osobnosti, která je obdobně jako v durkheimovské tradici silně determinována kulturou, replikovanou v procesu enkulturace, probíhající v období dětství a dospívání. Antropologové vycházející z těchto předpokladů se tak ve svých výzkumech soustředili především na analýzu kulturně specifických výchovných procesů, které podle jejich názoru determinovaly vývoj osobnosti. I tento přístup se tedy ve svém důsledku vyznačuje tendencí k neproblematickému vnímání vztahu jedince a společnosti jako jednosměrného procesu, který je víceméně omezen na období dospívání, kdy společnost prostřednictvím všemožných iniciačních rituálů jedince přinutí nahradit „přirozené vědomí vlastního svébytného Já“ „konstruovaným vědomím já jako kulturní osobnosti“.

Jak vidíme, prostředkem rádooby objektivní antropologické analýzy se zcela zjevně stala kulturně specifická Západní koncepce subjektu, který stojí v opozici ke světu a společnosti, od nichž je prostorově i ontologicky oddělen, (čemuž napovídá i rozdělení disciplin na psychologii a sociologii, respektive psychologickou a kulturní/sociální antropologii). V antropologické literatuře jsou tyto konvenční představy o existenci vnitřně koherentního subjektu a binární opozice subjekt/společnost znovuzpřítomňovány prostřednictvím rétorických strategií, které zdůrazňují referenční významy, využívají dekontextualizovaných příkladů a je pro ně příznačná totalizující narativní uzavřenost (viz Pratt 1986, Clifford 1988). Skutečnost, že se v antropologii běžně hovoří o konceptu osobnosti odděleně od specifických historických, kulturních a politických kontextů, podporuje představu jakési abstraktní esence kulturní osobnosti, kterou je možné popsat vyjmenováním jednotlivých rysů, shromážděných do portrétu osobnosti typické pro určitou kulturu. Taková „osobnost“ není téměř nikdy vícevrstevná ani vnitřně rozporuplná jako osobnosti, s nimiž se setkáváme v běžném životě, stejně tak jako v etnografickém terénu, a její rysy jsou považovány za společné pro všechny členy popisované společnosti. Právě v této ideologické operaci spočívá výše zmíněná esencionalizace Jinakosti.

Odras stejné Západní teorie subjektu, která stála u zrodu této ideologické konstrukce, můžeme nalézt v již výše zmíněné, klasické etnografii implicitně prostu-

pující ideologii významu jako odkazu, v jejímž duchu postuloval Ferdinand de Saussure znak jako vztah mezi signifikátorem a signifikovaným (1966). Saussure vyložil znak jako vztah mezi vjemem působícím na naše smysly a psychologickým otiskem tohoto vjemu v lidské mysli. Podle této představy má být význam naplňován určitými obsahy lokalizovanými uvnitř subjektu. Tento Saussurův model je zjevnou permutací tradiční karteziánské dichotomie mezi rozumem a smyslovým vnímáním: Jeho subjekt promlouvá racionálně a pomocí jazyka reprodukuje hranici mezi subjektem a světem, čímž se stává jakýmsi transcendentálním signifikovaným – substancí, kterou lze vydestilovat z jednotlivých sociálních situací, v nichž jednotlivci sehrávají své společenské role.

Pokud byl tento Saussurův lingvistický model použit pro účely kulturní analýzy, vznikla tak představa jakési sdílené kulturní mapy – oné slupky kulturní osobnosti, kterou subjekt přikládá na reálné sociální situace, tak aby v každé z nich generoval kulturně-specificky „náležitý“ vzorec jednání. Tak vznikl pro Západní konceptualizaci charakteristický dojem jednotnosti a koherence subjektu, který je oním vztahem jeden ku jednomu mezi signifikátorem a signifikovaným jenom utvrzen, zatímco potenciální mnohohlasnost signifikátorů, či ještě zřejměji role kontextu a moci při ustavování významu, zůstala dlouho neteoretizována.

Z tohoto východiska povstala představa kultury jako jakési abstraktní integrující síly, kterou antropologové nikdy nebyli schopni přesně lokalizovat, jakkoliv odpověď na otázku, odkud se vlastně bere kultura, byla vždy nasnadě: Stačilo obrátit pozornost od abstraktních konstrukcí Pravdy a Skutečnosti tam, kde primárně pozorujeme jejich konstruování, tedy ke každodenním sociálním interakcím jednotlivců. Problém strukturálně-funkcionální antropologie spočívá v tom, že odděluje kulturní principy od kulturní praxe, kulturní text od žitého světa. Klasické etnografie neznázorňují kulturu v její komplexnosti, nýbrž de facto pouze její ideační složku, tedy kulturní principy, které jsou v kultuře implicitně obsaženy a tvoří jakousi její kostru, kterou antropologové abstrahovali, dá se říci doslova vypreparovali z konkrétních pozorovaných interakcí a z desítek rozhovorů s rozličnými jednotlivci. Tato kostra, která byla antropology samotnými původně chápána jako pouhý analytický model – nástroj k porozumění kultuře, byla v pozitivistické praxi pro účely „objektivní“ textové prezentace uměle vytržena a prezentována jako kulturní realita sama. Antropologové pak, jako by zapomínali, že pracují s pouhými modely, dopouštěli se a často se doposud dopouštějí toho, že z těchto modelů zpětně odvozují chování jedinců, kteří pak v rámci systémů symbolů, podle výše popsaného schématu přesně spárovaných s určitými referenty, ztrácejí jakoukoliv vlastní autonomii, neboli je jim upírána vlastní subjektivita, neboť jsou chápáni jako pouzí čtenáři všeobjímajících kulturních textů bez možnosti jakékoliv vlastní iniciativy. Kromě toho tento model vytváří statickou představu kultury, v níž nezbyvá prostor pro historický vývoj rozpořehobávaný hrou mocenských pozic a zájmů, tak jak jej antropologové ve skutečnosti znají z teré-

nu, kde se jako participující aktéři nevyhnutelně stávají její nedílnou součástí. Posun k faktické reflexi výše popsaných skutečností však nepřišel dříve než v návaznosti na výrazné otřesení moci Západního Subjektu a s ním související zpochybnění jeho ústřední pozice.

Zrod nové koncepce etnografie jako intersubjektivního interpretativního procesu

K prvním pokusům o zpochybnění pozitivistického paradigmatu v antropologii došlo na přelomu 60. a 70. let 20. století v důsledku procesů, které začaly radikálně měnit podobu žité reality jak na Západě, tak za jeho hranicemi, jejichž dosavadní pevné kontury začaly nápadně ztrácet na jednoznačnosti. Pád velkých koloniálních mocností a vznik nových sebevědomých států v takzvaném Třetím světě vedl k tomu, že objekty antropologického zkoumání se náhle proměnily z koloniálních poddaných ve svéprávné občany nezávislých států, což přineslo významnou změnu morálního kontextu vztahu mezi výzkumníky a zkoumanými. Na mnoha místech došlo i k částečnému či úplnému uzavření přístupu do tradičních antropologických terénů a mnozí antropologové tak byli nuceni obrátit svou pozornost na společnosti Západu, které byly do té doby považovány za výzkumnou doménu jiných sociálně-vědních disciplin. Teprve tato nová situace antropology násilně zbavila iluze, že mohou promlouvat z jakési privilegované pozice vně popisované reality. Nová světová situace povážlivě otřásla tradiční antropologickou konstelací autoritativní subjekt - pasivní objekt a namísto ní postavila tvář v tvář množství subjektů, situovaných uprostřed dynamického mocenského pole.

Souběžně s tímto vývojem proběhla na Západě rozsáhlá vlna kritického zkoumání vlastní epistemologie. Napříč širokým spektrem vědeckých disciplin došlo ke zpochybnění moderního Západního výkladu světa, založeného na osvícenecké víře v absolutní moc lidského rozumu a v poznatelnost přirozené povahy věcí. Ústředním tématem této kritiky byla teze, že to, co bylo dosud historií, sociální vědou, uměním, ale i běžným praktickým rozumem označováno za „pravou, nefalšovanou skutečnost“, bylo de facto vždy konstrukcí, založenou na sdílení určitého systému restriktivně výběrově působících společenských kódů a konvencí.

Významný podíl na této zásadní změně paradigmatu přitom sehrála moderní lingvistika, když odhalila provázanost veškerých možných výkladů reality s partikulárním použitím v čase proměnného systému jazykových a symbolických prostředků. Slovy Terryho Hawkse: „*The true nature of things may be said to lie not in things themselves, but in the relationships which we construct, and then perceive, between them*“ (Hawkes 1977: 17).

Podle tohoto výkladu není objektivní popis reality postulovaný pozitivistickou vědou možný, neboť mezi lingvistickým či jiným symbolickým znakem a jím označovanou realitou neexistuje ve skutečnosti žádný přirozený vnitřní vztah.

V intencích této nové perspektivy vyslovil Jacques Derrida svou kritiku Saussurovy praxe upřednostňování signifikovaného ve výše popsané struktuře znaku, když tuto tendenci spojil s logocentrickou touhou po fixaci a ovládnutí významu, kterou však považuje za nerealistickou. Podle Derridy nemůže být význam nikdy fixován, neboť neexistuje žádný autoritativní transcendentální signifikovaný, který by působil nezávisle na signifikátorech, či vůbec mimo proces signifikace. Naopak, Derrida popisuje proces signifikace jako hru signifikátorů, propojených do řetězců podřízenosti v systémech odlišnosti (1978: 292). Podobně hovoří o jazyku a procesech symbolizace ruský lingvista M. M. Bachtin, když říká:

„As a living, socio-ideological concrete thing; as a heteroglot opinion, language, for the individual consciousness, lies on the borderline between oneself and the other. The word in language is always half someone else's. It becomes, one's own' only when the speaker populates it with his own intention, his own accent, when he appropriates the word, adapting it to his own semantic and expressive intention. Prior to this moment of appropriation, the word does not exist in a neutral and impersonal language... but rather it exists in other people's mouths, in other people's contexts, serving other people's intentions: It is from there that one must take the word, and make it one's own... Language is not a neutral medium that passes freely and easily into the private property of the speaker's intentions; it is populated—overpopulated—with the intentions of others“ (1990: 293-294).

Prvním kdo učinil na poli antropologické teorie krok vpřed ve smyslu cílevědomé konfrontace s výše popsaným epistemologickým posunem byl Clifford Geertz, když ve svém přelomovém díle *Interpretation of Cultures* (1973) vyslovil tezi, podle níž bychom měli kulturní jevy spíše než k předmětům přirovnat k textům a antropologii samotnou bychom proto měli chápat jako vědu interpretativní, pátrající po významech, spíše než jako vědu experimentální, pátrající po zákonitostech (ibid.: 5).

Tento nový způsob antropologického uvažování vychází z otevřeného přiznání skutečnosti, že antropologové si z terénu neodvážejí nějaké sbírky předmětů, které by mohli následně podrobit nestrannému zkoumání v laboratorních podmínkách, nýbrž především sešity plné poznámek: Jejich primárními daty jsou interpretace rozmanitých jevů, ať už podané nativními informátory, nebo vytvořené antropologem v procesu transformace vlastních postřehů o událostech, jichž se stal v terénu přímým účastníkem, do formy poznámek. Antropolog si nemůže z terénu přivést rituál nebo příbuzenský systém, nýbrž jen soubor různých dílčích popisů takového jevu, tedy sbírku interpretací.

Geertzem započatý antropologický převrat otevřel jeho nástupcům cestu k ještě radikálnější reflexi, jež vyústila v plné odhalení skutečnosti, že při antropologickém terénním výzkumu nedochází k prostému *sběru* dat, nýbrž spíše k jejich *intersubjektivní produkci*, která se odehrává v rámci osobních interakcí mezi an-

tropologem a partikulárními jednotlivci – informátory, a že k takovým interakcím dochází ve specifických historických a sociálních kontextech, které se aktivně podílejí na celé produkci antropologických dat (viz Rabinow 1977; AbuLughod 1993 ad.). Slovy Jamese Clifforda můžeme dodat: *„In this view of ethnography the proper referent of any account is not a represented, world'; now it is specific instances of discourse“ (Clifford 1986a: 14).*

Zatímco produktem vizualistického paradigmatu bylo, jak jsme poukázali výše, radikální oddělení subjektu antropologa od subjektu antropologizovaného a maximální potlačování subjektivity na jedné straně a opomíjení problematiky její konstituce na straně druhé, příklon k diskursivnímu paradigmatu vedl k přenesení pozornosti na oba subjekty, setkávající se v rámci interakce, která je jádrem každého etnografického výzkumu. Slovy Paula Rabinowa:

„The informant gives external form to his own experiences, by presenting them to meet the anthropologist's questions, to the extent that he can interpret them. The informing, however, goes on not in a laboratory but in interpersonal interaction. It is intersubjective, between subjects“ (Rabinow 1977: 153–154).

Teze, které Geertz vyslovil v eseji *Thick Description*, tak otevřely cestu k posunu od dosavadního statického modelu kultury, soustředěného na zdánlivě objektivní realizaci kultury v ‚objektivně existujících‘ statických sociálních strukturách, směrem k novému dynamickému pojetí kultury jako sítě významů, soustavně uváděné v život jedinci, kteří tyto struktury tvoří. Jinými slovy pozornost se postupně přesunula od pokusů dešifrovat kulturní symboly, do té doby chápané poněkud staticky jako produkty všeobjímajících, samospasitelných sociálních struktur, k zájmu o konkrétní původ a sociální život symbolů, tedy o procesy symbolizace – procesy, v nichž se protínají kulturní principy se sociální praxí, uváděnou v život konkrétními subjekty se specifickými vlastnostmi, názory a záměry. Tak se výzkumná pozornost přenesla na subjekt kulturního aktéra a otázka subjektivity přestala být v antropologii tabu, nýbrž pochopení procesu její konstituce ve vzájemném působení se sdílenými kulturními modely se naopak stalo předpokládaným klíčem k osvětlení reálného fungování kulturních procesů. Slovy Michelle Rosaldo:

„Through ‚interpretation‘, cultural meanings are transformed. And through ‚embodiment‘, collective symbols acquire the power, tension, relevance, and sense emerging from our individuated histories. It may well be that we require psychologies – or physiologies... to fully grasp the ways in which symbolic forms are shaped and given sense, through application to ‚embodied‘ lives“ (Rosaldo M. 1984: 141).

Z této nové perspektivy pozorujeme, že kulturní symboly zprostředkovávají stimuly, které jsou ovšem otevřeny interpretaci, a tak jak procházejí sítím rozdílné senzibility a osobních zkušeností, jsou přetvářeny ve smyslu výkladů a záměrů jednotlivců, jinak řečeno sdílené symboly se dostávají do interakce s různými

sebe-vědomými subjekty, které s nimi tvořivě manipulují. Slovy Charlese Frakea:

„*An interpretation is not an answer to a question automatically produced in the mind by a cultural computer program as a result of proper input. It is a proposal, a theory to be tested, tested not only against the reality it covers, but (like scientific theory), also against its reception by one's fellows*“ (Frake 1977: 3).

Podle tohoto pojetí jednatelce utváří kulturu do stejné míry, do jaké je sám kulturou utvářen. V takovém případě by se mělo stát pro antropology výzvou, aby, snažili se osvětlit smysl a fungování jakékoliv společnosti, se pokusili nikdy neztrácet ze zřetele subjektivní perspektivu všech kulturních procesů a na úrovni textu hledat prostředky, které by umožnily zachytit tyto procesy v jejich dynamičnosti, dané jejich utvářením subjekty, které improvizují, strategizují a prou se o významy, když interpretují rozličné události, jednání své i jednání druhých.

Antropologie subjektivity v alternativní ženské etnografické tradici

Není bez zajímavosti, že na úrovni terénní, stejně jako textové praxe, byly (dosud bez významného uznání) prvními experimentátorkami na poli nového paradigmatu, a to sice mnohdy ještě dříve, než došlo k jeho explicitní formulaci na poli antropologického teoretizování, především antropoložky ženy jako Laura Bohannon, Jean Briggs, Barbara Myerhoff nebo Manda Cesara (viz Bohannon 1964 [1954]; Briggs 1970; Myerhoff 1974, 1979; Cesara 1982). Nadto v rámci etnografického literárního žánru vznikla celá řada vynikajících etnografií, které se dočkaly velkého zájmu mezi čtenářstvem, a jejichž autorkami byly neškolené manželky antropologů (viz např. Fernea 1965; Wolf 1968; Shostak 1981). Bylo tomu tak zřejmě proto, že tyto ženy byly při psaní svých etnografií daleko otevřenější reflexi svých subjektivních terénních prožitků, mezi něž nezdědkakdy patřila právě intenzivní konfrontace s odlišnými koncepty subjektivity a vztahu jedince a společnosti, a nechaly se touto zkušeností vést, celkem nezávisle na vývoji ideologických pozic na úrovni Západního vědeckého teoretizování. Zmíněné texty používají podobných alternativních postupů a s trochou nadsázky bychom je proto mohli zahrnout do kategorie jakési „alternativní ženské antropologické tradice“ (AbuLughod 1991): Jejich společnými rysy jsou zaměření na jednotlivce (jejich výroky, každodenní aktivity, jejich vzájemné interakce a vztahy – i obvyklá antropologická témata jsou nahlížena tak, jak vyvstávají v kontextu individuálních životů); zájem o vnímání významu a smyslu vybraných sociálních forem, jako jsou například sexuální segregace, nebo instituce patrilineární rodiny z perspektivy žen; reflexe vlastní pozice autorky (i v textu autorky otevřeně vystupují jako zúčastněné aktérky popisovaných situací, nebojí se vstupovat do textu v první osobě); méně autoritativní vyznění textů a zaměření na publikum poněkud odlišné a širěji vymezené, než k jakému se obvykle ve svých pracích obracejí

profesionální antropologové (AbuLughod 1990: 18). Hlavní důvod, proč tato alternativní tradice zůstávala ve stínu, spatřuje Lila AbuLughod v jejím „neprofesionálním statusu“. Zároveň ovšem upozorňuje, že kritiky z pozic feministické filozofie nabízejí významnou motivaci k novému zvážení tohoto hodnocení:

...[P]erhaps here they should have called into question the meaning of professionalism itself since implicit in the charges of unprofessionalism in the works of anthropologists' wives is a hierarchy which we have already questioned with regard to objectivity. This is a hierarchy in which the first term is associated with a valued masculinity and the second a devalued femininity: professional/unprofessional, objective/subjective, abstract/concrete, theoretical/descriptive, citationonal or related to the literature/based on personal observation (ibid.: 19).

Jako velmi raný příklad etnografického experimentování ubírajícího se výše popsaným směrem může posloužit studie *Never in Anger* antropoložky Jean Briggsové, která vznikala už na konci 60. let (publikace 1970). Jde o etnografii eskymácké skupiny Utkuhikhalingmitu (dále zkráceně Utku), kočující v té době ještě dosti izolovaně v oblasti zátoky Chantrey, severozápadně od Hudsonova zálivu na území kanadských Severozápadních teritorií. Už od prvních stránek se tato studie významně liší od většiny etnografií typických pro 60. léta, a to sice především tím, že Briggsová se ve svém textu zcela explicitně odchyluje od tradičního obrazu antropologa jako nestranného pozorovatele. Zaujmout takovou pozici jí znemožnily, jak si uvědomuje, už samotné výchozí podmínky jejího výzkumu. Extrémní klima arktické oblasti a náročnost života v něm, a to zejména pro osamocenou bělošku, neznalou základních dovedností nutných k přežití, učinily z její úzké integrace do skupiny nevyhnutelnou nutnost: Briggsová byla vzápětí po svém příjezdu přijata jednou z utkých rodin jako adoptivní dcera a o několik týdnů později, s příchodem chladnějšího počasí, byla nucena, částečně proti své vlastní vůli, nastěhovat se společně s touto rodinou do společného obydlí. Tento moment odstartoval proces symbolického vyjednávání o další identitě výzkumnice ve vztahu k jí nově přisuzovaným sociálním rolím. Ve své nové roli dcery se antropoložka ocitla v pravém slova smyslu uvnitř – ve středu sociálních vztahů, které měla v úmyslu zkoumat. Paradoxně, nicméně ve světle předchozího výkladu pochopitelně, vnímala tuto pozici jako významně problematickou.

V kontextu etnografické produkce 60. let je ovšem zcela výjimečná otevřenost, s jakou Briggsová reflektuje svou zkušenost faktické neslučitelnosti participace na jedné a nezaujatosti na druhé straně a způsob, jakým se s tímto dilematem vyrovnává. Briggsová popisuje situaci, jejíž reflexe jí ad post pomohla výše popsané dilema si uvědomit, následně. Celá záležitost měla souvislost s rozdělováním zásob některých těžko dostupných potravin a tabáku, které s sebou přivezla, a jimiž přispěla do hospodářství své adoptivní rodiny. Tyto zdroje se podle místního zvyku pravidelně rozdělovaly mezi příchozí hosty. Antropoložka přitom osobně dávala přednost tomu, aby „své“ věci rozdělovala mezi hosty osobně, což jí mělo

umožnit jednak zachovat si kontrolu nad tím, aby se každému dostal srovnatelný podíl z jejích zásob, a jednak zabránit tomu, aby její adoptivní otec Inuttiaq zneužil svého nově získaného postavení otce bohaté bělošky k neúměrnému navyšování vlastní prestiže, čímž by došlo, jak se tehdy domnívala, k umělému narušení přirozených sociálních vztahů, které chtěla studovat.

... *I did not want Inuttiaq to use my goods to increase his own prestige in the community, and noting the fact that our qaqmaq had suddenly become the social center of the camp, I was afraid that this was precisely what was happening. My alarm was the greater because, ludicrous as it seems now, I had the idea then that I ought to do my utmost to avoid disturbing the social balance of the community, so that I could study those patterns in their natural state. I said nothing to Inuttiaq, but tried to repair whatever damage was occurring by anticipating him. I offered supplies to our visitors, myself, before he had a chance to do so; but then, on occasion, he would instruct me, in the visitor's presence to give more than I had done: „If you want to“. (...) There was one time, for instance, when I had not been quick enough to offer first. Our visitor was Itqiliq ... who had been to school for four or five years and spoke some English. Inuttiaq turned to me: „Itqiliq wants some tobacco.“ I smiled at Itqiliq and filled his pouch. Itqiliq smiled at Inuttiaq and thanked him. I smiled at Itqiliq and said in English, „You are welcome“ (1970: 243–244).*

Je zřejmé, že tento střet je příkladem vzájemné negociace mezi výzkumníkem a nativními, o níž mluví mnohem později Rabinow (1977) i Crapanzano (1980) a konečně Dorinne Kondo (1990). Inuttiaq zde symbolicky artikuluje svou představu o tom, jak by se antropoložka měla chovat ve své nové roli jeho dcery, avšak jeho definice se střetává s její definicí situace, která je odlišná. Inuttiaq si ovšem zároveň, jak se brzy ukáže, uvědomuje, že o významovém obsahu role jeho nové dcery bude potřeba teprve trpělivě vyjednávat, vzhledem k symbolickému paradoxu, který antropoložku v roli dcery staví do podřízené pozice ve vztahu k němu jako adoptivnímu otci, zatímco status bělošky a její ekonomické postavení ji v širších souvislostech staví do pozice nadřazené. Celý pobyt Briggsové mezi Utky, tak jak ho popisuje v poslední kapitole, věnované reflexivní analýze vývoje vztahů mezi antropoložkou a nativními, se ukazuje být příběhem soustavného střetávání odlišných definic různých situací a subjektivně koncipovaných rolí aktérů v nich participujících, a vzájemného vyjednávání o nějaký možný kompromis.

Briggsová svým čtenářům systematicky zprostředkovává proces postupného kulturního učení, který čtenářům klasických etnografií zpravidla zůstává utajen. Přes opakované pokusy prosadit svou vlastní vůli, které jsou de facto pokusy uchovat si vlastní osobní integritu, založenou na odlišných kulturně-subjektivních předpokladech, mezi než patří i představa o možnosti realizace jakési neutrální pozice, Briggsová postupně stále zřetelněji vnímá nevyhnutelnost svého

situovaného postavení ve skupině a rozhoduje se použít právě situovanosti jako nástroje své analýzy. Vědomí situovanosti vlastní pozice a subjektivity vlastního jednání se tak stávají jejími hlavními výzkumnými nástroji. Proto ve svém výsledném etnografickém textu Briggsová popisuje řadu konkrétních situací, v nichž vystupuje jako jeden ze zúčastněných aktérů. Vždy promlouvá v první osobě a reflexivně zkoumá své vlastní subjektivní definice té které situace, jakož i své pocity ve vztahu k ní a způsoby, jakými tyto pocity leckdy mimoděk artikuluje, načež předchozí srovnává s projevy svých utckých protějšků a od rozdílnosti projevů se snaží dojít k rozdílným normativním konceptům, které stojí za nimi. A tak jak objevuje eskymácké emocionální scénáře, které jsou hlavním předmětem jejího výzkumu, uvědomuje si zároveň své vlastní v jejich odlišnosti, neboli souběžně s objevováním „eskymáckého Já“ objevuje, jakkoliv poněkud matně, jakési dosud neznámé, neboť neuvědomělé vlastní Já, které charakterizuje jako středostavovské, protestantské, americké, a které na Utky působí jako exotické, nesrozumitelné a potažmo hrozné. Tento proces se jeví jako vpravdě ono Ricoueurem popisované „porozumění sama sobě oklikou skrze porozumění druhému“ (1974).

Kromě revolučního použití reflektované subjektivity jako primárního výzkumného nástroje, vyvrací Briggsová v této práci i další stěžejní bod Západní konceptualizace subjektu, když ve své analýze de-esencializuje emoce, nahlížejíc je nikoliv jako biologické instinktivní projevy, nýbrž jako nástroje kulturního a meziosobního procesu pojmenovávání a ospravedlňování konkrétních sociálních situací lidmi, kteří na sebe působí v rámci vzájemných vztahů. Emotivní chování je tak popsáno jako produkt povstávající ze sociálního života spíše než z neproniknutelné hloubky iracionálních motivací ega, o jakých hovořili představitelé školy kultury a osobnosti z předchozí antropologické generace (Lutz 1988).

Významný přínos k plastičtější a dynamičtější konceptualizaci vztahu subjektu a společnosti přinesla také hermeneutická práce s životními vyprávěními, které se na poli moderní antropologie věnovaly rovněž především antropoložky ženy. Jako výstižný příklad může posloužit studie marginalizované komunity židovských seniorů v Kalifornii, kterou pod názvem *Number Our Days* vydala v 70. letech Barbara Myerhoffová (1979). Jakkoliv z dnešní perspektivy můžeme tuto práci hodnotit jako standardní studii z podoboru symbolické antropologie, v době jejího vzniku šlo o dílko natolik se vymykající běžné antropologické textové praxi, že se sama autorka neodvážila označit jej za antropologickou studii v pravém slova smyslu, hovoříc ve své předmluvě raději o knize inspirované etnografií!

Barbara Myerhoffová ve své studii nepředkládá pouze vyabstrahované kulturní modely, nýbrž ve shodě s reálnou chronologií výzkumu začíná popisem jednání a výroků konkrétních jednotlivců, čímž čtenáři zprostředkovává vlastní zážitek počáteční znepokojující konfrontace s nepřehlédnutelnou specifičností každého

z informátorů, který nás spolu s ní vede k formulování naléhavých otázek, jejichž vysvětlení nepochybně spadá do kompetence antropologie, a sice: Jak je vůbec možná existence společnosti? Jak může jakákoliv skupina držet pohromadě, když její jednotliví členové vnímají mezi sebou tak významné odlišnosti? A dále: Co je konkrétně tím prostředkem, pomocí něhož se autonomní sebevědomý subjekt identifikuje jako člen určité společnosti, nositel určité kultury?

Myerhoffová se v úvodu své studie svěřuje s překvapením, jaké jí přineslo poznání, že v komunitě nenalezla společenskou harmonii a uvolněnou atmosféru vzájemnosti, jaké mezi těmito seniory, sdílejícími společnou minulost a dobrovolně se sdružujícími v úzce semknutém, silou vůle přežívajícím marginalizovaném společenství, očekávala. Namísto toho se před jejíma očima odehrával bouřlivý sociální život komunity, rozpolcené neustálými vnitřními sváry, projevujícími se vzájemným škádlením, sžíravou ironií, jakož i výčitkami a stížnostmi, často přerůstajícími ve vpravdě lité osobní souboje, uchylující se k nešlechetným pomluvám, ba dokonce vzájemným kletbám.

...The old people were frustrated and perplexed by their quarrelsomeness, and so was I. Until recently anthropologists have been schooled to believe that unity, stable relations, social harmony were the conditions naturally sought by societies. All social processes were ultimately directed toward maintaining equilibrium, I had believed. This assumption and the members' own distress at their fights colored my early responses to Center conduct. For a long time, as I sat watching the dramas of discord unfold beneath the motto painted on the proscenium of the stage „Behold How Good It Is for Brethren to Dwell Together in Unity“, I was puzzled and appalled (ibid.: 185).

Cestu k pochopení této překvapující soudržnosti uprostřed hašteření se Myerhoffová rozhodla hledat prostřednictvím hermeneutické analýzy jednak konkrétních příkladů intersubjektivního diskurzu v rámci tzv. sociálně-kulturních dramát, neboli komunitou improvizovaných společenských rituálů, a jednak životních vyprávění seniorů. Myerhoffová tedy nepojala ve své práci životní vyprávění jako klasické realistické deskriptivní biografické dokumenty, jak bylo do té doby zvykem, nýbrž o nich začala uvažovat jako o hermeneutických počinech reflexivně uvažujících subjektů.

Hlavním nástrojem biografického procesu, který Myerhoffová nazývá „re-membering“ a použitím oné pomlčky ho odlišuje od běžného vzpomínání – „reminiscence“ (1984: 320), je podle ní metaforizace: Vzájemné odkazy napříč různými kulturními doménami realizované pomocí metafory pomáhají formovat kulturní, stejně jako osobní integritu, neboť vytváří dojem ucelenosti (srov. Fernandez 1982). V procesu re-membering, spojeném s vyprávěním životních příběhů, dochází, jak Myerhoffová názorně ukazuje, k použití kulturních šablon – mýtů, které umožňují dát partikulárním životním vyprávěním kulturní tvar a tudíž dojem koherence a kontinuity:

...such reminiscences are formalized and publicly made... A life is read retrospectively and scrutinized for those definitive moments that provided connectedness to the present and to the collective, even sacred symbols of the culture. Then storytelling becomes myth, and one comes to see oneself as embodying an ancient hero or ancestor (1984: 321).

Právě takový příběh o sobě vypráví Myerhoffová ústřední informátor, krejčí Shmuel, ve vlastní skupině outsider, neustále v rozporu s názory ostatních, který se rád identifikuje s prorokem Jeremiášem, jehož posláním podle něho bylo vždy stát opodál a kritizovat činy druhých, neustále tak ožívuje morální povědomí svého lidu. Použití této metafory Shmuelovi umožňuje překonat zjevné kontradike mezi vlastním Já a kulturní tradicí, k níž se toto Já v mnoha bodech staví velmi kriticky: Přes jeho ateismus, ale i politicky odmítavý postoj vůči Izraeli, který je zdrojem pohoršení mezi ostatními členy komunity, považujícími Izrael za jeden z posvátných symbolů své kulturní identity, umožňuje kulturně přijatelná metafora Jeremiáše Shmuelovi vnímat sama sebe jako plnoprávného člena pospolitosti plněního nezbytnou roli sankcionalizovanou kulturní tradicí.

Jeho vyprávění je výstižným důkazem základní vlastnosti kulturních symbolů, totiž jejich otevřenosti vůči multivokálním interpretacím. Právě tato otevřenost a flexibilita činí symboly tak účinnými prostředníky mezi jednotlivcem a společností, tak vhodnými nástroji sociální interakce. Slovy Anthony Cohena: „The potency of symbols lies in their capacity to refer to ‚other things‘ in ways which allow their common form to be retained and shared among the members of a group, while not imposing on these individuals the constraints of uniform meaning“ (1994: 18).

Myerhoffová rovněž poukazuje na fakt, že možnost sdílení jakékoliv particularity zastřešující, kolektivní identity je založena na procesuálním charakteru kultury, který spočívá v neustálém vyjednávání o významech v každé konkrétní životní situaci.

Explicitním příkladem takového jednání byly Myerhoffové tzv. hodiny živé historie, kde se senioři vášnivě přeli o významy různých událostí a jevů, využívající přítomnosti antropoložky a proměňující tato setkání v prostor sloužící ke zvýznamuplňování jejich subjektivních osudů, jakož i k vášnivým disputacím o významu společných tradic. Shmuel tyto často nevybíravé střety komentoval následovně:

We have a midrash on this. After the Day of Judgement, all the Jews will be found in Heaven. There they spend eternity studying Torah together, at last arguing with the Lord Himself about the right interpretation of His Law. This is the Jew's idea of Paradise. Do we have angels peacefully riding on clouds with their harps playing, like the Gentiles? No, we have a big debate with God, a pilpul in the sky (ibid.: 126).

Vědomé Já se podle Myerhoffové interpretace vyvíjí v dialogu s „Příběhem“: může ho v procesu utváření svého vlastního „příběhu“ radikálně reinterpretovat, dokonce ho v základech podkopat, ale v každém případě se vyvíjí ve vztahu k němu v rámci procesu, o němž Riv-Ellen Prell ve svém komentáři k dílu Barbary Myerhoff mluví jako o nacházení Příběhů v příbězích, vytváření příběhů prostřednictvím jiných Příběhů („finding stories within stories, story making through stories“), a označuje ho za příklad reflexivity – „the capacity to arouse consciousness of ourselves as we see the actions of ourselves and others“ (1989: 250).

Ne náhodou nese Shmuelovi věnovaná kapitola název *Needle and thread: the life and death of a tailor*. Jako zručný krejčí „sešívá“ Shmuel příběh svého života z různých kusů jedné látky, které pevnou nití spojuje v jeden významuplný celek, vytváří tak pevný „plášť“ osobitého střihu, odolný proti všem nepředvídatelným „rozmarům počasí“.

... *If you cannot tell a story to yourself when you are sewing, you are lost... The work has no beginning and no end, but the story is told, it goes on in the head. A needle goes in and out. You hold a thread in your fingers. It goes to the garment, to the fingers, to the one who wears the garment, all connected. This is what matters, not whether you are paid for what you do* (Myerhoff 1979: 47).

Myerhoffová spatřuje v instituci životních vyprávění prostor pro kontinuální reflexivní práci na zvýznamuplňování partikulárních životů jednotlivců prostřednictvím cílevědomého a soustavného třídění, porovnávání, interpretování vlastních životních zkušeností minulých a přítomných ve vztahu k příběhům druhých a k „Příběhům posvátným“, jakož i konstruování kontinuity mezi všemi minulými i přítomnými Já, z nichž může být teprve v rámci vědomého kontinuálního kreativního procesu spřádána jakási osobní identita. Ta je nikoliv kulturou daná a pevná, nýbrž subjektem neustále utvářená v rámci dialogu s kulturou a jinými subjekty situovanými ve společném dynamickém sociálním poli. Jednotlivci pracují s kulturními šablonami, které jsou jim k dispozici, ovšem nepostupují podle nějakého jednotně naprogramovaného schématu, nýbrž se chovají kreativně. Vycházejí z vlastních partikulárních podmínek a momentálních výkyvů mocenského pole, sledují vlastní zájmy a řeší konkrétní životní situace. Srovnejme tuto tezi s následujícím výrokiem Charlese Frakea:

Culture provides principles for framing experience as eventful in particular ways, but it does not provide one with a neat set of event-types to map onto the world. Culture is not simply a cognitive map that people acquire, in whole or in part, more or less accurately, and then learn to read. People are not just map-readers; they are map-makers. People are cast out into the imperfectly charted, continually shifting seas of everyday life. Mapping them out is a constant process resulting not in an individual cognitive map, but in a whole chart case of rough, improvised, continually revised sketch maps (1977: 6–7).

Experimentální tvorba map, o které mluví Frake, se děje prostřednictvím metaforizace – použitím známých šablon pro nové domény. Podle Jamese Fernandez lidé pracují s metaforami, aby pomocí své konceptuální výbavy zvládli různorodé nové situace – „to find images and symbols to live with, to live by“ (1982: 38, srov. též Lakoff 1980). Fernandez dále říká, že jakkoliv je repertoár těchto metafor obvykle kulturně daný, jejich výběr a způsob jejich uchopení je individuální. Jednotlivci jsou tak neustále angažováni v procesech interpretace a vizualizace kulturně sdílených idejí a obrazů, puzení potřebou dát každé nové situaci konkrétní kulturní tvar a omezit tak na minimum nejistotu a neurčitost, představující vážnou hrozbu osobní i kulturní integrity (ibid.).

V tomto smyslu vypovídají například výsledky studie Myerhoffové žačky a následovnice, Faye Ginsburgové. Ta v 80. letech analyzovala životní příběhy žen na dvou opačných stranách potratové kontroverze, která se rozvinula kolem gynekologické kliniky poskytující potraty v jistém maloměstě amerického středozápadu, a dospěla ke zjištění, že k utváření radikálně odlišných životních postojů používaly ženy na obou stranách přejediného ústředního signifikátoru, jímž byl sdílený kulturní model ženské role vychovatelky a žitelky. Otevřená otázka spojitelnosti této role s domácí versus pracovní sférou se pak stala hlavním předmětem sporu v celé potratové kontroverzi:

In America, nurturance links the category female to biological production, childrearing, and heterosexually organized households and families. Given this system, women can claim nurturance simultaneously as a source of female moral authority and reject it as a cultural frame that puts women at a disadvantage socially, economically, and politically, confining them to the culturally and materially devalued tasks of caring for dependent people (1998: 144–145).

Oba druhy příběhů („pro-choice“ a „pro-life“) představují podle Ginsburgové symbolický prostředek pro pojmenovávání a následnou interpretaci kontradikcí v kulturně specifickém ženském životním cyklu, v tomto případě konkrétně kontradikci mateřství a placeného zaměstnání. Diskuse potratové problematiky přitom poskytuje prostor pro generování různých kulturně ospravedlnitelných návrhů k řešení nalezené kulturní kontradikce a vyjednávání o jejich obecné přijatelnosti, přičemž každá ze stran vzniklé přej symbolicky konstituuje sama sebe v rámci dialogu se svým reálným či imaginárním nepřítelem prostřednictvím rozdílné interpretace stejných kulturních rámců (ibid: 195–196).

Ginsburgová rovněž ukazuje, jak metaforizace umožňuje jednotlivým ženám nejen zvýznamuplnit, ale také externalizovat jejich subjektivní prožitky (zde zejména prožitek mateřství) a učinit je srozumitelnými a komunikovatelnými ve vztahu k ostatním, a tak se stává základním nástrojem společenské interakce, oním hledaným mostem, nebo přinejmenším jedním z mostů mezi subjektem a kulturou (ibid.: 172–198; srov. Fernandez 1986: 6).

Výše načrtnuté pojetí kultury zjevně otevírá významný prostor pro subjekt, který může nejen kreativně kombinovat a interpretovat existující kulturní rámce, aby zásadně ovlivnil definici jakékoliv situace a pokusil se prosadit tak určité její řešení, odpovídající jeho partikulárnímu chápání situace, jeho úmyslům a cílům, k nimž ji chce využít, ale může dokonce dospět k formování rámců úplně nových, jejichž naděje na přežití závisí na jejich přesvědčivosti a přijatelnosti pro ostatní členy skupiny.

In analyzing activists' life stories, one sees how narrators' verbal and self-conscious understanding of their society develops out of their own historical experiences as social actors and also inflects the way they communicate this knowledge... However the narratives are more than simply discursive knowledge. In them, activists reframe experiences they originally found dissonant with social expectations by constituting them as new cultural possibilities. The plots articulate a „counter discourse“ that has „the capacity to situate: to relativize the authority and stability of a dominant system“... (Ginsburg 1998: 143).

Z této perspektivy už vidíme zcela nový subjekt, který zdaleka není koherentní, jakkoliv vždy ke koherenci vědomě směřuje, subjekt, který je jevištěm pro hru rozdílů, polem pro vzájemné interakce pohyblivých a potenciálně vzájemně si odporujících významů. Identita tohoto subjektu se stává několikavrstevnou a přestává existovat odděleně od sociálních situací. Je chápána jako produkt diskurzu, a jako taková je mnohvrstevná a potenciálně vnitřně rozporuplná. Jakkoliv v této nové konceptualizaci zůstává prostor pro přechodnou retrospektivní fixaci významu a identity, nemůže být v žádném případě a priori postulována žádná automatická forma koherence. Jednotný subjekt tak nejenže přestává být jednotným, ale ztrácí se také hranice mezi ním a vnějším světem. Naopak prostor subjektivní identity se stává polem pro střetávání významů, manipulovaných z nejrůznějších mocenských pozic. Co se týče poznávacích schopností subjektu, je zřejmé, že v situaci, kdy jsme uznali, že vztah znaků k realitě je zcela nahodilý, lidmi konstruovaný a v čase proměnný, musíme logicky dojít k závěru, že nemáme k dispozici onen pozitivistickou vědou implicitně předpokládaný neutrální nástroj, který by mohl zajistit objektivní popis reality. Jediným reálně existujícím nástrojem poznání tak zůstává reflexivní vědomí subjektivní poznávajícího subjektu (viz Emerson 1998).

K této nové antropologické konceptualizaci, která se týká subjektů na obou stranách dialogického etnografického poznávacího procesu, se zatím zřejmě nejexplicitněji přihlásila další antropoložka-žena Dorinne Kondo, když v úvodu ke své studii *Crafting Selves* (1990) reflexivně analyzovala svou terénní zkušenost tzv. „halfie antropoložky“ – Američanky japonského původu, provádějící etnografický výzkum v Japonsku. Kondo poměrně detailně popisuje jednotlivé fáze proměny, již procházela její identita jako výzkumnice od prvního vstupu do terénu, kdy se v odpověď na konsternované reakce jejích informátorů, kteří viděli

„Japonku“, ale naráželi na její pro ně nepochopitelnou kulturní inkompetenci, snažila co nejvíc přizpůsobit a co nejadekvátněji naplňovat role, které jí byly nativními připisovány; přes moment kdy při nákupu náhodně zahlédla odraz své postavy ve výloze obchodu a zděsila se, když spatřila osobu, která se vůbec nepodobala jejímu Já, tak jak jej znala před příjezdem do Japonska, zalekla se „ztráty vlastní identity“ a rychle se vrátila do Ameriky v marném pokusu „očistěná“ znovu vstoupit do terénu a na podruhé „zůstat pro účely etnografického poznání sama sebou“, osamostatnivše se z „mocensko-symbolických spárů nativní adoptivní rodiny“; až po další fázi výzkumu, v níž Kondo plně reflektovala povahu etnografické práce jako intersubjektivního vyjednávání o významech uprostřed mocenského pole, kde se každý snaží natlačit toho druhého do rolí, které mu připisuje dle vlastních kulturně-subjektivních definic, a pozorovala proces jakési fragmentace vlastní identity jako subjektu, který v japonském prostředí přestal, byť zdánlivě, existovat samostatně mimo síť rozmanitých společenských vztahů a závazků. Tak jak si postupně uvědomovala podstatu této nové mnohvrstevné subjektivní, kterou objevovala, a její rozdílnost od subjektivní Západní, krystalizoval v jejích myšlenkách problém konceptualizace subjektivní jako ústřední teoretická teze její výzkumné práce, takže začala zaměřovat svou pozornost na procesy konstituce subjektu v konkrétních diskurzivních situacích a na formální a mocenské prostředky této činnosti: „*My experiences of identification, fragmentation, and self-transformation eloquently demonstrated for me the simultaneously creative and distressing effects of the interplay of meaning and power, as my friends, co-workers, and I rewrote our identities*“ (1990: 24).

Kondo se snaží svou studií demonstrovat tezi, že subjektivní zkušenost není v etnografickém výzkumu možno oddělovat od procesu teoretizování, neboť teorie povstává právě a výhradně z reflektovaného a analyzovaného subjektivního prožitku.

Consequently, experience, and the specificity of my experience – a particular human being who encounters particular others at a particular historical moment and has particular stakes in that interaction - is not opposed to theory; it enacts and embodies theory. That is to say, the so called personal details of the encounters, and of the concrete processes through which research problems emerged are constitutive of theory; one cannot be separated from the other (ibid.).

Závěr

Pojetí etnografického výzkumného procesu jako intersubjektivní negociace o významech, která probíhá mezi antropologem a jeho informátory, je z mého hlediska velmi inspirativní zejména proto, že v jeho rámci nabývá otázka toho, čím je vlastně subjekt na straně zkoumající, logicky stejného významu jako otázka, čím je subjekt na straně zkoumané. Etnografický výzkum se tak zdá vytvářet ideální prostor pro interpretativní setkání dvou subjektů a jejich prostřednictvím

i dvou alternativních sad kulturních rámců, chceme-li dvou kultur. Z této pozice se konstrukce role výzkumníka jako nezaujatého pozorovatele jeví jako rezignace na nejdůležitější potenciální analytický nástroj, který má výzkumník k dispozici, totiž vědomí vlastního Já.

Naopak pokud v rámci etnografického setkání nebo střetu, ať už jej popíšeme jakkoliv, antropolog dokáže přesně prozkoumat, čím je vlastně Já, které je v etnografickém výzkumu skutečným měřítkem všeho poznání, které je generativní ve vztahu k teorii, v porovnání s tím, čím je Druhý, a navíc dokáže svým čtenářům zprostředkovat onen několikanásobný interpretativní proces, ke kterému v rámci tohoto setkání dochází, může se tak vyhnout oběma hojně a po právu kritizovaným extrémním antropologickým polohám, tedy univerzalizmu na jedné a kulturnímu relativismu na druhé straně. Antropologické poznání se tak stává dvojnásobně cenným, neboť nám současně s tím, kdo jsou „oni“, pomáhá odhalit i kdo jsme vlastně „my“. Jedno bez druhého ostatně zjevně ani není možné.

Literatura:

- AbuLughod, Lila: 1990 – Can There Be a Feminist Ethnography? In: *Women and Performance: A Journal of Feminist Theory* 5 (1): 7–27.
- AbuLughod, Lila: 1991 – Writing Against Culture. In: *Recapturing Anthropology*, ed. Richard Fox, 137–162. Santa Fe, N. M.: School of American Research Press.
- AbuLughod, Lila: 1993 – *Writing Women's Worlds: Bedouin Stories*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Bachtin, Michail M.: 1990 [originál 1975 *Voprosy literatury i estetiki: Issledovania raznykh let*. Moskva: Khudozh].
- Discourse in the Novel. In: *The Dialogical Imagination. Four Essays by M. M. Bakhtin*, ed. Michael Holquist, 259–422. Austin: University of Texas Press.
- [Bowen, B. S.] Bohannon, Laura: [1954] 1964 – *Return to Laughter*. [London: Golnacz] New York: Doubleday.
- Briggs, Jean L.: 1970 – *Never in Anger. Portrait of an Eskimo Family*. Cambridge Massachusetts, London England: Harvard University Press.
- Cesara, Manda: 1982 – *Reflections of a Woman Anthropologist: No Hiding Place*. London, New York: Academic Press.
- Clifford, James: 1988 – On Ethnographic Authority. In: *The Predicament of Culture; Twentieth Century Ethnography, Literature, Art*, ed. James Clifford, 21–53. Cambridge: Harvard University Press.
- Clifford, James: 1986a – Introduction: Partial Truths. In: *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, eds. James Clifford and George Marcus, 1–26. Berkeley: University of California Press.
- Clifford, James: 1986b – On Ethnographic Allegory. In: *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, eds. James Clifford and George Marcus, 99–121. Berkeley: University of California Press.
- Cohen, Anthony P.: 1994 – *Self Consciousness: An Alternative Anthropology of Identity*. London: Routledge.

- Derrida, Jacques: 1978 – *Writing and Difference*. Chicago: University of Chicago Press.
- Emmerson, G., Fretz R., Shaw P.: 1995 – *Writing Ethnographic Fieldnotes*. Chicago: University of Chicago Press.
- Fabian, Johannes: 1983 – *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.
- Fernandez, James W.: 1982 – The Dark at the Bottom of the Stairs: The Inchoate in Symbolic Inquiry and Some Strategies for Coping with It. In: *On Symbols in Anthropology: Essays in Honor of Harry Hoijer*, ed. J. Maquet, 13–43. Malibu: Undena Publications.
- Fernandez, James W.: 1986 – *Persuasions and Performances: The Play of Tropes in Culture*. Bloomington: University of Indiana Press.
- Ferne, Elisabeth W.: 1969 – *Guests of the Sheik: An Ethnography of an Iraqi Village*. Garden City, N.Y.: Anchor Books.
- Frake, Charles O.: 1977 – Plying Frames Can Be Dangerous: Some Reflections on Methodology in Cognitive Anthropology. In: *Quarterly Newsletter of the Institute for Comparative Human Development*, 3: 1–7.
- Geertz, Clifford: 1973 – Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture. In: *The Interpretation of Cultures*, 3–30. New York: Basic Books.
- Ginsburg, Faye D.: 1989 – *Contested Lives. The Abortion Debate in an American Community*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Hawkes, Terence: 1977 – *Structuralism and Semiotics*. Berkeley: University of California Press.
- Kondo, Dorinne: 1990 – *Crafting Selves. Power, Gender and Discourses of Identity in a Japanese Workplace*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lakoff George, Mark Johnson: 2002 [anglický originál 1980] – *Metafory, kterými žijeme*. Překlad Mirek Čejka, Praha: Host.
- Lutz, Catherine: 1988 – *Unnatural Emotions: Everyday Emotions on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Malinowski, Bronislaw: 1922. *Argonauts of the Western Pacific*. New York.
- Myerhoff, Barbara G.: 1974 – *Peyote Hunt: the Sacred Journey of Huichol Indians*. Ithaca: Cornell University Press.
- Myerhoff, Barbara G.: 1979 – *Number Our Days. Culture and Community Among Elderly Jews in an American Ghetto*. New York: Dutton.
- Myerhoff, Barbara G.: 1984 – Rites and Signs of Ripening: The Interviewing of Ritual, Time, and Growing Older. In: *Age and Anthropological Theory*, eds. David I. Kerzer and Jennie Keith, 305–330. Ithaca: Cornell University Press.
- Pratt, Mary Louise: 1986 – Fieldwork in Common Places. In: *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, eds. James Clifford and George Marcus, 29–50. Berkeley: University of California Press.
- Prell, Riv-Ellen: 1989 – The Double Frame of Life History in the Work of Barbara Myerhoff. In: *Interpreting Women's Lives. Feminist Theory and Personal Narratives*, ed. by Personal Narratives Group, 241–258. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Rabinow, Paul: 1977 – *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley: University of California Press.
- Ricoeur, Paul: 1974 – The Question of the Subject: The Challenge of Semiology. In: *The Conflict of Interpretations. Essays in Hermeneutics*, ed. Don Ihde, 236–266. Evanston: Northwestern University Press.
- Rosaldo, Michelle Z.: 1984 – Toward an Anthropology of Self and Feeling. In: *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*, eds. R. Shweder and R. LeVine, 137–157. Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Rosaldo, Renato: 1993 [1989] – *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press.

- Shostak, Marjorie: 1981 – *Nisa: The Life and Words of a King Woman*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Silverstein, Michael: 1979 – Language Structure and Linguistic Ideology. In: *The Elements: A Parasession on Linguistic Unity and Levels*. Chicago: Meetings of the Chicago Linguistic Society.
- Wolf, Eric: 1982 – *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press.
- Wolf, Margery: 1968 – *The House of Lim*. New York: Appleton-Century-Crofts

PUTOVNÍ ZEMĚDĚLSKO-LESNICKÉ VÝSTAVY „DER BUND DER LANDWIRTE“ V LETECH 1925–1927 *

LUBOMÍR VEBR

Abstract: Touring exhibitions of agriculture and forestry „Der Bund der Landwirte“ of the years 1925–1927

Variety of activities of „Der Bund der Landwirte“ (Farmer Confederacy) and „Bund der deutschen Landjugend“ (Confederacy of Young German Farmers), as well as many agricultural producing confederacies, cooperatives and associations was provoked by an apparently unsystematic nature of political, propagational and cultural and educational work. The same was true for a series of public meetings, conferences and congresses and especially various exhibitions on local as well as regional scale, up to countrywide exhibitions (Litoměřice, Kežmarok, Žatec). Both organizations could follow up with a long-term tradition and high standard of German exhibitions. „Farming Days“ in various areas of the Czechoslovak Republic as well as courses for practical farmers enhanced this wide range of activities of „Der Bund der Landwirte“ and „Bund der deutschen Landjugend“ and the leading role in the historical perspective of both organizations. However, besides the unsystematic nature of these activities, there was also an apparent historical lateness of both subjects in their role of modern political and social organisms of the twentieth century. Because of this, their mutual relations were marked by a difficult process of gradual thrashing out of the bases of organizational structure and the personal structure. An apparent shift began only after the fall of the so called noble coalition and the premature elections in autumn 1925, when the „Der Bund der Landwirte“ became the strongest German political party of the Czechoslovak Republic. In the next year it entered the government of Švehla with crystallized, positive and activist programme.

Key words: touring exhibitions of agriculture and forestry, Farming Days, Courses for Practical Farmers, cultural and educational activities in the country

Contact: PhDr. Lubomír Vebr, U Balabenky 8, 180 00 Praha 8 – Libeň