

(AUTO)CENZURA: O ETNOGRAFII POSTTRAUMATICKÉ STRESOVÉ PORUCHY U VÁLEČNÝCH VETERÁNŮ V BOSNĚ A HERCEGOVINĚ

Jaroslav Klepal

204 |

Boj s cenzurou je veřejný a nebezpečný, a tudíž hrdinský, zatímco boj s autocenzurou je anonymní, osamocující a bez svědků, a tudíž v subjektu vyvolává pocity ponížení a studu z kolaborantství.

(Danilo Kiš)

Úvod

S Jackem¹, doktorandem prestižní americké univerzity, který v Sarajevu prováděl terénní výzkum zaměřený na válečná traumata a dopady humanitárních psychosociálních programů, a jeho tlumočnicí jsem se poprvé setkal na podzim roku 2007. Tehdy Jack přicestoval do Tuzly, aby zde absolvoval druhou ze tří návštěv organizace válečných veteránů trpících posttraumatickou stresovou poruchou (*posttraumatic stress disorder*, PTSD), ve které jsem prováděl zúčastněné pozorování.² Setkání s Jackem pro mne bylo zajímavým porovnáním pohledů a zkušeností. Jack vyprávěl o komplikacích ve svém terénním výzkumu, především o svém boji s bosenským jazykem, který se mu nepodařilo dostatečně zvládnout ani po

¹ Z důvodů, které uvádím dále v textu, se jedná o pseudonym. Totéž platí i pro ostatní rodná jména a přezdívky uváděné v textu.

² Terénní výzkum v letech 2007 až 2008 byl umožněn díky finanční podpoře Mezinárodního visegradského fondu a Ryoichi Sasakawa Young Leaders Fellowship Fund a spoluprací s Centrem postgraduálních interdisciplinárních studií Univerzity v Sarajevu.

devítiměsíční přípravě v Chorvatsku a roce děláním výzkumu v Sarajevu. Zmiňoval také, jak těžké pro něho bylo navázat vztah se svými informanty a provádět zúčastněné pozorování a jak nedokázal uniknout negativnímu vnímání své osoby jako jednoho z internacionálů³ okupujících hlavní město. V kontrastu s tím vyvolávala místní organizace válečných veteránů a mé působení v ní u Jacka představu „ráje pro antropology“, a to i přes jeho zmínku, že si nedovede představit, jak by v takovémto emocionálně vyčerpávajícím prostředí dělal dlouhodobé zúčastněné pozorování.

Jako v antropologickém ráji jsem si během svého výzkumu sice nepřipadal, ale určitě jsem nebyl vystaven podobným obtížím jako Jack. A to pravděpodobně i z toho důvodu, že jsem nepotřeboval tlumočení (a především tlumočnici, což by z hlediska dlouhodobého zúčastněného pozorování v androcentrickém prostředí válečných veteránů bylo jistě omezující); nebyl jsem Američan (což může být další handicap v současné Bosně a Hercegovině, především v kontextu 11. září a války proti terorismu); a po půl roce stráveném v Sarajevu jazykovou přípravou a studiem archivů na přelomu let 2006 a 2007 jsem se přesunul do Tuzly, což bylo v rámci řevnivosti mezi provinčním a hlavním městem mými informanty vnímáno pozitivně. S výjimkou několika prvních ustrašených týdnů v organizaci doprovázených nařčením ze špiónství a výhrůžkami fyzickou likvidací se mi podařilo najít si prostor pro intenzivní zúčastněné pozorování založené na různých formách směny a důvěry. Tento posun pro mě signalizovala především nová označení. Podezřelý špion či agent brzy ustoupili do pozadí a já začal být pokládán za „Lajčáka“. Tuto přezdívku podle Miroslava Lajčáka, slovenského diplomata a po-

³ K analýze internacionálů (*internationals*), tedy zahraničních zaměstnanců a dobrovolníků mezinárodních organizací působících v Bosně a Hercegovině, kteří sice ztělesňují hlavního hybatele tzv. demokratizačního procesu, evropeizace a celkové transformace bosenské společnosti, ale kteří žijí spíše v Hyper-Bosně s vlastními mapami, identifikačními průkazy, dopravními prostředky, bankami či zdravotní péčí, k níž obyčejní Bosňané i bosenská vláda nemají přístup, viz Coles (2007).

| 205

litika, který v té době působil jako Vysoký představitel pro Bosnu a Hercegovinu, si pro mě vymyslela skupinka veteránů, se kterými jsem v organizaci trávil od prvních dnů nejvíce času. A s průběhem terénního výzkumu se vžila u většiny aktivních členů organizace, jejich rodin, ale i mezi představiteli ostatních veteránských organizací v Tuzle. Kromě pochopitelného odkazu na společný původ v bývalém Československu shrnovala přezdívka („Lajčák, náš Vysoký představitel“) i můj symbolický a sociální kapitál domestikujícího se internacionála. Byl jsem ten, kdo pocházel z „civilizovaného světa“, „z Evropy“, kdo byl „kulturním člověkem“ (neboť jeho země se dokázala rozdělit bez války); kdo měl pochopení pro „boj za lidská práva“ válečných veteránů; kdo jako „pozorovatel“ nebo „odborník“ (*stručnjak*) mohl zapůsobit při setkání s lokálními i státními úředníky a politiky nebo vystupovat v médiích se slovy podpory pro traumatizované veterány; kdo uměl žádat o finanční podporu pro organizaci prostřednictvím cizojazyčných grantů; kdo měl kontakty především na globalizované nevládní organizace v Sarajevu, na jejichž projektech bylo možné se podílet; a z koho bylo radno udělat „čestného člena organizace“, protože nikoho takového ostatní organizace válečných veteránů v Tuzle neměly. Záhy jsem také začal být považován za „doktora“, především těmi členy organizace, kteří do ní docházeli sporadicky a kteří si mou přítomnost a pozornost k jejich životům a problémům vysvětlovali jako odbornou péči mladého psychiatra, tou dobou „na specializaci“. Konečně, pro některé veterány a jejich rodiny – především pro ty, se kterými jsem navázal víc než pracovní vztah a se kterými jsem se později sblížil i díky vlastním zdravotním obtížím – jsem se stal „kámošem“ (*jaran, jaro*) a „přítelem“ (*drug*).

Moje obavy a problémy, které jsem si s Jackem tehdy vyměnil, se proto příliš netýkaly samotného průběhu zkoumání. Zato se týkaly mých omezených finančních prostředků na výzkum a následné psaní; neexistence medicínské antropologie a podvyživenosti antropologie v České republice obecně; a v neposlední řadě i způsobu, jak psát o tom všem, čeho jsem

byl mezi veterány svědkem, aniž bych je vystavoval veřejnému odsouzení a stigmatizaci.

Jack obhájil svou dizertaci před několika lety. Mnohé z těžkostí, kterým během svého výzkumu čelil a které zmiňoval při našich setkáních, se však v jeho čtivé práci neobjevují. Jack prezentuje svůj terénní výzkum především jako „způsob etického, pokorného účastenství s lidmi, kteří byli po tak dlouhou dobu jen pozorováni, nahráváni a se kterými se experimentovalo v průběhu jejich válečných i poválečných zápasů“. Pro Jacka tak bylo děláním etnografie především trpělivým nasloucháním těm, kdo „chtějí říci něco důležitého nebo naléhavého o svém životě a cítí nedostatečnost v tom, jak je jejich hlas vyslyšen či brán v úvahu mocipány“. Tímto se Jack zároveň kriticky vymezoval vůči nejružnějším internacionálům (včetně sociálních vědců), kteří bez znalosti jazyka a během několika málo dnů pořádají hony na místní lidi, aby ulovili potřebné rozhovory, záběry a informace. Shrnuto, Jack prezentuje své děláním etnografie jako morální směnu, které ostře kontrastuje s každodenním vykořisťováním obyvatel Bosny a Hercegoviny, včetně traumatizovaných veteránů z tuzlanské organizace, „opuštěných a ignorovaných vlastní vládou i místním společenstvím, nemluvě o odbornících a novinářích“.

Vhled, přesvědčivost i účastenství, které Jackova dizertace navozuje, se pro mne jako zaujatého čtenáře stávají problematickými především v pasážích věnovaných tuzlanské organizaci válečných veteránů trpících PTSD, kde jsem nakonec strávil deset měsíců a kam jsem se vracel i v následujících letech. Domnívám se, že Jackovy reflexe vlastního terénního výzkumu jsou do značné míry klišé, která sice jeho textu propůjčují etnografickou autoritativnost i žánrovost, ale které mu zároveň umožňují mlčet jak o praktických a etických dilematech jeho děláním etnografie, tak i o limitech jeho etnografické reprezentace. Domnívám se, že Jackovo zpodobnění jeho terénního výzkumu jako aktu poslechu i jako reflexe poválečného experimentování s osudy lidí i země má mnohem prozaičtější, a tedy i méně poetické a méně politické důvody –

neovládal dostatečně bosenský jazyk, a tudíž jeho pohyb v terénu byl limitovaný na tlumočené situace; nedokázal uniknout obrazu běžného cizince kvůli silnému vpletení do sítě sarajevských (převážně anglicky hovořících) internacionálů; a jeho přítomnost v Bosně a Hercegovině byla důsledkem určitého profesního kontraktu, který sám o sobě nebyl o nic morálnější než kontrakty internacionálů, vůči kterým se vymezoval (nemluvě o tom, že převádění osudů druhých do sociální teorie či antropologických termínů lze také považovat za experimentování, i když měkčími prostředky). Celkově vzato, Jackovu kritiku vykořisťování obyvatel Bosny a Hercegoviny nejrůznějšími aktéry je proto – z mého pohledu ukotveného v tuzlanské organizaci válečných veteránů – možné vztáhnout i na jeho vlastní výzkum.

Zároveň konfrontaci s Jackovou dizertací považuji za zásadní pro reflexi průběhu a zpracovávání svého vlastního terénního výzkumu. Jak se vyrovnat s určitými etickými a praktickými dilematy svého etnografování, pokud o nich nechci mlčet před čtenáři stejně jako Jack? V tomto textu se proto snažím promyšlet některé problematické momenty, které ztěžují a oddalují mé psaní etnografie posttraumatické stresové poruchy u válečných veteránů v Bosně a Hercegovině. Tyto momenty zde tematizuji jako etnografickou autocenzuru. Domnívám se, že pozornost k vlastní autocenzuře – tomu často neurčitému, ale naléhavému pocitu, že nevím, jak o určitých událostech, promluvách a zkušenostech psát a zdali je mohu vůbec zveřejňovat – představuje způsob, jak se nejen vyvarovat vyprazdňování etnografie na pranýřovaný narcisismus (Bourdieu, Wacquant 1992; Bourdieu 2003), ale jak také problematizovat žánrový normativ o sebe-vědomém, zúčastněném a úctyhodném výzkumníkovi v terénu, ke kterému se uchyluje Jack. Zároveň se domnívám, že pozornost k vlastní autocenzuře představuje jeden ze způsobů, jak praktikovat robustní etnografii, která je nejen pozorná k reflexivitě otevírající prostor „pro pohled ‚druhých‘ a jeho zachycení“ (2013: 20),

ale současně i k teorii, etice a politice, jak o tom v úvodní kapitole knihy mluví Stöckelová a Abu Ghosh.

Jestliže se Tereza Dvořáková (viz kapitola v této publikaci) vyrovnává s přehlížením Maji, já se v tomto textu pokouším vyrovnávat především se svým cenzurováním Šekiho, bosenského válečného veterána trpícího PTSD, který byl mým informantem a mým přítelem. A podobně jako Dvořáková, ani já se neohlížím za svým etnografováním proto, abych pouze konstatoval selhání, ale usiluji o rekonstrukci. Můj hlavní argument spočívá v tom, že promyšlení vlastní autocenzury je cestou k tomu, abych uchopil určité situace, místa a objekty, kterým jsem se záměrně vyhýbal. A jedná se o ty situace, místa a objekty, které jsou zásadní pro to, jak se veteránství a PTSD v současné Bosně a Hercegovině uskutečňují v praxi – jak jsou zjednávány⁴. Konkrétně mi reflexe vlastní autocenzury umožňuje vidět, že subjektivita a psychiatrická porucha nejsou singulární, ale mnohočetné, a to z toho důvodu, že se stávají skutečnými pouze jako součást „běžných, každodenních, sociomateriálních praktik, zahrnujících i praktiky lékařské“ (Mol 2002: 6–7). Veteránství a PTSD mají mnohočetné ontologie, neboť existují pouze v určitých situacích, místech a objektech.

Dříve, než vysvětlím konkrétní důvody svého cenzurování Šekiho a popíši příklady zjednávání jeho veteránství a PTSD, se však pokusím představit některé teoretické rámce (auto)cenzury i její roli v etnografii.

Modality (auto)cenzury

Dnes běžné vnímání cenzury vystihuje známá fotografie anonymního autora ze třicátých let 20. století, která zachycuje Stalina při procházce podél Moskevského průplavu v těsné společnosti Vorošilova a Molotovova a také Ježova, šéfa so-

⁴ V tomto textu se přidržuji Zdeňka Konopásky, který takto do češtiny převádí koncept *enactment* (to enact, enacted) ve svém překladu textu Mol a Lawa (2003).

větské tajné policie. Poslední z nich byl popraven v roce 1940 a následně z fotografie vyretušován. Fotografie a s ní spojený příběh nabízejí pojetí cenzury jako politicky orchestrovaného mizení/umlčování, které je nejen historicky vzdálené, jak signalizuje nekvalitní černobílá fotografie, ale které je vzdálené i zkušenostně – cenzura patří do totalitárních režimů působících za hranicemi našich demokracií.

210 | Vnímání cenzury však může být mnohem méně archaické a totalitarizující, jak například ukazuje ve svém výmluvném textu *Cenzura/autocenzura* Danilo Kiš (1995), kosmopolitní jugoslávský spisovatel, který podstatnou část své tvorby věnoval literárnímu promýšlení násilí v Evropě dvacátého století. Pro Kiše není cenzura charakterizována historickým odstupem, ale svou specifickou časovostí, díky níž se tváří jako nevyhnutelný prostředek opatrující řád do té doby, než „všichni ti, kdo píší ať už dopisy nebo knihy, se stanou (politicky) dospělými, a kdy péče státu a vlády o občany přestává být potřebná“ (1995: 98). Zároveň cenzuru necharakterizuje sepjetí s konkrétní, nejčastěji totalitární, mocí či absence svobod garantovaných demokratickými institucemi. Namísto toho ji charakterizuje unikání před pozorností veřejnosti i před veřejnou legitimizací. Cenzuru je proto možné najít „ukrytou pod křídly demokratických institucí, jako jsou vydavatelské a novinářské redakce a rady, nebo převtělenou do osobností ředitelů nakladatelství a novin, editorů sborníků, recenzentů, jazykových korektorů atd.“ i do vlastních přátel, pokud jsou „lidmi od pera“ (1995: 98). Nicméně, ať už má cenzura jakoukoli tvář, je podle Kiše její podstatou autocenzura. Tedy určitý „patologický stav“ vlastního já, který je mnohem „efektivnější než jakákoli cenzura“ (1995: 99), neboť není nikdy vnímán jako vnější mechanismus kontroly či nátlaku.

S důrazem na literární produkci vymezuje Kiš autocenzuru jako „čtení svého vlastního textu cizíma očima, kde se vy sami stáváte vlastním žalobcem, podezřívavějším a přísnějším než kdokoli jiný, neboť vy v této úloze znáte i to, co ve vašem textu nedokáže odhalit žádný cenzor, to, o čem jste pomlčeli

a co jste nikdy nedali na papír, ale o čem se domníváte, že zůstalo „mezi řádky“ (1995: 99). Autor tak neustále vystupuje sám ze sebe, aby nad sebou a textem dohlížel a upozorňoval se na jakékoli „ideologické nepřístojnosti“ (1995: 100). Tomuto zdvojení se podle Kiše těžko uniká. Uniknout nelze ani upuštěním od psaní či zničením rukopisu, ani zapuzením cenzora v sobě. V prvním případě čeká na autora pocit morálního selhání; v případě druhém dílo pozbývá téměř všeho kromě nutkové potřeby zúčtování a je obvykle zredukováno na pamflet či holou propagandu. Autocenzura, pokud není autorem přiznána a podrobena reflexi, je „sestrou lži, duchovní korupcí“, uzavírá Kiš (ibid.).

V Kišových úvahách není složité zaznamenat několik ozvěn Freudovy endopsychické cenzury.⁵ Na druhé straně se mnohem výrazněji objevují spíše překryvy s některými úvahami Michela Foucaulta a Pierra Bourdieuho, kteří představují výrazné zdroje zaobírání se (auto)cenzurou v posledních dekádách (např. Biagioli 2002; Butler 1998; Freshwater 2004; Holquist 1994; Müller 2004; Post 1998).

Foucault používá koncept cenzury obezřetně a v jeho textech se objevuje spíše sporadicky. Cenzuru zmiňuje například v prvním svazku *Dějín sexuality*, když se ptá, zdali patří mezi obecné projevy moci (Foucault 1999: 17) nebo když se zaměřuje na její logiku v běžném právně-diskurzivním pojetí moci, ve kterém je chápána právě jako orchestrované mizení/umlčování – represe (1999: 97–101; srov. též Foucault 2003: 168–171). Ve svých dřívějších textech, jako například *Co je to autor?*, který definuje funkce autora (včetně multiplicity autorských já), Foucault cenzuru dokonce vůbec netematizuje (Foucault 1994). Nicméně mluví-li o tom, že se autor histo-

5 Koncept endopsychické cenzury používá Freud (1937 [1900]) pro objasnění mechanismu snu, ve kterém dochází k regulaci vztahu mezi vědomím a nevědomím. Jak si již kdysi všiml Rivers (1920), Freudovo pojetí cenzury v případě snu (či v patologických stavech bdělosti jako byla hysterie nebo válečná neuróza) je analogické k pojetí cenzury ve společnosti, kde se jedná o represivní moc vykonávanou nedemokratickými institucemi nad jedincem.

ricky objevuje v určitých moderních diskurzích nikoli na základě ustanovení autorských práv, ale dříve v souvislosti s „penálním přivlastněním“ (1994: 50), tedy s transformací disciplinačních technik v trestním systému, pak pro Maria Biagioliho (2002) je tento Foucaultův postřeh klíčovým východiskem pro uvažování o (auto)cenzuře. V Biagioliho historickém čtení, zaměřeném především na vědecký diskurz, je autor výsledkem disciplinačních technik a disciplín, v nichž byly mechanismy cenzury normalizovány a internalizovány – tak, jak o tom mluví Kiš. Proto dnešní *dobrá* věda dávno nemusí pálit knihy či spoléhat na státní cenzory, disponuje totiž posudkovými komisemi (peer-reviewery) a sebe-korigujícími a sebe-cenzurujícími se autory.

Jak připomíná Beate Müller ve svém shrnutí inspirací pro uvažování o (auto)cenzuře, (auto)cenzura ve Foucaultových pracích není zásadně rozpracována především z toho důvodu, že příliš nahrává negativnímu vymezení moci jako *represi shora*, kterému se Foucault snažil systematicky uniknout (Müller 2004).⁶ Díky Foucaultovi je však možné (auto)cenzuru promýšlet mimo rámec represivního modelu, a tedy i mimo vyšlapané cesty jako je například předpublikační versus popublikační cenzura. Müller shrnuje toto promýšlení jako zájem o konstitutivní cenzuru, tedy o (auto)cenzuru jako „produktivní formu moci“, která „není pouze privativní, ale i formativní“, neboť se namísto regulace vyslovitelného/vysloveného zaměřuje přímo na vytyčení subjektu a jeho schopnosti se vyslovovat (Butler in Müller 2004: 6; viz též Butler 1998: 251–252).⁷ A zde jsme zpět u Kiše, i když s jedním rozdílem. Jeho vykreslení autocenzury jako patologického stavu

6 V tomto ohledu jsou výmluvná Foucaultova vlastní slova v *Dohlížet a trestat*: „Musíme jednou provždy přestat popisovat účinky moci v termínech negativních: moc ‚vylučuje‘, ‚potlačuje‘, ‚zadržuje‘, ‚cenzuruje‘, ‚abstrahuje‘, ‚maskuje‘, ‚skrývá‘. Moc ve skutečnosti produkuje; produkuje realitu, produkuje oblasti objektů a rituály pravdy.“ (2000: 273)

7 Butler vyostřuje tento argument, když tvrdí, že pohyb mimo doménu vyslovitelného znamená riskovat vlastní subjektivitu – být subjektem (Butler 1998).

vlastního já má sice svou opodstatněnou etickou razanci, nicméně zakrývá fakt, že autocenzura může představovat určitou technologii vlastního já (Foucault 1988). Autocenzura, tedy být sám sobě cenzorem (viz Foucault 1988: 37–38), umožňuje zabydlet se a promlouvat v určitém diskurzu; dosáhnout konformity i seberealizace; a dnes třeba i stát se antropologem a být pokládán za *dobrého* antropologa.

Na rozdíl od Foucaulta sehrává koncept (auto)cenzury výraznější roli v analytickém aparátu Pierra Bourdieuho, například když se zabývá akademiky, biografickou metodou nebo žurnalistikou (viz Bourdieu 1991, 1999, 2002; cf. Jenkins 2006: 100–113; Müller 2004). Nicméně i Bourdieu je obezřetný v tom, aby (auto)cenzura automaticky nesplynula s represí:

„Metafora cenzury by nás neměla zmást: jedná se o strukturu pole samotného, která ovládá vyjadřování tím, že ovládá jak přístup k tomuto vyjadřování, tak i jeho formu. Nejedná se tak o soudní řízení, které bylo nastoleno z důvodů, aby pojmenovávalo a potlačovalo přestupek proti něčemu jako je lingvistický kód.“

(Bourdieu 1991: 138)

Bourdieu proto mluví o „strukturální cenzuře“ (ibid.), která je podle něho přítomna všude tam, kde dochází ke směně symbolických statků či jednoduše ke komunikaci, akademické pole nevyjímaje. A je to samotné uspořádání každého pole s jeho diskurzivním rozprostřením i habity, jeho směňovanými statky i přístupem ke zdrojům, kde se cenzura rozehrává. Strukturální povaha cenzury pak může být konstitutivní, podobně jako u Foucaulta. Umožňuje rozvinout nejen „specifické kompetence“ tím, že subjekty naturalizují „strategie eufemizace“ (přijímání formy i obsahu), ale v konečném důsledku přispívá k naplnění jejich „zájmů“ a k dosažení odpovídajícího „materiálního či symbolického profitu“ (1991: 138). Cenzura tedy „definuje, co *nesmí* být řečeno, stejně jako co řečeno být *může*“ (Jenkins 1992: 100). Bourdieu však jde ještě dále,

když tvrdí, že normalizovaná, internalizovaná a na povrch nevystavená cenzura splývá s autocenzurou. Pokud je cenzura doxická, tedy pokud vlastní vnímání a vyjadřování je natolik v souladu s principy klasifikace a hodnocení daného pole, pak u subjektu nemusí docházet k rozdvojení, o kterém mluví Kiš, ani k pěstování sebe-cenzora, o kterém mluví Foucault (viz Bourdieu 1991: 138–139).

Etnografická (auto)cenzura

214 |

(Auto)cenzura v etnografii nepatří mezi často diskutovaná témata. A to i přesto, že například reflexivní obrat (např. Asad 1973; Clifford 1988; Clifford, Marcus 1986; Fabian 1983, 2000; Fox 1991; Hymes 1972) lze vnímat právě jako odmítnutí konstitutivních i strukturálních forem etnografické cenzury v dobové antropologii.⁸ Pozornost, jaká tehdy začala být věnována osobním deníkům, fotografiím i fetišům antropologů, které začaly vypovídat o kolonialismu, rasismu, politickém špiclování, scientismu anebo fantasmatech v oficiálních publikovaných textech téměř neviditelných, měla vystavit na povrch rozsah tehdejší etnografické cenzury. Odkrývání cenzury se však nakonec nevyhnulo ani textům oficiálním, především tehdy, když došlo na literární charakter etnografie a na fakt, že antropologové holdují psaní, a to nejen když se vrátí z terénu a budují své kariéry, ale především, když se přímo v terénu nacházejí. Opět si můžeme posloužit fotografií, neboť výmluvným shrnutím etnografické cenzury předcházejícího období se stala fotografie píšícího (a k Trobriandanům stojícím před stanem netečného) Bronislawa Malinowského, kterou poprvé zveřejnil George Stocking a později ji James Clifford ve svém úvodu k *Psaní kultury* použil pro klíčový argument nastupující antropologické generace – etnografie nikdy jen nereprezentová-

8 Pod reflexivitou v etnografii rozumím autoreferenční praxi, která se soustřeďuje na výzkumníky jako na sociální aktéry, a to nejen v průběhu terénního výzkumu, ale i co se týče způsobů a forem reprezentací a podmínek, které jim umožňují produkovat vědění.

vala kultury, ale vynalézala je; spíše než zúčastněné pozorování je to psaní, co „se vynořuje jako klíčové pro to, co antropologové dělají v terénu i po něm“ (Clifford 1986: 2).

Dnes patří díky reflexivitě k *dobrým mravům* antropologů zviditelňování vlastního psaní bez ohledu na to, zdali jde jen o čiré potěšení z literárního experimentování nebo o znepokojující politické okolnosti, za kterých nebo proti kterým píší. A lze si dokonce všimnout, že se toto zviditelňování stalo jedním z identitárních rysů etnografie, jak například napovídá obálka známého Sanjekova (1990) sborníku, která vyobrazuje Margaret Mead a Gregory Batesona nad jejich psacími stroji v terénu. Četné učebnice terénního výzkumu, konference, univerzitních kurzy i obhájené dizertace z posledních dekád, které se zabývají reflexivitou v některé z jejich mnoha podob, pak zřetelně dokládají, že reflexivita v současnosti vystupuje jako etnografický kánon.⁹

Nevytváří ale tato kanoničnost reflexivity, které se podřizujeme ve svém etnografování, nové mechanismy cenzury? A nepozapomněli jsme v celém tom hrdinném odporu proti minulým etnografickým cenzurám věnovat stejně důkladnou pozornost i novým formám autocenzury, které s sebou reflexivita může přinášet? Domnívám se, že povinováním k reflexivitě – jejímž hlavním referentem je spíše etnografický žánr než praktické a etické okolnosti děláné etnografie – má za následek právě rozvíjení autocenzury. Autocenzury, která nám propůjčuje etnografickou autoritativnost a žánrovost a která z nás dělá sebe-vědomé, zúčastněné i morálně nadřazené výzkumníky jak v terénu, tak i v našich textech.

9 Aby byla výstavka kompletní, kritické odmítnutí tzv. postmoderní etnografie má opět vystihovat fotografie, tentokrát z obálky *Psaní kultury*. Stephan Tyler, který na fotografii sedí zády „s hlavou sehnutou nad psací podložkou, zatímco muž a děti stojící opodál se tváří znuděně“, je pro Karlu Poewe „perfektním vyobrazením postmoderní neboli experimentální etnografie – antropolog se svým silným netečným egem rušivě vyhledává v terénu, ochraňován kokonem postmodernistického programu“ (Poewe 1996: odst. 6).

| 215

Existují však instruktivní výjimky, které se problematice etnografické autocenzury nevyhýbají. Patricia a Peter Adlerovi ve svém textu *Etické otázky v autocenzuře: Etnografický výzkum citlivých témat* reflektují roky etnografických výzkumů mezi drogovými dealery a univerzitními basketbalisty (Adler, Adler 1993). Podle Adlerových je autocenzura jedním z průvodních jevů etnografické metody i žánru a nejčastěji má podobu „vymazávání zkušeností, které odkrývají osobní, citlivé a kompromitující skutečnosti týkající se výzkumníků nebo jejich subjektů“ (1993: 250). V případě jejich výzkumu mezi drogovými dealery měla autocenzura mnoho podob – například odmítnutí formulářů s informovaným souhlasem, neboť by shromažďovali jména existujících osob; pozměňování identit informantů, aby nemohli být rozpoznáni; omezení vlastní publikační činnosti do té doby, než opustí místo výzkumu a jejich informanti opustí své ilegální aktivity. V případě výzkumu univerzitních basketbalistů pak Adlerovi záměrně uplatnili „dvě formy autocenzury“ (1993: 253). Za prvé se rozhodli, že o určitých tématech nebudou psát, jako například o užívání nedovolených látek nebo o porušování pravidel atletické asociace. A za druhé, do té doby, než všichni hráči a trenéři opustí univerzitní tým, nebudou vydávat knihu a výsledky výzkumu publikují jako články v odborných časopisech, pro veřejnost méně viditelných. Adlerovi se ale nezastavují u výčtu podob vlastní autocenzury. Jde jim především o to, aby promýšleli etické důvody, které je k autocenzuře vedly.

Prvním etickým důvodem k autocenzuře je podle nich „osobní loajalita“ (1993: 254), která se u výzkumníků může rozvinout jak ve vztahu k prostředí, tak i k jednotlivcům, se kterými v tomto prostředí pracují. Adlerovi otevřeně tvrdí, že důvody pro tuto formu autocenzury jsou výsledkem vědomého přiklonění se na určitou stranu, především na stranu svých informantů, kterými „často bývají lidé s nízkým sociálním statusem“ (1993: 255); a jsou i výsledkem vědomé snahy ochránit soukromí a anonymitu informantů, především pokud participují na ilegálních činnostech. Druhým důvodem, který

může úzce souviset s osobní loajalitou, je míra zapojení se do dění ve zkoumané lokalitě. Podle Adlerových narůstá spolu s dlouhodobým aktivním zájmem o problémy ve zkoumané lokalitě výrazně i tendence k autocenzuře. Třetím důvodem je vztah k zadavateli výzkumu. Autocenzura je v tomto případě provázaná s finančně-právním kontextem. Výzkumníci se tak k ní mohou například uchýlovat proto, aby si podrželi finanční zdroje anebo proto, že se musí vypořádat s „preferovanou politickou agendou“ (1993: 258) ze strany zadavatele. Čtvrtým důvodem je míra institucionalizace zkoumaného prostředí. Adlerovi zdůrazňují, že autocenzura je v tomto případě charakteristická pro výzkumy v sociálně formalizovaných nebo byrokratizovaných lokalitách a promítá se jak do míry participace během výzkumu, tak i do možností publikace výsledků (jako je zákaz publikace nebo nutnost vypracování několika odlišných verzí). Pátým důvodem je „politické klima obklopující výzkumníky“ (1993: 259) a jejich výzkumy. Podle Adlerových vede etnografický výzkum často k odkrytí určitých sociálních tabu, což může být použito pro politické účely, se kterými se výzkumník nutně nemusí identifikovat, anebo o kterých se domnívá, že mohou ohrozit informanty. Dalším důvodem k autocenzuře může být obava o vlastní bezpečí, a to nejen v případech, kdy ohrožení může nastat ze strany informantů. Autocenzura v tomto případě totiž může souviset i se snahou výzkumníků nezveřejňovat, jakou „podobu měla jejich participace v terénu, obzvláště když dělali věci, o kterých se domnívají, že by byly předmětem nesouhlasu“ (1993: 260), a to nikoli ze strany informantů, ale ze strany rodinných příslušníků, přátel či kolegů. Konečně posledním etickým důvodem k autocenzuře, který Adlerovi uvádějí, je zkušenost či obava ze stigmatizace, která ulpívá na výzkumnících, pokud se zabývají společensky odsuzovanými tématy, jako byl jejich výzkum drogových dealerů.

Otevření problematiky etnografické autocenzury, která je podle Adlerových „rozšířenou“, ale „nevyslovovanou praxí“ (1993: 261), by nemělo směřovat ani k oprášení pozitivis-

tické etnografické autority ani k samoúčelnému podřizování se kánonu reflexivity. Naopak. Uvědomovaná a analyzovaná autocenzura, na rozdíl od nereflektované autocenzury, jak o ní mluví Kiš, autoři inspirovaní Foucaultem či Bourdieuem, vrací naši pozornost k těm, se kterými během výzkumu pracujeme a o kterých píšeme. Adlerovi však varují, že i tato reflexe autocenzury není bez vedlejších účinků. Neztrácíme (věcně i morálně) příliš, když určitá data nikdy nezveřejníme? A tím, že dbáme na soukromí a bezpečí jedněch, nevystavujeme negativnímu dopadu druhé, především pokud na nich ti první páchají násilí?

Právě problematické vedlejší účinky zaobírání se etnografickou autocenzurou zaměstnávají Phillipa Bourgoise. Ve svém nedávno publikovaném textu se Bourgois ohlíží za třiceti lety svých etnografických výzkumů a přiznává, že jej vždy tížila „hrozba bezděčného podílení se na voyeurismu nebo pornografii brutality, které patologizují nehodné chudé“ (Bourgois 2009: 17). Pro Bourgoise praktikovat a reflektovat etnografickou autocenzuru znamená balancovat na hranici, která od sebe odděluje posilování dominantních stereotypů od maximálně otevřeného a naléhavého zobrazování životů druhých (Bourgois 1995, 2009). Jestliže je pro Adlerovi hlavní etickou výzvou autocenzury odhalit, proč o určitých věcech nemluvíme, pak pro Bourgoise to je spíše připravenost o určitých věcech mluvit (jako sociální antropologové, ale i jako svědci a účastníci), aniž bychom „hygienizovali utrpení a destrukci“, a tím se stali „spoluvinnými na útlaku“ (1995: 12). Jako v případě skupinového znásilňování anebo užívání drog těhotnými ženami v newyorském Harlemu, kterým se věnuje ve své etnografii *Při hledání úcty: Prodávání cracku v El Barrio*.

Bourgois přiznává, že by bývalo jednodušší prostě o těchto tématech nepsat, jak to podle jeho názoru činí nespočet antropologů, kteří se v případě obdobně problematických témat nedokážou popasovat s „nevědomou autocenzurou“ (1995: 14), a zaměňují ji za žánrovou náklonnost ke svým informantům. Snaha vyhybat se dokumentování těchto témat,

pocit zhnusení a selhání tváří tvář těmto tématům anebo vynechávání určitých popisů a přepisů, aby práce nemohla být odsouzena jako „otevřená pornografie“ (1995: 342), však umožňují Bourgoisovi vidět autocenzuru v celé její šíři. Tím, že Bourgois reflektuje autocenzuru těchto témat, je ale následně schopen domýšlet i etickou rovinu toho, kdyby o nich mlčel, což by pro něj představovalo zachovávání „sexistického statusu quo“ a posilování „palčivého rozměru útlaku žen v každodenním životě“ (1995: 208). Namísto, aby se oháněl dnes obvyklým klišé v etnografii o vnímavém a zúčastněném výzkumníkovi, je Bourgois skrze reflexi autocenzury schopen nepříjemná témata opětovně uchopit a přesunout naši pozornost od výzkumníka ke „zkušenosti ohromné bolesti a hrůzy z chudoby a rasismu“ (1995: 18) jeho informantů. Rozdíl mezi reflektovanou autocenzurou a vyprázdňeností *reflexivity pro reflexivitu* nemůže být zjevnější.

Šeki

Se Šekim jsem si nevěděl rady. Proto jsem ho začal zneviditelňovat v nahraných záznamech z diktafonu, terénních poznámkách, vzpomínkách a nakonec i při psaní dizertace. A přitom jsem první měsíce svého terénního výzkumu v organizaci často trávil v jeho společnosti, naslouchal jeho příběhům z války a diskutoval nejrůznější témata spojená s jeho současným životem a PTSD. A i když jsem se snažil Šekiho všemožně obejít, o to víc jsem na jeho přítomnost narážel mezi řádky. Mé *problémy* se Šekim byly důsledkem nereflektované autocenzury. Autocenzury, která mi měla zaručit etnografickou autoritu a žánrovost, ale která měla za následek to, že jsem Šekiho, jeho veteránství a jeho PTSD vytrhával ze sociomateriálních praktik, ve kterých se uskutečňovali.

Anonymita a autenticita

Mé rozhodnutí nepsat o Šekim bylo do značné míry ovlivněno tím, že jej zmiňuje Jack ve své dizertaci. Šeki byl jedním

z několika členů organizace, kteří s Jackem a jeho tlumočnicí podstoupili nahrávání rozhovoru. Jack, který uvádí Šekiho rodné jméno, o něm mluví jako o typickém členu organizace, protože měl za sebou dva pokusy o sebevraždu. První, když se polil benzínem a chtěl se zapálit, druhý, když se chtěl vyhodit do vzduchu granátem. Šeki byl pro Jacka typický také v tom, že jeho vyprávění bylo strukturované jako u ostatních – extrémní zážitky z války; období relativního klidu po válce; nenadálá erupce symptomů PTSD a následné násilí, alkoholismus a společenská izolace. A Šeki měl být nakonec typický také v tom, že rozhovor s ním byl naplněný „intenzivní upřímností, otevřeností a emocemi“.

Když jsem potkal Šekiho v organizaci poté, co absolvoval rozhovor s Jackem, byl v dobré náladě. „Ten tvůj americký kolega byl spokojený. Prý jsem mu toho řekl hodně a jsou to pro něho cenné informace. Prý hodně!? Nechápu, jak mohl být spokojený, byl to jen zlomek z toho, čím jsem prošel. [pokládá mi ruku na rameno] A já jsem mu také řekl, že to nejdůležitější z mého životního příběhu, jako tu smetanu (*šlag*), tak tu si nechávám pro tebe, Jaroslave.“

Smetanu jsem ale nikdy neslízl. Ačkoli jsem klábosil se Šekim s železnou pravidelností každý den v organizaci, která pro něho byla „prvním domovem“ a která byla „důležitější než žena a vlastní děti“, rozhodl jsem se, že se Šekim nebudu dělat formální biografický rozhovor. Toto rozhodnutí jsem udělal především proto, že Šeki „hodně mluvil“ (*puno pričati*), jak se o něm v organizaci diplomaticky říkalo. Tento výraz shrnoval, že Šekiho příběhy a vyprávění byly často buď vyfabulovány nebo převzaty od druhých (především ze sezení veteránských skupin na místní psychiatrické klinice). Když jsme se s Bakirem, tehdejším šéfem organizace, jednou vraceli ze schůzky na obecním úřadě a probírali „*istinske priče*“, tedy nejruznější pravdivá vyprávění o válce a PTSD, došla řeč i na Šekiho:

„Všichni v organizaci víme, že Šeki je patologický lhář. Ty jeho příběhy, které vypráví, to není pravda. Co ale naděláš? Prostě

to je ta naše nemoc (*bolest*) [PTSD]. Pro Šekiho je lepší, aby byl s námi, než aby byl zavřený doma. A je to lepší i pro jeho rodinu. A já ho tady potřebuji. I když si často vymýšlí (*izmišljavati*), tak má za sebou ty sebevraždy. To nikdo nemůže zpochybnit, protože ležel v *Kreca*¹⁰. A pro nás je důležité, když za námi přijdou nějací novináři nebo když se potřebujeme propagovat před veřejností, tak aby o tom mluvil. To je účinné (*pun pogodak*)!“

Šeki i mně s oblibou vyprávěl, jak hostoval v různých televizních pořadech nebo jak je zmiňován v nejruznějších novinových článcích a reportážích věnujících se problematice PTSD a organizaci. A jeho vyprávění byla silná a přesvědčivá. Šeki si zakládal na svých vyjádřeních typu „ve válce jsem byl hrdina a v míru žiju jako žebrák“ nebo „i krysa v kanálu má dneska větší cenu než já a moji spolubojovníci“, která výstižně shrnovala a zpřístupňovala životní zkušenosti jeho i ostatních veteránů v organizaci pro diváky nebo čtenáře. Nicméně, díky Bakirovi i ostatním z organizace, jsem začal být úzkostlivě pozorný k tomu, jak se Šekiho vyprávění zmnožují a různí. Jednou to byly dva sebevražedné pokusy, podruhé tři. Kromě pokusu se upálit a roztrhat granátem, které zmiňuje Jack, jsem zaznamenal i pokus se zastřelit, čímž Šeki vysvětloval jizvu nad obočím, když mu jeho syn v poslední chvíli strhl ruku s pistolí a kulka sjela po čele. A Šeki také mluvil o tom, že se pokusil oběsit a že ho v posledním momentu opět zachránila rodina. Při jiné příležitosti mi na místě ukazoval a popisoval, jak se účastnil bitvy na *Brčanske malte*¹¹, což jindy

¹⁰ Kreka, lokální označení pro psychiatrickou kliniku, kde se léčí většina válečných veteránů z Tuzly a okolí. Součástí kliniky je i lůžkové oddělení pro akutní případy, kde často bývají hospitalizováni veteráni v případech sebevražedných pokusů. Označení Kreka, které je původně názvem místní říčky a komplexu blízkých uhelných dolů založených na konci 19. století, do značné míry tabuizuje existenci psychiatrické kliniky, lidově vnímané jako „blázinec“ (*Iudnica*).

¹¹ Pro většinu místních obyvatel Tuzly „válka přišla“ (*rat je došao*) do města 15. května 1992 na křižovatku ve čtvrti *Brčanska malta*. Zde došlo k ozbrojenému střetu kolony Jugoslávské lidové armády (*Jugoslovenska narodna armija*, JNA)

popíral, když zmiňoval, v jakých jednotkách sloužil a kterými bojišti prošel. Šeki měl být také držitelem Zlaté lilie (*Zlatni ljiljan*), nejvyššího vojenského vyznamenání udělovaného během války příslušníkům Armády republiky Bosny a Hercegoviny (*Armija Republike Bosne i Hercegovine*, ARBIH). Jenže toto vyznamenání Šekimu nebylo uděleno, což tvrdili mnozí v organizaci, a potvrzoval to i registr držitelů nejvyšších vyznamenání zveřejněný Ministerstvem pro válečné veterány, ve kterém jsem Šekiho nenašel.

222 | O to víc mi připadalo paradoxní, že to byl právě Šeki, koho jsem v organizaci často zastihl při konfliktech a hádkách, kdy zpochybňoval příběhy a zkušenosti ostatních veteránů. Jako v případě Mateho, do kterého se s oblibou a často „navážel“ (*prozivati*), a to i přes to, že Mate nijak nezastíral, že na frontě strávil jen krátký čas.

Muharem: [Máchá ve vzduchu svou znetvořenou rukou.] Mate, no jo, ty aby ses nezastával těch šmejdu (*pizde*) z HVO!¹² Vždyť jsou na tom dneska lépe než my, co jsme bránili Bosnu. Ty ses měl [za války] dát k nim!

včetně srbských rezervistů a dobrovolníků opouštějící tuzlanská kasárna s policejními jednotkami a domobranou pod kontrolou vedení města, dohlížejícími na odsun kolony. V Tuzle je tato událost každoročně připomínána sérií organizovaných vzpomínkových akcí a veřejných rituálů jako „den vítězství nad agresorem“ a „den obrany města“, který Tuzlu ušetřil podobného osudu jako například obléhané Sarajevo. „Brčanska malta“ spolu s „masakrem na Kapiji“ v roce 1995, kdy dělostřelecký granát vypálený z pozic Armády Republiky srbské (Војска Републике Српске, VRS) usmrtil 71 lidí v centru města, představují klíčové události pro lokální vnímání války v letech 1992 až 1995 jako morálního ozbrojeného odporu, jehož cílem byla obrana svobodné a nezávislé Bosny a Hercegoviny a všech jejích obyvatel před „fašistickým agresorem“, podobně jako tomu bylo v letech 1941 až 1945.

12 HVO – *Hrvatsko vijeće odbrane*, Chorvatská rada obrany, původně směsice paravojenských jednotek spojených s nacionalistickou stranou Chorvatská demokratická unie (*Hrvatska demokratska zajednica*, HDZ) v Bosně a Hercegovině, později hlavní vojenská síla bosenských Chorvatů během války. Na rozdíl například od Hercegoviny nebo střední Bosny, mezi jednotkami HVO a ARBIH v oblasti Tuzly a severovýchodní Bosny nikdy nedošlo k otevřeným bojům a celou válku společně bojovaly proti VRS. Muharemova poznámka o HVO narážela na to, že je Mate Chorvat. Nicméně Mate, podobně jako mnoho dalších tuzlanských Chorvatů i Srbů,

Mate: Víš dobře, že jsem byl v Armádě [ARBIH] a bránil Bosnu. A taky víš, že bylo i HVO, které Bosnu bránilo s námi. Šeki: Prosím tě, Mate, kde si ty bránil Bosnu!?

Muharem: Celou válku jsi pracoval ve slévárně...

Mate: Já mám všechnu svoji dokumentaci v pořádku a z ní se vidí, kde jsem byl a co jsem ve válce dělal.

Šeki [zvyšuje hlas]: Pcha! Ta tvoje dokumentace. S tím se běž bodnout (*ići u kurac*). [Šeki sahá pro svou peněženku a z ní vytahuje několik legitimací]. A proč nemáš tyhle legitimace? Vojenskou knížku TO [Teritoriální obrana], že jsi organizoval obranu Bosny? Průkaz, že jsi členem RVI [organizace válečných vojenských invalidů]? Průkaz, že jsi členem Zlatých lilií [organizace držitelů nejvyšších válečných vyznamenání]?

A Šeki se také často „navážel“ do ostatních veteránů ohledně pravdivosti a závažnosti symptomů PTSD, jako v případě Hajra, zájemce o členství v organizaci. Ognjen, sekretář organizace, který Hajrovi doporučil, aby se vrátil v den, kdy zasedá komise pro příjem nových členů, nám tlumočil jejich rozhovor. Hajro si prý stěžuje na paralyzující bolesti hlavy, živé noční můry, výbuchy vzteku, běs, beznaděj – „všechno symptomy PTSD“. V přiložené dokumentaci¹³ měl „nález psychologa z Domu zdraví“, který uváděl „PTSD v chronické formě“.

Šeki [zapaluje si]: S tímhle nálezem ať jde někam! Já Hajru znám, je to handlíř (*pijačar*), ten nález si někde sehnal za peníze. On že má PTSD? Kde má propouštěcí zprávu z Kreky?

raději vstoupil do „multinárodní“ (*multinacionalna*) ARBIH, i když samozřejmě i v Tuzle šlo o armádu dominantně bosňáckou.

13 Členství v organizaci umožňují následující dokumenty: ověřené potvrzení o službě v ARBIH, propouštěcí zpráva z psychiatrické kliniky s diagnózou PTSD, nález klinického psychologa (diagnóza PTSD), kopie platného občanského průkazu (s uvedeným současným místem bydliště) a údaj o krevní skupině a dvě pasové fotografie pro vytvoření evidenční karty a členského průkazu. Členství není vázáno ani na etnicitu ani na gender, tudíž členy organizace jsou nejen Bosňáci, ale i Chorvaté a Srbové a několik žen.

Ognjen: Podle stanov pro přijetí nemusí mít propouštěcí zprávu z Kreky, stačí, když má nález klinického psychologa. Já taky nemám nic z Kreky, protože jsem nebyl hospitalizován. Ale šifru mám.

Šeki: Šifry, šifry. Běž Ogi a klidně Jaroslavovi přines z kartotéky mojí složku, ať vidí propouštěcí zprávu z psychiatrické kliniky. On tomu bude rozumět. [obrací se ke mně] Je tam ta propouštěcí zpráva z mé třetí hospitalizace v Krece. Já tam celkově proležel přes 100 dní. Přes 100 dní! Bylo to kvůli těm mým sebevražďám. Já vím, co je to opravdový PTSD (*istinski PTSP*). Já mám ty nejsilnější šifry (*najjače šifre*) ze všech tady! Ne jen nějakou F43 [F43.1 Posttraumatická stresová porucha], ale i F62 [F62.0 Přetrvávající změny osobnosti po katastrofické zkušenosti] a F33 [F33.2 Periodická depresivní porucha, těžká].

Zachování anonymity válečných veteránů a jejich organizace pro mne představovalo elementární předpoklad terénního výzkumu. Jenže to, že Šeki není dostatečně anonymizovaný v Jackově disertaci a jejím prostřednictvím by bylo možné jej identifikovat, nebylo jedinou příčinou mé autocenzury. Ta totiž souvisela i s Jackem samotným. Jack píše o Šekim způsobem, který vyvolává pocit, že to byl pouze on, Jack, kdo na rozdíl od nezájmu všech ostatních (odborníků i mocipánů) dokázal Šekimu nabídnout opravdovou solidaritu a pomoc tím, že mu byl připraven naslouchat, a Šeki ji opětoval upřímným vylíčením svého utrpení, rozčarování a běsů. Nicméně, tento pocit je Jack schopen navodit jen díky tomu, že postavil mimo hru praktický kontext ukazující na dovednost veteránů mobilizovat svou marginalizaci, utrpení a PTSD prostřednictvím rozsáhlé sítě aktérů a přetavit je v závažný společenský problém, politický argument anebo vlastní subjektivitu. V tomto praktickém kontextu nešlo ani tak o upřímné vyslyšení a hluboké sdílení všech životních mizérií, což mimochodem sám Šeki zpochybňoval, když se mi zmiňoval o průběhu rozhovoru s Jackem. V tomto kontextu šlo o rozvíjení interakcí (a so-

lidarit) nikoli pouze s Jackem, ale i se všemi těmi v organizaci se vystřídavšími bosenskými i zahraničními novináři, filmaři, fotografi, humanitárními a rozvojovými pracovníky, vojáky mírových jednotek, studenty psychologie a sociální práce, nemluvě o lokálních psychiatrech, politicích a představitelích dalších organizací válečných veteránů, o kterých Jack mlčí. Pro Šekiho a ostatní veterány Jack prostě nebyl nijak výjimečný a nijak zásadně se neodlišoval od těch lidí zvenčí, kteří do organizace přicházejí (často v doprovodu tlumočnic a tlumočnicků), protože to vyžaduje jejich profesní kariéra, ale kteří mohou být na oplátku užiteční pro organizaci a její snažení.¹⁴ A v tomto kontextu tak byl pro Šekiho důležitější fakt, že to byl on, kdo s Jackem mluvil. Vyprávění o svém životě za přítomnosti internacionála, jeho tlumočnice a diktafonu, navíc probíhající za zavřenými dveřmi oddělovacími ho od ostatních veteránů posedávajících v organizaci, bylo pro Šekiho (a několik dalších) vítanou příležitostí, jak realizovat své veteránství a PTSD, aniž by byl vystaven nepříjemným konfliktům a složitému vyjednávání, které se každodenně odehrávaly ve společných prostorách organizace. O Šekim jsem tedy nechtěl psát i z toho důvodu, abych se vyhnul zmínce o Jackovi, a nemusel se tak vyrovnávat s jeho přítomností v téru a jeho textem, které jsem sice pokládal za problematické, ale mé případné námitky vůči nim za nekolegiální. Byl to totiž Jack, nikoli já, kdo za svou dizertaci získal doktorát, vstoupil do profesní komunity a začal působit na univerzitě.

Má nejistota ohledně Šekiho (a Jackovy) anonymity úzce souvisela i s otázkou autenticity určitého jednání, zkušeností a artefaktů, jak je možné si všimnout z výše uvedených úryvků z terénních poznámek a z prepisů nahrávek. Od svého počátku zúčastněného pozorování mi Šeki vysvětloval,

¹⁴ Ochota, díky které veteráni s Jackem spolupracovali, byla totiž i výsledkem představované směny, o níž se Jack nezmiňuje. Bakir a ostatní z vedení organizace se domnívali, že díky Jackovi bude možné navázat kontakt a spolupráci s některou z organizací sdružujících americké veterány války ve Vietnamu nebo Iráku, kteří se léčí na PTSD.

s kým bych se měl bavit, samozřejmě včetně něj, protože je „skutečný bojovník“ (*istinski borac*), který prošel všemi válečnými i poválečnými hrůzami, a proto je jeho PTSD „skutečné“ a nikoli „zfixlované“ (*isfoliran*). A vždy mě zásoboval historikami a svými postřehy o druhých, které mi měly v tomto rozlišování pomoci. Jenže to samé dělali druzí v případě Šekiho a nakonec jsem to začal dělat i já sám. Každodennost v přítomnosti Šekiho, ale i v přítomnosti ostatních členů organizace a také veteránů z Tuzly a dalších bosenských měst mě dovedla k tomu, že i já jsem si osvojil potřebu rozlišovat, co je pravdivé, skutečné a co naopak falešné, vymyšlené. V určitý moment jsem se dokonce snažil v organizaci intervenovat, aby nedošlo k užší spolupráci s jinou veteránskou organizací, jejímž předsedovi jsem nedůvěřoval, a lživou verzi jeho minulosti jsem se snažil konfrontovat s pravdivými informacemi státního zastupitelství o jeho odsouzení. Mé přizpůsobení se lokálním morálním kategoriím „pravdy“ (*istina*) a „lži“ (*laž*) jsem však vnímal jako selhání, které by mohlo diskvalifikovat moji etnografii. Z tohoto důvodu jsem nechtěl psát o Šekim, kterého jsem často i já považoval, Bakirovými slovy, za patologického lháře.

Veteránský lumpenproletariát a PTSD

Šeki v mém terénním deníku:

„Šeki pojedje do Sarajeva kvůli posudkovému řízení na Úřadu důchodového a invalidního pojištění [*Zavod za penzijsko-invalidsko osiguranje, PIO*], které má rozhodnout o jeho nároku na předčasný starobní důchod. Zatím Šeki žije z veteránské dávky v hodnotě 43 KM [*Kovertibilna marka*; zhruba 650 korun] měsíčně, neboť je RVI se 30% válečnou invaliditou na základě zranění způsobeného střepinou dělostřeleckého granátu. Všichni mu gratulují, že to dotáhl až na PIO, jiní se diví, že ještě důchod nemá. Šeki vysvětluje svůj problém tak, že značnou část odpracovaných let (*radni staž*) měl v Srbsku a získat potvrzení o zaměstnání ze Srbska je

složitě, obzvláště pokud se jedná o válečné veterány ARBIH. [...] Ale i tady v Tuzle vyžaduje shánění potřebných dokumentů odhodlání a pevné nervy. Šeki mi nedávno popisoval, jak získal dokumenty o zaměstnání ze stavebního podniku, kde pracoval. Ředitel firmy byl prý nějaký zločinec, který během války a poté v privatizaci celou firmu rozkradl. Šeki si vzal pistoli, šel k řediteli domů, přiložil mu ji k hlavě a řekl, že jestliže nevydá úřadům jeho dokumentaci, tak sejme (*maknuti*) jeho i celou rodinu. Prý to byla jediná možnost, jak se k dokumentům dostat. [...] Šeki několikrát ve spaní napadl svou ženu. Boxerem, se kterým spal pod polštářem, ji udeřil do hlavy, vyrazil jí zuby a rozbil obličej. Posledních několik let spí raději odděleně podobně jako mnoho členů organizace, neboť mají strach, že by své ženy v noci mohli napadnout a ublížit jim, což mnozí prý také v minulosti udělali, protože měli živé noční můry (*košmari, košmarni snovi*) o válce. [...] Šeki také diskutoval s lidmi, jak se má na PIO chovat. Bakir Šekimu radil, co si vzít na sebe a aby si nechal narůst alespoň dvoudenní strnisko. Vyprávěl o svých komisích, které absolvoval, jak kvůli statusu RVI, tak i důchodu. Podle Bakira je nejdůležitější, aby se člověk nechoval násilně. To se hned prý pozná, že se PTSD fixluje (*folirati*), že to není skutečný případ PTSD. Mnohem důležitější je chovat se apaticky, ukazovat zoufalství (*beznadežnost*). Že prostě člověk nemá chuť do života. Mluvit potichu. A také ukázat nějaké tělesné symptomy. Bakir měl svírání u srdce (*stezanje u grudima*), protože když na komisi slyšel úder psacího stroje, připomnělo mu to zvuk střelby *pragi* [M53/59 Praga s 30 mm protiletadlovým kanónem, československý design z 50. let, byla během bosenské války používána s devastujícím účinkem především proti pěchotě]. Ale hlavně žádné násilí, opakoval Bakir, jak jim stále připomínají psychiatři z Kreky. Šeki přemýšlel, že si určitě nebude moci vzít svou koženou bundu, kterou si kdysi koupil v Itálii, určitě by to bylo úředníkům podezřelé, mohli by si myslet, že na tom finančně není tak špatně. Holit se také nebude. Sadik, který byl přítomen této debatě, nesouhlasil:

„Kurva proč bych se jako nemohl oholit kvůli nějaké komisi. Holím se každý den. Já bych se před nimi neponižoval, jsem přeci člověk. Ať jdou do prdele zmrdi.“ [...] Bakir Šekimu také připomněl, že jeho žena s ním musí bezpodmínečně jít, protože má v lékařských zprávách, že se může pohybovat pouze v doprovodu druhé osoby (*kretanje sa pratnjom*). Šeki má strach, co ho v Sarajevu čeká, ale na druhé straně je z něj patrná naděje z vidiny důchodu. (Před chvílí jsem volal Harisovi, slíbil, že až bude zítra v práci, tak se na to pokusí dohlédnout, že má nějakého známého přímo na odboru. Ten kolega mu prý dluží službu, tak ,dohlédne na to, aby se Šekim nevyjebali, jak se to obvykle teď dělává, protože PIO nemá prachy’).“

Šeki v Sarajevu uspěl a nárok na důchod mu byl konečně přiznán. V následujících dnech v organizaci dokola přehrával, jak probíhalo jeho řízení, jak mluvil tichým zadržávaným hlasem o své chudobě a životě vyplněném nočními můrami a flashbaky, z něhož se pokusil opakovaně vysvobodit sebevraždami. A snažil se radit ostatním, jak postupovat v jejich vlastních případech. Šeki si ale pro výplatu svého prvního hubeného důchodu nikdy do banky nepřišel. O několik týdnů později, když obvolával členy organizace kvůli nadcházející valné hromadě, ho stihla cévní mozková příhoda. Byl to zdrcující pohled na jeho umrtenou polovinu tváře a těla. Když jsme ho nakládali do ambulance, všichni jsme ho zapřísahali, aby to nevzdával, a ujišťovali jsme ho, že byl vždycky bojovník a i tuhle bitvu zvládne. A Šeki bojoval. Po několika dnech umělého spánku se probрал, ale zůstal ochrnutý na polovinu těla a ztratil schopnost řeči. V následujících dnech se v organizaci truchlilo, vyvolávaly se vzpomínky na padlé spolubojovníky a řešilo se, co bylo příčinou Šekiho mrtvice. Pro některé to byl jasný doklad toho, že PTSD je „tichý vrah“ (*tih ubica*), tedy je původcem organických onemocnění, jako je cukrovka, infarkt myokardu nebo právě mozková příhoda, které mohou vést ke smrti. Pro některé za Šekiho mrtvici mohly všechny ty stresy s byrokracií, které měl, když se „honil za penzí“ (*ganjati pen-*

ziju). Nicméně, Šekiho mrtvice brzy přiměla organizaci mobilizovat na všech frontách. Díky psychiatrům z kliniky a jejich stykům v nemocnici se Šekimu dostalo pozorné péče. Na schůzce všech tuzlanských veteránských organizací byla pro Šekiho schválena finanční pomoc, aby bylo možné nakoupit léky, pleny a přispět na fyzioterapeuta. A na BIZu (*Boračko-invalidska zaštita*, Obecní úřad pro válečné veterány) se podařilo vymoci, aby byly Šekimu přiděleny lůžně. Každá návštěva za ním v nemocnici nebo u něj doma byla ale konfrontací s nepříjemným faktem, že se Šeki mezi ostatní veterány v organizaci nevrátí.

Obavy z posilování negativního obrazu válečných veteránů a PTSD i z případné legitimizace existujících stereotypů představovaly další výrazný bod na trajektorii mé autocenzury Šekiho. S válečnými veterány se v dnešní Bosně a Hercegovině pojí představa, že ti, kteří se hlasitě dožadují veteránství (a jsou tedy i aktivními členy nejružnějších veteránských organizací), představují poválečný lumpenproletariát. A tito váleční šmelináři, proviantáři, trestanci, nemakačenkové, žebráci, simulanti, dezertéři a mafíáni, jejichž účast ve válce je více než sporná, dnes parazitují na štědrém systému nejružnějších veteránských dávek a práv, především díky falešným potvrzením o své válečné účasti a zdravotním stavu. Tento obraz všudypřítomné korupce a morálního odsouzení přede mnou vykreslil kromě jiných i můj bytný během jednoho z prvních rozhovorů, kdy se zajímal, cože to vlastně v Tuzle dělám. „Ale prosím tě, oni že jsou veteráni!? To jsou ti, co se celou válku skrývali ve sklepech (*podrumaši*) a pak si sehnali ty svoje šifry, jako že jsou z války na hlavu (*poluditi*). Ale šlo jim jen o to, aby nemuseli pracovat a jen mohli brát peníze jako Titovi partyzáni (*Titini borci*).“ Tyto stereotypy nicméně nemají původ pouze ve veřejném morálním diskurzu (Zigon 2008), který má své místo i mezi veterány, jak jsme si mohli všimnout v případě Šekiho navázení se do Mateho a Hajra. Tyto stereotypy jsou úzce spojeny i s morálkami institucionálními (Zigon 2008), ať už se jedná o bosenské vládní kliky

nebo o globální věřitele, jako je Světová banka a Mezinárodní měnový fond působící v zemi od konce války. Tyto institucionální morálky totiž souběžně živí stereotypy o veteránech opakovanými revizemi, legislativními omezeními i návrhy reforem jejich práv a statusu, jejichž cílem je vymýcení falešných veteránů, a tím i zamezení krize veřejných rozpočtů a potažmo celkové ekonomiky bosenského státu, za kterou má být zodpovědný právě tento rozbujelý veteránský lumpenproletariát vyzbrojený falešnou lékařskou dokumentací (viz Klepal 2011a).

Šekiho přípravy na posudkové řízení, jeho vystupování před úředníky i následné debaty, a vlastně jeho každodenní svízelné usilování o veteránství a PTSD, pro mne představovaly skutečnosti, které jsem okamžitě začal vztahovat k diskurzům o veteránském lumpenproletariátu bez toho, abych je byl schopen nějak promýšlet. A co hůře, intenzita, s jakou se tyto skutečnosti u Šekiho vyjevily, mě vedla k jejich cenzurování i u ostatních veteránů v organizaci. Teprve dnes si uvědomuji, jak neodbytně vyplňovaly každodennost organizace a jak jsem je čím dál tím více vytrhával ze situací, ve kterých se odvíjely, což dokumentují mé heslovité polní poznámky – „opět debata o chování na posudkové komisi“, „jako obvykle se probírá, co je to PTSD, jak se pozná a kdo má jaké symptomy“, „Goran živě přehrává svou revizní komisi“, „Nedžad se radí kvůli posudkové komisi“, „domácí násilí“, „lumpenproletariát“.

Organizace pochopitelně nebyla pouze místem, kde se mohli setkávat veteráni s obdobnými potížemi a diskutovat je. Měla svou vlastní politickou agendu – boj za práva traumatizovaných veteránů spočívající ve valorizaci PTSD jako „válečného zranění“ (*ratna povreda*), které sice není na první pohled viditelné jako například ztráta končetiny nebo upoutání na invalidní vozík, ale které je stejně biologicky i sociálně devastující a mělo by tak být odpovídajícím způsobem zohledněno v systému péče o veterány. Domníval jsem se, že psát o Šekim by mohlo přispět k lumpenproletarizaci organizace i k argu-

mentům, pravidelně se ozývajícím především z Ministerstva pro válečné veterány, že symptomy PTSD si může osvojit téměř každý a že skutečným motivem není zdraví, ale finanční zisk související se statusem válečného invalidy.¹⁵

Spoluúčast/spoluvina

Spolu se Šekim jsem se chtěl vyhnout i některým formám své spoluúčasti/spoluviny (*complicity*, Marcus 1997) v terénu. Jednoduší, a tedy i žánrovější, by bylo konstruovat svou spoluúčast/spoluvinu způsobem, jakým ji vykreslil Jack:

„Během druhého ze tří pobytů v [organizaci, *název odstraněn JK*] jsem se setkal s doktorandem medicínské antropologie z České republiky, Jaroslavem Klepalem, který začal provádět dlouhodobý terénní výzkum v organizaci. (Jeho dizertace na Karlově univerzitě je v procesu zpracování.) Když jsme se poprvé setkali, pracoval s veterány jen několik týdnů, ale ti jej již výrazně začlenili do svých životů a každodenních aktivit. Trvali na tom, aby měl svůj diktafon zapnutý kdykoli byl v kanceláři, což bylo téměř každý den, a také jej zahrnuli do podpůrných skupin konaných v organizaci. Když se k nim doneslo, že jeden člen jejich organizace uvažuje o sebevraždě, vzali Jaroslava s sebou, aby jim pomohl zasáhnout. Za tu dobu byl tak svědkem toho, jak zabránili dvěma sebevraždám. Jaroslavova zkušenost objasňuje intenzitu, s jakou tito veteráni

¹⁵ Současná legislativa ve Federaci Bosny a Hercegoviny přiznává nárok na status válečného invalidy a s tím související invalidní dávku na základě PTSD pouze těm veteránům, kteří disponují lékařskou dokumentací o diagnóze a léčbě vystavenou před 23. 12. 1997. Jedním z cílů organizace a nedávno založeného svazu organizací sdružujících veterány s touto diagnózou v celé Federaci je zrušení tohoto časového ohraničení a to z několika důvodů. Zprvu, časové ohraničení znemožňuje velkému počtu veteránů získat status válečného invalidy i nárok na invalidní dávky, neboť jejich diagnóza a léčba má novější datum. Zadruhé, toto časové ohraničení není vědecky podloženo. Současná psychiatrie a odborníci na PTSD totiž běžně argumentují, že symptomy PTSD se mohou objevit i několik desítek let od prožitých traumatických událostí.

touží po tom, aby jejich životy a zápasy byly zaznamenány, veřejně uznány a rozuměny.“

232 | V případech hrozících sebevražd, o kterých Jack mluví, jsem příliš nevnímal potřebu veteránů, abych dokumentoval nebo svědčil o jejich bezvýchodné situaci. Ale určitě jsem v těchto případech vnímal to, že se musí něco udělat, aby situace bezvýchodná nebyla. Antropolog ochotný naslouchat a dávat prostor hlasům druhých možná patří na stránky etnografie, jenže já v případech hrozících sebevražd byl „psychiatrem z České republiky“, který svou přítomností a svými slovy podtrhuje závažnost situace a nutnost hospitalizace jako jediného možného řešení. A po pravdě řečeno, tuto roli jsem sehrával raději, než abych si musel připomínat, že jako sebevíc sebevědomý, naslouchající a solidární antropolog jsem v dané situaci vlastně k ničemu.¹⁶ Šeki poodkrývá právě tuto podobu mé spoluúčasti/spoluviny, která vycházela z pocitu vlastní bezmoci a nedostatečnosti antropologa v terénu a z potřeby to nějakým způsobem kompenzovat. I proto jsem neváhal obrátit se na svého dlouholetého blízkého přítele Harise, který mohl zajistit kladné vyřízení Šekiho žádosti o důchod. Řečeno lokálním slovníkem, neváhal jsem využít *štelu*¹⁷. O Šekim jsem

16 Nezpochybňuji, že by veteránům nešlo i o to, aby jejich životní zápasy „byly zaznamenávány, veřejně uznávány a rozuměny“. Nicméně se domnívám, že nešlo o „touhu“, které se projevovala ve vypjatých situacích, jako v případě pokusů o sebevraždu, ale že šlo o morální ekonomii, kterou veteráni z organizace uplatňovali v interakcích s veřejností. A v těchto interakcích nešlo ani tak o to svědčit, že se sebevraždy dějí (o tom beztak *efektivnější* svědectví než antropolog poskytovaly policejní statistiky nebo články z černé kroniky, které měli veteráni k dispozici), ale o to, že díky existenci organizace nikdo ze členů sebevraždu nespáchal. Tedy šlo o argument, který zjednával morální význam organizace na jedné straně a na straně druhé nekompetentnost vládnoucích struktur, které problematiku traumatizovaných veteránů zanedbávají, a ti jsou tak odkázáni na vzájemnou solidaritu a péči (Klepal 2011b). Pokud jsem sehrával roli svědka – „zeptejte se Jaroslava, on u toho byl“ nebo „Jaroslav vám to potvrdí“, pak to bylo především v rámci této morální ekonomie.

17 *Štela* je v hovorové bosenštině rozšířený termín pro označování nejrůznějších neformálních kontraktů, především na bázi rodinných vazeb, přátelství, úplatku či klientelismu, které zvýhodňují při dosažení určité pozice nebo zaručují

tedy nechtěl psát i z toho důvodu, abych neventiloval své další selhání v terénu, kdy jsem to byl především já sám, kdo svým jednáním reprodukoval stereotyp o zkorumpovaném veteránském lumpenproletariátu – Šeki musí mít *štelu*, jinak se proti důchodu nikdy nedočká!

Multiplicity veteránství a PTSD

V předcházející části jsem popsal konkrétní důvody, které mě vedly k cenzurování Šekiho. Zprvce to bylo moje pojetí anonymity aktérů výzkumu, které se ukázalo neudržitelné kvůli Jackově dizertaci. Zadruhé to byl samotný Jack, jehož přítomnost v terénu i jeho text jsem vnímal kriticky, nicméně jsem nechtěl veřejně zpochybňovat jeho profesní trajektorii. Třetím důvodem bylo moje selhání v terénu, kdy jsem se ochotně a bez promýšlení přizpůsobil lokálním morálním kategoriím pravdy a lži. Čtvrtým byla obava z toho, že má etnografická zjištění mohou posílit negativní stereotypy o válečných veteránech, a pátým skutečnost, že jsem to byl paradoxně já sám, kdo tyto stereotypy uplatňoval a podle nich jednal. Osobní loajalita, míra zapojení do zkoumaného prostředí, politické okolnosti i obavy z veřejného zavržení a stigmatizace mých informantů i mé osoby, jak o tom mluví Adlerovi, se promítly do mého cenzurování Šekiho. Zároveň s tím však pro mě byla silným motivem k cenzurování Šekiho i současná podoba etnografického žánru, což jsem si uvědomil právě prostřednictvím Jacka, který ve svém textu netematizuje určitá etická a praktická úskalí vlastního výzkumu, neboť by tak nemohl vystavět svou etnografickou autoritu. A byla to ta samá etnografická autorita, o kterou bych se mohl opřít pouze v případě, že i já budu cenzurovat svá vlastní etická a praktická dilemata.

zisk, a to bez ohledu na veřejně deklarované standardy (například výběrové řízení na pracovní místo, přijímací zkouška na školu, dostupnost zdravotní péče nebo léku). *Štela* je v lokálních morálkách ambivalentní – je odsuzovaná u druhých, ale její neposkytnutí v případě blízkých nebo nevyužití v případě vlastním může být stejně morálně odsouzeníhodné.

O Šekim jsem nikdy nechtěl psát. Díky reflexi vlastní autocenzury jej však dnes neskrývám mezi řády, ale vykresluji jej na stránkách tohoto textu, neboť, jak argumentuje Bourgois, hlavní etickou výzvou reflexe autocenzury není odhalit, proč o určitých nepohodlných věcech mlčíme, ale zdali jsme schopni čelit důsledkům, pokud o těchto věcech mluvíme. Šeki mi znemožňuje uchýlit se do bezpečí žánrových klišé, díky kterým bych ve svém textu mohl vystupovat jako vědouce a naslouchající etnograf s morální integritou. Na straně druhé mě Šeki nutí ohlížet se za terénními poznámkami a deníkem, za přepisy nahrávek i za vzpomínkami a promýšlet mé etnografování. Jestliže měla autocenzura za následek to, že jsem Šekiho a ostatní aktéry vytrhával z konkrétních praktik a prostředí, pak mi její reflexe umožňuje zasadit je zpátky a opětovně uchopit. Domnívám se, že díky reflexi vlastní autocenzury jsem schopen lépe zachytit Šekiho každodenní usilování o veteránství a PTSD. Jeho usilování o autentické veteránství a autentický PTSD.

Jak připomíná Mattijs van de Port (2004), autenticita, kdysi tak důležité téma, z antropologie vymizela pod tíhou sociálně konstruktivistických analýz, které ukazují, jak to, co aktéři našich výzkumů pokládají za původní, přirozené nebo pravdivé, jsou pouze jejich výtvoři. Nicméně, přes četné antropologické debaty o konstruovanosti *všeho* si van de Port všímá, že aktéři antropologických výzkumů jsou schopni tuto konstruovanost každodenně transcendovat a „přesvědčovat sami sebe, že vlastní autentická Já a že žijí autentické životy“ (van de Port 2004: 10). Navrhuje proto, aby „naše analýzy zahrnovaly i doklady kontinuálního lidského úsilí směřovaného k utváření a zachování pocitu ‚autentických základů‘“ a zohledňovaly „techniky a prostředky, které lidé mají k dispozici, aby věřili, tedy aby pokládali věci za pravdivé.“ (ibid.).

Ano, Šekiho usilování (včetně jeho *lhaní*) o veteránství a PTSD lze rozumět právě tímto způsobem, tedy jako pokusům formulovat autenticitu svého života, ve kterém válka a s ní spojené postižení – na rozdíl třeba od toho, co bylo

podstatné pro mého bytného – jsou téměř jedinými smysluplnými hodnotami. Na druhé straně je na Šekiho případu vidět, že nejde pouze o jeho *víru* v pravdivost vlastního veteránství a PTSD. Jde o to, jak je uváděna do praxe. Biografické vyprávění odehrávající se za zavřenými dveřmi v organizaci, shromážděné lékařské zprávy se záznamy o sebevražedných pokusech a s *šiframi*, předkládané průkazy veteránských organizací, noční můry končící bitím ženy, tichá a nesrozumitelná řeč před úředníky, to všechno jsou extenze, jednotlivosti (Moser, Law 1998) zjednávatel Šekiho jako válečného veterána, kterému prožitá traumata způsobila PTSD. V některých případech se tyto jednotlivosti propojují a fungují, v jiných případech jsou méně přesvědčivé, jak jsme mohli vidět. Nicméně, pokaždé jde o určitou situaci, o určitou lokaci, o určitou praxi, kde se zjednávají – stávají se reálnými, a kde se rozhoduje o jejich nároku na původnost a pravdivost. A Šeki jako veterán s PTSD není jednoduše tím „patologickým lhářem“, se kterým jsem dlouhé hodiny v organizaci posedával a klábosil. Šeki je současně všemi těmi extenzemi – lékařskou zprávou, psychiatrickým kódem, žádostí o přiznání na důchod, prototypem tragického veterána z novinového článku, upřímnou obětí sociálního utrpení v Jackově dizertaci, lumpenproletář a skutečný bojovník v mých terénních poznámkách i můj přítel, kterého jsem držel se slzami za ruku, když jej stihla mozková příhoda.

Jestliže jsem schopen díky reflexi autocenzury promýšlet Šekiho tím, že jej vracím do kontextu sociomateriálních praktik, ve kterých byl zjednáván, pak to samé platí i pro PTSD. Stejně jako je Šeki uskutečňován v praxi mnoha způsoby, ve kterých se formuluje jeho nárok na autenticitu a pravdivost, tak je tomu i s PTSD. Šekiho fabulování či vypůjčování si hrůzných i hrdinských příběhů z válečné minulosti, ale i jeho pokusy o sebevraždu, jeho noční můry a bití ženy, jeho další psychiatrické *šifry*, to vše mělo *na svědomí* PTSD. Způsobovalo to. Nicméně aby PTSD bylo příčinou toho všeho, muselo být zjednáváno jako dispozice k extrémnímu

násilí a utrpení, která je charakteristická pro určitou skupinu veteránů a která je odlišuje od ostatních veteránů i ne-veteránů. Tento takřkájící *vtělený kapitál* utrpení a násilí však nebyl pouze jediným PTSD, kterého jsme si mohli u Šekiho všimnout. V případě jeho žádosti o přiznání důchodu PTSD nezpůsobovalo násilí, neboť jak veteránům v organizaci neustále zdůrazňovali psychiatři, násilné chování na komisích signalizuje předstírané, nikoli skutečné PTSD. Zde PTSD spíše rozkládalo osobnost i organismus veterána, zbavovalo muže očekávané role žitelů rodiny a odsuzovalo k životu v chudobě. V případě nejrůznějších posudkových a lékařských komisí a řízení definujících přístup k systému péče o veterány a k sociálnímu systému bylo PTSD zjednáváno (stohy lékařské dokumentace, tělesnými symptomy a vzezřením, ženským doprovodem) jako biosociální neschopnost veterána žít a fungovat v poválečné společnosti. A další PTSD jsme mohli v Šekiho případě vidět, když jej stihla mozková příhoda. Zde PTSD nemělo na svědomí pouze psychiatrickou komorbiditu (výskyt dalších psychiatrických poruch) u jednotlivce, jako v případě prvního PTSD, ale přímo vyvolávalo jiná organická onemocnění, která ohrožují a devastují veteránskou populaci jako celek. V tomto případě bylo PTSD zjednáváno jako zdravotní riziko, které nutí veterány k vytváření specifických forem péče a biosociální solidarity – solidarity mezi veteránskými těly (biologickými, sociálními a politickými).

Díky reflexi vlastní autocenzury mohu dnes lépe chápat, že je PTSD uskutečňováno konkrétními sociomateriálními praktikami v konkrétních místech a ty vedou k jeho různým, ne vždy identickým a na sebe převoditelným podobám. A mohu si také konečně uvědomit, že PTSD v každodenním morálním diskurzu nebo v institucionálních morálkách odsuzujících veteránský lumpenproletariát není ontologickým měřítkem (jako jediné autentické či pravdivé) pro ostatní (konstruovaná či falešná) PTSD.

V tomto textu jsem se pokusil prozkoumat nesnáze, se kterými se potýkám při psaní etnografie posttraumatické stresové poruchy mezi válečnými veterány v Bosně a Hercegovině. Na základě dialogu s dizertací amerického antropologa, se kterým jsem se setkal v průběhu výzkumu, a na základě retrospektivního pohledu na Šekiho, válečného veterána trpícího PTSD a člena organizace, ve které jsem prováděl podstatnou část svého zúčastněného pozorování, jsem tyto své nesnáze konceptualizoval jako etnografickou autocenzuru. Prostřednictvím textů Kiše a Bourdieuho a textů inspirovaných Foucaultem jsem definoval (auto)cenzuru jako mechanismus umožňující vytyčit autoritativní mluvčí a promluvy na základě míry jejich přilnutí k převládajícímu diskurzu anebo žánru. Dále jsem se snažil ukázat, že sebe-vědomý, angažovaný nebo morálně celistvý antropolog může být efektem etnografické autocenzury, která je v současnosti konstitutivní pro antropologii po reflexivním obratu. V tomto případě etnografická autocenzura představuje prostředek, díky kterému zneviditelnujeme určité praktické a etické okolnosti dělán etnografie, které by mohly podryvat naši autoritu a odsunovat nás za hranice současného žánru. Aby reflexivita nebyla pouze vyprázdňujícím fetišem, snažil jsem se spolu s texty Adlerových a Bourgoise argumentovat, že o etnografickou autocenzuru bychom se neměli mlčky opírat, ale že bychom ji měli podrobovat analytické pozornosti.

Problémy s anonymizací aktérů výzkumu a se sdílením terénu s jiným výzkumníkem, podlehnutí lokálním morálním kategoriím, obava z posilování negativních stereotypů i reprodukce těchto stereotypů mou osobou v průběhu výzkumu a konečně i snaha co nejvíce splynout se současným etnografickým žánrem, to vše se slévalo do mé autocenzury. Ano, s Danilo Kišem uvozujícím tento text lze souhlasit. Vyrovnávání se s autocenzurou je osamocující zkušenost vyvolávající „pocity ponížení a studu z kolaborantství“. Přes to všechno

jsem se snažil ukázat, že reflexe autocenzury není pouze touto nepříjemnou zkušeností, ale že je prakticky i eticky důležitým prostředkem k etnografování. V mém případě mi tato reflexe umožňuje zasadit veteránství a PTSD do konkrétních nestejnorodých praktik a prostředí, ve kterých se uskutečňují a ve kterých se ustanovuje jejich autenticita a morálnost.

LITERATURA

238 |

- Adler, Patricia. A., Peter Adler. 1993. Ethical issues in self-censorship: Ethnographic research on sensitive topics. Pp. 249–266 in C. M. Renzetti, R. M. Lee (eds.): *Researching sensitive topics*. London: Sage.
- Asad, Talal. (ed.). 1973. *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca.
- Biagioli, Mario. 2002. From Book Censorship to Academic Peer Review. *Emergences: Journal for the Study of Media & Composite Cultures*, 12 (1): 11–45.
- Bourdieu, Pierre. 1991. Censorship and the imposition of form. Pp. 137–162 in P. Bourdieu: *Language and Symbolic Power: The Economy of Linguistic Exchanges*. Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre. 1999. Understanding. Pp. 607–626 in P. Bourdieu at al. *The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society*. Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre. 2002. *O televizi*. Brno: Doplněk.
- Bourdieu, Pierre. 2003. Zúčastněná objektivace: Huxleyeho přednáška. *Biograf: Časopis pro kvalitativní výzkum*, 30: 3–17.
- Bourdieu, Pierre., Luïc Wacquant. 1992. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bourgois, Philippe. 1995. *In Search of Respect: Selling Crack in El Barrio*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Bourgois, Philippe. 2009. Recognizing invisible violence: a thirty-year ethnographic retrospective. Pp. 18–40 in Barbara Rylko-Bauer, Linda Whiteford, Paul Farmer (eds.): *Global Health in Times of Violence*. Santa Fe, NM: School of Advanced Research Press.
- Butler, Judith. 1998. Ruled out: vocabularies of the censor. Pp. 247–259 in Robert C. Post (ed.): *Censorship and Silencing. Practices of Cultural Regulation*. Los Angeles: The Getty Research Institute.
- Clifford, James. 1988. *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: Harvard University Press.
- Clifford, James, George E. Marcus. (eds.). 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Coles, Kimberley. 2007. Ambivalent builders: europeanization, the production of difference, and internationals in Bosnia-Herzegovina. Pp. 255–272 in Xavier Bougarel, Ger Duijzings, Elissa Helms (eds.): *The New Bosnian Mosaic: Identities, Moralities and Moral Claims in a Post-War Society*. London: Ashgate Publishing.
- Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press.
- Fabian, Johannes. 2000. *Out of Our Minds: Reason and Madness in the Exploration of Central Africa*. Berkeley: University of California Press.
- Freshwater, Helen. 2004. Towards a redefinition of censorship. Pp. 225–245 in Beate Müller (ed.): *Censorship and Regulation in the Modern Age*. New York: Rodopi.
- Freud, Sigmund. 1937 [1900]. *Výklad snů*. Praha: Julius Albert.
- Foucault, Michel. 1988. Technologies of the Self. Pp. 16–49 in Luther H. Martin at al. *Technologies of the Self: A Seminar*

| 239

- with Michel Foucault. University of Massachusetts Amherst.
- Foucault, Michel. 1994. Co je to autor? Pp. 41–73 in Michel Foucault: *Diskurs, autor a genealogie*. Praha: Svoboda.
- Foucault, Michel. 1999. *Vůle k vědění: Dějiny sexuality I*. Praha: Herrmann a synové.
- Foucault, Michel. 2000. *Dohlížet a trestat: Kniha o zrodu vězení*. Praha: Dauphin.
- Foucault, Michel. 2003. *Abnormal. Lectures at the College de France 1974–75*. London – New York: Verso.
- Fox, Richard. G. (ed.). 1991. *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research Press.
- Holquist, Michael. 1994. Introduction: Corrupt Originals: The Paradox of Censorship. *PMLA*, 109, (1): 14–25.
- Hymes, Dell H. (ed.). 1972. *Reinventing Anthropology*. New York: Pantheon Books.
- Jenkins, Richard. 1992. *Pierre Bourdieu*. London – New York: Routledge.
- Kiš, Danilo. 1995. Cenzura/autocenzura. Pp. 97–102 in Danilo Kiš: *Život, literatura – Sabrana dela Dinila Kiša*. Beograd: Beogradski udavačko-grafički zavod.
- Klepal, Jaroslav. 2011a. Contesting Moralities and Earmarking of Veterans' Benefits in Bosnia and Herzegovina. Příspěvek přednesený na 1st Graduate CASA/SASA Conference, Telč.
- Klepal, Jaroslav. 2011b. Rage, Grief, and Moral Claims: Enacting Posttraumatic Stress Disorder among War Veterans in Bosnia and Herzegovina. Příspěvek přednesený na Wirth Institute's Central European Talks, University of Alberta, Edmonton.
- Marcus, George E. 1997. The Use of Complicity in the Changing Mise-en-Science of Anthropological Fieldwork. *Representations*, 59: 85–108.
- Mol, Annemarie. 2002. *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Durham: Duke University Press.

- Mol, Annemarie, John Law. 2003. Vtělené jednání, zjednávaná těla: Příklad hypoglykémie. *Biograf: Časopis pro kvalitativní výzkum*, 31: 53 odst., dostupné na <http://www.biograf.org/clanky/clanek.php?clanek=3102> [navštíveno 21. 11. 2010].
- Moser, Ingun, John Law. 1998. Přechody snadné, přechody nesnadné. O heterogenní ekonomii subjektivity. *Biograf: Časopis pro kvalitativní výzkum*, 15–16: 5–28.
- Müller, Beate. 2004. Censorship and cultural regulation: mapping the territory. Pp. 1–31 in Beate Müller (ed.): *Censorship and Regulation in the Modern Age*. New York: Rodopi.
- Poewe, Karla. 1996. Writing Culture and Writing Fieldwork: The Proliferation of Expertmental and Experiential Ethnographies. *Ethnos*, 61 (3–4): 177–206, dostupné na <http://people.ucalgary.ca/~nurelweb/papers/karla/writing.html> [navštíveno 7. 3. 2012]
- Post, Robert C. 1998. Censorship and silencing. Pp. 1–12 in Robert C. Post (ed.): *Censorship and Silencing: Practices of Cultural Regulation*. Los Angeles: The Getty Research Institute.
- Rivers, William H. R. 1920. *Instinct and the Unconscious: A Contribution to a Biological Theory of the Psycho-Neuroses*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sanjek, Roger (ed.). 1990. *Fieldnotes: The Makings of Anthropology*. Ithaca – London: Cornell University Press.
- Van de Port, Mattijs. 2004. Registers of Incontestability: The Quest for Authenticity in Academia and Beyond. *Etnofoor*, 17 (1,2): 7–23.
- Zigon, Jarrett. 2008. *Morality: An Anthropological Perspective*. Oxford – New York: Berg.