

mem radikální proměny, ale naopak potvrzením existence stávajících a přetrvávajících struktur mocenských hierarchií. V tomto smyslu je teorie transnacionalismu zdola příkladem proměny způsobu legitimizace teorií transnacionální migrace z příběhu o hledání a objevu znaku naděje na proměnu světa v příběh o nutnosti odhalování nespravedlnosti našeho světa.

## GENEALOGIE KRITICKÉ ANTROPOLOGIE

Fenomén reflexivního obratu v antropologii je dobrým příkladem toho, do jaké míry se může určitý sociálně-vědní diskurs obrátit ke kritickému zkoumání vlastních, do té doby nereflektovaných – epistemologických a sociálních – předpokladů (Keane 2003). Reflexivita se stala ústředním projektem kritické antropologie, přičemž šlo o reakci na rozpad implicitního konsensu ve věci statusu a způsobu vytváření etnografie. Eva Morawska (2003a) ve svém textu, v němž kriticky shrnuje výzkum a teoretizaci transnacionální migrace ve čtyřech oborech – v antropologii, sociologii, politologii a historii –, vůči sociologii namítá, že způsobem, jakým přebírá od antropologie transnacionalismus jako objekt zkoumání, ho vytrhuje z kontextu antropologické metodologie a teorie. V této kapitole se pokusím o rekonstrukci teoretických předpokladů a souvislostí, které mohou vypovídat o diskursivním kontextu, ve kterém se objevil diskurs transnacionalismu.

Pravděpodobně žádná ze sociálních věd nebyla tak provázána s kolonialismem jako antropologie. Právě z tohoto důvodu byla autorita antropologie tak zásadně zasažena rozpadem koloniálních říší v šedesátých letech dvacátého století.<sup>53</sup> Vztah antropologie ke kolonialismu samozřejmě neznamená, že by další obory sociálních věd byly nedotčeny státní a jinými podobami moci.<sup>54</sup>

<sup>53</sup> Srv. Pels, Nencel (1991) „Introduction: Critique and Deconstruction of Anthropological Authority“; Fischer (1997) „Critical Anthropology“; Asad (1991) „Afterword: From the History of Colonial Anthropology to the Anthropology of Western Hegemony“.

<sup>54</sup> Propojenost sociologie a nacionalismu tematizuje kritika metodologického nacionalismu: srv. Beck (2002); Beck et al. (2003); Beck, Sznaider (2006); Chernilo (2006) Wimmer, Glick-Schiller (2002a, 2002b, 2003). Zatímco v případě antropologie to byl kolonialismus, jenž vymezoval objekt

Nicméně sociální a symbolický řád kolonialismu byl předpokladem vymezení samotného objektu zkoumání antropologie a jejího ustavení jako vědy. Kolonialismus legitimizoval autoritu antropologie zobrazovat a zastupovat ne-západní Druhé. Krize legitimacy a rozpad kolonialismu vedly tím pádem také ke krizi autority antropologie zobrazovat a vymezovat svůj objekt zkoumání v podobě kultur a společností kolonizovaných Druhých. Právě tato krize legitimacy v zobrazování kultur a společností ne-západních Druhých vyústila v to, že při hledání východiska z této krize se antropologie obrátila jednak ke zkoumání kolonizujících západních společností a kultur, jednak ke zkoumání samotného procesu produkce antropologického vědění. Legitimitu této snahy o obrácení pozornosti směrem ke zkoumání sociálního a symbolického řádu Západu (a tedy svým způsobem kolonizovat výzkumné pole jiných sociálních věd) přitom kritická antropologie nachází v konstatování, že je to právě antropologie, která ze současných sociálních věd prošla reflexivním obratem. Radikální reflexivita kritické antropologie tvoří předpoklad toho, že si tato disciplína nárokuje autoritu zobrazovat, odhalovat a kriticky zkoumat sociální a symbolický řád, ústřední pojmy a metafory diskursů formujících západní kulturní identity.

Reflexivní obrat se v antropologii odehrál v podobě konstituce dvou interpretačních strategií v diskursu kritické antropologie, přičemž první z nich se objevila na začátku sedmdesátých let. Tato první, politicko-radikální interpretační strategie se formovala právě kolem reflexe, jež odhalovala roli, kterou antropologie sehrála v procesu kolonizace.<sup>55</sup> Objevily se texty, které přiznaly, že se antropologové spolupodíleli na vytváření a udržování imperiální struktury moci v kolonizovaných zemích. Tato morální kritika byla dále prohloubena kritikou epistemologickou. Nešlo totiž čistě o odhalení spoluúčasti antropologie při konstituci koloniálních struktur nerovnosti. Koloniální struktury nerovnosti

zkoumání v podobě Druhého, v případě sociologie šlo o státní nacionalismus, který vymezoval objekt zkoumání v podobě společnosti, tj. státně ohraničeného, státními hranicemi vymezeného teritoria/populace.

<sup>55</sup> Srv. Asad (1973) *Anthropology and the Colonial Encounter*; Hymes (1999) *Reinventing Anthropology*; Marcus (1998) *Ethnography Through Thick and Thin*.

vytvářely podle této kritiky samotný základ antropologických praktik produkce vědění. Dualita terénního výzkumu a etnografie jako souboru metod zkoumání, zobrazování a interpretace se v tomto smyslu zakládá jednak na mocenských vztazích mezi poznávajícími kolonialisty a poznávanými kolonizovanými, jednak na implicitním konsensu o tom, že vědění produkované o Druhých má být užitečné pro kolonizující mocnosti. Právě tato nerovná pozice výzkumníků a zkoumaných byla rozvinuta do kritiky předpokladu neutrality a objektivit výzkumníka. Byly to především intelektuální vlivy feminismu, které poukazovaly na to, že antropologické vědění je produkované, a to nejenom v případě kolonialismu, nýbrž vždy, z určité sociální pozice. Politicko-radikální interpretační strategie kritické antropologie se takto konstituovala prostřednictvím témat a teorií, které explicitně reflektují a uznávají jak situovanost a stranickost (*partiality*) etnografického vědění, tak mocenskou povahu sociálních vztahů mezi výzkumníkem a jeho objekty zkoumání.

Druhá, epistemologicko-radikální interpretační strategie se objevila v diskursu kritické antropologie na konci sedmdesátých let a vymezovala se kolem otázek etnografického psaní. Zajímavou roli při konstituci tohoto proudu sehrála publikace terénních poznámek Bronislava Malinowského, vydané na konci šedesátých let, která přispěla ke zpochybnění předpokladu jasněho vztahu mezi terénním výzkumem a psaním etnografických textů. V té době vznikly etnografické texty, které začaly otevřeně experimentovat s diskursivními praktikami psaní a které nedodržovaly zaběhnuté konvence odlišení objektivní a subjektivní podoby zobrazení zkoumané reality (Rabinow 1978, Crapanzano 1998). Druhá interpretační strategie se tak konstituovala v podobě textuálních analýz soustřeďujících se na způsob psaní v oboru etnografie. Zaměřovala se na rétorické a textuální praktiky, jejichž prostřednictvím etnografické texty působí věrohodně, relevantně a přesvědčivě.<sup>56</sup>

<sup>56</sup> Srv. Marcus, Fischer (1986) *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*; Clifford, Marcus (1986) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*; Clifford (1988) *The Predicament of Culture*; Rosaldo (1993) *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*.

V případě obou strategií, politické i epistemologické reflexe, se objevily také texty, které se snažily o nastínění určitého programu, cesty z krize autority antropologie. Zatímco v případě první interpretační strategie šlo o program inspirovaný reflexivní sociologií Alvina Gouldnera (1971), jenž takto nabádal ke kritické analýze etnografie, na niž nahlížel jako na jednu z praktik koloniální nadvlády (Scholte 1971, 1999), v případě druhé strategie se jednalo o program inspirovaný filosofickým poststrukturalismem a směřující ke znovu-promyšlení a experimentování s kreativními strategiemi psaní v podobě memoárů, dialogů a pastiche (Ryang 2000). Následně se na začátku devadesátých let objevují, především v americké antropologii, snahy překonat dosavadní témata a teorie kritické antropologie, a to ve smyslu opuštění pozice antropologického zkoumání antropologie. Nicméně znovu-zaměření diskursu antropologie na něco jiného než na antropologii samotnou neznamenalo ústup k nereflexivní a objektivistické formě etnografie.<sup>57</sup>

### Od kolonialismu k textuálnosti

Jak už jsem předznamenal, kořeny kritické antropologie sahají do konce šedesátých let, kdy se především na poli Americké antropologické asociace rozvířily debaty o politické a morální zodpovědnosti antropologie za participaci na procesech reprodukce mocenských struktur kolonialismu. Šlo o období studentských bouří, války ve Vietnamu, rozvoje hnutí za občanská práva a protikoloniálních hnutí ve třetím světě. Diskurs kritické antropologie se zpočátku vymezoval prostřednictvím debat v časopise *Current Anthropology*. Jeho platformou se později stal časopis *Critical Anthropology* (1970–1972), vycházející

<sup>57</sup> Srv. Fox (1991) *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Z textů tohoto sborníku zůstává nejbližší k původnímu pojetí reflexivní antropologie text Paula Rabinowa (1991) „For Hire: Resolutely Late Modern“, který se snaží o antropologii Západu, především o antropologii západní vědy a akademie. Součástí knihy je také text Arjuna Appaduraje (1991) „Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology“, klíčový z hlediska konstituce diskursu o transnacionální migraci.

krátce, a následně dva dodnes vycházející časopisy *Critique of Anthropology* (od roku 1975) a *Dialectical Anthropology* (od roku 1980).<sup>58</sup> Tyto časopisy vytvářely diskursivní pole, na kterém se formovaly objekty, témata a teorie, jež se snažily do interpretace kulturních fenoménů zahrnout teorie moci.

Tato vnímavost vůči mocenským vztahům získala tehdy radikální význam v souvislosti s proměnou, kterou prodělala antropologie v padesátých a šedesátých letech. Hlavní proud antropologie v tomto období přejal pojmosloví a teoretickou perspektivu sociologického diskursu *modernizace a rozvoje* třetího světa.<sup>59</sup> Politicky-radikální interpretační strategie kritické antropologie se artikulovala jako alternativa procesu přejímání hegemonické perspektivy nahlížení na svět, která se formovala především v podobě kulturní antropologie v USA, funkcionalistické sociální antropologie ve Velké Británii a strukturalismu ve Francii. Zdůrazňování nutnosti reflexivní role antropologie v procesu kolonizace mělo také upozornit na „nebezpečí“, že se antropologie po participaci na projektu kolonialismu znovu zaplete do dalšího západního mocenského projektu: do projektu modernizace a rozvoje třetího světa. Z hlediska kritické antropologie sloužilo přejímání pojmosloví modernizace a rozvoje v hlavním proudu antropologie především k tomu, aby se z antropologického diskursu eliminovaly teoretické perspektivy zohledňující historický vliv mocenských vztahů v podobě *kapitalismu a kolonialismu* na životy a společnosti zkoumaných Druhých.<sup>60</sup> Právě z tohoto důvodu byla kritická antropologie otevřena teoriím, které kromě historického vlivu kolonialismu a kapitalismu odhalovaly také stinné stránky modernizace a rozvoje. Takto se tato interpretační strategie inspirovala teoriemi

<sup>58</sup> Srv. Fischer (1997) „Critical Anthropology“; Bunzl (2002) „Foreword to Johannes Fabian's *Time and the Other: Syntheses of a Critical Anthropology*“; Ulin (1991) „Critical Anthropology Twenty Years Later: Modernism and Postmodernism in Anthropology“.

<sup>59</sup> Kearney (1986) v textu „From the Invisible Hand to Visible Feet: Anthropological Studies of Migration and Development“ tvrdí, že konceptuální rámce antropologických výzkumů migrace až do poloviny sedmdesátých let byly plně závislé na teoriích modernizace.

<sup>60</sup> Jde především o teorie Erika Wolfa a Marshalla Shalinse.

politické ekonomie kapitalismu, světového systému, strukturálního marxismu a kulturních studií (*cultural studies*).

Vliv zmíněných teoretických perspektiv posiluje i volání po antropologii Západu, která by rovněž ušilovala o zohlednění mocenské dimenze sociální reality v rámci antropologického zkoumání. Součástí vlivu kulturní radikalizace na konci šedesátých let byla renesance kritické teorie Frankfurtské školy, především na amerických univerzitách. Právě teorie kritická vůči masové společnosti, masové kultuře, masové politice a obecně vůči komodifikaci moderní společnosti poskytla konceptuální nástroje antropologům soustřeďujícím se ve svých etnografiích na společnosti dominované ekonomickou racionalitou trhu a třídním rozdělením. Je však důležité poznamenat, že kritická antropologie se snažila o zachování naděje v opozičním potenciálu moderní kultury. Z toho pramení také snaha soustředit se na případy dokazující, že lze najít alternativní kulturní praktiky, které nejsou zahrnuty do dominantního způsobu sociální integrace. Kritická antropologie následuje interpretační strategii, jež se snaží ukázat, že nehledě na represivní sílu moderní technologie a masové kultury existuje i v současné moderní společnosti potenciál seberealizace a sebe-vyjádření v podobě subkultur.

Právě kvůli svému hledání alternativy a odporu vůči modernitě a Západu jsou tak významné teoretické vlivy kulturních studií – vyznačující se také hledáním způsobu odporu vůči systému dominance – v oblasti kritické antropologie. Utváření hegemonních kulturních forem v Gramscioho smyslu podobně jako budování institucionálního zázemí identitu strukturujících ideologických procesů ve smyslu Althussera nejsou objekty výzkumu z důvodu jejich všezahrnujícího a vše-ovládajícího charakteru. Tyto antropologické interpretační strategie hledají spíše než cokoli jiného ostrůvky alternativ a praskliny v institucionalizovaných řádech dominance. Do této situace zasahuje v polovině osmdesátých let vliv post-strukturalistické a postmoderní filosofie, která obrací pozornost od otázek sociální organizace k problematice komunikace a textuality.<sup>61</sup>

<sup>61</sup> Součástí tohoto vlivu je založení časopisů *Late Editions* (v roce 1996) a *Public Culture* (v roce 1991).

Například Pels a Nencel rekonstruovali legitimizující vztah kolonialismu a antropologie na základě Malinowského dopisu hlavnímu koloniálnímu administrátorovi Tanganyiky.<sup>62</sup> Hlavním cílem dopisu bylo přesvědčit koloniální administrativu o praktické užitečnosti antropologie. Argument užitečnosti vzniká z duality starého a nového smyslu antropologického zkoumání. Na jedné straně duality, na počátku dějin antropologie, stojí představa romantické kritiky moderní, standardizované, industriálně-mechanické kultury. Antropologie nabízí modernitě útočiště i kritickou alternativu v podobě studia primitivních forem způsobů života, a to ve stadiu, v němž se ještě stále nacházejí v odlehlých územích světa. Jako alternativu této romantické kritiky staví Malinowski na druhou stranu duality antropologii jako skutečnou vědu. Vědeckou hodnověrnost antropologii zabezpečuje na jedné straně její teoretická zakotvenost ve funkcionalismu, kterou sdílí spolu s dalšími vědami, na straně druhé její snaha přispět ke kontrole lidské skutečnosti pomocí odhalování obecných zákonitostí sociální reality. Explicitně řečeno, praktická užitečnost antropologie spočívá podle zmíněného dopisu v tom, že může koloniální administraci prospět v procesu vládnutí nad kolonizovanými společnostmi, protože je schopna tyto společnosti a jejich kultury kompetentně poznat a srozumitelně zprostředkovat jejich realitu. Jak upozorňují Pels a Nencel, v pozadí představené duality je nárok autority antropologie zobrazovat způsoby myšlení a způsoby života odlišné od naší západní a moderní podoby myšlení a života (a souběžně s ním touha odhalovat a připisovat smysl). Profesionální autorita antropologie byla tedy zakotvená v teoretickém předpokladu existence kulturního Druhého – primitivního a/nebo kolonizovaného –, o kterém může antropolog vypovídat. Kdo však byli adresáti těchto výpovědí?

Antropologové psali své texty pro čtenáře ze Západu: pro domácí publikum a koloniální administraci. Zaměřenost na tyto

<sup>62</sup> Srv. Pels, Nencel (1991) „Introduction: Critique and Deconstruction of Anthropological Authority“. O podobné tematice užitečnosti sociálních věd v případě kolonialismu srv. Rabinow (1989) *The French Modern: Norms and Forms of the Social Environment*; Stocking (1985) *Objects and Others: Essays on Museums and Material Culture*.

čtenáře však také umožnila vznik první formy antropologické kritiky (Pels, Nencel 1991). Antropologické texty měly za úkol zprostředkovat, překládat a vykládat sociální realitu a významy Druhých. Avšak právě snaha o porozumění a zprostředkování jinakosti mohla vést také k odhalení etnocentrismu vlastní západní kultury a k relativizaci idejí západního pokroku a rozumu, dosud vnímaných jako jednoznačných.

Souběžně se zprostředkováním jinakosti naznačují etnografické texty také hranice mezi vlastní kulturou a kulturou Druhých. Jak na to poukazuje Crapanzano (1986), antropologické texty musí v průběhu konstituce kulturní hranice řešit paradox překladu jinakosti. Antropologické texty, v podobě etnografického záznamu, musí dát smysl cizímu. Musí přeložit jinakost Druhých do čtenáři sdílených významů, tak aby čtenáři porozuměli. Přitom však musí také zachovat a zobrazit jinakost a cizost překládaných významů. Antropologové jsou v tomto smyslu podobní překladatelům; avšak oni sami musí nejdřív vytvořit text, který pak rovnou překládají do jazyka srozumitelného čtenářům. Kromě srozumitelnosti musí antropologické texty sledovat i další cíl, a to přesvědčit čtenáře o své věrohodnosti. Crapanzano se ve svém příspěvku snažil odhalit textuální strategie, které zakládají věrohodnost antropologických textů. Jednu z nejdůležitějších strategií představuje konstituce autority antropologa prostřednictvím přítomnosti při popisovaných událostech. Tato přítomnost však má specifický charakter. Je to právě nezaujatá a neviditelná podoba přítomnosti, která zakládá i předpokládá antropologovu objektivitu a upřímnost. Přesněji, zásadní roli zde hraje rétorická strategie psaní, která zobrazuje antropologovu přítomnost takovýmto způsobem. Tato rétorická strategie jednak zakládá etnografickou autoritu, jednak přesvědčuje o věrohodnosti a správnosti interpretací jak čtenáře, tak samotného antropologa (Clifford 1983, Marcus 1980).

Tímto se znovu dostáváme k problematice psaní. Antropologie zobrazuje realitu pomocí etnografie. Jedním z nejdůležitějších nereflktovaných předpokladů antropologie, který odhalila kritická antropologie, je vazba na etnografickou metodu reprezentace reality. Etnografie je v tomto smyslu textuální, psanou formou zobrazení reality jako určité kultury. Etnografie jako způsob zobrazení reality není totožná s terénním výzkumem,

i když v mnoha případech terénní výzkum tvoří základ etnografického zobrazení skutečnosti. Etnografické texty tradičně nárokuje reprezentaci reality určité kultury, a nikoli zobrazení reality terénního výzkumu a samotného procesu psaní, prostřednictvím kterého daná zobrazení kultury vznikla. V etnografické metodě je také zakódován předpoklad adekvátnosti zobrazení obecných procesů prostřednictvím zobrazení jedinečných jevů. Etnografické zobrazení reality vždy sestává ze zobrazení reality určité, specifické a partikulární. Avšak tato praktika zobrazení jedinečného získává smysl pouze tehdy, sdílíme-li představu relevance zkoumání takových sociálních a kulturních jevů specifických společenství, které nemusí nutně „zastupovat“ nějaký větší politický a historický celek (tj. nejsou vzhledem k tomuto celku „reprezentativní“). Co ale zastupuje (reprezentuje) takto, etnografickou formou psaní zobrazená (reprezentovaná) realita jedinečných případů?

Etnografie, jako základní diskursivní praktika antropologie, se konstituovala jako specifický způsob zobrazení sociální reality Druhých, a to prostřednictvím analýzy vlastních zkušeností výzkumníka v době jeho pobytu ve světě těchto Druhých (Van Maanen 1988). Druhá, epistemologicky-radikální interpretační strategie vytvořila novou formu reflexivní kritiky antropologie právě prostřednictvím tematizace předpokladů etnografické formy zobrazení reality. Etnografická metoda byla až do osmdesátých let v diskursu antropologie pojímána jako neutrální prostředek přenosu informací ze sféry terénního výzkumu do sféry výkladu. Do této doby měla „autorita etnografie“ v antropologickém diskursu neotřesitelné postavení a etnografická metoda byla konsenzuálně přijata jako jádro disciplíny (Clifford 1988, Stocking 1983).

Epistemologicky-radikální interpretační strategie se inspirovala kritikou vycházející z post-strukturalistické perspektivy, která působila především prostřednictvím tematizace hranic modernity a moderních forem produkce vědění. Podle interpretace Clifforda Geertze (1995) se antropologie dostala do morální a epistemologické krize právě v této době obrátů a vzniku kritických textů, v době, kdy se přišlo na to, že subjekt se vytrácí z vědění a fakta jsou konstruovaná. Můžeme to formulovat i tak, že na druhou interpretační strategii kritické antropologie půso-

bil vnější vliv síly poststrukturalistické filosofie, která od přelomu šedesátých a sedmdesátých let začala svou radikální skepsi inspirovat novou vlnu kritického myšlení v sociálních vědách. Metodologická a teoretická krize tedy nebyla ojedinělým jevem týkajícím se pouze antropologie. Krize reprezentace, jinak řečeno problematizace do té doby akceptovaných procesů „objektivního zobrazení“ sociální reality, spočívala zjevně v následujícím metodologickém dilematu: jak lze zajistit objektivní podobu zobrazení jevů, jak lze vytvořit objektivní pojmy a objektivní teorie vypovídající o sociálních aktérech a jejich jednání, když jsou tito aktéři a jejich jednání neoddelitelné od subjektivně prožívaných významů?<sup>63</sup>

Z hlediska klasického pojetí etnografie zakouší výzkumník jako subjekt poznávání nezprostředkovanou konfrontaci s objektem poznání. Přičemž jako onen objekt poznání zde stojí jednání primitivních Druhých a objektivizovaná soustava jejich myšlení, rituálů, mýtů a dalších prvků jejich kultury.<sup>64</sup> Prostřednictvím tohoto setkání mezi výzkumníkem a Druhými produkuje vědění o kultuře Druhých samotný antropolog. Jinak řečeno, epistemologický základ etnografie tvoří podle klasické perspektivy určitá specifická schopnost, naučená kompetence antropologa, adekvátně zobrazit sociální realitu Druhých. V tomto smyslu jsou etnografické texty zakotveny v osobě antropologa. Druhá, epistemologicky-radikální vlna kritické antropologie odhalila textuální povahu etnografie. Empirická adekvátnost zobrazení není v tomto smyslu již záležitostí osoby výzkumníka, jenž náhle stojí před úkolem kritické reflexe vlastních teoretických předpokladů.<sup>65</sup> Právě tato pozice představuje východisko z krize

<sup>63</sup> Srv. Marcus, Fischer (1986) *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*; Crapanzano (1992) „The Post-modern Crisis: Discourse, Parody, Memory“; Rabinow (1977) *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Obecně řešil ve filosofii sociálních věd problém perspektivity vědění, podle které je vědění vždy věděním z určité pozice Winch (2004) *Idea sociální vědy a její vztah k filosofii*.

<sup>64</sup> Srv. Kurasawa (2002) „A Requiem for the „Primitive““; Diamond (1981) *In Search of the Primitive*.

<sup>65</sup> Srv. Clifford (1988) *The Predicament of Culture*; Clifford, Marcus (1986) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*; Marcus, Cushman (1982) „Ethnographies as Texts“.

reprezentace, jež ovládla i diskurs antropologie.<sup>66</sup> Podívejme se nyní na průběh antropologické krize podrobněji.

## Kolonizování Druzi

Jinakost a odlišnost byly hlavními objekty zkoumání antropologického diskursu od dob jeho konstituce. Zobrazení identity – konstituce kulturně autorizované formy vymezení toho, kdo jsme, jací jsme byli a jací chceme být, – bylo zároveň vždy procesem zobrazení toho, kdo jsou „oni“, jací byli a jací budou. Zobrazení vlastní identity bylo proto vždy prodchnuto spory o možnost být jiným. Od šedesátých let dvacátého století se na poli antropologie začala diskutovat tematika vymezení toho, kdo je antropolog, jací byli antropologové v minulosti či jakou cestou by měli jít antropologové v budoucnosti. Z kontextu zobrazení minulosti, současnosti a budoucnosti antropologie vycházela otázka možnosti být jiným. Kritériem jinakosti se ukázal být vztah antropologického vědění ke státní moci.

Edward Said (1989) ve své kritice soudobé antropologie vyjádřil v roce 1989 pochybnost nad tím, jestli kritická antropologie usilující o proměnu celé této disciplíny bude kdy schopna ukončit dlouhou trvající partnerství antropologie a imperiální moci. Na konci svého textu se nicméně i on přiklonil k názoru, že existuje nepatrné množství, kapka naděje, jež by mohla podnítit vznik jiné a odlišné antropologie. Tuto naději nacházel ve snahách o kritickou reinterpetaci pojmu kultury, která vede k jinému a odlišnému zobrazení Druhých. Přesněji, tato proměna zobrazení Druhých předpokládá kromě reinterpetace samotného pojmu kultury také reinterpetaci vztahu kultury a jejich subjektů. Povahu reinterpetace tohoto vztahu, stejně jako revizi samotného pojmu kultury, lze přiblížit metaforou otevřenosti. V tomto smyslu nepojímá nová, kritická interpretační strategie vztah mezi kulturou a jejími subjekty ve formě *příslušnosti*, nýbrž v podobě *přívřazenectví*. V takto artikulované představě je pak

<sup>66</sup> Ke kritice epistemologicky radikální interpretační strategie kritické antropologie srv. Trencher (2002) „The Literary Project and Representations of Anthropology“.

vztah kultury a jejích subjektů potenciálně otevřený, což však zároveň znamená, že není intimně blízký, úplně harmonický a charakterizovaný vzájemností. Na základě této úvahy se zdálo, že s pomocí metafory otevřenosti by mohl být překonán také populární blud analogie kultury a společnosti a že kultura by mohla být chápána spíše jako prostupná symbolická hranice mezi různými společenstvími.

Svým pojetím jako symbolického prostoru, jenž ve smyslu hranice odděluje různá společenství, se kultura stává zobrazením zóny kontroly a zřeknutí se odlišnosti, výlučnosti nebo sdílení a momentů vzpomínání a zapomínání.<sup>67</sup> Zaostření pozornosti na tento způsob reprezentace kultury však podle Saida nesmí vést k zanedbání mocenské dimenze všech hraničních prostor. Vznik jiné a odlišné antropologie není dán čistě přijetím ideje, že odlišnost a jinakost Druhých je historicky konstituována v hraničních zónách kontaktu a není dána jejich přirozeností, nýbrž také tím, že kontextem rámuje hranice prostory kultury by měla být globální historie hierarchických vztahů nadvlády. Právě z tohoto důvodu nacházel Said naději jiné a odlišné antropologie jinakosti a odlišnosti ve zkoumání zkušeností přistěhovalectví, exilu a obecně fenoménů překračování hranic. Naděje proměny spočívá v tom, že zkušenosti pohybu přes hranice a výklad těchto zkušeností mohou dát vznik novým typům vyprávění. Tyto zkušenosti a jejich interpretace mohou vést ke vzniku příběhů, které se vedle antropologie mohou stát důležitými a významnými také pro jiné humanitní a sociální vědy, protože mohou projasnit i jejich vlastní situaci tápání ve spleť vztazích moci a vědění.

Inspirativní silou a konstituujícím impulsem kritické antropologie bylo a stále je znovu-promyšlení našeho vztahu k Druhým. První krok reflexe představovalo připuštění skutečnosti, že Druzí, kteří jsou zkoumáni pro svou jinakost a odlišnost, jsou vlastně kolonizovanými subjekty. Said (1989) však volal po další radikalizaci této perspektivy, po dalším kroku reflexe, která přijme za svou nemožnost najít takovou pozici pozorovatele, jež by byla

<sup>67</sup> Alternativní pojetí kultury vzniká pomocí metafory jádra, tj. symbolického objektu, kolem kterého se konstituuje společenství. Tato metafora se objevuje např. u Heideggera a Durkheima.

vně/mimo pole vztahů moci a nadvlády utvářejícího se mezi různými kulturami, státy, mezi námi a Druhými a mezi různými Druhými. Může však antropologické vědění – a souběžně s ním i další sociální vědy – znovu nabýt svou autoritu a uznání platnosti svých interpretací, když se vzdá nároku na epistemologické privilegium zobrazovat, vykládat a posuzovat fenomény sociální reality z perspektivy, která je nedotčená konfrontacemi, zájmy a emocemi mocenských vztahů? Pro zodpovězení této otázky je však třeba vyjasnit, kdo je adresátem našeho nároku na pozici autority, pro koho by měla být tato autorita legitimní? Tuto otázku přitom Edward Said neřeší. Kdo by měl být tím, kdo uznává platnost antropologického vědění? I když na danou otázku neznáme uspokojivou odpověď, nemůžeme se tvářit, jako by antropologové byli nezúčastněnými pozorovateli.

Kritická antropologie kladla velký důraz na to, že dějiny antropologie jsou protkány hierarchickými mocenskými vztahy mezi západními antropology a jejich primitivními, slabými a zaostalými subjekty zkoumání. Od počátků působení a recepce kritické antropologie se objevovala otázka, zda jsou tyto subjekty jako primitivní, slabé a zaostalé pouze zobrazovány, nebo zda jsou takovými i ve skutečnosti. Kritická antropologie nevznikla jako čistě osvícenská kritika myšlení a předsudků, jež by o primitivitě, slabosti a zaostalosti jednoznačně tvrdila, že jde jen o naše výmysly o Druhých. Její perspektivu charakterizovala spíše představa, podle níž se zobrazování subjektů zkoumání jako primitivních, slabých a zaostalých podílí na udržení hierarchického mocenského vztahu mezi západními a nezápadními společnostmi. Kritická antropologie dospěla pouze k reflexi nevyřešitelného rozporu mezi snahou antropologů porozumět Druhým a snahou vystoupit z hierarchie mocenských vztahů na individuální úrovni na jedné straně a hierarchickými mocenskými vztahy strukturovanou sociální realitou života Druhých a je zkoumajících antropologů na straně druhé. Východiskem z této situace byla reflexe poznání, že nemůžeme porozumět jinakosti a odlišnosti Druhých, aniž bychom porozuměli tomu, jakou roli sehráváme my jako pozorovatelé a souběžně s tím i naše západní instituce nadvlády při konstituci této jinakosti a odlišnosti. Jednoduše řečeno, předpokladem porozumění Druhým je porozumění jak procesu konstituce vlastní identity, tak proce-

su konstituce sociálního pole, ve kterém se vztahy mezi námi a Druhými reprodukují.

Z těchto důvodů nemohla být snaha kritické antropologie o znovupromýšlení našeho vztahu k Druhým úspěšná bez přijetí předpokladu všudypřítomnosti mocenských vztahů a bez zohlednění důsledků kolonialismu. Pojmy jako odlišnost a jinakost se stávají prázdnými klišé v případě, že v procesu interpretace zaměříme mocenské vztahy tvořící jejich pozadí. Koloniální forma nadvlády, i když má ústřední postavení při konstituci jinakosti a odlišnosti Druhých, je jenom jednou z institucionalizovaných forem mocenské hierarchie. Kritická antropologie radikalizovala cestou znovupromýšlení jinakosti a odlišnosti Druhých význam pojmu „kolonizovaní Druzí“. Mezi kolonizované Druhé v tomto smyslu nepatří jenom lidé, kteří žijí pod koloniální nadvládou západních států. To by znamenalo, že s koncem formálního kolonialismu zanikají i kolonizovaní Druzí. V tomto úzkém smyslu slova by byli kolonizovaní Druzí čistě obyvatelé žijící v kolonizovaných zemích před druhou světovou válkou a ještě několik dekád po ní. Z hlediska kritické antropologie nemůže žádná sociální věda zakládat své pojmy na formálně právních definicích, ale musí ve svých výkladech zohlednit zkušenosti a interpretace sociálních akterů. Právě proto vznikl požadavek, podle kterého by kategorie „kolonizovaní Druzí“ měla zahrnout i subjekty, které nehledě na nově nabytou „národní suverenitu“ a konec koloniální nadvlády prožívají zkušenosti závislosti, marginalizace a podřízenosti Západu. Být kolonizovaným Druhým znamená v tomto smyslu být jednoduše obyvatelem koloniální, či v současnosti spíše post-koloniální země. Být kolonizovaným Druhým znamená prožívat zaostalost, ekonomickou a politickou závislost, chudobu a korupci současnosti jako důsledek minulé koloniální nadvlády. Být kolonizovaným Druhým znamená být obětí minulosti.<sup>68</sup> Do kategorie kolonizovaných Druhých tak dis-

<sup>68</sup> Alternativou těchto zkušeností kolonizovaných Druhých je diskurs, ve kterém je ekonomický rozvoj, podobně jako vzdělání, v postkoloniálních zemích zobrazován jako dílo minulé a současné intervence moderního Západu, a naopak tristní sociální a politické podmínky, včetně korupce a kriminality, jsou připisovány politické nepřítomnosti Západu v těchto zemích; srv. Naipaul (1968) *The Area of Darkness*.

kurs kritické antropologie postupně zahrnul etnické menšiny, marginalizované, utlačované a vykořisťované sociální třídy (především zemědělce) a v neposlední řadě ženy.

Rozšíření kategorie kolonizovaných Druhých, s tím, že jsou do ní začleňovány další a další subjekty, s sebou však přineslo minimálně dva nezamýšlené důsledky. Na jedné straně diskurs kritické antropologie nechtěně reprodukoval duální a hierarchický obraz světa kolonialismu, podle kterého je svět obecně rozdělen ve všech svých sférách na slabé a silné, na utlačované a vládnoucí, na vítěze a poražené. Na straně druhé zůstala kritická antropologie soustřeďující se na rozšiřování kategorie kolonizovaných Druhých v zajetí klasického předpokladu, podle kterého má antropologie zkoumat a zobrazovat Druhé, čímž pouze redefinovala kritérium relevance jejich zkoumání. Nebyla to již jinakost a odlišnost ve smyslu exotičnosti či primitivnosti. Jinakost a odlišnost Druhých byly re-kódovány v podobě kritérií mocenské podřízenosti. Tímto se však kritická antropologie stala diskursem o nejrůznějších formách podřízenosti a jako její objekt zkoumání byli ustaveni různí utlačovaní a podřízení Druzí.

Pro politicky-radikální interpretační strategii kritické antropologie však šlo o správné řešení paradigmatické krize antropologie. Podle východisek a představ této strategie by antropologie mohla překonat krizi smyslu jedině tehdy, pokud by sledovala dvojí význam symbolické reprezentace: kromě toho, že by antropologové měli *zobrazovat* život utlačovaných Druhých, měli by také tyto utlačované Druhé *zastupovat*, a tak participovat na procesu boje o jejich emancipaci. V diskursu kritické antropologie však také vznikla další, epistemologicky-radikální interpretační strategie, která problematizovala teoretické předpoklady antropologické praxe zobrazení, a tím pádem podkopala též nárok politicky-radikální vlny kritické antropologie zastupovat utlačované na základě antropologické kompetence pravdivého zobrazení jejich života.

## Dekonstrukce procesu zobrazení Druhých

Edward Said (1994) přispěl ke krizi autority antropologie už na konci sedmdesátých let svou knihou o orientalismu, ve které



v obecném smyslu zpochybnil představu kulturní jinakosti a odlišnosti. Jeho kritika se přímo dotýkala nároku antropologie zakotvit svou autoritu v nutnosti zobrazení a „překladu“ odlišnosti a jinakosti Druhých do našich západních významů. Orientalismus je podle Saida diskurzem, který produkuje vědění o Druhých především pro západního čtenáře. Přičemž základní funkce zobrazení Druhých v tomto diskursu spočívá ve smysluplném vysvětlení jejich odlišnosti a jinakosti obyvateli Západu. V tomto smyslu však odlišnost a jinakost Druhých nepramení z jejich vlastních životů a výkladů, ale je dílem procesu zobrazování. Zobrazení Druhého v podstatě slouží k formování a udržování identity západních čtenářů a vypovídá více o západních strategiích konstituce koloniální nadvlády než o realitě života Druhých.

Tematizace procesu zobrazování odlišnosti a jinakosti, přesněji řečeno odhalení role procesu zobrazování pro konstituci odlišnosti a jinakosti, se stala ústředním objektem zkoumání epistemologicky-radikální interpretační strategie kritické antropologie. Právě inspirace z oblasti literární teorie a literární kritiky vedly k reflexi toho, že antropologové jsou v podstatě spisovateli. Kromě toho, že antropologové musí být výzkumníky a že musí být schopni vytvářet teoreticky zakotvené interpretace, musí především umět vtělit svoje pozorování a interpretace v podobě psaného textu. Byla to právě z literární teorie a filosofie přicházející kritika strukturalismu, kladoucí důraz jednak na pragmatiku komunikace, jednak na otevřenost struktur zvýznamňování, která vedla ke kritické reflexi praktik terénního výzkumu. Epistemologická reflexe terénního výzkumu odhalila konstitutivní roli komunikace v procesu zkoumání (Fabian 1991a, 1991b). Tím došlo k reinterpretaci etnografie, jež byla (a stále je) z perspektivy hlavního proudu antropologie pojmána za pomoci vizuální metafory „vidění/nahlížení“ jako proces pozorování. Spíše než na akt pozorování však kladla tato kritická antropologie důraz na vztah pozorovatele k objektu zkoumání, a tím znovu-vymezila etnografii jako komunikační praktiku. Etnografie byla takto pojata v diskursu kritické antropologie jednak jako *komunikace s objektem zkoumání* v průběhu výzkumu, jednak jako *komunikace o objektu zkoumání* v průběhu psaní.

Texty Saida a těch představitelů kritické antropologie, kteří kladou důraz na dialogickou formu etnografie, jako například

Johannese Fabiana, se vyznačují odmítáním velkého vyprávění antropologického diskursu o tom, že antropologie je vědeckou formou zkoumání Druhých. Důvodem, proč však samotný Said nemůže být klasifikován jako nositel postmoderní kritiky, je politicky-radikální vrstva jeho textů. Teoretické (především explanační) předpoklady jeho textů replikují velký osvícenský příběh o utlačování a boji za emancipaci (i když ve věci budoucnosti emancipace nejsou jeho texty zcela jednoznačné). Je důležitou otázkou, do jaké míry sdílí textuální kritika etnografie Saidovu a Fabianovu kritiku zobrazení Druhých, aniž by sdílela politicky-radikální dimenzi Saidovy tvorby – což může být pro Saida dostatečným důvodem jejího odmítnutí.<sup>69</sup> Teorie dialogické etnografie přebírá od Saida jeho kritiku předpokladu odlišnosti a jinakosti Druhých. V tomto smyslu rází Fabian (1983) epistemologicky-radikální tezi, podle které je objekt antropologického zkoumání konstituován projekcí jinakosti a odlišnosti na Druhé. Zásadní význam má pro tuto perspektivu sociologický element přítomný v kontextu epistemologické kritiky: konstituce Druhého jako kulturně odlišného a jiného objektu zkoumání je součástí diskursu západní kulturní hegemonie vedeného nad kolonizovanými společnostmi. Namísto hledání a vytváření odlišnosti mezi námi a Druhými se například Fabianova teorie dialogické etnografie soustřeďuje na to, co antropologa a ony Druhé spojuje, co tito komunikační partneři sdílejí. Toto sdílené se objevuje například v rovině reflexe statusu vědění, které vzniká v průběhu terénního výzkumu: etnografické vědění je sdíleným produktem komunikační interakce antropologa a Druhých.

Kritizovaný hlavní proud antropologie přitom explicitně zastával hodnoty liberálního humanismu a opíral se o z nich vycházející koncept kulturního relativismu. V tomto smyslu musí být veškeré kulturní formy, praktiky a představy výzkumníkem považovány za rovnocenné. Není tedy divu, že hlavní antropologický proud přijal v sociálních vědách silně působící epistemologický projekt pozitivismu, jež prosazoval představu nestranné, nezaujaté a nezpoltizované vědy: jinými slovy, před-

<sup>69</sup> Specifické postavení má v této rovině Geertz a jeho symbolická antropologie, protože i když je inspirován textualitou hermeneutiky, nevystupuje z velkého příběhu zkoumání Druhých.

stavu objektivitu. Právě tato objektivita měla být v antropologii dosažena prostřednictvím nároku neutrálního odstupu výzkumníka od zkoumaných subjektů, která je odmítána dialogickou etnografií. Jak jsem již ukázal, první kroky kritické antropologie jsou charakterizovatelné právě zpochybněním možnosti objektivitu antropologického zkoumání. Scholte (1971, 1999) ve svém „zakládajícím“ textu politicky-radikální interpretační strategie argumentoval proti nároku neutrálního odstupu na základě Kuhnovy (1962) teorie vědeckých revolucí.

Kuhnova teorie způsobila krizi představy o vědě jako lineárním procesu akumulace vědění. Kuhn zpochybnil teoretické předpoklady hegemonního proudu legitimizace vědecké autority, podle které se proces produkce akademické formy vědění zakládá na aplikaci správných metodologických postupů zkoumání a na aplikaci systematických postupů logického myšlení při vysvětlování. Kuhn sociologizoval teorii vědy tím, že připustil roli historie při konstituci vědeckých forem poznání, a tím pádem působení vnějších vlivů na proměnu institucí vědy. Proměny vědy se z této perspektivy ukázaly být procesem rozvoje vzájemně nesouměřitelných a nenavazujících paradigmat, které se přímo váží ke konkrétním skupinám vědců.

Scholte (1971) tvrdil, že pokud přijmeme Kuhnovu teorii a připustíme roli vnějších vlivů v procesu produkce vědění, není možné zavírat oči před působením mocenských vlivů, které umožnily produkci antropologického vědění. Navíc neexistuje důvod, proč by se antropologie měla před soudobými politickými vlivy uzavírat. Jinak řečeno, kritická reflexe role vlivu kolonialismu při vzniku a rozvoji antropologie nesměruje k nastolení představy objektivní a neutrální antropologie očištěné od politických vlivů. Naopak, antropologie musí tematizovat mocenskou podřízenost svých objektů zkoumání a jasně se postavit na jejich stranu. V podmínkách kolonialismu a post-kolonialismu se nárok na objektivní a neutrální antropologii stává zpolitizovanou a ideologickou představou, která je součástí reprodukce hierarchických vztahů nadvlády mezi koloniálním Západem a kolonizovanými Druhými. Kritická antropologie měla představovat paradigmatický obrat ve směru angažované vědy, která vědomě slouží procesu emancipace utlačovaných tím, že zkoumá politicky relevantní fenomény a nevzdává se imperativu morální

zodpovědnosti za své objekty zkoumání. Namísto nároku odstupu od Druhých by kritická antropologie měla nastolit nárok solidarity k Druhým. Avšak implicitním předpokladem tohoto vztahu solidarity je specifický charakter zkoumaného Druhého: musí mu být připsán status oběti.

Politicky-radikální interpretační strategie kritické antropologie – její marxistická a feministická linie – zdůrazňovaly nepřekonatelnost sociální role antropologů, především jejich třídní a genderové pozice, jak při konstituci jejich vztahu k objektu zkoumání, tak při konstituci samotného objektu zkoumání. Tuto nepřekonatelnost faktu, že antropolog jako pozorovatel, podobně jako antropologie jako instituce, jsou uvnitř pole mocenských vztahů vždy lokalizovatelní, přeložily do teze o nutnosti politizace procesu produkce vědění. Zatímco v hlavním proudu antropologie působila politizace skrytě, kritická antropologie přijala skutečnost zpolitizování povahy výzkumu otevřeně. A to na základě teorie, podle které hlavní proud antropologie usiloval za zástěrkou neutrálního a nehodnotícího zkoumání Druhých o realizaci dvou souběžných politických projektů (Nencel, Pels 1991, Asad 1973).

Na jedné straně se hlavní proud antropologie spolupodílel na legitimizaci a institucionalizaci koloniální moci. Například Talal Asad (1973) ukázal, jak funkcionalistická antropologie a orientalismus přispívali k legitimizaci různých podob koloniální nadvlády tím, že esencializovali historicky specifické formy politických vztahů jako charakteristické a typické pro islámské nebo africké společnosti. Na půdorysu těchto zobrazení typických a charakteristických rysů Asad odhaluje odlišné podoby evropských zkušeností s Ottomanskou říší a kolonizací Afriky. Na straně druhé hlavní proud antropologie budoval vlastní legitimitu a institucionální zázemí prostřednictvím profesionalizace. Po rozpadu koloniálních říší a následné krizi legitimacy antropologie to byly právě profesionální asociace, jako například ASA (Association of Social Anthropologists of British Commonwealth), které přispěly k tomu, že antropologie zůstala institucionalizovanou formou produkce vědění. Antropologie se stala profesí, jež prostřednictvím vlastního institucionálního systému a jeho „samopohybu“ reprodukovala sama sebe bez ohledu na rozpad konsensu ohledně teorie, metody a objektu zkoumání.

Co však představovalo explicitně artikulovaný politický projekt kritické antropologie? Byla to emancipace, osvobození utlačovaných a obětí mocenské hierarchie kolonialismu a post-koloniální situace. Tento politický projekt vedl ke conceptualizaci objektu zkoumání v podobě obětí a k definici způsobů nadvlády (Nencel, Pels 1991). Různé podoby marxistické kulturní teorie se ukázaly být vhodnými prostředky odhalení ideologické povahy kulturních odlišností a jinakostí. Podle marxistické perspektivy je kultura pouze ideologií a podstatnější než ona sama jsou vztahy působící na jejím pozadí a skrze kulturní odlišnosti. Za kulturními odlišnostmi se neskrývá nic jiného než vztahy vlastnictví výrobních prostředků, které vedou k procesu formování sociálních tříd. Místo zkoumání kulturních odlišností takto politicky-radikální interpretační strategie kritické antropologie směřovala ke zkoumání odlišnosti jiného rázu, a to odlišnosti mocenské. Ještě přesněji, k určitému typu mocenských odlišností, které jsou založeny na vlastnických vztazích a na hospodářské hierarchii. Feministická teoretická strategie sledovala podobnou stezku odhalení mocenských vztahů na pozadí kulturních odlišností, avšak soustřeďovala se na jiné než hospodářské vztahy.<sup>70</sup> Tematizace hranic přírody a kultury, formálních a neformálních podob moci a privátní a veřejné sféry vedly k artikulaci teorie univerzální hierarchie mezi muži a ženami.

Politicky-radikální interpretační strategie kritické antropologie však nepřekonala kritizovaný hlavní proud antropologie v jednom zásadním aspektu: legitimizovala svou autoritu pomocí představy univerzálního objektu zkoumání.<sup>71</sup> Jak teorie univerzální podřízenosti žen, tak teorie univerzální povahy sociálních důsledků kapitalistických vlastnických vztahů v podobě třídní podřízenosti sloužily jako předpoklady podobného epistemologického modelu konstituce a legitimizace objektu zkoumání. Výklady politicky-radikální interpretační strategie

<sup>70</sup> Pro aplikaci této strategie na fenomén migrace žen srv. Morokvasic (1991) „Fortress Europe and Migrant Women“; Morokvasic (2004) „Settled in Mobility: Engendering Post-Wall Migration in Europe“.

<sup>71</sup> Nestačí odhalit v pozadí všeho Moc. Je třeba specifikovat, o jaké podoby moci se jedná a jaké podoby odlišnosti a distinkcí tvoří hierarchie identit, o které nám jde!

nárokovaly autoritu na základě toho, že jsou vyprávěny z pozice obětí a utlačovaných. Byl to nárok politické reprezentace, jenž zakládal autoritu reprezentace symbolické. Jinak řečeno, zobrazení reality bylo autorizováno tím, že jde o zobrazení z pozice obětí a utlačovaných, kteří jsou zastoupeni antropologem. Na tomto případě se krásně ukazuje dualita reprezentace v podobě propojenosti zobrazení a zastoupení: slova získávají platnost v souvislosti s tím, kdo je vyslovuje, přičemž autorita toho, kdo je vyslovil, je legitimizována tím, koho zastupuje, ve jménu koho mluví.

Hlavní proud antropologie mluví ovšem také ve jménu něčeho jiného. Podle toho, jak antropologové sami tematizují svou profesionální identitu, lze soudit, že hlavní proud antropologie promlouvá ve jménu Druhých. Kritická antropologie však odhalila, že ve skutečnosti je hlas hlavního antropologického proudu autorizován kolonialismem, a spíše než ve jménu Druhých tedy mluví o jinakosti a odlišnosti Druhých ve jménu vládnoucího Západu. Politicky-radikální interpretační strategie kritické antropologie však nebyla schopna tuto situaci vyřešit svým nárokem na legitimitu faktu, že na základě své vědecké kompetence vystupuje ve jménu ovládaných namísto vládnoucích (Moore 1988, 1994). Tím, že neproblematizovala epistemologickou rovinu sociální konstrukce antropologického vědění, zůstala v pasti univerzalizace a objektivizace úplně stejně jako jí kritizovaný hlavní proud. Tato strategie je totiž založena na privilegizaci perspektivy ovládaných, kterou však její stoupenci objektivizovali a považovali za univerzální hledisko ještě předtím, než se mohli dostat ke slovu samy oběti a ovládaní, v jejichž jménu má být vědění produkováno. Konec konců je to opět západní antropolog, kdo objektivizuje svůj objekt zkoumání.

Vztah politicky-radikální interpretační strategie k Druhým pokračuje v klasické antropologické strategii převyprávění jinakosti a odlišnosti Druhých. O této jinakosti a odlišnosti již sice nevyovídá v modu funkcionalismu či strukturalismu, avšak re-kóduje kulturní odlišnosti do určité formy mocenského vztahu, a tím způsobuje kolaps různých forem identit a hierarchií do jediné univerzální podoby nadvlády. Politicky-radikální perspektiva právě tím, že všude a za vším vidí mocenské vztahy a že tyto mocenské vztahy esencializuje a redukuje na jejich jednu univerzální formu – v podobě nadvlády vlastníků nebo nadvlády

mužů – , nereflktuje mocenské vztahy inherentní v procesu produkce vědění. Přestože politicky-radikální interpretační strategie kritické antropologie explicitně vyjádřila svůj politický projekt a nesnažila se ho zakrýt ideologií neutrálního pozorovatele, právě snaha legitimizovat svoji pozici nárokem zastupování obětí a ovládaných zastírá její pozici na poli vztahů moci a vědění. Jinými slovy, zastírá participaci představitelů kritické antropologie na strukturách autority západní vědy, jež si osobuje úkol definovat problémy, vykládat vysvětlující příběhy a předepisovat řešení pro Druhé.

První kritické hlasy ve věci univerzálního pojetí objektu antropologie se objevily jako součást feministického diskursu na začátku osmdesátých let (Moore 1980). Michelle Rosaldo (1980) ukázala neudržitelnost interpretačního podřízení všech sociálních a kulturních odlišností a rozdílů univerzálnímu a esencialistickému teoretickému rámci duality ženské a mužské přirozenosti. V tomto smyslu by neměl být objekt antropologie redukován na (nepochybně existující) fenomén mužské nadvlády a ženské podřízenosti. Je právě úkolem antropologie, aby odhalila různé formy životních podmínek a zkušeností žen, místo aby antropologové vstupovali do terénu s teoretickým předpokladem univerzálně sdílené zkušenosti a univerzální povahy všech žen jako objektů jejich zkoumání. Sdílené zkušenosti, odlišnosti a podobnosti různých objektů výzkumu by se podle tohoto stanoviska měly vynořit v průběhu výzkumného procesu, a ne jako teoretické předpoklady předem určující konstituci objektu zkoumání a interpretaci zjištění. Alternativou této kritizované univerzalizace se ukázala být interpretační strategie, v níž nemá žádná z různých forem kulturních, třídních, etnických, náboženských, politických a genderových odlišností a mocenských vztahů obecně platný, vše-vysvětlující status.

Kritika univerzálního objektu antropologie však nevedla k zásadnímu obratu v politicky-radikální interpretační strategii kritické antropologie. Především politickou ekonomikou inspirované přístupy zůstaly v zasetí zmíněné univerzality objektu zkoumání. Jde o důsledek jejich redukce kultury na ideologii, která slouží k reprodukci mocenských vztahů kapitalistické společnosti. V případě, že veškeré kulturní formy jsou reinterpretovány jako nástroje třídní dominance, vystupují podle

Fabiana (1991c) i kulturní formy vlastní obětím a utlačovaným jako ideologické produkty. Jinak řečeno, vzniká zobrazení světa plně saturovaného mocenskými vztahy integrovanými skrze hierarchie založené na vlastnictví výrobních prostředků, přičemž tuto totalitu moci může analyzovat a odhalit jedině pozorovatel nahlížející z perspektivy politické ekonomie kapitalismu. Pojetí kultury jako ideologie vede právě k tomu, že Druzí, v jejichž jménu antropologové mluví, jsou zbaveni vlastního hlasu, protože tento hlas je považován za ideologický. Zobrazování Druhých se však podobně jako proces konceptualizace objektu zkoumání tím pádem ukázalo být relevantním tématem diskursu kritické antropologie nejenom z morálních a politických hledisek, ale také z hlediska epistemologického.

Reinterpretace tématu zobrazení Druhých z hlediska epistemologické kritiky problému vedl k reflexi toho, že Druzí nemusí být nutně utlačovanými subjekty. Pokud budeme trvat na tom, že náš vztah poznávání může být ospravedlnitelný jedině z důvodu pomoci Druhým, protože patří k utlačovaným a obětím, zůstáváme v pasti hierarchizace našeho vztahu k Druhým. Naše zobrazení odlišnosti a jinakosti Druhých je také zobrazováním „naší“ odlišnosti a jinakosti.<sup>72</sup>

### Odpírání současnosti

Kniha Johannese Fabiana (1983) *Time and the Other* sehrála důležitou roli v konstituci epistemologicky-radikální interpretační strategie a patří mezi klasická díla kritické antropologie. Už dřívější Fabianovy (1991a, 1991b) texty však sehrály významnou roli svou nekompromisní epistemologickou kritikou antropologického projektu. Jeho kritická antropologie je zaměřena na reflexi jak konceptuálních, tak sociálních předpokladů produkce klasického antropologického vědění. V knize *Time and the Other*

<sup>72</sup> Anebo jak píše Fabian (1991c: 264): „Kdo jsme, že si myslíme, že jsme schopni pomoci?“ Cílem poznávání Druhých má být obrácení k sobě samému, uvědomění si toho, že i my sami bychom potřebovali něčí pomoc, protože jsme v krizi. Přesněji, pomoc potřebujeme všichni, přičemž součástí onoho „všichni“ jsme jak my, tak Druzí.

se Fabian snaží o dekonstrukci antropologického užívání pojmu času při interpretaci jinakosti Druhých. Podle jeho tvrzení je určitý způsob prožívání a konceptualizace časovosti předpokladem smysluplnosti klasického antropologického projektu. Tento specifický způsob prožívání a interpretace času nazývá Fabian schizogenickým způsobem používání času. Co tedy znamená, že koncept času je používán jako interpretační nástroj schizogenickým způsobem?

Odlíšné způsoby prožívání času a tyto způsoby prožívání zakládající klasifikační řády tvořily důležitý objekt antropologického zkoumání. Fabian však nezkoumá tyto kulturně odlišné časové systémy, nýbrž to, jak samotná antropologie vytvářela klasifikační systém odlišnosti kultur na základě diferenciacie pomocí konceptu času. Jak antropologie odlišných forem prožívání časovosti ukázala, antropologové obvykle pojímali časovost na základě jiného konceptuálního řádu než jimi zkoumaní domorodci. Spíše než toto zjištění však Fabiana v této souvislosti zajímá, že antropologové prožívají v terénu časovost na základě jiného konceptuálního řádu, než jaký používají v psané formě v průběhu interpretace svých zjištění. Prvním krokem Fabianovy kritiky antropologického diskursu je tedy reflexe rozdílu mezi konceptuálním řádem časovosti v terénu na jedné straně a v etnografickém psaní na straně druhé. Z této distinkce pramení jeho záměr kritické analýzy role času jako základního interpretačního nástroje, jako základního předpokladu produkce etnografického vědění plynoucího ze zkušeností terénního výzkumu.

Schizogenické používání času odkazuje právě k neshodě mezi tím, jak na jedné straně antropologové a představitelé místních kultur intersubjektivně sdílejí prožívání časovosti v průběhu terénního výzkumu a jak na straně druhé etnografické texty Druhého právě prostřednictvím diferenciacie v rovině časovosti degradují. Tato neshoda je způsobena objektivizujícím diskursem klasické antropologie, ve kterém se vytváří metodologický odstup a tím i sociální vzdálenost mezi antropologem a Druhými. Tato konstituace mezery mezi antropologem a Druhými vede k tomu, že Druzí jsou v etnografických textech v důsledku zobrazování jako „nám“ vzdálené lidské bytosti – nejenom prostorově, ale i časově. Mezera mezi antropologem a Druhými vzniká v textu a je důsledkem předpokladu, podle kterého vědeckost požaduje

objektivizaci Druhého. V tomto smyslu existuje v samotném antropologickém diskursu rozpor mezi intersubjektivně sdílenou realitou terénního výzkumu a mezi objektivizací této reality v procesu interpretace a textualizace výzkumných zjištění. Vědění v průběhu terénního výzkumu vzniká prostřednictvím intersubjektivní komunikace mezi domorodci a antropology. Bez tohoto komunikačního partnerství by nemohl být terénní výzkum vůbec realizovatelný. Klasická vědecká forma etnografického zobrazení však předpokládá potlačení a zamlčení dialogické povahy komunikace a každodenní sdílené reality, bez které by ovšem antropologická interpretace (a vzhled do praktik místní kultury) nebyla možná.

Objekt antropologického zkoumání byl tradičně zobrazen prostřednictvím kategorií – jako například kategorie „primitivní“ –, které v sobě inherentně zahrnovaly také klasifikaci v rovině času. Vědecká kategorizace lidí na civilizované, barbary a divochy neodkazovala pouze ke kulturním odlišnostem, ale označovala také stadia kulturního vývoje. Zamlčení dialogické povahy terénního výzkumu v diskursu etnografie vytváří/odhaluje fenomén, který Fabian nazývá *odpíráním současnosti*. Jde o mechanismus zpětné degradace Druhého. Teritoriální a časová lokalizace Druhých vytváří hierarchickou odlišnost mezi námi a jimi. V tomto smyslu Druzí žijí jinde jak ve smyslu geografickém, tak ve smyslu dějinném. I když antropolog v průběhu terénního výzkumu s Druhými sdílel současnost, v procesu interpretace se od nich oddaluje. Současnost dialogických vztahů terénního výzkumu je přepsána na základě vlastních (antropologových) představ o vzdálenosti a odměřenosti.

Teorie odpírání současnosti Druhým odhaluje implicitně sdílenou strukturu temporality antropologického diskursu, která privileguje antropologa a čtenáře, pro které píše. V tomto řádu temporality je nepředstavitelné, aby to byli antropolog a jeho čtenáři, kteří by mohli být zobrazeni v nižším stadiu dějinného vývoje. Jsou to vždy Druzí, zkoumaní, kteří jsou klasifikováni jako méně rozvinutí, jako existující ve stadiu vývoje, které koresponduje spíše s naší minulostí, kterou jsme už „my“ dávno překonali.

Kritická Fabianova antropologie se snaží o dekonstrukci klasického řádu temporality antropologického diskursu. Jednak

usiluje o kritickou rekonstrukci toho, jak se tento řád konstituoval v průběhu dějin antropologie, jednak poukazuje na to, jaké má nerefléktovaná reprodukce tohoto řádu temporality konsekvence v rovině mocenských vztahů. V průběhu devatenáctého století došlo v západních vědeckých diskurzech k přelomu v pojetí časovosti. Právě v období konstituce sociálních věd, včetně antropologie, se stalo dominantním naturalistické pojetí temporality. Symptomatický znak této transformace představuje kariéra teorie evoluce, která se ve spojení s představou dějinného pokroku stala ústředním prvkem antropologického diskursu. V této rovině vznikl onen implicitně sdílený předpoklad klasické interpretační strategie antropologie, podle které lze různé místní kultury a společnosti klasifikovat ve vztahu k jednotlivým stadiím dějin univerzálního pokroku. Tato globalizace dějin univerzálního pokroku umožnila pojímat Druhé v podobě divochů, kteří jsou ve skutečnosti pozůstatkem dřívějších dob. Druzí byli tím pádem pojímáni jako lidé, kteří žijí jak na místě od nás vzdáleném, tak v době námi dávno překonané. Takto vzniká symbolická hranice mezi „námi“ a Druhými, symbolická hranice, která je konceptualizována v podobě geografické a temporální vzdálenosti.

„Allochronismus“, tj. degradace objektu etnografického zkoumání prostřednictvím jeho zařazení do minulosti, byl ústřední charakteristikou jak klasické evoluční antropologie, tak americké antropologie kulturního relativismu, symbolické antropologie podobně jako strukturalismu. Odpírání současnosti Druhým a zamlčení intersubjektivního charakteru terénního výzkumu jsou totiž klíčovými elementy legitimizačních strategií v diskursu antropologie. Fabian se zároveň s analýzou způsobů zobrazení Druhých v antropologickém diskursu snaží také o odhalení epistemologických předpokladů allochronismu antropologie. Formy zobrazení Druhých se zakládají jednak na textuálních praktikách, které v procesu etnografického psaní eliminují autobiografickou dimenzi zkušenosti antropologů. Eliminace autobiografické roviny způsobuje, že přítomnost antropologa v průběhu terénního výzkumu je zpětně minimalizována a zastírána. Přičemž právě z intersubjektivního charakteru terénního výzkumu vyplývá, že tato přítomnost a sdílení každodennosti má zásadní vliv na formování/produkcii antropologického vědění.

Další zásadní charakteristiku allochronického diskursu představuje interpretace a psaní z perspektivy etnografické přítomnosti. Jinak řečeno, zobrazení jiných kultur v gramatické formě přítomného času. Zobrazení Druhých z perspektivy etnografické přítomnosti – formálně vyjádřené spojením „jak to je“, a nikoli „jak to bylo tehdy, když jsem tam pobýval“ – umožňuje realizaci dialogického vztahu pouze v rovině textuální interakce autora a čtenáře. Objekt antropologického poznání je z dialogického vztahu vyloučen a může se objevit v diskursu antropologie pouze v objektivizované podobě, jako zvěcnělý objekt antropologického pozorování.

Etnografická přítomnost, podobně jako zobrazení prostřednictvím objektivizované a oddělovací formy vztahující se k nedotčenému Druhému, působí ve směru zablokování reflexivity. Nepřipouští vliv Druhých v procesu produkce antropologického vědění. Dialogický vztah s Druhými, jenž odhaluje současnost antropologa a Druhých, je maskován prostřednictvím představy vědeckého pozorování. Ke sdílení současnosti stejného světa mezi antropologem a Druhým navíc nedochází pouze v průběhu terénního výzkumu. Antropolog, Druzí a čtenáři etnografického textu o Druhých jsou také současníci, žijí ve stejném světě jak v průběhu terénního výzkumu, tak v průběhu četby etnografického textu, a dokonce i poté.

Fabian spatřoval v privilegování metafory „vidění“ základní epistemologický předpoklad antropologického diskursu. Odpírání současnosti Druhým přímo souvisí s tím, že Druzí jsou zobrazení jako objekty, které jsou pozorovány, tj. jako pozorované a následně vizuálně zobrazitelné „věci“. V souladu s politicky-radikální interpretační strategií kritické antropologie Fabian odhalil souvislost mezi epistemologickými předpoklady odpírání současnosti Druhým a koloniální dominací západních států ve společnostech, ve kterých tradičně probíhalo antropologické zkoumání. Odpírání současnosti Druhým, jejich zobrazení jako primitivních, tradičních, pre-moderních či zaostalých lidí přispívala k legitimizaci kolonialistických praktik a mocenských vztahů. Kritika strategie odpírání současnosti Druhým a požadavek jejího odmítnutí si tím získaly kromě epistemologického i morální rozměr. Měla-li se antropologie obrátit směrem k dialogickému vztahu ke zkoumaným Druhým, kteří měli být nahlí-

ženi jako naši současníci, neměl být podle Fabiana tento obrat motivován čistě důvody hledání adekvátního zobrazení, ale také důvody morálními.

Důsledkem Fabianových textů je poznání, že kategorizace Druhých v temporálním řádu moderní historie už není nerefektovaná a neproblematizovaná součástí etnografie. Kritická antropologie je nemyslitelná bez zdůrazňování intersubjektivní současnosti antropologa a zkoumaných Druhých. Tato současnost je ústředním tématem antropologie, která se snaží o zkoumání globalizace modernity. Právě v tomto duchu se Ulf Hannerz (1992, 1996) a Arjun Appadurai (1997a) snažili vytvořit pojmy a teorie, které umožňují nastinit komplexitu kulturních praktik a procesů a porozumět jejich současné existenci. Antropologie transnacionálních procesů pojímá komplexní různorodost kulturních praktik v rovině jejich ko-existence v globalizované současnosti, která je integrována procesy pozdního kapitalismu. Globalizovaná současnost různorodých kulturních praktik a jejich hierarchická integrace v soustavě politických a ekonomických vztahů globalizované modernity vedly k neudržitelnosti představy o izolovanosti zkoumaných kultur. V globalizované současnosti už není kde najít skutečně vzdáleného Druhého. V „globální ekumené“ není místo pro „primitivního člověka“. Tato globální ekumené je spíše prostorem konfrontace a setkávání různých kulturních praktik a diskursů než typů lidí či kulturních komunit. I z tohoto důvodu vznikly v rámci antropologie interpretační strategie, podle kterých je relevantnější soustředit zkoumání spíše na transnacionální pole a na kulturní proudění v jejich rámci než na místní kultury zajímavé pro nás svým exotismem.

### **Konstituce antropologie pohybu**

Jak už naznačili Michael Kearney i Roger Rouse, transnacionální migrace odhaluje problematičnost moderních forem sociálně-vědního poznání, a to především antropologie a sociologie, rovnou v několika dimenzích: na jedné straně jsou podle Kearneye liminální podmínky v pohraničí příkladem sociálních prostorů, kde už neplatí klasické antropologické a sociologické kategorie

poznání. V tomto prostoru hybridity dochází k rozpadu hierarchického mocenského a poznávacího vztahu mezi západními my – reprezentovaným antropologem – a Druhými. Na straně druhé, jak zdůrazňuje Rouse (1990), se teoretické rámce a pojmy klasické antropologie a sociologie nehodí k zobrazování a interpretaci kultur, které jsou souběžně lokální a globální.<sup>73</sup> Diskurs transnacionální migrace se konstituoval v letech, kdy lze v antropologii sledovat vznik nové teoretické strategie zaměřené na propojení mikro- a makro-roviny sociální a kulturní analýzy. Teorie transnacionální migrace patřily do skupiny interpretačních strategií vymezujících se vůči antropologickým teoriím, jež rámovaly studie lokálních kultur pomocí statického makro-modelu kapitalistického světového systému.

Interpretační propojení mikro-roviny lokální každodennosti životního světa a makro-roviny sociálního systému tvoří jedno z důležitých témat, které se objevilo již v diskursu kritické antropologie (Clifford, Marcus 1986, Marcus 1989). Každá sociální a kulturní analýza musí umístit svůj objekt zkoumání do širšího kontextu. Terénní výzkumy soustřeďující se na lokální životní svět se také neobejdou bez konstrukce celku. Obraz celku plní funkci referenčního rámce, ve vztahu k němuž se v průběhu interpretace přiřazují významy lokálním faktům. Lokální formy vědění, praktiky, aktéři a události jsou v procesu interpretace obvykle pojímány jako součásti poznatelných a smysluplných mikro-světů, které jsou situované uvnitř všezahrnujícího makro-světa (systému) nebo se k němu alespoň nějak vztahují. Zásadní otázkou, kterou artikulovala kritická antropologie, bylo, zda lze tyto mikro-světy a makro-světy poznat a popsat stejnými způsoby. Etnografická metoda jako jádro antropologického výzkumu pracuje s těmito rovinami reality odděleně. Makro-svět systému není popisován a zkoumán stejnými technikami jako životní svět lokálního mikro-světa. Pečlivě a detailně zkoumané lokální mikro-světy, přesněji jejich výklady a příběhy, jež o nich vznikají, jsou obvykle zarámovány do fikce celku, vybudované s odkazy

<sup>73</sup> Srv. Kearney (1991) „Borders and Boundaries of State and Self at the End of Empire“. O krizi zobrazování v antropologii srv. Marcus, Fischer (1986) *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*.



na obecné a obecně přijatelné pojmy, k nimž patří například stát, kapitalismus, světový systém a ekonomika. Nejde o to, že by bylo možné úplně obejít teoretickou rovinu záramování výzkumu lokálních mikro-světů. Jak upozorňuje Marcus (1989), výzkumníci nemohou svá empirická zjištění k teoretickému rámci nevztahovat. Zásadním problémem je spíše to, jestli to dělají vědomě a jestli přitom reflektují konstruovaný charakter těchto teoretických pojmů (jednoduše řečeno, jestli chápou, že pojmy jsou interpretační nástroje, a ne věci samy o sobě). Součástí tohoto procesu reflexe je navíc také to, že výzkumníci jsou schopni držet krok s proměnou teoretického vědění.

V diskursu kritické antropologie se v osmdesátých letech artikulovalo znepokojení nad tím, že pečlivě a detailně prováděné etnografické výzkumy mikro-světů končí v podobě textů, které staví na interpretacích pracujících s teoretickými pojmy politické ekonomie a strukturálního funkcionalismu, jež byly na poli sociologické teorie dávno zproblematizovány. Právě tato teoretická zakotvenost etnografie současných mikro-světů v zastaralých makro-pojmech odrážejících představu a projekty minulosti zpochybňuje nárok etnografického výzkumu zobrazovat tyto mikro-světy adekvátně. Podle Marcuse (1989) měla antropologie k dispozici východisko z této krize pomocí dvou kroků: (a) Přijmout nové teoretické rámce makro-světů při interpretaci svých etnografických zjištění. Jednalo by se například o přijetí méně statického a decentralizovanějšího pojetí sociálních struktur, které se objevovalo v teoriích pozdního kapitalismu (Lash, Urry 1987). (b) Obrátit pozornost etnografického výzkumu od výlučného zkoumání lokálních životních světů ke zkoumání fenoménů makro-světa, které jsou výzkumníkům přístupné v podobě institucí a systémových procesů. Jde o obrát od zkoumání míst, tj. teritorializovaných kulturních komunit, ke zkoumáním soustřeďujícím se souběžně na více terénů, které však nemusí být nutně místy ve smyslu lokálních kulturních komunit. V této programatické představě artikuloval Marcus nárok překonat hegemonní poválečnou antropologickou praxi, která replikovala terénní výzkumy prokazující vitalitu lokální kulturní plurality a úspěšný odpor místních kultur vůči silám globální homogenizace. Přičemž fungování systému, konkrétní podoby vlivů globálních a modernizujících sil a další elementy

makro-světů vždy zůstaly na úrovni teoretických předpokladů. Rekonceptualizace etnografického výzkumu tedy neznamenala pouze výměnu teoretické perspektivy interpretace, šlo také (a především) o rekonstrukci samotného objektu zkoumání.

V tomto smyslu můžeme tedy na přelomu osmdesátých a devadesátých let v antropologickém diskursu rozlišit několik interpretačních strategií zkoumání vztahu lokálních životních světů a globalizovaného systému modernity (Marcus 1995). Hegemonní strategie se soustředily na etnografický výzkum místních kultur, přičemž se snaží tyto lokální životní světy interpretovat ve vztahu k teoreticky předpokládanému světovému systému kapitalistické ekonomiky (Friedman 1994). Další v té době vznikající interpretační strategie sledují nový model terénního výzkumu, který se zaměřuje na více míst, a tak směřuje k *antropologii pohybu*. Tyto interpretační strategie opustily konvenční etnografický výzkum místní kulturní komunity ve prospěch zkoumání cirkulace významů, vědění, objektů, lidí a identit. Tato forma zkoumání však v sobě zahrnovala také teoretickou destabilizaci statického oddělení mikro-roviny lokálního životního světa a makro-roviny globálního systému modernity. Objekt zkoumání a interpretace nebyl v této strategii konceptualizován v podobě místní kultury, nýbrž v podobě životních světů subjektů, které jsou situovány v různých částech sociálního pole, nebo v podobě elementů systému, které jsou identifikovatelné prostřednictvím vlivů, vazeb a proudění, jež vytvářejí mezi jednotlivými místy (Gupta, Ferguson 1997a).

Interpretační strategie antropologie pohybu reagovaly na proměny post-strukturalistické a kritické teorie kultury, z níž obvykle čerpaly konceptuální základ a inspiraci pro terénní výzkum zaměřující se na zkoumání více míst (*multi-sited ethnography*). Část antropologů hledala inspiraci v interdisciplinaritě a obracela se ke kulturním studiím, studiím vědy a technologií, k sociologii kultury (Featherstone 1995, Lash, Friedman 1992). Interpretační strategie antropologie pohybu však nevznikly jako čistě teoreticky fundované projekty. Etnografický výzkum zaměřující se na zkoumání více míst se v mnoha případech ustavil jako produkt reflexivní výzkumnické praxe, která reagovala na proměny zkoumaného sociálního pole. Následující výzvu kritické antropologie k etnografickému zkoumání systému se někteří



antropologové vrhli do výzkumu médií, univerzit, průmyslu, státních úřadů, finančních trhů a dalších míst (*sites*) systému. Po počátečních snahách o rekonstrukci životních světů expertů či elit se pozornost těchto výzkumů zaměřila na zmapování a sledování propojeností, vazeb a cirkulace mezi jednotlivými dějišti systému. Jednoduše řečeno, samotné empirické zkoumání kulturního procesu muselo být konfrontováno s nevhodností hegemonních metodologických a teoretických předpokladů antropologie a vedlo ke vzniku etnografického výzkumu zaměřeného na zkoumání více míst (Gupta, Ferguson 1997a, 1997d).<sup>74</sup>

Jaké jsou konkrétní diskursivní praktiky konstrukce objektu zkoumání v antropologii pohybu? Podle Marcuse (1995) pramení základní praktika konstrukce objektu v případě etnografického výzkumu zaměřeného na zkoumání více míst z etnografie migrace, která sleduje migrující osoby na jejich cestách a na různých místech pobytu. Výzkum Rogera Rousea (1990) nastíněný v předešlé kapitole je příkladem právě takovéto praktiky *sledování pohybu osob*, která zároveň konstruovala nový objekt zkoumání. Rouse sledoval pohyb migrantů z Mexika do USA a zpět, následoval je přes hranice a setrval s nimi na jejich místech pobytu. Přitom vytvářel nový objekt zkoumání tím, že pojímal životní svět těchto přistěhovalců jako transnacionální sociální pole. Jeho výzkum se nesoustřeďoval jenom na pohyb přistěhovalců z jednoho místa na druhé a/nebo na jejich začleňování se do nového sociálního prostředí, nýbrž tematizoval jejich diasporický svět, jenž do sebe zahrnoval jak procesy spojené s pohybem a začleňováním, tak procesy udržování vztahů a identity spjaté s jejich původním domovem.

Další diskursivní praktiku formování objektu zkoumání představuje *sledování pohybu věcí*, k nimž patří zboží, dary, finance, vědění či umělecká díla. Sleduje se cirkulace těchto objektů skrze různé sociální kontexty, a tím se vytváří prostor výzkumu. Dobrým příkladem tohoto přístupu jsou zkoumání zaměřující se na to, jak se mění status a význam věcí cirkulací mezi různými sociálními kontexty (Appadurai 1986a). Tímto způsobem se věci

<sup>74</sup> K metodologickým otázkám etnografie transnacionální migrace srv. Wilding (2007) „Transnational Ethnographies and Anthropological Imaginings of Migrancy“.

proměňují na zdroje, zboží či dary v závislosti na tom, v jakém „režimu hodnocení“ se při cirkulaci mezi různými kulturními prostředními nacházejí. Antropologie sociálního života komodit vychází ze sociologické teorie hodnot Georga Simmela (1999), podle které hodnota není inherentní charakteristikou věcí, ale soudem vztahujícím se k objektu (Appadurai 1986b). Přičemž tento hodnotový soud, i když je aktem subjektu, nemá ryze subjektivní charakter, protože ho zásadně ovlivňuje sociální prostředí, ve kterém soudící subjekt pobývá. Soudy, které konstituují hodnotu věcí, především komodit, jsou součástí procesu směny, ve kterém touhu po určitém objektu uspokojí obětování jiného objektu (jenž představuje objekt touhy pro někoho jiného). V tomto smyslu je směna procesem výměny obětování-hodných objektů. Soud vynesený o hodnotě určité věci se takto vždy pojí s procesem zvažování toho, co směnou získáme a co ztrácíme. Hodnota věcí je tímto vždy zakotvena v určitých rádech hodnoty věcí (*regimes of value*), které však nejsou univerzální. Přestože peníze a industrializované ekonomiky sehrávají v podmínkách modernity zásadní roli, představují pouze jeden z těchto řádů.

Antropologické zkoumání cirkulace věcí mezi jednotlivými sociálními a kulturními prostředními s odlišnými řády hodnot však nezůstává na úrovni konstatování různorodosti režimů hodnoty. Etnografické zkoumání jednotlivých míst cirkulace směřuje k rekonstrukci makro-systému moci a vědění, který tvoří prostředníka – a tím přispívá k udržování procesu cirkulace – mezi jednotlivými řády hodnoty. Takováto podoba etnografie je právě příkladem interpretační strategie, která buduje makro-rovinu analýzy přímo z interpretace mikro-analýzy životního světa, spíše než aby jednoduše zarámovala svůj terénní výzkum do makro-teorie sociálního systému.<sup>75</sup>

Například Katy Gardner (1993) se ve své již zmíněné studii soustřeďovala na to, jak je zobrazení domova a ciziny repro-

<sup>75</sup> Už v případě strategie sledování pohybu věcí se objevilo pojetí pohybu, které není čistě fyzickým pohybem mezi místy pojatými teritoriálně. Dalšími strategiemi jsou sledování metafory, sledování příběhu, sledování biografie, sledování konfliktu a strategicky situovaná etnografie. Srv. Marcus (1995) „Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography“.

dukováno a vyjádřeno prostřednictvím cirkulace věcí. Určitá místa, jak domov, tak cizina, se spojují s odlišnými věcmi, které se mnohdy přesouvají z jedné lokace na druhé ve formě daru; z ciziny přicházejí stereo-přehrávače, televize či oblečení, z domova potraviny a léčebné prostředky. Migrace pojmáná jako pohyb lidí je takto nutně propojena s cirkulací věcí, a tím pádem i obrazů a představ. A jsou to právě věci, jejichž prostřednictvím je mimo jiné zprostředkován vztah migrantů ze Sylhet k místu jejich původního domova. Součástí této cirkulace tvoří také převoz a pohřbívání zesnulých. Migrant, kteří disponují dostatečným bohatstvím, si mohou dovolit být pohřbeni v místě svého původního domova, v sylhetské půdě. Nejde však pouze o zabezpečení možnosti posledního rozloučení s příbuznými a o uskutečnění autentického pohřebního rituálu, jde také o realizaci představy, podle níž je to jediné domácí půda, ve které může zesnulý pokojně odpočívat.

V procesu konstituce antropologie pohybu se vynořily nové teoretické strategie, které se snažily kromě jiného nahradit i makro-teoretický interpretační rámec kapitalistického světového systému, dominantní v politicky-radikální interpretační strategii kritické antropologie koncepty, jež zohledňují rozklad soudobé modernity a vynoření se nových procesů fragmentace sociálního pole. V tomto smyslu se v současném světě, ve světě globalizované modernity, rozpojily dříve strukturálně provázané ekonomické, politické a kulturní instituce. Ěru této nové podoby modernity lze charakterizovat soustavou procesů vzájemného propojení, skrze něž proudí zboží, lidé a vědění. Procesy proudění nepůsobí ovšem jednoznačně ve prospěch spojování nebo rozpojování ekonomických, politických a kulturních institucí. Právě reflexe této nejednoznačnosti vedla k poznání, že souběžně s proměnou globálních forem sociální organizace se mění také lokální podoby modernity. Jinak řečeno, představa lokálních společností jako uzavřených a relativně soběstačných kulturních a sociálních celků je již v současnosti neudržitelná. Lokální sociální a kulturní pole jsou spíše charakterizovatelná jako pole setkání a konfliktů různých praktik zvýznamňování, směny zboží a usazování osob.

Například Arjun Appadurai (1997a) realizuje reinterpretaci povahy vztahu lokálních a globálních forem sociální organizace

prostřednictvím konceptuální inovace. Appadurai se pomocí konceptů, jako jsou „pole“ (*scape*) a „nová globální kulturní ekonomie“, snaží o překonání teoretického postulátu holismu, který automaticky vede k nároku zkoumání „místních celků“. Nová globální kulturní ekonomie označuje určitou podobu sociálního řádu vztahujícího se k různým formám proudění. Tento řád proudění je charakterizován jako komplexní jev, jako řád překrývajících se a zároveň rozpojených proudů lidí, obrazů, idejí, financí a technologií. Jeho celek tvoří pět „polí“: pole proudění lidí, pole proudění obrazů, pole proudění idejí, pole proudění financí a pole proudění technologií. Posun od konceptu proudění k pojmu pole má význam právě v metaforickém zobrazení propojenosti globální a lokální roviny světa. Pojem pole umožňuje zobrazení komplexní podoby sociálního a kulturního řádu, jenž se podobá spíše proměnlivému, nepravidelnému a nesouměrnému tvaru přírodní krajiny než pravidelné, vypočitatelné a symetrické struktury taxonomického pole. Prostor vědění, klasifikační struktura taxonomického pole, je totiž centrální metaforou pro představování řádu v moderní antropologii, metaforou, která pojímá místní společnosti jako naleziště všezahrnujícího řádu. Pole vytvářená prouděním nejsou naleziště taxonomického řádu, naopak jsou konstrukcemi, které se ukazují z různých úhlů pohledu různě, čili z různých pozic lze nahlížet jiné části pole. Tato pole mají odlišnou podobu pro různé subjekty s různými zkušenostmi a s různými touhami, v závislosti na jejich odlišných sociálních kontextech. Appaduraiův koncept pole je metaforou, která jednak opouští privilegovanou pozici objektivního pozorovatele, jenž svou pozici i svou perspektivou odhaluje skutečnou podobu „reality“, jednak opouští představu propojenosti lokálního a globálního jako části a celku. Jinak řečeno, opouští objektivizující praxi mapování místní variace globálního řádu ve prospěch zobrazování různých typů proudění, propojenosti a zkušenosti.

Diskurs transnacionalismu se konstituoval souběžně s tím, jak se antropologie otevírala novým teoretickým rámcům a interpretačním strategiím. Důležitý faktor při adaptaci těchto nových teoretických rámců přitom tvořilo téma legitimní angažovanosti antropologů, které se artikulovalo v diskursu kritické antropologie. Kroky, které vedly k adaptaci nových interpreta-

ních strategií, obvykle nebyly orientovány čistě metodologicky. Spíše byly vedeny identitou zakotvenou v etických názorech, v sociální angažovanosti a aktivismu.

## **PROPOJENÍ NOVÉHO A PŮVODNÍHO DOMOVA PŘÍSTĚHOVALCŮ: TRANSNACIONÁLNÍ SOCIÁLNÍ POLE**

Pro transnacionální migraci je charakteristické, že jak individuální sebe-pojetí přistěhovalců, tak jejich nejrůznější příslušnosti jsou formovány v sociálních světech rozprostírajících se na více místech (Vertovec 2001). Teorie transnacionální migrace se zaměřují především na podoby migrace vedoucí k vytvoření transnacionálních sociálních polí, které přistěhovalcům souběžně se zprostředkováním směny nejrůznějších objektů a zajištěním komunikace s příbuznými a přáteli žijícími v jejich původním a novém domově (nebo někde v třetí zemi), umožňují také transnacionální politickou a kulturní participaci. Transnacionální sociální pole však nejsou narozdíl od transnacionálních sociálních sítí obvykle konstituována na základě zkušenosti sdílené příslušnosti jejich participantů. Sociálním tmelem dosud pojednávaných transnacionálních sociálních sítí je kromě sdílených zájmů vycházejících z procesů směny a komunikace obvykle smysl pro společnou příslušnost k původnímu domovu, což se projevuje v kompetenci a vůli participovat na kulturních praktikách spojených s jazykem původního domova. Pomíne-li tuto orientaci na sdílenou příslušnost k původnímu domovu, sociální identity transnacionálních přistěhovalců a jejich potomků nejsou formovány výlučně ve vztahu k transnacionálním sociálním sítím. Sociální a kulturní pole formování identit je vždy tvořeno kromě diskursivních praktik sebe-pojetí také výroky a příběhy, jež o nás šíří Druzí. A tyto klasifikující Druzí, podobně jako „vlastní“ pomůcky a návody umožňující sebeinterpretaci, se nenacházejí pouze v původním domově přistěhovalců, v soustavě jejich transnacionálních sociálních sítí, nýbrž v transnacionálním sociálním poli zahrnujícím jejich původní a nový domov a někdy i další místa.