

Jaký je vztah mezi rodinou a ruralitou?

Hilary Tovey

Preložili Ida Kaiserová, Petra Klvačová a Lukáš Havlín

Úvod

1.

Proč je *rodina* stále hlavním tématem rurálních sociologů, když v jiných uznávaných oborech sociologie tomu tak není? [1] Například sociologové průmyslu netráví příliš mnoho času studiem rodin průmyslových dělníků (nebo podnikových manažerů a ředitelů). Mohou se samozřejmě zajímat o rodinné procesy a rysy, které ovlivňují pracovní trhy a pracovní výkonnost (např. podle gender), ale „průmyslová rodina“ není hlavním předmětem seznamu přednášek ze sociologie průmyslu. Rovněž sociologové zkoumající lidovou (popular) kulturu, životní prostředí, etnické vztahy přenechávají toto téma sociologům rodiny a pro svou práci čerpají pouze to, co je pro ně relevantní. V čem to tedy je, že se rurální sociologie odlišuje?

2.

Netvrdím, že by se rurální sociologové neměli rodinou zabývat. Ve vztahu k „rurálnímu“ v soudobé sociologii převládá geografický přístup, rurální je definováno v termínech prostoru a vztahů mezi prostorem a populací (řídka nebo rozptýlená populace, vzdálenost od centra služeb, od centra moci apod.). Já sama dávám přednost přístupu, který se pokouší identifikovat v „rurálním“ některé charakteristické instituce, z nichž jednou může být právě „rurální rodina“. Přesto se můžeme dostat do problémů, pokud budeme pokládat rodinu za jedinou nebo klíčovou instituci rurální společnosti. Naše porozumění rurální společnosti by tím mohlo být ochuzeno, protože bychom dospěli k závěru, že to je atomizovaná, málo organizovaná společnost, která existuje převážně stranou státních struktur, národních hnutí, demokratické politiky a občanské společnosti – jinými slovy, že jde mnohem víc o Durkheimův případ společnosti s mechanickým typem solidarity než o společnost se solidaritou organickou.

3.

Ve skutečnosti mne nejvíce zajímá, jak zpochybnit nevědomý a nevyslovený předpoklad, který zpravidla považujeme za samozřejmý – tedy ten, že „rodina“ je přirozeným tématem rurálních sociologů. Je snad pro nás samozřejmý proto, že stále považujeme „rurální“ za něco, co označuje samostatný paralelní svět, který stojí stranou světa „společnosti“, a tedy svět, jehož paralelní systém institucí (např. „rurální rodinu“ vedle „rodiny“) je třeba podrobit výzkumu? Je tato domněnka udržitelná? Znamená to, že se rurální sociologové musí pokusit stát se ve svém oboru *generalisty*, zatímco ostatní sociologové směřují spíše k tomu, že budou

specialisty na různé oblasti sociálního světa? Jak rurální sociologie zapadá do zbytku disciplíny?

Sociologie a rurální sociologie

4.

Přibývající nejasnosti kolem výzkumu rurální rodiny jsou částečně způsobem, jak otevřít diskuse o aktuálních vztazích mezi rurální sociologií a velkými teoriemi sociální změny, které se znovu hlásí ke slovu. Téma letní školy^[2] napovídá, že mezi rurální sociologií a teoriemi globalizace existuje určité spojení. Podle mne je „globalizace“ mnohem více deskripční než teorií (je to koncept, jehož tématem jsou opět spíše prostorové vztahům než společnost a sociální instituce), ačkoliv jsem si jista, že v tomto ohledu dojde ještě změn. Stejně tak mne zajímají teorie makrosociální změny jako např. Baumanova postmodernita, Giddensova pozdní modernita, Tourainovy teorie „postindustrialismu“, teorie „dezorganizovaného kapitalismu“ (Lash a Urry) nebo Beckovy úvahy o „rizikové společnosti“. Jakou možnost využívat a odvolávat se na podobné teorie nám nabízí – nebo by mělo nabízet – studium rurální společnosti? Jak mohou tyto teorie, jestliže je akceptujeme, ovlivňovat způsob studia rurální společnosti? To jsou vše složité otázky a já se jich zde mohu dotknout jen letmo. V každém případě je mým tématem rodina v rurální společnosti, a proto dané problémy musím nahlížet z této stránky. Chci se pokusit naznačit, že způsob, kterým ospravedlnujeme pokračující zájem o „rodinu“ v rurální sociologii, je spjat se způsobem, jakým odpovídáme na otázky o rurální sociologii a teoriích makrosociální změny. Podle mého je možné zasadit „rurální“ do současných sociologických teorií zhruba třemi způsoby.

Rurální společnost jako společnost „opožďená“

5.

Můžeme souhlasit s tím, že společnost prochází řadou velkých změn, které se však doposud rurální společnosti (a tím i rurální sociologické teorii) vyhýbaly. Stejně jako ve vztahu k modernitě představuje venkovská společnost trvání předmoderního nebo tradičního, tak v moderní nebo pozdně moderní společnosti reprezentuje přetrvávání moderního.

6.

To může být příčinou, že změny v rurální společnosti jsou vždy chápány jako snaha dohonit zbytek společnosti. A to nás nutí položit si další otázku: proč rurální společnost tak zaostává nebo prodělává zpožděné důsledky širších společenských procesů? Jak jsem zmínila dříve, často se to vysvětluje jako důsledek prostorového uspořádání (vzdálenost, izolace, nedostatek mobility a komunikace), ale stejně tak může být tento jev vysvětlen jako důsledek účinkování klíčových sociálních a/nebo ekonomických institucí, které chrání rurální svět před rychlými změnami přicházejícími zvenku. Tím se dostáváme k široce rozšířenému ospravedlnění studia institucí rurální rodiny: tedy že je navzdory sociální změně klíčovým nositelem a ochráncem rurálních tradic, zvyků a hodnot a hlavní institucí sociální reprodukce na venkově.

Rurální společnost jako společnost produkce

7.

Myšlenka, že rurální v nějakém smyslu reprezentuje trvání modernity v pozdní modernitě či postmodernitě, je zajímavá a stála by za další vysvětlení. Nicméně nám nabízí druhý způsob integrace rurální sociologie do makrosociálních teorií – mohli bychom tvrdit, že velké oblasti

rozvinutého světa, ale i rozvojového, jsou stále v jistém smyslu rurální a představují tak výzvu pro postmoderní teorie, teorie rizikové společnosti či jiné teorie makrosociální změny.

8.

Jestliže přijmeme toto stanovisko, vyzýváme v podstatě rurální sociologii, aby vstoupili do diskuse a kritizovali makroteorie a případně se pokusili ukázat, jak jsou tyto teorie etnocentrické ve smyslu „urbánního“ zkreslení (*urban-biased*). Například postmoderní společnost je charakterizována především jako společnost spotřeby, nikoliv produkce. Bauman tvrdí: „V naší době jsou individua činná (morálně ve společnosti, funkcionálně v sociálním systému) v první řadě jako spotřebitelé, teprve potom jako výrobci.“ (1992: 49). Spotřeba se stává prostředkem definování a realizace osobní identity a prostředkem, kterým je artikulován a označován smysl skupinové příslušnosti. Jsou to právě spíše spotřební vztahy než vztahy výrobní, díky nimž jsou lidé integrováni do společnosti a získávají své nejdůležitější role a statusy. Má však toto tvrzení smysl ve sféře zemědělství, a vůbec pro většinu pracujících na venkově? Mohli bychom tvrdit, že odlišný charakter zemědělství je dán právě produkcí, zvláště pak produkcí potravin, a že je těžké v krátkém nebo středním období posoudit, jak mohla přestat být produkce potravin centrální a hlavní aktivitou jakékoliv společnosti. Velké skupiny lidí – a ne pouze zemědělci – si postmodernitu v tomto smyslu nemusí vůbec uvědomovat, nebo ji mohou vnímat jiným způsobem. Jinak řečeno, zemědělci nezůstávají v postmoderní společnosti výjimeční díky své „zaostalosti“, ale proto, že čelí zatraceně *odlišným* problémům identity, statusu a sociální integrace.

9.

Tak se nám nabízí odůvodnění, proč nadále považovat venkovskou rodinu za relevantní téma rurální sociologie: venkovská rodina zůstává specifická a sociologicky zajímavá, protože je stále organizována kolem kolektivní produkce, zatímco městská rodina je organizována kolem kolektivní spotřeby. To platí pro zemědělské rodiny, ne-li pro všechny venkovské rodiny. Na tomto základě bychom mohli definovat celou výzkumnou agendu, která by zkoumala, jak zemědělské rodiny zvládají oba okruhy „problémů“, výrobu a spotřebu, jaký vliv to v těchto rodinách má na vztahy rovnosti a nerovnosti ve srovnání s „rodinami spotřeby“, jak je utvářeno odlišné chápání konceptů dětství, rodičovství apod.

Rurální společnost jako součást soudobé společnosti

10.

Třetí možný přístup spočívá v tom, že považujeme rurální společnost prostě za součást současné měnící se společnosti. To by znamenalo pokládat rurální jednoduše za jednu z mnoha zajímavých oblastí, v nichž mohou sociologové zkoumat fungování makrosociálních procesů, které popisují teorie postmodernity nebo pozdní modernity. A potom si lze položit obtížnou otázku, zda je vůbec nutné, aby „rurální sociologie“ zůstala specifickou subdisciplínou.

11.

Tento předpoklad naznačuje, že rurální skupiny jsou pouze jedněmi z celé škály sociálních skupin, které se angažují v zápasech o sociální změnu. Stejně jako ostatní stávají se i ony účastníky jednak těch akcí, které prosazují změnu, jednak těch, ve kterých jde o její kontrolu a omezení. Zatímco druhý přístup, popsáný výše, byl především o tom, že zkušenost venkovského obyvatelstva může být výzvou nebo popřením makrosociální transformace, třetí přístup naopak předpokládá, že zkušenost venkovanů obohacuje a objasňuje naše porozumění transformačním procesům a proto by neměla být přehlížena a ignorována, ale zahrnuta do

diskusí o sociální změně. Často se například zdůrazňuje, že jednou z charakteristik pozdě moderní společnosti je expanze a rostoucí význam reflexivní občanské společnosti. V tomto kontextu je zajímavé pokusit se přemýšlet o způsobech, jimiž rurální aktéři – a jejich zájem o komunalitu, lokalitu, lokální autonomii a především rodinu – mohou ovlivnit utváření, alespoň v některých specifických situacích, takové vznikající společnosti. Jiný příklad uvádí Giddens (1990), když jako jeden z hlavních rysů pozdní modernity zdůrazňuje rostoucí problém důvěry v expertní systémy: jak společnosti procházejí rostoucím oddělováním času a prostoru nebo se, jinými slovy, stávají globalizovanými, lidé stále více vstupují do kontaktu s expertními systémy a současně jim stále méně důvěřují. Velká skupina rurálních oblastí a otázek (od organizací mezinárodního potravinového systému po aktivity venkovských konzervativců), které poskytují zajímavé pole ke studiu řešení a manifestace těchto problémů.

12.

Tento třetí postoj od nás očekává přijetí flexibilnějšího přístupu ke konceptu „rurality“, než na jaký jsme byli zvyklí. Tím mám na mysli, že skupiny, které se podílejí na vytváření pozdní modernity, mohou, ale nemusí identifikovat kolektivně samy sebe jako „rurální“ (nebo jako zemědělce, manželky zemědělců, venkovské rozvojové aktivisty apod.), i když se tyto kategorie jeví badateli jako jejich objektivní strukturální pozice. Nemusíme být schopni „vyčíst“ ruralitu z aktivit skupin, které mají podle všech objektivních kritérií kořeny v rurální společnosti; jestliže tyto skupiny nahlížíme jako jednající subjekty, musíme počítat přinejmenším s jejich subjektivní interpretací vlastní identity a projektu. Co se vnějšímu pozorovateli jeví jako skupina zemědělských rodin, může být pro samotné rodiny daleko spíše skupinou rodin malých podnikatelů, tzn. třídní nebo statusovou skupinou, která není ani rurální, ani urbánní, přesto má blíže k urbánnímu.

13.

Domnívám se, že zde můžeme položit jednu zajímavou otázku, otázku, která se ve většině makrosociálních teorií neobjevuje: jak teoreticky popsané procesy společenské transformace ovlivňují podmínky, za kterých lidé zpravidla identifikují sami sebe spíše jako „venkovské“ nebo „městské“, než v termínech jejich sociální třídy, zaměstnání, vzorců spotřeby apod.? Jak se blížíme k pozdní modernitě či postmodernitě, nestává se pro lidskou identitu víceméně významné rozlišování na urbánní a rurální? Jak interaguje, pokud vůbec, s jinými prvky identity, jako je gender či etnicita? Konkrétně při výzkumu rodiny bychom se mohli chtít ptát, kdy a proč je základem sdružování rodin ke kolektivní akci jejich sebedeskripce jako rurálních nebo zemědělských rodin, a ne jako chudých, sociálně vyloučených rodin, nebo katolických rodin, rodin s nadanými dětmi apod. Co nám takové otázky pomohou dovědět se o zkušenosti „rurálního bytí“ v době pozdní modernity?

+++

14.

Ve zbývající části textu se soustředím na samotnou rodinu jak ji chápe rurální sociologie, přičemž využiji každou ze tří výše zmíněných perspektiv. Své argumenty zde opírám, pokud je to možné, o příklady z irské rurální sociologie. Jsem přesvědčena – a doufám, že to není příliš šovinistický postoj –, že v irské rurální sociologie vznikly během let četné studie o zemědělské rodině, které nejsou příliš známé a čtené, jak by si zasloužily – minimálně mezi rurálními sociology, kteří se rodinou zabývají. Myslím, že irská problematika a irská agrární zkušenost má obecnější relevanci, zvláště v souvislosti se současnou „de-“ a „reagrarisací“ („de-“ and „re-peasantising“ *agrarian sectors*) v některých východoevropských zemích.

Venkovská rodina jako „nositel“ rurality

15.

Rurální sociologové často zastávají názor, že ruralita spočívá v typických rurálních hodnotách a tradicích. Ten bývá obvykle doprovázen tvrzením, že tyto hodnoty a tradice jsou přenášeny – reprodukovány a uchovávány – rurálními institucemi, především rodinou jakožto centrální institucí rurální společnosti. Obě tvrzení, domnívám se, vyžadují prozkoumání. Zde se budu zabývat pouze druhým z nich a (zejména z důvodů nedostatku místa) vytknu jen dvě otázky, které je mohou zpochybnit.

16.

Existují dobré sociologické důvody pro tvrzení, že rodiny by neměly být považovány za nositele tradice, ale především za jejich *tvůrce*. Myšlenka, že tradice je něco, co lze vytvořit, může být na první pohled překvapivá; ale je široce akceptována např. ve studiích nacionalismu, které považují národní hnutí za účastníky tvorby „národa“ jakožto entity, která existuje od „pradávných časů“ (a tudíž má legitimní právo na požadavek sebeurčení – *to claim selfgovernment*) (McCrone 1992). Tyto studie obvykle čerpají z Andersonova (1983) pojetí národa jako „představovaného symbolického společenství“ (*imagined communities*), jinými slovy, národy jsou vytvářeny prostřednictvím kolektivní představivosti. Důležitým aspektem této definice národnosti je, že posouvá naši pozornost na *soudobé* okolnosti, za kterých jsou národy, národní tradice, kolektivní zvyky „představovány“ jako společné, namísto toho, abychom předpokládali, že existovaly vždy nebo, jak říká Gunder Frank, byly „bez historie“. Proto se v souvislosti s rodinou a rodinnými tradicemi musíme ptát, proč to, co je považováno za nadčasovou rodinnou tradici, je za ni považováno právě *ted'* – proč je takové tvrzení významné pro současné členy rodiny, nebo alespoň pro některé z nich, zdali jako ospravedlnění některých způsobů nakládání s rodinným majetkem nebo jako způsob řešení rodinných vztahů či jako metaforický způsob artikulace hodnot a věr, které jsou pro členy rodiny důležité.

17.

Současně je obtížné považovat některé rodinné praktiky či hodnoty za tradice, jsme-li si vědomi toho, že jsme je sami teprve nedávno vytvořili. To je problém, na který poukázali Berger a Luckmann v *The social construction of reality* (1967), když rozvinuli model *institucionalizace* založené na intergeneračních vztazích v rodině. Představme si situaci, v níž se dva dospělí dají dohromady, aby utvořili „rodinný pár“ ve světě, v němž chybí kulturní očekávání týkající se existence takových vztahů: jak jej mohou vybudovat do podoby stabilního, vzájemného vztahu rolí? Berger a Luckman odpovídají, že pár první generace nemůže být úplně stabilní, protože obě strany vědí, že vztah aktuálně vytvářejí, a znají veškeré podrobnosti jeho vývoje během času. Teprve s příchodem dítěte do rodiny se významy přikládané existenci rodiny stávají stabilní a institucionalizované, dítě přijímá vztah svých rodičů, jejich zkušenosti i zvyky jako dané a ne jako právě prováděné činnosti: vztahy a zkušenosti se stávají pro druhou generaci zvykem či tradicí. Proto je podle Bergera a Luckmanna uspořádání vztahů *mezi generacemi* (*across generations*) tím rozhodujícím pro pochopení toho, jak se vytvořené praktiky institucionalizují do podoby tradice. Samozřejmě, že v každé skutečné rodině již existují kulturní definice a očekávání toho, jak by měl být rodinný život veden. Současně Berger s Luckmanem upozorňují, že každý nový pár, který vstupuje do rodinného života, se do určité míry pohybuje v situaci „otevřenosti vůči světu“ (*world-openess*) – oba partneři si mohou vybrat ze široké škály způsobů, jak se k sobě navzájem chovat. Pouze vnější pozorovatelé (včetně jejich dětí) si o nich myslí, že jednaj

nutně a nemají žádnou možnost volby. Myslím, že musíme uznat, že toto platí stejně tak pro venkovskou rodinu jako pro kteroukoliv jinou, v minulosti stejně tak jako v současnosti.

18.

Je zajímavé v tomto kontextu poznamenat, že to, co bývá obecně považováno za „tradiční“, tzn. irskou venkovskou rodinu, přišlo na svět v relativně krátkém období historického vývoje: jde o období nanejvýš dvou generací na přelomu tohoto století. Pro irské agrární populaci se po zkušenostech rurální deindustrializace, hladomorů, vystěhování a změny zákonů o vlastnictví půdy stalo zajištění dostatečně velkých zemědělských statků nutností; tomu odpovídají některé výrazné změny rodinných zvyklostí, konkrétně přechod od dělitelného k nedělitelnému dědictví a výrazně zpožděný převod dědictví nebo kontrola hospodaření rodinné farmy více generacemi (tyto změny měly spoustu vedlejších účinků: nízkou a pozdnější sňatečnost, vysoký počet emigrantů, narůstající patriarchální autoritářský systém...). Je zajímavé, že tento nový rodinný systém, který se v Irsku začal šířit od roku 1880 a v jehož rámci se farmáři často neženili před padesátkou, byl ve 30. letech tohoto století popsán Arensbem a Kimballem v jejich proslulé studii *Family and community in Ireland* jako tradiční rolnický systém, který mohl existovat mezi malými rolníky na západě Irska odnepaměti, protože byl zjevně funkčně vhodně uzpůsoben pro uspokojování jejich potřeb. Je zavádějící tvrdit, že podobně jako jejich teoretické úvahy, i Arensbemovi a Kimballovi informátoři přispěli k tomu, že vědci dospěli k nesprávným závěrům. Domnívám se, že tito informátoři byli do značné míry ve stejné situaci jako druhá generace, která v Bergerově a Luckmannově modelu bere svět jako „uzavřený“. Vzpomínky, že věci se odehrávaly v minulosti jinak, existovaly pravděpodobně v životním obzoru jejich rodičů, ale ne v jejich vlastním.

19.

Bergerův a Luckmannův model institucionalizace vděčí za mnohé Durkheimovi, který definoval členství v jakékoliv sociální skupině, od rodiny po národ, jako vědomí závazného charakteru skupinových zvyků a pravidel chování. Jsme „kompetentním členem“ skupiny, když víme (více či méně), jaké jsou její zvyky, a víme, že ostatní ve skupině od nás očekávají jejich dodržování. To samozřejmě neznamená, že každý vždy dodržuje skupinové tradice; spíše to znamená, že pokud se někdo pokusí v nějakém případě pravidla porušit a přitom chce stále zůstat uznaným členem skupiny, musí si připravit vysvětlení nebo omluvu pro své chování (to, co etnometodologové nazývají *accounting*). Lidé nemusejí se svým vysvětlením uspět (výsledkem je, že jsou pravděpodobně označeni jako deviantní), ale vcelku se zdá, že lidé – ti, kteří pravidla boří, i ti ostatní – se úporně snaží vyhnout se situaci, která neustále podněcuje k vymyšlení argumentů, které mají dokázat, že chování, které zdánlivě napadá skupinové tradice, ve skutečnosti není jejich porušením nebo zpochybněním. To opět odkazuje k myšlence, že to, co se v rodině nebo jiné kolektivně považuje za tradici, je utvářeno a přetvářeno v čase, a že pokud je zájem na udržení členství v kolektivu dostatečně silný, může být rozpínavost tradice téměř nekonečná.

20.

Upřeme-li pozornost zpět na vznik nové formy farmářské rodiny v Irsku, je zřejmé, že tento domnělý „tradiční rodinný systém“ nebyl zdaleka tak funkční ani z hlediska farmářské rodiny, ani z hlediska venkovské komunity. Pravděpodobně lépe než Arensbem a Kimball jsme schopni odhalit, že systém obsahoval soubor zvyků a věr, které se týkaly majetkového vlastnictví a generační kontroly a který velmi vyhovoval některým významným mocenským skupinám tehdejší irské společnosti – církvi, státu (jeho strategiím rozvoje irského hospodářství) i samotným patriarchálním farmářům. Půjdeme-li ještě dále, můžeme k

perspektivě Durkheima, Bergera a Luckmanna připojit zásadní, ale chybějící rozměr. Zdá se, že bychom měli nahlížet na rodinu jako na kolektivitu, která neusiluje pouze o udržení shody mezi svými členy, ale řeší také konflikty a nerovnosti. Z tohoto pohledu je rozhodujícím rysem rodiny skutečnost, že jde o instituci založenou na řízení a organizaci vztahů nerovnosti mezi *generacemi* a *gender* (Friedmann 1986). V důsledku toho se rodinná pravidla, hodnoty a tradice nevyhnutelně stávají středem konfliktů vyrůstajících na generačních i genderových hranicích.

21.

Arensbergova a Kimballova klasická práce o irské rolnické rodině žijící na jihu Irska podnítila ve třicátých letech tohoto století mnoho diskusí, kritiky, ověřování a reinterpretačních pokusů; pravděpodobně není příliš odvážné tvrdit, že studie formovala podobu irské rurální sociologie až do osmdesátých let (Tovey 1992). Jejich nepřekonatelný a nebetyčně fascinující model byl široce přijímán jako model tradiční venkovské irské rodiny (kolik odpovědnosti na sebe touto „univerzalizací“ sami uvalili, zůstává dodnes předmětem diskusí). Jejich výjimečnost spočívá v jednoduchosti. Podle Arenberga a Kimball vycházejí klíčové charakteristiky irské rolnické rodiny ze skutečnosti, že zemědělec musel dosáhnout dvou reprodukčních cílů a že řídil současně hospodářství i rodinu: musel zajistit reprodukci farmy jako podniku, který umožnil rodině přežívat z roku na rok; a musel zajistit reprodukci rodiny z jedné generace na druhou, včetně výběru vhodného sňatku pro své potomky a předání majetku („*keeping the name on the land*“). Aniž by zacházeli do velkých detailů, Arensberg a Kimball říkají, že nutnost plnit tyto dvě funkce vysvětluje jak dělbu práce v hospodářství, tak dělbu autority v rodině, stejně jako organizaci vztahů mezi rodinou, lokální komunitou a společností. Hlavním rysem těchto rodin byla silná patriarchální autorita: farmář není pouze hlavou rodiny, ale také hlavou podniku, v němž členové rodiny pracují, aby se užívali. Je to právě ospravedlnění patriarchální autority, načrtnuté Arensbergem a Kimballem jako nezranitelné „tradice“ irské rolnické rodiny, které dává vzniknout většině kritik ze strany irských rurálních sociologů.

22.

Kritika se dlouho soustředila na vykreslování patriarchální autority v (mužských) generacích, až do nedávna s nepatrnou pozorností vůči genderu. Hugh Brody (1973) se téměř po čtyřiceti letech vrátil k Arensbergovu a Kimballovu výzkumu a zjistil, že v západním Irsku se vztahy mezi otci a syny během tohoto období téměř zcela obrátily: otcové byli ke svým synům uctiví a smířliví, synové často otevřeně pohrdali způsobem života svých rodičů nebo se s ním snažili mít co nejméně společného. Brody to vnímá jako důsledek vlivu „urbanizace“ – kterou vnímá jako proces, během něhož jsou venkovská povolání a životní styl znehodnocovány – na mladé příslušníky venkovských rodin. Patriarchální autorita funguje pouze potud, pokud otcové vládnou něčím (farmou, možností být farmářem), co jejich synové chtějí. Patriarchální autorita se rozpadá v okamžiku, kdy synové přestanou vnímat dědictví jako cenu, o kterou stojí se ucházet, a začnou v něm vidět břímě, kterému se chtějí vyhnout.

23.

Brody v podstatě Arensbergovu a Kimballovu terénní práci nezpochybil, i když tvrdil, že se zmýlili v tom, když tradiční farmářskou rodinu popisovali jako „mimo historii“: Brody totiž ve své práci ukázal, že její dezintegraci vyvolaly historické změny. Mnohem drtivější útok Gibbonův (1973) je založen na tom, že již v počátcích 30. let 20. století, ale i dlouho předtím, byla otcovská autorita zdrojem velkých konfliktů a neštěstí v rodinách: synové farmářů se jí často vzpírali a bojovali proti ní. Gibbon například ukazuje, že slavná hra Johna Milingtona Syngea, *The Playboy of the Western World*, pojednává o synovi, který zabil svého otce-farmáře (nebo se tak alespoň domnívá), a který se poté, co jeho čin vyjde najevo, stává

hrdinou lokální komunity. Synge napsal svou hru na základě novinové zprávy o skutečné události – otcovraždě se v rurálním Irsku na přelomu 19. a 20. století nezdála být neobvyklým zločinem. Gibbon také připomíná vysokou míru hospitalizace mužů z venkovského prostředí v ústavech pro mentálně nemocné třicátých do padesátých let a rychlý úbytek malých farem. To vše naznačuje, že v rurálním Irsku nikdy neexistoval takový funkční a sebe-reprodukcující „tradiční“ či rurální rodinný systém, který podle vlastního názoru objevili Arensberg a Kimball.

24.

Co však farmářské ženy a jejich odezva na „tradiční“ patriarchální autority? Trvalo nejméně dalších deset let, než byla tato otázka v irské rurální sociologii vůbec položena – což je zvláštní, neboť jestliže synům připadala jejich pozice ve farmářské rodině obtížná, dcerám by se ta jejich zdála ještě horší. Dcery nebyly brány v úvahu jako dědičky, neměly žádnou naději, že jejich práce na rodinné farmě bude někdy odměněna dědictvím. V nejlepším případě některá z nich dostala, aby se mohla provdat za dědice sousední farmy. Jestliže synové podléhali autoritě otce-podnikatele, mohli alespoň očekávat lásku, podporu a porozumění od své matky, ale dcery byly v rámci genderově rozdělené práce na farmě zaměstnankyněmi svých matek a navíc byly zpovzdálí chladně kontrolovány svými otci (Hannan, Katsiaouni 1977).

25.

Není proto překvapující, že v exodu z venkova, který byl charakteristický pro rurální Irsko až do osmdesátých let, dominovaly venkovské ženy. Je ironií, že pro státní výzkumníci a političtí činitelé si klesajícího počtu těch, které zůstávaly, všímali stále méně a méně. Dělbá práce na mužskou a ženskou, jak ji ve třicátých letech popsali Arensberg a Kimball (ženy dojí krávy a vyrábějí máslo, starají se o drůbež, prasata a mladá zvířata, a pracují vůbec blízko farmy a dvora, muži pak odcházejí na pole, starají se o svůj dobytek, navštěvují sousedy, odnášejí zemědělské produkty včetně másla na trh a pěstují jakékoli plodiny jako jsou brambory či tuřín, které na farmě rostou), alespoň přisuzuje ženám důležitou roli v zemědělské produkci. S rostoucí specializací irského zemědělství, převedením drůbeže a prasat do intenzivních chovů a koncentrací a mechanizací mléčné výroby se zdá, že se úloha žen ve výrobním procesu na farmách do značné míry vytrácí. Domněnka, že ženská práce už není potřebná (či užitečná), byla posilována rozšířením „ideologie rodinného krbu“ („*ideology of domesticity*“), založené na hodnotách střední třídy a městského obyvatelstva. Tuto ideologii přejaly autority zemědělské politiky a zemědělská média, která povzbuzovala farmářské ženy, aby samy sebe přestaly nahlížet jako farmářky a začaly se vnímat jako manželky (Duggan 1987).

26.

Jestliže jsou rurální rodiny považovány za „nositele rurality“, pak ženy, zejména farmářské manželky/matky, jsou obvykle těmi, jimž je přisuzována hlavní úloha v nesení a předávání rurálních tradic a hodnot jsou ženy. Ale typická, konfliktní, obtěžkaná, marginalizovaná pozice venkovských žen, jak ji vykreslují studie irských farmářských rodin, nás nutí tuto tezi zpochybnit. Nedávná významná práce O'Hary (1998) naznačuje, že politici a vládní výzkumníci byli pošetilí, když nevěnovali pozornost zemědělským ženám, které hrají jednu z nejdůležitějších rolí v rámci reprodukce rodinného farmářství v Irsku: jejich úloha však spočívá primárně v socializaci dětí (zejména dcer, se kterými obecně spojují vysoké kariérové ambice, ale i synů, dokonce často i toho, o kterém otec předpokládá, že se stane jeho dědicem) pro život *nikoli* na farmě, ale pro povolání městského či dokonce mezinárodního charakteru.

27.

Co z toho všeho lze vyvodit? Například to, že typickým rysem rodin je, že tlačí své členy dvěma protichůdnými směry najednou. Na jedné straně jsou náchylní konstruovat a interpretovat vlastní činnosti jako „tradici“, která je součástí konstrukce kolektivní rodinné identity či pocitu skupinové příslušnosti, na druhé straně nacházíme trvalý konflikt a odmítání rodinných rolí a zvyků, který je do značné míry potvrzením faktu, že rodiny jsou skupiny organizované na základě vztahů nerovnosti mezi pohlavími a generacemi. I v tomto smyslu se mohou rurální rodiny velmi málo lišit od rodin městských – myšlenka, že v rurální rodině lze nalézt něco, co chrání rurální společnost před modernitou či postmodernitou, se zdá být stěží udržitelná.

Rurální sociologie jako problém teorií makrosociálních změn

28.

Druhý způsob, který jsem mínila už dříve, je postavit rurální společnost do vztahu k teoriím sociální změny, jako jsou teze postmodernity či pozdní modernity, a upozornit, že přetrvávající typická odlišnost rurálního světa je zdrojem problematizace těchto teorií, jejich teoretické validity, nebo přinejmenším jejich všeobecné platnosti coby makrosociálních tezí. V nejlepším případě můžeme prohlásit, že to mohou být teorie pouze o tom, jak se vyvíjí současný urbánní život, nikoli však o sociálním vývoji jako takovém. Není vůbec snadné tato tvrzení dokázat – je velmi těžké argumentovat a současně neupadnout do předpokladů, o kterých jsme diskutovali v předchozí části: že rurální je jiné, protože nějakým způsobem méně rozvinuté, a méně vyvinuté je proto, že některé jeho instituce, jako rodina, ho chrání před vnějšími tlaky (post)modernizace. Zároveň však přemýšlením o tomto způsobu argumentace můžeme objevit některé zajímavé možnosti výzkumu rurálních rodin.

29.

Podle mého názoru se teorie postmodernity či pozdní modernity opírají o dvě, možná tři empiricky podložená tvrzení, která mají prokázat, že společnost vstupuje do nové epochy. Prvním z nich konstatuje, že sociální vztahy a identity se zvýšenou měrou utvářejí kolem aktivit a praktik spojených mnohem více se *spotřebou* než s produkcí. Druhým tvrzením, souvisejícím částečně s Tourainem a dalšími teoretiky „post-industriální“ a „informační společnosti“ jako jsou Lash a Urry (a svým způsobem pravděpodobně i s Ulrichem Beckem), je, že současné společnosti se stále rozsáhle formují v rámci struktur produkce, kterým ale dnes už nedominoje výroba materiálních statků, ale tvorba a komunikace *znalostí*. Třetí tvrzení se opírá o Giddense (1990), ale zejména také o Becka (1992) a Beck-Gernsheima (1996). Říká, že rostoucí *individualizace* a rostoucí *reflexivita* jsou klíčovými rysy pozdní modernity, která dnes vede aktéry k tomu, aby chápali svoje životy stále více jako sebe-vědomé plánované projekty. Lidé jsou „detradicionalizováni“ v tom smyslu, že jsou více a více uvolňováni od dodržování tradičních věr a vztahů; očekává se od nich, že budou jednat a mluvit tak, jako by vše, co dělají, bylo výsledkem jejich vlastního reflexivního rozhodování, jakoby měli kontrolu nad svými biografiemi. Ráda bych se nyní soustředila právě na toto třetí tvrzení.

30.

Beck-Gernsheim rozvinula částečně tezi reflexivní individualizace skrze analýzu pozdně moderní rodiny. Například ve své práci *Life as planning project* (1996) si všímá důsledků takového pojetí rodičovství, které sdílí pozdně moderní víru v život jako něco, co se dá rozvrhnout či naplánovat. Mohli bychom předpokládat, že individualizace a

detradicionalizace vedou ke kolapsu společnosti jakožto zdroje závazků, a tedy ke vzniku individuální „subjektivitu bez společnosti“ (a některé z Giddensových prací by mohly skutečně tyto závěry podporovat), ale Beck-Gernsheim argumentuje, že zkoumání soudobých pojetí rodičovství tento předpoklad problematizuje. Beck-Gernsheim říká, že jednotliví rodiče si ve skutečnosti stále více uvědomují svou zodpovědnost k požadavkům a očekáváním společnosti; například jde-li o „co nejlepší“ start dítěte do života, dělají vše pro to, aby jejich potomek byl úspěšný atd. Jinak řečeno, dnešní rodina není kariérou tradice, ale rozumu a racionalizace.

31.

Bylo by zajímavé zvážit, zda existuje nějaká možnost, jak by výzkum rurálních rodin mohl zpochybnit či podpořit tento argument – a posunout tak rurální sociologii blíže středu aktuálních sociologických debat. Myslím, že rurální sociologové by mohli velmi dobře rozvířít některé otázky o v podstatě evolucionistické koncepci společnosti (vývoj od „tradiční“ směrem k „racionální“), která je podloží analýz Becka a Beck-Gernsheimové – například náznakem, že koncept (rodinného) života jako plánovaného projektu není takovou novinkou, jak předpokládají. Jednou z ironií takzvané „tradiční“ rolnické rodiny je, že ve skutečnosti byly rodinné vztahy a procesy plánované tak, aby rodinné a hospodářské činnosti co nejefektivněji doplňovaly. Arensbergova a Kimballova diskuse o západoirských farmářích na počátku tohoto století nepochybně prozrazuje vysoký stupeň pokud ne přímo sebe-uvědomování, tak alespoň „vědomí systému“ („*system-awareness*“) u těch farmářů, kteří rozhodující měrou ovlivňovali řízení rodinných dějů.

32.

Pokud je kvintesencí rozvinuté modernity pokus vnímat rodinný život coby plánovaný projekt, potom se mi zdá, že tito farmáři působili extrémně moderně. Jinou možností by bylo nepovažovat to za charakteristiku „pozdní modernity“, ale za rys *specifických typů* rodiny ve specifických podmínkách. Hned se k tomuto bodu vrátím. Zde bych nicméně měla zmínit jednu možnou odpověď na výše uvedené, a to v tom smyslu, že typické pro pozdně moderní rodinu je, že vidí rodinu jako plánovaný projekt v termínech individuálních potřeb a aspirací, zatímco rolnická rodina je plánována vzhledem k potřebám rodiny či skupiny. To by naznačovalo, že klíčem k sociálním změnám není reflexivita, ale individualizace. Nejsem si jistá tím, že by Beck a Beck-Gernsheim takovou revizi své teorie skutečně přijali, ale v každém případě se mi zdá, že jejich teorie považuje za samozřejmý takový obraz tradiční nebo rolnické rodiny, ve které panuje vysoká míra shody a rovnosti. Tato teorie opomíjí způsoby, kterými se členové rodin mimo jiné často pokoušeli realizovat své vlastní cíle a zájmy pomocí pokusů kontrolovat a organizovat kolektivní vztahy v rodině.

33.

Výše uvedené napovídá, že existují dobré důvody pro to, abychom se soustředili na rodinu coby základní předmět studia rurální sociologie – jako na možnost zkoumání, zpochybnění či propracování makrosociálních teorií. Jak už jsem ale zmínila, může být podstatné zjistit, který aspekt rurální rodiny nám takové zkoumání umožňuje. Literatura z irského prostředí, o které jsem hovořila, jasně naznačuje, že to nejsou „rurální“ rodiny obecně (které i v minulosti vnímaly život jako plánovaný projekt), ale rodiny „rolnické“; co je tedy činí v tomto směru tak výjimečnými? Nejobvyklejší odpověď zní, že to byl jejich specifický vztah k majetku, a zejména k pracovnímu procesu s tímto majetkem spojeným, který vedl k tomu, že si farmáři reflexivně uvědomovali potřebu (a potenciál pro) kontrolu a řízení rodinných vztahů. „Rolnické“ farmy v tomto případě byla hospodářství vlastněná nebo zcela kontrolovaná konkrétní rodinou, a pokud měla být farma úspěšná, vyžadovala pracovní účast od všech

členů rodiny (úspěch byl také podmíněn velikostí hospodářství a úrovní technologického a obchodního rozvoje společnosti v daném čase). Friedmann uvádí (1986), že na svatbu v takové farmářské rodině lze nahlížet jako na pracovní vztah. Obecně, říká Friedmann, je pro tyto rodiny typická produkce jednoduchých komodit^[3] (produkovaných pro trh, ale hlavně kvůli reprodukci rodinného podniku než kvůli zisku). Producenti jednoduchých komodit se ale nenacházejí pouze v agrární či rurální společnosti, i když v zemědělské sféře dnešního rozvinutého světa jsou nejpočetnější.

34.

Jaké důsledky z toho plynou? Jedním z nich je, že bychom jako rurální sociologové neměli zkoumat či teoretizovat obecně o „rurální rodině“, či dokonce o „rodinách farmářů“, odděleně od zbytku ostatních rodin ve společnosti. Bylo by lepší definovat ty rodiny, které chceme studovat jako jeden typ ze širší skupiny rodinných typů (ať už SCP nebo nějaký jiný), a potom se pokusit vysvětlit, v čem se takové skupiny rodin mezi sebou podobají a/nebo odlišují. Například, jak by se mohly farmářské rodiny podobat nebo odlišovat od rodin výrobců potravin nebo řemeslníků? Obecněji se můžeme pokusit rozvinout koncepci kompletní škály rodin, ve které zaměstnání rodiče či rodičů dominuje, strukturuje a uspořádává každodenní život ostatních členů rodiny, zapojuje je do práce (byť jen částečně) v „rodinném podniku“. Například povolání „rodinného lékaře“ za jistých okolností či v určitých historických obdobích může generovat jiný typ rodiny, který by bylo třeba zahrnout do naší škály. Lze tak alespoň dosáhnout toho, aby rurální sociologové nediskutovali o rurální rodině uzavřeně, jako by byla zajímavá pouze do té míry, v níž vrhá světlo na venkovskou společnost. Mohli bychom svou úlohu začít vnímat jako příspěvek k sociologickému porozumění „rodiny“ obecně, zejména rozšířením sociologického poznání o rozsahu a různorodosti rodinných forem, které stále přežívají v pozdně moderním nebo pozdně kapitalistickém světě.

35.

Druhou stranou tohoto argumentu je samozřejmě to, že si musíme být přesněji vědomi rozsahu a různorodosti forem mezi farmářskými rodinami, a dokonce možná jenom mezi samotnými rodinami typu SCP. Časem ze strany farmářů a členů rodin může docházet k významným změnám v chápání vztahu mezi rodinou a majetkem, i když (zdánlivě) způsob ekonomického zužitkování majetku může zůstat relativně nezměněn. V Irsku například na některých mlékárenských farmách proběhly v posledních letech některé zajímavé změny, jejichž následkem bylo převrácení „standardních“ nebo „rolnických“ rodinně-podnikatelských vztahů. V některých případech, se namísto toho, aby byla rodina podřizována potřebám podniku, dochází k opaku: například mlékárenství funguje jako způsob, jak financovat *nezemědělské vzdělání* synů, zároveň je nahrazováno nějakým jiným, méně náročným druhem farmaření v okamžiku, kdy synové zahájí svou ne-zemědělskou kariéru; nebo je rodinný podnik využit jako základ k rozšíření rodinného bohatství a zdrojů příjmů, například když jsou zisky z mléčné farmy investovány v nejrůznějších ne-farmářských a ne-rurálních podnicích (O'Hara 1998; Tovey 1997, 1999 v tisku). Může se ukázat, že „farmářská rodina“ jako taková vlastně neexistuje. Vztahy rodina–farma a jejich vnímání měly nicméně za určitých sociálních a ekonomických podmínek v různých historických obdobích řadu zajímavých podob, pro které můžeme hledat vysvětlení.

36.

V této souvislosti může být zajímavé položit si otázku, proč se irští farmáři (jistého typu) začali domnívat, že mohou podrobit svůj rodinný život plánování či do jisté míry ovlivnit svůj ekonomický, sociální a kulturní život, jak to ukázala Arensbergova a Kimballova studie? To, co bylo dosud řečeno, může vzbuzovat představu příliš úzkého zaměření na vztah mezi

rodinou a majetkem či zaměstnáním. Ve skutečnosti budeme muset hledat odpověď na tuto otázku mimo farmy, a hlavně spíše v určitých konkrétních dimenzích daného časového okamžiku než v obecných a abstraktních makrosociálních procesech. V Irsku například šlo o kombinaci působení změn vlastnictví půdy (vlastníkem se případně mohl stát i samotný rolník), národního osvobození a získání svrchovanosti, vzniku státu, v němž byla zemědělská populace vnímána jako ekonomicky a kulturně důležitá, a hnutí za zemědělskou a průmyslovou soběstačnost ve 30. letech pod DeValerovým vedením. Dalo by se říci, že v celé irské společnosti došlo k náhlému rozšíření „reflexivního plánování“ a že zemědělství v něm hrálo ústřední roli. Lze-li uvedené faktory považovat za klíčové prvky vysvětlení v případě Irsku, můžeme souhlasit s Beck-Gernsheimovou, že i rodiny v období pozdní modernity jsou nově formovány některými velmi rozsáhlými ideologickými a kulturními posuny ve společnosti. Namísto jejich zařazení do vývojového schématu si je však můžeme představit ve vztahu ke konkrétním *konjunkturálním* změnám, které by měly být předmětem dalšího výzkumu.

Rodina a občanská společnost

37.

Obě naznačené odpovědi na makrosociální teorie byly zatím spíše negativní, ať už šlo o otázku, zda podobné teorie mohou o rurálnosti vůbec vypovídat (neboť ta ještě není „pozdě moderní“ ani „postmoderní“), či o jejich platnosti; zdá se totiž, že zkušenost farmářských rodin zpochybňuje obecnost či novost popisovaných procesů. V závěru chci načrtnout odpověď, která je podle mého soudu pozitivnější. Navrhuji ptát se, jak mohou rurální či zemědělské aktéři skrze instituce, které sami vytvořili (například rodinné formy) přispívat k utváření nové společnosti – postindustriální, postmoderní, pozdně moderní – k čemuž podle řady teorií právě dochází.

38.

Je ovšem třeba opět zdůraznit, že rurální rodinné formy jsou pouze jednou z institucí, jejichž prostřednictvím mohou rurální aktéři kolektivně utvářet pozdně moderní společnost. Rodina je obvykle považována za základní instituci současné občanské společnosti. Jak ale poznamenává například Cohenová, občanská společnost sestává i z dalších velmi důležitých prvků. Vedle rodiny uvádí ještě „zákonost, veřejný zájem, občanské spolky či masovou kulturu“ (1996: 191). V závislosti na tom, jak definujeme „občanskou společnost“ nebo „veřejnou sféru“ nebudeme možná s jejím seznamem souhlasit, připomíná nám však dosti důrazně, jak ochuzená dnes pravděpodobně bude každá diskuse o občanské společnosti, která se zaměří pouze na rodinu a pomine například funkci systému práva a justice, masmédií (včetně lokálních), komunitních a dalších dobrovolných sdružení a nestátních organizací, rurálních sociálních hnutí, populární kultury atd. Bylo by vůbec možné pochopit rodinné procesy a jejich změny v čase, kdybychom rodinu zkoumali odděleně od těchto kontextů? Stojí však za to zopakovat, že Cohenová spolu s dalšími teoretiky občanské společnosti rodinu *radí* k základním prvkům současné občanské společnosti, takže chceme-li zkoumat venkovské obyvatele jako účastníky utváření pozdně moderní občanské společnosti, pak je zaměření výzkumu a diskuse na rodinu legitimním přístupem.

39.

Zdá se, že alespoň v případě Irsku lze položit zajímavé otázky týkající se vlivu rurálních představ o rodině a rurálního zdůraznění „rodinnosti“ na vznikající občanskou společnost. Obvykle se považuje za samozřejmé, že rurální vlivy mají tendenci blokovat vývoj pozdně moderních postojů a praktik a chránit se před nimi. I v těchto případech však bylo častým

výsledkem vyvolání explicitnější veřejné diskuse o těchto postojích, která pak přispěla k nárůstu reflexivnosti v irské společnosti. Rozvod byl například v Irsku legalizován až v posledních třech letech. Tento krok vyžadoval schválení ústavního dodatku v lidovém referendu, neboť rozvody byly zakázány ústavou z roku 1937. První návrh dodatku, který by rozvod umožňoval, byl vytvořen v roce 1986 a odmítnut dvěma třetinami voličů. Tomu předcházela diskuse, ve níž na veřejné rovině převládaly obavy (vyjadřované především farmáři a často podporované ze strany katolických kněží), že by rozvody znamenaly zkázu rodinných farem i rodin samých, neboť by bylo nutné farmy rozdělit mezi rozvádějící se partnery. Nový dodatek, navržený v roce 1995, byl mírnou většinou přijat. V tomto případě si jeho autoři z řad politiků uvědomili, že pro změnu ústavy bude nutné nejprve přijmout zákony upravující otázky vlastnických práv (a péče o děti) u rozpadajících se párů, ať už později dojde k jejich rozvodu nebo nikoli. Dillonová poznamenává, že celý příběh referend o rozvodech podtrhuje, jak „ekonomický základ rodinných vztahů a zvláště symbolická a hmotná důležitost *farmářské rodiny* přetrvává jako jedna z určujících charakteristik irské společnosti.“ (1998: 128, kurzíva původní). Farmářské rodiny jinými slovy výrazně přispěly k vytvoření zvláštního významu sňatku a rodiny v Irsku. Rodina a ekonomika jsou ve světle tohoto významu odděleny méně, než obvykle tvrdí sociologické teorie o procesech modernizace, pozdní modernitě a samotné občanské společnosti. „Společný život“ pro irské páry většinou dosud zahrnuje jako klíčovou složku „společný ekonomický život“, a to i v případě, že daný pár nemá v úmyslu společně provozovat rodinný podnik.

40.

Dillonové analýza navíc tvrdí, že farmářské rodiny ovlivnily irskou občanskou společnost nejen svou rolí při legalizaci rozvodů, ale měly na ni i *pozitivní* vliv a to v mnoha směrech. Skutečnost, že vlastnická práva obou partnerů byla explicitně definována a právně zaručena ještě *před* uzákoněním rozvodu, podle jejího názoru „může irskou společnost uchránit excesů sociálního nesouladu, které jsou v ostatních západních společnostech připisovány rozvodu a podobným změnám“ (1998: 132). Lze najít i další, možná méně diskutabilní příklady. Příbuzenské vztahy do značné míry v dnešní irské společnosti přežívají jako základ pro významné sociální vztahy (je přirozené nejen znát své sestřence a bratrance, ale často se s nimi stýkat) a pro výměnu vzájemné pomoci a solidarity. S tím souvisí přežívající silný smysl pro místo a původ, a to i mezi přistěhovalci do měst a vysoce mobilními skupinami v irské společnosti. Oba tyto faktory lze samozřejmě použít k ospravedlnění iracionálních exkluzionistických praktik na úkor demokratické občanské společnosti, ale stejně tak představují pevný základ „komunity“ nebo komunitního étosu v dnešním životě Irů. Patrně není překvapující, že skupiny na irském venkově byly v rámci EU nejúspěšnější zejména při získávání finanční podpory na projekty komunitního rozvoje v rámci schémat jako LEADER, stejně jako při sloučení zásad subsidiarity na svépomocná hnutí, která mají na irském hnutí dlouhou historii svépomocných hnutí na irském venkově.

41.

Dnešní irská občanská společnost je tedy překvapivě „rurální občanskou společností“, jakkoli by tento fakt neměl být zveličován. Je však ironií, že vedoucí aktéři občanské společnosti a tvůrci irského veřejného mínění mají tendenci být při prezentaci sebe samých a svých argumentů v médiích záměrně *nerurální*. Ruralita je pod nálepkou „tradiční Irsko“ často ve veřejném diskursu chápána jako protiklad občanské společnosti. Zatímco v diskusi o občanské společnosti je zvláště ve východní Evropě stát často pojímán jako antiteze občanské společnosti, v Irsku je běžné jej nahlížet jako vůdce civilizujícího procesu, který jde proti většině rurálního, nevědomého či „rolnického“ lidu. Tímto rysem se ve značné míře vyznačovala například debata o otázkách životního prostředí, zvláště o zachování venkova a

přírody (její postkoloniální kořeny zkoumá v tomto případě Tovey 1993), ale objevuje se i v dalších oblastech, například v debatě o „dysfunkční rodině“ (incest a zneužívání dětí jsou v médiích často spojovány s rurálními rodinami).

42.

Je zjevné, že rurální kultura se svým partikularismem založeným na rodině a příbuzenství a nedostatkem respektu k legálně–racionálním principům jako takovým může být překážkou šíření reflexivity a demokracie. Tytéž partikularismy mohou být zároveň zdrojem ochrany toho, co Habermas nazývá „světem života“ proti přílišnému rozšíření účelové racionality moci, peněz a vědy. Ochrana a obnova světa života je sama cílem řady „nových“ sociálních hnutí, charakteristických pro občanskou společnost v období pozdní modernity. Ruralita v tomto období se projevuje komplexním a duálním způsobem a rurální sociologie rodiny se podle mého názoru musí pokusit prozkoumat a rozvinout toto téma mnohem podrobněji, než se jí to zatím podařilo.

Poznámky

[1](#)) Pozn. redakce: Přeloženo z anglického originálu Tovey, H. (1998): *Family and rurality: Is there a connection?* Paper presented at ESRS 8th European Summer School, Changing rural society in the era of globalization, Lodz, August 22-27th, 1998. Redakce děkuje Hilary Tovey za svolení publikování tohoto českého překladu.

[2](#)) Tento text byl původně přednesen jako příspěvek v rámci letní školy Proměny venkovského prostoru v době globalizace organizované Evropskou společností pro rurální sociologii v Lodži v srpnu 1998.

[3](#)) *Simple commodity producers*, tj. SCP

Literatura

ANDERSON, B. (1983): *Imagined communities: Reflections and spread of nationalism*. London: Verso

ARENSBERG, C.M. / KIMBALL, S. (1968): *Family and community and Ireland*. Harvard: Harvard University Press

BAUMAN, Z. (1992): *Intimations of postmodernity*. London: Routledge

BECK, U. (1992): *Risk society: Towards a new modernity*. London: Sage

BECK-GERNSHEIM, E. (1996): Life as a planning project. In: S. Lash et al., eds.: *Risk, environment and modernity: Towards a new ecology*. London: Sage

BERGER, P. / LUCKMAN, T. (1967): *The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge*. London: The Penguin Press

BRODY, H. (1973): *Inishkillane: Change and decline in the west of Ireland*. London: Allen Lane

COHEN, J. (1996): Mobilisation, politics and civil society: Alain Touraine and social movements. In: J. Clark, M. Diani, eds.: *Alain Touraine*. London and Washington: Falmer Press

DILLON, M. (1998): Divorce and cultural rationality. In: M. Peillon, E. Slater, eds.: *Encounters with modern Ireland*. Dublin: Institut of Public Administration.

DUGGAN, C. (1987): Farming women or farmer's wives? Women in the farming press. In: C. Curtin et al., eds.: *Gender in irish society*. Galway: Galway University Press

FRIEDMANN, H. (1986): Family enterprise in agriculture: Structural limits and political possibilities. In: G. Cox et al., eds.: *Agriculture: People and policies*. London: Allen and Unwin

GIDDENS, A. (1990): *The consequences of modernity*. Cambridge: Polity Press

HANNAN, D.F. / KATSIAOUNI, L. (1977): *Traditional families? From culturally prescribed to negotiated roles in farm families*. Dublin: Economic and Social Research Institute

McCRONE, D. (1992): *Understanding Scotland: The sociology of a stateless nation*. London: Routledge

O'HARA, P. (1998): *Partners in production? Women, farm and family in Ireland*. Oxford: Berghahn Books

TOVEY, H. (1992): Rural sociology in Ireland: Development of the field. *Irish Journal of Sociology*, 2, 96-121

TOVEY, H. (1997): We can all use calculators now: Productionism., sustainability, and the professional formation of farming in Co. Meath, Ireland. In: H. de Haan, B. Kasimis, M. Redclift, eds.: *Sustainable rural development*. Aldershot: Asgate Press

TOVEY, H. (1999, v tisku): Milk and modernity: Dairy farming in contemporary Ireland. In: A. Davidson, H. Schwarzweller, eds.: *Focus on dairying: Sociological perspectives on a rapidly changing industry*. Greenwich, NY: JAI Press

[\[home\]](#) [\[back\]](#) [\[up\]](#)