

O čem je tato kniha (a o čem není) aneb Pojmy, teorie, hemenex a mistr světa v boxu

Tato kniha pojednává o *teorii etnicity*, resp. o *teoriích etnicity*. Etnicita se v dnešní době zdá být bezmála všudypřítomná, přičemž na její všudypřítomnost jsme si již zvykli natolik, že ji bereme jako samozřejmou součást našeho světa, jako „starou známou“; slovní spojení, ve kterých se vyskytuje, patří dnes do repertoáru celé řady diskursů: hovoří o ní politikové, novináři, policisté, kuchaři, cestovní agentury, zaměstnavatelé, obchodníci, umělci, sociální pracovníci a mnozí další, o etnicitě čteme v novinách, slyšíme o ní v televizi, objevuje se při sčítání lidu i v rámci kdejaké lokální kampaně. V naprosté většině takových případů ovšem „etnicita“ představuje nikoli *explicans*, ale *explicandum*, tj. v příslušných užitích se „etnicita“ objevuje pouze jako (moderní, resp. módní) slovo, nikoli jako vědecký termín. Ten se od slov běžného jazyka liší zejména tím, že termínu „nemůžeme rozumět, neznáme-li předem definici, jež ho tvoří“ (Ortega y Gasset 1993: 127). V uvedeném smyslu lze (s jistou licencí) tuto knihu chápat jako přehlídku klíčových definic (teorií) pojmu „etnicita“.

Aby však nedošlo k omylu – jistě tomu není tak, že každý, kdo chce hovořit o etnicitě, se nutně musí obeznámit s příslušnou definicí a zabývat se odpovídající teorií, současně je ovšem třeba poměrně jednoznačně trvat na tom, že každý, kdo chce daný termín použít jako termín, jinak řečeno – každý, kdo chce hovořit o etnicitě v rámci odborné diskuse, se bez takového obeznámení prostě neobejde. Častým nešvarem týkajícím se „etnicity“ je přitom u nás právě (veskrze mylný) předpoklad, že otázka etnicity je vlastně otázkou názoru („Já si myslím...“), že je to věc k debatě, ovšem debatě bez přípravy¹ – tedy že k její tematizaci si vystačíme se „zdravým rozumem“. Existuje tak řada organizací a institucí, které deklarují, že vedou odborný diskurs², a nabízejí a realizují nesčetné odborné

¹ Daná situace se přitom ani zdaleka netýká jen etnicity, dalším z takto postižených pojmů je například „multikulturalismus“ a mnohé další.

² Akademický diskurs v daném smyslu chápeme jako specifickou součást širšího pole diskursu odborného, za který považujeme odpovídající polohy diskursu politického, diskursu nestátních neziskových organizací atp.

semináře zabývající se např. vybraným tématem z širokého pole menšinové problematiky, při nichž se „etnicitou“ sice zhusta operuje, ovšem aniž by lektoři prošli bezmála jakoukoli odbornou přípravou, tedy – aniž by se obeznámili s odpovídajícími *teoriemi*.

A nejen to – dobře míněná upozornění, že do seriózní diskuse o etnicitě prostě není možné skočit „rovnýma nohama“, že takové diskusi musí nutně předcházet odpovídající *studium*, bývají obvykle odmítána jako pedantská manýra, jako příznak akademické pýchy a povýšenosti – myslíte-li to (s Romy, migranty, krajany...) dobře, máte-li to správné *přesvědčení* a chcete-li jim *opravdu pomoci*, pak je nějaké teoretizování nad etnicitou zbytečné... Jenže není. Relevantní diskuse o etnicitě představuje z povahy věci podnik eminentně teoretický, který se s dimenzemi „zdravého rozumu“ často zcela mýjí, ba se s nimi často nachází i v rozporu – má-li být tedy účastník dané diskuse této diskusi práv, musí být obeznámen s dosaženými epistemologickými pozicemi. Řečeno jinými slovy – relevantní odborná tematizace etnicity se musí dít *vždy ve vztahu k nějaké z explicitních teorií* (etnicity), s nimiž je samozřejmě třeba se nejprve obeznámit, je třeba je *nejdříve načíst*. A právě umožnit seznámení se s nimi je jedním z hlavních účelů publikace *Teorie etnicity*.

Co se postojí k teoriím, resp. definicím etnicity týče, jsou v „řadové“ literatuře (ačkolí utne se i leckterý mistr teoretik) nejběžnější dvě základní tendence. První z nich je prostá: „jen málokdo explicitně definuje, co má na mysli, když užívá termín etnicita či etnická skupina“ (Jonesová 2003: 56; srov. též Cohen 1978: 385), nemluvě o tom, že „autoři, kteří definici etnicity nepodávají, nikdy neuvádějí, proč tak nečiní“ (Isajiw 1979: 1). Pro druhou tendenci je příznačné zoufání si, že stále ještě „postrádáme definici [etnicity], na níž by se všichni shodli“ (Levine 1999: 165), nebo že „neexistuje univerzálně přijímaná definice etnicity“ (Brown, Langer 2010: 3; srov. též Keefeová 2008: 1), tedy hořekování nad tím, že v oblasti studia etnicity panuje setrvalý „konflikt různých verzí teorií, které se snaží vysvětlit *tytéž fenomény*“ (Thompson 1989: 4; kurziva dodána). Tak či onak se v podloží nachází obecná základní představa, že „etnicitu je těžké definovat“ (za všechny Rallu, Piché, Patrick 2006: 531; Sollors 1996: xi), resp. postihnout odpovídající teorií, neboť se jedná o komplexní a mnohdimenzionální fenomén, jehož *realita* je vždy bohatší a plnější než jakákoli jednotlivá (redukcionistická) definice (teorie). Ze stejných epistemologických pozic vychází i představa, že chceme-li etnicitu definovat, je třeba začít jejími „empirickými indikátory“ (Isajiw 1993: 407). V základu příslušných definičních aktivit tedy nalezneme názor, že vědec začíná pozorováním „daných“, „objektivních“ empirických faktů (empirických indikátorů), na jejichž základě vytváří induktivním postupem definice (pojmy, koncepty, teorie...), jejichž zá-

kladním smyslem je „postihnout daný fenomén³ takový, jaký *skutečně je*“ (Reminick 1983: 8, kurziva dodána). Takové představy jsou ovšem dnes již neudržitelné. (Sociální) věda – a zkoumání etnicity rámované příslušným způsobem je její součástí – je diskurs v mnoha ohledech značně nesamozřejmý, jehož některé premisy a náhledy jsou výrazně kontraintuitivní, tedy rozcházející se s tzv. zdravým rozumem (ostatně, „co jiného je [...] největším nepřítelem [vědy] než zdravý rozum?“⁴). Jedním z takových momentů je, jak věda chápe *fakta*, resp. *skutečnost*. Doby vědeckého pozitivismu, víry v objektivní a předem danou skutečnost (např. *etnicitu*), kterou vědec pouze popisuje, jsou již dávno pryč. V rámci vědy je v současnosti již naopak běžně přijímána teze o *závislosti fakt* (resp. skutečnosti) *na teorii*. Moderní věda vychází z předpokladu, že „vědecké faktum a vědecká teorie [...] nejsou navzájem kategoricky oddělitelné“ (Kuhn [1962] 1997: 20), takže „popis každého jednotlivého faktu závisí na *nějaké teorii*“ (Feyerabend [1975] 2001: 43; kurziva v původním textu). Představa vědecké metody, která začíná pozorováním a končí teorií, je tedy již opuštěným mýtem (Popper [1934] 1997: 304); je tomu totiž *přesně naopak* – teorie (byť neuvědomovaná a implicitní) každému pozorování *předchází*. Určitou entitu lze tedy vyjádřit jen v těch kategoriích, které její vlastní formu *teprve konstituují* (Cassirer [1923] 1996: 18). Konkrétní fakt („empirický indikátor“) jakožto tento fakt tudíž nečeká ve (skutečném, vnějším, reálném) světě. Jak píše Wilfrid Sellars, je třeba uznat, že „namísto toho, abychom k pojmu přišli tak, že bychom si všimli entit určitého druhu [„empirických indikátorů“], mít schopnost všimati si entit daného druhu znamená pojmem tohoto druhu entit již disponovat“ (Sellars [1956] 2000: 256).⁵ Jako taková na nás tedy etnicita – stejně jako všechny ostatní koncepty – nečeká „out there“.⁶

Kniha *Teorie etnicity* proto není, a z povahy věci nemůže být, určena k zodpovězení otázky *Co je etnicita?* Svým způsobem je tomu dokonce

3 Fenomémem, o němž Ronald A. Reminick v uvedené souvislosti píše, je etnická skupina.

4 Viz Dušan Třeštík (2005: 200).

5 Při překladu byl využit převod Jaroslava Peregrina (Peregrin 1994: 95).

6 Srov. Marcus Banks (1996: 186 – s odkazem na [Needham 2009]); viz též Steve Fenton (2010: 3) či Rogers Brubaker (2002: 174–175). V jistém smyslu by tak snad bylo nejpříčinnější, kdyby se termín „etnicita“ v celé knize objevoval vždy v pouze uvozovkách, aby tak byl zřejmý ontologický status dané entity; vzhledem ke komplikacím, které by z takového kroku plynuly, však nezbyvá než požádat čtenáře, aby si ke všem příslušným výskytům termínu „etnicita“ vždy přidali alespoň uvozovky mentální (srov. [Finchová 1989: 4] v případě „family“; k obdobnému kroku v případě „community“ – tentokrát ovšem s *kurzivou* – viz [G. Baumann 2002]).

přesně naopak: jedním z jejích hlavních posláních je ukázat, že zabýváme-li se vědeckou (teoretickou) tematizací etnicity, platí o etnicitě totéž, co před řadou let pronesl Leslie A. White na adresu kultury (White 1975: 4) – že *etnicita vlastně není*, že etnicita je *koncept*, badatelský nástroj. Proto také nemůžeme říci, co etnicita je, „můžeme pouze říci, toto je způsob, jakým já tento termín užívám“ (srov. c.d.: 4). Je-li tedy etnicita užívána jako (badatelský) koncept, jedná se o – řečeno weberovskou dikcí – analytickou kategorii, jejíž povaha je nominalistická, ideálnětypická.⁷ Platí to ovšem i obráceně, takže *teprve taková diskuse, která reflektovaně užívá pojmu etnicity jako analytické kategorie, překračuje práh vědeckosti*.⁸

S výše uvedeným souvisí rovněž jedno ze základních úskalí zkoumání etnicity – fakt, že volba konceptuálního terénu, v jehož rámci je výzkum realizován, není nevinná, ale předjímá obecnou povahu odpovědí („dat“), které v jeho rámci mohou zaznít. Vyrážíte-li proto na výzkum a v zavazadlech si povežete *inter alia* také koncept etnicity, resp. rozhodnete-li se, že budete zkoumat *etnicitu*, s vysokou pravděpodobností se v terénu setkáte s *etnickými* skupinami, *etnickou* identitou, *etnickými* konflikty etc. Platí totiž, že kdo seje „konceptuální etnicismus“⁹, sklízí „etnické fenomény“, neboť povaha sklizně záleží především na druhu zrna. Koncept etnicity je tedy, jak už to tak s koncepty bývá, dobrý sluha, ale špatný pán a každý badatel by se tak měl mít vždy na pozoru, aby „koncept etnicity dokázal opustit ve chvíli, kdy se z něj namísto nástroje napomáhajícího novému poznání stane svěrací kazajka“ (Eriksen 2012: 290).

Souběžným dílčím cílem této knihy je z uvedených důvodů rovněž polemika s názorem (zastávaným zhusta nejen reprezentanty výše uve-

7 Srov. Jan Horský (2009: 102, 257).

8 Teze je variací formulace Jana Horského (2009: 88, srov. též 102 a 257).

9 Daný termín navrhuje jako (pracovní) označení tendence nahlížet na (sociální) svět v (*a priori*) etnických dimenzích. Rozumíme mu přitom jako „prohloubení“ nebo radikalizaci a generalizaci konceptu „metodologické etnicity“, jak s ním pracuje Nina Glicková Schillerová (Glick Schiller 2008), tedy metodologického východiska (označovaného – ve zřejmé aluzi na koncept *metodologického nacionalismu* – právě *metodologická etnicita*), kdy je etnická skupina chápána jako apriorní jednotka analýzy (c.d.: *passim*). Uvedené prohloubení (a z něj vycházející kritika) je přitom, domníváme se, nezbytné, má-li být dosaženo danou autorkou vytyčeného cíle – prosazení „neetnického“ přístupu (c.d.: *passim*). Na rozdíl od N. Glickové Schillerové jsme přesvědčeni, že základem pro prosazení „neetnického přístupu“ musí být *prosazení celkového alternativního neetnického konceptuálního aparátu*, resp. neetnického výkladového modelu (na příkladu „Romů“ v ČR srov. [Hirt, Jakoubek 2006]), *nikoli pouze změna „jednotky analýzy“* (ostatně „etnicitu bez [etnických] skupin“ jsme tu už měli [Brubaker 2002], ovšem k epistemologické deetnicizaci tento koncept poměrně pochopitelně nevedl).

dených neakademických diskursů, ale namnoze i studenty), že rozdíly mezi jednotlivými teoriemi etnicity jsou vlastně malicherné a jejich tematizace a zdůrazňování je zbytným hnidopišstvím, neboť „je to pořád to samé“. I v tomto případě nám půjde opět o to, ukázat vlastně pravý opak, tedy doložit, že takřikajíc „není etnicita jako etnicita“ (Cohen 1981: 319), resp., že není teorie etnicity jako teorie etnicity, a současně ukázat, že vztah jednotlivých teorií nabývá nejrozmanitějších podob, od víceméně variací na shodné téma přes vztah komplementarity, kdy se k sobě příslušné teorie mají – uijeme-li příměru Roberta K. Mertona (Merton 2000: 80) – jako šunka k vejci, čili jsou od sebe jasně odlišitelné, ale vzájemně se doplňují, přes prosté míjení a mimoběžnost až po vzájemné explicitní popírání. Snad by tak bylo výstižnější zdůraznit a vyzdvihnout pluralitu příslušného termínu (již) v názvu této knihy jeho úpravou na (*Různé*) *teorie etnicity*. Anebo ještě lépe a přesněji, uvést v titulu v plurálu klíčové termíny oba, tedy: (*Různé*) *teorie (rozličných) etnicit*.

Jedním z hlavních záměrů této publikace je tak představit čtenáři různá pojetí etnicity a ukázat, že v rámci odborného diskursu nemá smysl, ba prostě nelze hovořit o etnicitě „jako takové“, o etnicitě vůbec či o etnicitě „bez přívlasku“, neboť s etnicitou se to má – můžeme-li si dovolit rohovnický příměr – vcelku značně podobně jako s titulem profesionálního mistra světa v boxu. Stejně jako neexistuje „mistr světa v boxu vůbec“, ale pouze šampioni jednotlivých organizací,¹⁰ takže má-li se o „mistru světa“ vést rozumná diskuse, je nutné specifikovat, o titul které ze zainteresovaných organizací se jedná, tak i etnicita je vždy vázána na určitou teorii, která musí být specifikována a učiněna explicitní, má-li být jasně, o čem je řeč.¹¹ Jinak řečeno, *etnicita je relativní* v etymologickém smyslu slova (srov. Neubauer 1994: 68–9), tj. *vztažená k příslušnému teoretickému konceptu, který jí teprve dává význam a který ji jako takovou teprve ustavuje*.

Při zabývání se etnicitou *bychom se proto měli vyhnout (nekritickému) eklekticismu*, onomu konceptuálnímu mnohoobročnictví, kdy autor – vycházeje z implicitního předpokladu „etnicita jako etnicita“ – při vlastní

10 WBC, WBA, IBF a WBO.

11 Aby ovšem nevznikl chybný dojem, že uvedená paralela stojí a padá s ne-standardní situací v boxu – pokud jde o oficiální titul mistra světa v etablované sportovní disciplíně, je i ten udělován zastřešující mezinárodní organizací, která udělení příslušného titulu garantuje, a to na základě výkonů prezentovaných v rámci výrazně formalizovaných, specifikujících a omezujících procedur. Ani v tomto případě se tedy nijak nejedná o „nejlepšího sportovce (tým) na celém světě vůbec“, ale „pouze“ o nejlepšího na celém světě podle regulí odpovídající organizace etc. Situace v boxu je v tomto ohledu jen jakoby hypertrofovanou variací na principiálně stejné téma.

práci, resp. při vymezování jejího konceptuálního terénu, odkazuje na celou řadu autorů a jejich děl reprezentujících ovšem tak či onak odlišné, tj. více, ale i méně kompatibilní koncepty etnicity. Jednotlivé koncepty (definice, teorie) etnicity totiž představují zvláštní teoretické systémy (není proto etnicita jako etnicita), přičemž jejich vzájemná ústrojnost a kompatibilita nemohou být apriorní vstupní premisou, ale předpokladem, který teprve musí být prokázán.¹²

Není tomu tedy tak, že klíčovým termínem této publikace je jen a pouze termín „eticita“, (proto)že tato kniha je „o etnicitě“ a ona „teorie“ v názvu je nadbytečným, ne-li matoucím přívažkem; ne, a znovu spíše naopak: coby badatelský nástroj se „eticita“ bez „teorie“ neobejde, neboť vlastně teprve „teorie“ dává „eticitě“ vůbec nějaký smysl; oba termíny objevující se v názvu této publikace jsou proto stejně důležité a teprve společně ji předznamenávají příslušným způsobem.

Z doposud řečeného rovněž jasně vyplývá – a před tímto očekáváním musíme varovat zejména – že není ambicí této knihy (zejména proto, že to prostě není možné) „udělat v tom pořádek“, tedy nejprve prezentovat, následně porovnat, vyhodnotit a uspořádat různé teorie etnicity a vybrat z nich „tu pravou“.

Etnicita utržená ze řetězu (ne každé slovo je hned pojem) aneb *Zurück zu den Texten selbst!*

Kniha *Teorie etnicity* nevstupuje do prázdného prostoru, což platí jak pro lidový, tak i odborný diskurs, přičemž aspirace této publikace se vztahují zejména právě ke kruhům odborným, neboť tato kniha je publikací akademickou, určenou především (třebaže nejen) akademickému publiku. Odborných textů, které se tak či onak etnicitou zabývají, u nás není nikterak málo. Vzhledem ke způsobům, jakými je „eticita“ ve značné (ne-li převažující) části z nich používána, je ovšem jednou z výrazných úloh, které si *Teorie etnicity* klade za cíl, daný prostor v první řadě kultivovat, resp. (pře)uspořádat a současně jej i (do)vybavit textovou „základnou“.

Jednou z asi největších potíží ve vztahu k tematice teorie etnicity u nás je, že v tuzemské odborné debatě o etnicitě se daná etiketa objevuje ve spojení s celou řadou položek, ať již jde o identitu, komunity, skupiny, menšiny, specifika, tradice, stereotypy, konflikty a celou řadu dal-

¹² Stejný argument platí do vysoké míry samozřejmě i pro rozmanitě „syn-
tēzy“, jako např. (za všechny) té Reminickovy (Reminick 1983).

ších, namnoze ovšem aniž by byl její význam v daném spojení jakkoli vymezen či aniž by byl jasný účel jejího užití v dané vazbě. Etnicita tak zhusta funguje bezmála jako v principu bezvýznamný výraz, který se dá používat víceméně libovolně, aniž by jeho uživatel sám nutně věděl a čtenář se mohl dobrat toho, co se za ním skrývá. Jinak řečeno, etnicita je v dílech našich autorů obvykle spíše jen jaksi matně předpokládána, než analyzována a studována (srov. Jakoubek 2008: 13, resp. Salo 2008: 207), v horším případě je pak dané slovo užíváno jen jako jakási rétorická vata, plnící funkci především estetickou a plodící neprůhledný diskursivní smog (ve kterém čtenář jen těžko hledá orientaci). Autoři, kteří ve svých publikacích operují s výrazem „eticita“ a kteří vlastní práci a užívanou terminologii systematictější způsobem usouvztažňují s diskursem bádání o etnicitě a příslušnou odbornou literaturou, jsou u nás výraznou výjimkou (srov. např. Tesař 2007: 15–40; Šatava 2001: 14–29; Šatava 2013 – zejm. kap. 9, s. 54–64; Šmíd, Vačura 2007: 9–20).¹³ Tyto relevantní příspěvky k příslušné diskusi jsou však vzájemně izolované, takže jejich vklad k tuzemskému bádání je povýtce fragmentární.

Na valnou většinu tuzemských textů tematizujících tak či onak etnicitu proto tato publikace v pozitivním smyslu nenavazuje a navazovat nemůže, neboť reprezentuje značně odlišný způsob, resp. způsoby uvažování (nejen) o etnicitě. Přesto i *Teorie etnicity* má své plnohodnotné „pozitivní vzory“ či „předchůdce“, přičemž dané vazby je záhodno učinit explicitními. V mnoha ohledech naše práce přímo navazuje na překlad Eriksenovy přehledové monografie *Etnicita a nacionalismus* (Eriksen 2012). Vazba Eriksenovy a naší práce je přitom zřejmá – Eriksenův text se tematicky výrazně překrývá se zaměřením našeho díla, daná publikace navíc představuje zatím jediné systematicky pojaté dílo západního autora dostupné českému čtenáři v jeho jazyce, které se komplexním způsobem věnuje problematice etnicity, takže jeho opominutí by bylo jen těžko omluvitelné. Takové opominutí ovšem nehrozilo už jen proto, že jsme jednak sami dílem stáli za převodem Eriksenovy knihy a jednak proto, že některé z textů zařazených do naší čítanky byly přeloženy ještě dříve než samotný text Eriksenův (což otázku předchůdce a následovníka do jisté míry bezmála otáčí). Obě práce, naše a Eriksenova, se nicméně zcela odlišují svým charakterem a přístupem k pojednávané látce, jedná se proto do značné míry o práce navzájem komplementární, se vzájemně nezastupitelnými rolami.

Rozdílů mezi oběma publikacemi je celá řada. Na straně jedné například Eriksen ve své práci o příslušných textech *pojednává*, čili vykládá

¹³ Opět se soustředíme pouze na monografická díla, v případě časopiseckých příspěvků by byl seznam bohatší.

je, komentuje, rozvíjí, kritizuje...; takový přístup je přitom samozřejmě plně v povaze daného díla a v této poloze jde tudíž především o naplnění jeho účelu. Uvedený moment přitom v nejednom ohledu znamená jednoznačnou přednost Eriksenovy knihy, neboť čtenáři se takto dostávají odpovídajících textů rovnou s náдавkem celé řady informací. V této perspektivě Eriksen svým čtenářům prokazuje nemalou službu, neboť „odvede spoustu práce za ně“. Ať již byl ale záměr autora jakýkoli a ať již se tak dělo s tímto v souladu či jemu navzdory, (tuzemská) praxe ukazuje, že se v řadě ohledů jednalo o službu vlastně medvědí. Jak nám totiž (často s díky za překlad) sdělil již ne jeden univerzitní pedagog, mnohý přednášející Eriksenovu práci přijal s radostí a povděkem a – začal ji používat při výuce (potud je vše v nejlepším pořádku), a to způsobem, že učí „podle Eriksena“ – a zde už se skrývá přinejmenším potenciální problém. Pokud se totiž „podle Eriksena“ přednáší, pak se také studenti „podle Eriksena“ učí a Eriksenova práce charakteru výukové, resp. učební pomůcky, založená na výkladu odpovídajících děl, tato díla pomalu zastihuje, a místo aby se zájemci seznamovali s odpovídajícími texty a stanovisky jejich autorů, obeznamují se namísto toho s Eriksenovým – často sice brilantním, nicméně přesto dílčím – pojetím (až hrozí, že přinejmenším některé jeho složky se záhy stanou ve vztahu k pojednávaným textům *normativními*, takže *jiné* interpretace – byť i mající oporu v textu samém – budou považovány *a priori* za chybné). S tímto pohybem se tak výuka, stejně jako četné „zasvěcené“ komentáře, odpoutávají od toho nejpodstatnějšího – od samotných textů. A tak se ani není co divit, že směr a tón celé příslušné diskuse v ČR určují zhusta nikoli původní texty, ale mnohem spíše jejich *simulakra*.

A proto – dílem abychom napravili, co jsme (nevědomky) způsobili – záhy po vydání Eriksena přicházíme s prací *Teorie etnicity*, tj. s čítankou překladů původních příspěvků k bádání o problematice etnicity, v níž nám jde naopak „pouze“ o *prezentaci* zahrnutých textů, tedy o to umožnit českým čtenářům, aby se seznámili – husserlovsky řečeno – *s díly samými*.¹⁴ Ve vztahu k uvedenému dopadu Eriksenovy práce je tak smyslem čítanky *Teorie etnicity* přeorientovat tuzemskou diskusi tam, odkud by měla pramenit, k jejímu vlastnímu základu, jímž jsou nikoli sekundární výklady a interpretace, ale samotné primární texty.

Rozdíl obou knih, který jsme doposud tematizovali, je ovšem do značné míry především formálním důsledkem jejich odlišných žánrů (tj. přehledová práce vs. čítanka), které mají jako takové rovněž jiný záměr a cíl. Zdá se ale, že právě už jen odlišná forma – na straně jedné

14 Samozřejmě jsme si dobře vědomi toho, že každý překlad je současně i interpretací, jedná se ale o téma překračující možnosti i záměr tohoto úvodu.

monografie tvořená *jedním* textem oproti *souboru* samostatných studií publikovaných v původním plánu jako *autonomní* celky – s sebou (přinejmenším v daném případě) nese rovněž odlišný *epistemologický* přístup, jehož důsledek je sice méně nasnadě, zato však má hlubší konceptuální dopad. Ať již si dané pojetí skutečně vynucuje zvolený formát, anebo se jedná o nikoli nevyhnutelnou možnost, hovoří Eriksen ve své knize o etnicitě obecně vzato v *jednotném čísle* (uvedený přístup je ostatně předznamenán už i v samotném názvu celé práce, kde se odpovídající termín nachází v singuláru, tj. *Etnicita* a *nacionalismus*), jako by veškeré jím komentované texty hovořily o *jedné a téže* etnicitě. Takové pojetí je ovšem vysoce sporné, přičemž problematičnosti daného předpokladu si je Eriksen patrně vědom. Tuto reflexi ukazuje mj. jeho studie *Epistemologický status konceptu etnicity* (Eriksen 2006a) – s jejímž překladem má čtenář možnost se v čítance seznámit – v jejíchž vrcholných polohách přechází Eriksen od diskuse o „etnicitě“ k rozpravě o rozmanitých *konceptech etnicity*. Nicméně i v tomto případě si nakonec nemůžeme být plně jisti jeho pozicí, neboť v samotné této studii se v jednom, ovšem klíčovém, momentu Eriksen „epistemologicky zapomene“ (anebo podřekne) a uvede, že je třeba „položít si otázku, zda různí badatelé hovoří o téže skutečnosti (*of the same thing*), říkájí-li „etnicita““. Ve vztahu k Eriksenem zvolené rovině diskuse lze ovšem takovou formulaci označit za přinejmenším problematickou. Nemáme-li se totiž dopustit epistemologického přešlapu (vedoucího mimo zvolené pole), pak etnicita není „něco“, není to „před-mět“ (*a thing*), ale konceptuální nástroj. O „etnicitě“ proto v daném ohledu platí v principu totéž, co Leopold Pospíšil říká o právu, a to, že etnicita není „věc ve světě“, není to jev, ale *pojmem*, přičemž oprávněnost (analytických) pojmů, resp. kategorií nespočívá v jejich fenomenální existenci ve vnějším světě (např. v etnografických datech), ale v instrumentální funkci, kterou mají pro dané zkoumání, čili v jejich heuristické hodnotě. Klíčový je přitom fakt, že tyto (analytické) pojmy nehledáme a neodhalujeme ve „vnějším světě“, naopak – jedná se o *nástroj badatele*, o jeho konstrukt (Pospíšil [1978] 1997: 13).¹⁵ Pojmová schémata či teorie se přitom do jisté míry podobají mapám: i ona, stejně jako mapy, slouží k orientaci ve světě, i ona se liší podle účelu, k němuž slouží (takže neexistuje jediná *správná* mapa nějakého území, naopak – nic nevylučuje existenci několika podstatně se odlišujících map /stejně jako teorií/ vztahujících se k odpovídající oblasti), a stejně jako si nikdo

15 Konec odstavečku vznikl přepracováním odpovídajících částí textu Marka Jakoubka (Jakoubek 2006).

neplete svět s jeho mapou, tak by si také nikdo neměl plést svět a pojmové schéma, jímž je uchopen.¹⁶

22 | Uvedená pozice ovšem navíc už před drahným časem (z poloviny) zastarala, vždyť o „etnicitě“ dnes můžeme říci totéž, co nedávno zaznělo například na adresu kultury – že se „utrhla ze řetězu“ (Wikanová 1996: 57; Wikanová 2002: 79), že „se vymanila z vazeb na akademický svět a slaví nový život či spíše nové životy [za jeho hranicemi]“ (Baumann, Sunier 1995: 2). Ostatně i sám Eriksen píše, že v posledních letech si „takzvaní informátoři – epistemologicky a metodologicky konfuzním způsobem – přivlastnili koncepty a analýzy antropologů, čímž došlo k tomu, že se tyto koncepty změnil v empirický materiál či „data““ (Eriksen 2006a: 91). A my můžeme dodat – nejen informátoři a „domorodci“, resp. aktéři (srov. Fardon 1987: 176–177; Roosens 1989: *passim*), ale i výrobci, obchodníci a prodejci (srov. Halterová 2000), (etno)politikové, (etno)podnikatelé, korporace a zájmové skupiny (srov. Comaroff, Comaroffová 2009; Hirt 2004), stejně jako politikové, média, umělci, policisté, charitativní organizace, církve a celá dlouhá řada dalších. Uvedený pohyb je přitom součástí širšího fenoménu, který Anthony Giddens označuje jako cirkularitu sociálního vědění, jehož podstatou je, že vědění, tedy pojmy, teorie a poznatky sociálních věd „neustále cirkulují do a z' oblastí, o kterých pojednávají“ (Giddens 1998: 44). Obecně vzato je tedy daný proces obousměrný a jako takový má řadu zajímavých a podstatných důsledků pro konstrukci sociální reality, jimž se zde ovšem věnovat nebudeme;¹⁷ zajímat nás bude pouze jeho polovina, či spíše jen onen Wikanovou, Eriksem a dalšími tematizovaný přesun pojmů ze sféry společenských věd do oblasti sociální praxe. Základní princip daného procesu spočívá v tom, že je-li v určitém sociálněvědním diskursu vytvořen jistý pojem, stane se často po určité době součástí oblasti, k jejímuž zkoumání předtím sloužil. Giddens v dané souvislosti uvádí např. pojmy „kapitál“ či „investice“, které, ač utvořené v rámci diskursu ekonomie, staly se záhy integrální součástí ekonomického života samotného (a začaly jej měnit) (Giddens 1998: 42). Soudě podle Giddensova podání se nicméně zdá, že dotyčné

16 Je ovšem třeba mít na paměti – a v tom spočívá slabina této jinak příhodné metafory – že svět coby svět není nějakým pozitivně daným empirickým faktem, ale sociálním konstruktem (situace je ve skutečnosti ještě složitější, neboť, jak uvádí např. Jan Patočka, „člověk a svět jsou korelátý“ [Patočka 1995: 129], tj. vztah člověka a světa má v jádru dialektický charakter). Mapy – stejně jako teorie – tak představují konstrukty konstruktů, tedy konstrukty přinejmenším druhého řádu.

17 K danému problému srov. Anthony Giddens ([1990] 1998: 22, 42–45, 53, 136) či Miloslav Petrušek (1998: zejm. 168–169, 183).

termíny víceméně setrvávají v pozici *pojmu* (a v takovém případě je tudíž pro označení daného procesu výraz cirkularita pojmů adekvátní). Ne vždy se ale stane odpovídající pojem součástí původní oblasti zájmu ve stejné formě a s identickým obsahem. V oblasti studia etnicity je například zřejmé, že zde nedochází k transferu *pojmů*, ale k jednosměrné transformaci pojmů (tj. definovaných termínů) na *slova*, tj. na významově neustále fluktuující (Hubík 1994: 50) jazykové výrazy. Původně jasně vymezený termín sloužící k jednoznačné, nepatříčnými konotacemi nezátíženému analýze mutuje po převzetí informátory a celým zástupem dalších aktérů sociálního života ve významově fluktuující, zamířené a nejasné *slovo*.¹⁸ V daném případě to proto ani zdaleka není tatáž entita (pojem, koncept), co se přesouvá z jedné sféry do druhé, ale pouhá odpovídající (vnější) *etiketa*.¹⁹

Ukazuje se tak, že (nejen) Eriksenovo pojetí, podle kterého etnicita „jako koncept existuje (přinejmenším) ve dvou úrovních – v analytické rovině badatele a v nativní rovině informátorů“ (Eriksen 2006a: 94) – je zavádějící a problematické. V daném případě totiž nejde o dva druhy konceptů *sensu stricto*, které by jako takové mohly být komparovány, ale o (v určité – ale v daném ohledu naprosto zásadní – perspektivě) kategorie zcela nesrovnatelné, které svou povahou náležejí ke zcela odlišným epistemologickým sférám. Není tomu totiž tak, že by se „domorodci“ zmocnili *konceptu* etnicity a ten se tak stal součástí „empirie“, jde o to, že z konceptu zůstala jen vnější fasáda – etiketa, zatímco obsah se vytratil: tj. nadále již nejde o (původní) koncept *coby koncept*, přičemž právě to je na daném procesu v uvedeném ohledu bezesporu nejpodstatnější.²⁰ Srovnávání – jak (implicitně) činí Eriksen (a další) – obou uvedených „etnicit“ tudíž vyvolává klíčovou otázku, je-li vůbec obdobné srovnávání z metodologického hlediska přijatelné, resp. není-li taková komparace příkladem srovnávání do značné míry nesrovnatelného. Jinak řečeno, je otázka, zda byla v daném případě dodržena klasická poučka srovnávací metody, podle níž „než přistoupíme ke komparaci, musí být prokázána srovnatelnost srovnávaného materiálu“ (Boas [1896] 1982: 275). Zdá se

18 Význam či spíše významy výrazu „etnicita“ by v daném případě bylo možné zkoumat z pozic naznačených Ludwigem Wittgensteinem v § 43 jeho *Filosofických zkoumání* („Význam nějakého slova je způsob jeho použití v řeči“ [Wittgenstein 1993: 34]). K aplikaci uvedeného přístupu na tuzemský materiál viz Matěj Bulant (2009, kap. V).

19 Je přitom zajímavé, že daný proces, který je v našem případě klíčový, Anthony Giddens vlastně vůbec nekomentuje.

20 Začátek odstavečku vznikl přepracováním odpovídajících částí textu Marka Jakoubka (Jakoubek 2006).

tedy, že co uvedená odlišná užití použití „ethnicity“ v daném případě spojuje, není konceptuální terén, epistemologická pozice ani obsah, ale výhradně odpovídající slovo. Tímto konstatováním samozřejmě celá záležitost nekončí, neboť daná situace si žádá vysvětlení, proč „domorodci“ dané slovo převzali. To je ale docela jiná otázka, jejíž zodpovězení překračuje možnosti tohoto úvodu.²¹

V našem souboru si reflexe výše uvedeného pohybu, kdy si „eticitu“ přivlastnili informátoři a ta se tak stala součástí „empirie“, všímá pouze text manželů Comaroffových (*Etnicita*, a. s. – 501–540) i tento jediný příklad stačí, aby bylo zřejmé, že zařazené texty se liší nejen tak, že jednotlivé studie hovoří o *eticitě jinak*, ale že hovoří také o *jiných etnicitách*.²² Protože přitom skladba naší antologie vzhledem k mnohosti prezentovaných konceptů etnicity reflektuje situaci v rámci příslušného badatelského diskursu, je zřejmé, že hovořit o etnicitě v singuláru – jak ve své práci činí Eriksen – je epistemologicky jednoduše nepřiměřené.²³ Tomuto sklonu přitom naše publikace čelí vlastně už jen v samotné „mechanické“ rovině své skladby, kdy čtenáři přináší soubor překladů víceméně autonomních studií, což každé příslušné pojednání umožňuje číst a promýšlet v jeho vlastních intencích.

21 Pokud jde o „kulturu“ (přičemž obě situace jsou si v řadě ohledů podobné), ukazuje důvody takového kroku např. Susan Wrightová (Wright 1998); ke („kultuře“) a „eticitě“ viz John Comaroff a Jean Comaroffová (2009) rovněž v této čítance.

22 Comaroffovi ovšem ve svém textu samozřejmě příslušnou „etnickou empirii“ pouze nereprodukuje, ale tuto „eticitu“ teoreticky uchopují – tato „eticita“ je předmětem jejich analýzy, nikoli jejím východiskem –, a to prostřednictvím specifické teorie, tedy specifické *teorie etnicity* (protože jejím předmětem zájmu je na úrovni dat „eticita“ explicitně *coby etnicita*, mohli bychom patrně ve vztahu k dané studii hovořit o *eticitě na druhou*). Opět se tak mj. potvrzuje již uvedený fakt, že pokud jde o pozici svorníku celé publikace, hraje *teorie s etnicitou* výrazně vyrovnanou partii, resp., že jedna bez druhé vymezují rámec této publikace pouze z poloviny.

23 Položí-li si čtenář otázku, proč na danou skutečnost znovu a znovu upozorňujeme, zatímco název celé publikace singulární čtení přinejmenším nevylučuje, pak musíme uvést, že za daným krokem nestojí naše potměšilost, ale prostá obava, že na „pluralizaci etnicity“ (jak je uchopena např. v názvu časopisu *Ethnicities*) v lexikální rovině není český čtenář (ani český jazyk) zatím připraven.

Texty ze *second-handu*, výtahy a hermeneutika aneb Kontra *ruminantes*²⁴

Druhým (chronologicky vzato však prvním) klíčovým podnětem pro naši práci byla čítanka Miroslava Hrocha *Pohledy na národ a nacionalismus* (Hroch 2003), vydaná již před celou dekádou. Dílo M. Hrocha pro nás bylo přímou inspirací i příkladem. Vzhledem k (sice nikoli zcela, ale přece jen) odlišnému tematickému vymezení obou prací se ovšem v mnoha ohledech jednalo zejména o návaznost a inspiraci týkající se pojetí celé práce – zejména s ohledem na způsob prezentace odpovídajících textů ve formě (překladové) čítanky – její skladby a přístupu editora. Pokud se tak týče díla Hrochova, snaží se práce *Teorie etnicity* být do jisté míry její *paralelou*.

Nicméně právě jednou z poloh přístupu k zařazeným textům se od Hrochova počínáme rovněž i výrazně odlišujeme. Na rozdíl od Miroslava Hrocha totiž do našeho výběru zařazujeme, a to programově, texty pokud možno *celé*,²⁵ nikoli jen jejich zkrácené verze či extrakty.²⁶ Ačkoli přístup, který aplikoval M. Hroch, kdy jsou do čítanek zařazovány texty různými způsoby krácené (a jež Hroch případně nazývá *ukázky*), je obecně vcelku běžný a setkáme se s ním i v nejprestižnějších antologiích věnovaných kromě jiného právě také etnicitě (viz např. Hutchinson, Smith 1996 či Guibernau, Rex 1997), v tuzemském prostředí naráží na příznačné obtíže, pro které je jeho využití značně sporné. Jak totiž ukazuje praxe užívání antologií ze strany českých odborníků (o studentech nemluvě), je s nimi (patrně vědomě) zacházeno v rozporu s jejich účelem, případně jejich účelu není výrazným způsobem rozuměno.

I když je zřejmé, že *výtahy* z textů, které se v takových publikacích objevují, slouží pouze ke zběžné orientaci a v případě jakékoli seriózní badatelské práce je třeba obrátit se *ad fontes*, k plným verzím příslušných

24 V této a následující kapitole jsou použity přepracované partie odpovídajících částí textu Marka Jakoubka (2011).

25 V principu jedinou radikální výjimkou z tohoto pravidla je text manželů Comaroffových tvořící kapitolu z jejich práce z roku 2009, zařazenou kvůli absenci jiné, kratší studie reprezentující danou perspektivu. K vynechání určitých pasáží – které označujeme třemi tečkami v hranatých závorkách [...] – jsme jinak přistoupili pouze v případě, kdy odpovídající partie textu, představující v původním kontextu úvod k příslušné publikaci, referovala o textech zahrnutých do dané publikace.

26 Z uvedeného důvodu v čítance absentují práce, které jsou jinak vynikajícími reprezentanty odpovídajících přístupů (např. Halterová 2000; Roosens 1989; Smith 1986 a další).

textů, setkáváme se u nás s tím, že zdaleka nejen studenti, ale i přední autoři, navíc v publikacích kladoucích si za cíl „shrnout a předvést českému čtenáři základní koncepty a přístupy [...]“ (Barša 1999: 14), čerpají dílem právě a jen z (nutně) zběžného obeznámení se zkrácenými verzemi textů v čítankách.²⁷ Jak ono „předvedení českému čtenáři“ vypadá, když autor sám není s klíčovými díly příslušných konceptů obeznámen, je samozřejmě otázka. Je totiž zřejmé, že seznámení s textem prostřednictvím jeho jakkoli dlouhého výtahu je prostě nedostatečné, neboť forma výtahu chtě nechtě výrazně ovlivňuje význam příslušného textu, stejně jako příslušnou čtenářskou recepci. Není třeba zacházet nijak daleko do principů hermeneutiky, aby bylo zřejmé, že „s textem se musí zacházet jako s celkem [neboť] pouze v tomto případě dávají jeho jednotlivé části smysl“ (Rabinow, Sullivan 1979: 11).

Z uvedeného důvodu se tedy náš přístup k zařazeným textům od Hrochova pojetí odlišuje; v základním plánu, čili ve vztahu k formě, kdy jsou odpovídající texty prezentovány prostřednictvím svých překladů, jsme ovšem s Hrochem plně zajedno, resp. v daném ohledu je naše inspirace Hrochovým dílem úplná. Mohlo by se zdát, že taková inspirace snad ani nestojí za zmínku, že jde o něco bezmála banálního. Vzhledem k okolnostem však máme jistou potřebu se k dané problematice vyjádřit. Když jsme výše komentovali (potenciální) „medvědí službu“ české verze Eriksenovy přehledové publikace, neuvedli jsme možná dostatečně, že naše obavy byly vyvolány především tuzemským kontextem, ve kterém se jeho práce ocitla. V původních souvislostech se totiž Eriksenova práce na pultech knihkupectví a knihoven ve většině případů řadí hned vedle textů, o nichž pojednává, a její podání daných prací je proto jen jednou z možností, po níž může čtenář sáhnout. Objeví-li se tak někde sklon instalovat Eriksenův výklad namísto samotných původních prací, může být takový krok jen těžko vyčítán samotnému Eriksenovi – jeho hra s originálními texty je v principu férová. V případě autorů českých je ovšem situace značně jiná: vzhledem k výrazné absenci českých verzí příslušných textů zastupují jejich díla původní texty jakoby nadvakrát – jednak výkladem, jednak (ovšem výrazně selektivním) překladem. Jejich distance vůči „pramenům“ je tudíž oproti Eriksenovi dvojnásobná, přičemž se zdá, že v mnoha případech je zachování této distance – tj. trvání absence překladu příslušných prací – vůbec podmínkou existence takových publikací (kterou proto nemají zájem zrušit).

²⁷ Za všechny viz např. Baršovu studii *Národnostní konflikt a plurální identita*, opírající se mj. o výtah z Fredrika Bartha (in Hutchinson, Smith 1996) viz Barša (1999: 261, pozn. 5) a z Thomase H. Eriksena (in Guibernau, Rex 1997) viz Barša (1999: 261, pozn. 6).

Uvedená distinkce, tj. rozdíl mezi příslušným vědním diskursem (např. antropologií) jako aktuálním, tvůrčím, badatelským pohybem a jeho (vždy nutně historicky pojatým) rekapitulačním dvojníkem, není v českém akademickém prostředí – a je to jednou z jeho vizitek – pro mnoho zainteresovaných vůbec tématem, resp. považují jej za variaci v řádu téhož: to i ono je *antropologie*. Existuje však i radikálně odlišný pohled, který uvedené dvě polohy pojímá jako zásadně odlišné, přičemž jako tu pro daný diskurs jedinou skutečně reprezentativní chápe onu pozici tvůrčí, badatelskou. Jedno ze (nakonec smutných) svědectví o důsledném zaujetí dané pozice nám zanechal například světově proslulý matematik Godfrey H. Hardy ve své *Obraně matematikově*. Hardy jasně a nekompromisně rozlišuje mezi těmi, kdo dělají matematiku, a těmi, kdo píšou pouze „o matematice“. A je přitom nesmlouvavý, snad tím spíše, že objektem daného soudu je on sám: „Jestliže já sám nakonec píši nikoli matematiku, nýbrž ‚o‘ matematice, je to přiznáním slabosti, pro niž mohu být po právu vysmíván či litován [...]“ (Hardy [1998] 1999: 59). Hardyho pozice je zřejmá: „posláním matematika je něco dělat [...] a nemluvit o tom, co sám anebo jiní matematici dokázali“ (Hardy [1998] 1999: 57; kurziva dodána).

Jinou polohu naznačené distinkce tematizuje v dílku *Co znamená myslet?* Martin Heidegger, užívaje prostý, ovšem instruktivní příklad: „Co [...] ‚znamená‘ plavat, se nikdy nenaučíme z pojednání o plavání. Co znamená plavat, nám řekne pouze skok do proudu“ (Heidegger [1951] 2014: 16; kurziva dodána). Obdobně – co znamená myslet, se podle Heideggera nedozvíme (a myslet se nenaučíme) z pojednání o myšlení (c.d.). Z prací pojednávajících „o“ (matematice, antropologii, myšlení...) se tedy snad můžeme připravit na semestrální zkoušku či na účast v některé z mnoha variant televizních vědomostních soutěží. Že bychom se na základě jejich četby naučili *antropologii* či *matematice* (plavání, myšlení...), je ale spíše značně nepravděpodobné. Třebaže důsledky, které Hardy z uvedené pozice vyvodil, jsou jen těžko následovatelné²⁸ – a otázkou je jistě i míra aplikovatelnosti daného nároku v jeho plnosti na sociální vědy –, říká nám Hardy cosi podstatného o povaze vědecké práce, o jejích cílech a smyslu, stejně jako o nárocích na ty, kdo se chtějí za vědce považovat; a ať nám to je milé nebo ne, jeho příklad – fakt, že pro někoho než pouze převypravovat, než jen podávat reference, to raději ani nežít – se nad naší prací vznáší jako přísné a nemilosrdné memento.

²⁸ Otázka tvůrčí práce, tedy schopnosti dělat *matematiku*, byla pro Hardyho *sensu stricto* otázkou života a smrti – poté, co danou kompetenci ztratil a zbyla mu již jen kompetence k psaní „o matematice“, pokusil se o sebevraždu.

I když v naznačené Hardyho optice si jen máloco zaslouží „hlubší a oprávněnější opovření“ než práce, jejichž podstatou je reference o tvorbě někoho jiného, je *převypravování* jako prostředek seznámení čtenáře s příslušnými koncepty a přístupy, tedy volba formátu knihy, jejímž obsahem je především obsah *jiných* textů, u nás značně oblíbené – a především dobře funguje: ačkoli by vzhledem k jejich charakteru daným pracím nejspíše příslušela kolonka vysokoškolských skript, stačí na disertační, ba i habilitační práci, autoři ji v evaluacích vykazují jako ceněnou odbornou monografii, dá se na ni získat *badatelský* grant atp. Obecně řečeno, na *převypravování* – čili na publikaci prací majících z definice charakter *referátu* – se u nás dá založit respektovaná kariéra. Volba prezentace cizích textů ve formě tematické překladové čítanky je za stávající situace naproti tomu kariérním „krokem vedle“ – čítanka je evaluována jako sborník, tj. bezmála vůbec, na rozdíl od textů-referátů není ani považována za tvůrčí počin. I když tak patrně není sporu o tom, že chcete-li někomu zprostředkovat určitý text, je jeho překlad (s případným *doprovodným* komentářem, jistěže) asi nejlepší (a pro odpovídající diskusi namnoze také nejpřínosnější) cesta, a že takový přístup je rovněž intelektuálně *poctivější* než rozmanitá *převypravování*, věnuje svůj čas práci na překladové antologii u nás dnes jen málokdo. Právě vzhledem k této skutečnosti je tak pro nás Hrochova práce vzorem nejen epistemologickým, ale také *mravním*.

Kromě nevděčné evaluační politiky se autor překladů či editor překladové čítanky musí vypořádat rovněž s – v daném případě většinou upřímně míněnými – dotazy svých kolegů, jejichž prototypickou verzí je otázka „Proč překládat, když si to všichni můžeme přečíst v originále?“ Jako by překlad a zabývání se jím potřebovaly vysvětlení, ne-li apologii. Dobrá, pokusíme se jim odpovědět. V průvodním textu k vydání překladu studií Martina Heideggera píše Ivan Chvatík, autor české verze odpovídajících textů, že „četba překladu [...] předpokládá, že čtenář v zásadě německy umí, ale chce o textu přemýšlet a diskutovat česky“.²⁹ Obecně vzato se lze domnívat, že v první půli citace uvedená překladatelova ambice, či snad lépe řečeno jeho nárok na to, aby čtenář ovládal jazyk, ze kterého je předkládaný překlad pořízen, je mírně nadsazen. Mohou-li o první části citace panovat pochyby, ta druhá, máme za to, naopak výborně vystihuje podstatu věci: překládat odborné texty má smysl a je důvodné i v případě, že by všichni nakrásně uměli odpovídající jazyky, z nichž jsou překlady pořízeny, *pokud pojednávána témata chceme promýšlet a hovořit o nich česky*, tj. chceme-li budovat a udržovat odpovídající (nejen) odborný diskurs, resp. českou vědu vůbec.

29 Viz Martin Heidegger ([1954] 1993); průvodní text Ivana Chvatíka na obálce.

Ačkoli úporná a přepjatá snaha nemála mladých českých vědců publikovat výsledky své práce v (západním) zahraničí,³⁰ doprovázená těžko skrývaným postojem „Mě je pro tuhle díru škoda“, svědčí spíše o opaku, lze se přesto domnívat, že značná část tuzemské akademické obce přikládá mlčky ruku k dílu na společném (implicitním) projektu *Česká věda žije!*³¹ Nemýlíme-li se a je-li tomu tak, tj. shodneme-li se na tom, že má smysl vést tuzemskou odbornou debatu (přinejmenším *také*) v češtině, pak vzhledem k tomu, že základem jakéhokoli diskursu je odpovídající terminologie, resp. celkový pojmový a konceptuální aparát, pro jehož udržení a rozvoj je překládání cizojazyčné odborné literatury vlastně nezbytné, je otázka po důvodech překladu patrně zodpovězena. Jistým podpůrným empiricko-sociologickým dokladem faktu, že pro příslušnou odbornou diskusi jsou překlady ne-li přímo nutné, tedy alespoň vysoce užitečné a podnětné, je mj. také dobře známá a opakující se situace, kdy se diskuse o určitém díle (díle, které řada zainteresovaných četla v originále) obvykle rozproudí a dané dílo vejde do užívání (při argumentaci v textech, ale i televizních debatách etc.) teprve po zveřejnění jeho překladu v příslušném jazyce. A nejedná se přitom jen o syndrom „malého národa“ – identický jev zaznamenal u našich sousedů, jejichž jazyk lze bezesporu označit za světový, i Richard Dülmen, který na konto německých historiků uvádí, že ačkoli jsou „povětšinou dobře jazykově vybaveni, stala se určitá práce předmětem intenzivních diskusí teprve v okamžiku, když byl k dispozici její překlad“ (Dülmen 2002: 20). Že by to byla právě absence překladů zahraničních děl z oblasti studia etnicity, která stojí za setrvalou stagnací tuzemské diskuse o dané tematice?

Výběr a skladba aneb „Why not English?“ a Karel Poláček

Je zřejmé, že už jen z důvodu omezení rozsahu práce nebylo možné naším výběrem pokrýt celé pole studia etnicity a bylo nutno volit. Každý výbor textů přitom vychází z jistých principů selekce a čtenář by měl vědět, čím se výbor textů do antologie řídil. I když je jisté, že každý editor by tematicky stejně zaměřenou čítanku poskládal do určité míry z jiných textů, resp. jinak, a v *tomto* smyslu je předložená antologie výsledkem

30 Na druhou stranu jako dobrá prověrka smyslu tvorby tuzemských rekapitulačních publikací by mohla sloužit právě otázka, zda by obstály i jejich např. anglické verze.

31 Srov. <http://www.vedazije.cz/>.

naší subjektivní volby, souhlasíme zároveň plně se Stephenem J. Gouldem v tom, že „nejlepší formou objektivity je otevřeně vyhlásit preference“ (Gould [1981] 1996: 28), a pokusíme se explicitně vyjádřit klíčová kritéria výběru zahrnutých statí.

Třebaže *Teorie etnicity* obsahuje řadu hojně citovaných, často překládaných, zkrátka v řadě ohledů slavných studií, není výběrem ve smyslu „the best of“, nejedná se o soubor toho vůbec nejlepšího, co bylo o etnicitě kdy napsáno. V souladu se základním zaměřením celé knihy byly do souboru zařazeny studie prezentující odpovídající přístupy ke studiu etnicity v jejich co nejrozvinutější a nejrepresentativnější formě, jak s jejich přednostmi, tak i s jejich nedostatky, omezeními a jinými konceptuálními potížemi. Vedle tohoto limitativního principu, jehož charakter je ovšem vůči samotným studiím do jisté míry externí, vymezují antologii v pozitivním smyslu především tři programové akcenty, které příslušným způsobem formují profil knihy.

1. Mezi vybranými studii mají převahu texty orientované *antropologicky*, resp. vycházející z *antropologické perspektivy*. Důvodem této preference je skutečnost, že to byla právě antropologická zkoumání etnicity, která nejvýrazněji přispívala k příslušné diskusi, jíž také značnou dobu udávala tón. Současně to bylo právě studium etnicity, které dlouhá léta představovalo výkladní skříň antropologie coby disciplíny. Etnicita a antropologie k sobě ovšem nepatřily odjakživa. Dlouhá léta byla královskou disciplínou antropologie teorie příbuzenství (srov. Budilová 2007). Nahlednuto z druhé strany – jak říká Norman Buchignani, „férové je přiznat, že až do 60. let přispěli antropologové k teorii etnických vztahů jen poskrovnu“ (Buchignani 1982: 1; srov. též Comaroff, Comaroff 2009: 39 + 162, pozn. 24). Důvody tohoto faktu přitom byly především metodologické – zaměření v raném období převládající funkcionalistické školy na témata homogenity, holismu, konsenzu a udržování systému v rámci soudržných sociálních jednotek, jemuž odpovídalo zkoumání co nejizolovanějších společností, odvádělo pozornost badatelů od faktorů typických pro „etnické fenomény“, jako je heterogenita, sociální a kulturní diskontinuita, sociální nesoulad a soutěž (Buchignani 1982: 2). V odpovídající době tak byla etnicita považována spíše za téma sociologické, není proto překvapivé, že první významnější školou v rámci studia etnicity byla chicagská sociologická škola, v čele s osobnostmi jako Robert E. Park, Ernst W. Burgess či William I. Thomas.³² V rámci antropologie

³² Kromě vlastních prací dotyčných autorů lze z hlediska přínosu R. E. Parka k dané tematice v kontextu chicagské školy doporučit Barbaru B. Lalovou (Lal 1990); pokud jde o příspěvek R. E. Parka a W. I. Thomase viz (Lal 1983, zejm. kap. II. a III.). K „ekologické teorii“ chicagské školy viz Michael Banton (1983: 78–72);

se etnicita stala jedním z hlavních, ne-li vůbec tím hlavním předmětem zájmu v 60. letech a tuto pozici si drží v podstatě až dodnes nebo přinejmenším donedávna.³³ Byla to přitom v typickém případě právě antropologicky orientovaná bádání o etnicitě, resp. antropologicky laděné studie, které stály za největším rozkvetem studia dané tematiky, a právě ony dané badatelské pole z největší části formovaly. V případě antropologie to byly navíc často právě teorie *eticity*, které příslušnou perspektivu definovaly, čímž současně v dialektickém kruhovém pohybu definovaly samotnou antropologii coby disciplínu;³⁴ úzké sepětí antropologie a etnicity bylo tudíž obousměrné.

2. Veškeré zařazené studie byly přeloženy z angličtiny. Tento parametr úzce souvisí s kritériem prvním, s orientací na antropologický diskurs; Geertzova známá poznámka „Why not English?“ pronesená v reakci na diskusi o ztracení a hledání „společné řeči“ antropologů totiž, ač mívána nadneseně, dobře vystihuje jádro věci – angličtina již řadu dekad představuje jakousi *lingua franca* (nejen) antropologů. Určitá publikace či studie se stane součástí příslušné debaty a dozná výraznějších ohlasů obvykle až tehdy (do značné míry se přitom jedná o příklad fenoménu, o němž hovoří Dülmen – viz výše), je-li přeložena do angličtiny; pokud byla příslušná práce sepsána v jiném jazyce než ve francouzštině nebo v němčině, zůstane často až do anglického vydání vlastně nepovšimnuta (za všechny viz např. Proppovu práci *Morfologija skazki* [Propp 1928,

obecně – ale také značně problematičtě – viz Ivan Dubovický (1996a). Uvedená linie uvažování o etnicitě, vycházející z konceptuální platformy urbánní ekologie, nezůstává opominuta ani v naší antologii, kde její modifikovanou podobu zastupuje příspěvek *Jak se rodí etnicita?* (Yancey, Ericksen, Juliani 1976).

³³ Podle některých autorů ovšem onen uvedený posun badatelského zájmu antropologů od studia příbuzenství ke studiu etnicity nebyl ve skutečnosti změnou badatelské domény, ale pouze změnou pojmového instrumentária či konceptuální optiky, neboť etnicita v podstatě není ničím jiným než příbuzenstvím (viz např. Keyes 1976: 205, 206 a *passim*; srov. též kap. 2 in van den Berghe 1981 [překlad v této knize]); nakonec i T. H. Eriksen připouští, že se etnická a příbuzenská ideologie přinejmenším „podezřele podobají“ (Eriksen 2009: 49–50).

³⁴ Jakýmsi doplňkovým akcentem, který jako *takový* nebyl – na rozdíl od programového příklonu k obecně antropologické orientaci – našim explicitním záměrem, ale pouze vyplynul z uvedené volby, je *výrazné zastoupení příspěvků vycházejících z pozic sociálního konstruktivismu*. To je, jak jsme již naznačili, způsobeno právě tím, že sociální konstruktivismus je jedním z pilířů moderní antropologie (k diskusi o daném bodu v tuzemském kontextu viz Jakoubek [2012b]), tedy i studia etnicity. A vlastně je to tak i dobře, protože konstruktivistická pozice je u nás jednak součástí (pokud vůbec) především *retoriky*, nikoli badatelské *praxe*, a zároveň jí často bývá závažným způsobem neporozuměno (k míjení se s její podstatou, byť značně sofistikovanému, viz např. Martin Kanovský [2004]).

anglicky 1958]). Jak navíc upozorňuje Eriksen (s odvoláním na A.-C. Taylorovou [Taylor 1991] a Luca de Heusche [Heusche 2000]), „antropologický zájem o etnicitu není univerzální. Ve francouzské antropologii neměl termín *ethnicité* nikdy takový úspěch jako pojem etnicita (*ethnicity*) v antropologii britské a americké“ (Eriksen 2012: 289; srov. též Parkin 2005: 251). Kritéria originálního vydání v angličtině a antropologické orientace tedy v případě studia etnicity nepředstavují dva nezávislé, mechanicky zkombinované parametry, ale vytvářejí jakýsi přirozený průsečík.

Omezení výběru pouze na texty vydané původně v angličtině sice samozřejmě na jednu stranu vychyluje celou antologii jedním směrem, na stranu druhou je ale výsledný soubor sestaven z textů autorů, kteří, řečeno Poláčkovou dikcí, „spolu mluví“ (byť si ne vždy rozumějí a také ne vždy hovoří o tomtéž – i když hovoří o *ethnicité*). Výběr tedy do značné míry odráží reálnou diskusi,³⁵ navíc diskusi, která byla (a je) ve vztahu ke studiu etnicity nepochybně nejprogresivnější.³⁶

3. Mezi zařazenými texty mají převahu práce staršího data. Tento sklon je výrazem přesvědčení, že abychom porozuměli současnému stavu diskuse na téma etnicity, je třeba vědět, jak se tato diskuse utvářela a jak se profilyvaly její hlavní linie. Jinak řečeno, domníváme se, že cesta k porozumění současnému stavu vede přes obeznámení se s předchozím vývojem daného diskursu. Jsme zároveň přesvědčeni, že takový přístup, tj. četba (pro odpovídající diskurs) formativních textů je jednou z nejlepších obran proti amnézii, která je fenoménem soustavně přítomným v celém v sociálněvědním bádání (srov. Petrušek 2010: 389), kvůli němuž znovu a znovu objevujeme a vymýšlíme dávno objevené a vymyšlené, a to především proto, že „zapomínáme – vědomě, podvědomě nebo prostě z neochoty a neschopnosti – číst“ (c.d.: 389). Situace u nás je přitom, jak jsme již uvedli, o to horší, že právě v četbě, resp. obeznámenosti

35 Jinak totiž o *ethnicité* platí víceméně totéž, co Paul Veyne říká o *sociologii* – že mezi jednotlivými autory, kteří o ní píšou, „neexistuje kontinuita základu, předmětu, záměru a metody“, že příslušná kontinuita „existuje jen skrze její jméno, jež ustavuje čistě verbální spojení...“ (Veyne [1971] 2010: 369–370).

36 Za symptomatický může v daném ohledu sloužit případ nedávno vydané Lozoviukovy antologie věnované tematice etnicity a nacionalismu (Lozoviuk 2012), sestavené z děl autorů narozených (v nenacionálním, zemském smyslu) v českých zemích, kteří však byli později nuceni svou zemi, a to pro svůj původ, resp. skupinovou příslušnost (německou, židovskou), opustit. Vrchol celé publikace totiž představují jednoznačně příspěvky Hanse Kohna a Karla W. Deutsche, které byly ovšem jako jediné z celého výboru – pořízeného z německých originálů – původně publikovány v angličtině (jejich překlad je pořízen až z pozdější autorizované verze německé), neboť oba autoři působili v USA.

s díly/koncepty/teoriemi západních autorů má starší (ovšem namnoze doposud tón udávající) generace badatelů v mnoha případech poměrně znatelné manko, způsobené tím, že nejenže se její příslušníci v předrevolučních dobách nemohli diskuse o etnicitě vedené na Západě účastnit, ale v podstatě ji nemohli ani sledovat v reálném čase, ale mnohdy pouze retrospektivně, často až po roce 1989. A nedělejme si iluze o tom, že se úkolu „dočíst“ ony zmeškané texty zhostili všichni na výbornou.

Doplňkovým kritériem výběru zařazených textů, souvisejícím úzce s uvedeným zacílením na studie staršího data, je záměrná volba textů zabývajících se etnicitou *coby etnicitou*. Náš výbor tak neobsahuje texty autorů, kteří dávají z těch či oněch důvodů před studiem *etnicity* přednost jejím *post-, trans-, hyper-, quasi-, multi-, neo-* etc. nevlastním sestřám; ze stejného důvodu zde čtenáři rovněž nenaleznou ani příspěvky těch, kteří nechávají ve šlépějích Zygmunta Baumana (srov. Bauman [2000] 2002) etnicitu *roztéct*, ani těch, kteří etnicitu, resp. studia etnicity ve stopách Geertzových (srov. Geertz 1983) rozličnými způsoby *rozostřují* či *rozmažávají*, ani těch, kteří svůj lépe či hůře (pokud vůbec) zdůvodněný zájem přesunuli od etnicity k rozličným *etnohybridním* konceptům (srov. např. Appadurai 1990, 1996), k jejím konceptuálním klonům, simulakrům, roubům a všem ostatním konceptuálním *postsurogátům* konceptu *etnicity (coby etnicity)*.³⁷ Obecný přínos odpovídajících prací nijak nepopíráme, stejně jako nepopíráme ani to, že tyto práce diskurs o etnicitě podstatným způsobem rozvíjejí; jako takové ovšem již tyto práce míří k horizontům, které nejsou a nemohou být horizontem diskursu o *etnicitě* – proto nebyly takové texty do tohoto výboru zařazeny.

Epistemologicky asi nejspornějším krokem programové orientace na starší práce – a jsme si toho dobře vědomi – je naše první, historicky nejstarší zastávka na cestě výběrovými dějinami studia etnicity, neboť

37 Jakousi dílčí výjimkou z uvedeného pravidla je zařazení textu Rity Astuti-ové „*Vezové nejsou druh lidí*“: *identita, odlišnost a „etnicita“ rybářů západního Madagaskaru* (Astuti 1995). Astuti-ová se totiž ve své studii zabývá skupinou Vezo, která není etnickou skupinou (c.d.: 466), přičemž identita příslušníků této skupiny je – v pojetí dané autorky – vůči identitě etnické alternativní (c.d.: 466). Ačkoli tak její text tematizuje „identitu a odlišnost lidských skupin, není [...] zaměřen na etnicitu“ (c.d.: 464; kurzíva dodána). Astuti-ová se nicméně etnicitou zabývá, činí tak ovšem (jakoby na způsob negativní teologie) negativně. Paradoxně je tak ale jednou z mála, kdo mj. odpovídá na otázku, která podle Karen Bluové zůstává ve studiích věnovaných etnicitě pohříchu často nezodpovězena, a to, „co je tím, co ‚etnické‘ skupiny odlišuje od jiných symbolicky distinktivních skupin se silně zakoušenou identitou“ (Bluová 1980: 224) a zároveň tak demarkuje možnosti a limity použití konceptu etnicity pro mezikulturní, resp. obecně komparativní výzkum. Právě tyto skutečnosti její studii kvalifikovaly do našeho výboru.

se jedná o práci, která se o etnicitě explicitně ještě vůbec nezmiňuje. Je to studie vůdčí osobnosti manchesterské školy Maxe Gluckmana *Sociální organizace moderního Zululandu* (*The Social Organization of Modern Zululand*) z roku 1940 (přetištěná in Gluckman 1958), školy, která podle mnohých později sehrála klíčovou roli v zásadním terminologickém a konceptuálním posunu od kmenů („tribes“) k etnickým skupinám („ethnic groups“), stejně jako v přivedení pozornosti antropologů k tematice etnicity (Cohen 1978: 384–385). Gluckmanova studie byla vydána ještě před tímto konceptuálním posunem, je s ním nicméně úzce spojena a je jeho součástí: třebaže se v ní o etnicitě jako takové ještě nehovoří, představuje tento text příklad práce³⁸ umožňující nám „vidět vývoj představ, které záhy nabraly explicitní formy představ o etnicitě“ (Banks [1996] 1999: 26), jinak řečeno, umožňuje nám vidět nejen stav bádání před uvedeným posunem, ale i přímé *směřování* k němu. Ovšem nejen to. I když totiž tento posun a jeho reflexe tvoří v rámci studia etnicity výrazný milník, bezmála výhradní soustředění se na éru, která přišla po něm, zastírá fakt, že mnohé poznatky, které bývají přičítány až tomuto novému období, byly v dílech publikovaných do té doby již přítomny. V případě Gluckmanovy studie můžeme za všechny uvést např. vyzdvižení tematiky *hranice* mezi skupinami a jejího udržování,³⁹ které jsme si zvykli spojovat až s dílem Barthovým (Cohen 1978: 396; Banks [1996] 1999: 27; Yoshino 1992: 71), stejně jako důraz na význam *kontextu* pro manifestaci (etnické) identity (Banks [1996] 1999: 27; Okamura 1981: 452). V kontextu studia etnicity – a v malém i v souvislosti naší antologie – lze tedy danou studii charakterizovat jako profylaktikum proti amnézii (což by byl ostatně vcelku vydařený podtitul mnoha zařazených textů a snad i celé čítanky jako takové).

Itinerář na cestu čítankou aneb

Dovětek, který nechce i chce být úvodem k četbě

Tato čítanka nabízí čtenáři, aby se seznámil s klíčovými polohami zkoumání (v oblasti teorie) etnicity na západ od našich hranic (s výše uvedenými doplňujícími specifikacemi), a to nikoli prostřednictvím převy-

³⁸ Do značné míry představuje jinou takovou ještě i např. James Clyde Mitchell (1956).

³⁹ Na místě později Barthem užívaného termínu *boundary* se však v Gluckmanových textech nachází termín *cleavage*; konceptuálně se nicméně jedná v mnoha ohledech o ekvivalenty (srov. Cohen 1978: 396).

pravování, ale tím, že čtenářům umožní přímý kontakt s *texty samými*. Jinak řečeno – předkládaná čítanka by měla čtenářům umožnit provést jakousi variantu fenomenologické *epoché*, „uzávorkovat“ nánosy (dez)interpretací a vytvořit si na příslušné texty (resp. na odpovídající diskurs) vlastní *názor*.⁴⁰ Tato ambice ovšem staví editora do značně komplikované pozice. Sluší se totiž, aby editor zařazené texty odpovídajícím způsobem kontextualizoval a naznačil jejich nosné linie a akcenty, aby tak čtenář věděl, jaké texty vlastně editor vybral (a proč) a co on jako čtenář díky tomu čte. Uvedené intence se nicméně nacházejí v rozporu. Kontextualizace vybraných textů je (nutně) svého druhu výkladem, který se, ať chce či nikoli, staví mezi čtenáře a text. Zásadní potíž přitom spočívá v tom, že kontextualizací jednotlivých textů, a to i v prosté rovině jejich zařazení k určitému směru – tedy v rovině odpovědi na otázku, který směr zkoumání etnicity určitý text (v rámci čítanky) reprezentuje –, může být vždy hned *několik*.

Za příklad uvedené potíže nám může posloužit snad vůbec nejcitovanější práce v oblasti studia etnicity, *Předmluva* Fredrika Bartha k jím editovanému sborníku *Ethnic Groups and Boundaries – Etnické skupiny a hranice* (Barth 1969a). Fredrik Barth coby autor uvedeného textu (s jehož českým překladem má čtenář možnost se v našem výboru seznámit), byl v uplynulých letech označován jako průkopník *vztahového chápání* etnicity (Gordiejew 1999: 411), jako proponent *askriptivního modelu* v rámci studia etnicity (Barreto 2010: 36), jako zastánce *subjektivistického* přístupu k etnicitě (Conversiová 1999: 559), jako představitel *cirkumstančialismu* (Gil-White 1999: 790–791), *konstruktivismu* (Hummellová 2014: 47), resp. *sociálního konstruktivismu* (Karner 2007: 22), *instrumentalismu* (Rex 2001: § 3.5), *transakcionalismu* (Erickson, Murphy 2008: 166), *perennialismu* (Lone 2013: 105), *primordialismu* (Banks [1996] 1999: 13), jako prominentní exponent *přístupu zaměřeného na problematiku hranic* (*boundary approach*) (Armstrong 1982: 4, resp. 6; Yoshino 1992: 71), jako reprezentant *individualistického* přístupu při zkoumání etnicity (Hedican 1986: 135), jako propagátor *interakčního* přístupu k etnicitě (Vermeulen, Govers 1994: 2), jako autor přistupující k problematice etnicity z perspektivy *symbolického interakcionismu* (Cerroniová-Longová 2007: 2), jako zástupce *naturalistického* a *ahistorického* pojetí etnicity (Eriksen 2006a: 81), jako přímluvce *generativního* přístupu k etnicitě (Layton 2006: 127), jako badatel vycházející z *procesuálního* přístupu ke studiu etnicity (Aspen 2001: 229; Esler, Piper 2009: 159), jako autor prosazující *relační* přístup k etnicitě (Eriksen 2012: 74), jako jeden z těch, kteří

⁴⁰ Neskrýváme přitom nijak, že se tak děje v rámci námi (nikoli čtenářem) provedeného výběru.

aplikují na tematiku etnicity principy *metodologického individualismu* (Levine 1999: 167), jako autor zastávající v oblasti studia etnicity *sociálněekologický* (Wimmer 2008: 971), resp. *kulturněekologický přístup* (Jonesová 2003: 71), jako představitel *situacionalistické* teorie etnicity (Guibernau, Rex 1997: 7) nebo jako autor zastávající v rámci zkoumání etnicity *kognitivní perspektivu* (Okamura 1981: 495) – a to jsme jistě ani zdaleka nevyčerпали veškeré klasifikace jeho přístupu.

Některé z uvedených klasifikací jsou sice v podstatě víceméně ekvivalentní a liší se v principu pouze označením (např. *situacionismus* a *cirkumstancialismus*), jiné se sice liší v akcentech, ale sdílejí víceméně shodná epistemologická východiska (např. *instrumentalismus* a *situacionismus*), jiné jsou mimoběžné (např. *transakcionalismus* a *kulturněekologický přístup*), ovšem jiné představují konceptuální protiklady (např. *primordialismus* a *konstruktivismus*). Navíc, s některými uvedenými vymezeními F. Barth souhlasí: např. s přiřazením svých postojů do kolony *transakcionalismu* (Anderson 2005: xii), k jiným se sám hlásí – např. ke *konstruktivismu* (Barth 1994: 12), na jiné – např. na kritiku, že jeho *individualistický*, resp. *instrumentalistický přístup* opomíjí strukturní mantinely a mocenské uspořádání – reaguje způsobem, který uvedenou klasifikaci jeho přístupu přinejmenším komplikuje (Barth 1981: 76–104). A nyní – kdo má pravdu? Čí soud vymezuje Barthův přístup neadekvátněji? Odpověď je zřejmá: *To záleží na...*, tj. – každá kontextualizace bude vždy vycházet z určitých premis, a je tedy *relativní*, jinak řečeno, *žádná není nevinná* (srov. Goodman [1978] 1996: 104). Kontextualizace zahrnutých statí jsou proto v rámci *čítanek* jakýmsi cizorodým elementem náležejícím svým charakterem k odlišnému žánru – k žánru *učebnic*, a ačkoli někteří se domnívají, že dnešní doba s sebou kromě jiného nese i smývání hranic jednotlivých žánrů (Geertz 1983), trváme na tom, že oba typy publikací se principiálně liší přinejmenším pedagogickým záměrem, kterému slouží. V době, kdy ze všech univerzitních pracovišť zní dlouhodobě stejný hlas, který říká (a stěžuje si na to), že problémem současných studentů je, že *nečtou*, resp. že se výrazně snižuje jejich čtenářská gramotnost – čili jejich (v hermeneutickém smyslu) *schopnost číst* – je zřejmé, že *učebnice* tento problém nevyřeší. Proto nezbyvá než čtenáře požádat a upozornit, aby naše kontextualizace chápal jako (provizorní) *hypotézy*, které na základě zařazených textů (a další rozšiřující, resp. předchozí četby) sám podrobí falzifikaci, resp. verifikaci.

V rámci kontextualizace jednotlivých vybraných textů, tedy jejich „vedení do souvislostí“, se od editora v typickém případě očekává také to, že seznámí čtenáře s vývojem odpovídajícího diskursu, nastíní základní výkladová paradigmatata, obecně řečeno, že z odstupu, z jakési metaroviny provede reflexi a kriticky zhodnotí dosavadní pohyb dané

badatelské oblasti. Ani v této publikaci nebude čtenář o uvedené kontextualizační aktivitu ochuzen. Dostane se mu jich – a to aniž by se editor musel nějak výrazněji městnat mezi čtenáře a zařazené texty. Teoretický „diskurs o etnicitě“ je totiž díky výrazné (a ovšem vědomé) intertextualitě poměrně „soběstačný“, tj. většina textů, které jej tvoří, je o jiných textech, jež jsou rovněž jeho součástí. Jedním z aspektů této vlastnosti je přitom i to, že daný diskurs je do značné míry *sebereflexivní*, tj. – součástí daného diskursu jsou nejen texty, které svůj zájem soustředí na jiné texty, jež k danému diskursu náležejí, ale i práce usilující o metareflexivní přehlednutí celého příslušného diskursivního pole, ať již taková reflexe sleduje historickou, terminologickou či jinou zobecňující, resp. „průřezovou“ linii. Této skutečnosti plně využíváme a do prvního oddílu čítanky jsme zařadili texty, jež – ač integrální součást odpovídající diskuse – mohou sloužit (a v mnoha případech je taková i intence jejich autorů) jako forma uvedení do ní. Tuto sekci čítanky lze tedy – ve vztahu k příslušnému diskursu – chápat jako svého druhu (do)sebe-úvod.

V **prvním oddílu** – „(Meta)teoretické studie“ – jsou proto soustředěny studie, které společně čtenáři poskytnou obecný přehled o základních terminologických, konceptuálních a historických polohách studia etnicity. Jako první (1) je zařazen příspěvek Elizabeth Tonkinové, Maryon McDonaldové a Malcolma Chapmana⁴¹ „Etnicita“ z roku 1989, tvořící úvod ke sborníku textů z 27. ročníku konference *Asociace sociálních antropologů Spojeného království a Commonwealthu* (*Association of Social Anthropologists of the UK and Commonwealth, ASA*), pořádané o Velikonocích roku 1987 na University of East Anglia, jejímž podvojným tématem byly „historie a etnicita“. Nejedná se o studii zlomovou, přinášející radikálně nové pohledy, takové aspirace ovšem nejsou ani jejím cílem. Její přednosti jsou jinde: v pečlivé, historicky založené a přehledově pojaté tematizaci etymologicko-terminologického pozadí užívání výrazu „etnicita“, resp. jeho dobových předchůdců a alternativ. Čtenáři se tak seznámí s terminologicko-významovými změnami a posuny vedoucími od starořeckého výrazu *ethnos* až k moderní *etnicitě*, doloženými na řadě příkladů.

Autorem následujícího příspěvku (2) „Epistemologický status konceptu etnicity“ je českému čtenáři dobře známý norský antropolog světového renomé Thomas Hylland Eriksen. Eriksen se zde soustředí na rovinu epistemologickou a o „etnicitě“ pojednává jako o *konceptu*. V komparativní perspektivě ukazuje na vybraných příspěvcích ke studiu etnicity specifika, silné stránky, ale i slabiny jednotlivých pojetí

41 Podrobněji k osobám autorů viz sekci „Medailonky autorů“ na konci knihy.

(od naturalistického, zastávaného – podle něj – F. Barthem, přes Cohenovo strukturálněfunkcionalistické, Epsteinovo mentalistické, konstruktivistické, za jehož představitele Eriksen volí např. E. Roosen, až k historizujícímu, reprezentovanému manželi Comaroffovými a J. Peelem); jeho četba tak nabízí seznámení se základními liniemi konceptualizace „etnicity“, počínaje vystoupením F. Bartha. Právě přenesení tematizace etnicity na konceptuální úroveň Eriksenovi umožňují ukázat, že naprostá převaha sporů o definici etnicity pramení z (metodologicky chybného) esencialistického přesvědčení, že etnicita je „přírodní fenomén“, tedy že etnicita v silném smyslu je. Proto – uzavírá Eriksen – by „otázka [...] neměla znít: ‚Co je etnicita?‘, ale spíše: ‚Jak může být etnicita nejužitečněji konceptualizována?‘“

Následuje (3) „Lekce z etnicity“ jednoho z čelných představitelů manchesterské školy, Abnera Cohena, úvodní studie Cohenem editovaného sborníku *Urban ethnicity – Urbánní etnicita* (Cohen 1974), sestaveného – stejně jako v případě Tonkinové, McDonaldové a Chapmana (ovšem o 15 let dříve) – z příspěvků přednesených na konferenci *Asociace sociálních antropologů Spojeného království a Commonwealthu* pořádané v Londýně na přelomu března a dubna 1971, která byla věnovaná problematice etnicity v urbánním prostředí. Studie je koncipována jako uvedení do problematiky (což je důvod jejího zařazení v tomto oddílu), přesto ale Cohen postupně směřuje k prezentaci vlastní pozice. Tou je instrumentální chápání etnicity, kdy etnicita, resp. etnická organizace – coby neformální organizace v rámci formálního politického systému – slouží k prosazení nebo ochraně politických, resp. ekonomicko-politických zájmů příslušné (etnické) skupiny (přičemž vzhledem k danému pojetí Cohen považuje za etnickou skupinu i londýnské makléře). V Cohenově pojetí tedy etnicita coby primárně politický fenomén představuje nástroj v boji o nedostatkové zdroje a etnické skupiny jsou chápány jako skupiny v principu zájmové.

V pořadí čtvrtý (4) je příspěvek „Přehodnocení etnicity“ z pera Richarda Jenkinse, tvořící závěrečnou kapitolu jeho stejnojmenné knihy (Jenkins [1997] 2011), kterou lze vedle práce Eriksenovy ([1994] 2012), Banksovy ([1996] 1999) a Fentonovy ([2003] 2010) považovat za jednu z nejužívanějších přehledových, resp. úvodních publikací k problematice etnicity ve světě. Kapitolu Jenkins zahajuje zopakováním teze z úvodu celé publikace, že „ačkoliv základní sociálněantropologický model etnicity představoval po dlouhou dobu nejužitečnější dostupný analytický rámec, nebyl jeho potenciál plně prozkoumán a zhodnocen“ (Jenkins 2011: 169) s tím, že jeho práce je především „pokusem o zaměření patřičné pozornosti na tento potenciál a jeho prozkoumání“ (c.d.). Text tedy přináší kritický přehled podstaty a jednotlivých komponent „zá-

kladního antropologického modelu etnicity“ a kondenzovanou podobu výsledků jeho rozpracování R. Jenkinsem.

(Nejen) v rámci studia etnicity je Michael Hechter, autor následující kapitoly (5) „Teorie etnických vztahů. Primordialistické vs. strukturální výkladové modely“ (Hechter 1986a), znám jednak (srov. např. Hechter 1975) jako autor jedné z klíčových prací ke konceptu vnitřního kolonialismu (*internal colonialism*), jednak (srov. např. Hechter 1986b) jako zastánce teorie racionální volby (*rational choice theory*). Vzhledem k uvedenému orientaci může být téma dané studie překvapivé, neboť M. Hechter zde představuje jeden z obecných paradigmatických rozporů v rámci studia etnicity, panující mezi primordialistickými a strukturálními přístupy. V jistém smyslu je však možná dobře, že autorem je badatel, který ani jedné z pojednávaných pozic *a priori* nestrání, neboť vedle výkladových předností obou přístupů (a to i v případě primordialistické pozice!) prezentuje s nemenší precizností rovněž jejich slabiny a nedostatky; patrně i proto M. Hechter nakonec „spor“ uvedených stran nerozhodne, spokojí se s představením obou táborů a závěr nechá na čtenáři.

Následující příspěvek (6) „Bída primordialismu: demystifikace etnických vazeb“ autorů Jacka Ellera a Reeda Coughlana je v obecné poloze věnován konfrontaci primordialistického postoje a pozice sociálněkonstruktivistické, tedy konfrontaci jedné z nejtrvalejších a nejnesmiřitelnějších dichotomií, která v rámci zkoumání etnicity kdy existovala (a – vzhledem k publikaci dané studie snad i překvapivě – nadále existuje). Na rozdíl od Hechtera se však nejedná o nestranné posouzení předností a slabin uvedených pozic, ale o jednoznačnou a nemilosrdnou (a ovšem důkladnou a přesvědčivou) kritiku primordialismu ze sociálněkonstruktivistických pozic. Jistým problémem daného textu je částečné zacílení uvedené kritiky na chybný terč (Geertz – ač jinak jeho přístup trpí řadou závažných potíží – přece jen není primordialista), ve strukturální poloze je ovšem představená kritika platná a její závěry patří ke zlatému fondu sociálněkonstruktivistické argumentace, zdaleka nejen v rámci studia etnicity.

Posledním textem úvodního oddílu je (7) příspěvek manželů Johna a Jean Comaroffových „O totemismu a etnicitě“ (Comaroff, Comaroffová 1992). S předchozí autorskou dvojicí sdílejí Comaroffovi konstruktivistickou perspektivu, jejíž zaujetí (a jejíž zdůvodnění a prosazení) jim ovšem není – jak je tomu v případě Ellera a Coughlana – cílem, ale naopak východiskem pro další zkoumání. Comaroffovi předkládají čtenáři postupně pět (vzhledem k obecně přijímanému povědomí značně originálních, resp. nekonformních) tezí o povaze etnicity, jimiž se snaží postihnout její specifitu, přičemž značná míra uváděných příkladů pochází z jejich letitého terénu, resp. prominentní oblasti zájmu – Afriky.

Etnicitu přitom kontrastují s – jak dobře dokládají úzce příbuzným – konceptem totemismu (odtud pochází i název). Podle Comaroffových existují etnicita stejně jako totemismus primárně coby soubory vztahů; jedná se o módy klasifikace a sociálního vědomí sloužící jako prostředky vymezení identity a kolektivních vazeb, které jsou – i to je jim společné – produkty dějinných sil a procesů. Liší se však historicky specifickými sociálními kontexty, ve kterých vznikají a přetrvávají, stejně jako svým „obsahem“. Na závěr pak Comaroffovi – s odkazem na C. Lévi-Strausse (odkazujícího zase v daném ohledu na B. Malinowského⁴²) – uzavírají tím, že ačkoli svou tematizaci etnicity chápou jako provizorní, nabízejí ji v dobré víře v to, že „etnicita je vhodná k soustavnému promýšlení“ (c.d.: 66), což je mj. postoj velice dobře vystihující motivaci k sestavení této čítanky, resp. teze, která by mohla zdařile sloužit jako její motto.

Jak z uvedeného přehledu vyplývá, měla by četba statí v úvodní sekci čtenáři umožnit obeznámení s klíčovými momenty studia etnicity a s terminologickým i konceptuálním rozvrhem odpovídající badatelské oblasti. Kromě toho texty zahrnuté v tomto oddílu vytvářejí kontext pro porozumění dalším částem knihy; jejich četba by tak studiu příspěvků v následujících sekcích měla předcházet.

Po četbě úvodního oddílu (a vybaven informacemi a vhledy, které poskytuje) může čtenář přejít k četbě dalších sekcí. Druhý oddíl tvoří texty reprezentující jednotlivé teoretické perspektivy v rámci studia etnicity anebo příspěvky, které stály za výrazným posunem teoretické diskuse v bádání o etnicitě. Třetí a poslední oddíl sestává z případových studií, tedy z příspěvků, které – ač zdaleka nepostrádají (často výraznou) teoretickou složku – jsou věnovány analýze konkrétních (etnických) skupin. Uvedené rozdělení je však do jisté míry pouze orientační, neboť většina studií obsahuje jak obecně teoretickou polohu, tak využívá i konkrétních případů. Zařazení příslušné studie do určité sekce se proto řídilo spíše *mírou* přítomnosti toho či onoho aspektu. Co se týče samotného řazení textů v rámci druhé a třetí sekce, jsou jednotlivé texty řazeny za sebe chronologicky, tedy tak, jak byly v průběhu let publikovány.

Druhý oddíl – „Jednotlivé přístupy k tematizaci etnicity“ – zahajuje (z uvedených chronologických důvodů) bezesporu neznámější a nejslavnější text o etnicitě, který byl doposud napsán, již připomínaná

42 Podle Bronislava Malinowského se zvířecí druh stává totemem, je-li „vhodný k jídlu“ (*good to eat*); Lévi-Straussova teze zní naproti tomu tak, že „tote-mickým“ se přírodní druh stane, je-li „vhodný k přemýšlení“ (*good to think*) (srov. Lévi-Strauss [1962] 2001: 97) – právě na toto diktum Comaroffovi odkazují.

(1) „Předmluva“ Fredrika Bartha. Studie, ve které byly nastíněny „základní principy modelu etnicity, který vévodil diskusím dané tematiky v evropské a severoamerické antropologii v následujících dekádách“ (Jenkins 2011: 19), text v rámci diskursu o etnicitě tak vlivný, resp. zlo-mový, že někteří (Despres 1975: 189) dělí zkoumání etnicity na dobu B.B. (*before Barth*)⁴³ a A.B. (*after Barth*)⁴⁴. Neměli bychom ovšem zamlčet, že existují i hlasy – byť menšinové –, prezentující názor, že Barthovým

největším přínosem bylo přeorientování antropologického přemýšlení od tehdy dominantní představy „etnické skupiny coby kulturní jednotky“ k [...] pohledu na etnicitu coby sociální organizaci. [Ten] byl pro antropologii nutným korektivem, který však již byl v té době ostatními společenskovedními disciplínami akceptován. Navzdory této důležité změně v pojetí nebyl Barthův přínos k teorii etnicity nijak podstatný. (Thompson 1989: 8; kurziva naše)

Ať již ale tak či onak, renomé nezbytné položky v seznamu literatury vedlo mj. i k tomu, že se z citační figury „Barth 1969“ stala během času jakási *mantra*, kterou je třeba (je *nezbytné*) uvést, aby bylo vůbec možné odpovídající práci předložit a aby daná práce mohla být (např. v recenzním řízení) přijata; její opominutí se stává bezmála neomluvitelným. Z četby mnoha prací, které danou *mantru* (re)citují, je ovšem zřejmé, že tato praxe se nejen obejde bez četby Barthovy studie, ale že je absencí této četby patrně i podmíněna, neboť odkaz „Barth 1969“ se často objevuje v kontextech vzhledem k jejímu obsahu značně nepřiměřených. Ať již je totiž Barthova *Předmluva* jakkoli slavná, zaujímá v ní její autor poměrně partikulární stanovisko, které obecné, neřkuli univerzální využití spíše vylučuje. Lék na daný neduh je přitom zřejmý: obeznámení se s obsahem Barthovy studie, přičemž není lepšího způsobu takového obeznámení se než její – jakkoli nesnadná – četba.

Stejně jako v Barthově případě tvoří i následující kapitolu (2) *předmluva*, tentokrát z pera severoamerických autorů Nathana Glazera a Daniela P. Moynihana, k jimi editovanému sborníku „Etnicita: teorie a zkušenost“ (1975), jehož věhlas se s tím Barthovým může bez rozpaků měřit (přičemž pokud jde o – kromě předmluvy – texty zařazené v publikaci, lze mít i za to, že jejich vliv a „citační stopa“ byly – a jsou – v úhrnu větší než u sborníku Barthova). Úvodní a patrně i nejcitovanější větou uvedeného příspěvku tohoto v dané době již osvědčeného autorského tandemu – majícího za sebou např. vlivnou práci o etnických identitách

43 Tj. před Barthem.

44 Tj. po Barthovi.

v USA *Beyond the Melting Pot* (Glazer, Moynihan 1963) – je teze, že „termín etnicita je – zdá se – nový“ (Glazer, Moynihan 1975: 1), doplněná o tvrzení „že nový termín odráží novou realitu a nové použití odráží změnu této reality“ (c.d.: 5). Novým termínem je *eticita*, novým užitím je pak „trvalé rozšíření termínu ‚etnická skupina‘ od minorit a marginálních podskupin na okrajích společnosti – skupin, u nichž se očekávala asimilace [...] na hlavní složky společnosti“ (c.d.: 5; kurziva dodána). Glazer s Moynihanem (přičemž v Severní Americe té doby nebyli s daným názorem rozhodně sami⁴⁵) odmítají tezi, že odpovídající fenomény jsou „ve skutečnosti prastaré, typicky lidské vlastnosti a city, možná v novém milieu, ale samy o sobě nikterak nové“ (c.d.: 2), ne, „ve světě se odehrává něco nového“, trvají na svém, a my bychom to „mohli označit termínem ‚eticita‘“ (c.d.: 5). Nepopírají sice, že mnohé příslušné procesy a prvky mají své předchůdce či starší formy, tvrdí však – opíraje se o historickou paralelu –, že:

čtenář na počátku 19. století, který by narazil na tvrzení, že industrializace vytvářela svébytné sociální třídy, by mohl nad tímto tvrzením mávnout rukou s tím, že sociální vrstvy existovaly vždy, stejně jako vždy existovaly různé způsoby vydělávání si na živobytí. Přesto však, pokud člověk uvažoval takto, opomíjel velkou událost své doby. Podobně se domníváme, že vidíme-li pouze to, co je nám dnes ohledně etnicity důvěrně známé, opomíjíme zrození nové sociální kategorie, která je pro porozumění současnému světu stejně významná jako samotná kategorie sociální třídy (c.d.: 2; kurziva dodána).

Etnicita, resp. její klíčové polohy, pro Glazera s Moynihanem představuje nový fenomén, a to v několika rovinách. Jednak historicky – jedná se o produkt moderního světa; v tomto ohledu bychom jejich pozici mohli s jistou licencí (a patrně jen dílem⁴⁶) označit za „modernistickou“ (oni

45 Srov. například již jen název Bennettovy antologie *The New Ethnicity* (*Nová etnicita*), vydané ve stejném roce, kde v partii, v níž autor vysvětluje název práce, mj. čteme: „[...] tato ‚novost‘ znamená, že ve světě je něco nového – anebo přinejmenším něco, co antropologové nově zaznamenali [...]“ (Bennett 1975: 3; kurziva dodána).

46 Namísto (pro modernistickou pozici typického) odmítnutí primordialistického výkladového schématu a přihlášení se k sociálněkonstruktivistickému stanovisku totiž Glazer s Moynihanem zaujali sice „zdráhavě“, ale přece jen „postoj, který se nachází mezi oběma pozicemi“ (Glazer, Moynihan 1975: 20; kurziva dodána).

sami daný termín nepoužívají⁴⁷) tak, jak je daný přístup chápán v rámci studia nacionalismu⁴⁸. A jednak se zřetelem k *utváření* etnicity v tomto moderním světě, kdy v příslušném ohledu uvádějí, že etnické skupiny v americké společnosti nepředstavují relikty z dob masové imigrace, vysvětlitelné především či výhradně odkazem na „kulturní dědictví“ dovozené ze země původu, ale jde o *novou*, (teprve) *postmigrační* sociální formu (Glazer, Moynihan 1963: 16). Svou pozici přitom oba autoři zaujali již v publikaci z roku 1963, v této práci zastávají Glazer s Moynihanem poměrně jednoznačně instrumentalistické stanovisko, podle kterého představují etnické skupiny v New Yorku především *zájmové skupiny* (c.d.: 17). Tohoto stanoviska se přidržují i v díle z roku 1975, přičemž právě to, že „zájem je dnes efektivně sledován *etnickými skupinami*“ (Glazer, Moynihan 1975: 7; kurziva v původním textu), resp. „rozsah, ve kterém nacházíme etnickou skupinu vymezenou na základě zájmu, jako *zájmovou skupinu*“ (c.d.: 7; kurziva v původním textu) je oním „novým prvkem“ současné situace, který zároveň přítomnost charakterizuje (c.d.: 7). V novější práci ovšem Glazer a Moynihan svou pozici do určité míry upravují či rozvíjejí, neboť hned vzápětí dodávají, že přímé tvrzení, že „se etnicita stává *prostředkem* prosazování zájmů“, je třeba poopravit, resp. doplnit v tom smyslu, že „jedním z důvodů, proč se etnicita stává v moderním světě efektivním prostředkem pro prosazování zájmů, je, že zahrnuje *více než jen zájem*“ (c.d.: 19; kurziva v původním textu), přičemž se odvolávají na Daniela Bella, podle kterého se „eticita [...] stala významnější [než třída], protože může kombinovat zájem s *citovým použitím*“ (Bell 1975: 169; kurziva dodána).

Obecná pozice v pořadí třetí (3) studie „Jak se rodí etnicita: revize a reformulace“ severoamerického autorského tria William L. Yancey, Eugene P. Ericksen a Richard N. Juliani byla předznamenána již ve výše připomenutém Hechterově příspěvku, neboť se jedná o studii reprezentující *strukturální pohled* na etnické procesy a fenomény. V jistých ohledech přitom sdílí daná studie pozice s výše uvedenými texty Glazera s Moynihanem, neboť i uvedení autoři vycházejí z přesvědčení, že k ustavení amerických etnických komunit došlo v reakci na americké urbánní prostředí, nikoli apriorní emanací z kulturního dědictví přeneseného z míst původu. Na otázku „Jak se rodí etnicita?“ (s implicitně obsaženým anti-primordialistickým tvrzením, že se rodí, čili že se nejedná o „konstantní připsanou vlastnost zděděnou z minulosti“, natož o vrozený atribut), tito autoři odpovídají, že zrod a rozvoj etnicity závisí (pomineme-li

47 A ani nemohli – v uvedeném významu byl daný termín zaveden až později (viz Smith [1986] 1999: 9).

48 Srov. např. Umut Özkirimli (2000: 85–166).

nezbytnou vstupní premisu industrializace) především na strukturálních podmínkách amerických měst – na „ekologické struktuře“ města –, resp. na makroskopické struktuře americké společnosti a na pozici, jakou v ní odpovídající skupiny zaujímají. Jednotlivé kohorty imigrantů jsou totiž v důsledku řady strukturálních omezení v oblasti zaměstnání, bydlení, využívání institucí a služeb aj. v americké společnosti, resp. městech rozmístěny rozdílně, přičemž – jak Yancey, Ericksen a Juliani dokládají – shodná pracovní pozice, resp. ekonomický status (implikující podobný životní styl a stejné ekonomické a společenské zájmy), sdílená rezidenční oblast, využívání shodných institucí a služeb vedou k vysoké míře osobních vazeb, ke skupinové solidaritě, stejně jako k rozvoji skupinového vědomí. Obecně vzato tudíž v mnoha případech – obecně v případech městské pracující třídy, resp. „městských vesničanů“ (*urban villagers*)⁴⁹ – dochází k záměně vlivu *etnicity* s vlivem *komunity*, tj. – to, co je „vnímáno jako ‚etnické chování‘, může být projevem komunity, odrazem životních potřeb dělnické třídy, a etnické je pouze souhrou náhod“ (Yancey, Ericksen, Juliani 1976: 398). V principu je tomu tedy tak, tvrdí naši autoři, že „mnohé prvky jednání, které jsou běžně spojovány s etnicitou, jsou do velké míry funkcí strukturálních situací, do nichž se skupiny dostaly“ (c.d.: 399). Úhrnem: „Domněnka, že zásadním aspektem *etnicity* je společné dědictví, je mylná. *Etnicita* má relativně málo společného s Evropou, Asií či Afrikou, zato má mnohem více společného s existenčními potřebami a strukturou příležitostí v [Americe]“ (c.d.: 400).

Autorem čtvrté (4) kapitoly „*Etnicita a identita*“ je – po A. Cohenovi již druhý – představitel manchesterské školy Arnold Leonard Epstein (jehož psychologicky orientovaný příspěvek ovšem vychází z pozice reprezentující v rámci manchesterské školy směr značně menšinový). Studie, tvořící závěr oddílu věnovaného *etnické identitě* z Epsteinovy „bilanční“ práce *Ethos and Identity* z roku 1978, explicitně navazuje na již uvedené práce Glazera s Moynihanem, stejně jako na příspěvek Abnera Cohena, o kterém budeme hovořit později (viz níže Cohen 1969). Epstein se vymezuje vůči v těchto textech zastávané, resp. prezentované instrumentalistické pozici, kterou chápe (ostatně jako Glazer a Moynihan v textu z roku 1975, což Epstein připomíná) jako nedostatečnou. Epistemologicky sporně, nicméně v rámci jeho výkladu srozumitelně uvádí, že problém nahlížení na etnické skupiny jako na skupiny zájmové (Glazer s Moynihanem), resp. nahlížení na *etnicitu* jako na fenomén v podstatě politický (Cohen) spočívá v tom, že zaměňuje jeden aspekt fenoménu za fenomén samotný (Epstein [1978] 2006: 95–96). Jinak řečeno, „charak-

49 Jedná se o termín Herberta Gansa, resp. odkaz na daným termínem pojmenovanou Gansovu práci (Gans 1962).

terizovat etnickou skupinu jako skupinu, která má své zájmy, je jedna věc, definovat ji jejími zájmy je však něco úplně jiného“ (c.d.: 95). Epstein nepopírá, že etnické skupiny mají své zájmy, soustředění se výhradně na ně ovšem podle jeho názoru vede k opomíjení jiných, neméně podstatných aspektů „etnického fenoménu“ (c.d.: 96); svůj (psychologizující) přístup chápe proto Epstein jako (programově) suplementární vůči uvedeným instrumentalistickým výkladovým schématům, což souvisí mj. i s jeho přesvědčením, že každý přístup k *etnicitě* založený na jediném faktoru (*mono-factor approach*) je neúplný a v důsledku nesprávný. Uvedené opomíjené polohy *etnicity*, k nimž Epstein přivádí naši pozornost, bychom mohli obecně označit za *neutilitární* nebo *neinstrumentální*, přičemž Epstein se ve svém výkladu soustředí především na *emocionální* aspekty, resp. kořeny *etnické identity*. Při svém výkladu rozlišuje kulturu „veřejnou“ a kulturu „intimní“ a ukazuje, že ačkoli například většina amerických Židů „upustila od své ‚veřejné‘ kultury, ve svém jednání nadále vykazují určité hodnoty a postoje“, které „jsou pěstovány a předávány jako část ‚intimní‘ kultury“ (c.d.: 111–112). Ta ovšem – protože se projevuje nejčastěji v domácím prostředí nebo mezi přáteli – (právě proto) standardním výzkumům obvykle uniká. V dané souvislosti Epstein přivádí pozornost rovněž k důležitosti a významu zkušeností z dětství při utváření *etnické identity*, tedy mj. – u vědomí její konstruovanosti – k problematice předávání *etnické identity* z jedné generace na druhou. Za rozhodující přitom považuje nikoli co nejuplněnější „inventář“ zvyků a symbolů předávaný z generace na generaci (na jejichž udržování či její absenci se soustředily dobové výzkumy), ale především „význam, který se s nimi pojí, a způsob, jakým získávají emocionální náboj“ (c.d.: 111). Právě zaměření studia na tyto fenomény přitom podle Epsteinova umožní „odhalit, jak jsou kognitivní aspekty identity podpírány nevědomými asociacemi a identifikacemi, a tím dosáhnout hlubšího porozumění emocionálním složkám *etnické identity*“ (c.d.: 112). Jak jsme již uvedli, Epstein přitom nikterak nepožaduje zkoumání emocionálních aspektů či kořenů *etnické identity* jako nezávislé proměnné, naopak – zastává názor, že má-li ve zkoumání *etnicity* dojít k výraznějšímu posunu, bude třeba vypracovat postupy, „které budou brát plně v úvahu vzájemnou souhru mezi vnějšími a vnitřními, objektivními a subjektivními, sociologickými a psychologickými složkami, které jsou při utváření *etnické identity* vždy přítomny“ (c.d.: 112).

Autorem páté (5) kapitoly „*Symbolická etnicita: budoucnost etnických skupin a kultur v Americe*“ je americký sociolog Herbert J. Gans. Gans své pojednání začíná odkazem na (dobově) vlivnou tezi, že Amerika zažívá obnovení zájmu o *etnicitu*, resp. na tvrzení řady pozorovatelů o probíhajícím obrození etnických skupin (jimiž jsou míněni potomci

imigrantů z Evropy, kteří přišli do Ameriky v rámci „nové imigrační vlny“). Jedním z hlavních záměrů Gansova textu je polemika s tímto názorem a snaha doložit, že co se zdá být etnickým obrozením, je ve skutečnosti jen další, třebaže specifická a snad i nečekaná etapa pokračující akulturace a asimilace, víceméně v souladu s předpověďmi přímočaré teorie (*straight-line theory*), předpokládající finální rozpuštění etnických skupin v americké společnosti. Gans uznává, že příslušníci etnických skupin jsou oproti minulosti viditelnější, za touto viditelností ovšem podle jeho názoru nestojí oživení zájmu o etnicitu příslušníků etnických skupin, ale na straně jedné jejich vzestupná mobilita a na té druhé pozornost masmédií zaměřená na střední a vyšší střední třídu, kam se příslušné (v typickém případě třetí) generaci členů etnických skupin podařilo proniknout. Příslušníci této generace již nežijí v etnických enklávách, nepracují společně s ostatními členy svých etnických skupin, nevolí etnické politiky, jsou osvobozeni od připsaných etnických rolí, přesto se ale nadále za příslušníky odpovídajících etnických skupin považují, nadále se cítí být (Italem, Polákem...). Tito lidé již – na rozdíl od generací předchozích – nepotřebují etnickou kulturu ani etnické organizace, ani se o ně nezajímají (jejich vztah k vlastní etnicitě je, pomíne-li psychologické polohy, do značné míry neinstrumentální), klíčovým faktorem se pro ně naproti tomu stává *udržení si vlastní etnické identity*. Podle Gansa se tak zdá, že jak funkce etnických kultur a skupin upadá, stává se *identita primárním způsobem etnické existence* (Gans 1979a: 9). (Není tomu přitom tak, že by etnická identita jako taková byla novým fenoménem, který se objevil až se třetí generací, dříve se o ni ale takřka jako „nebylo třeba starat“, byla automatická a neproblematická; naopak pro třetí generaci je tak důležitá právě *proto*, že její členové již postrádají etnické vazby, které by jejich identitu ukotvovaly, a etnická identita tak již není samozřejmá. Chtějí-li si tito lidé svou identitu udržet, musí ji dávat najevo více, než bylo běžné v předchozích generacích, a zároveň musí hledat způsoby, jak to učinit). Dotyční se proto již nezajímají o kulturní praktiky a vztahy v organizacích, zato hledají možnosti vyjádření své identity, a to – vzhledem ke stupni jejich akulturace a asimilace – způsobem, který není v rozporu s ostatními polohami jejich života (Gans 1979b: 203). Příslušníci třetí generace se tak již „vyhýbají etnickému jednání, které vyžaduje obtížné nebo časově náročné závazky ať již ke kultuře, která musí být praktikována bez ustání, nebo k organizacím, které vyžadují aktivní členství“ (Gans 1979a: 8). Jejich etnická identita se tím stává především relativně nenáročnou občasnou volnočasovou aktivitou, která nevyžaduje fungování etnických organizací nebo sítí a rovněž se obejde bez praktikované etnické kultury. Třetí (ale často již druhá) generace členů etnických skupin tak dosáhla uvědomění, „že k tomu, aby

se člověk cítil jako člen etnické skupiny a aby jím byl, není participace na etnické kultuře a účast v etnických organizacích nutná“ (c.d.: 14). Klíčovou doménou pro realizaci etnické identity se v této generaci stává *sféra symbolů*, jimiž Gans rozumí individuální praktiky převzaté ze staré etnické kultury – za všechny např. „etnická jídla“ –, v typickém případě ovšem výrazně transformované, především však snadno vyjádřitelné, jasně viditelné a nezasahující výrazněji do ostatních políh života. Tento nový způsob „etnické existence“, resp. realizace etnické identity označuje Gans jako *symbolickou etnicitu*. Závěrem nezbyvá než uvést, že ačkoli je Gansův příspěvek věnován reflexi (severo)americké situace, není pochyb o tom, že platnost konceptu symbolické etnicity uvedené geografické hranice výrazně překračuje.

Aspirací autora šesté (6) kapitoly – „Situční etnicita“ – Jonathana Y. Okamury není přinést nový pohled na etnicitu nebo předložit radikální kritiku stávajících konceptualizací. Záměr tohoto příspěvku je mnohem skromnější, nikoli však nedůležitý či nezajímavý – J. Okamura ve své studii systematizuje v dílech mnoha autorů obsažený a naznačený, doposud však nikdy v ucelené podobě prezentovaný koncept etnicity, pro který volí rovněž již dříve užitá pojmenování *situční etnicita*. Konkrétně je jeho text „revizí a syntézou“ myšlenek sociálních antropologů, kteří zaměřili svůj badatelský zájem na nižší rovinu sociální organizace, než je společnost obecně, a kteří (proto) explicitně *zdůraznili význam konceptu sociální situace pro analýzu etnicity a etnických vztahů* (Okamura 1981: 452). Za autora, který jako první spojil do jednoho ony dva koncepty *sociální situace* a *etnicity*, označuje Okamura Johna N. Padena, který tak učinil v práci z roku 1967. Náběhy k příslušné konceptualizaci jsou ovšem podle Okamury ještě starší, v poměrně rozvinuté podobě se s nimi můžeme setkat již např. v díle M. Gluckmana z roku 1940 *Sociální organizace moderního Zululandu* (které čtenář mj. najde i v této čítance). Základem *situationalistického* (někdy také *cirkumstancialistického*, řidčeji i *kontextualistického*) přístupu k etnicitě – který je ovšem někdy chápán (jen) jako součást nebo jedna z poloh *instrumentalismu* (k němu viz např. již komentovaný Cohen 1974, resp. 1969) –, je „*předpoklad proměnlivého významu etnicity při strukturování sociálních vztahů*“, tedy skutečnost, že etnicita „může v některých situacích nabýt zásadního významu, zatímco v jiných může být zcela irelevantní“ (c.d.). V obecné rovině tedy daný koncept vychází z předpokladu (situční) *změny*; jedná se tak o koncepci protikladnou (primordialistickým) modelům, předpokládajícím univerzální a neměnný význam etnicity coby organizačního principu, platný pro všechny oblasti a kontexty, veškerá období, stejně jako pro každé sociální uspořádání. V jednom ohledu tato konceptualizace etnicity navazuje na vystoupení výše uvedeného F. Bartha a jeho

důraz na *sebeaskripci*, na to, jak etnickou odlišnost vnímá a zakouší samotný aktér. Nicméně ačkoli za základ variability deklarace etnické identity chápe koncept situační etnicity *aktérovo vlastní vnímání odpovídající situace* – resp. *právě proto* (neboť aktér coby původce stojí za připisováním etnicity *druhým*, stejně jako *druhými*) – neupadá situacionalismus (jako do jisté míry právě Barth) do subjektivistické pasti představy, že aktér si svou etnickou identitu volí beze zbytku či výhradně na základě vlastní volby, vyhýbá se redukci na *subjektivní faktory* etnické identity a bere v úvahu i makroskopické (politické, ekonomické ad.) struktury, určující mantinely aktérových voleb a možností jednání. V terminologickém uchopení J. Okamury tak koncept situační etnicity obsahuje dva základní aspekty – aspekt *strukturální* a (v terminologickém ohledu z dnešní perspektivy trochu nešikovně) aspekt *kognitivní*. *Strukturální dimenze* odpovídá v tomto schématu *omezením* vyplývajícím z celkové („objektivní“) struktury etnických vztahů v dané společnosti, s nimiž se aktéři setkávají v rámci sociálních situací (Okamura 1981: 453–454), zatímco *dimenze kognitivní* se týká „jedincovy subjektivní percepce situace, ve které se nachází, a toho, jakou důležitost zde přisuzuje etnicitě jako relevantnímu faktoru pro své jednání“ (c.d.: 454; kurziva dodána). Je však třeba přiznat, že tento Okamurův důraz na *obě* uvedené stránky – jak na aktérovu volbu, tak i na jejich (makro)strukturální limity – je do značné míry právě Okamurovým vkladem k situacionistické konceptualizaci etnicity, která má jinak výraznou (až výhradní) tendenci k upřednostňování kognitivní dimenze, tj. k soustředění se na to, jak svému jednání rozumí a jak jej vysvětluje sám aktér, na aktérovo vlastní zdůrazňování či naopak potlačování a skrývání etnické identity, resp. na jeho situační uplatňování jiných sociálních identit (profesních, třídních, náboženských...), než je identita etnická. V tomto ohledu Okamura ústřední a pro koncept situační etnicity v principu definiční výkladovou linii doplňuje o její nezbytný analytický protějšek. Na ústřední tezi situacionalismu, že „význam etnicity jako faktoru strukturujícího sociální vztahy se liší v závislosti na sociálních kontextech“ (c.d.: 463, kurziva dodána), tedy že *relevance etnicity je determinována situačně*, ovšem toto doplnění nic nemění.

Kapitola sedmá (7) „Etnicita jako příbuzenský výběr: biologie nepotismu“, jejímž autorem je Pierre L. van den Berghe, představuje v rámci naší čítanky jistou výjimku. Pomineme-li totiž výše komentovaný příspěvek M. Hechtera (jehož autor poměrně férově srovnává strukturální a primordialistické výkladové modely, aniž by některý z nich jednoznačně favorizoval), jedná se o *jediný text psaný z primordialistických pozic*. Hechter se v rámci své argumentace zmiňuje o tom (s odkazem na Keyese [1976]), že „vůdčí ideou této [primordialistické] linie (třebaže

není nijak zvláště propracovaná) je, že *etnické vazby mohou být považovány za analogické vazbám příbuzenským*“ (Hechter 1986a: 19; kurziva dodána). S tímto vymezením van den Berghův text beze zbytku konvenuje a můžeme jej mj. považovat právě za ono Hechterem uváděné absentující „propracování“ dané pozice.⁵⁰ Toto rozvinutí primordialistických teoretických pozic je přitom podle van den Bergha možné díky tomu, že „v současnosti máme k dispozici teoretické paradigma, které má obrovský rozsah a velkou explanační sílu – *evoluční biologii*“, která staví tematiku etnicity do nové perspektivy (van den Berghe 1981: 18; kurziva dodána). Van den Berghův základní – evolučněbiologický – argument je jednoduchý: *etnické* (stejně jako rasové, které v daném ohledu představuje pouze jednu z variací) *cítění je rozšířením cítění příbuzenského* (c.d.). Etnická, resp. rasová solidarita nejsou než „rozšířenými formami nepotismu – sklonu upřednostňovat příbuzné před nepříbuznými“ (c.d.). Upřednostňování příbuzných je ve van den Berghově evolučněbiologické optice základním kamenem společenského chování živočichů, člověka nevyjímaje (c.d.: 19), přičemž uvedené paradigma nabízí i vysvětlení, proč tomu tak je. Jak dokládá Richard Dawkins ve své příznačně nazvané knize *Sobecký gen* (1976, česky 2003), není základní jednotkou replikace (a tudíž i „přirozeného výběru“) *organismus*, ale *gen*; (smrtné) organismy jsou tedy pouhé nosiče, „nástroje pro přežití“ (nesmrtelných) genů. Protože reprodukce je předáváním genů a jednotlivé organismy sdílejí v příslušném poměru geny se svými příbuznými, může reprodukce probíhat buď přímo, anebo „oklikou“ přes reprodukci příbuzných organismů (sdílejících shodné geny). Evoluční biologové proto zavedli termín *inkluzivní zdatnost*, resp. *inkluzivní reprodukční úspěch* (*inclusive fitness*), kdy *inkluzivní zdatnost určitého organismu je „součtem jeho vlastního reprodukčního úspěchu a reprodukčního úspěchu příbuzných organismů*, snížený o jejich koeficient příbuznosti“ (van den Berghe 1981: 20; kurziva dodána). V této perspektivě jsou proto v *případě příbuzných* solidarita, resp. altruismus (definovaný jako chování zvyšující reprodukční úspěch ostatních za cenu snížení reprodukčního úspěchu altruistů) pouhým zdáním, neboť ve skutečnosti jsou manifestací *genetického sobectví* – snahy o zvýšení vlastního *inkluzivního* reprodukčního úspěchu (c.d.: kurziva v původním textu). Jednotlivec se tudíž bude chovat altruisticky, tj. bude snižovat svůj vlastní reprodukční úspěch, pokud bude tato ztráta více než kompenzována zvýšením reprodukčního úspěchu jeho příbuzného (c.d.). Relevance uvedených skutečností pro tematizaci etnicity podle van den

50 Není tomu tak, jak by se mohlo zdát z vročení uvedených statí, že Hechter prostě jen nebyl s van den Berghovou publikací obeznámen; Hechterův text – ač publikovaný až roku 1986 – byl napsán již roku 1978.

Bergha spočívá v tom, že původním modelem lidské etnické skupiny – přičemž termín „etnická skupina“ van den Berghe navrhuje nahradit novotvarem *ethny* – byla malá, endogamní skupina několika set příbuzných osob obývajících určité teritorium. Právě mezi členy této skupiny probíhala reprodukce, takže dotyční sdíleli původ stejně jako geny; solidarita členů byla podle van den Bergha dána tím, že lidé – stejně jako všichni živočichové – jsou biologicky předurčeni k upřednostňování svých příbuzných (neboť tím zvyšují svůj inkluzivní reprodukční úspěch) před nepříbuznými, v daném ohledu tedy k upřednostňování členů před nečleny. Na základě dané *biologické* tendence se pak *evolučně* vyvinula etnicita. Etnické skupině (*ethny*) je proto třeba rozumět jako rozšířené příbuzenské skupině a *etnicitě jako rozšířenému příbuzenství* (c.d.: 27), resp. jako v poslední instanci *genetické příbuznosti* (c.d.: 29). Fenomén etnicity u lidských společenství se tudíž „v principu neliší od fenoménu udržování hranic u živočišných společenství“ (c.d.: 35). Základní hybnou silou etnicity je totiž nakonec „tupý, bezúčelný přírodní výběr genů“ (což je rovněž důvodem, proč se etnické cítění zdá tak často iracionální) (c.d.). Vyhrazování *etnicity* pouze pro *lidská* společenství je proto pouhou konvencí, neboť vzhledem k její podstatě by nebylo „nijak přehnané, kdybychom význam tohoto termínu rozšířili tak, že bychom jej vztáhli také na skupiny makaků nebo smečky lvů či vlků“ (c.d.: 36).

Osadou (8) kapitolu tvoří v rámci této čítanky již druhý příspěvek Richarda Jenkinse, jímž je překlad jeho studie „Rekonceptualizace etnicity: identita, kategorizace a moc“ z roku 1994 (Jenkins 1994). Na rozdíl od textu prvního, který do jisté míry zaujímá shrnující a přehledovou perspektivu (třebaže s osobitými akcenty autora), je daná studie jednoznačnou prezentací autorových vlastních postřehů k příslušné diskusi. Jenkins ovšem svůj příspěvek nechápe jako „alternativu, která by představovala revoluční nový přístup“ (Jenkins 1994: 198), ale „pouze“ jako – ovšem nezbytné – rozvinutí a zdokonalení původního Bartha (1969) pojetí, které nicméně podle Jenkinse rozhodujícím způsobem ovlivnilo obecné *antropologické* chápání a tematizaci etnicity. Podle Bartha je etnicita výsledkem jednání (*transakcí*) aktérů, které lze rozdělit do dvou základních typů: jednak aktéři vymezují *svou vlastní* etnickou identitu (*vnitřní* definování) a jednak vymezují *ty druhé* (*vnější* definování). O uvedeném rozdílu pojednává Jenkins v rámci rozlišení mezi *skupinami* a *kategoriemi*, kdy „skupina [...] vychází z procesů *vnitřního* vymezování, zatímco kategorie je definována *zvenčí*“ (c.d.: 200; kurziva dodána), jinak řečeno, zatímco „sociální skupiny definují *same sebe* [...], sociální kategorie jsou identifikovány, definovány a vymezovány *druhými*“ (c.d.: 201; kurziva dodána). Je přitom zřejmé, že každá sociální identita, identitu etnickou nevyjímaje, „je výsledkem *vzájemné interakce* procesů vnitř-

ního a vnějšího definování“ (c.d.: 201; první kurziva dodána, druhá v originále). Tato dichotomie má přitom primárně analytickou povahu, neboť „v komplexitě každodenního sociálního života jsou obě dané složky chronicky vzájemně provázány“ (c.d.: 199), resp. vzájemně se implikují (c.d.: 216), (což ovšem nijak neznamená, že mezi nimi panuje dokonalá korespondence!). Problém značné části postbarthovské antropologické tematizace etnicity podle Jenkinse spočívá – a právě to je ústřední kritická teze jeho stati – v zaměření se „především na vnitřní procesy skupinové identifikace, a to na úkor kategorizace“ (c.d.: 197). Tento důraz pak s sebou nese mj. i to, že antropologové mají „sklony velebit etnicitu jako *sociální kapitál*“, což ovšem činí „za cenu toho, že nevěnují dostatečnou pozornost etnicitě jako sociálnímu závazku nebo *stigmatu*“ (c.d.: 192; kurziva dodána). Přehlížení těch aspektů utváření etnické identity, které se odvíjejí od procesů sociální kategorizace, ovšem „není jen pouhým ‚empirickým‘ opomenutím. Je to, můžeme-li použít takového výrazu, jednoduše špatně“ (Jenkins 2011: 170). Vzhledem k tomu, že etnická identita je výsledkem neustálé dialektické interakce vnitřních a vnějších definic, musí být kategorizace, tvrdí a dokládá Jenkins „zahrnuta do našich analýz, a sociální kategorie, stejně jako skupiny, musí být považovány za legitimní – a nezbytné – stavební kameny naší diskuse“ (c.d.: 170). Uvedené postřehy, zdůrazňuje opakovaně Jenkins, nejsou nijak převratné ani originální, nicméně neučiní-li antropologové uvedený krok, zůstanou jejich analýzy etnicity jednostranné, resp. – v uvedeném ohledu přinejmenším z poloviny – neúplné.

V kapitole deváté (9), „Konstruování etnicity: utváření a přetváření etnické identity a kultury“, zaujímá její autorka Joane Nagelová *konstruktivistickou perspektivu* (Nagelová 1994: 152), a to v její „obecné poloze“. Součástí její argumentace je totiž mj. řada „užších“, resp. „dílčích“ (současně ale epistemologicky přehlednějších a metodologicky uchopitelnějších) sociálněkonstruktivistických pojetí, ať již se jedná o obecné verze instrumentalismu a situacionalismu, teorii racionální volby, koncept boje o nedostatkové zdroje, Hobsbawmovo a Rangerovo „vynalézání tradic“, „symbolickou konstrukci společenství“ Anthonyho Cohena a řadu dalších (z nichž s některými má čtenář možnost se seznámit v jejich vlastních verzích v jiných kapitolách naší čítanky). Tyto „partikulární“ konstruktivistické perspektivy či koncepty Nagelová značně eklektickým způsobem integruje (či spíše kumuluje) do jakési zastřešující obecně konstruktivistické pozice, což je současně jak nejvýraznějším konceptuálním přínosem, tak ale také největší slabinou její stati. Konkrétně se Nagelová v textu zaměřuje na „dva základní stavební kameny etnicity: *identitu a kulturu* [které] jsou zcela zásadní pro základní projekty etnicity – pro konstruování hranic a utváření významu“ (Nagelová 1994: 153;

kurziva dodána). Ukazuje přitom na celé řadě příkladů, jak jsou etnické hranice (resp. identita a kultura) odpovídajících skupin neustále vyjednávány, upravovány a představovány; v plném souladu s konstruktivistickou perspektivou tak v základním plánu dokládá, že etnické hranice (identity a kultury) v žádném případě nepředstavují apriorní a neměnné součásti etnické organizace, ale že „jsou dočasné, vznikají a zanikají“ (c.d.: 161), tj. že jejich charakter je povýtce problematický. Kromě tematizace toho, že a jak jsou etnické hranice (identity a kultury) re/konstruovány, věnuje se Nagelová rovněž (instrumentalistické) otázce proč se tak děje, tj. ukazuje, jakým účelům tato jejich (re)produkce slouží. V tomto ohledu se vedle identity a kultury zaměřuje rovněž na konstrukci („vynalézání“) historie, resp. mytologie etnických skupin, a na její využívání k posilování, resp. budování soudržnosti těchto skupin, stejně jako symbolického základu pro etnickou mobilizaci, tj. jako prostředku k iniciaci etnických hnutí. Vzhledem k jinak poněkud „rekapitulačnímu“ charakteru textu Nagelové představuje v širším kontextu konstruktivistické tematizace etnické identity poměrně osvěžující a vcelku originální (byť nikoli bezprecedentní) prvek její pojednání o otázce *autenticity* etnické příslušnosti a jejího „falšování“ v rámci moderních společností, čili nastolení otázky *legitimity* členství v určité konkrétní etnické skupině, dokazování, kdo je, a kdo není členem dané skupiny, a stanovování odpovídajících kritérií (legitimní) příslušnosti.

Předposlední, desátou (10) kapitolu druhého oddílu „Etnicita jako kognice“ sepsalo autorské trio Rogers Brubaker, Mara Lovemanová a Peter Stamatov. Jejich studie je věnována (zatím především implicitnímu) kognitivnímu obratu, k němuž pomalu dochází i v rámci studia etnicity, byť výsledky na daném poli zatím výrazně zaostávají za výstupy dosaženými kognitivní psychologií nebo antropologií, jež naši autoři badatelům zabývajícími se etnicitou „dávají za vzor“. Etnicitou se přitom tito autoři zabývají společně s rasou a národem; tj. rasu, etnicitu a nacionalismus chápou jako jednu oblast studia, neboť, jak tvrdí a dokládají, kognitivní mechanismy, které za nimi stojí, jsou v celé této oblasti identické (Brubaker, Lovemanová, Stamatov 2004: 48). Jednou ze společných charakteristik této trojjediné oblasti je zejména to, že je výrazně prosycena „skupinismem“ (*groupism*), tedy že se v jejím rámci „s etnickými skupinami, rasami a národy [...] stále zachází jako s ‚věcmi ve světě‘, jako s reálnými, substanciálními entitami [...]“ (c.d.: 45). Základem kognitivní perspektivy je naproti tomu teze, že „rasa, etnicita a národnost existují pouze v našem vnímání, interpretacích, reprezentacích, klasifikacích, kategorizacích a identifikacích a pouze jejich prostřednictvím. Nejsou věcmi ve světě, ale jsou náhledy na svět – nejsou skutečností ontologickou, ale epistemologickou“ (c.d.: 45; kurziva v originále).

Kognitivní perspektiva nás proto vybízí k tomu, abychom „s rasovými, etnickými a národnostními skupinami zacházeli nikoli jako se substanciálními entitami, ale jako s kulturními reprezentacemi, jako se široce sdílenými způsoby přemýšlení o sociální zkušenosti [...] jako se způsoby interpretace sociálního světa“ (c.d.: 45; kurziva dodána), jako s „šablonami pro to, jak pořádat sociální vědění“ (c.d.: 47; kurziva dodána). Akceptujeme-li tuto perspektivu, bude se ve zcela jiném světle jevit rovněž diskuse mezi primordialistickým a situationalistickým přístupem (chápanými jako vzájemně se vylučující). Ukazuje se totiž, tvrdí náš autorský tým, že primordialismus, tj. „tendence ‚naturalizovat‘ a ‚esencializovat‘ rasové, etnické a národnostní kategorie může mít kořeny v lidském kognitivním aparátu (c.d.: 50; kurziva dodána). Brubaker, Lovemanová a Stamatov se v daném ohledu odvolávají na hypotézu F. Gil-Whitea, podle kterého esencialistické myšlení o etnicitě (rase a národu) vzniklo adaptací „existujícího zvláštního kognitivního modulu – modulu ‚třídní organismů‘, evolučně přizpůsobeného k vnímání a uvažování o biologických druzích – na vnímání a uvažování o etnických skupinách“ (c.d.: 50). Vnímání lidských bytostí jako členů „přirozených druhů“ vybavených „neměnnými esencemi“ je tudíž patrně hluboko zakořeněnou lidskou kognitivní dispozicí. Je-li tomu tak, umožní nám přijetí kognitivní perspektivy zabývat se primordialismem aktérů v rámci „lidové sociologie“, aniž by byl jakkoli přijímán a podporován primordialismus analytický. Pokud se badatel zabývá – coby předmětem studia – primordialistickými postoji aktérů, jedná se nikoli o „analytického naturalizátora“ primordialistu, ale o „analytika naturalizátorů“, jimiž jsou primordialističtí aktéři (c.d.: 49). Nahlédnuto v rámci kognitivistického paradigmatu, nejsou již „primordialistická“ a situationalistická výkladová pozice neslučitelné, „první nám může pomoci vysvětlit zřejmě univerzální tendenci naturalizovat a esencializovat skutečné či připisované rozdíly mezi lidmi, zatímco ta druhá nám může pomoci vysvětlit to, jak se etnicita stává relevantní či důležitou v určitých kontextech“ (c.d.: 51–52). Ačkoli je řada aspektů pozice, pro niž trio Brubaker, Lovemanová, Stamatov pléduje, skutečně neotřelá a počet odkazů na literaturu úctyhodný, přece jen se čtenář těžko zbavuje dojmu, že autoři trpí jistou formou „oborové nedoslýchavosti“ (Penčev 2012: 137), neboť z nějakého důvodu (a ke své i čtenářově značné škodě) naprosto opomíjejí potenciální přínos filosofie ke kognitivnímu obratu, a to zdaleka nejen ve studiu etnicity. V příslušných dílech termín „kognice“ sice spíše nenajdeme (mnohdy ovšem proto, že ještě takříkajíc „nebyl na světě“), co se ale týče např. „ústřední teze kognitivní perspektivy [...], že etnicita není ze své podstaty předmětem ve světě, ale náhledem na svět“ (c.d.: 32; kurziva v originále), jde ve strukturální poloze o poznatek v rámci diskursu (post)analytické filosofie či

filosofie vědy zcela standardní, a to již značně dlouho (srov. např. Cassirer [1929] 1957). Ostatně – právě ve vztahu k uvedené „ústřední tezi“ se lze jen těžko vyhnout dojmu, že se v principu jedná pouze o moderní sociálněvědní *upgrade* skutečně radikálního, kopernikánského obratu, k němuž došlo ve filosofii již před bezmála 250 lety (srov. Kant [1781] 2001, resp. [1783] 1972), jehož podstatou byl v jistém ohledu přece právě posun od ontologie k noetice.

54 | V pořadí jedenáctá (11) – a od manželů Johna a Jean Comaroffových v publikaci již druhá – kapitola „Etnicita, a. s.“, uzavírající druhý oddíl knihy, se liší vlastně od všech ostatních textů v této sekci. Na rozdíl od nich totiž neprezentuje *badatelský koncept* „etnicity“, ale zaměřuje se na to, jak s „etnicitou“ („kulturou“ a „identitou“) zacházejí *aktéři*, tj. Comaroffovi „etnicitu“ („kulturou“ a „identitu“) nechápu jako analytické konstrukty, „ale jako konkrétní abstrakce, které lidské bytosti v různé míře využívají ve svém každodenním snažení obývat udržitelné světy“ (Comaroff, Comaroffová 2009: 21). Jakýmsi leitmotivem celé kapitoly je *komodifikace* a *komeracionalizace* etnicity (identity a kultury) ze strany aktérů, její (programové) uvedení do prostředí trhu a *převedení na vlastně standardní tržní produkt*. Autoři tak uvádějí mnoho příkladů – především, byť nikoli pouze ze současné Afriky – etablování *etnického průmyslu*, resp. *identitární ekonomiky*; citují členy místních etnických skupin, jejichž hlavním problémem je otázka, „jak využít naší tradice, abychom mohli vydělávat na turistech“ (c.d.: 11), stejně jako místního náčelníka, podle kterého spočívá budoucnost místních etnických skupin ve vstupu do světa financí a v jejich změně do entit na způsob s. r. o. (c.d.: 8). Znamenávají rovněž posun v konceptu posílení (*empowerment*) místních skupin, kdy např. podle prohlášení ředitele Kongresu tradičních vůdců Jižní Afriky (*Contralesa*) „je čas, aby ti, kdo usilují o ochranu kulturní identity v Jihoafrické republice, odvrátili pozornost od boje za práva směrem ke světu rozvojového kapitálu“ (c.d.: 45, kurziva dodána), které mj. dobře dokládá, že v postkoloniálním kontextu odkazuje *empowerment* především k „přístupu k trhům, financím a materiálnímu obohacení“ (c.d.: 15). Jedním z klíčových prostředků posílení je pak v daných souvislostech právě etnicita, chápaná ovšem příslušnými etnickými skupinami především jako něco, co je na straně jedné esenciálně pouze jejich a nikoho jiného, co je ale zároveň, na straně druhé, na prodej, tj. – *obchodní značka* (c.d.: 15). Comaroffovi přitom ukazují nejen, že pro řadu dotyčných skupin je „komodifikace tradičního způsobu života [...] pro jejich přežití naprosto klíčová“ (c.d.: 19), ale i to, že vstup těchto skupin do světa byznysu v řadě případů vedl k posílení jejich etnického vědomí (c.d.: 15), neboť obchodování s vlastní identitou, její transformace na produkt určený ke spotřebě druhými (zejména turisty) – ať již ve formě

prodeje domorodých praktik nebo „etnického zboží“ – se *inter alia* ukázalo být jedním ze způsobů skupinové sebereflexe a sebekonstrukce (c.d.: 9). Ačkoli Comaroffovi již nemohou uvést – jak ještě v roce 2000 mohla, resp. musela napsat Marilyn Halterová –, že „pokus o spojení studia moderního konzumerismu s výzkumem etnické identity je pokusem o zmapování nového teritoria“ (Halterová 2000: 193), představuje jejich příspěvek v rámci soudobé tematizace etnicity nepopíratelné oživení, které mj. vrací studiu etnicity konceptuální i tematickou aktuálnost.

Třetí oddíl – „Případové studie“ – otevírá (1) již dříve komentovaná stať „Sociální organizace moderního Zululandu“ Maxe Gluckmana. Zaslouží-li si některá ze zařazených studií nálepku antropologické klasiky, pak bezesporu právě tato, bezmála třičtvrtěstoletím prověřená práce. Jak jsme již uvedli, má zařazení tohoto textu mj. ukázat, že „základní změna antropologické perspektivy“ (Banks ([1996] 1999: 13) ve studiu etnicity, provázející zveřejnění Barthovy *Předmluvy*, nastala v důsledku jednorázového aktu jednoho muže, ale byla završením poměrně dlouhodobých trendů v odpovídajících disciplínách; jinak řečeno, že Barth měl své jasné předchůdce, mezi nimiž – vedle Edmunda Leache (zejména jeho *Political Systems of Highland Burma – Politických systémů horské Barmy* – [Leach 1954]), autorů ekologicky orientovaných prací chicagské školy či přístupu M. Moermana (k němu viz dále) – zaujímala významnou pozici právě škola manchesterská v čele s M. Gluckmanem. Gluckmanova studie vychází z popisu událostí, ke kterým došlo sedmého ledna roku 1938 v někdejší severním Zululandu (dnes region v jižní Africe) při příležitosti otevření nového mostu přes místní řeku. Postup, který při tom autor využívá, bývá označován jako *analýza sociální situace* nebo metoda *rozšířené případové studie*, přičemž právě daná studie představuje jednu z prvních aplikací tohoto postupu, který se záhy stal jedním z charakteristických znaků manchesterské školy. Gluckman tak začíná detailním popisem slavnosti otevření mostu, zaznamenává klíčové momenty celého dění, přičemž zvláštní pozornost věnuje sociální příslušnosti jednotlivých aktérů. V obecné rovině se přitom zaměřuje na sociální strukturu zululandské společnosti, tj. především na vztahy domorodého obyvatelstva a Evropanů coby konstitutivních složek dané, v základu zulusko-bělošské společnosti. Uvedené pojetí a zejména zahrnutí bílých kolonizátorů do analýzy přitom představovalo v antropologické tradici rovněž výrazné novum (srov. např. přístup Evanse-Pritcharda v jeho *Nuerech* z téhož roku [Evans-Pritchard 1940]), a to novum, které se záhy stalo jednou ze základních komponent konceptuálního arzenálu moderní antropologie. Jedním z hlavních momentů, resp. konceptuálních předpokladů předložené analýzy je přitom to, že „ačkoli

jsou obě skupiny, bělošská i černošská, v souladu se vzorcem sociální struktury odděleny", přesto „v důsledku [...] svého společného zájmu jednájí kooperativním a komunikativním způsobem“ (Gluckman [1940] 1958: 25). Zuluové a Evropané tudíž v perspektivě Gluckmana „dohromady tvoří společenství se specifickými mody vzájemného chování. Pouze budeme-li trvat na tomto bodě, můžeme pochopit jednání lidí, které jsem popsal“ (c.d.: 9; kurziva dodána). Jinak řečeno – Gluckman tvrdí a dokumentuje, že jednání dotyčných je závislé na příslušném kontextu. Zároveň dokládá, že uvedená společnost je charakterizována výraznými rozpory (*cleavages*) mezi skupinami tvořícími její základní součásti, přičemž pro bělochy, uvádí dále, „je udržování této separace dominantní hodnotou“ (c.d.: 12, kurziva dodána). Jinými slovy – Gluckman vyzdvihuje tematiku hranic a jejich udržování (třebaže tak činí s použitím jiné sady terminologických nástrojů, než jaké s sebou přinesl následný vývoj oboru). Shrňeme-li výše uvedené, můžeme říci, že v Gluckmanově přístupu, dokumentovaném v textu z roku 1940, jsou mj. poměrně jasně přítomny jedny z hlavních bodů, které jsou ve standardním pojetí spojovány až s vystoupením F. Bartha o bezmála třicet let později. Touto poznámkou však rozhodně nechceme říci, že Max Gluckman „předběhl svou dobu“, naopak – šlo nám o to ukázat, že mnohé myšlenky, které později – uchopeny F. Barthem – sehrály „stěžejní roli ve vymezení pole antropologického studia etnicity“ (Eriksen 2012: 72), byly v příslušném diskursu již delší dobu přítomny, a že tedy i relevantní pochopení toho, čím Barthovo vystoupení bylo a co znamenalo, je možné pouze ve vztahu k příslušnému kontextu a s jeho znalostí.

Druhou (2) kapitolou závěrečného oddílu je příspěvek „Uskutečňování etnicity. Být Luem: využívání a zneužívání etnické identifikace“ Michaela Moermana, odborníka na menšinové skupiny v jihovýchodní Asii, se zvláštním zaměřením na thajské Luey. Právě této skupině věnoval M. Moerman v šedesátých letech minulého století dvě studie (vedle té z roku 1968, jejíž překlad přinášíme, ještě o tři roky starší práci [Moerman 1965]), které – pokud jde o přístup autora – můžeme bez jakýchkoli pochyb označit za průkopnické (a navíc dodnes svěží a aktuální). V obou textech Moerman vychází ze zdánlivě banální otázky „Kdo jsou Lueové?“ Odmítá přitom (v dané době vlivnou [srov. např. Naroll 1964]) představu, že by „lueství“ mohlo být definováno prostřednictvím objektivních kulturních znaků, tj. zahrnuje pojetí etnické skupiny coby skupiny sdílející specifickou kulturu, tedy jako kulturní jednotky, neboť znaky sloužící jako kritéria vymezení kulturní skupiny, jako jsou „jazyk, kultura, politická organizace atd., nejsou v naprostém souladu“, takže „jednotka vymezená jedním z těchto kritérií se nepřekrývá s jednotkami vymezenými na základě kritérií ostatních“ (Moerman 1965: 1215, kurziva dodána).

Zároveň jsou kulturní rysy, chápané členy určité etnické skupiny jako pro ni definiční, v typickém případě sdíleny jejími sousedy, takže oblast jejich distribuce zdaleka překračuje jednotku, kterou by měly vymezovat (Moerman [1968] 1974⁵¹ *passim*). Moerman rovněž dospívá k závěru, že být Luem není objektivní vlastnost, kterou dotyčný esenciálně má, anebo nemá, a také není permanentní, „není to práce na plný úvazek“ (Moerman 1967: 513). Kromě toho etnická identifikace není trvalá, resp. definitivní, jednotlivci i skupiny ji mohou měnit – a také tak činí (Moerman 1965: 1222). Etnická označení jsou navíc pouze jedněmi z „možných identifikací lidských objektů, kterým mohou být adekvátně přiřazeny také etikety z jiných klasifikačních souborů“ (Moerman [1968] 1974⁵²: 65, kurziva v původním textu), jinak řečeno „být Luem znamená mít kategorii ‚Lue‘ v souboru sociálních identit, s jejichž pomocí může být člověk adekvátně identifikován“ (c.d.: 64, kurziva dodána). Základní otázka by tak, dovozuje Moerman, „neměla znít: ‚Kdo jsou Lueové?‘ [...], ale spíše, kdy, jak a proč je identifikace ‚Lue‘ upřednostňována“ (c.d.: 62, kurziva dodána). Vzhledem k nemožnosti využít pro vymezení etnické skupiny (tj. k zodpovězení otázky „Kdo jsou Lueové?“) objektivních „kulturních rysů“ (viz výše) nachází Moerman odpovídající pevný bod v etnické sebeidentifikaci členů – „člověk je Luem díky schopnosti nazývat se Luem a věřit tomu a jednat způsobem, jímž své lueství potvrzuje“ (Moerman 1965: 1222). V obdobném duchu Moerman Luey považuje za etnickou skupinu, „protože oni sami se tak úspěšně prezentují“ (Moerman [1968] 1974: 62). Moerman rovněž zdůrazňuje, že „Lueové nemohou být vymezení – v jistém smyslu ani neexistují – v izolaci“ (Moerman 1965: 1216) a s odvoláním na Roberta F. Murphyho uvádí, že příslušnost ke skupině závisí na kategoriích těch, kdo jsou z této skupiny vyloučení, kdo jsou ovšem „nezbytní pro vymezení odpovídající sociální jednotky a pro určení a udržení jejích hranic“ (Murphy cit. in Moerman 1965: 1216). Jak je už i jen z této letmé rekapitulace zřejmé, obsahují Moermanovy texty o Luech ve značně rozvinuté a reflexivní podobě základní složky moderní antropologické tematizace etnicity, jejíž počátky jsou však v konvenčním pojetí spojovány až s vystoupením F. Bartha. Moerman ve velice explicitní podobě používá antiesencialistický, instrumentalisticko-situationalistický přístup, klade důraz na sebeaskripci aktérů, vyzdvihuje

51 Moermanova studie z roku 1968 nese název „Being Lue: Uses and Abuses of Ethnic Identification“ (Být Luem: využívání a zneužívání etnické identifikace). Tentýž text byl roku 1974 přetištěn v Turnerově antologii, tentokrát ovšem pod novým názvem „Accomplishing Ethnicity“ (Jak se dělá etnicita). Jedná se nicméně (kromě vypuštění úvodní děkovné poznámky) o tentýž text.

52 Viz předchozí poznámku.

tematiku hranic a jejich udržování atd., to vše navíc činí (na rozdíl ještě např. od M. Gluckmana) s využitím (do)dnes běžné terminologie. Proč je tedy onen „bod obratu“ v moderní antropologické tematizaci etnicity spojován až s F. Barthem? Snad proto, že i přes nemalou teoretickou složku jsou Moermanovy práce především detailními etnografickými popisy, resp. analýzami konkrétní etnické skupiny, nikoli – jak tomu je v případě Barthovy *Předmluvy* – programovou teoretickou prací předkládající abstraktní model, resp. projekt výzkumu etnických skupin (srov. Jonesová 2003: 59). Není naší ambicí měnit zavedená „fakta“, zařazením Moermanova textu bychom však chtěli čtenáři ukázat, že (dodnes) nosné tematizace etnicity Barthovu vystoupení s jistotou předcházejí.

V pořadí třetí (3) kapitolu tvoří závěrečný, rekapitulační oddíl „*Politická etnicita v současných afrických městech*“ knihy Abnera Cohena *Custom and Politics in Urban Africa (Obvyčej a politika v urbánní Africe)* z roku 1969 – tedy ze stejného roku jako *Předmluva* F. Bartha – považované mnohými za jednu z klíčových prací dějin studia etnicity, resp. práci, která dané badatelské pole v jeho moderní podobě pomáhala ustavit a vymezit. Na rozdíl od jeho výše komentované teoretické „Lekce z etnicity“ z roku 1974 se jedná o antropologickou monografii klasického střihu. Cohen se v knize zabývá hauskými obchodníky v jorubském městě Ibadan a způsobem, jakým se jim podařilo etablovat monopol nad dálkovým obchodem s kolovými oříšky a s dobyt看 mezi severní a jižní Nigérií. Jedním z hlavních prostředků, díky kterému ibadanští Hausové uvedeného cíle dosáhli, byla podle Cohena jejich *eticita*, resp. cílený proces *retribalizace* („eticizace“). *Retribalizaci* přitom Cohen definuje jako

proces, jakým skupina náležející k jedné etnické kategorii, jejíž členové soupeří o moc a privilegia se členy skupiny náležející k jiné etnické kategorii, manipuluje v rámci *formálního* politického systému určitými zvyky, tradicemi, mýty, symboly a obřady z repertoáru své tradiční kultury, aby ustavila *neformální* politickou organizaci, kterou používá jako nástroj v tomto boji. (Cohen 1969: 2, kurziva v originále)

Etnické skupiny tedy Cohen – s explicitním odkazem na Glazera s Moy-nihanem (viz výše) – chápe jako *zájmové skupiny* (c.d.: 191–192), a to jako *zájmové skupiny neformální*, které „netvoří část oficiální struktury ekonomické a politické moci v rámci státu“ (c.d.: 200); kdyby ji tvořily, v rámci Cohenova pojetí bychom již dále „neměli [...] co do činění s etnicitou, ale s národní či mezinárodní politikou“ (c.d.). To ovšem neznamená, že by se etnické skupiny nacházely mimo sféru politiky, právě naopak – z „Lekce z etnicity“ již víme, že Cohen *eticitu* považuje za fenomén v podstatě *politický* (nikoli kulturní) a etnické skupiny tak jsou

pro něj uskupeními primárně *politickými*. V perspektivě, již bychom dnes označili za konstruktivistickou, Cohen zdůrazňuje, že proces *retribalizace* není výrazem kontinuity či konzervatismu; využívá sice „tradičních“ zvyků, resp. prvků „tradiční“ („kmenové“) kultury, funguje však v *současném* politickém kontextu a na jeho základě vzniká *nová* kultura. Nová kultura, kterou se nově přichozí hauský migrant do Ibadanu musí teprve *naučit* (c.d.: 49). A nejen to – pro místní Hausy taková osoba není „jedním z nich“ jen proto, že přišel z hauských kmenových území na severu a mluví hausky, nejdříve se musí „naučit být Hausa“ (Banks 1999: 33). Být Hausa v Ibadanu tedy není připsaným (vrozeným) atributem, ale atributem, který musí být *získán* (chcete-li, tak zkonstruován) – a získat jej proto může samozřejmě i osoba jiné „kmenové příslušnosti“ (srov. Wallerstein 1960: 133). Proces *retribalizace* Hausů v Ibadanu tudíž v žádném případě není manifestací, resp. transformací jejich primordiálního „hauství“. A podle Cohena nejde ani o důsledek obavy ze ztráty hauské kulturní identity nebo výraz „kmenového citění“, podstatou daného procesu je *reakce na strach ze ztráty živobytí*, vedená primárně *ekonomickými zájmy* (Cohen 1969: 14). Základním důvodem *retribalizace* Hausů v Ibadanu bylo ustavení a udržení monopolu nad dálkovým obchodem, což vyžadovalo dostat a udržet většinové Joruby mimo příslušné obchodní aktivity. K tomu posloužila – ryze účelově – *ideologie* či „mýtus [hauské] kulturní odlišnosti“ (c.d.: 101, kurziva dodána); hauská politická organizace v Ibadanu tak „byla ustavena pod heslem ‚Máme jiné zvyky, jsme Hausové‘“ (c.d.: 22). Jen si, jak nás nabádá Cohen, zopakujme, že tato kulturní, resp. etnická odlišnost či svébytnost ibadanských Hausů *není* *extenzí domorodé, kmenové hauské kultury* (c.d.: 50), ale *novým* fenoménem, jehož podstata je povytce *instrumentální* – dosažení výhody v boji o nedostatkové zdroje. „Tradiční“ hauské zvyky přitom byly využívány pouze jako idiomy a mechanismy ustavení politické aliance (c.d.: 200), rozhodně nebyly *důvodem* jejího vzniku. Lidé spolu totiž drží, tvrdí Cohen, nikoli kvůli společným zvykům, ale „pouze díky *společným zájmům*“ a Hausové v Ibadanu „jsou sjednoceni proti Jorubům, protože jejich jednota je klíčová pro jejich živobytí“ (c.d.: 200). Celou uvedenou argumentaci přitom můžeme chápat mj. jako doklad v dané době ještě zmíněná hodné (protože ještě nikoli standardní) teze, z níž se v mezidobí stala otřepaná učebnicová poučka – že „*eticita je výsledkem intenzivních kontaktů mezi etnickými uskupeními, nikoli následkem separatismu a izolace*“ (c.d.: 198; kurziva dodána).

Čtvrtá (4) kapitola „*Ekonomické determinanty v etnických procesech*“ norského antropologa Gunnara Haalanda je překladem jednoho z klíčových příspěvků Barthova sborníku *Ethnic Groups and Boundaries – Etnické skupiny a hranice* (Barth 1969b). V teoretické rovině vychází

Haaland z Barthem postulovaného modelu, resp. programu, jeho studie je vlastně aplikací (jedné z linií) Barthova přístupu, a to do jisté míry explicitnější, důslednější a také známější a citovanější, než jakou představuje Barthova vlastní případová studie v tomto sborníku (Barth 1969c). Jádrem textu je analýza procesu udržování hranic mezi Fury a Baggary, dvěma hlavními etnickými skupinami v západním Súdánu. Zatímco Baggary jsou kočovní pastevcí skotu, Furové jsou usedlí zemědělci; obě skupiny, lišící se kromě subsistenčních vzorců rovněž jazykem, řadou viditelných kulturních rysů, hodnotovými vzorci, stejně jako celkovým způsobem života, jsou ve vzájemném kontaktu patrně již po celá staletí, přičemž vzhledem k tomu, že *zaujímají odlišné ekologické niky*, nedochází mezi těmito skupinami k výraznější soutěži o zdroje. Vzájemné vztahy daných skupin jsou založeny na *komplementaritě* zboží a služeb souvisejících s jejich rozdílnými způsoby obživných strategií (Haaland 1969: 59). Etnické identity dotyčných skupin jsou přitom kategoriálně dichotomizovány, kdy „jak Furové, tak Baggary [...] akceptují, že chování jednotlivce by mělo být posuzováno podle hodnotových měřítek, která platí v jeho vlastní etnické skupině“ (c.d.: 61; kurziva v původním textu). Jednou z potíží ekonomiky usedlých Furů, na níž Haaland zakládá svou analýzu, je *nedostatek investičních příležitostí*. Investiční možnosti jsou zde pouze dvě – buď může člověk pěstovat proso, vařit pivo a mobilizovat pracovní sílu prostřednictvím zvaní na pivní slavnosti (kdy ovšem s velikostí oslav klesá efektivita práce), anebo může chovat dobytek, přičemž právě chov dobytka představuje jediný dostupný způsob akumulace kapitálu (volné disponování půdou coby komoditou furský princip užívacích práv vylučuje); problém ovšem představuje skutečnost, že v období deštů se v dané oblasti dobytka nedaří, takže jej v daném období Furové svěřují Baggarym. To je ale vysoce riskantní, neboť Baggary nenesou odpovědnost za případné ztráty, resp. majitel není schopen zjistit, zda absentující kusy Baggary neprodali (c.d.: 63–64). Uvedená situace tak vede k tomu, že fursí zemědělci, kteří vlastní vyšší počet kusů dobytka, *se sami stanou nomády* (c.d.: 64) a připojí se k arabsky hovořícím Baggarym. Proces kulturní „baggaryzace“ není ovšem jednorázovým aktem a plně jej bývá dosaženo až v následující generaci. Pokud bychom tudíž tyto nomadizované Fury posuzovali na základě *objektivních kulturních znaků*, nebylo by možné je jednoznačně klasifikovat ani jako Fury, ani jako Baggary – v uvedeném ohledu jsou to osoby nacházející se „v přechodném postavení, vykazující rysy spojené s oběma těmito etnickými skupinami“ (c.d.: 68). Dotyční sami se přitom stále ještě označují jako Furové (což je Baggary v dané souvislosti uchopeno tak, že „Fur“ je kategorií souřadnou s ostatními baggarskými kmeny); nicméně – a to je důležité –, skutečnost, že je termín Fur

„použit pro nomáda, s sebou v této souvislosti nutně nese, že by sociální situace, v nichž se ocitá, byly strukturovány pravidly a hodnotami, které platí pro osoby s furskou identitou“ (c.d.: 68). A právě to je *klíčovým kritériem pro etnickou klasifikaci*, „*chápeme-li etnicitu jako princip sociální organizace*, jako kategorizaci, která definuje, co může být považováno za relevantní v interakcích mezi osobami se stejnými, resp. různými etnickými identitami“ (c.d.: 69; kurziva dodána). Klasifikace osob jako Furů či Baggary proto závisí na tom, „jak je definována jejich účast na sociálních situacích, jaké soubory sociálních statusů jsou mobilizovány a jaká kritéria jsou užívána pro hodnocení performancí jejich rolí“ (c.d.: 69). Haaland přitom dokládá, že „*člověk, který vede nomádský způsob života, je kategorizován jako Baggary*, očekává se od něj, že se bude chovat jako Baggary, a je také hodnocen, jako by byl Baggary“ (c.d.: 70) a tato kategorizace bude trvat, dokud dotyčný povede nomádský život. V uvedené perspektivě se tak *Fur stane Baggarym, jakmile se etabluje jako nomád* (c.d.: 70), od této chvíle bude kategorizován jako Baggary a jeho účast na sociálních situacích bude podléhat stejným pravidlům, která platí pro příslušníky baggarských kmenů (c.d.: 70). Nomadizace tudíž nevede ke vzniku kočovných Furů, ale k začlenění dotyčných osob do společenství Baggary, jinak řečeno, podle Haalanda s sebou nomadizace nese *změnu etnické identity* (c.d.: 71, 73).

Autorkou páté (5) kapitoly „Etnické hranice v moderních státech: Revize *Romano Lavo-Lil*“ je Beverly Nagelová Lauwagiová. Její příspěvek představuje jakýsi *upgrade* ekologického modelu udržování etnických hranic, resp. konceptu etnických vztahů označovaného jako „model (ekologických) nik“, předložený původně F. Barthem (zejm. Barth 1956), který autorka kombinuje s modelem konkurence převzatým z populační ekologie. Vedle tohoto *využití bioekologického výkladového modelu* je oproti původní verzi ekologické teorie udržování etnických diferencí výrazným novým prvkem rovněž *posun do prostředí moderních států* (zatímco Barth a spol. zkoumali vždy tzv. tradiční společnosti). V rámci svého modelu pracují bioekologové se dvěma parametry, *r* – podílem růstu a *K* – nosnou kapacitou prostředí. Druh maximalizující v rámci konkurenčního boje *K* je označován jako „*K-strategický*“ a druh, který za účelem zisku výhody v selekci maximalizuje *r*, je „*r-strategický*“. Konkrétně to znamená, že „populace, které uplatňují *r*-strategii, spoléhají na svou schopnost rychle se reprodukovat a následně se rozptýlit, zatímco ty, které uplatňují *K*-strategii, maximalizují svou schopnost přežít a reprodukovat se při dlouhodobé hustotě blízké kapacitě odpovídajícího životního prostředí“ (Nagelová Lauwagiová 1979: 315, kurziva dodána). Ačkoli v rámci konkurenčního boje mezi lidskými skupinami nehrají genetické faktory roli, s jakou počítá uvedený model, vychází Nagelová Lauwagiová

z předpokladu, že toto pojetí lze rozšířit a v této rozšířené verzi aplikovat i na vztahy mezi lidskými skupinami. Předpokládá, že i lidské skupiny mohou využívat (analogie) „r“ a „K“-strategií, resp. že i mezi lidskými skupinami mohou existovat r-stratégové a K-stratégové. Protože v moderních státech probíhá konkurenční boj mezi skupinami obvykle ve státem rámované politické aréně, v níž je jednoznačnou předností velikost skupiny, umožňující vytváření širokých volebních koalic či realizaci nátlakových akcí, zdálo by se, že v době modernizace by měly být větší skupiny (obývající a orientované na stabilní a předvídatelné prostředí a sledující období K-strategií) ve snaze o zachování úspěšnější (c.d.: 317); jinak řečeno – mohlo by se zdát, že v kontextu moderních států budou skupiny jednoznačně upřednostňovat K-strategie. Je-li ale výše nastíněný bioekologický model konkurence správný a předpoklad možnosti jeho transformace a uplatnění pro lidský svět platný, pak bychom měli očekávat rovněž existenci skupin, které se budou zaměřovat na schopnost najít a využít dočasné zdroje, vyčerpat je dříve, než do daného prostředí vstoupí další skupiny, a nakonec se rychle rozptýlit. Příkladem takových skupin, lidských r-stratégů, jsou podle Nagelové Lauwagieové Cikáni a Travelleři. Stejně jako ne-lidské r-strategické skupiny, tak i Cikáni a Travelleři obývají, resp. využívají prostředí, která jsou v čase a prostoru nepravidelná, tj. objevují se nepředvídatelně (obecně vzato se jedná především o mezery či nadbytky v systému produkce a redistribuce necikánské společnosti). Aby mohli Cikáni a Travelleři tato prostředí využívat, „musejí maximalizovat svou schopnost nacházet tato prostředí, jakmile se objeví a stanou se dostupnými, přeskupit se a expandovat, aby odpovídající zdroje plně využili dříve, než tak učiní jiné skupiny, a nakonec se rozptýlit a zmizet, když jejich aktivity vyvolají nepřátelství či když jsou již zdroje vyčerpány“ (c.d.: 335). Uvedených cílů dosahují dané skupiny především díky flexibilní sociální organizaci a kočovnictví, které podle Nagelové Lauwagieové představují sociální analogii vysoké míry reprodukce typické pro ne-lidské r-strategie (c.d.: 332–333, 335) (byť uvedené skupiny vykazují i „mimořádně vysokou míru porodnosti“ [c.d.: 331]), zaujetím a setrváním v marginální pozici, stejně jako zaměřením se na okrajová zaměstnání, specifické doplňkové způsoby obživy a jim odpovídající kompetence. Podle Nagelové Lauwagieové představuje tento obecně r-strategicky orientovaný soubor charakteristik *alternativní strategii pro přežití v moderních státech* (c.d.: 335), tj. strategii, která v tomto prostředí umožňuje (přinejmenším) Cikánům a Travellerům obstát a fungovat jako svébytné etnické skupiny.

Šestou (6) kapitolou třetího oddílu a zároveň závěrečným textem celé knihy je studie „Vezové nejsou druh lidí: identita, odlišnost a ‚etnicita‘ rybářů západního Madagaskaru“ Rity Astutiové, o níž jsme se již ve

zkratce zmínili (viz pozn. č. 37). Astutiová vychází z předpokladu, že společným východiskem většiny (ne-li všech) teorií *etnicity* je, že „lidé konstruují svou etnickou identitu na základě *společného původu*“ (Astutiová 1995: 464; kurziva dodána), jinak řečeno, podle Astutiové vycházejí teorie *etnicity* z teze, že „lidé jsou, jací jsou, protože se tak narodili“ (c.d.: 464; kurziva dodána). Definujeme-li ovšem *etnicitu* uvedeným způsobem, představují madagaskarští Vezové – skupina, u které Astutiová realizovala terénní výzkum – případ hodný pozornosti, neboť způsob, jakým utvářejí svoji identitu, jak odlišují sebe samé od těch druhých, nesleduje uvedené linie – Vezové totiž *nej* jsou tím, čím jsou, protože se tak narodili. Namísto odkazu na minulost a společný původ Vezové při vymezování sebe samých a svých sousedů zdůrazňují *způsob obživy a místo, kde pobývají* (c.d.: 465). V obecné rovině tedy Vezové svou identitu nechápou jako stav bytí, ale jako aktivitu – jediný způsob, jak být Vezo, je *jednat* jako Vezo (c.d.: 466). Být Vezo tudíž není otázkou původu – Vezem se člověk nerodí, Vezem se člověk – bez ohledu na svůj původ, resp. ať již je jeho původ jakýkoli – (nutně teprve) stává (c.d.: 467). Děje se to především na základě místa, kde se nachází; v případě Vezů je proto determinantou toho, kým jsou, to, že *žijí na pobřeží*, a (proto) *získávají obživu z moře*. Vzhledem k *performativní povaze* identity Vezů je ovšem samozřejmě možné Vezem přestat být – pokud Vezo například opustí pobřeží a odstěhuje se do vnitrozemí, stane se (musí se stát, aby se uživil) zemědělcem, *stane se Masikorem* (vnitrozemští sousedé Vezů). Identita Vezů coby Vezů tedy není trvalým, inherentním rysem jejich osobnosti, natož esencí předávanou z rodičů na potomky prostřednictvím biologické reprodukce, naopak plně závisí na aktivitách vykonávaných *v přítomnosti*; rozdíl mezi Vezy a Masikory tak není rozdílem mezi dvěma „druhy“, ale rozdílem v místě pobytu a mezi (souvisejícími) vykonávanými činnostmi (c.d.: 473). Identita osob v daném (neetnickém) identitárním schématu závisí plně na tom, *kde člověk je a co dělá*, kde byl dříve a co tam dělal, je pro jeho současnou identitu – pro to, *kým* (aktuálně) *je* – irelevantní; *minulost nemá na přítomnost vliv* (c.d.: 475). Astutiová tak uzavírá tím, že *etnoteorie identity Vezů není etnickou teorií*, tato teorie je vůči etnickým teoriím – teoriím vycházejícím z představy, že lidé jsou tím, čím jsou, protože se tak narodili – *alternativní*.

Teorie etnicity u nás doma aneb

Julek Bromlej, spojené nádoby a spásonosná antropologie

Teorie etnicity a nacionalismu, stejně jako odpovídající badatelské agendy, k sobě mají (dnes) značně blízko, řada autorů – modelově srov.

Eriksenovu *Etnicitu a nacionalismus* – se tak věnuje oběma uvedeným tematikám, třebaže obvykle se sklonem k výraznější profilaci pouze v jedné z uvedených oblastí. Takový příklon je přitom obvykle výrazem osobních preferencí dotyčného badatele, které ovšem zcela jistě nejsou motivovány snahou o participaci na prestižnějším diskursu – v západním světě jsou studia nacionalismu a etnicity stejně rozvinutá a respektovaná a obě se těší trvalé přízni a zájmu. Tomu rovněž odpovídají jejich výsledky, které jsou z hlediska kvality a renomé plně srovnatelné. Obě badatelská pole jsou si zde, strukturálně vzato, vcelku podobná. U nás je situace značně odlišná, zde představují teoretické diskursy o nacionalismu a etnicitě vzájemně víceméně jen těžko srovnatelné položky.

Studium nacionalismu se u nás těší dlouholetému zájmu a práce našich autorů si získaly renomé i na západ od našich hranic, resp. představují v principu integrální součást odpovídající evropské, ba i světové diskuse (za všechny viz např. hojně citovaný [Hroch 1985] či [Holy/Holý 1996/2001]⁵³). Pozoruhodná je přitom jistě i skutečnost, na niž nedávno poukázal Petr Lozoviuk (Lozoviuk 2012) – třebaže vysvětlení daného fenoménu nám zůstal do jisté míry dlužen –, že české země byly kolébkou řady osobností světového formátu, jejichž práce dnes již představují v oblasti studia nacionalismu součást zlatého fondu. Asi nejznámější je u nás z dotyčných autorů – ostatně my ho za jednoho z nás (jestli právem, je jiná otázka) namnoze také počítáme – Ernest (Arnošt) Gellner, uvést je však třeba i Karla W. Deutsche, Hanse Kohna či Emericha K. Francise, kteří jsou nicméně za našimi hranicemi známí mnohem lépe než ve své rodné vlasti. Přinejmenším v evropském kontextu, resp. v německy hovořících zemích pak nelze pominout ani např. Eugena Lemberga.⁵⁴

53 Ať si již o zařazení dané práce do Hutchinsonovy a Smithovy antologie myslíme cokoli, právě už kvůli tomuto zařazení bychom zde měli připomenout i Jaroslava Krejčího a Vítězslava Velímského (Krejčí, Velímský 1981, resp. 1996).

54 K ukázkám z prací těchto autorů viz uvedenou Lozoviukovu antologii (Lozoviuk 2012) či Hrochovu čítanku (Hroch 2003); kromě toho česky viz též H. Lemberg (2000) či (ovšem bez výraznější vazby na tematiku etnicity či nacionalismu) Karl W. Deutsch ([1963] 1971). Lze-li na Lozoviukově jinak značně zdařilé publikaci něco kritizovat, pak především skutečnost, že její vlastně výhradní (a ovšem patrně programová) německojazyčná orientace vedla k opominutí (pouze) anglicky psaných prací zařazených autorů (zde zejm. Francis 1947, 1976). Omezení se jen na badatele pocházející z českých zemí (tj. těch, kteří se zde narodili), zase „vyřadilo“ autory, kteří se sice narodili jinde, ale jejich (dočasný) pobyt zde na ně měl stejný formativní vliv, jaký Lozoviuk vykazuje u tuzemských rodáků (zde zejm. Cole, Wolf [1974] 1999; k vlivu zkušenosti z českých zemí v případě E. R. Wolfa viz [c.d.: 4]).

Úroveň tuzemské akademické diskuse o národech a nacionalismu, resp. o národním vědomí, identitě, tradicích, mýtech a stereotypech přitom uvedenému renomé ve svých výšinách (vytyčovaných pracemi jako např. [Hroch 1999a,b, 2009; Kořalka 1996; Macura 1995; Rak 1994], ale i např. [Šmahel 2000] a dalšími – a to uvádíme jen tituly z porevoluční žně⁵⁵) plně odpovídá, přičemž kritická reflexe zejména vlastního případu (tj. českého národa a souvisejících procesů) dosahuje v jejím rámci poloh, které snesou srovnání s tím nejlepším, co nalezneme na západ od našich hranic.⁵⁶ Dobrým výrazem zájmu o tematiku nacionalismu, formování moderních národů a národních identit u nás je také bohatá knihovnička překladů, která příslušný tuzemský diskurs pomáhala formovat (zejm. Gellner [1983] 1993, [1997] 2003; Anderson [1983] 2008; Hobsbawm [1990] 2000, ale též Ortega y Gasset 1993; Pomian [1990] 2001; Pynsent 1996; Schulze [1994] 2003; Thiessová [1999] 2007 a další – a to jsme se zaměřili pouze na monografie), včetně reprezentativně pojaté a v dohledné době těžko překonatelné a opakovaně zde již uváděné čítanky textů k dané problematice, sestavené Miroslavem Hrochem (Hroch 2003). Pominout přitom nelze ani skutečnost, že tuzemští badatelé dokázali – a to zcela záměrně (a nepochybně s jistou dávkou uspokojení z provokace) – k diskusi o příslušných tématech přitáhnout i pozornost širší veřejnosti (často sice k její nelibosti, rozpakům a rozčarování), tj. učinit z akademické diskuse společenské téma. Ikonickou postavou těchto pohybů se stal hned zpočátku 90. let 20. století (a zůstal jí až do své smrti v roce 2007) Dušan Třeštík, který ve svých článcích, publikovaných především v *Lidových novinách*⁵⁷, vyvolával diskusi

55 Z nichž ale některé byly sepsány anebo měly své předchůdce (zejm. v případě děl M. Hrocha) či starší vydání (např. Macura 1983) již v době předrevoluční. Zcela specifickým případem je pak monografie Kutnarova (Kutnar 2003), publikovaná sice souběžně s uvedenými publikacemi, sepsaná ale o bezmála 60 let dříve (k důvodům viz Rak 2003).

56 Přinejmenším ve vztahu k diskusi o nacionalismu a národech je však patrné na místě zopakovat Hobsbawmovu tezi (vypůjčenou od Hegela), že Minervina sova, přinášející moudrost, vylétá za soumraku (Hobsbawm [1990] 2000: 186); ačkoli i dnes u nás příslušné fenomény poutají značnou pozornost a ještě před několika málo lety u nás vyšly jak špičkové práce našich badatelů (Hroch 2009), tak překlady ústředních zahraničních prací (Anderson [1983] 2008), obecně již éra studia národů a nacionalismu u nás pomalu končí a přicházejí nová témata přinášející nové badatelské výzvy.

57 Jejich podloží a oporou jsou ovšem Třeštíkova badatelská díla (z porevolučních zejm. Třeštík 1997, 2001, 2003), ve kterých se ostatně objevují tytéž argumenty; obě polohy Třeštíkovy tvorby je tak patrně nejpatříčnejší číst jako vzájemné pendanty.

svými tezemi o „vymýšlení“ českého národa, jeho tradic, dějin, symbolů etc. (viz Třeštlík 1999a,b, 2005).⁵⁸ Třebaže o dopadu těchto snah lze pochybovat, tímto úsilím o pozvednutí a kultivaci veřejné diskuse o dané problematice, o změnu náhledu na vlastní dějiny, národ a stát, o reflexi vlastního sebepojetí, vedoucí potenciálně k transformaci naší společnosti směrem od naivně nacionalistických k reflektovaně občanským pozicím, tímto napřením sil do – byť specifické – „popularizace vědy“ odpovídající autoři prokázali, že umějí zaujmout obecnost za hranicemi své disciplíny a mají mu co nabídnout, a že tedy jejich diskurs nejen drží krok s teoretickou diskusí za našimi západními hranicemi, ale je i takřkajíc obecně prospěšný. O tuzemském akademickém diskursu o etnicitě se patrně nedá říci ani jedno.

Vzhledem k již uvedené blízkosti, ba dílčímu průniku polí studia etnicity a nacionalismu, je daný fakt přinejmenším překvapivý, nicméně co se týče tuzemského bádání o etnicitě, zaostává za zkoumáním nacionalismu doslova propastně. Postrádáme originální studie – nebyť Lozoviukovy stati o etnické indiferenci (Lozoviuk 1998a, b), byla by tato kategorie vlastně prázdná –, o původní badatelské monografii ani nemluvě. Absentuje rovněž jakákoli komplexnější přehledová práce.⁵⁹ Pomineme-li přitom překlady Eriksena (kromě *Etnicity a nacionalismu* též Eriksena [2006b] a [2008: 315–329, kap. „Etnicita“]), postrádáme rovněž stále ještě české verze významnějších zahraničních prací (překvapivě máme naopak k dispozici práce reprezentující značně specializovaná zákoutí studia etnicity [viz např. Billinger 2007 či Hall 2013a,b]); osamělou výjimku na tomto poli, programově zaměřenou na systematicky pojaté představení průniku teorie etnicity s výzkumem konkrétní skupiny, resp. skupin – Cikánů/Romů – představuje antologie *Cikáni a etnicita* (Jakoubek 2008), předkládající čtenáři reprezentativní soubor překladů toho nejlepšího, co odpovídající diskurs nabízí,⁶⁰ přičemž řada ze zahrnutých studií má rozhodně co

58 Z dnešní produkce si – mimo jiné také s ohledem na využívání internetu coby média (a neméně kvůli diskusím, které jej zde provázejí) – zaslouží pozornost pořad Jiřího Raka *Národ sobě (aneb co nám ve škole neřekli)* na internetové televizi Stream.cz (<https://www.stream.cz/porady/narodsobe>).

59 Pomineme-li dnes již značně zastaralý a ostatně nikdy nepublikovaný a jen na internetu cirkulující *Úvod do studia etnicity* Ivana Dubovického (Dubovický 1996b), je vlastně jediným dalším výraznějším počinem na daném poli až příspěvek Tomáše Hirta (Hirt 2007); v obou případech se ale jedná o studie v rozsahu zhruba dvou desítek stran (očekávání vkládaná do jinak velice solidní práce Františka Bahenského [2010] vyšla v příslušném ohledu dílem naprázdno, neboť autor se v obecné rovině spíše než etnicitě věnuje problematice nacionalismu).

60 Viz Judith Okelyová (Okely 1997), Matt T. Salo (1979), Carol Silvermanová (Silverman 1988), Wim Willems (1998), Patrick Williams (1982) a další.

nabídnout i k obecné diskusi o etnicitě. Nepřekvapí proto, že se dosud neobjevil tuzemský autor, který by významnějším způsobem zasáhl do odpovídající světové diskuse anebo by výrazněji zasahoval do tuzemské veřejné debaty týkající se příslušných témat. A je to přitom paradox, neboť, jak jsme se zmínili hned v úvodu, etnicita a odvozené termíny jsou u nás jak v odborném, tak i v laickém světě výrazně frekventovanými výrazy.

Ať již má zaostávání tuzemského odborného diskursu o etnicitě za diskursem o nacionalismu jakékoli kořeny, zdá se, jako by byl u nás dnes diskurs o etnicitě upozaďován a přehlížen ve prospěch diskursu o nacionalismu, resp. jako by diskurs o etnicitě zaostával kvůli diskursu o nacionalismu. Dlouhodobě můžeme například sledovat situaci, kdy se v sylabech kursů o etnicitě či v odkazovém aparátu studií, dotýkajících se z té či oné strany tematiky etnicity, nachází zcela nepoměrné zastoupení položek náležejících svým charakterem primárně, resp. v principu do oblasti studia nacionalismu.⁶¹ To je samozřejmě možné díky tomu, že oba diskursy sdílejí širší epistemologické, ale i tematické pole a čerpání ze sebe navzájem je tak zcela běžnou záležitostí. Na druhou stranu, dílčí průnik neznamená totožnost – nakonec vždyť některé teorie etnicity (stejně jako nacionalismu) vycházejí z předpokladu protikladu (konceptů) etnicity a nacionalismu (v rámci čítanky srov. např. Cohen 1969); dané diskursy tak rozhodně nejsou zaměnitelné a nemohou se navzájem zastupovat. Uvedená situace má přitom do jisté míry i oborový rozměr, neboť využívání diskursu o *nacionalismu* – který je především doménou historiků a sociologů (s příslovečnou a pravidlo potvrzující výjimkou sociálního antropologa E. Gellnera) – jako (základního) zdroje pro tematizaci etnicity znamená nejen jeho využívání k něčemu, co primárně není jeho cílem, ale zároveň vychyluje diskurs o etnicitě od jeho

61 Co se týče publikací, není u nás výjimkou ani to, že texty mající v názvu výraz „eticita“ jsou po obsahové stránce věnovány poměrně jednoznačně či alespoň především nikoli problematice etnicity a etnických skupin, ale nacionalismu a národům (vedle již uvedeného Františka Bahenského [2010] viz např. Karel Šima [2014]). Zejména u historiků se navíc setkáváme s fenoménem, kdy badatelé (věnující se se vši kritičností otázkám utváření – chcete-li, tak re/konstrukci – z historického hlediska nesamozřejmých jednotek [moderních] národů a demaskující v dané oblasti veškeré formy primordialismu) zacházejí s etnicitou, těžko to říci jinak, jako s vlastně nijak neanalyzovanou (přirozenou) daností; uvedená tendence se přitom nevyhne ani velmistřům (srov. např. Hroch 2009: *passim*). Nejedná se ovšem nijak o specifikum historiků – zcela obdobně např. (mj. na dobu českého národního obrození orientovaný) literární vědec V. Macura píše na straně jedné o utváření nesamozřejmých („nepřirozených“), podmíněných formacích moderních národů (Macura 1998: 61), na té druhé ovšem v jeho textu čteme o (při-rozených?) „etnických Němcích“ (c.d.: 56).

vlastního *antropologického* těžiště, čímž dochází k jeho poměrně výraznému ochuzení, resp. redukci podle vzoru *cizího* paradigmatu. Obecně těžko vysvětlitelná, pro tuzemské poměry nicméně příznačná je přitom skutečnost, že uvedené praxe se dopouštějí i osoby deklarující se jinak coby *antropologové*. Největší problém však pro tuzemský antropologický diskurs o etnicitě nepředstavuje diskurs o nacionalismu, ale diskurs o etnicitě vycházející z *etnologického* paradigmatu.

68 | Pokud jde o dobu před rokem 1989, dosáhl zájem o studium etnicity svého vrcholu v souvislosti s přípravami (nakonec nikdy nevydaného) *Slovníku etnických procesů*, projektu Ústavu pro etnografi a folkloristiku ČSAV.⁶² Jak přitom uvádí P. Lozoviuk, je z odpovídajících prací⁶³ „patrné, že na československé badatele měla tehdy značný vliv sovětská teorie etnosu.⁶⁴ I v pasážích, v nichž se čeští autoři pokoušeli polemizovat, nebo s Bromlejem přímo nesouhlasili [...], vymezovali svá tvrzení do značné míry vůči jeho tezím“ (Lozoviuk 1998c). Pro dotyčné autory tedy sovětská teorie etnosu v čele s Bromlejovým dílem (Bromlej 1973, slovensky 1980) představovala – ať již jako platné východisko či jako objekt kritiky – hlavní inspirační zdroj, resp. referenční bod. Tím se ovšem od svých západních protějšků značně lišili. Julian V. Bromlej (resp. Bromley, ale i Bromlei) a spol. byli sice na Západě tu a tam citováni (pokud se Západu nabídli v příslušném jazyce, např. Bromley 1984), a někdy dokonce i překládání, resp. vydávání (např. Bromley 1974; Bromley 1978; Bromley, Kozlov 1989; Kozlov 1974), pokud jde ale o *teorii* etnicity, jejich pozice nikdy nebyly akceptovány jako relevantní východisko bádání,⁶⁵ nikdy nebyly reálně užívány jako základ výzkumu, tj. – ve skuteč-

62 K jeho koncepci viz např. Stanislav Brouček a kol. (1987) či Brouček 2008.

63 Kromě celé řady *Přípravných materiálů k Slovníku etnických procesů* publikovaných především v 80. letech v rámci *Zpravodajů KSVI* (opatřených ovšem upozorněním „Určeno jen pro vnitřní potřebu!“) se jedná zejména o studie zveřejněné na stránkách *Českého lidu* (viz zejm. Brouček 1988; Hubinger 1988; Vasiljev 1988, ale ještě např. i Brouček a kol. 1991).

64 Vazba na sovětskou školu měla přitom v případě řady zainteresovaných autorů institucionální charakter, neboť výzkumný úkol „Teoretické problémy etnických procesů“, jehož tuzemským řešitelem byl Ústav etnografie a folkloristiky ČSAV, byl „řízený a koordinovaný Akademií věd Sovětského svazu, konkrétně Julianem V. Bromlejem“ (Kandert 2002: 173) (pozn. MJ).

65 V rozhovoru pro *Slovenský národopis* jde E. Gellner při tematizaci vztahu J. Bromleje k *teorii*, resp. vědě obecně dokonce tak daleko, že zde čteme: „On nebyl Bromlej velmi marxistický, on vůbec nebyl velký vědec. Teoria Bromleja hodně neinteresovala [...] Bromlej byl spíš praktický administrátor“ (Chorváthová 1992: 306;

nosti nebyli nikdy bráni vážně.⁶⁶ Je tak jen příznačné, že když se chce jeden z předních badatelů blýsknout jejich znalostí, splete si Bromlejovo křestní jméno (viz Jakoubek 2011: 331, pozn. 52). Neobeznámenost s odpovídajícími pracemi stojí také za absencí jejich zevrubnější kritiky. Pokud se již našel někdo obeznámenější, hovořil o vztahu západních teorií etnicity a sovětské teorie etnosu jako o – s explicitním odvoláním na Kuhna – *contrasting paradigms* (Hollomanová 1978: 23), tedy jako o nesusměřitelných a vzájemně nekompatibilních výkladových platformách.

Petr Lozoviuk dále ukazuje, že uvedení autoři, resp. celé příslušné diskursivní prostředí, charakterizované esencialistickým a objektivistickým přístupem, přisuzující etnicitě primordiální charakteristiky (ke konkrétním dokladům srov. Lozoviuk 1998c, kap. 5.1.1. a 5.1.2)⁶⁷, sdílí společný „myšlenkový základ“. Tento myšlenkový základ je přitom podle Lozoviuka kulturně determinovaný, přičemž determinující složkou jsou v tuzemsku běžné kulturní modely (c.d.); pojetí etnicity prezentované v příslušné diskusi a následných textech tak v základním plánu odpovídá *lidovým modelům* etnicity sdíleným v naší populaci, čili, jak píše Lozoviuk „českým kulturním brýlím“. V obecné poloze byla tedy v jistém smyslu jádrem odpovídajících aktivit *kultivace* (Lozoviuk říká „teoretické rozpracování a explicitní formulace“) *tuzemského lidového modelu*⁶⁸. Kvůli inherentnímu esencialismu daného modelu může ovšem tento – etnometodologicky (kdyby byl takto uchopen) pozoruhodný –

kurziva dodána). Uvedené hodnocení přitom dílem překvapí, neboť starší Gellnerův postoj k Bromleji tak příkrý rozhodně nebyl (srov. např. Gellner 1988).

66 V případě hodnocení postoje západních badatelů k Bromleji dlužno konstatovat, že koncept existující mezi našimi badateli i stanoviska odlišná, např. Uherkovo (Uherk 2002: 141). Domníváme se nicméně, že důvodem tohoto rozdílu je skutečnost, že Uherkův soud se opírá o přehledové publikace (Banks, Eriksen) – v těch je Bromlej a spol. sice skutečně uváděn, nicméně lze se domnívat, že je tomu tak nikoli proto, že by daný autor Bromlejevě koncepci přikládal skutečnou teoretickou relevanci, ale především proto, aby jeho práce „pokryla“ i Rusko/Sovětský svaz, ovšem rovněž (a patrně neméně) i proto, aby autor doložil šíři svého záběru a předvedl jinak neběžnou znalost (ačkoli se např. v Eriksenově případě záhy ukáže, že tato obeznámenost má poměrně výrazné mezery – viz dále).

67 Srov. rovněž Banksovo hodnocení příslušných autorů: „Postoj k etnicitě, zaujímaný Bromlejem a jeho spolupracovníky, je jedním z nejvýraznější primordiálních postojů, jimiž se v této práci [tj. Banks 1999] budeme zabývat“ (Banks 1999: 18).

68 Nikoli jen pro zajímavost stojí za zmínku, že Karen Bluová uvádí na adresu „řady amerických i neamerických antropologů“ vlastně totéž – že ačkoli „je jejich posláním porozumění cizím kulturám, do svých definic a teorií zahrnují americké lidové modely etnicity“ (Bluová 1980: 221–222). O Glazerovi s Moynihanem pak píše přímo, že „jsou příliš hluboce zakořeněni ve vlastní kultuře, než

podnik jen stěží sloužit jako východisko nosné badatelské platformy, neboť – s výjimkou některých partikulárních přístupů, jako je např. sociobiologie – veškeré soudobé relevantní teorie etnicity zaujímají výchozí stanovisko přesně opačné, tj. antiensencialistické, resp. explicitně a reflektovaně konstruktivistické. Vzato z druhé strany: pro většinu badatelů se esencialismus a primordialismus staly „tak zastaralými a přežitými jako předdarwinovská biologie“ (Eriksen 2006c: 103).

70 | Vydeme-li z důvodné teze, že před rokem 1989 u nás (sociální a kulturní, či sociokulturní, jak jsme si zde zvykli říkat) antropologie jako badatelský diskurs neexistovala, resp. existovat nemohla (srov. Nešpor, Jakoubek 2004; Skalník 2002; Holý 1991), bude poměrně zřejmé, že zde absentovala také antropologická studia etnicity. Veškerá odpovídající bádání se tak odehrávala především na poli etnografie/etnologie⁶⁹ a stejné oborové předznamenání nesly i odpovídající teorie etnicity (o nichž jsme v nástinu pojednali výše).

Vzhledem k okolnostem bývalého režimu tuzemští badatelé nemohli vývoj západní diskuse o etnicitě (v níž hráli prim antropologové) sledovat „naplno“ a tato možnost se jim otevřela až se zlomem režimu v roce 1989. Potíž ale spočívá v tom, že mnozí z nich se úkolu „dostudovat“ si příslušné koncepty/teorie/texty zhostili značně líknavě, pokud vůbec. Manko v dostudování si relevantních konceptů je navíc jen polovinou odpovídajících potíží, nejde totiž pouze o to, že se něčeho nedostává, jiný problém spočívá v tom, že řada autorů u nás takřkajíc odmítá – vědomě, podvědomě nebo prostě z neochoty a neschopnosti – zapomenout, „co se v mládí naučili“, a při tematizaci etnicity – a to nejen při vlastní práci, ale rovněž při výuce – uvedená výkladová schémata, resp. obecný přístup stále ještě (byť obvykle již bez explicitních odkazů a terminologie), používá, což tuzemskou rozpravu o etnicitě zatěžuje a brání tomu, aby „srovnala krok“ s vývojem příslušné diskuse v (západním) světě.⁷⁰ Jinak řečeno (explicitní či implicitní) *vliv etnologické linie tematizace etnicity u nás*

aby si všimli, že ve svých tezích o tom, co etnické skupiny jsou a co dělají, nedělají vlastně nic jiného, než že rekapitulují lidové modely“ (c.d.: 221).

69 Zvolit dnes patřičnou etiketu není nijak snadné. Pro tuzemské starší období se snad lze spokojit s použitím „etnografie“ (ovšem s tím, že daný termín v sobě „po dlouhá desetiletí [...] zahrnoval i to, co dnes nazýváme jako ‚etnologii‘“ [Kandert 2002: 158, pozn. 7]). Etiketa „etnologie“ pro období po roce 1989 je uspokojivá o poznání méně, přesto ji volíme coby kompromisní řešení problematiky, která sice v příslušné sekci našich společenských věd představuje jakýsi *evergreen*, nicméně její systematické pojednání stále postrádáme.

70 Pokud jsme výše spolu s Miloslavem Petruskem označili jako jednu z obecných potíží sociálněvědního bádání „amnézii“, můžeme nyní doplnit, že specifickým (a do jisté míry paradoxním) komplementem amnézie, působícím ovšem

přetrvává. A je třeba dodat, že ačkoli řada poloh původního etnologického výkladového paradigmatu má i dnes svou platnost (srov. Jakoubek 2012a), je poctivé, stejně jako nezbytné si přiznat, že vzhledem k primordialistické podstatě odpovídajících teorií etnicity (a s jinými daná verze etnologie nepřišla), často v kombinaci s (nejen)⁷¹ marxistickým evolucionismem, mohou se tyto teorie v rámci *soudobého studia etnicity* objevit v principu pouze coby *předmět* analýzy, nikoli jako její východisko.

Nahlédneme-li tak na tuzemskou situaci v uvedené perspektivě, ukáže se, že etnologie a (sociokulturní) antropologie se liší tím, že *tuzemská etnologie nedisponuje (nosnou) teorií etnicity*, resp. že její konceptuální arzenál neumožňuje relevantní teoretické uchopení etnicity. V širší perspektivě diskuse o vztahu etnologie a sociokulturní antropologie, která se u nás s různými výkyvy vede již od 90. let minulého století (kdy se na naší akademické scéně antropologie objevila), je tento závěr rovněž dalším dokladem teze, že – i přes jisté a snad i nemalé průniky – etnologie a sociokulturní antropologie u nás představují (díky historické tradici⁷² společně s důsledky života za železnou oponou na tuzemskou vědu) dva odlišné diskursy, které by právě pro svou svébytnost neměly být zaměňovány (k širší diskusi o dané tematice viz Jakoubek 2012b). V naznačené optice se tak otázka vztahu tuzemské tematizace etnicity před rokem 1989 a po něm jeví v základních principech jako *totožná s otázkou vztahu etnologie a antropologie*.

Vzhledem k úzké vazbě studia etnicity a antropologie (viz výše) lze stav studia etnicity u nás do značné míry chápat jako lakmusový papírek vypovídající o situaci samotné tuzemské antropologie (příčemž jeho zbarvení naznačuje, že příslušná situace je poměrně tristní); příčina nevalného stavu tu i onde je proto do značné míry shodná. Ačkoli od změny režimu uběhly již více než dvě dekády, je u nás sociokulturní antropologie stále ještě *la scienza nuova*, a to zejména proto, že u nás jako *nový* diskurs nebyla v akademickém prostředí (s etnografickou/etnologickou starou gardou v čele) rozpoznána, resp. uznána.⁷³

nemenší problémy, je u nás – a to zdaleka nejen v oblasti studia etnicity – *neschopnost zapomenout*.

71 Evolucionismus byl do značné míry vlastní i staršímu českému národopisu (Kandert 2002: 167).

72 Nesoucí s sebou odlišnost v oblasti terminologie, epistemologického ukotvení, metodologických postupů, explanačních schémat aj.

73 Ve starším období kontaktů obou diskursů přítom u nás byla jejich odlišnost viděna poměrně jasně a jako o takové se zde o ní pojednávalo (srov. Wolf 1971: 11).

Je-li uvedená diagnóza správná, pak lze vzestup tuzemského studia etnicity očekávat nejspíše tehdy, dojde-li ke vzestupu tuzemské antropologie.⁷⁴ To by ale naše antropologie nejprve musela vystoupit ze stínu svého etnologického dvojníka, postavit se na vlastní nohy coby diskurs k diskursu etnologickému v řadě klíčových poloh – jako je například tematizace etnicity – paralelní a v daných oblastech rozvinout vlastní potenciál.

Možná je už ale pozdě a Minervina sova přinášející moudrost k nám v případě studia etnicity již nepřiletí, neboť její čas – stejně jako v případě studia nacionalismu – (nejen) v antropologii již spíše minul. Uvidíme.

září 2014

Literatura

- Anderson, B. [1983] 2008. *Představy společenství. Úvahy o původu a šíření nacionalismu*. Přeložil P. Fantys. Praha: Nakladatelství Karolinum.
- Anderson, R. 2005. „Interview with Fredrik Barth.“ Oslo, 5. 6. 2005, *Revista de Antropología Iberoamericana* 2 (2): i–xvi.

74 Že by se uvedený pohyb dal očekávat od tuzemské sociologie, je nepravděpodobné. V sociologii – diskursu, který vedle antropologie vykazuje o etnicitu asi nejsetrvalejší zájem – totiž tak blízká vazba mezi daným oborem a studiem etnicity, jako tomu bylo v případě antropologie (viz výše), nikdy nepanovala. Ačkoli mnozí sociologové ve svých bádáních berou etnicitu v potaz, představuje pro ně etnicita v typickém případě pouze jednu z řady forem vztahů, které si kladou za cíl vysvětlit, takže odpovídající teorie nejsou výhradně ani primárně teoriemi etnicity (o řadě antropologických teorií „eticity“ platí ovšem samozřejmě totéž). Za modelový příklad uvedené teze mohou sloužit např. sociologické verze teorie racionální volby (*rational choice theory*), jejíž aplikace v rámci studia etnicity patří k hojně frekventovaným (viz např. Banton 1980, 1995; Hechter, Friedmanová, Appelbaumová 1982; Hechter 1986b). Zastánci pozice definované konceptem teorie racionální volby nevěří v existenci zvláštních „etnických fenoménů“ – etnické vztahy podle nich „nejsou kvalitativně odlišné od vztahů třídních, náboženských či statusových“ (Malešević 2004: 98), takže etnicita by podle nich měla být studována na základě „běžných sociologických kategorií, jako je kolektivní či individuální jednání, racionalita, asimilace, tvorba skupin etc.“ (c.d.: 98). Jinak řečeno, jedním z hlavních nároků, které zastánci teorie racionální volby v daném ohledu vznášejí, je, že „specifika rasových a etnických vztahů mohou být vysvětlena adaptací a aplikací obecných společenskovědních teorií; nevyžadují tvorbu nějakých zvláštních teorií, které by byly věnovány jen a pouze jim“ (Banton 1995: 494; kurziva dodána).

- Appadurai, A. 1990. „Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy.“ *Theory Culture Society* 7 (2): 295–310.
- Appadurai, A. 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Armstrong, J. A. 1982. *Nations before Nationalism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Aspen, H. 2001. *Amhara Traditions of Knowledge: Spirit Mediums and Their Clients*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Astuti, R. 1995. „The Vezo are not a Kind of People': Identity, Difference and 'Ethnicity' among a Fishing People of Western Madagascar.“ *American Ethnologist* 22 (3): 464–482.
- Bahenský, F. 2010. *Prolegomena ke vzniku, vývoji a proměně etnické kolektivní identity*. Praha: Etnologický ústav AV ČR, v. v. i.
- Banks, M. [1996] 1999. *Ethnicity: Anthropological Constructions*. London: Routledge.
- Banton, M. 1980. „Ethnic Groups and the Theory of Rational Choice.“ Pp. 475–499 in H. Blumer, T. Duster (eds.). *Sociological Theories: Race and Colonialism*. Paris: UNESCO.
- Banton, M. 1983. *Racial and Ethnic Competition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Banton, M. 1995. „Rational Choice Theories.“ *American Behavioral Scientist* 38 (3): 478–497.
- Barreto, E. D. 2010. *Ethnic Negotiations: The Function of Race and Ethnicity in Acts 16*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Barša, P. 1999. „Národnostní konflikt a plurální identita.“ Pp. 9–172 in P. Barša, M. Strmiska. *Národnostní a etnický konflikt. Politologická perspektiva*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).
- Barth, F. 1956. „Ecologic Relationships of Ethnic Groups in Swat, North Pakistan.“ *American Anthropologist* 58 (6): 1079–1089.
- Barth, F. 1969a. „Introduction.“ Pp. 9–38 in F. Barth (ed.). *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Differences*. Bergen: Universitetsforlaget and Boston: Little, Brown & Co.
- Barth, F. (ed.) 1969b. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Differences*. Bergen: Universitetsforlaget and Boston: Little, Brown & Co.
- Barth, F. 1969c. „Pathan Identity and its Maintenance.“ Pp. 117–134 in F. Barth (ed.). *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Differences*. Bergen: Universitetsforlaget and Boston: Little, Brown & Co.
- Barth, F. 1981. *Process and Form in Social Life: Collected Essays of Fredrik Barth, vol. I*. London: Routledge and Kegan Paul.

- Barth, F. 1994. „Enduring and Emerging Issues in the Analysis of Ethnicity.“ Pp. 11–32 in H. Vermeulen, C. Govers (eds.). *The Anthropology of Ethnicity*. Amsterdam: Het Spinhuis.
- Baumann, G. [2000] 2002. *Contesting Culture: Discourse of Identity in Multi-Ethnic London*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Baumann, G., T. Sunier. 1995. „Introduction. De-Essentializing Ethnicity.“ Pp. 2–8 in G. Baumann, T. Sunier (eds.). *Post-Migration Ethnicity: De-Essentializing Cohesion, Commitments, and Comparison*. Amsterdam: Het Spinhuis Publisher.
- 74 | Bauman, Z. [2000] 2002. *Tekutá modernita*. Přeložil S. M. Blumfeld. Praha: Mladá fronta.
- Bell, D. 1975. „Ethnicity and Social Change.“ Pp. 141–174 in N. Glazer, D. P. Moynihan (eds.). *Ethnicity: Theory and Experience*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bennett, J. W. (ed.) 1973. *The New Ethnicity: Perspectives from Ethnology*. St. Paul: West Pub. Co.
- Billinger, M. S. 2007. „Jiný pohled na etnicitu jako na biologický koncept: Posun antropologie za koncept rasy.“ *Sociální studia* 4: 23–51.
- Blu, K. I. 1980. *The Lumbee Problem: The Making of an American Indian People*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Boas, F. [1896] 1982. „The Limitations of the Comparative Method of Anthropology.“ Pp. 270–280 in F. Boas: *Race, Language and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bromlej, J. V. [1973] 1980. *Etnos a etnografia*. Přeložil A. Pranda. Bratislava: Veda.
- Bromley, Y. 1974. „The Term *Ethnos* and its Definition.“ Pp. 55–72 in Y. Bromley (ed.). *Soviet Ethnology and Anthropology Today*. The Hague: Mouton.
- Bromley, Y. 1978. „On the Typology of Ethnic Communities.“ Pp. 15–21 in R. Holloman, S. A. Arutiunov (eds.). *Perspectives on Ethnicity*. The Hague: Mouton Publishers.
- Bromley, Y. 1984. *Theoretical Ethnography*. Moscow: General Editorial Board for Foreign Publications „Nauka“ Publishers.
- Bromley, J., V. Kozlov. 1989. „The Theory of *Ethnos* and Ethnic Processes in Soviet Social Sciences.“ *Comparative Studies in Society and History* 31 (3): 425–438.
- Brouček, S. 1988. „Etnicita, etnikum, etnosociální organismus.“ *Český lid* 75: 171–174.
- Brouček, S., V. Hubinger, L. Skružný, I. Vasiljev. 1987. „Slovník etnických procesů (nástin koncepce).“ *Český lid* 74 (1): 3–10.
- Brouček S., J. Cvekl, V. Hubinger, T. Grulich, J. Kořalka, Z. Uherek, I. Vasiljev. 1991. „Základní pojmy etnické teorie.“ *Český lid* 78: 237–257.
- Brouček, S. 2008. „Základní pojmy etnicity z pohledu české vědy ve druhé polovině 80. let 20. století.“ Pp. 63–66 in J. Blahůšek, J. Jančář (eds.). *Etnologie – současnost a terminologické otazníky*. Strážnice: Národní ústav lidové kultury.
- Brubaker, R. 2002. „Ethnicity without Groups.“ *Archives Européennes de Sociologies* xlii (2): 163–189.
- Brubaker, R., M. Loveman, P. Stamatov. 2004. „Ethnicity as Cognition.“ *Theory and Society* 33: 31–64.
- Budilová, L. 2007. „Studium příbuzenství v antropologickém kontextu.“ *Přehledové studie* 07/01. [online]. [cit. 12. 12. 2014]. Dostupné z: <<http://www.antropologie.org/en/node/462>>.
- Brown, G. K., A. Langer. 2010. „Conceptualizing and Measuring Ethnicity.“ *Japan International Cooperation Agency Research Institute Working Paper No. 9*. Tokyo: JICA Research Institute.
- Buchignani, N. 1982. „Anthropological Approaches to the Study of Ethnicity.“ *Occasional Papers in Ethnic and Immigration Studies* 82/13. Toronto: The Multicultural History Society of Ontario.
- Bulant, M. 2009. „*We Live Here Together*“: A Case Study of Ethnicity in Local Context of Bukovec. Disertační práce. Plzeň: katedra antropologie ZČU.
- Cassirer, E. [1929] 1957. *The Philosophy of Symbolic Forms: Vol. 3: The Phenomenology of Knowledge*. Translated by R. Manheim. London: Yale University Press.
- Cassirer, E. [1923] 1996. *Filosofie symbolických forem I. Jazyk*. Přeložili K. Berka, P. Horák. Praha: Oikúmené.
- Cerroni-Long, L. E. 2007. „Ethnicity in Anthropology.“ *Ethnoculture* I: 2–14.
- Cohen, A. 1969. *Custom and Politics in Urban Africa: A Study of Hausa Migrants in Yoruba Towns*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Cohen, A. (ed.) 1974. *Urban Ethnicity*. London: Tavistock.
- Cohen, A. 1981. „Variables in Ethnicity.“ Pp. 307–331 in C. F. Keyes (ed.). *Ethnic Change*. Seattle: University of Washington Press.
- Cohen, R. 1978. „Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology.“ *Annual Review of Anthropology* 7: 379–404.
- Cole, J. W., E. J. Wolf. [1974] 1999. *The Hidden Frontier: Ecology and Ethnicity in an Alpine Valley*. Berkeley: University of California Press.
- | 75

- Comaroff, J. L., J. Comaroff. 1992. „Of Totemism and Ethnicity.“ Pp. 49–67 in J. L. Comaroff, J. Comaroff: *Ethnography and the Historical Imagination*. Oxford: Westview Press.
- Comaroff, J. L., J. Comaroff. 2009. *Ethnicity, Inc.* Chicago: The University of Chicago Press.
- Conversi, D. 1999. „Nationalism, Boundaries, and Violence.“ *Millennium: Journal of International Studies* 28 (3): 553–584.
- Dawkins, R. [1976] 2003. *Sobecký gen.* Přeložil V. Kopský. Praha: Mladá fronta.
- 76 | Despres, L. A. 1975. „Toward a Theory of Ethnic Phenomena.“ Pp. 187–207 in L. A. Despres (ed.). *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*. The Hague: Mouton.
- Deutsch, K. W. [1963] 1971. *Nervy vlády.* Přeložil A. Patočka. Praha: Svoboda.
- Dubovický, I. 1996a. „Etnicita a chicagská sociologická škola (Příspěvek k počátkům studia etnicity).“ *Český lid* 83 (1): 53–73.
- Dubovický, I. 1996b. *Úvod do studia etnicity.* Nepublikovaný rukopis.
- Dülmen, R. van 2002. *Historická antropologie.* Přeložil J. Boček. Praha: Dokořán.
- Epstein, A. L. [1978] 2006. *Ethos and Identity: Three Studies in Ethnicity.* New Brunswick, New Jersey: Aldine Transaction.
- Erickson, P. A., L. D. Murphy. 2008. *A History of Anthropological Theory.* Toronto: University of Toronto Press.
- Eriksen, T. H. 2006a. „Epistemologický status konceptu etnicity.“ Pp. 80–97 in T. H. Eriksen: *Antropologie multikulturních společností. Rozumět identitě.* Přeložil M. Jakoubek, T. Kuldová. Praha: Triton.
- Eriksen, T. H. 2006b. *Antropologie multikulturních společností: Rozumět identitě.* Přeložil M. Jakoubek, T. Kuldová. Praha: Triton.
- Eriksen, T. H. 2006c. „Etnická identita, národní identita a meziskupinový konflikt: Význam osobní zkušenosti.“ Pp. 98–141 in T. H. Eriksen: *Antropologie multikulturních společností. Rozumět identitě.* Přeložil M. Jakoubek, T. Kuldová. Praha: Triton.
- Eriksen, T. H. 2008. *Sociální antropologie. Příbuzenství, národnostní příslušnost, rituál.* Přeložila H. Loupová. Praha: Portál.
- Eriksen, T. H. 2009. *Tyranie okamžiku.* 2. vyd. Přeložila M. Juříčková, D. Zounková. Brno: Doplněk.
- Eriksen, T. H. [2010] 2012. *Etnicita a nacionalismus.* Přeložil M. Jakoubek a kolektiv. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- Esler, P. F., R. A. Piper. 2009. *Lazarus, Mary and Martha: Social-Scientific Approaches to the Gospel of John.* Minneapolis: Fortress Press.
- Ethnicities* (SAGE). Edited by S. May and T. Modood; print ISSN: 1468–7968; online ISSN: 1741–2706. Vychází od roku 2001.
- Evans-Pritchard, E. E. 1940. *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People.* Oxford: Clarendon Press.
- Fardon, R. 1987. „African Ethnogenesis: Limits to the Comparability of Ethnic Phenomena.“ Pp. 168–188 in L. Holy (ed.). *Comparative Anthropology.* Oxford: Blackwell.
- Fenton, S. [2003] 2010. *Ethnicity.* Cambridge: Polity Press.
- Feyerabend, P. K. [1975] 2001. *Rozprava proti metodě.* Přeložil J. Fiala. Praha: Aurora.
- Finch, J. 1989. *Family Obligations and Social Change.* Cambridge: Polity.
- Francis, E. K. 1947. „The Nature of the Ethnic Group.“ *American Journal of Sociology* 52: 393–400.
- Francis, E. K. 1976. *Inter-Ethnic Relations: An Essay in Sociological Theory.* New York: Elsevier Scientific.
- Gans, H. 1962. *The Urban Villagers: Group and Class in the Life of Italian-Americans.* New York: Free Press.
- Gans, H. 1979a. „Symbolic Ethnicity: The Future of Ethnic Groups and Cultures in America.“ *Ethnic and Racial Studies* 2 (January): 1–20.
- Gans, H. 1979b. „Symbolic Ethnicity: The Future of Ethnic Groups and Cultures in America.“ Pp. 193–220 in H. J. Gans, N. Glazer, J. R. Gusfield, C. Jencks (eds.). *On the Making of Americans: Essays in Honor of David Riesman.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Geertz, C. 1983. „Blurred Genres: The Refiguration of Social Thought.“ Pp. 19–35 in C. Geertz: *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology.* New York: Basic Books.
- Gellner, A. [1983] 1993. *Národy a nacionalismus.* Přeložil J. Markus. Praha: Hřibál.
- Gellner, E. 1988. „Modern Ethnicity.“ Pp. 115–136 in F. Gellner: *State and Society in Soviet Thought.* Oxford: Basil Blackwell.
- Gellner, E. [1997] 2003. *Nacionalismus.* Přeložila H. Novotná a P. Skalník. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).
- Giddens, A. [1990] 1998. *Důsledky modernity.* Přeložil K. Müller. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- Gil-White, F. J. 1999. „How Thick is Blood? The Plot Thickens: if Ethnic Actors are Primordialists, what Remains of the Circumstantialist/Primordialist Controversy?“ *Ethnic and Racial Studies* 22 (5): 789–820.
- Glazer, N., D. P. Moynihan. 1963. *Beyond the Melting Pot: The Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians, and Irish of New York City.* Cambridge: MIT Press.

- Glazer, N., D. P. Moynihan. 1975. „Introduction.“ Pp. 1–26 in N. Glazer, D. Moynihan (eds.). *Ethnicity: Theory and Experience*. Cambridge: Harvard University Press.
- Glick Schiller, N. 2008. „Beyond Methodological Ethnicity: Local and Transnational Pathways of Immigration Incorporation.“ *Willy Brandt Series of Working Papers in International Migration and Ethnic Relations 2/08*. Malmö: Malmö Institute for Studies of Migration, Diversity and Welfare (MIM), Malmö University.
- Gluckman, M. 1940. „Analysis of a Social Situation in Modern Zululand (Part I).“ *Bantu Studies* 14: 1–30.
- Gluckman, M. [1940] 1958. „The Social Organization of Modern Zululand.“ Pp. 1–27 in M. Gluckman: *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*. Manchester: Manchester University Press.
- Goodman, N. [1978] 1996. *Způsoby světatvorby*. Přeložil V. Zuska. Bratislava: Archa.
- Gordijew, P. B. 1999. *Voices of Yugoslav Jewry*. New York: SUNY Press.
- Gould, S. J. [1981] 1996. *Jak neměřit člověka. Pravda a předsudky v dějinách hodnocení lidské inteligence*. Přeložil A. Markoš. Praha: Nakladatelství Lidové noviny (NLN).
- Guibernau, M., J. Rex. 1997. *The Ethnicity Reader: Nationalism, Multiculturalism and Migration*. Cambridge: Polity Press.
- Haaland, G. 1969. „Economic Determinants in Ethnic Processes.“ Pp. 58–73 in F. Barth (ed.). *Ethnic Groups and Boundaries*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Hall, S. 2013a. „Lokální a globální: Globalizace a etnicita.“ Pp. 36–55 in A. Appadurai, R. Grosfoguel, S. Hall, D. Chakrabarty, P. Chatterjee, G. C. Spivak, N. Maldonado-Torres: *Postkoloniální myšlení IV*. Přeložila M. Musilová. Praha: Tranzit.
- Hall, S. 2013b. „Staré a nové identity, staré a nové etnicity.“ Pp. 56–83 in A. Appadurai, R. Grosfoguel, S. Hall, D. Chakrabarty, P. Chatterjee, G. C. Spivak, N. Maldonado-Torres: *Postkoloniální myšlení IV*. Přeložila M. Musilová. Praha: Tranzit.
- Halter, M. 2000. *Shopping for Identity: The Marketing of Ethnicity*. New York: Schocken Books.
- Hardy, G. H. [1998] 1999. *Obrana matematikova*. Přeložil J. Moník. Praha: Prostor.
- Hedican, E. J. 1986. *The Ogoki River Guides: Emergent Leadership Among the Northern Ojibwa, Vol. 1*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.
- Hechter, M. 1975. *Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development 1536–1966*. Berkeley: University of California Press.

- Hechter, M. 1986a. „Theories of Ethnic Relations.“ Pp. 13–25 in J. F. Stack, Jr. (ed.). *The Primordial Challenge: Ethnicity in the Contemporary World*. New York, N.Y.: Greenwood Press.
- Hechter, M. 1986b. „Rational Choice Theory and the Study of Race and Ethnic Relations.“ Pp. 264–279 in J. Rex, D. Mason (eds.). *Theories of Race and Ethnic Relations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hechter, M., D. Friedman, M. Appelbaum. 1982. „A Theory of Ethnic Collective Action.“ *International Migration Review* 16 (2): 412–434.
- Heidegger, M. [1954] 1993. *Básnický bydlí člověk*. Přeložil I. Chvatík. Praha: Oikúmené.
- Heidegger, M. [1951] 2014. *Co znamená myslet? Překlad I. Chvatík, P. Fischer*. Praha: Oikúmené.
- Heusch, L. de. 2000. „L’Ethnie: The Vicissitudes of a concept.“ *Social Anthropology* 8 (2): 99–116.
- Hirt, T. 2004. „Válka o ‚etnopočítadlo‘ Romů.“ *MF Dnes*, 18. 10. 2004, str. 6.
- Hirt, T. 2007. „Přehled nejasností spjatých s konceptem etnicity v perspektivě post-barthovských přístupů.“ *AntropoWebzin* 3 (2–3): 1–5.
- Hirt, T., M. Jakoubek. 2006. „Situace ‚romských‘ populací v ČR: netnický výkladový model.“ Pp. 63–83 in Y. Leontiyeva (ed.). *Menšinová problematika v ČR: Komunitní život a reprezentace kolektivních zájmů (Slováci, Ukrajinci, Vietnamci a Romové)*. Sociologické studie 2006/10.
- Hobsbawm, E. J. [1990] 2000. *Národy a nacionalismus od roku 1780. Program, mýtus, realita*. Přeložil P. Pšejja. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).
- Holloman, R. E. 1978. „The Study of Ethnicity: An Overview.“ Pp. 3–9 in R. E. Holloman, S. A. Arutiunov (eds.). *Perspectives on Ethnicity*. The Hague: Mouton Publishers.
- Holý, L. 1991. „Sociální antropologie.“ In R. Jeřábek, J. Kandert, M. Moravcová, L. Holý: *Etnologie bez ideologie (... a co dál?)*, *Umění a řemesla* 1–2: 5–7.
- Holy, L. 1996. *The Little Czech and the Great Czech Nation: National Identity and the Post-Communist Social Transformation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Holý, L. 2001. *Malý český člověk a skvělý český národ. Národní identita a postkomunistická transformace společnosti*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- Horský, J. 2009. *Dějepisectví mezi vědou a vyprávěním. Úvahy o povaze, postupech a mezích historické vědy*. Praha: Argo.

- Hroch, M. [1968] 1985. *Social Preconditions of National Revival in Europe: A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups among the Smaller European Nations*. Translated by B. Fowkes. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Hroch, M. 1999a. *V národním zájmu. Požadavky a cíle evropských národních hnutí devatenáctého století*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny (NLN).
- Hroch, M. 1999b. *Na prahu národní existence. Touha a skutečnost*. Praha: Mladá fronta.
- 80 | Hroch, M. (ed.) 2003. *Pohledy na národ a nacionalismus. Čítanka textů*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- Hroch, M. 2009. *Národy nejsou dílem náhody. Příčiny a předpoklady utváření moderních evropských národů*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- Hubík, S. 1994. *K postmodernismu obratem k jazyku*. Boskovice: Albert.
- Hubinger, V. 1988. „Etnos a etnikum.“ *Český lid* 75: 43–50.
- Hummell, E. 2014. „Standing the Test of Time – Barth and Ethnicity.“ *Coolabah* 13: 46–60.
- Hutchinson, J., A. D. Smith (eds.) 1996. *Ethnicity*. Oxford: Oxford University Press.
- Chorváthová, L. 1992. „Rozhovor s profesorem Ernestom Gellnerem.“ *Slovenský národopis* 40 (3): 304–309.
- Isajiw, W. 1979. „Definitions of Ethnicity.“ *Occasional Papers in Ethnic and Immigrant Studies* 79/6. Toronto: The Multicultural History Society of Ontario.
- Isajiw, W. 1993. „Definition and Dimensions of Ethnicity: A Theoretical Framework.“ *Challenges of Measuring an Ethnic World: Science, Politics and Reality: Proceedings of the Joint Canada-United States Conference on the Measurement of Ethnicity* April 1992, 1–3: 407–427. Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office.
- Jakoubek, M. 2006. „Přemýšlení ‚Romů‘ aneb Chudoba ‚Romů‘ má povahu Janusovy tváře.“ Pp. 322–400 in T. Hirt, M. Jakoubek (eds.). *„Romové“ v osidlech sociálního vyloučení*. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk.
- Jakoubek, M. (ed.) 2008. *Cikáni a etnicita*. Praha, Kroměříž: Triton.
- Jakoubek, M. 2011. „Doslov.“ Pp. 323–337 in T. H. Eriksen: *Etnicita a nacionalismus*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- Jakoubek, M. 2012a. „Doslov.“ Pp. 162–168 in V. Penčev: *Po serpentínách sebepoznání a poznání toho druhého (Češi a Slováci v Bulharsku, Bulhaři v České republice)*. Přeložil M. Jakoubek. Praha: FHS UK.
- Jakoubek, M. 2012b. „Antropologie mezi pozitivizmem a konstruktivizmem aneb Krátký diskurz na téma jedné věty Ivy Heroldové.“ *Dějiny – teorie – kritika* 1: 69–100.
- Jenkins, R. 1994. „Rethinking Ethnicity: Identity, Categorization and Power.“ *Ethnic and Racial Studies* 17 (2): 197–223.
- Jenkins, R. [1997] 2011. *Rethinking Ethnicity: Arguments and Explorations*. London: Sage.
- Jones, S. [1997] 2003. *The Archaeology of Ethnicity: Constructing Identities in the Past and Present*. London: Routledge.
- Kandert, J. 2002. „Poznámky k dějinám národopisu/etnografie v českých zemích: soupeření ‚etnografie‘ s ‚etnologií‘.“ Pp. 157–178 in M. Holubová, L. Petráňová, J. Woitsch (eds.). *Česká etnologie 2000 (Praha, vila Lanna 25.–26. října 2000)*. Praha: Etnologický ústav AV ČR.
- Kanovský, M. 2004. „Identita a etnicita: lesk a bída sociálního konstruktivismu.“ *Ethnographica/Ethnologica* XII: 97–108.
- Kant, I. [1783] 1972. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*. Přeložil J. Kohout, J. Navrátil. Praha: Svoboda.
- Kant, I. [1781] 2001. *Kritika čistého rozumu*. Přeložil J. Loužil, J. Chotaš, I. Chvatík. Praha: Oikúmené.
- Karner, C. 2007. *Ethnicity and Everyday Life*. London: Routledge.
- Keefe, S. E. 2008. „Introduction.“ Pp. 1–8 in S. E. Keefe (ed.). *Negotiating Ethnicity: The Impact of Anthropological Theory and Practice (NAPA Bulletin 8)*. Washington, D.C.: American Anthropological Association.
- Keyes, C. F. 1976. „Towards a New Formulation of the Concept of Ethnic Group.“ *Ethnicity* 2: 202–213.
- Kořalka, J. [1991] 1996. *Češi v habsburské říši a v Evropě 1815–1914. Sociálněhistorické souvislosti vytváření novodobého národa a národnostní otázky v českých zemích*. Praha: Argo.
- Kozlov, V. 1974. „On the Concept of Ethnic Community.“ Pp. 73–88 in Y. Bromley (ed.). *Soviet Ethnology and Anthropology Today*. The Hague: Mouton.
- Krejčí, J., V. Velímský. 1981. *Ethnic and Political Nations in Europe*. London: Croom Helm.
- Krejčí, J., V. Velímský. 1996. „Ethnic and Political Nations in Europe.“ Pp. 209–221 in J. Hutchinson, A. D. Smith (eds.). *Ethnicity*. Oxford: Oxford University Press.
- Kuhn, T. [1962] 1997. *Struktura vědeckých revolucí*. Přeložil T. Jeníček. Praha: Oikúmené.

- Kutnar, F. 2003. *Obrozené vlastenectví a nacionalismus – příspěvek k národnímu a společenskému obsahu češství doby obrozené*. Praha: Karolinum.
- Lal, B. B. 1983. „Perspectives on Ethnicity: Old Wine in New Bottles.“ *Ethnic and Racial Studies* 6 (2): 154–173.
- Lal, B. B. 1990. *The Romance of Culture in an Urban Civilization: Robert E. Park on Race and Ethnic Relations in Cities*. London, New York: Routledge.
- Layton, R. 2006. *Order and Anarchy: Civil Society, Social Disorder and War*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leach, E. R. 1954. *Political Systems of Highland Burma*. London: Athlone.
- Lemberg, H. 2000. *Porozumění. Češi – Němci – Východní Evropa 1848–1948*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny (NLN).
- Lévi-Strauss, C. [1962] 2001. *Totemismus dnes*. Přeložil Z. Justoň. Praha: Dauphin.
- Levine, H. B. 1999. „Reconstructing Ethnicity.“ *The Journal of the Royal Anthropological Institute (New Series)* 5 (2): 165–180.
- Lone, M. A. 2013. „Towards a Sociology of Ethnicity: Concept, Theory, Debate and Perspectives.“ *Quest International Multidisciplinary Research Journal II (I)*: 102–115.
- Lozoviuk, P. 1998a. „K problematice ‚etnické indifferencí‘ (příklady z českého jazykového prostředí).“ *Český lid* 84 (3): 201–212.
- Lozoviuk, P. 1998b. „The Problems of the Issue of ‚Ethnic Indifference‘ in the Czech Language Millieu.“ Pp. 41–47 in Z. Uherek (ed.). *Prague Occasional Papers in Ethnology No. 5: Ethnic Studies and the Urbanized Space in Social Anthropological Reflections*. Praha: Etnologický ústav AV ČR, v. v. i.
- Lozoviuk, P. 1998c. *Proměny identity. Problematika ‚etnické indifferencí‘ a její reflexe v etnologii*. Nepublikovaný rukopis.
- Lozoviuk, P. (ed.) 2012. *Etnicita a nacionalismus v diskurzu 20. století: Příspěvek intelektuálů z českých zemí ke studiu kolektivních identit*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).
- Macura, V. [1983] 1995. *Znamení zrodu. České národní obrození jako kulturní typ*. Praha: Nakladatelství a vydavatelství H&H.
- Macura, V. 1998. *Český sen*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny (NLN).
- Malešević, S. 2004. *The Sociology of Ethnicity*. London: Sage.
- Merton, R. K. 2000. *Studie ze sociologické teorie*. Přeložila J. Ogrocká. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- Mitchell, J. C. 1956. „The Kalela Dance.“ *Rhodes-Livingstone Papers No. 27*. Manchester: Manchester University Press.
- Moerman, M. 1965. „Ethnic Identification in a Complex Civilization: Who are the Lue?“ *American Anthropologist* 67: 1215–1230.

- Moerman, M. 1967. „Reply to Naroll.“ *American Anthropologist* 69 (5): 512–513.
- Moerman, M. 1968. „Being Lue: Uses and Abuses of Ethnic Identification.“ Pp. 54–68 in J. Helm (ed.). *Essays on the Problem of Tribe*. Washington: University of Washington Press.
- Moerman, M. 1974. „Accomplishing Ethnicity.“ Pp. 54–68 in R. Turner (ed.). *Ethnomethodology: Selected Readings*. Harmondsworth: Penguin.
- Nagel, J. 1994. „Constructing Ethnicity: Creating and Recreating Ethnic Identity and Culture.“ *Social Problems* 41 (1): 152–176.
- Nagel Lauwagie, B. 1979. „Ethnic Boundaries in Modern States: Romano Lavo-Lil Revisited.“ *The American Journal of Sociology* 85 (2): 310–337.
- Naroll, R. 1964. „On Ethnic Unit Classification.“ *Current Anthropology* 5: 283–291, 306–312.
- Needham, R. [1971] 2009. „Introduction.“ Pp. xiii–cxvii in R. Needham: *Rethinking Kinship and Marriage*. London: Tavistock.
- Nešpor, Z. R., M. Jakoubek. 2004. „Co je a co není kulturní/sociální antropologie? Námět k diskusi.“ *Český lid* 91 (1): 53–79.
- Neubauer, Z. 1994. *Přímluvce postmoderny*. Praha: Hrnčířství a nakladatelství Michal Jůza & Eva Jůzová.
- Okamura, J. Y. 1981. „The Situational Ethnicity.“ *Ethnic and Racial Studies* 4 (4): 452–465.
- Okely, J. 1997. „Some Political Consequences of Theories of Gypsy Identity: The Place of the Intellectual.“ Pp. 224–243 in J. Allison et al. (eds.). *After Writing Culture: Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology*. London: Routledge.
- Ortega y Gasset, J. 1993. „Individuum a organizace.“ Pp. 127–142 in J. Ortega y Gasset *Evropa a idea národa*. Přeložil J. Forbelský. Praha: Mladá fronta.
- Özkiřimli, U. 2000. *Theories of Nationalism: A Critical Introduction*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Parkin, R. 2005. „The French-Speaking Countries.“ Pp. 157–253 in F. Barth, A. Gingrich, R. Parkin, S. Silverman: *One Discipline, Four Ways: British, German, French, and American Anthropology: The Halle Lectures*. Chicago: University of Chicago Press.
- Patočka, J. 1995. *Tělo, svět, jazyk, společenství*. Praha: Oikúmené.
- Penčev, V. 2012. *Po serpentínách sebepoznání a poznání toho druhého (Češi a Slováci v Bulharsku, Bulhaři v České republice)*. Přeložil a uspořádal M. Jakoubek. Praha: FHS UK.
- Peregrin, J. 1994. „Post-analytická filosofie.“ *Organon F* 1 (2): 89–108.
- Petrusek, M. 1998. „Anthony Giddens. Teoretik strukturace a modernity.“ Pp. 159–191 in A. Giddens. *Důsledky modernity*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).

- Petrusek, M. 2010. „Sociologické inspirace Clauda Lévi-Strausse.“ *Sociológia* 42 (4): 383–403.
- Pomian, K. [1990] 2001. *Evropa a její národy*. Přeložila B. Spalová. Praha: Mladá fronta.
- Popper, K. R. [1934] 1997. *Logika vědeckého zkoumání*. Přeložil J. Fiala. Praha: Oikúmené.
- Pospíšil, L. [1978] 1997. *Etnologie práva. Teze ke studiu práva z mezikulturní perspektivy*. Přeložil I. Dubovický. Praha: SET OUT.
- Propp, V. [1928] 1958. *Morfologija skazki*. Leningrad: Academia.
- Pynsent, R. B. 1996. *Pátování po identitě*. Přeložila B. Hemelíková. Praha: Nakladatelství a vydavatelství H&H.
- Rabinow, P., W. M. Sullivan. 1979. „Introduction. The Interpretive Turn: Emergence of an Approach.“ Pp. 1–21 in P. Rabinow, W. M. Sullivan (eds.). *Interpretive Social Sciences: A Reader*. Berkeley: University of California Press.
- Rak, J. 1994. *Bývalí Čechové. České historické mýty a stereotypy*. Praha: Nakladatelství a vydavatelství H&H.
- Rak, J. 2003. „Doslov.“ Pp. 345–354 in F. Kutnar: *Obrozenské vlastenectví a nacionalismus – příspěvek k národnímu a společenskému obsahu češství doby obrozenské*. Praha: Karolinum.
- Rallu, J.-L., V. Piché, P. Simon. 2006. „Demography and Ethnicity: An Ambiguous Relationship.“ Pp. 531–549 in G. Caselli, J. Vallin, G. Wunsch (eds.). *Demography: Analysis and Synthesis a Treatise on Population*. San Diego: Academic Press.
- Reminick, R. A. 1983. *Theory of Ethnicity: An Anthropologist's Perspective*. Lanham: University Press of America.
- Rex, J. 2001. „The Basic Elements of a Systematic Theory of Ethnic Relations.“ *Sociological Research Online* 6 (1). [online]. [cit. 12. 12. 2014]. Dostupné z: <<http://www.socresonline.org.uk/6/1/rex.html>>.
- Roosens, E. E. 1989. *Creating Ethnicity*. London: Sage Publications.
- Salo, M. T. 1979. „Gypsy Ethnicity: Implications of Native Categories and Interactions for Ethnic Classification.“ *Ethnicity* 6: 73–96.
- Salo, M. T. 2008. „Cikánská etnicita: Důsledky nativních kategorií a vztahů pro etnickou klasifikaci.“ Pp. 206–240 in M. Jakoubek (ed.). *Cikáni a etnicita*. Praha, Kroměříž: Triton.
- Sellars, W. [1956] 2000. „Empiricism and the Philosophy of Mind.“ Pp. 205–276 in W. A. deVries, T. Triplett: *Knowledge, Mind and the Given: Reading Wilfrid Sellars's „Empiricism and the Philosophy of Mind“ (appendix)*. Cambridge: Hackett.
- Schulze, H. [1994] 2003. *Stát a národ v evropských dějinách*. Přeložili P. Lutovská a K. Kubiš. Praha: Nakladatelství Lidové noviny (NLN).

- Silverman, C. 1988. „Negotiating ‚Gypsiness‘. Strategy in Context.“ *The Journal of American Folklore* 101 (401): 261–275.
- Skalník, P. 2002. „Politika sociální antropologie na české akademické scéně po roce 1989: Zpráva pozorujícího účastníka.“ *Sociologický časopis / Czech Sociological Review* 38 (1–2): 101–115.
- Smith, A. D. 1986. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Basil Blackwell.
- Sollors, W. 1996. „Foreword: Theories of American Ethnicity.“ Pp. x–xliv in W. Sollors: *Theories of Ethnicity: A Classical Reader*. New York: New York University Press.
- Šatava, L. 2001. *Jazyk a identita etnických menšin – možnosti zachování a revitalizace*. Praha: Cargo Publishers o. s.
- Šatava, L. 2013. *Etnicita a jazyk. Teorie, praxe, trendy: čítanka textů*. Brno: Tribun EU.
- Šima, K. 2014. „Etnicita.“ Pp. 205–219 in L. Storchová a kol.: *Koncepty a dějiny. Proměny pojmů v současné historické vědě*. Praha: Scriptorium.
- Šmahel, F. 2000. *Idea národa v husitských Čechách*. Praha: Argo.
- Taylor, A.-C. 1991. „Ethnie.“ Pp. 242–244 in P. Bonté, M. Izard (eds.). *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: Presses Universitaires Françaises.
- Tesař, F. 2007. *Etnické konflikty*. Praha: Portál.
- Thiessová, A.-M. [1999] 2007. *Vytváření národních identit v Evropě 18. až 20. století*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).
- Thompson, R. H. 1989. *Theories of Ethnicity: A Critical Appraisal*. New York: Greenwood Press.
- Třeštík, D. 1997. *Počátky Přemyslovců. Vstup Čechů do dějin (530–935)*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny (NLN).
- Třeštík, D. 1999a. *Myslití dějiny*. Praha, Litomyšl: Paseka.
- Třeštík, D. 1999b. *Češi, jejich národ, stát, dějiny a pravdy v transformaci. Texty z let 1991–1998*. Brno: Doplněk.
- Třeštík, D. 2001. *Vznik Velké Moravy a střední Evropa. Moravané, Čechové a střední Evropa v letech 791–871*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny (NLN).
- Třeštík, D. 2003. *Mýty kmene Čechů (7.–10. století). Tři studie ke „Starým pověstem českým“*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny (NLN).
- Třeštík, D. 2005. *Češi a dějiny v postmoderním očistci*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny (NLN).
- Uherek, Z. 2002. „Historie etnologie nejen podle T. S. Kuhna: minulost, současnost a oddělení etnických studií.“ Pp. 129–156 in M. Holubová, L. Petránová, J. Woitsch (eds.). *Česká etnologie 2000*. Praha: Etnologický ústav AV ČR.
- Šmíd, T., V. Vařura (eds.). 2007. *Etnické konflikty v postkomunistickém prostoru*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).

- van den Berghe, P. L. 1981. *The Ethnic Phenomenon*. New York: Elsevier.
- Vasiljev, I. 1988. „Etnikum, etnické společenství, etnická skupina.“ *Český lid* 75: 169–171.
- Velký sociologický slovník I., II.* 1996. Praha: Karolinum.
- Vermeulen, H., C. Govers. 1994. „Introduction.“ Pp. 1–9 in H. Vermeulen, C. Govers (eds.). *The Anthropology of Ethnicity*. Amsterdam: Het Spinhuis.
- Veyne, P. [1971] 2010. *Jak se píšou dějiny*. Přeložil Č. Pelikán. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- Wallerstein, I. 1960. „Ethnicity and National Integration in West Africa.“ *Cahiers d'Etudes Africaines* 1 (3): 129–139.
- White, L. A. 1975. *The Concept of Cultural Systems: A Key to Understand Tribes and Nations*. New York, London: Columbia University Press.
- Wikan, U. 1996. „Culture: A New Concept of Race.“ *Social Anthropology* 7 (01): 57–64.
- Wikan, U. 2002. *Generous Betrayal: Politics of Culture in the New Europe*. Chicago: University of Chicago Press.
- Willems, W. 1998. „Ethnicity as a Death Trap: The History of Gypsy Studies.“ Pp. 17–34 in L. Lucassen, W. Willems, A. Cottar: *Gypsies and Other Itinerant Groups: A Socio-Historical Approach*. Netherlands: Palgrave.
- Williams, P. 1982. „The Invisibility of the Kalderash of Paris: Some Aspects of the Economic Activity and Settlement Patterns of the Kalderash Rom of the Paris Suburbs.“ *Urban Anthropology* 11 (3–4): 315–346.
- Wimmer, A. 2008. „The Making and Unmaking of Ethnic Boundaries: A Multilevel Process Theory.“ *American Journal of Sociology* 113 (4): 970–1022.
- Wittgenstein, L. [1953] 1993. *Filosofická zkoumání*. Přeložil J. Pechar. Praha: Filosofický ústav AV ČR.
- Wolf, J. 1971. *Kulturní a sociální antropologie*. Praha: Svoboda.
- Wright, S. 1988. „Politicization of ‚Culture‘?“ *Anthropology Today* 14 (1): 7–15.
- Yancey, W. L., E. P. Ericksen, R. N. Juliani. 1976. „Emergent Ethnicity: A Review and Reformulation.“ *American Sociological Review* 41 (3): 391–403.
- Yoshino, K. 1992. *Cultural Nationalism in Contemporary Japan: A Sociological Enquiry*. New York: Routledge.

Po konzultaci s pracovníky Ústavu pro jazyk český jsme se rozhodli vyhovět přání editora doc. M. Jakoubka, tedy vědomě se neřídíme *Pravidly českého pravopisu* v případě etnik, respektive neetnik. Používáme místo správné podoby (Necikán, Nežid, Netraveller apod.) tvary s předponou ne- a spojovníkem, etnikum s velkým písmenem, např. ne-Cikán, ne-Traveler, ne-Žid. V tomto tvaru se totiž etnicita nevytrácí, „skutečný člověk“ nemizí, naopak je na něj jednoznačně vizuálně upozorněno, navíc jde o jasný protiklad konkrétního etnika. Domníváme se, že naše rozhodnutí má určité oprávnění, neboť jde o texty, které jsou na etnicitu přímo zaměřeny.