

[Logo Biografu](#)

Výzkumník lapený

Úvahy k (a)symetrii vztahů mezi výzkumníkem a zkoumaným

[Markéta Vaňková](#)

Biograf

**Časopis
(nejen) pro
biografickou a reflexivní sociologii**

ISSN 1211-5770
Reg. pod č. MK ČR E 8364

Biograf vychází třikrát ročně v tištěné verzi i jako on-line časopis. Publikuje empirické, metodologické i teoretické příspěvky věnované kvalitativnímu výzkumu.

E-mail:
casopis@biograf.org

Website:
<http://www.biograf.org>

Rok 2010, číslo 52-53
Vyšlo 6.7.2011 Rubrika

© Časopis Biograf 2010

Citujte takto:

VANĀKOVÁ, M. (2010): Výzkumník lapený: Úvahy k (a)symetrii vztahů mezi výzkumníkem a zkoumaným. *Biograf* (52-53): 46 odst. Dostupné na adrese

<http://www.biograf.org/clanky/clanek.php?clanek=5307>

1.

Tento text nepředstavuje výsledky konkrétního terénního výzkumu. [1] Je spíše zpětnou reflexí mé výzkumné zkušenosti z dlouhodobého a opakovaného terénního pobytu v Bulharsku. Chci se zamyslet především nad pozicí výzkumníka - antropologa v terénu a také nad etikou společenského výzkumu ve vztahu k informátorům.

2.

Mé zamyšlení vychází z intenzivního pocitu, který jsem zažila při a především po svých pobytech v terénu a který se odráží i v názvu toho textu: totiž že mě můj vlastní výzkum, nebo lépe řečeno moje vlastní etnografická praxe, [2] lapila do jakési pasti. Pasti, kterou jsem si do značné míry připravila sama nedostatečným, ne zcela komplexním promyšlením a reflexí svého výzkumu. Chci se proto zamyslet nad tím, jaká byla povaha vztahů mezi mnou a lidmi, které jsem zkoumala, a pokusit se podívat na mocenskou symetrii či asymetrii vztahů "výzkumníka a zkoumaného" z poněkud jiné pozice, než jak se alespoň v českém kontextu povětšinou děje (např. [Havlíková 2004](#); [Chvistková 2004](#); [Kandert 2004](#); [Lindbloom 2004](#); [Nosková 2004](#); [Matoušek 2004](#) aj.; mé úvaze bližší jsou pak například [Nedbálková 2006](#); [Spalová 2008](#); [Šmídová 2005](#); [Stöckelová & Grygar 2008](#)).

3.

Nejprve krátce představím svůj výzkum, abych uvedla čtenáře do kontextu, v němž se moje zkušenost odehrávala.

Výzkum Aromunů: Vstup do tématu

4.

Od roku 2005 se zabývám etno-revitalizačními procesy a mobilizačními strategiemi etnické skupiny Aromunů [3] v Bulharsku. Bulharští Aromuni jsou velice nepočetní (sami odhadují počet lidí, kteří se nějak hlásí k aromunství a cítí se být Aromuny, na maximálně dva a půl tisíce). V důsledku jak nízkého počtu Aromunů, tak i bulharské komunistické politiky etnické homogenizace společnosti (viz např. [Pickles 2001](#); [Yalamov 2006](#)) jsou v současné době Aromuni jazykově i kulturně téměř zcela asimilovaní - neexistují žádné vnější znaky, včetně zvyků či způsobu života, jimiž by se Aromuni na první pohled lišili od většinové bulharské populace. Aromunský jazyk ovládá jen starší generace, která jím ovšem hovoří pouze příležitostně, při menšinových festivalech či srazech Aromunů, kde také dochází k performancím tradičních aromunských tanců a zpěvů. Přesto se však, jak jsem již uvedla, část Aromunů ke svému aromunství hlásí; tato identita je pro ně nějak důležitá, něco pro ně

znamená. Za účelem uchování etnického sebe-vědomí, jazyka a kultury Aromunů funguje v Bulharsku šest aromunských spolků a bulharští Aromuni se také aktivně zapojují do mezinárodních sítí aromunských organizací. Aromuni v Bulharsku nemají oficiální status menšiny. Ze strany státu lze hovořit o politice "mrtvého brouka", spočívající v ignoranci aktivit Aromunů a jejich spolků, které při troše štěstí získávají ročně několik tisíc leva na spolkové kulturní aktivity.

5.

V mém výzkumu mne zajímají procesy, jejichž prostřednictvím je (i přes vnější asimilaci a chybějící institucionální podporu) vyjednáváno a stvrzováno sebepojetí bulharských Aromunů jako specifické etno-kulturní a jazykové skupiny. Zaměřuji se na činnost aktivistů a elit a na jejich strategie vytváření, reprezentace a legitimizace "aromunství".

6.

Měla bych snad ještě předestřít, že jsem si téma nevybrala z nějakých osobních pohnutek (kupříkladu že bych měla aromunské předky), ani jsem nevstupovala do terénu s představou nutnosti zachránit aromunský jazyk či kulturu nebo s nějakou jinou vizí toho, jak by to s Aromuny mělo být. Téma mne "prostě" zajímalo a mým cílem bylo porozumět tomu, jak pokus Aromunů o "etnické obrození" probíhá. (Čímž si samozřejmě nenárokuji vědeckou neutralitu a nepopírám, že jsem do terénu vstupovala s určitým předporozuměním a dokonce s předsudky. Tím se však v článku nebudu zabývat - bylo by to nicméně vhodné téma pro další text.)

7.

Jak jsem již uvedla, zdrojem mých úvah jsou opakované terénní pobyty v Bulharsku. Poprvé jsem se s Aromuny setkala v roce 2005, kdy jsem v Bulharsku pobývala tři týdny; v roce 2007 jsem byla v terénu kontinuálně devět měsíců. V ostatních letech jsem vždy Aromuny alespoň na tři týdny navštívila.

8.

Je nasnadě, že nejintenzivněji se moje vztahy s aktéry vyvíjely v průběhu mého dlouhodobého pobytu v lokalitě. Z počátku jsem skoro neuměla bulharsky,[\[4\]](#) nedařilo se mi nikoho kontaktovat, zdálo se, že jsem si téma výzkumu naformulovala naprosto absurdně a že vlastně není možné je zkoumat. Později se ale všechno zlomilo a výzkum se rozběhl, poznávala jsem spoustu lidí, získávala různé materiály, začala se rýsovat zajímavá témata. Zároveň s tím, jak jsem se dostala do bližšího kontaktu s aktéry, jsem se vedle radosti z rozšiřování poznatků o Aromunech, ze získávání informací a z pronikání "pod povrch" každodennosti začala potýkat také s etickými otázkami terénního výzkumu, o nichž jsem předem příliš jasnou představu neměla a jež se mi na začátku

výzkumu jevíly spíše okrajovou záležitostí (dalo by se říci, že jsem jednoznačně nadřadila epistemologickou stránku terénního výzkumu stránce etické).

Etika podle knih: Etika spravedlnosti (správnosti) a etika péče (účasti)

9.

Z počátku jsem promýšlela hlavně "klasická" témata a pravidla tak, jak jsou formulována v často používaných "příručkách" etnografického výzkumu, jako je například *Ethnography: Principles in practice* autorů Hammersleyho a Atkinsona ([1995](#)). Tato témata lze shrnout následovně:

- Zajistit informovaný souhlas účastníků výzkumu, a to včetně zaručení možnosti z výzkumu kdykoli odstoupit.
- Respektovat soukromí a autonomii účastníků výzkumu.
- Zamezit nebezpečí využití nebo dokonce zneužití těch, které studujeme (neboť často těžíme z průběhu výzkumu jen my, vědci - získáváme tituly, granty, zakázky... a sami zúčastnění nemají z výzkumu nezřídka nic). K tomuto tématu patří často řešená otázka reciprocity výzkumu a zajištění ne-hierarchického, rovnoprávného vztahu výzkumník - zkoumaný.
- Zohlednit dopady vlastního výzkumu na další výzkumníky ve stejném terénu (tento bod bývá často poněkud technicistně a pramálo empaticky i eticky vyjádřen obratem "nepoškodit terén").
- Nepoškodit a nezranit ty, které zkoumáme, a to nejen při samotném výzkumu, ale ani po jeho skončení, když publikujeme výsledky. [\[5\]](#)
- Zmíněná pravidla výzkumu bývají některými autory propojena ještě jedním závazkem, který stojí v podstatě v pozadí všech předchozích - usilovat o spravedlnost (*justice*), tedy o spravedlivé a rovné zacházení se všemi participanty výzkumu (včetně těch, s nimiž osobně nesympatizují) a o hledání obecných etických principů. Řečeno jednoduše - nestavět se ve výzkumu na "něčí stranu" ([Murphy & Dingwall 2001](#): 346-347).

10.

Výše uvedené body nenabízejí nějaké samozřejmé a jasně dané návody, jak se v terénu chovat. Představují spíše ohniska diskuze o etice výzkumu, vymezují prostor, na němž se odehrává individuální i oborové vyjednávání toho, co a za jakých okolností je nebo není etické. [\[6\]](#) Přesto v nich je akcent kladen na možnost vposled jednoznačného a univerzálního zhodnocení etického nebo neetického chování výzkumníka (tuto snahu o jednoznačnost ostatně odrážejí i profesní etické kodexy, viz např. [Fassin 2009](#) nebo [Guillemin & Gillam 2004](#)). Carol Gilligan nazvala ve své práci *In a different voice* ([1982](#)) etický přístup spočívající na snaze o zajištění rovného, nestranného a na abstraktních principech založeného zacházení *etikou spravedlnosti* či *správnosti* - *ethics of*

justice ([Skeggs 2001](#); [Preissle 2006](#)).

11.

Problém tohoto přístupu je ten, že se snaží být do značné míry *situačně nezávislý*, tedy nalézt a definovat taková pravidla etického rozhodování, která jsou platná a uplatnitelná vždy, v podstatě bez ohledu na konkrétní situaci a její aktéry, včetně osoby výzkumníka. Moje zkušenost s každodenní etnografickou praxí však byla odlišná: neustále nové kontexty mne nutily k tomu stále znovu zvažovat etickou přijatelnost vlastního jednání, a to i ve zdánlivě podobných situacích (nebo vůči týmž aktérům), jejichž jedinečnost, stejně jako proměna mého vztahu k nim, mi nedovolovaly opřít se o předem existující pravidla či poučky. Nezdálo se, že by pro zajištění etického přístupu k lidem, které zkoumám, stačilo podepsat s nimi informovaný souhlas a eliminovat možné škody, které by můj výzkum mohl na nejrůznějších rovinách natropit. Navíc jsem s postupem výzkumu čím dál více promýšlela menšinový status Aromunů v Bulharsku: nakolik se vlastně jedná o skupinu, která je majoritou (nebo dokonce státní mocí) utlačována? Ocitají se Aromuni v pozici lidí marginalizovaných nebo dokonce diskriminovaných pro svůj původ? V jakých mocenských polích a hierarchiích se vlastně odehrává vyjednávání "aromunství", jež je předmětem mého výzkumu? A jakou roli (a odpovědnost - a odpovědnost vůči komu) mám v tom všem já, výzkumník - *outsider*?

12.

Takto kladené otázky mne vedly k seznámení se s etikou inspirovanou feministickými výzkumy, jež jsou na téma moci obzvláště citlivé. [\[7\]](#) Feministická etika zdůrazňuje bytostně dynamický a reciproční charakter výzkumného procesu, osobní angažovanost a odpovědnost výzkumníka, systematicky vytvářenou a udržovanou rovnost a upřímnost ve vztahu výzkumníka a těch, které zkoumá. Společenskovední výzkum je v tomto pojetí v první řadě jedinečným *vztahem* konkrétních lidí v konkrétním mocenském kontextu, kde by pro výzkumníka mělo platit kritérium partnerství, respektu a nezneužívání. Základním východiskem pak je výzkumnická reflexivita; klíčovou otázkou reprezentace výzkumů prostřednictvím publikací. Takto založená etika bývá nazývána feministickou *etikou péče/účasti* - *ethics of care* ([Preissle 2006](#); [Edwards & Mauthner 2002](#); [Skeggs 2001](#)).

13.

Rozvažování nad teoretickými texty o etice mne ale v konfrontaci s mou osobní zkušeností z terénu vede k tvrzení, že existuje ještě jedna méně patrná a také méně debatovaná stránka etických obtíží, které výzkum nese.

Co v knihách chybí: Výzkumník lapen etikou

14.

Jakkoli inspirativní jsou totiž uvedené rámce uvažování o etice, jeví se mi, že vycházejí z relativně jednostranného chápání pozice výzkumníka: je to pouze on, na jehož straně je odpovědnost; to výzkumník musí "usilovat", "zohlednit", "reflektovat" atd. Badatel je zde chápán jako někdo, kdo vždy utváří / "aranžuje" poměr sil v terénu, měl by si toho být vědom a především by měl při tomto aranžmá trvale zohledňovat zájmy ostatních aktérů. Velká část současné diskuze týkající se etiky se tedy zaměřuje na otázku (symbolické) mocenské převahy výzkumníka a toho, jak s ní naložit.

15.

Toto téma se nevztahuje nutně jen k morálně či politicky vyhoceným situacím výzkumu lidí marginalizovaných, utlačovaných, bezmocných apod. Vědec nemusí pocházet z mocensky nadřazené skupiny (genderově, socioekonomicky, vzdělanostně atd.) a ti, které zkoumá, nemusejí nutně zakoušet nějakou formu bezpráví či oprese. U každého výzkumu je akcentována jak jeho účelovost, tak i jeho dočasnost, jakási "výsadečnost" (epizodičnost), která sama o sobě určitou nerovnováhu zakládá. Je třeba promýšlet férovost a upřímnost vztahu k těm, které zkoumáme [\[8\]](#) a o kterých pak píšeme. [\[9\]](#)

16.

Samozřejmě, že na základě zkušenosti koloniální antropologie a její následné kritiky ([Asad 1973](#)) je toto nahlížení na etiku výzkumu logické, rozhodně dle mého názoru potřebné i správné. Příliš dlouhou dobu byli ti, které jsme zkoumali, pouze a především "zdroji dat" a naše terény byly pro nás jakýmsi ovocnými sady, kam jsme docházeli a kde jsme sbírali a sklízeli, co jsme nezaseli. Reflexivní citlivost vůči mocenské nerovnováze a vůči případné dominanci vědce je spolu s ohleduplností a zodpovědností pro společenskovední výzkum naprosto klíčová.

17.

Rozhodně tedy nechci nic z výše uvedeného zpochybnit. Je to ostatně výzkumník, kdo si na počátku zcela svobodně volí svou situaci (téma výzkumu, terén...) a žádá aktéry o spolupráci - měl by tedy logicky nést odpovědnost za následky svého svobodného rozhodnutí, v první řadě odpovědnost etickou. Badatel je vždy aktérům svým způsobem "něco dlužen", neboť mu dovolili vstoupit do svých životů.

18.

Výzkumník si s aktéry v terénu vždy vytváří osobní vztahy, stává se do určité míry součástí jejich životů a oni součástí života jeho. S postupem výzkumu se tedy dle mého názoru proměňuje vztah výzkumníka a zkoumaného: "mocensky nadřazený" vstup badatele do terénu se ztrácí v minulosti a výzkumník se postupně zapřádá do sítě vzájemných osobních závazků. Mizí jednostrannost vztahu výzkumník - zkoumaní, již to není tak, že jen badatel něco "chce" od

aktérů a oni mu vycházejí nebo nevycházejí vstříc. V dlouhodobě budovaném vztahu chtějí (samozřejmě) také aktéři něco po výzkumníkovi, od každodenních drobností po relativně zásadní intervence. V pozadí těchto požadavků může být na jejich straně i vědomí dluhu či závazku, který vůči nim badatel má. *Etika spravedlnosti* zdůrazňuje, že by i přes toto sblížení neměl výzkumník nikomu stranit, že by měl zachovat rovný přístup ke všem aktérům. *Etika péče* konceptualizuje stejnou situaci tak, že výzkum je především recipročním, partnerským vztahem konkrétních jedinců, takže je třeba tyto vztahy vědomě utvářet, aktivně se do nich zapojovat, "mít starost" o to, co se děje v životě lidí, mezi nimiž a s nimiž realizuje svůj výzkum - a zároveň svou pozici reflektovat.

19.

A zde se dle mého názoru objevuje ona méně debatovaná stránka etiky výzkumu: totiž jaká je přiměřená reakce na požadavky a nároky aktérů? Udržování neutrality a odstupu od terénu je z hlediska *etiky péče* nepřijatelné, výzkumník by rozhodně neměl svou přítomností a jednáním v terénu utvářet nebo reprodukovat již existující mocenskou nerovnováhu. Znamená to ale, že je jeho odpovědností také ty nerovnováhy, jichž je svědkem, aktivně vyrovnávat a že odmítnout intervenci ve prospěch aktérů je neetické (řekněme s výjimkou jednání nelegálního nebo jednoznačně fyzicky nebo psychicky poškozujícího samotného badatele)? Na tyto otázky nelze dle mého názoru odpovědět tím, že prostě označíme svůj výzkum za angažovaný, akční a nebo za "normální" (ve smyslu "normální vědy", která usiluje být hodnotově neutrální), a tím budeme svá rozhodnutí a jednání legitimizovat. Jeví se mi, že v jádru problému stojí opět především opakované individuální a kontextuální etické rozhodování, jež nelze vyřešit deklarací vlastní paradigmatické příslušnosti (jakkoli ta jistě naše rozhodování ovlivňuje), neboť ani takové řešení nemůže být definitivní. [\[10\]](#)

Etika v praxi I: Mocenské nerovnováhy?

20.

Zde spatřuji určité meze jinak pro mne inspirativní *etiky péče*. Její důsledná a především jednostranná aplikace může vést k tomu, že ve jménu závazku vůči zkoumaným lidem přestane výzkumník uplatňovat sám na sebe stejná etická pravidla jako na aktéry a zapomene, že i on si může nárokovat právo být chráněn před "poškozením" a zneužitím, že může chtít, aby bylo respektováno i jeho soukromí a že jako svobodná, ostatním rovná bytost může případně požadavky aktérů svobodně odmítnout. Jak ale určit hranici, kdy svobodně splácíme "svůj dluh" vůči lidem, které jsme zkoumali, a něco pro ně na jejich žádost děláme - a kdy se již stáváme předmětem manipulace a případně i "zneužití" z jejich strany (ať už nevědomého, nebo záměrného)?

21.

Shrnu-li tedy výše řečené: domnívám se, že se až na výjimky netematizuje

otázka moci aktérů vůči antropologovi - ale jsou to přece aktéři, kdo přesně znají sociální situaci, v níž se antropolog teprve orientuje, mohou jím snadno manipulovat ve prospěch svých vlastních zájmů, a navíc je v konkrétních situacích daleko více antropolog závislý na informátorech než opačně.

22.

Tyto úvahy plynou z mé vlastní badatelské zkušenosti, kterou bych chtěla v následující části textu přiblížit. Během svého terénního pobytu jsem totiž měla postupem času mnohdy dojem, že rozhodně nevystupuji jako někdo, kdo by měl v nějakém smyslu "navrch" (samozřejmě z hlediska mocenských vztahů). To mělo několik rovin či podob:

- Neuměla jsem dobře jazyk, takže jsem nebyla tak úplně "pánem situací", v nichž jsem se ocitala.
- I když jsem žila v aromunské rodině, závisely moje možnosti podílet se aktivně na jakémkoli dění na pozvání samotných aktérů; to oni do značné míry rozhodovali o tom, co, kdy a kde budu a nebo nebudu moci sledovat a čeho se účastnit.
- Svou roli hrálo také to, že jsem výzkumnice - žena, a navíc jsem byla v terénu sama, což s sebou nejednou neslo problém genderově podmíněné nerovnosti.

Etika v praxi II: Co Aromuni očekávají?

23.

Jak jsem uvedla na začátku, zajímají mne strategie etnické mobilizace, které je možno vysledovat u aromunských elit a aktivistů v Bulharsku.[\[11\]](#) Ačkoli jsou představy aromunských představitelů o tom, co je "aromunství" a jakým způsobem je možné a žádoucí je formovat a prosazovat, odlišené, moje role byla chápána různými aktéry v podstatě totožně: byla jsem všemi stranami příležitostně vyzývána k nějaké konkrétní akci či činnosti na podporu zájmů té či oné skupiny, neboli s mou přítomností byla spojována určitá očekávání a byly na mne, jako na výzkumnici kladeny nějaké požadavky.

24.

První požadavek byl, abych zaznamenávala aromunskou historii či "tradicí" pro potomky, pro budoucnost apod.

Markéto, ještě musíš jít ke Koljovi, už mu je skoro sto let a nebude tu třeba dlouho, je potřeba zaznamenat, co si pamatuje. Domluví ti to. (Elena, 16.7. 2007)

25.

Aktivisté se nikdy nezapomněli zeptat, zda jsem na jejich akcích nahrávala

(fotila) dělala rozhovory atd., případně mne nekompromisně posílali na místa, která jsem dle jejich názoru ještě dostatečně nezdokumentovala. Zásobovali mne množstvím dokumentů (fotografie, staré časopisy, knihy o Aromunech) a také měli zájem o dokumentaci, kterou jsem vytvořila já (chtěli ode mne fotografie, vypálená CD apod.). Jejich představa mojí role byla tedy představou *kronikáře - archiváře Aromunů*.

26.

Nebylo to ale jen zaznamenávání, co aktéři vnímali jako podstatné - byl to i druhý požadavek na zprostředkování vnějšího zájmu, který jsem pro ně ztělesňovala a který se snažili pochválit a podpořit. Toto porozumění mojí roli bylo velice silné a sdíleli je v podstatě všichni aktivisté. V jejich očekáváních jsem měla představovat jakýsi most mezi Aromuny a vnějším světem, měla jsem se ujmout role zprostředkovatele povědomí o Aromunech v zahraničí a především mezi zahraničními vědci, stát se jakýmsi "šířitelem osvěty". Měli také velice jasnou představu o tom, co a jak bych měla o Aromunech říkat a co naopak ne: vykreslovali obraz idealizované minulosti a morální i kulturní jedinečnosti Aromunů, který jsem měla exportovat za hranice, a zároveň ode mne očekávali, že budu apelovat na vnější (zahraniční) podporu jejich revitalizačních snah.

27.

Značnou tíží tohoto závazku jsem plně pocítila v roce 2008 na autobusovém nádraží v rumunské Constantě (odkud jsem odjížděla zpět do Sofie z mezinárodního setkání Aromunů), když jsem si sundala ze zad batoh, ve kterém jsem měla šest knih poezie v aromunštině, všechny ve dvou kopiích, tedy 12 svazků, z nichž polovina byla určena mně a polovina byla výslovně dedikována "České akademii věd". Jejich autorka, aromunská básnířka z Makedonie, mě den před tím všem představovala jako velice důležitou osobu, která zprostředkuje povědomí o Aromunech v Čechách.

28.

Třetí požadavek, s nímž jsem se setkala, na mne byl směřován hlavně ze strany těch aktivistů, pro které je důležitá prezentace Aromunů na mezinárodním poli. Požadovali ode mne, abych je zastupovala na mezinárodních akcích a setkáních Aromunů, nebo abych jejich jménem hovořila na setkáních menšin. V podstatě se ode mne očekávalo, že zaujmu roli "aktivisty a mluvčího", "velvyslance" či vyjednavče bulharských Aromunů a zástupce jejich zájmů.

29.

Například na podzim roku 2007 se konalo velké setkání Aromunů ve švýcarském městě Disentis, kde se mělo projednávat založení mezinárodní asociace nazvané Rada Aromunů (Council of Aromanians). Protože to byla pro mé téma naprosto klíčová událost, rozhodla jsem se z Bulharska do Švýcarska

vydat. Za bulharské Aromuny byli vysláni dva muži, kteří sice vládli světovými jazyky (setkání se mělo odehrávat v angličtině), ovšem nebyli zrovna průrazní. Předseda hlavního aromunského spolku mě proto žádal, abych na setkání mluvila jménem bulharských Aromunů já a abych se snažila hájit jejich zájmy (neboť v důsledku jejich nepočtenosti se obával, že budou mít v zakládané mezinárodní organizaci jen malé slovo). Jindy mě též předseda aromunského spolku požádal, abych uspořádala po svém návratu v Čechách výstavu Aromunů - dodá mi samozřejmě všechny potřebné materiály, výstavní panely, fotografie i doprovodné texty, stačí, když zajistím místo a finance...

30.

Komickou variací této moje role byla situace na jednom ze setkání Aromunů v Constantě, kde poslední den (v neděli) nezůstal ani jeden ze zástupců bulharských Aromunů (ten rok jich tam bylo málo, a odjízděli již v sobotu večer). Jeden z makedonských Aromunů mě potkal a se smíchem se zeptal: "Markéto, tak ty už jsi tady za bulharské Aromuny zůstala sama?"

31.

Pokaždé, když jsem se setkala s těmito očekáváními a požadavky, jsem se nějak vnitřně začepýřila: mně přeci nikdo nemusí vyprávět, co mám fotit; mně nikdo nebude říkat, jaký obraz Aromunů mám ve své práci předkládat; a už vůbec nebudu někde hájit zájmy bulharských Aromunů, když je přece snaha o etnorevitalizaci čistě jejich "byznys"!

Etika v praxi III: Budu aktivistkou?

32.

Etická pravidla, u kterých se zdálo, že fungují, dokud jsem já sama aktivně jednala vůči aktérům, mi najednou nepomáhala, nemohla jsem v nich najít odpověď na to, co jsem potřebovala: totiž rozhodnout se, jakou měrou a zda vůbec se chci (a mohu) jako antropolog nechat vtáhnout do etnorevitalizačních snah lidí, jež zkoumám. Byly požadavky ze strany Aromunů vyjádřením jejich důvěry a nabízelo mi tedy jejich naplnění možnost dostat zásadě reciprocity? Nebo naopak byly manipulativní, byly pokusem zneužít mého závazku vůči informátorům (či mé závislosti na nich) v jejich vlastní prospěch? Byla moje snaha maximálně respektovat jedinečnost a autonomii aktérů opětována stejnou mincí, tedy ohledem na *moji* autonomii a právo na vlastní rozhodnutí?

33.

Do jisté míry jsou tyto mé úvahy určitě vedeny jakousi vědeckou "pýchou" i osobnostními rysy, to nechci popřít. Zároveň se ale domnívám, že se v nich přeci jen odráží jeden zásadní problém, totiž jak velký a hlavně automatický (samozřejmý/vymahatelný/nepochybný) je závazek výzkumníka vůči těm, které zkoumá. Je legitimní odmítnout požadavky lidí, které zkoumám a kteří se mi

otevřeli a dosud se mi nezištně věnovali (a vylučme pro jednoduchost z této debaty požadavek jednání, které je nezákonné nebo mravně nepřijatelné)? A nevede jednostranné zdůraznění závazků badatele ke ztrátě prostoru pro jeho vlastní svobodu ve chvíli, kdy se aktéři dovolávají jeho odpovědnosti a více či méně razantně se domáhají výzkumníkova angažovaného vstupu do svých záležitostí?

34.

Nancy Scheper-Hughes ve své obhajobě aktivistické antropologie a jednoznačné prvotnosti etiky říká, že antropologové musí být odpovědní "za to, co viděli i za to, co přehlédli, jak jednali i za to jak nejednali v kritických situacích" (1995: 419). Je třeba uvést, že to říká na základě svých výzkumů v extrémně chudých oblastech brazilského státu Pernambuco a v apartheidem ovládané JAR. Ačkoli ona takto argumentuje pro své přesvědčení, že antropolog *musí zaujmout etickou pozici*, čímž nemyslí pouze zaujmout tuto pozici v situaci antropologického psaní (reprezentace), ale jde jí o přímou politickou intervenci, o angažované politické jednání v daném sociálním kontextu, já považuji za neméně důležitou součást jejího výroku právě onu *situaci* a její potenciální "kritičnost". Nechci tedy zpochybnit zodpovědnost výzkumníka za vše, co udělal i neudělal, tu jistě nese - ale domnívám se, že z této odpovědnosti nelze automaticky vyvodit také nutnost angažovaného jednání (což Scheper-Hughes dělá). Dle mého názoru prostě nejsou měřítka intervence absolutní, a tedy etická pozice dle mého názoru neznamená automaticky vždycky intervenovat.

35.

Shrnu-li své úvahy, domnívám se, že situace, kdy se antropolog ocitne v síti různých protichůdných očekávání, nároků a lojalit, jsou přesně těmi situacemi, kdy je třeba učinit rozhodnutí, která jsou sice vedena profesní etikou, vposled ale spočívají *na individuálním porozumění* dané situaci a vlastní pozici v ní. Sociální vědec jistě nikdy není dokonale neutrální a v terénu, který zkoumá, také vždy nějak jedná, a tím jej ovlivňuje. Musí ale dopady svého jednání a svých rozhodnutí velice pečlivě zvážit a být schopen argumentačně zakotvit jak svůj odstup, tak své intervence a jejich důsledky v určitém porozumění sociální situaci, do níž vstupuje.

36.

Inspirativním se mi proto jeví názor Johna Gledhilla (2000), který říká, že se samozřejmě stává, že antropolog změní svou roli z pozorovatele v participanta a začne aktivně vstupovat do hry. Gledhill dokonce tvrdí, že existují jakési "minimální hranice", kdy lze od antropologa aktivní jednání očekávat - když jsou lidé zneužíváni a antropolog je tím, kdo o tom ví, nebo tím, kdo může vystoupit na jejich obranu. Dalším krokem od obrany je krok aktivní podpory touhy lidí po nějaké změně - a to už je angažované politické jednání, které je

vyjádřením občanského postoje antropologa. Gledhill k tomu říká:

Jestliže antropolog vystoupí z role toho, kdo nabízí analýzu a profesionální radu a kdo je svědkem událostí, a stává se aktérem v rámci hnutí a organizací, s nimiž nemá organickou sociální vazbu, stává se legitimita jeho role poněkud spornou. Přinejmenším v některých případech totiž může být příliš intenzivní zapojení stejně problematické, jako jeho nedostatek. ([Gledhill 2000](#): 237, překlad M.V.)

Etika v praxi IV: Nebudu aktivistkou...

37.

K čemu jsem tedy já osobně dospěla při řešení etických dilemat v mém konkrétním výzkumu?

38.

První očekávání, tedy že budu archivovat, jsem nakonec vyhodnotila jako něco, co mohu snadno splnit a nebudu při tom muset mít pocit manipulace ze strany aktérů, ani vlastní přílišné intervence či vměšování. Nakonec, přijela jsem zaznamenávat, takže můžu bez větší újmy zaznamenat i něco, co si někdo z mých informátorů vyžádá, a věnovat čas a koncentraci i tématům, která se zdají být podstatná samotným aktérům. Vždyť učit se nahlížet na sociální realitu tak, jak ji nahlížejí sami aktéři, je podstatou antropologické snahy o porozumění. Byla to spíše vlastní hrdost nebo fanfarónství, že se mi nelíbilo, že se po mně něco chce. A především, právě toto byla příležitost pro nastavení recipročního vztahu - měla jsem možnost něco dát těm, které jsem zkoumala, i přes vlastní občasný pocit "zbytnosti" toho, co se po mně chtělo (předpokládám ostatně, že pocit "zbytnosti" až zbytečnosti toho, co se po nich chce, mívají často naši informátoři). Z hlediska vztahu zkoumající - zkoumaní se domnívám, že se na mne vlastně obraceli jako na vědce - experta, jehož úkolem je zprostředkovávat informace a uchovávat vzpomínky, neboť je k tomu profesně dobře vybaven.

39.

Druhá role šířitele osvěty už byla o něco komplikovanější: nebylo a není mi proti mysli o Aromunech informovat, nakonec co jiného vlastně dělám třeba v rámci tohoto článku. [\[12\]](#) Větší problém spatřuji v občasném rozporu mezi obrazem, který mi o sobě Aromuni cíleně podávali a podávají - a obrazem, který vyvstává na základě mé analýzy dat z terénu. Cítím zde vlastně jistou morální "zpronevěru" vůči svým informátorům, kteří by ode mne často chtěli číst krásnou pohádku z historie Aromunů (a očekávají ji ode mne) - já ale píši neradostný příběh o současnosti plné dohadů a sporů. Ale v roli sociálního vědce, tak, jak ji vnímám, tedy v pozici někoho, který se snaží porozumět a zaznamenat, nemohu pracovat "na objednávku".

40.

Způsobem, jak nezradit přátelství a důvěru těch, kteří mi věnovali čas během mého výzkumu, by mohlo být dát hotový text (nebo lépe řečeno jeho úseky, protože budu psát česky a tyto úseky by bylo třeba přeložit) aktérům k nahlédnutí a okomentování a tyto komentáře pak brát vážně. Ovšem co přesně znamená "brát vážně" vlastně neumím v tuto chvíli říci, neboť jsem zatím své texty Aromunům neukazovala. Mé konečné rozhodnutí o tom, jak s komentáři naložit, bude tedy záležitostí výše zmiňovaného pečlivého zvážení situace a dopadů mého rozhodnutí jak na aktéry, tak i na moji práci.[\[13\]](#)

41.

Pak je tu třetí požadavek, abych se stala aromunskou aktivistkou. Nejprve jsem se pokusila zodpovědět si otázku, jaké "mocenské rozložení" toto očekávání na straně aktérů reflektuje. Vychází snad z toho, že jsem vzdělaný, mocný vědec ze západu, jehož slova mají větší váhu než slova "domorodců"? Vyjadřuje bezmoc marginalizovaných a jsem já tím, kdo má možnost a kapacitu na tom něco změnit? Domnívám se, že tomu tak není, že z řady důvodů toto nebyla pozice, kterou bych v očích aromunských aktivistů měla: dle mého názoru proto, že jsem byla žena a navíc mladá, bez vysokých akademických titulů, a tedy z hlediska Aromunů pravděpodobně v akademickém prostředí nedostatečně etablovaná. V jejich očích jsem prostě neztělesňovala stereotyp vědce, jehož společenská pozice s sebou nese i společenskou nebo dokonce politickou autoritu. Důvod, proč se na mne s tímto požadavkem obraceli, byl prostě ten, že "jsem tam" a mám o věc zájem, jsem ze zahraničí, se situací jsem do jisté míry seznámena a hovořím cizími jazyky.

42.

Za druhé jsem zvažovala, zda jsou dle mého názoru, znalostí a svědomí Aromuni v Bulharsku v situaci útisku a bezmoci, zda se jim děje bezpráví a zda tedy jejich pozice vyžaduje z mého pohledu vnější intervenci, jež by byla věcí občanské angažovanosti. A jakkoli jejich situace jistě není růžová, není dle mých poznatků ani výsledkem vnějšího útlaku. Rozhodla jsem se tedy nakonec, že nepovažuji etnomobilizaci Aromunů za proces, v němž bych měla z etických důvodů hrát roli aktivisty a že nechci podlehnout tlaku těch, které zkoumám a z pocitu závazku vůči nim se pouštět do boje za revitalizaci "aromunství". Ne proto, že bych to nepovažovala za pozitivní, myslím si, že aromunská paměť, kultura, tradice atd. jsou hodnotné a krásné. Domnívám se ale, že pokud má mít snaha aktivistů nějaký smysl, musí vycházet z komunity samotné, musí se ukázat a osvědčit, že sami Aromuni mají zájem, sílu a vůli aromunskou identitu uchovávat.

43.

Samozřejmě si uvědomuji, že je toto stanovisko napadnutelné. Mohu být obviněna z alibismu, protože jasná hranice toho, kdy je nějaká skupina

skutečně znevýhodněná, utlačovaná, marginalizovaná, je určitelná jen stěží (resp. bude záležet na definici "útlaku" apod.) - jenže přesně to je onen etický rozměr, který už je záležitostí mé individuální odpovědnosti. Vedle toho byla moje odpověď na požadavek aktivistického vstupu do dění také vedena potřebou zachování mé vlastní autonomie.

Závěrem

44.

Antropologové vždycky vstupují při svých výzkumech do mocenských polí: čerpají svou autoritu ze svého vzdělání (a nebo jim je na jeho základě připisována), případně z toho, že nejsou místní; mohou vědomky či nevědomky posílit (třeba jen svou přítomností) nějakou lokální skupinu a tím pozměnit lokální mocenské vztahy. Ve dvou oblastech je navíc sociální vědec vždy v dominantní pozici: má v rukou reprezentaci sociální reality prostřednictvím psaní a má možnost z terénu odejít (to aktéři obvykle nemají). Znalost akademická a znalost praktická jsou vždy ve vzájemném vztahu - a stejně tak i závazky akademické a "praktické" (k lidem, které zkoumáme) nelze oddělit ([Gledhill 2000](#)).

45.

Zároveň se ale i vědec dle mého názoru ocitá v pozici slabšího, závislého, manipulovatelného a manipulovaného. Pravidla etiky, ať už té "správnostní" nebo "etiky péče/účasti" podle mého názoru moc nepomáhají tyto nerovnováhy řešit.

46.

Pokusila jsem se proto ukázat a také podrobit kritice svůj konkrétní způsob řešení těchto etických problémů a vlastně tak i promýšlet, jak si v praxi představuji to, co se nazývá "reflexivní postoj".

[\[nahoru\]](#)

Poznámky

[1] Tato publikace vznikla v rámci řešení Výzkumného záměru FHS UK: Antropologie komunikace a lidské adaptace (MSM 0021620843) a její kratší verze byla prezentována na 12. Pracovní konferenci *Biografu* 18.-20. června 2010.

[2] Obrat "etnografická praxe" užívám záměrně - má zdůraznit "řemeslný" rozměr antropologického výzkumu a psaní.

[3] Maximálně zjednodušeně lze říci, že Aromuni jsou etnikum, které hovoří

vlastním románským jazykem a žije jako autochtonní populace na Balkánském poloostrově. Původní oblastí jádrového osídlení Aromunů byl region na dnešní hranici Řecka a Albánie (pohoří Grammos a Pinods), ale od konce 17. století započala rozsáhlá migrace po celém Balkáně a sekundárně, především v souvislosti s velkými migračními vlnami v 19. století, také dále (Rakousko-Uhersko, Německo, Spojené státy, Austrálie apod.). Dnes najdeme kompaktní aromunské osídlení v Řecku, Albánii, Rumunsku, Makedonii, Bulharsku a Srbsku (zde uvedené pořadí odpovídá velikosti osídlení, které je tedy nejpočetnější v Řecku, kde odhady hovoří až o 300 000 osobách, které se považují za Aromuny, a nejméně početné v Srbsku, kde sami Aromuni odhadují pouze 2000 osob aromunského původu a sebe-vědomí). Aromuni byli typičtí způsobem života: velká část se živila polonomádkým pastevectvím, spočívajícím na sezónních migracích celých rodin se stády mezi balkánskými pohořími a přímořskými nížinami (v Bulharsku takto do třicátých let 20.st., v Makedonii až do padesátých let); v návaznosti na tyto přesuny se část Aromunů věnovala dálkovému obchodu a část žila zcela usedle a provozovala řemesla, obchod, zájezdní hostince apod. Do Bulharska přišli první Aromuni v první polovině 19. století ([Atanasova 1998](#); [Daskalov 2005](#); [Kahl 1999](#); [Koukoudis 2003](#); [Rakshieva 1996](#); [Rakshieva 1997](#); [Weigand 1899](#); [Weigand 1924](#); [Winnifrieth 1987](#)).

[4] S Aromuny jsem komunikovala bulharsky, neboť aromunštinu neovládám. Vzhledem k tomu, že všichni Aromuni v Bulharsku mluví bulharsky a generace mladší padesáti let dokonce aromunštinou většinou aktivně nevládne (a často jí ani nerozumí), se mi toto nejevilo jako problém. Bulharština je prostě pro naprostou většinu bulharských Aromunů rodným jazykem.

[5] Ostatně otázka limitů publikování je pro antropologa jednou z nejpálčivějších a má mnoho podob, jak potvrzuje příklad Nancy Scheper-Hughes, na niž její informátoři po uveřejnění *Saints, scholars and schizophrenics* ([1982](#)) nesměřovali očekávatelnou výtku nedostatečné srozumitelnosti vědecké práce pro ty, o nichž pojednává - ale naopak je ranila jasná srozumitelnost textu, který by dle jejich názoru měl zůstat uzavřen ve vědeckém, expertním světě a neměl by vůbec přesahovat do světa každodennosti, který ti, jež popisuje, obývají. "Why couldn't you have left it a dusty dissertation on a library shelf that no one would read, or a scholarly book that only the 'experts' would read? Why did you have to write it in a way that we could read it and understand exactly what you were saying?" ([Scheper-Hughes 2001](#): xvii).

[6] Sofistikovanou a také přehlednou debatu této klasické etnografické etiky viz kupříkladu Murphy & Dingwall ([2001](#)).

[7] Přehledné shrnutí a diskuze feministické etiky viz např. Skeggs ([2001](#));

Edwards & Mauthner ([2002](#)); Preissle ([2006](#)).

[8] Zde mám na mysli hlavně téma skutečného nebo účelového přátelství mezi výzkumníkem a zkoumanými a reálné možnosti reciprocity.

[9] Umožňujeme těm, které jsme zkoumali, aby vstupovali také do procesu psaní a interpretace, nebo to již považujeme za hájemství "vědy" (jejímiž jsme proponenty) a případné komentáře aktérů vřazujeme do příloh či poznámek pod čarou svých textů jako doklad vlastní dobré vůle?

[10] Debata k tomuto tématu je více než bohatá a není mou ambicí ji zde rekapitulovat. Nicméně inspirativní diskuzi k otázce angažovanosti a aktivismu mezi Royem D´Andrade a Nancy Scheper-Hughes ([1995](#)), včetně následných komentářů, viz *Objectivity and Militancy, Current Anthropology* 36 (3): 399-440.

[11] Při svém výzkumu jsem identifikovala dvě základní strategie. První je orientovaná dovnitř aromunské menšiny a je zacílena na oživení jazyka, na příležitostné společné performance tradičních tanců, zpěvů či rituálů (pěvecké soubory; folklórní festivaly apod.) a na zvyšování povědomí o aromunské historii a tradicích mezi samotnými Aromuny. Tato strategie je typická pro ty Aromuny, kteří jsou potomky polonomádkých pastevců, kteří až do poloviny 20. století sezónně migrovali mezi balkánskými pohořími (v létě) a přímořskými, nízko položenými oblastmi na území dnešního Řecka, Albánie a Turecka (v zimě). Tato část aromunské komunity v Bulharsku je velice hrdá na svou "nomádkou" minulost a především na pastevecký způsob života, který nechápou pouze jako "způsob, jak se věci dělají", ale spíše jako určitou morální kvalitu. Pro tyto Aromuny je jedinou cestou mobilizace aromunské identity obnovení či zpřítomnění minulých hodnot, dovedností, ctností, emocí ... Nazvala jsem tuto strategii etnické mobilizace "strategií obrození", čímž chci odkázat na její zakotvenost v minulosti a také na klíčovou ideu obnovy něčeho dříve existujícího.

[12] Druhá strategie je prosazována jiným segmentem aromunských elit: potomky aromunských obchodníků a řemeslníků, kteří se označují jako "městští" Aromuni - Cincaři. Zastánci této strategie se rovněž dovolávají aromunské minulosti, ovšem jejich politika vzpomínání je odlišná od první skupiny: reprezentují minulost nikoli jako něco, co by mělo být zpřítomněno, ale jako zdroj současné mobilizace solidarity a pocitu přináležitosti k "aromunskému národu". Obracejí se vně samotné aromunské komunity v Bulharsku a usilují o ustavování mezinárodních sítí aromunských spolků, které se snaží společně formulovat a zastupovat aromunské zájmy v národních státech, na jejichž území Aromuni žijí, a také se společně vztahovat k mezinárodním institucím a organizacím (jako je EU, nebo třeba FUEN). Zároveň klade tato identitní politika velký důraz na "akademickou popularizaci"

- tedy na šíření povědomí o Aromunech v mezinárodní akademické obci. Tuto v podstatě na budoucnost zaměřenou strategii jsem pracovně nazvala "strategie projektování / budování".

[13] A knihy aromunské poezie jsem do knihovny etnologického ústavu poctivě odevzdala.

[14] Tady se samozřejmě otevírá téma etnografického psaní a reprezentace, na jehož promýšlení zde není prostor.

[\[nahoru\]](#)

Literatura

ASAD, T., ed. (1973): *Anthropology and the colonial encounter*. New York: Humanities Press

ATANASOVA, K. (1998): Armanite. (Istoriografski pregled). In: I. Georgieva, ed.: *Armanite v Balgaria: Istoriko-etnografsko izsledvane*. Sofia: IK VaSiL. Str. 7-23

D'ANDRADE, R./ SCHEPER-HUGHES, N. (1995): Objectivity and militancy: A debate. Moral models in anthropology. *Current Anthropology*, 36 (3): 399-440

DASKALOV, G. (2005): *Armanite v Garcija: Istorija na edin nepriznaten narod*. Sofia: Sv. Kliment Ochridsky

EDWARDS, R. / MAUTHNER, M. (2002): Ethics and feminist research: Theory and practice. In: M. Mauthner, M. Birch, J. Jessop & T. Miller, eds.: *Ethics in qualitative research*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage. Str. 14-31

FASSIN, D. (2009): Nad rámec etických pravidel: Zamyšlení nad etnografickým výzkumem praktik zdravotní péče v Jižní Africe. *Biograf*, (49): 25-41

GILLIGAN, C. (1982): *In a different voice: Psychological theory and women's development*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press

GLEDHILL, J. (2000): *Power and its disguises: Anthropological perspectives on politics*. 2nd Edition. London, Sterling Virginia: Pluto Press

GUILLEMIN, M. / GILLAM, L. (2004): Etika, reflexivita a "eticky důležité okamžiky" ve výzkumu. *Biograf*, (35): 47 odst. Dostupné na adrese <http://www.biograf.org/clanky/clanek.php?clanek=3502> [naposledy navštíveno 11. 10. 2010]

HAMMERSLEY, M. / ATKINSON, P., eds. (1994): *Ethnography: Principles in*

practice. 2nd revised edition. London, New York: Routledge

HAVLÍKOVÁ, J. (2004): Finanční odměna pro participanty výzkumu a její implikace pro výzkumný vztah. *Biograf*, (35): 37 odst. Dostupné na adrese <http://www.biograf.org/clanky/clanek.php?clanek=3508> [naposledy navštíveno 11. 10. 2010]

CHVISTKOVÁ, L. (2004): Výzkumný vztah jako sdílení zkušenosti s druhými lidmi. *Biograf*, (35): 28 odst. Dostupné na adrese <http://www.biograf.org/clanky/clanek.php?clanek=3510> [naposledy navštíveno 11. 10. 2010]

KAHL, T. (1999): *Ethnicität und Räumliche Verteilung der Aromunen in Südosteuropa*. Münstersche geographische Arbeiten. Münster: Institut für Geographie der Westfälischen Wilhelms-Universität

KANDERT, J. (2004): *Každodenní život vesničanů středního Slovenska v šedesátých až osmdesátých letech 20. století*. Praha: Karolinum

KOUKOUDIS, A.I. (2003): *The Vlachs: Metropolis and diaspora*. Thessaloniki: Zitros

LINDBLOOM, J. (2004): Preklopenie asymetrie po získaní údajov: Pomáha informovaný súhlas alebo škodí?. *Biograf*, (35): 33 odst. Dostupné na adrese <http://www.biograf.org/clanky/clanek.php?clanek=3507> [naposledy navštíveno 11. 10. 2010]

MATOUŠEK, P. (2004): Výzkumník v nebezpečném prostředí. *Biograf*, (35): 80 odst. Dostupné na adrese <http://www.biograf.org/clanky/clanek.php?clanek=v3504> [naposledy navštíveno 11. 10. 2010]

MURPHY, E./ DINGWALL, R.: The ethics of ethnography. In: P. Atkinson, A. Coffey, S. Delamont, J. Lofland & L. Lofland, eds.: *Handbook of ethnography*. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore: Sage. Str. 339-351

NEDBÁLKOVÁ, K. (2006): *Spoutaná rozkoš: Sociální (re)produkce genderu a sexuality v ženské věznici*. Praha: SLON

NOSKOVÁ, J. (2004): Tazatel, dotazovaný - dočasní "přátelé"? *Biograf*, (35): 15 odst. Dostupné na adrese <http://www.biograf.org/clanky/clanek.php?clanek=3511> [naposledy navštíveno 11. 10. 2010]

PICKLES, J. (2001): There are no Turks in Bulgaria: Violence, ethnicity, and economic practice in the border regions and muslim communities of post-socialist Bulgaria. Max Planck Institute for Social Anthropology Working Paper, No 25. Halle, Saale: Max Planck Institute for Social Anthropology

- PREISSLE, J. (2006): Feminist research ethics. In: S.J. Nagy Hesse-Biber, ed.: *Handbook of feminist research: Theory and praxis*. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage. Str. 515-532
- RAKSHIEVA, S. (1996): Pastirite ot Gramos. *Balgarska etnologija*, (1): 53-66
- RAKSHIEVA, S. (1997): The nomadic Aromunians concept of a territory under control. *Ethnologia Balkanica*, (1): 196-204
- SCHEPER-HUGHES, N. (2001): *Saints, scholars, and schizophrenics: Mental illness in rural Ireland*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press
- SKEGGS, B. (2001): Feminist ethnography. In: P. Atkinson, A. Coffey, S. Delamont, J. Lofland & L. Lofland, eds.: *Handbook of ethnography*. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore: Sage. Str. 426-442
- SPALOVÁ, B. (2008): Bůh ví proč. Studie paměti a režimů moci v křesťanských církvích v severních Čechách. Disertační práce. FSV UK, Praha
- STÖCKELOVÁ, T. / GRYGAR, J. (2008): Hrátky s čerty? Politické souvislosti a přesahy sociálně-vědního výzkumu. *Biograf*, (46): 43 odst. Dostupné na adrese <http://www.biograf.org/clanky/clanek.php?clanek=4604> [naposledy navštíveno 11. 10. 2010]
- ŠMÍDOVÁ, O. (2005): Kdo je pánem situace: O vztahu zkoumané instituce a přizvaných výzkumníků. *Biograf*, (36): 128 odst. Dostupné na adrese <http://www.biograf.org/clanky/clanek.php?clanek=3605> [naposledy navštíveno 11. 10. 2010]
- WEIGAND, G. (1899): *Aromane: Etnografichesko-filologichesko-istorichesko izsledvania na taj narechenia narod makedono-romane ili cincare*. Varna: Zora
- WEIGAND, G. (1924): *Etnographie von Makedonie. Geschichtlich-nationaler, sprachlich-statistischer Teil*. Leipzig
- WINNIFRITH, T.J. (1987): *The Vlachs: The history of a Balkan people*. London: Duckworth
- YALAMOV, I. (2006): The "Renaming": Consequences and how to overcome them. In: *Forced ethnic migrations on the Balkans: Consequences and rebuilding of societies*. Conference proceedings. 22 - 23 February 2005, Sofia, Bulgaria. Sofia, Tokyo: IMIR, Meiji University. Str. 105-116

[\[nahoru\]](#)

Markéta Vaňková

Markéta Vaňková vystudovala obecnou antropologii a kulturologii. V současné době je postgraduální studentkou antropologie na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy, kde rovněž vyučuje. Ve své disertaci o bulharských Aromunech se nadále zabývá svými oblíbenými tématy jako je mobilizace a konstrukce identit, konstitutivní role aktivistů a elit či formativní vlivy expertních a politických diskurzů.

Působíště: Fakulta humanitních studií UK

E-mail: marketa.mkt@gmail.com

[\[nahoru\]](#)

© Biograf 2010 - <http://www.biograf.org>; casopis@biograf.org

Publikování tohoto textu kdekoli jinde je možné pouze se souhlasem editora Biografu.

Správci webu: Jakub Konopásek a Zdeněk Konopásek

Design a koncepce: Zdeněk Konopásek; grafika Rudolf Šmíd