

the latter: alien is the one who comes today and stays tomorrow) and a whole range of authors who after them dealt with this subject, frequently from a very different angles. The book is also a crucial contribution for all those who, in the light of current events whose extremes we perceive in actual political events, want and must allow themselves a theoretical distance and ask a question: what is it that groups individuals into nations and ethnic groups and creates basis for conflicts.

In the first article, titled “Exclusive Society and Inclusive Democracy”, Bielefeld, referring to Beck, points at emergence of a new phenomenon: conflicts were usually organized around the “us and them” matrix. However, Chernobyl showed that the difference in the light of danger from a nuclear catastrophe disappears. It means that we all become “them”, although it is questionable how much that becomes obvious in a global political consciousness. As most modern author, Bielefeld also inclines to interpretation of belonging to a nation or an ethnic group as a fiction. Namely, we have to fictive collectives, collective of our own and collective of the other. This, of course, is not to say that fictions are less efficient because they are fictions, nor does it mean that members of a collective see them as fictions. But it does mean that there is no successful primordial-essentialist basis for interpretation of grouping on the basis of nationality or ethnicity. Moreover, classification of who is an alien, as author claims, stems directly from asymmetry in power relations, where the center is moved on the side of domicile inhabitants.

It is also worth mentioning, as Bielefeld noticed, that European sociology does not

see issue of alien as a central one, in a tradition from Durkheim and Weber, whereas the same problem is constitutive of the American sociology, from the Chicago school on. Interest in the other moved from “a savage”, “a cannibal”, “a Barbarian” to internal alien. That process makes a nation more colorful within and “its borders expand, although they do not change in reality.”<sup>1</sup>

*Selma Muhič-Dizdarevič*

**Josef Kandert:**  
**KAŽDODENNÍ ŽIVOT**  
**VESNIČANŮ STŘEDNÍHO**  
**SLOVENSKA V ŠEDESÁTÝCH**  
**AŽ OSMDESÁTÝCH LETECH**  
**20. STOLETÍ.** Karolinum,  
Praha 2004

Není to tak dávno, co jsem si spolu s M. Jakoubkem na stránkách *Českého lidu* stěžoval, že naši sociální antropologii stále ještě chybějí nejdůležitější badatelské počiny, tedy monografie z terénních výzkumů („Co je a co není kulturní/sociální antropologie? Námět k diskusi.“ *ČL* 91, 2004, 1, s. 53–79). Tím spíše jsem rád, že se tato podstatná mezeza začíná zaplňovat, nadto prostřednictvím publikace shrnující dlouhodobé výzkumné projekty, v Kandertově případě realizované na středním Slovensku (Horehroní) v několika etapách v letech 1967–94. Vůči recenzované práci sice mohou být vzneseny jisté námítky, namířené především vůči jejímu teoretickému a metodickému zázemí a relativní zastaralosti dat vzhledem k pu-

<sup>1</sup> p. 42

blikaci (oprávněnost těchto námitek budu zkoumat níže), to však nijak neznehodnocuje skutečnost, že jde o jednu z mála domácích studií vycházejících ze skutečného stacionárního terénního výzkumu a podávajících jeho hluboce reflexivní interpretaci, která tudíž podstatným způsobem vypovídá i o možnostech a mezích antropologické práce. Jednu z nich představovalo už institucionální zázemí, respektive jeho absence v období vlády komunistického režimu a nepřízeň, s níž se sociální antropologie střetávala; jak nás autor, „oficiální“ profesí afrikanista, informuje, výzkum na Slovensku se musel skrýt pod hlavičku studia rozptýleného osídlení na územích bývalé turecké říše (s. 7)! Reversem téže mince byla skutečnost, že vesničané cítili obavy z toho, že se mezi ně dostal „režimní špión“, a proto zejména za autorova prvního pobytu výrazně selektovali informace, které mu poskytli. Na základě vlastních zkušeností proto Kandert oprávněně zpochybnil metodiku tradičních etnografických výzkumů (s. 20–22, 26), stejně jako mnohé jejich závěry (např. proměna instituce výměny manželských partnerů na s. 45, otázka existence velkorodin na s. 139), uvědomil si také platnost Heisenbergova principu, že totiž výzkumník svou přítomností může proměňovat zkoumaný terén (s. 56–57, 178). Opakovaný, dalo by se říci longitudinální výzkum v těchto lokalitách mu umožnil zhodnotit *path dependency* sociálních struktur, v neposlední řadě třeba malý vliv někdejšího členství v KSS po roce 1989 (s. 205, 210), což je jev pozorovaný i H. Haukanes (*Velká dramata – obyčejné životy. Postkomunistické zkušenosti českého venkova*. Praha 2004, s. 99, 168), aniž však tato autorka mohla podat jeho dostatečně širokou interpre-

taci, právě proto že jí chyběly Kandertovy dlouhodobější zkušenosti. Kandert vedle toho náležitě zhodnotil i tradiční historické prameny, byť to není v naší etnografii ojedinělé a přestože bych spíše nesouhlasil s tvrzením o obzvláštní ceně soudních akt (s. 9–10), neboť jejich reprezentativnost není velká.

Hlavním rozdílem autorova přístupu oproti národopisu (později přezvanému na etnografii a folkloristiku), jak byl v Čechách a na Slovensku obvykle praktikován v posledních nejméně sto letech, je orientace na sociální struktury a instituce, ovlivněná především britskou antropologickou školou (respektive Kandertovými učiteli L. Holým, M. Stuchlíkem a do jisté míry i S. Švecovou a jejími maďarskými kontakty/zkušenostmi). Kandert proto nezkoumal „tradiční“ materiální kulturu nebo folklor, zajímaly jej vztahy mezi středoslovenskými vesničany a jejich okolím, včetně vztahů k „cizincům“ (I. část, s. 17–69) a uvnitř komunit (II. část, s. 71–170), aby se nakonec zdánlivě vrátil k prvnímu uvedenému okruhu, ovšem v rovině analýzy střetávání a synkreze dvou kultur/societ (III. část, s. 171–245). V jistém napětí vůči promyšlenému uspořádání nedlouhé, svižně napsané studie (každá kapitola je uvozena úryvkem z terénního deníku, který má vedle informativní složky nezřídka i humorné vyznění a tipem autor nešetří ani jinde, aniž upadá k banalitám či vulgárnosti), ovšem stojí absence celkového závěru a neadekvátně krátké summary (nikoli résumé, s. 258); pozitivem naopak je doplnění textu řadou map a diagramů, základními informacemi o zkoumaných lokalitách (s. 246–251), stejně jako dnes již historickými fotografiemi, pořízenými během prvních let výzkumu.

První část recenzované knihy představuje jakési předběžné seznámení s osobami a obsazením; výzkumník se seznamuje s lokalitou, uvědomuje si sociálně podmíněnou informační selekci, všimá si obvyklých stereotypů sebepojetí, vnímání urbánní populace i příslušníků jiných národů (založených především na askribovaných a vnějších znacích), zařazuje „své“ vesničany do kontextu tzv. etnografických skupin. Divadelní slovník přitom nevolím náhodně, autor totiž odhaluje, že „vůči náhodným návštěvníkům hráli vesničané ... často roli ... přihlouplých vesnických mudrlantů ... do níž se krásně stylizovali“ (s. 68), zároveň však sám hraje jistou „hru se čtenářem“. Nabízí mu, zcela v intencích Geertzovského pojetí antropologie, jen „své“ interpretace sociálního světa zkoumaných komunit, ukazuje mu jen ty objekty a jejich významy, které sám považuje za důležité a způsobem, jak jim sám rozumí. Jeho přístup je ovšem cenný v tom, že si toho je s dostatek vědom, jak ukazuje řada reflexivních pasáží, stejně jako vědomí omezení vlastními akribovanými charakteristikami, projevující se například nedostatkem informací o „ženském světě“, sexuálních vztazích apod. Hraje-li (a hrát musí) však tuto „hru se čtenářem“, rozhodně to neznámá, že by nebyl sto odhalit alespoň některé sebeprezentační strategie určené standardním vnějším pozorovatelům, kromě již zmíněných třeba v případě proklamativní interkonfesní hranice mezi katolíky a protestanty (s. 55).

Pokud jde o sociální strukturaci uvnitř středoslovenských vesnic, Kandert zdůrazňuje úlohu sousedství, kamarádství konstruovaného v období před dosažením dospělosti (respektive trvalost *peer groups*) a především příbuzenství, nejen pokrevní-

ho a sňatečního, ale i duchovního (instituce kmotrovství). Svou roli však hrály i další (většinou neformální) sociální skupiny a majetkové charakteristiky (vlastnictví půdy, gazdovství), uplatňující se i v případě združstevněných vesnic několik desetiletí po formální socioekonomické nivelezaci (s. 84–85). Každý z těchto vztahů přitom přináší konkrétní práva a povinnosti, vede k integraci ale zároveň vylučuje, například Romy, jimž je proto věnována samostatná kapitola. Romové *sensu stricto* nepatří mezi obyvatele středoslovenských vesnic (dříve totéž platilo i pro židy), stejně jako za ně majoritou nejsou považováni obyvatelé blízkých měst, proto se autor zcela správně nevěnoval jejich studiu, nýbrž ohledání vnějších důvodů vedoucích k této marginalizaci a jejích důsledků pro Slováky. Základní sociální jednotkou těch, kdo tam naopak patřili (i když o Romech by to platilo také), samozřejmě je rodina, různě velká a různě konstruovaná v rámci jednotlivých etnografických oblastí, i když v důsledku industrializace a urbanizace mnohdy dochází k jejím výrazným proměnám. S otázkou rodinných vztahů Kandert spojil výklad o vztahu středoslovenských vesničanů k práci a disponování s majetkem, důležitý i z toho důvodu, že právě zde začalo od šedesátých let 20. století docházet k zásadním posunům. Podobně tomu bylo i v případě genderových rolí, jejichž manifestní rovina (trvalá mužská dominance) však zároveň umožnila nezanedbatelné skryté působení žen; typickým příkladem může být autorem vícekrát zmiňovaná (nutno říci, že skutečně zcela výjimečná) stavba a vysvěcení kaple v Sihle v letech 1960–1961 (s. 62–63, 159), což si vesničanky v podstatě vynutily na mocenských strukturách v obci a nakonec i na faráři.

První dvě části Kandertovy studie, jakoli samy o sobě informačně bohaté, tvoří nicméně jen jakýsi úvod k autorově interpretaci širších sociokulturních struktur, horehronské kultury, religiozity a sociálního prostoru, přičemž pro kulturu (chápanou v antropologickém smyslu) se stal typický spíše modus transformace, zatímco pro druhé dvě skutečnosti *longue durée*. Hlavním zdrojem kulturní změny se vedle sociálních kontaktů a jejich symbolického významu (s. 181) stávala televize (s. 175), i když vesničané si (mj. prostřednictvím selektivní paměti) „dávali dobrý pozor“, aby uchovali zdání neměnnosti vlastního společenství. V jejich podání jakoby lokální mikrodějiny neexistovaly, s výjimkou individuální paměti, vesnice nebyla účastná na širších historických událostech (s. 226). Pokud už nějaké změny konceptualizovali, pravidlem bylo pozitivní hodnocení změn vycházejících z vlastní iniciativy proti mnohem rozpornějšímu působení vnějších faktorů, z nichž například združenství nakonec získalo pozitivní znaménko (čemuž odpovídal malý zájem o návrat k soukromému rolnictví po roce 1989; s. 234), zatímco vůči důsledkům nástupu komunistické diktatury zaujali „nevšimavé“ stanovisko (s. 236). Toto zjištění, znovu potvrzené v kontextu vnímání národa/ů, Kanderta opravňuje k závěru, že „vláda makrosvěta (či imaginárního státního centra) není tak mocná, aby se dokázala plně vnutit všem obyvatelům. Je různými způsoby transformována do podob, které jsou vesničanům snesitelné; „výsledkem je „udržitelné soužití“ mikrosvětů a makrosvěta“ (s. 245).

Oblastí, jež si uchovala svou významnost i přes masivní útok oficiálního ateismu, byla religiozita, tvořená synkrezí mezi katolickým či protestantským křes-

ťanstvím (tvořícím manifestní složku víry a osobní náboženské identifikace) a substrátem lidové víry, zahrnujícím především víru v nižší transcendentní entity, duchy mrtvých a čarodějnické praktiky (ale i jejich kamuflážní ironizaci před „cizinci“). Kandertovou zásluhou přitom je především odhalení trvání těchto struktur navzdory vládnoucí moci (zejm. s. 192), i když deskripce vlastního fenoménu není příliš hluboká a odhalení, že „máme co činit s jednotným a soudržným systémem hodnot“, nijak nové. Na paganokřesťanskou syntézu v případě lidové zbožnosti totiž již před více než půlstoletím upozorňoval třeba M. Moudrý („K charakteristice selského náboženství.“ *VČAZ* 18, 1942, s. 47–55, 146–157). Naproti tomu autor učinil závažné odhalení v případě fungování vesnických klik, dvou trvalých sociálních skupin (při jejichž konstituci se uplatňuje i fiktivní přibuzenství a v konfesionálně smíšených obcích náboženství), které spolu nezávisle na vnějších poměrech/režimech bojují o moc, přičemž hegemonem je vždy jen jedna z nich (s. 199). Mocenské skupiny, k jejichž alternaci dochází hlavně z vnějších příčin (politické změny státního významu), se přitom vzájemně respektují, uznávají své právo na selekci informací vůči „cizincům“, manipulaci s obecními dějinami a samozřejmě i na ovlivňování sociálního dění. Právě ony jsou podle Kanderta klíčem k porozumění lokálnímu uspořádání a vztahům, působí jako sebezáchovný regulační systém (v extrémních případech i ve vzájemném spojení „pro dobro vesnice“ proti vnějšku), i když na sebe mohou brát širší charakteristiku/identity, jako bylo v letech 1948–89 členství v KSS. Vesnickou politiku, respektive účast vesnice na politice, je proto třeba

ba chápat zvnitřku jako boj o moc, sebe-prezentaci a legitimizaci permanentních místních mocenských klik.

Uvedená zjištění, stejně jako komplexní obraz sociálního fungování středoslovenských od šedesátých do osmdesátých až devadesátých let 20. století, poskytovaný Kandertovou monografií, lze považovat za vysoce zdařilou aplikaci badatelské perspektivy (britské) sociální antropologie v československém prostředí. Recenzovaná kniha výrazně rozšiřuje naše poznání a proto se nepochybně zařadí do (nevelikého) zlatého fondu domácího antropologického studia, vedle toho může podstatně přispět i dalším příbuzným disciplínám, sociologii, etnografii, historii. To však neznamená, že by jí nešly vytknout některé nedostatky. Pokud jde o relativní časový odstup mezi vlastními výzkumy a jejich publikací, myslím, že výtka není opodstatněná – většina antropologů zvučných jmen s publikací syntetických prací příliš nespěchala a podobně jako Kandert se na ně připravovala prostřednictvím drobnějších studií (namátkou E. Evans-Pritchard, R. Murphy ad.). Nezapomínejme, že sociálně antropologický výzkum a jeho prezentace představují badatelovu konstrukci, jejíž relevance předpokládá dostatečné promyšlení, takže námitka z pozdějších (kupříkladu transformačních) proměn objektu není náležitá, nehledě k tomu, že autor do výzkumu díky jeho longitudinálnosti dokázal zahrnout i řadu zjištění stran historické dynamiky sociálních struktur. Závažnější je na první pohled malý rozhled po literatuře (v seznamu použité literatury tvoří plnou třetinu díla autorova a S. Švecové, většinu ostatních starší národopisné práce), který však je spíše jakýmsi „zastíracím manévrem“. Kandert nepochybně zná sou-

dobé antropologické teorie, s nimiž v textu explicitně i implicitně polemizuje, přímo však cituje jen jejich malou část, což sice vede k větší čtivosti jeho knihy, (studentům) to však příliš neusnadňuje práci. Námitku tohoto typu však oslabují dvě skutečnosti; předně tak postupuje i řada zahraničních kolegů, diskutujících hlavně s „otci zakladateli“ oboru a přehlížejících jeho recentní vývoj, a za druhé je to autorova reflexivita, vedoucí čtenáře ke zpochybnění a znovupromyšlení zavedených badatelských metod a interpretačních klíšť. Podobně je tomu i v případě toho, co se do Kandertova výzkumu (případně publikace) „nevešlo“, ať již jde o tradiční zájmová pole etnografie a folkloristiky nebo o konstrukci symbolického universa, k níž má blížeji americká kulturní antropologie; autorova teoretická a metodická východiska vedla jinam a těžko mu to vyčítat, případní kritici však samozřejmě mají možnost doplnit naše poznání vlastními, pokud možno neméně zdařilými výzkumy. Výhrady bych tudíž měl jen vůči „přílišné subjektivitě“, jež se na některých místech projevuje interpretační svévolí, k níž lze přiřadit i heterogenitu zkoumaného území, a především ne/užívání některých klíčových pojmů. Období Slovenského štátu bych se totiž neodvážil nazvat „klerikální demokracií“ (s. 199), výraz „písmák“ neodkazuje ke kronikářství a kultuře (s. 202) nýbrž ke znalosti a individuální reflexi Písma, kmotrovství je klasickým případem duchovního příbuzenství a není třeba „kulturně-materialisticky“ hovořit o jeho „fiktivnosti“ (s. 203), za zbytečný považují i novotvar „dělničtí zemědělci“ místo kovorolníci (s. 95) atd. Jeho odůvodnění tím, že se standardní termín autorovi nelíbí (podobně v případě kategorie gender na s. 154), mi přijde

přeci jen zbytečně svévolné, i když naopak chápu Kandertovu preferenci výrazu Cigán (byť bych dával přednost slovenskému Cigán) před v poslední době zaužívaným Rom (s. 100), protože to odpovídá (historické) sociální realitě a především její symbolické reflexi ze strany vesnické majority (ale mnohdy i samotných Romů).

*Každodenní život vesničanů středního Slovenska* představuje zdařilou aplikaci sociálně antropologické perspektivy při analýze sociálního fungování lokálně uzavřené populace, v němž hraje podstatnou úlohu dichotomie mezi veskrze pozitivně přijímaným místním/blízkým a rozporněji či selektivně vnímanými podněty zvnějšku. Zdůraznění této interakční struktury nepochybně bylo autorovým východiskem i záměrem, s nímž čtenář nemusí nutně souhlasit, jemuž se však chtě-nechtě musí podříditi; z hlediska antropologické interpretační metody je to zcela v řádu věci, i když bych se právě proto přimlouval za realizaci širších interdisciplinárních výzkumů za účasti více badatelů. Myslím ovšem, že Josef Kandert si byl možností i slabin své práce sdostatek vědom, proto nových možností po roce 1989 využil k spoluorganizaci právě takového teoreticky a metodicky rozsáhlejšího výzkumu jihomoravského tzv. Filipova (viz zejm. *Jihomoravský venkov po socialismu*, Praha 2004). I když něco takového do té doby nebylo možné, výsledky dlouhodobých výzkumů v Horehroni představují právě v důsledku uplatňování jednotného a v tehdejší době u nás nepraktikovaného přístupu jednu z nejlepších prací, která v normalizačním období vznikla. Z její publikace se proto můžeme těšit i dnes, byť je třeba znovu připomenout, že naneštěstí jde o počín stále ještě ojedinělý.

**Zdeněk R. Nešpor**

**Barbara Rose Lange: HOLY BROTHERHOOD - ROMANI MUSIC IN A HUNGARIAN PENTECOSTAL CHURCH,**  
Oxford University Press 2003

Na počátku 90. let strávila americká etnomuzikoložka B. R. Langeová dva roky v Maďarsku, kde zkoumala křesťanské letniční hnutí, především ty sbory, v nichž jsou podstatně zapojeni Romové. Na rozdíl od situace u nás se podle Langeové v 90. letech Romové zejména v jihozápadním Maďarsku dobře integrovali do již existujících letničních sborů nebo se podíleli spolu s neromy na vzniku nových. Soulad v těchto církevních společenstvích byl výjimkou v jinak poměrně nepřátelských vztazích mezi příslušníky maďarské většiny a největší etnickou menšinou.

Autorka označuje svou práci jako „hudební etnografii“ a jak tomuto žánru přísluší, zakládá ji na zevrubném popisu daného prostředí a hudebních aktivit, které se v něm odehrávají. Jejím východiskem je letniční sbor Isten Gyülekezet (obdobu americké denominace Assemblies of God či české Apoštolské církve) v Pěsci, vztahy v něm panující, a zejména jeho hudební praxe. Hudební repertoár tohoto sboru totiž dobře odráží jeho složitou identitu: mísí se v něm romské duchovní písně, americké gospely z 19. století a současný (převážně americký) křesťanský pop.

Langeová však jde za pouhý popis skutečnosti, jevy také interpretuje v souladu s Geertzovým tvrzením, že *social actions are comments on more than themselves*. Po zevrubném popisu dějin pěcského letničního sboru (1. kapitola) probírá důkladně instrumentální hudbu zde užívanou (2.