

Cesta do post-kolonie: proč nás folkloristika nezachrání

DON KALB*

Úvahy Chrise Hanna o antropologii ve střední a východní Evropě si zaslouží přímou a jasnou odpověď. Podle Hanna je chybou domnívat se, jako se kdysi domníval on sám, že tento region potřebuje samostatné sociálněantropologické instituce stejného druhu, jaké existují „na Západě“. Udává hned dva důvody, proč to je omyl: za prvé, antropologie jakožto *Völkerkunde* (v protikladu k *Volkskunde*) je exportem z dominantního a exkolonialistického Západu. Takovýto akademický imperialismus se nejen v dnešní době zcela zdiskreditoval, ale je také zvrácený, ježto uvádí do pohybu institucionální boje s obory, jež jsou ve střední a východní Evropě již dlouho etablované. Tím se výrazně zmenšuje prostor, který nově přichozí disciplína má k tomu, aby se mohla rozvíjet. Za druhé, antropologie post-socialismu (a jak se Hann zdá naznačovat, značná část antropologie obecně) trpí vážným nedostatkem: absencí systematické pozornosti věnované historii dlouhého trvání. Z těchto důvodů Hann antropology ve střední a východní Evropě vyzývá k uzavírání spojení s folkloristickými institucemi. Tímto způsobem si sociální antropologie podle něj může vytvořit potřebné místní aliance a současně se bude moci svobodně rozvíjet její dosud potlačovaná historická perspektiva. Konečný výsledek by mohl být, jak Hann dále tvrdí, lepší než většina antropologických studijních programů na Západě. Studenti antropologie ve Velké Británii nebo Spojených státech se stále učí jen velmi málo o své vlastní domácí historii, a je pro ně proto obtížné osvojit si vyvážená měřítko pro srovnání.

Já sám jsem antropologii studoval na konci 70. a počátku 80. let u Antona Bloka (autora *Mafie sicilské vesnice* a řady dalších antropologických nebo historických prací) v Nijmegen v Nizozemsku. Měli jsme již tehdy za to, že studujeme „historickou antropologii“ a „antropologii Evropy“ (stejně jako jiné antropologie), a četli jsme E. P. Thompsona a Barringtona Moorea neméně než Erica Wolfa. Terénní výzkum pro svou disertaci o režimech průmyslové modernity [Kalb 1997] jsem prováděl „doma“, a protože jsem zkoumal časové období celého jednoho krátkého století 1850–1950, využíval jsem *oral history* i archivní materiály. Účastnil jsem se také polemik o antropologii, historii a metodě [Kalb, Tak 2005] a jsem zakládajícím šéfredaktorem časopisu věnovaného propojení antropologie a historie (*Fokaal – European Journal of Anthropology*). Je tedy jasné, že s obecným vyzněním hlavních závěrů Chrise Hanna nemohu nesympatizovat.

V poslední době se také setkávám se vzdělanými východoevropskými

* Kontaktní adresa: Prof. Don Kalb, Department of sociology and social anthropology, Central European University, Zrinyi u. 14, 1051, Budapest, e-mail: kalbd@ceu.hu.

folkloristy, kteří se mnou hovoří o francouzském strukturalismu a italské mikrohistorii, provádějí skvělé historické i současné výzkumy a vůbec se nepodobají příslovečným staromilcům nebo umanutým nacionalistům, s nimiž občas bývá folkloristika spojována. Spolupráce s takovými lidmi je podle mého názoru tou nejsamozřejmější věcí. Většina antropologií na evropském kontinentu a ve Skandinávii ostatně vznikla právě z takových koalic s folkloristikou, etnologií apod.

Když se však podíváme na argumentaci Chrise Hanna pozorněji, zjistíme, že jeho závěr, podle kterého by sociální antropologové ve střední a východní Evropě měli cíleně usilovat o spojení s folkloristikou, přestává působit přesvědčivě. Hann začíná od dominance terénního výzkumu v moderní antropologii. Terénní výzkum po způsobu Malinowského umožnil rigorózní empirické zkoumání, avšak také narušil dřívější blízké sepětí oboru s evoluční historií lidstva, jež ilustruje Hannova zmínka o Jamesi Frazerovi. To je příčinou dvou vážných slabín soudobé antropologie, počítaje v to i antropologii postsocialismu: 1) silného důrazu na současnou změnu na úkor porozumění dlouhodobějším kontinuitám; 2) malého zájmu o otázku, jak mikrostudie zapadají do širších regionálních historií a kosmopolitní teorie.

Je zřejmé, že spojenectví s folkloristikou může pomoci překonat první nedostatek (třebaže by též účinek mělo také propojení s katedrami historie nebo historickou sociologií), avšak nebude nijak zvlášť užitečné pro vypořádání se s druhým. Znáám jen velmi málo informovaných lidí, kteří by byli ochotni zastávat názor, že folkloristická studia mají za cíl rozvíjet kosmopolitní a komparativní vědu o lidstvu, ať už jim jinak přikládají jakékoli kvality.¹ Folkloristika nám zjevně nijak výrazně nepomůže (znovu)začlenit antropologii do kosmopolitní vědy o lidské historii. Tento pro budoucnost antropologie zásadně důležitý problém proto mizí zadními dvířky prakticky hned poté, co jej Chris Hann ve svém textu zmiňuje – upozorňuji na to, třebaže vím, že to, co říká, myslí vážně.

Proč začínat Frazerem a ne Ericem Wolfem nebo Marshalllem Sahlinsem, má-li být zdůrazněna důležitost artikulace lokálních a globálních historií pro antropologii? Tam, kde Frazer nastoluje problém, Wolf a Sahlins – možná dva nejdůležitější antropologové poválečné generace – nabízejí stále nanejvýš užitečné návody na řešení. Přední antropoložka (post)socialismu Katherine Verdery mimochodem pojmenovala po Wolfovi svou bývalou profesuru na Michiganské univerzitě. Tím má být zdůrazněna skutečnost, že pokusy překonat časová omezení, jež se mohou jevit jako vlastní antropologii založené na terénním výzkumu, nejsou v antropologii ani zdaleka tak vzácné a nové, jak Hann naznačuje, a to ani ve výzkumu postsocialismu.

¹ Je zajímavé, že ke konci svého článku Hann znenadání přidává mezi výzkumné zájmy antropologů lidský mozek (příznačně ve spojitosti s pamětí). Předpokládám, že smyslem tohoto nečekaného tahu je nahradit nedostatečnou účinnost jím požadovaného spojenectví s folkloristikou, jež se projevuje tehdy, když se pro antropologii mají zachránit velké problémy historie a „evoluce“. Podle mého mínění je tento tah katastrofální, ale nebudu se jím blíže zabývat, protože ani Hann mu nevěnuje více než pět slov.

Historizující studie tohoto druhu vytvořily v pozdních 70. letech silné interdisciplinární hnutí s úzkými vazbami na „novou sociální historii“ v anglosaských zemích (nejen v USA – v Británii viz např. spolupráci Goodyho a Thompsona nebo Macfarlaneovy publikace; v jistém smyslu též Gellner), školu *Annales* ve Francii, mikrohistorií v Itálii a výzkumy každodenního života v západním Německu.² Má nedávno vydaná kniha *Kritické momenty* [Kalb, Tak 2005] se vrací k paradigmatickým posunům a zápasům v pozadí tohoto hnutí. S ohledem na naši současnou debatu je vhodné poznamenat, že pole antropologie kombinované s historií představovalo jedno z prvních dějišť střetu paradigmát, který vedl na jedné straně k „nové kulturní historii“ [viz Hunt 1989], antropologické historii obnovující geertzovské nebo douglasovské zdůrazňování statické interpretace symbolů a evokace kulturních gramatik jako univerz významu (dobrým příkladem je Robert Darnton), a na straně druhé k sebeuvědomělejší historické antropologii, v níž se spojovalo gluckmannovské zaměření na sociální praxi [viz Handelman 2005] s wolfovskou snahou artikulovat skryté historie „lidí bez historie“ jakožto aktérů v jejich vztazích se zastřešujícími režimy moci [k Wolfovým metodám viz také Schneider 1995].

Domnívám se, že antropologie, včetně antropologie postsocialismu, se s těmito základními a navzájem si odporujícími vědeckými programy stále ještě nevyrovnala. Řekl bych dokonce, že spojenectví s folkloristikou bude antropologii v praxi často svádět ke kulturnímu idealismu. To proto, že folkloristika není právě známá ani silná svým zájmem o analýzu moci, praxe a procesu, a má sklon svá témata izolovat do „kulturní karantény“, stejně jako to činila momentková antropologie starého stylu. Způsob, jímž nakládá s ideou a skutečným výskytem „přežitků“, je toho dobrou ilustrací.

Pro vznik antropologie kombinované s historií bylo zapotřebí kritiky základních bipolarit 19. století v historických vizích Západu. První kritika zasáhla synchronní interpretaci kulturních systémů významu, mentalit a kosmologií, jež vyrostly z romantické reakce proti francouzské revoluci a okupaci Evropy („kultura proti rozumu; tradice proti pokroku“) a dostaly se přes Herdera, Dil-

² Institut Maxe Plancka pro historii v Göttingen a *Maison de sciences de l'homme* v Paříži věnovaly spojení antropologie a historie pravidelné kulaté stoly. Specializovalo se na ně několik kateder ve Spojených státech i v Evropě. Blízko k této kombinaci měly časopisy jako *Comparative Studies in Society and History*, *Critique of Anthropology*, *Journal of Historical Sociology* a nověji *History and Anthropology*, *Historische Anthropologie*, *Anthropological Theory* nebo *Focaal*. V polovině 80. let se s tématem antropologie kombinované s historií musel výslovně vypořádat každý, kdo psal o vývoji americké antropologie, a to včetně autorů, jímž byla bližší geertzovská hermeneutika, jako např. Sherry Ortner [2004] ve své přehledové stati „Teorie v antropologii od šedesátých let“. I George Marcus, kterého přitahovaly spíše možnosti postmoderní kulturní esejistiky a terénního výzkumu na různých místech (*multi-sited research*), věnoval spolu s Michaellem Fischerem značnou část knihy *Antropologie jako kulturní kritika* [Marcus, Fischer 1986] úvahám o přednostech historické politické ekonomie, jak se v USA začala antropologie kombinovaná s historií obecně označovat na konci 80. let.

theye a Webera k Boasovi, Meadové a Geertzovi v americké antropologii; a přes Saussura k Lévi-Straussovi a dalším jazykově zaměřeným sociálním teoriím ve Francii.

Druhý proud kritiky napadl evolucionistické a později také modernizační přístupy (vzájemně spřízněné svým „vědeckým“ přesvědčením o nadřazenosti Západu). Právě ty se staly základním pozadím a podtextem, v opozici ke kterým, ale i s využitím kterých, se definovala antropologie 20. století.

Zaměřím se na tento druhý kritický směr, protože první není třeba znovu rekapitulovat (viz rozsáhlý výklad v [Kuper 1999] nebo novější analýzu v [Kalb 2005]). Kritika modernizačních/evolucionistických modelů pokročila daleko za odmítnutí konjekturálního a spekulativního přístupu vlastního evolucionismu 19. století, jež Hann zmiňuje v souvislosti s Frazerem. Soustředila se zvláště na dvě základní vlastnosti evolučního/modernizačního paradigmatu: teleologii neboli unifinalismus/unilinearismus a představu o evoluci a modernizaci jako spontánním procesu narůstání sociální komplexity prostřednictvím diferenciace a integrace (biologická analogie). Tyto dvě linie kritiky se nakonec setkaly v problematice moci, a skutečně, evoluční i modernizační paradigma historicky sloužilo (a stále slouží) k mystifikaci a naturalizaci moci a nerovnosti ve světě.

V protikladu k teleologičnosti a předpokládané spontaneitě sociálního procesu ubírajícího se směrem k modernitě věnovala historická antropologie pozornost historické a geografické nerovnoměrnosti jejího šíření a na tuto nerovnoměrnost nahlížela jako na funkci rozdílných výchozích bodů, mocenských zdrojů, orientací a zájmů ústředních držitelů moci v interakci se zdroji, orientací a zájmy podřízených nebo zprostředkujících skupin. Začlenila tedy historii, konflikt a zápas do své základní rovnice a propůjčila jí agonistický a kontradiktorní charakter místo dosavadní uhlazenosti. Ve skutečně situované zkušenosti modernita nikdy nepřišla v čisté podobě nebo „en bloc“ [Tilly 1984]. Hyzdily ji různé „ne-současnosti“, ježto byla za užití moci, přesvědčování a vykořisťování exportována ze svých sociálních a zeměpisných center do podřízených tříd a méně rozvinutých oblastí v zámoří nebo zázemí.

To mimo jiné vedlo k novému pohledu na „přežitky“, a právě ty nás zde zajímají. Přestalo se na ně pohlížet jako na „zastaralé zvyky ducha a srdce“ a začaly být chápány dvěma novými způsoby: 1) jakožto součástí uspořádání situovaného materiálního života podřízených skupin aktivně podporované funkčností, již v nich vykazují (což ukázat bylo specialitou funkcionalistické antropologie) a 2) současně jako předměty a nástroje skutečného aktivního zápasu mezi třídami a mezi modernizujícími státy a subjekty. V souladu s tím kupříkladu E. P. Thompson přetavil polányiovský koncept morální ekonomiky z přímého historického faktu v cosi, co dělníci a řemeslníci aktivně vytvářejí a obnovují v boji s pravidly tržního hospodářství, jež narušuje jejich komunity. Právě v boji totiž objevují a připomínají si své vlastní normativní vize a představované tradice morální ekonomiky. Něco podobného vykonali Eric Wolf a Jim Scott ve své práci o rolnících a rolnickém protestu. Anomálie modernizace již nebyly vysvětlovány

jako duchovní rezidua dřívějších dob – přežitky, do minulosti zahleděné zvyky a pověry ztělesněné kupříkladu v luddistickém hnutí – , jež nevyhnutelně s postupem času odumírají, nýbrž jako sporné prvky přítomné v artikulaci skrytých i dominantních historií. Thompsonovy „společné obyčeje“ tudíž byly spíše kulturními momenty skutečných uspořádání materiálního života a skutečného boje než symboly ztraceného času. Představovaly třecí plochy nerovnoměrného a mnohvrstevnatého vývoje. Tímto způsobem daní autoři pomohli položit základy směrů, které později dostaly označení postkoloniální a subalterní studia. Tření, protiklady, divergence, podřízenost, postkolonialita a geografie moci zaujaly místo rovnováhy, konvergence, konsenzu a předpokladu homogenního prostoru svázaného s lineárním časem.

Ač tato diskuse relevantních metodologických a teoretických otázek je až příliš stručná a neúplná, mělo by se stát zřejmým, že folkloristická studia se dosud stále upínají ke staré bipolaritě autentická rolnická kultura versus modernizace. Nadále rozšiřují svou sbírku „přežitků“ starých způsobů života ve snaze zpochybnit naprostou hegemonii nového. Netřeba říkat, že tato pozice je vůči modernizátorům bezmocná, ježto jim zcela přenechává oblast zájmem řízeného účelového jednání.

V soudobé antropologii postsocialismu existují problémy, které ji přibližují k tomuto idealistickému stanovisku folkloristiky. Právě jimi se budu zabývat v úvaze nad nedávnou studií Chrise Hanna o maďarské vesnici Tázlár (spolu s Mihályem Sárkány [Hann, Sárkány 2003]). Tvrdím, že na kritických místech své interpretace Hann a Sárkány občas zapomínají na poznatky historické antropologie a propadají folkloristickému chápání přežitků. Hannovo přijímání folkloristiky tudíž není ničím překvapivým.

Dovolím si začít tím, že vyzdvihnu některé silné stránky této práce o socialistické a postsocialistické *Agrarfrage* (*agrární otázce* – pozn. překl.). Přednosti studie podle mého názoru tkví v širí záběru, s nímž pohlíží na smíšené útvary pohybující se mezi kolektivními a soukromými praktikami / formami vlastnictví ve většině socialistických zemí od 60. let 20. století, které umožnily částečnou modernizaci kdysi zaostalých a periferních zemědělských sektorů a přinesly životní úroveň, včetně počínajícího konzumerismu, jaké se tolik lidí na venkově netěšilo nikdy předtím ani potom.

Důraz je na částečnou modernizaci: v protikladné „symbióze“ s velkoplošnými mechanizovanými zemědělskými družstvy se vytvořil základ čehosi, co bychom snad mohli nazvat socialistickým rolnictvem. Domácnosti využívaly družstvem/státem vlastněný majetek ve vlastním intenzivním domácím hospodaření na malých pozemcích v soukromém vlastnictví nebo užívání. Od družstevních organizací získávaly levné vstupy a prodávaly jim některé výstupy. To je ne-současnost v akci: zemědělská kolektivizace a velké, kapitálově relativně náročné výdaje v socialistických režimech paradoxně podporovaly u místních rolníků způsob života, který byl bohatší a rozvinutější než život závislého rolnictva ve střední a východní Evropě předválečného období.

Zde spatřuji dva související interpretační problémy, které objasňují otázku vztahu folkloristiky k antropologii postsocialismu. První se týká socialistické fáze Hannovy a Sárkányho „velké transformace“. Kolektivizace v Tázláru byla podle Hanna ještě flexibilnější než ve většině ostatních maďarských oblastí. Rolníci v Tázláru mohli i nadále užívat většinu pozemků, které dříve vlastnili. V 70. letech však nové vedení družstva začalo jejich půdu zabírat, a to vyvolalo mezi obyvateli vesnice a komunistickými předáky řadu sporů. Táži se, proč Hann tvrdí, že se neochota rolníků vzdát se zemědělské půdy opírala o „*emocionální sílu starých vlastnických vazeb ...*“, jež představovala „*dosud důležitý základ norem a hodnot společenství ...*“ [op. cit.: 124; kurziva autor]? Hann se zřejmě domnívá, že motivace protestujících zemědělců jsou v něčem podobné přežitkům ve folkloristickém smyslu: na různých místech textu stejně jako v úvodu knihy jejich preference označuje za produkt vzpomínek na starší rolnickou morální ekonomiku, přičemž tyto vzpomínky pro ně mají citový náboj. Ať je historicky správné nebo nikoli, jde o vysvětlení jasně folkloristické a nikoli takové, které se důkladně zabývá kulturní dynamikou lidového konfliktu.

Má druhá kritika se týká podobného problému přežitků v následující post-socialistické fázi. Přednosti práce i zde spočívají v tom, že se jí daří empiricky doložit, že legální fikce socialismu i liberalismu (čistá kolektivizace versus čistá privatizace půdy) neodpovídají potřebám a touhám zemědělců. Také odhaluje hluboce zvrácené účinky fundamentalismu soukromého vlastnictví a neregulovaného trhu na zemědělskou produktivitu a blahobyt venkovského obyvatelstva. Má výhrada míří k tomu, jak Hann vysvětluje tuto zvrácenost neoliberalismu. Tvrdí, že podobně jako spor o kolektivizaci v 70. letech i ona vyplývá z nesouladu se sociálními normami, jež se nějakým způsobem odvozují z dřívější morální ekonomiky. Komunitní sociální normy v postsocialistických vesnicích tvoří složitou směs soukromého oprávnění k půdě a silných sociálních norem týkajících se práv a povinností kolektivní reprodukce. Liberalismus podporuje ty první, ale ničí ty druhé.

Opět se lze tázat, k čemu zde potřebujeme sociální normy a vzpomínky na dřívější morální ekonomiku. Proč je zapotřebí nesouladu s čímśi označovaným jako „kulturní preference“? Podle mého mínění jsou soukromé oprávnění k půdě a kulturní konzervatismus velmi obecnými předpoklady reprodukce rolníků kdekoli na světě. A vsutku, co je tak specifického na úpadku rolnického hospodaření ve střední a východní Evropě během neoliberalismu 90. let a počátku nového tisíciletí? Obsáhlá literatura dokládá, že všude na světě – v Latinské Americe, Africe i Asii – jsou po zavedení neoliberálních reforem rolníci vytlačováni z půdy a *en masse* opouštějí zemědělství jako své primární zaměstnání. Postsocialistická privatizace zde není zdaleka jediným příběhem, ale tvoří spíše jen jednu kapitolu v mnohem objemnější knize, jíž si studie Institutu Maxe Plancka překvapivě nevšímá [viz např. Edelman 1999, 2002; Bryceson, Kay, Mooij 2000; Davis 2006]. V tomto smyslu Hannův text kvůli svému výhradnímu zaměření na formy vlastnictví a socializaci/privatizaci zaměňuje zdání postsocialistické transforma-

ce za její podstatu a přehlíží fakt, že transformace soukromého vlastnictví byla nedílnou součástí mnohem většího a důležitějšího balíčku, který také obsahoval liberalizaci obchodu a zákaz nebo odbourání cenových podpor, levných úvěrů a odbytových organizací, ani nemluvě o politice rozvoje venkova a sociálního zabezpečení.

Zlatý věk pro zemědělce v celosvětovém měřítku představovala 70. léta, kdy nejrůznější veřejné a kolektivní mechanismy v oblasti poskytování úvěrů nebo prodeje a v socialistických režimech navíc částečná kolektivizace dopřály malým pěstitelům určité bohatství a stabilitu zastřešenou národním rozvojovým režimem. Toto období všude skončilo po strukturálních adaptacích a šokových terapiích, které předepisoval Mezinárodní měnový fond, nebo po postupné liberalizaci provedené národním státem neschopným v globální negativní soutěži nadále udržovat nedeficitní rozpočet. Jistě existují různé regionální trajektorie, které jsou důležité pro systematické komparativní zkoumání, avšak hlavní příběh zůstává stále týž. Za ním se skrývá tvrdá globální logika. Zemědělci musí ve své denní reprodukci čelit nesmírným překážkám, pokud nejsou ochotní a schopní stát se součástí globálního agroobchodu a globálních dodavatelských řetězců nebo mít své hospodářství pouze jako jeden z více zdrojů příjmu.

O všech těchto globálních procesech se toho v základním antropologickém sborníku o postsocialistickém zemědělství dovídáme velmi málo. Najdou se v něm pouze jednotlivé roztroušené poznámky, kupříkladu o konkurenčních tlacích na výrobu vína, o nepříznivých podmínkách v několika segmentech trhu, o „Společné zemědělské politice“ (SZP) Evropské unie, jež sice po letech opět umožňuje stabilní rozvoj venkova v nových členských státech EU, ale je zároveň sama jedním z hlavních viníků neúspěchu jednání Světové obchodní organizace a rok co rok se více vyprazdňuje. Chybí však srovnání s vývojem v jiných regionech světa, chybí analýza srovnatelných problémů v oblasti pěstování vína jinde, chybí informace o tom, jaké dodavatelské řetězce přicházejí a jaké nátlaky a omezení pro život zemědělců vytvářejí, dokonce i povědomí o problematičnosti SZP je nedostatečné. Právě to však potřebujeme, chceme-li porozumět současnému vývoji a problémům reprodukce zemědělců. O většině z těchto globálních procesů existuje i v samotné antropologii vynikající literatura opírající se o výzkum [viz např. Harvey 2005; Kalb 2002, 2005; Kalb et al. 2004], avšak ve sborníku lze příznačně nalézt pouze odkaz na novináře Jeremyho Seabrooka – jako by sociální vědy neměly k velkým tématům co říci.

Stejně lze hodnotit i novou kulturní dominanci města nad venkovem, o níž Hann a Sárkány také hovoří. Městem již přirozeně není Budapešť, Praha nebo Vídeň roku 1930. Jsou jím globální obrazy konzumu šířené ve zprávách transnacionálních médií a ve vyprávění cestujících nebo migrujících příbuzných a přátel. Ať se podíváme na zemědělce kamkoli od Mexika po Čínu, mladí lidé odmítají zůstat u malorolnického způsobu obživy svých rodičů. Zemědělství se stává pouze jedním z více zdrojů rodinného příjmu, k nimž mnohdy patří také příspěvky od příbuzných žijících jinde; a často se opírá pouze o starší generace.

Ty mladší většinou láká metropolitní bohatství a konzum, a nepokračují proto v obdělávání půdy v místě svého původu, ale připravují se na život migrantů. Pro některé z nich vesnice zůstane formou sociálního zajištění a příslušnosti, k níž se nakonec vrátí, pro jiné se stane pouze vzpomínkou nebo rodinným kontaktem. I zde opět působí všeobecný globální proces, jehož specifika projevující se na postsocialistickém venkově mohla být ve sborníku zkoumána, ale nedozvídáme se o nich mnoho.

Tato problematika se dotýká zásadně antropologických otázek. I když neo-liberální globalizace na zemědělské malovýrobce neúnavně vyvíjí nátlak, oni i jejich děti se zároveň každý svým vlastním způsobem nechali okouzlit neoliberalními přísliby konzumu, pohybu a vzrušení. O mnohoznačnosti není nouze a právě z takových napětí mezi rodiči nebo rodiči a dětmi, jejichž vyjádřením je soudobý rozkvět náboženství, nacionalismu, maloroľnického aktivismu, sebeobránných lig nebo antiglobalistických mobilizací na venkově, vyvěrá volatilní každodenní politika. V různých regionech se to děje různými způsoby v závislosti na jejich zapojení do procesu globální marketizace a na jejich lokální historii a morální ekonomii. Závisí to také na národních státech a schopnosti národních elit vymoci si nové nástroje zemědělského rozvoje a reagovat na požadavky přicházející zdola.

Mají sotva ustavené antropologické instituce ve střední a východní Evropě usilovat o spojenectví s folkloristikou, jež jim doporučuje Chris Hann? Folkloristika slibuje důslednější zaměření na lokální historii – to je určitě dobrá věc. Zároveň však ještě méně než samotná antropologie postsocialismu podporuje soustředění pozornosti na problematiku integrace do globální historie a globálních interakcí. To způsobí, že antropologie bude přehlížet základní problémy související s lokální a globální sociální změnou. V opozici k Hannovi jsem se snažil naznačit, že zaměření dnešní antropologie na soudobou sociální změnu je zcela nedostatečně kosmopolitní. V důsledku toho může být nakonec oslabena veřejná legitimita antropologické práce. Antropologie ve střední a východní Evropě stejně jako antropologie postsocialismu na Západě potřebují spojení, kteří jim umožní dostát jejich závazku být obzvlášť kosmopolitní vědou o člověku. Může-li k tomu dopomoci folkloristika, proč s ní nespolupracovat? Pokud se někde rýsuje perspektivní spojenectví s kulturními studií, jako třeba v Sofii nebo ve Lvově, přijměte, prosím, jejich nabídku a uvidí se, kam se dostanete. Užitečná pro další rozvoj globální a kosmopolitní perspektivy může být kombinace se sociologií, jaká existuje kupříkladu na Středoevropské univerzitě nebo v Cluji, zejména zahrnuje-li výuka komparativní historickou sociologií.

Shrnu-li, antropologie ve střední a východní Evropě by se měla snažit formulovat akademické pohledy na situovanou sociální změnu, jež umožní tomuto regionu zbavit se své posedlosti vlastní domněle jedinečnou postsocialistickou situací a své jedinečné orientace na jakýsi imaginární Západ. V tomto smyslu by tedy měla pomoci místním intelektuálům a badatelům přiblížit se k postkolonialitě. To bude měřítko jejího úspěchu.

DON KALB je profesorem sociologie a sociální antropologie na Středoevropské univerzitě v Budapešti a vedoucím vědeckým pracovníkem na katedře antropologie Univerzity v Utrechtu. Působil jako ředitel programu SOCO (Sociální důsledky hospodářské transformace ve střední a východní Evropě) na Institutu pro výzkum člověka ve Vidni. Je zakládajícím šéfredaktorem časopisu *Focaal – European Journal of Anthropology*, který vychází v nakladatelství Berghahn.

Literatura

- Bryceson, Deborah, Cristobal Kay, Jos Mooij. 2000. *Disappearing Peasantries? Rural Labour in Africa, Asia and Latin America*. London: ITDG Publishing.
- Davis, Mike. 2006. *Planet of Slums*. London: Verso.
- Edelman, Marc. 1999. *Peasants Against Globalization: Rural Social Movements in Costa Rica*. Stanford: Stanford University Press.
- Edelman, Marc. 2002. „Toward an Anthropology of some New Internationalisms: Small Farmers in Global Resistance Movements.“ *Focaal – European Journal of Anthropology* (40): 103–23.
- Handelman, Don. 2005. „Microhistorical Anthropology: Toward a Prospective Perspective.“ Pp. 29–52 in Don Kalb, Herman Tak (eds.). *Critical Junctions: Anthropology and History beyond the Cultural Turn*. New York, Oxford: Berghahn Books.
- Hann, Chris, Mihály Sárkány. 2003. „The Great Transformation in Rural Hungary: Property, Life Strategies, and Living Standards.“ Pp. 117–42 in Chris Hann (ed.). *The Postsocialist Agrarian Question*. Münster: LIT Verlag.
- Harvey, David. 2005. *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Hunt, Lynn (ed.). 1989. *The New Cultural History*. Berkeley: University of California Press.
- Kalb, Don. 1997. *Expanding Class: Power and Everyday Politics in Industrial Communities, The Netherlands 1850–1950*. Durham, London: Duke University Press.
- Kalb, Don. 2002. „Afterword: Globalism and Post-Socialist Prospects.“ Pp. 317–35 in Chris Hann (ed.). *Postsocialism: Ideals, Ideologies and Local Practice*. London: Routledge.
- Kalb, Don. 2005. „From Flows to Violence: Politics and Knowledge in the Debates on Globalization and Empire.“ *Anthropological Theory* 5 (2): 176–204.
- Kalb, Don, Will Pansters, Hans Siebers (eds.). 2004. *Globalization and Development: Themes and Concepts in Current Research*. Dordrecht: Kluwer.
- Kalb, Don, Herman Tak (eds.). 2005. *Critical Junctions: Anthropology and History beyond the Cultural Turn*. New York, Oxford: Berghahn Books.
- Kuper, Adam. 1999. *Culture. The Anthropologists' Account*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Marcus, George E., Michael M. J. Fischer. 1986. *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ortner, Sherry B. 2004. „Teorie v antropologii od šedesátých let.“ *Biograf* (34): 123–62.
- Schneider, Jane, Rayna Rapp. 1995. *Articulating Hidden Histories: Exploring the Influence of Eric R. Wolf*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Tilly, Charles. 1984. *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons*. New York: Russell Sage Foundation.