

## Na cestě k domorodé antropologii

Delmos J. Jones

Přeložil Marek Jakoubek

Metodologie terénního výzkumu je v současné době v antropologii jedním z nejdiskutovanějších témat.<sup>1</sup> Výzkum je obvykle chápán jako činnost prováděná *outsiderem* či *zřizcem* který vstupuje do společnosti a pokouší se dozvědět co možná nejvíce o způsobu života místních lidí.<sup>2</sup> Z tohoto důvodu se nejvíce diskutují soustředěni na problémy, s nimiž se setkává *outsider*. Existuje však ještě jedna pozice, z níž lze výzkum provádět – je jí pozice *insidera*, tedy osoby, která je sama členem kulturní, rasové či etnické skupiny, kterou zkoumá. Cílem přítomné stati je prozkoumat problémy, s nimiž se v terénní praxi setká právě výzkumník-*insider*.

Nezaměřím se však pouze na metodologii terénního výzkumu, ale dotknu se i epistemologické dimenze dané problematiky. Pokusím se ukázat, že *insider* a *outsider* čelí v terénu odlišným problémům. Je třeba říci, že v antropologické teorii se dosud neseťkáme s žádnými teoretickými závěry vytvořenými z pohledu domorodého antropologa. „Domorodou antropologií“ rozumím teoretické koncepce založené na nezápadních principech a předpokladech ve stejném smyslu, v jakém je moderní antropologie založena na západních hodnotách a normách a tyto podporuje, protože, jak ukázal Maquet:

Je zřejmé, že vznik a existence jednotlivých disciplín, které se zabývají výhradně studiem ne-západních kultur vycházely z viktoriánského pocitu nadřazenosti Evropy XIX. století a byly tak ve shodě s koloniální expanzí této doby a podporovaly ji. Není nikterak zarážející, že tento stav v Africe trval, dokud trval koloniální režim, a byl zpochybněn teprve s procesem dekolonializace. (Maquet 1964: 51)

Využívání domorodých informátorů nevedlo k ustavení domorodé antropologie a nesouhlasím s tvrzením, že „antropologická věda byla významně obohacena těmi

<sup>1</sup> Viz např. Williams (1967); Hulktrantz (1968: 289–296).

<sup>2</sup> Pozn. redakce: Přeloženo z anglického originálu / Translated from the original: JONES, D. J. (1970): Toward a native anthropology. *Human Organization*, 29 (4): 251–259. Redakce děkuje vydavateli za laskavé svolení k bezplatné publikaci překladu. / We thank the copyright holder, Society for Applied Anthropology, for the generous permission to publish this translation (without charge).

informátory, kteří se pod vlivem antropologů sami stali antropology“ (Holmberg 1912). Tento stav ještě nenastal; jeho ustavení by přineslo užitek celé antropologii a mohlo by zabránit „smrti“ antropologie ohlašované některými současnými autory (Berton 1968: 391–396).

Terénní výzkum je samozřejmě procesem nalézání odpovědí na určité otázky a řešením jistých teoretických či praktických problémů. Jako takový obsahuje seriální přístup od definice problému, který má být zkoumán, přes sběr dat a jejich analýzu až po publikaci závěrů. Obecně se má v antropologii za to, že pokročilí studenti mají terénní výzkum provést pro svou doktorskou disertaci. Též se mívá, že jejich výzkum by měl být proveden v kultuře odlišné od jejich vlastní. Studentům je vštěpováno, že osoba provádějící výzkum ve vlastní společnosti, mezi svými, není schopna udržet požadovaný stupeň objektivity, a proto by měli výzkumnou zkušenost získat nejprve v jiné kultuře. Tímto vstupují do výzkumného procesu prvky určité filozofie. V tomto smyslu je velmi zajímavé, že pravidlo zapovídající výzkum ve své vlastní kultuře se zcela převrací v opačný, když se týká dotyčný cizincem, „domorodcem“ studujícím na PhD. ve Spojených státech. Je nepopíratelným faktem, že většina studentů z Afriky na amerických univerzitách jsou afrikanští, kteří své výzkumy provedli ve své vlastní společnosti a specializují se na ni. Tento fakt, která se týká terénního výcviku zahraničních studentů je tedy opačná té, která se týká výcviku studentů amerických. Tento nesoulad může být vysvětlen pouze na základě rozdílného způsobu, jímž je domorodý antropolog nahlížen oborem jako celkem – ne jako profesionál, který provede výzkum a vytvoří teorie a generalizace, ale jako osoba, jejíž úkolem je nashromáždit informace ve své kultuře, k níž *outsider* nemá přístup. Očekává se, že *insider* je se stavem věcí obeznámen odlišným a ucelenějším způsobem než *outsider*.

Cílem antropologického terénního výzkumu je popsat totalitu kultury určitého kmenového společenství. Popis by měl být vytvořen do nejvyšší možné míry z pohledu nositelů této kultury – tj. z perspektivy aktéra. Aby antropolog získal takový popis, musí aktivně účastnit života dané společnosti, musí komunikovat s lidmi a trávit s nimi mnoho času. Co se týče přímého důrazu na uvedený obecný cíl, je zřejmé, že skvělý domorodý antropolog je schopen získat nejlepší a nejspolehlivější data, protože jeho jazyk, v dané kultuře vyrůstal a nemá problémy s navázáním kontaktů.

Podle Lowieho podporoval Boas výcvik domorodých antropologů, protože předpokládal, že k totálnímu popisu způsobu života určité společnosti z perspektivy samotných jejích účastníků, jsou zaškolení domorodí antropologové nejpůsobivější a nejlépe schopni domorodý život interpretovat „zevnitř“. Materiály nashromážděné zaškoleným domorodým antropologem mají „nezměrnou výhodu hodnověrnosti a lehkivě a přesně zachycující nejdůvěrnější myšlenky a pocity domorodců, kteří v tomto podání přirozeně a spontánně odhalují“ (Lowie 1937: 133). Ze stejných důvodů, z jakých Boas podporoval domorodce, aby se stávali antropology, podporoval i ženy, neboť ty mohou shromáždit údaje o chování žen mnohem snadněji než antropologové-muži. Tento postoj nezakrytě naznačuje, že domorodci a ženy nahlíženi jako potenciální „nástroj“ k opatření důležitých informací pro „skutečnou“ antropologii – muže bělochy.

Je nepochybnou pravdou, že ve srovnání s *outsiderem* může mít *insider* snazší přístup k určitým typům informací. Tato skutečnost je nicméně v plném souladu s předpokladem, že v určitých situacích má výhodu naopak *outsider*. Mezi lety 1969–70 jsem například vedl výzkumné praktikum pro studenty zdravotnické školy v nemocnici Denver General Hospital. Tito studenti, většinou běloši, byli vysláni do černošské komunity, aby zjistili tamní zdravotní a léčebné praktiky. Jeden student se vrátil se zjištěním, že některé těhotné ženy se dožadovaly specifického druhu hlíny. Po dalším přezkoumání se ukázalo, že se jedná o zvyk vcelku běžný zejména na venkovském Jihu. Ačkoli jsem se narodil a vyrůstal na venkovském Jihu, tento zvyk jsem neznal. Žádný informátor mne o tomto zvyku neinformoval, zřejmě proto, že je pro něj příliš neznám, neboť jsem byl snadno identifikovatelný právě jako černochoz z Jihu. Základním poznatkem tedy je, že data, která *insider* a *outsider* nasbírají, mohou být rozdílná. Stejně tak je možné, že jejich odlišné úhly pohledu povedou k odlišným interpretacím vhodného souboru dat.

### Otázka úhlu pohledu

Jako *outsider* jsem prováděl výzkum mezi indiány Papago v jižní Arizoně a u horského kmene Laho v severním Thajsku. Jako *insider* jsem zkoumal černošskou komunitu v Denveru v Coloradu. V přítomné stati bych chtěl srovnat své zkušenosti z Denveru v Thajsku. V obou lokalitách jsem jako výzkumník (ať již jako *insider*, či *outsider*) začal formulaci problému, který by měl být zkoumán. V Thajsku bylo tímto tématem studium intrakulturních odlišností mezi šesti vesnicemi horských kmenů. V Denveru jsem studoval vztahy mezi sociální strukturou a černošským vnímáním sebe sama. Logický postup formulace výzkumného problému byl podobný, nicméně faktor úhlu pohledu, který významně ovlivnil formulaci studia denverské komunity, při plánování výzkumu v Thajsku prakticky chyběl. Otázka kulturní variace v Thajsku byla vytvořena na základě literatury zabývající se pojetím kultury a na základě tendence antropologů podávat světošedivost celé společnosti opírající se o studium jednoho segmentu dané populace (Leach 1954: 3). Vlastním cílem bylo potvrdit skutečnost a určit rozsah variací v kulturním jednání mezi vesnicemi příslušejícími ke stejné kmenové (kulturní) skupině.

Formulace denverského výzkumu však na druhé straně vyžadovala mnohem více než jen logické uvažování. Bylo zapotřebí též intuice, zkušenosti a osobního zájmu (či spíše v pravém slova smyslu zájmu skupinového). Současná literatura je zaplněna diskusí o vztazích se černošského sebepojetí (*self-image*), jejichž závěrem je, že černoši mají obecně mnohem negativnější sebepojetí než běloši.<sup>3</sup> Již v úvodu je třeba říci, že v podstatě každý cítí určitý odpor k popisu skupiny, jejímž je členem, třebaže jako vědec musí připustit možnost, že uvedené závěry jsou skutečně platné. Nicméně jako skeptik musí vzít v úvahu i možnost, že současná situace způsobuje, že druzí lidé se mylí. Vezmu-li jako příklad svou vlastní praxi, musím říci, že pokud jde o černochozy

<sup>3</sup> Viz např. Noel (1954: 71–84); Drogger, Miller (1968: 32–33).

v černošském sociálním prostředí, nenacházím ve své zkušenosti nic, co by odpovídalo obecné tezi o jejich negativním sebepojetí.

Dříve než mohou být sbírána data, je nutné, aby výzkumník získal do komunity přístup. A právě v tomto bodě čelí *insider* zcela odlišným problémům než *outsider*. Nicméně ačkoli se *insider* navrácí do prostředí, ve kterém vyrstl, s problémem navázání kontaktu se přesto potýká. Protože jsem byl v denverském prostředí nový a neznámý, musel jsem začít (stejně jako v Thajsku) u někoho, kdo zná zase někoho dalšího. Jednalo se o „řetězu představování a uvádění, který vedl přinejmenším na práh jeho skupiny“ (Weller, 1953: 430).

Při srovnání zkušeností z Thajska a z Denveru se ukazuje, že největší problém byl v získání přístupu do komunity, ustavení a udržování mé role, spočíval v odlišné sociální situaci. V Thajsku se jednalo o malou stmelenu vesnici, zatímco v Denveru šlo o městskou obytnou čtvrť s minimálními anebo žádnými sousedskými styky. Jako le je antropolog přijat do neměstské komunity, získává svou roli v jejím kontextu. Proti tomu v městském prostředí musí výzkumník ustavit svou roli s každým, s kým se setká...

Kmen Lahu znal pouze tři typy *outsiderů*: obchodníky, misionáře a vládní zástupce nejrozmanitějšího zaměření. Když jsem poprvé vstoupil do vesnice, vzápětí jsem získal okamžité podezření, že jsem misionář, protože nejvíce Američanů, se kterými se obyvatelé setkali, byli misionáři. Toto podezření bylo snadno vyvráceno faktem, že jsem se s místními účastnil mnoha činností, které by misionář považoval za hříchy, jako například tance při jejich „pohanských“ rituálech. Naproti tomu se obyvatel ghetta setkali s celou řadou odlišných typů *outsiderů* a mnohé z nich přijímá se značnou dávkou nevěřivosti. Mezi lidmi, kteří mohou zaklepat na jejich dveře, patří sociální pracovníci (podobně proto, aby přezkoumali chod domácnosti příjemců sociální podpory), výzkumníci, podomní prodáváči, výzkumníci a pracovníci nejrozmanitějších organizací, například *Office of economic opportunity Department of health*, místní nemocnice a další. Většina z nich jsou běloši. Protože nejsem běloch ani jsem na sobě neměl bílou košili a křivo nebyl jsem ihned klasifikován jako nežádoucí cizinec. Vypadal jsem jako někdo, kdo možná jenom hledá přátele. Proto byla reakce vůči mé osobě mnohem méně nepřívětivá, než by pravděpodobně byla vůči bělošskému antropologovi. Přestože jsem srovnání s reakcí na bělošského výzkumníka, považuji za významné, že ani jedna osoba mi neodepřela rozhovor.<sup>4</sup>

To však neznamená, že se provádění výzkumu v denverské černošské komunitě obešlo bez obtíží. Její obyvatelé byli občas nedůvěřiví. Někdy jsem byl považován za člena Černých panterů, nebo jsem byl podezírán ze spojení s některým z činitelů

<sup>4</sup> V otázce, je-li etnická příslušnost tazatele významným faktorem výrazně ovlivňujícím situaci rozhovoru, patrně neexistuje konsenzus. Williams uvádí, že etnická příslušnost tazatele „je důležitou proměnnou sociální situace, nicméně... pouze za určitých podmínek a u jistých otázek“ (Williams, jr., 1964: 352). Weller a Luchterhand na druhou stranu píší: „... naše výzkumy ukazují, že... černošští respondenti podávali kvalitnější odpovědi informátorům bělošským než informátorům z řad černošů, pokud se jednalo o osobně citlivých oblastí“ (Weller, Luchterhand 1968: 50–55).

komunity. Z těchto důvodů bylo navázání vztahů provázáno shodnými problémy jak v Thajsku, tak v Denveru. Přesto bylo mnohem snazší přesvědčit obyvatele denverské komunity, kteří s Černými panterami nesouhlasili a domnívali se, že bych mohl být jedním z nich, než přesvědčit některé příslušníky kmene Lahu, že nejsem misionář. V případě Denveru vyvstal problém vždy, když jsem řekl něco o ekonomickém útlaku. Lidé se ptali: „Jste členem Černých panterů?“, a když jsem odpověděl „ne“, tuto odpověď akceptovali a pokračovali v rozhovoru, zatímco v Thajsku jsem musel myšlenku, že jsem misionář, vyvrátit účastí na vesnických aktivitách, jichž by se misionář nikdy nezúčastnil.

Aby člověk nashromáždil potřebná data, musí komunikovat; komunikace však vyžaduje více než jen slovní výměnu. Její součástí je též mimika obličejů, pohyby rukou, postoj těla anebo tón hlasu, abychom jmenovali alespoň některé jemnější rysy komunikace. Během svých výzkumů u kmene Lahu jsem se setkal s některými způsoby, kterým jsem byl schopen porozumět až po uplynutí značně dlouhého času. Zhruba po třech měsících pobytu jsem byl podle způsobu odpovědí na své otázky s to rozpoznat, kdy mi moji informátoři neříkají celou pravdu. Když jsem se pokoušel dozvědět něco o tématu, o kterém nechtěli hovořit, jejich odpovědi byly váhavé a neurčité. Při pozdějším přezkoumání jsem pak zjistil, že tyto jejich informace nebyly pravdivé. Tak jsem byl schopen poznat, kdy říkají pravdu a kdy lžou. Ve většině situací dosáhne po určitém čase výzkumník stavu, kdy je schopen vykládat si významy a myšlenky ze způsobu, jakým určitá osoba něco sděluje, stejně jako zaznamenat, co říká. Nicméně byla-li toto úroveň porozumění, které jsem jako antropolog *outsider* musel teprve dosáhnout, byla zároveň úrovní, s jakou jsem jako antropolog *insider* začínal. Skutečnost je taková, že s většinou černošů sdílím klíče k obecnému porozumění: vyrstl jsem v chudé černošské komunitě, vím, co je diskriminace, rozumím jejich „dialektu“ a jsem schopen jím hovořit.

Existuje problém, s nímž se setká většina antropologů – jak vysvětlit, co vlastně antropologové dělají. Cizinec, který přijde do vzdálené vesnice v Thajsku, musí mít pro svůj pobyt tam nějaký důvod. Jak ale vysvětlit svůj výzkum? Protože kmen Lahu se ještě nikdy s žádným antropologem nesetkal, a jeho příslušníci tedy nevěděli, co to výzkum je, vyřešilo se vše jednoduchým tvrzením, že jsem zde proto, abych se dozvěděl co možná nejvíce o jejich způsobu života. Třebaže nemohli pochopit, proč by se někdo chtěl dozvídat cokoli o jejich životě, toto vysvětlení akceptovali. Naproti tomu většina obyvatel městské černošské komunity *věděla*, co to výzkum je, a s jeho významem a výsledky byla obeznámena. Jak jsem už zmínil dříve, v Denveru již přede mnou bylo prováděno mnoho různých typů výzkumů. Někteří z mých informátorů hovořili už s předchozími výzkumníky a někteří z těchto badatelů dokonce vystoupili v místní televizi, kde prezentovali a diskutovali svá zjištění o denverské komunitě. Navíc mnozí z těchto lidí četli zprávy o chování černošů a výrazně s nimi nesouhlasili. A ještě významnější bylo, že někteří z nich se domnívali, že výzkum je součástí nějakého politického programu.<sup>5</sup> Je proto pochopitelné, že vysvětlení výzkumu v takovémto

<sup>5</sup> Viz například Merton, Lerner (1951: 299).

kontextu mělo zcela odlišný charakter od vysvětlení záměru a cílů mé práce horá v Thajsku.

Ve Spojených státech se stávají negativní emoce vůči výzkumům stále rozšířenější. Přesto jsem v černošské komunitě v Denveru nenarazil ani na jediný případ odmítnutí. Obvyklé byly tři typy reakcí: Většina lidí, se kterými jsem hovořil, neměla na výzkum žádný názor, ani vůči němu necítila žádný závazek. Problémy s vysvětlením významu výzkumu této skupině byly minimální. Jedinou skutečnou potíž v tomto případě představovalo podezření některých z nich, že by je jejich odpovědi na mé otázky mohly nějak poškodit. Nejednalo se přitom o žádné konkrétní informace, které bych poskytovali a jejichž zneužití by je případně mohlo ohrozit, ale o samotný fakt, že odpovídají. Tento problém byl vyřešen tím, že jsem odpovědi zapisoval anonymně. Další častou reakcí bylo, že lidé považovali výzkum černošů prováděný černošským sociálním vědcem za velice dobrý nápad. Tento postoj byl rozšířen zejména mezi lidmi, kteří se o černošskou problematiku v sociologické perspektivě sami zajímali a četli o ní. Tato skupina cítila, že například informace prezentované v takových zprávách, jako je Moynihanova zpráva (*Moynihan report*),<sup>6</sup> jsou výrazně deformované, protože zprávy psané bělochy nemohou nikdy postihnout skutečné citění černošů. Zároveň měli pocit, že tyto pochybné údaje by mohly být napraveny, a to pouze v případě, že se výzkumu ujal nějaký černoš. To bylo také důvodem, proč tito lidé spolupracovali nejlépe. Třetí reakcí byl názor, že výzkumů už bylo provedeno dost, tečka. Příslušníci této skupiny se domnívali, že to, co je v současné době potřeba, jsou činy, a proto tato skupina spolupracovala nejméně. Ale protože jsem černoš, ani tito mi rozhovory odmítli, byli však nejhorsími informátory, neboť výzkum nebrali vážně.

Jedna dimenze však ve výzkumných zkušenostech u kmene Lahu oproti zkušenostem z Denveru chyběla úplně. Byla jí velice osobní rovina, na níž většina lidí, se kterými jsem hovořil, se domnívalo, že informace o černošské populaci prezentované v současných literaturách jsou nepravdivé, protože byly napsány bělochy, kteří nemohou chování černošů porozumět. Existovala zde tedy velká snaha tyto údaje opravit. Dokazuje to například první setkání s ženou, která bydlela v sídlištní černošské komunitě. Poté, co jsem jí vysvětlil povahu svého výzkumného projektu, nadšeně vydechla: „Konečně!“ A byla zde i jiné způsoby, jimiž na mne lidé reagovali na velice osobní rovině; pro mnohé z nich jsem nebyl sociální vědec, ale někdo, kdo zdolal bariéry americké společnosti a získal uznání.

### Analýza dat a jejich publikace

Obecným problémem, se kterým se setká každý antropolog při shromažďování dat, je otázka, zda určitá data při publikování zatajit či ne. Mnoho z těch, kteří své výzkumy prováděli v zemích třetího světa, ze své zprávy vypustilo informace, o kterých

<sup>6</sup> Moynihan (1965) (pozn. překl.).

domnívali, že by mohly urazit či uvést do rozpaků hostitelskou zemi a ohrozit tak možnost jejich návratu. Tuto skutečnost jsem pocíťoval mnohem pronikavěji jako *insider* než jako *outsider*. Jako *outsider* pracuje výzkumník s lidmi, kteří si jsou – z důvodů kulturních, rasových nebo jazykových odlišností – vždy dobře vědomi, že je *outsiderem*. V případě, kdy je člověk *insider*, na něj informátoři častokrát jako na výzkumníka nepohlížejí. Můžou být přítelem, někým, kdo vzbuzuje důvěru.<sup>7</sup> V této pozici mi lidé odhalili hluboce osobní záležitosti; toto postavení skýtá možnost dozvědět se o lidech mnoho specifických informací. Přestože mohou být tyto informace spojeny s výzkumem, bylo by ode mě nečestné a vůči těmto lidem nelohajální, kdybych je prozradil.

Kvůli své osobní emocionální účasti mám tendenci zpochybňovat některé přijímané závěry týkající se černošů. Jde například o tvrzení, že černoši mají negativní *self-image* nebo že Afričané byli zotročeni mnohem snáze než indiáni Nového světa, jejichž hrůzou jim veleva raději zemřít než upadnout do otroctví. Je pravděpodobné, že *outsidera* někdy nenapadne tuto teorii otroctví zpochybnit, protože zmíněné závěry se nijak nedotýkají jeho vlastní identity. Jednou jsem například hovořil s historikem, bělochem, a bylo překvapivé, že mu nikdy nepřišlo na mysl považovat vysokou míru sebevražd či obecně velmi vysoké procento úmrtí mezi ranou africkou populací za známku odporu k otroctví.

Skutečnost, že mohu zpochybnit mnoho stávajících teorií o černoších, jimiž se bílý antropolog patrně nebude zabývat, neboť se je nedotýká, není ovšem sama o sobě ještě argumentem ani ve prospěch perspektivy *insidera*, ani *outsidera*.

Zdá se, že nejvhodnějším způsobem k tomu, abychom co nejlépe poznali způsob života, je zapojit se do něj. Tento předpoklad vyžaduje dvojí kritiku, jejíž obě části obsahují jak teoretické, tak praktické hledisko. Zaprvé, je „vnitřní perspektiva“ privilegovaná výzkumnou pozicí a úhlem pohledu? V pozorování průvodu, které je prováděno těmi, kdo se průvodu účastní, není nic obzvláště privilegovaného. Přihlízející divák může být v lepší pozici a divák televizní v ještě lepší. Jakou pozici zaujmete a nakolik bude výhodná, to záleží nepochybně na tom, co chcete zkoumat a proč. (Jarvie 1969: 506)

Určitý úhel pohledu nemůže být jednoznačně určen nebo označen jako výhodnější než jiný. V obou případech jsou skryty logické nástrahy. *Outsider* vstupuje do terénu vybaven řadou předpokladů a domněnek, které není s to zpochybnit a které ho zavedou k jistým typům závěrů; *insider* může být zase až příliš závislý na svém vlastním zájmu, vlastním sentimentu a touze konat dobro pro svou skupinu. Z těchto důvodů může *insider* deformovat „pravdu“ neméně než *outsider*. Obsahují-li obě pozice stejnou možnost „deformace“, která je lepší?...

<sup>7</sup> Srov. Jarvie (1969), který podotýká, že plná účast výzkumníka zastírá jeho povahu jako výzkumníka. Čelíme zde problému udržení rovnováhy mezi „být dobrým kamarádem“ a „být slídivým cizincem“. Na jedné straně je olem plná participace a bezvýhradná identifikace s cizím způsobem života, na druhé pak nebezpečí ze zpronevěření se „víře“ (Jarvie 1969: 505).

Mnoho antropologů se domnívá, že pohled domorodce na jeho vlastní kulturu je pohledem nejpřiměřenějším. Často slyšíme, že cílem antropologického výzkumu je vidět věci z pohledu domorodých aktérů. Přestože je „pohled zevnitř“ antropologicky hlasitě proklamován, jen málo z nich jde skutečně tak daleko, že by považovali za magii a kouzla za základní prvek nepochybné a absolutní pravdy. Nevyhnutelně představě, že *outsider* a *insider* vidí sociální realitu v odlišných perspektivách, a ať se jedná jakkoli, ani jeden z nich není schopen zcela se oprostit od předpoklady a předpojetí o tom, co sociální realita je a co by být měla. Z tohoto hlediska nelze tvrdit, že by byl hodnověrnější než druhý. Každý se může dopustit nepřesností, překroucení a zkrácení pravd. Antropolog, který prohlašuje, že nabyl úplného porozumění cizí kultuře, odhaluje sám sebe k zatracení (Beattie 1964: 90). Poučení, kterého se většinou antropolog nedostává, je následující: badatel provádějící následný výzkum vždy odhalí chyby v původních datech bez ohledu na to, kolik let jeho předchůdce v terénu strávil, jak dobře mluvil místním jazykem a nakolik se domníval, že pronikl domorodcům kůži.

Je-li tomu tak, že jak výzkumník *insider*, tak výzkumník *outsider* čelí shodným empirickým problémům, existuje vůbec nějaká přednost a výhoda, jíž by domorodý antropolog měl disponovat? Má odpověď zní: ano, potenciálně. Potíž spočívá v tom, že cizí domorodí antropologové, ale není zde dosud žádná domorodá antropologie. Chci říci, že v antropologii existuje jen velice málo teorií, které by byly formulovány z kmenového, venkovského či menšinového pohledu. A tak celý přínos výzkumu *insidera* nespočívá v tom, že jeho data či náhledy na sociální realitu jsou lepší, ale v tom, že jsou jiné. Většina z dosud nemnoha černošských antropologů pracujících v terénu hledá něco nového, zpochybňuje staré předpoklady o sociálním dění, vytváří nové teorie a v procesu jejich tvorby vyvrací mýty staré. Práce bělošských antropologů v západních kulturách není špatná proto, že jsou bílí, ale proto, že antropologie, která taková byla v 60. letech těžkopádná a netvářčí. Naše koncepty a teorie, náš způsob pohledu na lidi, ztratil svou platnost (Gjessing 1968: 400).

Lehman ve své stati pojednávající o problému vztahů menšin v Barmě dochází k závěru, že teorie sociálních věd zde významným dílem přispěla k vytváření problémů týkajících se vztahů mezi majoritou a minoritou nebo „přinejmenším sebrala vřelost v zatemnění podmínek potřebných k jeho řešení“ (Lehman 1967: 103). To platí stejně míře i pro Spojené státy. Teorie, z níž Lehman vychází, je konsenzuálním mechanismem společnosti, na kterém je založena velká část antropologického myšlení o sociálních problémech.

Primitivní společnost v antropologickém pojetí je strukturovaná, fungující a stabilní se v rovnovážném stavu. Konsenzus v oblasti hodnot je základním prvkem, který udržuje společnost pohromadě. To znamená, že společnost funguje bez konfliktů, sporů, řešení či záští. Všichni souhlasí s danými hodnotami, internalizují je a dobrovolně se řídí příslušnými vzory jednání. K dosažení této konformity je zřídka zapotřebí násilí. Každý člen společnosti dělá vždy přesně to, co se od něj očekává. Tento základní předpoklad týkající se společnosti vede k popisu kastovního systému v Indii jako „organického

stavu, ve kterém každá příslušná kasta či podkasta plní určitou funkci. Je to systém, který umožňuje práci, ze kterého byl do velké míry vyloučen prvek soutěžení mezi pracovníky“ (Leach 1960: 5). Ve většině antropologických popisů sociální organizace tak nenalezeme činitele útlaku, nespokojenosti, odporu a nepřátelství. Nižší kasty se nikdy neboují proti vyšším, stejně jako necítí odpor k vlastnímu postavení v systému.

K představě primitivní společnosti udržované pohromadě hodnotovým konsensem existuje alternativa. Dahrendorf píše:

Z úhlu pohledu teorie donucení (*coercion theory*) (...) to není dobrovolná kooperace či obecný konsenzus, ale vnucený nátlak, který drží společnost pohromadě. Obecně vzato to znamená, že v každé sociální organizaci jsou určité pozice spojeny s právem vykonávat kontrolu nad ostatními pozicemi za účelem zajištění efektivního nátlaku. Jinými slovy to znamená, že existuje odstupňovaná distribuce autority (...). Tato odstupňovaná distribuce autority se trvale stává určujícím faktorem systematického společenského konfliktu, který se svou povahou přímo vztahuje k tříděmu konfliktu v tradičním (marxistickém) smyslu. (Dahrendorf 1959: 165)

Další důležitý rozměr tohoto problému se týká tendence antropologů věnovat přehnaně velkou pozornost tradicím jiných národů. Někdy se zdá, že antropologové přilnuli k tradičním vzorcům jednání skupiny více než sami její členové, ačkoli, jak poznamenává Maquet, „netvrdím, že antropologické práce tím, že zdůrazňovaly africké tradiční hodnoty, měly významný vliv na udržování koloniálního systému (...) Významné je, že antropologie se orientovala tak, jako by chtěla zachovat stávající situaci“ (Maquet 1964: 50). Robert Redfield zmiňuje ve své práci *Peasant society and culture* (Redfield 1956: 140) tutéž skutečnost. Zvažuje, zda zaznamenané a publikované rozdíly v hodnotách vesniců nemohly vzniknout díky tomu, že různí pozorovatelé a autoři vybírali a zdůrazňovali různé aspekty sociální situace. Tvrdí, že pozorovatel lidských hodnot si musí odpovědět na otázky typu: „Po čem tito lidé touží pro sebe a pro svoje děti“, „Kterému stylu života připisují největší vážnost?“. Mnoho antropologů si tyto otázky nikdy nepoloží. Předpokládají, že vesničané shledávají venkovský život stejně romantickým jako oni sami. Lopreato, který se tímto tématem zabýval, zjistil, že italský venkovan má značnou nechuť ke své životní situaci a silnou touhu opustit peklo svého vesnického společenství. Je přitom nepravděpodobné, píše, že by italský venkovan představoval zvláštní případ (Lopreato 1967: 436). Koncept kultury chudoby ve skutečnosti zlehčuje fakt, že chudé skupiny nejsou spokojeny se svým marginálním ekonomickým postavením a silně touží po něčem lepším. Toto byl jeden z nejdůležitějších prvků, který protupoval rozhovory s chudými lidmi, které jsem uskutečnil.

Z výše uvedeného by mělo být zřejmé, že domorodý antropolog by měl být tím, kdo pohlíží na sociální fenomény z jiného úhlu pohledu než antropolog tradiční. Domnívám se, že tento úhel pohledu by měl být předpojatý ve prospěch jeho vlastní sociální skupiny. Proto když jsem se snažil „uvést na pravou míru“ některé skutečnosti, které byly napsány o černoších, tento postoj byl nejen ospravedlnitelný, ale dokonce nezbytný. Je politováníhodné, že badatelé ze zemí třetího světa, kteří byli vyškoleni na

amerických univerzitách, toho v minulosti *nebyli schopni*. Došlo k tomu proto, že proces studia narušil způsob vnímání, který by mohl být typickým domorodým úhlem pohledu. Tato skutečnost se však radikálně mění. Výzkumníci, kteří jsou školeni v současnosti, si začínají být vědomi předpojatosti ve společenských vědách a nejsou spoutáni starými hodnotami objektivit a neutrality. Tato změna diskurzu může mnoha způsoby rozšířit. Ale pokud má antropologie přežít, musí odpovídat měnící se společnosti a technologické skutečnosti dneška. Je dobře známo, že část procesu kolonizace znamenala deformaci sociální, kulturní a historické skutečnosti kolonizovaných národů. Objevení se domorodé antropologie je součástí nezbytné základní dekolonizace antropologického vědění a vyžaduje významné změny při rozšiřování řad antropologů a jejich výběru a školení.

### Literatura

- BEATTIE, J. (1964): *Other cultures*. New York: The Free Press
- BERREMAN, G. D. (1968): „Is anthropology alive?“. Social responsibility in social anthropology. *Current Anthropology*, 9 (5): 391–396
- DAHRENDORF, R. (1959): *Class and class conflict in an industrial society*. London: Routledge and Paul Kegan
- DREGGER, R. M. / MILLER, K. S. (1968): Comparative psychological studies of negroes and whites in the United States: 1959–1965. *Psychological Bulletin Monographs Supplement*, 70 (3), part 2
- GJESSING, G. (1968): The social responsibility of the social scientist. *Current Anthropology*, 9 (5): 397–402
- HOLMBERG, A. R. (1958): The research and development approach to the study of change. *Human Organization*, 17 (5)
- HULKRANTZ, A. (1968): The aims of anthropology: A Scandinavian point of view. *Current Anthropology*, 9 (4): 289–310
- JARVIE, C. (1969): The problem of ethnical integrity in participant observation. *Current Anthropology*, 10 (5): 505–508
- LEACH, E. R. (1954): *Political systems of highland Burma*. Boston: Beacon Press
- LEACH, E. R. (1960): *Aspects of caste in South India, Ceylon and Northwest Pakistan*. Cambridge, Massachusetts: Cambridge University Press
- LEHMAN, F. K. (1967): Ethnic categories in Burma and theory of social systems. In: P. Kunstadter, ed.: *Southeast Asian tribes, minorities, and nations, Vol. I*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press
- LOPREATO, J. (1967): How would you like to be a peasant? In: J. M. Potter, M. N. Diaz, G. M. Foster, eds.: *Peasant society: A reader*. Little, Brown and Company

- LOWIE, R. (1937): *The history of ethnological theory*. Holt, New York: Rinehart and Winston
- MAQUET, J. J. (1964): Objectivity in anthropology. *Current Anthropology*, 5 (1): 47–55
- MERTON, R. K. / LERNER, D. (1951): Social scientists and research policy. In: Lerner, D., Lasswell, H. D., eds.: *The policy sciences*. Stanford, California: Stanford University Press
- MOYNIHAN, D. P. (1965): *The negro family: The case for national action*. Washington D.C.: US Government Printing Office
- MOEL, D. L. (1954): Group identification among Negroes: An empirical analysis. *Social Issues*, 20 (2): 71–84
- PAUL, B. D. (1953): Interview techniques and field relationship. In: A. L. Kroeber, ed.: *Anthropology today*. Chicago: University of Chicago Press. Str. 452–475
- REDFIELD, R. (1956): *Peasant society and culture*. Chicago: The University of Chicago Press
- WELLER, L. / LUCHTERHAND, E. (1968): Interviewer-respondent interaction in negro and white family research. *Human Organization*, 27 (1): 50–55
- WILLIAMS, R. T. (1967): *Field methods in the study of culture*. New York: Holt, Rinehart and Winston
- WILLIAMS, J. A. jr. (1964): Interviewer-respondent interaction: A study of bias in the information interview. *Sociometry*, 27 (3): 338–352

**Delmos J. Jones** zemřel 3. 2. 1999 v East Durhamu ve státě New York ve věku 62 let. Byl průkopnickým afro-americkým antropologem, který se jako jeden z prvních antropologů-*insiderů* věnoval problematice prezentace vlastní skupiny jakožto předmětu antropologického studia. Vyrostl na chudinské periferii města Selma ve státě Alabama, přičemž jako jediný z celé rodiny získal vzdělání. Bakalářský titul získal r. 1959 na *State College* v San Francisku, titulu magistra dosáhl na *University of Arizona* s prací o sídelních a migračních vzorcích arizonských indiánů Papago. Doktorát obdržel v roce 1967 na *Cornell University* poté, co jako vůbec první etnograf žil u horského kmene Lahu v severním Thajsku. Až do roku 1970 působil na *University of Colorado*, poté přesídlil na *City University of New York*, kde byl r. 1998 jmenován emeritním profesorem. V polovině sedmdesátých let zkoumal ghettoizaci Australců a ve stejné době začal s výzkumem amerických ghatt. Na základě těchto zkušeností se dále věnoval komparativnímu studiu utlačovaných skupin.