

Rozmanité časové rámce antropologie a její budoucnost ve střední a východní Evropě

CHRIS HANN*

Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung, Halle/Saale, Německo

Anthropology's Multiple Temporalities and its Future in East-Central Europe

Abstract: The article takes a parochial academic anniversary in Britain as an occasion to reflect on ensuing changes of paradigm in social anthropology, notably the rejection of evolutionism and the neglect of history that accompanied the ‚fieldwork revolution‘ led by Bronislaw Malinowski. In the light of this discussion it is argued that the ‚anthropology of postsocialism‘ of recent years should not content itself with ethnographic studies of transformation but would benefit from engaging more seriously with multiple layers of history as well as with adjacent social sciences. It is further argued that social and cultural anthropologists should form a common scholarly community with the ‚national ethnographers‘, since these two styles of enquiry complement each other; but such integrated communities remain rare, in Britain no less than in east-central Europe.

Keywords: history of anthropology, history, ethnography, postsocialism, Central and Eastern Europe.

Sociologický časopis/Czech Sociological Review, 2007, Vol. 43, No. 1: 15–30

I.

Přesně před stoletím, v roce 1907, obdržel James Frazer nabídku od liverpoolské univerzity, aby převzal vedení první univerzitní katedry sociální antropologie na světě [Ackerman 1987: 208]. Frazer představoval archetyp „kabinetního antropologa“: byl to učenec vzdělaný v oboru klasických studií, jehož znalosti obskurních etnografických detailů byly encyklopedické. Opíraly se téměř výhradně o četbu knih a zpráv pocházejících od cestovatelů nebo misionářů. Frazerova antropologie byla stejně jako v případě naprosté většiny jeho současníků programově evolucionistická. Hlavní přínos tohoto autora antropologii, včetně jeho nejznámějšího díla *Zlatá ratolest* [Frazer 1994 (1890)], spadá do oblasti zkoumání víry a vědění: načrtl cestu stálého pokroku od magie k náboženství a odtud dále až k vědě. Jistě

* Veškerou korespondenci posílejte na adresu: Prof. Chris Hann, Max Planck Institute for Social Anthropology, Advokatenweg 36, 06114 Halle/Saale, Germany, e-mail: hann@eth.mpg.de.

by byl velmi překvapen tématy, jimiž se zabývají sociální antropologové dnes. Ježto považoval za samozřejmé, že jeho obor zkoumá „divochy“ a lidské dějiny ve velmi širokém záběru, mohla by pro něj být obzvlášť nepochopitelná skutečnost, že se mnozí antropologové stali specialisty na výzkum sociálních změn, které se odehrávají před našima očima v současném světě.

Studie postsocialistické transformace východní Evropy představené v tomto monotematickém čísle *Sociologického časopisu* nabízejí dobrou ilustraci toho, kam až se antropologové dostali: jejich práce stále více čtou jiní sociální vědci hledající vysvětlení hádanek nerozřešených standardními modely „transformace“, jež nabízejí velké disciplíny, jako jsou ekonomie, politická věda a sociologie. Není mým úmyslem hovořit o jednotlivých článcích v tomto tematickém čísle: každý mluví sám za sebe a hlavním tématům již věnovali pozornost editoři čísla v úvodu. Raději bych využil otevřeného pozvání, kterého se mi dostalo, k tomu, abych rozvinul několik obecných úvah o proměnlivém vztahu sociální antropologie k otázkám dějin a evoluce. Tyto úvahy, jak doufám, pomohou zařadit texty shromážděné v tomto čísle do širšího intelektuálního kontextu. Chystám se zde hájit stanovisko, že detailní etnografické pozorování bude vždy potřebné; tato potřeba je obzvlášť silná v obdobích velkých sociálních změn, kdy zjištění etnografů mohou být nanejvýš užitečná jako doplňky modifikující a někdy i opravující paradigmatu užívaná v jiných oborech. Hned teď na začátku si tedy dovoluji říci naprosto jasně: etnografické studie nedávných transformací v bývalých socialistických zemích jsou naprosto nezbytné. Představují prioritní oblast ve výzkumu mého oddělení na Institutu Maxe Plancka pro sociální antropologii v Halle.

Avšak chci také obhajovat názor, že dobrá etnografie představuje pouze jednu část sociální antropologie. S blížícím se koncem druhé dekády „transformace“ je na čase, aby se antropologové pracující v tomto regionu začali zabývat jinými temporalitami, než je postsocialistická současnost. To by mělo přinejmenším znamenat, že budou věnovat důkladnou pozornost vlivu, jež na nedávný vývoj měla historie období socialismu. Mohlo by to však znamenat také cosi ambicióznějšího, totiž zhodnocení významu socialismu v dlouhodobých dějinách Eurasie. Ať bude historie zohledněna jakkoli, toto rozšíření časového rámce nastolí zásadní teoretické problémy, s nimiž se etnografické transformace dosud adekvátně nevypořádali.

Právě nastíněné úvahy mne vedou k tomu, abych si v závěrečné části svého příspěvku dovolil krátké kázání o vztazích mezi sociální antropologií a některými jí blízkými obory. Vazba na sociologii je zjevně v českém případě silná (jinak by totiž nejspíš toto tematické číslo nikdy nevzniklo). Více mne však zajímají její vztahy k oborům nazývaným *etnológiá*, *národopis*, *folklor* a podobně. Není jistě mou starostí radit kolegům odjinud, jak budovat vlastní ústavy, najímat pracovníky a vést semináře. Budu se však snažit vysvětlit, proč se i přes obavy, jež mé stanovisko vnuká některým z mých nejlepších přátel v regionu, domnívám, že je v zásadě chybou snažit se vytvořit samostatný obor nazývaný sociální antropologie jako soupeřící a konkurenční projekt k etablovaným intelektuálním

komunitám. Skutečně komparativní a kosmopolitní katedra antropologie dokáže integrovat kolegy zabývající se současnými transformacemi se specialisty na jiná období dějin a toto spojení by mělo být vzájemně prospěšné.

II.

Antropologem, který se více než kdokoli jiný zasloužil o překonání paradigmatu představovaného Jamesem Frazerem (jehož objevil ještě jako student v Krakově), byl Bronisław Malinowski [Jarvie 1964; Gellner 1995]. Ernest Gellner bystře poznamenal, že přechod k synchronní analýze založené na pozorování v terénu lze nejlépe vysvětlit nejen důkladným Malinowského vzděláním v empirické filozofii Ernsta Macha, ale také jeho silnou kulturní identitou Poláka, tj. člena národa, jemuž se v běhu dějin nedostalo laskavého zacházení [Gellner 1988]. Malinowski samozřejmě nebyl prvním, kdo prováděl terénní výzkumy. Novější autoři navíc v jeho pracích odhalili mnohé slabiny a vyvrátili některá jeho zkreslující tvrzení [Young 2004]. Teoretická východiska Malinowského „funkcionalismu“ nenašla po jeho smrti v roce 1942 téměř žádné stoupence. I přes tyto a jiné nedostatky však zkoumání provedená v letech 1915–1918 na Trobriandových ostrovech, jejichž výsledky Malinowski během dalších dvou desetiletí velmi pečlivě zpracoval v několika knihách, nastavila nová měřítko pro výzkum „zblízka“ a zahájila „zlatý věk“ britské školy sociální antropologie v posledních desetiletích existence britského impéria [Kuper 1983].

Malinowského dílo je synchronní, jelikož jeho publikované analýzy se zakládají pouze na terénním výzkumu uskutečněném na konkrétním místě a v konkrétním čase. Jak ovšem dokládá ve své biografii Michael Young, Malinowski se ve skutečnosti dosti často přemísťoval z jednoho místa na jiné. Celkem asi šest měsíců strávil v konkrétní komunitě Omarakana na ostrově Kiriwina, avšak ve svých knihách neuvedl žádné chronologické podrobnosti. Poskytl ale aspoň pár velmi cenných informací o správě kolonie, již výjimečně dobře řídil Raynor Bellamy, lékař s diplomem z Cambridge. Trobriandské monografie se nacházely „mimo čas“ [Thomas 1989], protože Malinowski se svou mikroanalýzu nesnažil zakotvit v širších časových rámcích. Sklon některých antropologů k evolucionistickým spekulacím odsuzoval jako „konjekturální historii“, avšak nenahradil je nějakou jinou a rigoróznější temporalitou, jako by se např. mohlo stát, kdyby se zaměřil na důsledky kolonialismu, včetně křesťanských misíí. Ideálním očekáváním, o něž se opírala Malinowského revoluce, naopak bylo, že přímými metodami práce v terénu antropologové získají přístup k bezčasému druhému, k neposkrvněnému „ušlechtilému divochovi“ neboli tomu, čemu se německy říká *Naturmensch*.

K Malinowského cti je třeba říci, že si nepřiměřenost tohoto typu analýzy později uvědomil. V příloze k poslední a nejbohatší monografii z Trobriandových ostrovů [Malinowski 1935] si vytýká, že nezaznamenal vliv Evropanů, kteří na

místě výzkumu pobývali před ním. V této době výslovně vybízel své studenty ke studiu procesů „sociální změny“. To představovalo klíčový prvek jeho strategie, jež měla vést k přeměně sociální antropologie z bádání o exotických *Naturvölker* v disciplínu schopnou poskytovat užitečné rady koloniálnímu aparátu, a možná také správcům plantáží, a tím získat přísun finanční podpory jakožto aplikovaná sociální věda. Což lze považovat za druhou revoluci. Malinowski byl nepochybně ústřední postavou stojící za pozoruhodným obdobím expanze britské sociální antropologie v posledních desetiletích impéria [Goody 1995].

Příslušníci této školy přikládali dějinám různý význam. Někteří z nich věnovali probíhajícím transformačním procesům značnou pozornost [např. Schapera 1947], zatímco jiní se problémem změny zabývali pouze tehdy, když prováděli návratný výzkum na místě svého staršího terénního bádání [např. Firth 1959]. Obecně lze říci, že ač sociální antropologové velmi záhy začali nahrazovat Malinowského „funkcionalismus“ rozpracovanějšími teoriemi, o dlouhodobou historii se příliš nezajímali. Je dobře známo, že Edmund Leach [1954] kritizoval koncept „rovnováhy“, který Edward Evans-Pritchard [1940] použil při analýze politického systému Nuerů v jižním Súdánu. Ve svém vlastním rozboru politických systémů v horských oblastech Barmy Leach zdůrazňoval dynamické kolísání mezi různými modely politického uspořádání. Podle pozdějších kritiků však ani toto „kyvadlo“ nemělo adekvátní zakotvení v dlouhodobé politické ekonomii regionu [Nugent 1982]. Leach tuto kritiku odmítl s tím, že vedle terénního výzkumu provedl také rozsáhlé archivní šetření. Ve většině případů však výzkumník pracující v terénu do archivu ani nevkočil. Uznávané studii Fredrika Bartha o politickém vůdcovství u Pathánů [Barth 1959] nelze vytýkat, že by byla statická nebo synchronní, a na teoretické rovině svého autora přivedla k vlivným úvahám o „transakcionalismu“, avšak dynamické politické rivality, jež popisuje, nejsou zasazeny do delšího časového kontextu, než kam sahají vzpomínky informátorů [Meeker 1980].

Příklady plnějšiho využití historie v antropologickém výzkumu se začínají postupně objevovat až po pádu evropských koloniálních říší. Toto sblížení započalo nikoli překvapivě v oblastech, jako je jižní Asie, kde si antropologové již nemohli nadále dovolit ignorovat indologické poznatky opírající se o textové materiály [Cohn 1987]. Řada autorů provádějících výzkumy v Evropě začala intenzivně čerpat z prací svých kolegů historiků, třebaže jen nemnozí se sami vydali přímo do archivů [Davis 1977]. Souběžně s tím početná skupina historiků začala využívat antropologické koncepty v mikroanalýzách vytvářejících nový obor „historické antropologie“ [např. Medick 1988]. V posledních letech sociální antropologii silně ovlivnily diskuse o „orientalismu“ a nové teoretické systémy, jako je například „postkolonialismus“. Širokého uznání v antropologické literatuře nedávné doby dosáhly kupříkladu práce Jean a Johna Comaroff [1991] o Jižní Africe nebo Nicholase Thomase [1994] o Tichomoří.

Shrneme-li, lze říci, že posun od kabinetního evolucionismu k synchronismu založenému na terénním výzkumu nebyl tak dramatický, jak rád tvrdil

Malinowski, a to ani v Británii. Nové metody s sebou nesly nebezpečí, že etnografové budou přehlížet disonantní vnější prvky a umístí předmět svého zkoumání mimo reálný historický čas. Avšak na konci koloniálního období – a i toto lze přičíst k dobru Malinowského vedoucí roli a jeho úspěchům při získávání prostředků na výzkum – začala většina etnografů do svých bádání zahrnovat diachronní dimenzi. I nadále se velmi liší v tom, jak velkou úlohu u nich historie hraje, stejně tak jako svými teoretickými paradigmaty. Chci však zdůraznit skutečnost, že velmi málo dnešních sociálních nebo kulturních antropologů provádějících terénní výzkumy se snaží vysvětlit svá data jakoukoli verzí evolucionistické teorie. Zatímco je tedy Bronisław Malinowski všeobecně považován za hlavního zakladatele moderní britské školy, James Frazer ztělesňuje antropologii, jež byla vymístěna; Frazer již je pouze naším obskurním předkem bez jakéhokoli významu pro současnost.

III.

V oblasti bádání o postsocialismu dosud nevznikl teoretický systém srovnatelný s postkolonialismem. Někteří antropologové zkoumající postsocialistické společnosti – včetně několika přispěvatelů do tohoto čísla – z postkoloniální teorie čerpají.¹ Avšak hlavním jednotícím prvkem zde shromážděných textů je ten, že stojí na základním poznávacím znamení moderní sociální antropologie, tj. na terénním výzkumu. V souladu s obecnějšími trendy někteří autoři uskutečnili „etnografický výzkum na různých místech“ (*multi-sited ethnography*), k nimž mohou patřit neziskové organizace a vládní úřady stejně jako archetypální venkovská *Gemeinschaft*, již měly v oblibě starší generace terénních výzkumníků. Avšak podrobnosti lokalizace jsou podružné. Podstatná je skutečnost, že antropologové mohou na základě pozorování sociálního jednání zblízka významně doplnit poznání jiných oborů o tom, co se to v neklidných dobách vlastně děje. Terénní výzkum zjednává výsadní přístup k sociálním významům, a tím tedy i k realizaci cíle weberovské sociologie. Umožňuje antropologům přesně určit relativní sílu různých norem a hodnot a rovněž neformálních sociálních sítí, jimž připadá klíčový význam ve strategiích téměř všech skupin, „poražených“ neméně než „vítězů“. Antropologie dovede osvětlit neviditelné a tiché formy vědění, přesvědčení i praktiky, jež nelze zachytit ekonomickými statistikami ani těmi nejcitlivějšími výběrovými šetřeními sociologů. To jistě představuje její velmi důležitý přínos. Jenže, jak budou tvrdit kritici, neméně dobrou práci může odvést i bystrý investigativní novinář. Jakými vlastnostmi se pak tedy antropologický přístup liší na jedné straně od kvalitativně orientované sociologie a na straně druhé od novinářských reportáží?

¹ Srov. podnětné zhodnocení možností této inspirace u Katherine Verdery [2002]. V nedávné době jsem se vyjádřil k tendencím, které považuji za nežádoucí [Hann 2005a].

Klíč k odpovědi na tuto otázku se podle mého názoru nachází v teoretické problematice, k níž lze nejhodněji přistupovat jako k problematice temporality. Dovolím si to vyložit ve dvou krocích, nejprve s ohledem na minulost v přítomnosti, jak ji může zkoumat antropolog v terénu; poté se zřetelem k otázkám vyžadujícím důslednější zohlednění historie a možná i evoluční perspektivu.

Podobně jako jiné živočišné druhy žijí i lidé v čase. Žijeme v přítomnosti, avšak mnohem více než jakýkoli jiný živočich máme očekávání a touhy týkající se budoucnosti. Ty jsou ovlivněny především zkušenostmi, jež jsme učinili v minulosti, tj. našimi vzpomínkami. Oblast paměti představuje významný předmět interdisciplinárního bádání o postsocialistických zemích, a to především kvůli represím, jež v socialistickém období paměť na kolektivní i osobní úrovni deformovaly. Antropologové k tomuto výzkumu přispěli velmi výrazně [Watson 1994; Pine, Kaneff, Haukanes 2004]. Připomínání si minulých událostí trvale utváří naše chápání současnosti. Třebaže lze kolektivní paměť zkoumat pomocí analýz školních učebnic a veřejných rituálů, k tomu, aby výzkumník proniknul do jejích hlubších úrovní, potřebuje citlivější kontakt se subjektivitami, jež je umožněn pouze intimním sblížením během terénního výzkumu. Vyprávění informátorů je však současně nutné konfrontovat s jinými zdroji, a ne vždy budou potvrzena tím, co se zjistí v archivech.

Značná část antropologické literatury o postsocialismu stojí na obecném předpokladu, že některé věci se mění mnohem pomaleji než jiné. Přesněji že normy, hodnoty, mentality atd. jsou schopny vzdorovat logice zamýšlených legislativních nebo ekonomických změn. Toto poselství vystupuje velmi jasně do popředí v pracích výzkumné skupiny „Vlastnické vztahy“ z Institutu Maxe Plancka v Halle, jež v letech 2000 až 2005 realizovala řadu výzkumů dekollektivizace [Hann 2005b]. Jiní autoři a autorky prokázali význam kontinuit v kulturním pojetí osobnosti působících v postsocialistické továrně [Dunn 2004]. Dokonce i studie o nanejvýš pomíjivých jevech transformačního období, jako byly kupříkladu vývařovny pro chudinu zkoumané Melissou Caldwell v Moskvě, jež zanikly krátce po publikaci její práce [Caldwell 2004], jsou hodnotné mimo jiné i proto, že pomáhají odhalit důležitost kulturní setrvačnosti. Obecně lze říci, že antropologové poukázali na disonanci mezi modely, jež upřednostňují domácí i zahraniční tvůrci politik, a nepoddajnými realitami postsocialistických společností. Česká situace se dá ilustrovat příkladem práce již nežijícího Ladislava Holého [Holý 2001 (1996)], který v ní zachytil rozpor mezi cíli agresivního neoliberalismu (jak se v polovině 90. let ještě nenazýval) a hluboce zakořeněnou rovnostářskou solidaritou valné většiny českého obyvatelstva.

Přirozeně, jak každý český čtenář ví mnohem lépe než já, takovouto argumentaci nelze rozvíjet příliš daleko. Kdyby byl ještě dnes naživu, Holý by se jistě podívoval změnám, které se udály během velmi krátké doby. Antropologové se musí umět vypořádat také se zlomy. Lidé někdy prokazují schopnost vyrovnat se s radikálními změnami v každé oblasti svého života. Mohou dokonce učinit z transformace samu podstatu své nové identity, jak nedávno ukázal Joel Rob-

bins [2003] v práci o melanéských stoupencích letničního hnutí. I v případě postsocialismu se antropologové nechali vést způsobem myšlení vlastním jejich oboru, jež Robbins nazývá „myšlením kontinuity“, a zaměřovali se na témata dokládající, že nové kulturní prvky jsou pouze roubovány na staré; avšak když lidé říkají, že chtějí zahrnout vše, co souvisí s jejich starými identitami, musíme je podle Robbinse brát vážně.

Toto varování má blahodárné účinky: antropologie musí být něčím více než jen „vědou o kontinuitě“. Víme, že letniční hnutí se rozšířilo v řadě postsocialistických zemí [Wanner 2003], a Robbinsův postřeh je jistě platný také pro jiné skupiny. Současně však také platí, že na mnohé postsocialistické skutečnosti na všech možných úrovních působí onen typ nehmatatelných kontinuit, jež se snažil analyzovat Ladislav Holý. Některé způsoby šíření evangelia křesťanskými konvertity mohou být silně ovlivněny praktikami vytváření sítí vyvinutými za socialismu, i když si sami aktéři těchto podobností nemusí být vůbec vědomi. Takové souvislosti lze ověřovat pouze systematickým zkoumáním minulých forem uspořádání. Možnost změny musí být trvale předpokládána a kontinuita se často bude jevit jako výjimka spíše než jako pravidlo.

Je zjevné, že tento výzkumný program je radikálně odlišný od cílů, které sledoval Malinowski, když psal své práce o Trobriandových ostrovech. „Transformující se“ společnosti nelze žádným myslitelným způsobem vyjmout z času; problémem je, jak dospět k výzkumným zjištěním s trvalou platností, když se předmět zkoumání z definice nachází ve stavu, jenž představuje přesný opak rovnováhy. Musíme se poučit z dřívějších diskusí a odolat pokušení, abychom si mysleli, že nová rovnovážná poloha je na dosah, možná hned za rohem. Plynutí postsocialistických společností je pouze zvýrazněnou podobou nepřetržitého procesu změn, jež lze nalézt ve všech formách společnosti; z tohoto úhlu pohledu výzkum postsocialismu odhaluje potřebu sofistikovanějších modelů a metod pro zkoumání sociální změny v jakémkoli prostředí [Ellen 1994].

Dobrý terénní antropolog plynule ovládající místní jazyk může na základě své práce hovořit s jistou dávkou autority o rozdílných tempech změn i bez systematického historického výzkumu. Avšak kupříkladu poznámky o přežívání rovnostářských hodnot zanesené do antropologova záznamníku v roce 2000 působí věrohodněji, opírají-li se o podpůrná data, jež získal z vyprávění o životních příbězích. Historická vyprávění zaznamenaná v roce 2000 se mohou zásadně lišit od vyprávění z roku 1989. Další krok, umožňující „pamatované historie“ informátorů vhodně interpretovat, spočívá v práci v archivu, často včetně rýpání se v tématech, jež se mohou jevit jako velmi parochiální, avšak i tím se obohacují naše znalosti o obecnějších procesech adaptace. Nespolehlivost vedení záznamů během socialismu si může vynutit jejich ověření v archivech vyšší úrovně nebo doplnění práce v jednom regionu o další zkoumání jinde, aby bylo možné dospět k vyváženějšímu celkovému pohledu. Mnohé ústřední problémy bádání o „přechodu/transformaci“ tak zkrátka a dobře vedou k historickému zkoumání socialistického období ve formě *oral history* a systematické práce v archivech.

Poznamenávám mimochodem, že některé z lepších studií o postsocialistických společnostech napsali autoři, jejichž osobní vazby k aktérům jejich výzkumu vznikly ještě za socialismu [Verdery 2003; Creed 1998; Kideckel 1993; Lampland 1995]. Rozhodně tím však nechci tvrdit, že pouze stárnoucí vědci mé generace mají kvalifikaci potřebnou ke zkoumání postsocialistických společností v náležitě časové hloubce! Možnost využít *oral history* a opřít se o historické materiály, které dnes existují v hojném počtu, je otevřená výzkumníkům všech generací.

IV.

Snažím se zde zdůvodnit své přesvědčení, že antropologové věnující se výzkumu postsocialistické transformace se nesmí spokojit s „prézentistickou“ perspektivou. Základní východiska jejich disciplíny sice předpokládají kontinuitu, avšak výzvou pro nás je rozpoznat rozdílná tempa změn. To má své důsledky pro teorii (kupříkladu v otázce užitečnosti konceptu kultury k zachycení dlouhodobé rigidity hodnot a systémů významů), ale v době, kdy vlády reformují politické, hospodářské a právní instituce a dřívější jistoty, např. v oblasti zaměstnání a sociálního zabezpečení, jsou otřeseny, také pro praxi.

Mohou odborníci na postsocialismus udělat něco více než jen vstřícně pokynout směrem k historii? Mohou snad dokonce pomoci zbavit koncept evoluce jeho pověsti strašáka, již se v současnosti těší v očích většiny sociálních a kulturních antropologů? James Frazer se specializoval na náboženství a nestal se známým svými příspěvky k ekonomické, politické nebo právní antropologii. Avšak stejně jako jeho význační současníci v Německu (např. Eduard Hahn) se domníval, že náboženské představy mohou hrát zásadní roli v ekonomickém a technickém vývoji. V jeho knize *Úkol Psýché* [Frazer 1909] se nachází fascinující výklad na téma vlastnictví, jehož základní argument zní, že mnohé zdánlivě neracionální praktiky a „pověry“ vytvářejí jako svůj nezamýšlený důsledek vlastnická práva. Frazerova teorie je jakousi rozmarnou liberální teleologií: lidské instituce se vyvíjejí postupně jako kumulativní výsledek experimentů prováděných „divochy“. Pozdější terénní výzkum však přinesl příklady podporující Frazerovo základní funkcionalistické stanovisko, kupříkladu Raymond Firth [1939] odhalil ekonomickou logiku skrývající se za mocí náčelníka na ostrově Tikopia vyhlásit v některých obdobích zákaz (*tabu*) sběru kokosových ořechů.

I když mnozí badatelé spatřovali v socialistické ideologii pověru, málokterý z nich by podle mého názoru byl ochoten interpretovat vlastnické změny provedené ve dvacátém století socialistickými držiteli moci jako další etapu blahodárného evolučního procesu variace a soutěžení. Důsledky této víry byly ekonomicky katastrofální a v emocionální a sociální oblasti krajně ničivé. Cena zaplacená lidskými životy zmařenými v důsledku rurálních revolucí v Sovětském svazu a Číně byla nesmírná. Pozdější konsolidace družstev, státních statků a lidových komun poskytovala venkovskému obyvatelstvu poměrně vysoký životní stan-

dard a více jistoty, než lze obvykle najít v nesocialistických zemích na srovnatelném stupni ekonomického rozvoje [Hann et al. 2003]. To nás však nemůže zaslepit vůči traumatům, jež socialistická revoluce ve sféře vlastnictví způsobila, ani k vysoké ceně rozkladu socialistických režimů vlastnictví po roce 1990.

V čem se tedy lze poučit z antropologického výzkumu dekolaktivizace na venkově? Nejdůležitější poznatek se týká významu historie. Kupříkladu rozsah a způsob provádění kolektivizace se velmi výrazně lišily i uvnitř samotné střední a východní Evropy. To nám umožňuje pochopit, proč maďarští zemědělci, z nichž mnozí se po roce 1968 úspěšně přizpůsobili hospodářským reformám „tržního socialismu“, projevovali výrazně vyšší sklon k podnikání než zemědělci v sousedních zemích, v nichž byly nastoleny ortodoxnější socialistické modely a iniciativa jednotlivců dostala jen minimální prostor k uplatnění. Rozšíříme-li rámec srovnání, nalezneme zřetelné rozdíly mezi střední a východní Evropou jako celkem a bývalým sovětským světem. Ve střední a východní Evropě byly ideje a praktiky soukromého vlastnictví více méně pevně usazeny již před příchodem socialistické moci. Avšak do Ruska tržní mechanismy a soukromé vlastnictví pronikly v omezenější míře [Kingston-Mann 1999]; tato okolnost pomáhá vysvětlit, proč tak málo obyvatel ruského venkova využilo příležitosti stát se nezávislými *firměry*. Čína má se svou dlouhou historií drobného kapitalismu v mnoha ohledech blíže ke střední Evropě než k Rusku. Takové historické kontrasty uvnitř eurasijského kontinentu nám mohou pomoci porozumět velmi rozdílným cestám, jimiž se v éře „dekolaktivizace“ vydaly různé společnosti, a také si uvědomit, že hranice, které již dlouho považujeme za přirozené, včetně „kontinentálního“ předělu mezi Evropou a Asií, jsou vysoce kontingentním výsledkem poměrně nedávných procesů [Hann 2006].

Začnou-li antropologové od „pamatované historie“ v terénu, přidají-li k ní výzkum v archivech a spojí-li své síly s historiky, jako je kupříkladu Esther Kingston-Mann, může být jejich přínos k poznání postsocialistických společností mnohem větší, než když svou pozornost omezí pouze na dokumentaci chování probíhajícího v přítomnosti. Instituce vlastnictví je dobrým příkladem potřeby zabývat se teoriemi dlouhodobých změn a významu evoluční teorie. Poznatky získané v situaci komplexní transformace navíc mohou vrhnout nové světlo na některá základní východiska současného evolucionistického výzkumu. Naši badatelé Patrick Heady a Liesl Gambold-Miller [Heady, Gambold-Miller 2006] kupříkladu ukázali, že na ruském venkově jsou bohatě zastoupeny závistivé postoje stejně jako ideály férovosti nebo praktiky reciprocity a vzájemné pomoci. Zkoumat tyto interakce, které se realizují ve strategiích aktérů „z masa a krve“, je náročnější než organizovat experimentální hry se studenty nebo tyto hry replikovat v terénu. Domnívám se však, že všichni teoretici, kteří se v současnosti zabývají evolučním významem spolupráce, vzájemnosti a altruismu, se mohou mnohému naučit, budou-li věnovat pozornost skutečným historicky vzniklým komplexním situacím, jež tvoří hlavní předmět zkoumání antropologie.

V.

Disciplína, jejíž obrysy jsem v předchozích oddílech velmi stručně načrtl, je zvláštním hybridem, který se věčně pohybuje sem a tam mezi „momentkovou“ etnografií a světovou historií. Někdy se přitom ještě snaží vstupovat do diskusí o evoluci lidského druhu a jindy zase s nadšením amatérského národopisce zaznamenává velmi specifické lokální zvyky. Terénní výzkum byl hlavním charakteristickým znakem sociální antropologie dvacátého století a jeho přednosti byly v antropologických studiích postsocialistické transformace dostatečně prokázány. Jak jsem však naznačil už výše, i výzkumy týkající se zjevně pomíjivých okamžiků světových dějin mohou být nanejvýš poučné, pokud se na některé úrovni zabývají otázkami kontinuity a diskontinuity, a nějak tedy využívají historických metod; všechny objekty dnešního antropologického terénního výzkumu, přirozeně včetně „prézentistických“ Romů, o nichž se v tomto čísle také hovoří, mají své jedinečné lidské mozky obsahující vzpomínky, které ovlivňují jejich současné chování i budoucí očekávání.

Pokud je sociální antropologie hybridním nebo chameleónským oborem, jaké místo jí přináležejí v širší akademické dělbě práce? Moderní univerzity obvykle vedou jasnou demarkační čáru mezi fakultami sociálních věd a historickými fakultami² a otázky týkající se lidského mozku přenechávají zase ještě zcela jiným odborníkům. Vznesená otázka vyvstává s obzvláštní naléhavostí v těch bývalých socialistických zemích střední a východní Evropy, které neuznávaly existenci žádného oboru blízkého sociální antropologii. Dané pole ovládal národopis či „národní etnografie“³ [Hofer 1968], někdy také označované jako etnologie a zahrnující takové oblasti jako folkloristiku nebo zkoumání materiální kultury. Obecně byly zaměřeny na vlastní národ; ač se velká část jejich vědeckého zájmu soustředila na místní a regionální specifika, „domorodí etnografové“ se také, někdy vědomě, dostávali do vleku příslušného národního hnutí. Jejich převládající časový modus byl určen tímto politickým kontextem: posláním národopisců bylo především popisovat rolnickou kulturu, ježto byli přesvědčeni, že v neposkvrněném prostředí předindustriálního venkova lze najít podstatné rysy jejich národa. Obor se vyučoval na fakultách historie a v jeho výuce se vedle dějin kladl důraz také na filologii.

Hluboké protiklady mezi *Volkskunde*, východoevropskou antropologií zaměřující se na národ, a *Völkerkunde*, srovnávacími výzkumy prováděnými antropology z těch západoevropských států, které měly vlastní zámořské říše, byly rozpoznány již dávno [Stocking 1982]. Poměrně málo prostoru však bylo zatím

² S ohledem na české reálie by bylo přesnější uvádět „filozofickými fakultami“, avšak v zájmu soudržnosti autorovy argumentace ponecháváme v textu termín „fakulty historie“ (pozn. překl.).

³ Termín „national ethnography“ (národní etnografie) je v angličtině nejbližším ekvivalentem pro český výraz „národopis“ a jeho obdoby v jiných jazycích střední a východní Evropy (pozn. překl.).

věnováno pozoruhodnému přežívání národně orientované tradice v období marxisticko-leninského socialismu, kdy by zdánlivě vládnoucí ideologie měla diktovat zcela jiné přístupy [Hann, Sárkány, Skalník 2005]. V národopise socialistické éry došlo k určitým změnám a inovacím, např. někteří badatelé začali zkoumat venkovské obyvatelstvo jako výrazně stratifikovanou skupinu nebo třídu; mnozí autoři se však výzkumu současných témat raději vyhýbali (i poté, co se stalo politicky možným provádět bádání na socialistickém venkově) a nadále ve své práci využívali časového rámce obvyklého u jejich předsocialistických předchůdců [Kuti 2005]. Disciplína se typicky nacházela na fakultách historie, kde bylo její tradiční místo, avšak i při zkoumání vzdálené minulosti se zabývala konkrétními procesy sociální změny jen ve velmi omezené míře. Její tendence byla zcela odlišná od sklonu ke synchronismu, jež jsem výše označil za charakteristický pro sociální antropologii 20. století, avšak z hlediska, které se zde snažím hájit, nebyla o nic méně nevhodná.

Bylo by velmi překvapivé, kdyby se autoři nespokojení se starým nacionalisticky orientovaným paradigmatem a přitahovaní různými proudy západní kulturní a sociální antropologie nepokusili využít příležitostí poskytovaných postsocialistickou rekonstrukcí k tomu, aby v místní intelektuální krajině vytvořili nový obor. Bylo však samozřejmě nerealistické předstávat si, že staří národopisci jednoduše vyklidí scénu, a krom toho se jejich národní poslání znovu stalo nanejvýš aktuálním. V různých zemích se proto objevila snaha hledat nová spojení např. se sociologií, kulturními nebo mediálními studii a „bojovat“ [Skalník 2002] za prosazení sociální antropologie jako nového studijního programu. Institucionální důsledky byly nanejvýš různorodé, např. již jen v rámci Maďarska, což je země, kterou znám nejlépe [Hann *forthcoming*]. Ani po půldruhém desetiletí často velmi zmatených experimentů se stále nezdá, že by se už ustavily stabilní struktury, a budoucnost antropologie zůstává nejistá.

Někteří z mých dobrých přátel v České republice i jinde zpochybňují můj implicitní předpoklad jednotného „antropologického pole“. Pociťuji sympatie ke kolegům, kteří se snaží sociální antropologii vyprofilovat jako samostatný obor (zvláště když jejich životopis dokládá, že za socialismu nespravedlivě trpěli); nemohu je však v jejich snaze podporovat. Odkud se bere tento nedostatek solidarity s lidmi, kteří patří k mému vlastnímu profesnímu kmeni a snaží se rozšířit jeho území? Dnes se mi při pohledu zpět zdá, že jsem byl jakožto kovaný sociální antropolog provádějící své první terénní výzkumy v Maďarsku a Polsku zároveň arogantní i naivní, když jsem si myslel, že mohu dlouhodobým terénním výzkumem po způsobu Malinowského ve východoevropských vesnicích vkročit na panenskou půdu. Domníval jsem se (a později jsem to i učil studenty na Cambridgi), že „antropologie Evropy“ vznikla na konci 40. let 20. století, kdy Evans-Pritchard dovolil Julianu Pittu-Riversovi a Paulu Stirlingovi zahájit výzkumy ve vesnických společenstvích v Andalusii a Anadolii. Práce těchto autorů [Pitt-Rivers 1954; Stirling 1965] a srovnání s jinými světovými regiony byly pro mé výzkumy „transformace rolnictva“ nepochybně velmi důležité. Dnes mám však pocit, že

jsem měl věnovat mnohem více úsilí náležitému zhodnocení výsledků bádání domácích národopisců. Má studie rozhodně nebyla důsledně synchronní: věnovala pozornost dřívějším letům socialistického období a dokonce i hlubší minulosti, avšak jen ve velmi omezeném rozsahu. Teprve novější práce národopisce Antala Juhásze [Juhász 1997] o téže oblasti mi otevřely oči pro nesmírné bohatství historických dat, která jsem býval mohl ve svém výzkumu využít.

Své zaměření na přítomnost jsem tehdy obhajoval tvrzením, že maďarští *néprajzosok* (národopisci – pozn. překl.) neměli politickou svobodu potřebnou k tomu, aby mohli sledovat ty stránky sociální transformace, které mě zajímaly ze všech nejvíce, tj. fungování družstev a „demokratický centralismus“ v politické oblasti. Tato obhajoba je nesmyslná ve svobodných podmínkách existujících v současnosti, ale i v 70. letech byla poněkud chabá. V každém případě tehdy v Maďarsku mnozí národopisci sami aktivně zkoumali sociální změny způsobené nucenou kolektivizací (třebaže tak nečinili formou rozsáhlých individuálních terénních výzkumů po způsobu Malinowského) [Bodrogi 1978]. Jedním z předních účastníků těchto aktivit byl Mihály Sárkány, který nedávno řídil rozsáhlý návratný výzkum vesnice v severním Maďarsku, jejímž cílem bylo zjistit, jaký vliv na ni měly postsocialistické změny. Bylo pro nás nesmírně zajímavé porovnat a kontrastovat naše data získaná v různých venkovských lokalitách [Hann, Sárkány 2003]. Sárkány současně v Budapešti učí kurzy o Africe, kde také prováděl terénní výzkum, o ekonomické antropologii a o teoriích a metodách sociální antropologie. Lze připustit, že jeho případ je mezi maďarskými *néprajzosok* výjimečný. Avšak širší sociálněantropologický program po celou dobu své profesní kariéry prosazoval *uvnitř* institucionálního rámce *néprajz* (národopisu – pozn. překl.). Dokud toto je možné, jinak řečeno dokud lze uvnitř zavedeného oboru užívat takto rozrůzněné prostorové a časové rámce, nevidím žádný důvod pro dovážení „nového“ oboru ze Západu.⁴

Nakolik mohu posoudit na základě literatury, se kterou jsem měl příležitost se seznámit, pokud jde o témata, jimiž se zabývají, a metody, které používají, se společné pole pro působení sociálních antropologů a „národních etnografů“ či *néprajzosok* stále rozšiřuje. Sociální antropologové jistě nevytvářejí jen synchronní momentky a národopisci již nejsou tak fixováni na své „tradiční rolnictvo“. Větší časová promiskuita na obou stranách může být oboustranně prospěšná. Avšak pokud již vyvinuté profesní identity mají být i nadále zachovány v podobě rozdílných intelektuálních komunit, navrhuji, aby národopisci a sociokulturní antropologové utvářeli svá vlastní oddělení uvnitř jednoho společného ústavu nebo katedry. Badatelé zabývající se problematikou současné transformace by se neměli bát představovat své výsledky na seminářích ovládaných „starou gar-

⁴ Jsem si vědom toho, že takovéto „zdvojení“ se s jistým úspěchem uskutečnilo v některých skandinávských zemích. Něco podobného v určitém smyslu existuje už od 19. století v německy mluvící oblasti, kde dodnes nedochází k častým propojením mezi etnologií (*Völkerkunde*) a *Volkskunde* (nyní nazývanou evropská etnologie, empirická kulturní věda atd.).

dou“. Synergie by se dále zvětšila, kdyby příslušníky staré gardy bylo možné přesvědčit k tomu, aby se účastnili vystoupení vědců provádějících výzkumy v zahraničí, a kdyby byli zváni k prezentaci svých výzkumů o domácím národě zahraniční badatelé. Nepodceňuji obtíže, které to obnáší. Uznávám, že mnozí ze specialistů na výzkum transformace budou i nadále hledat teoretickou inspiraci v sociologii a politické vědě a investici do historie a filologie budou pokládat za plýtvání časem. Na druhé straně však také dokáží pochopit, proč někteří představitelé národopisu mohou mít obavy z toho, že jejich obor jednoduše zmizí, nebudou-li vzdorovat molochu *kulturní antropologie*. Avšak na katedře nebo ústavu, jaké si představuji, budou oddělení zaměřená na *Volkskunde* působit i nadále společně s jinými. To není prázdné fantazírování: na mnoha místech, kupříkladu v Polsku, staré zavedené katedry přidaly ke svému původnímu názvu dodatek „... a kulturní antropologie“, a věřím, že se skutečně daří vytvářet partnerství takového druhu, jaké jsem zde nastínil.

Na závěr si dovoluji postoupit ještě o jeden krok dále. Tvrdím, že odborné znalosti „domorodého etnografa“ o jeho/její domácí společnosti nepřekážejí zobecňujícímu komparativnímu úsilí „kosmopolitnějších“ stylů antropologie, ale právě naopak mohou poskytnout základnu a oporu vědcům s těmito širšími cíli. Kosmopolitní katedra antropologie může díky takto silným místním kořenům mnohé získat. Z tohoto hlediska je britský student sociální antropologie v méně příznivém postavení než studenti v České republice nebo Maďarsku. Kupříkladu studium folkloru jako etablovaná akademická disciplína v Británii téměř neexistuje a zájemci o studium předindustriálního venkovského obyvatelstva se musí zapsat do kurzů sociálních a hospodářských dějin. Britští studenti antropologie nemají žádné nebo jen velmi málo příležitostí poznávat své vlastní tradice. Podle mého názoru by pro ně byla užitečná pluralita prostorových a časových perspektiv a alespoň v minimální míře by měli mít možnost se seznámit se sociálním vývojem jejich vlastní země. To by podpořilo vizi antropologie jako zralé syntézy *Volkskunde* a *Völkerkunde*, tedy ani disciplíny oslavující vlastní národ, ani posedlé „druhým“, nýbrž společenské vědy odlišující se od sociologie (nemluvě o kulturních nebo mediálních studiích apod.) nejen svými metodami, ale také svým jedinečně širokým časovým a prostorovým záběrem.

Z angličtiny přeložil Marek Skovajsa.

CHRIS HANN vyučoval řadu let ve Velké Británii na univerzitách v Cambridge a Kentu (Canterbury). Od roku 1999 působí v Německu jako jeden ze zakládajících ředitelů Institutu Maxe Plancka pro sociální antropologii v Halle nad Sálou. Realizoval terénní výzkumy v Maďarsku, Polsku a Turecku, dlouhodobý zájem o transformace způsobené socialismem a jeho následky jej přivedl k současnému výzkumnému projektu v autonomní oblasti Sin-ťiang v Číně.

Literatura

- Ackerman, R. 1987. *J. G. Frazer: His life and work*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barth, F. 1959. *Political Leadership among Swat Pathans*. London: Athlone Press.
- Bodrogi, T. (ed.). 1978. *Varsány; tanulmányok egy észak-magyarországi falu társadalomnéprajzához*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Caldwell, M. 2004. *Not by Bread Alone: Social Support in the New Russia*. Berkeley: University of California Press.
- Cohn, B. 1987. *An Anthropologist among the Historians and other Essays*. Delhi: Oxford University Press.
- Comaroff, J., J. Comaroff. 1991. *Of Revelation and Revolution*. Chicago: University of Chicago Press. (Vol. 2: 1997).
- Creed, G. 1998. *Domesticating revolution: from socialist reform to ambivalent transition in a Bulgarian village*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- Davis, J. 1977. *People of the Mediterranean. An essay in comparative social anthropology*. London: Routledge.
- Dunn, E. 2004. *Privatizing Poland: baby food, big business, and the remaking of labor*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Ellen, R. 1994. „Rates of change: weasel words and the indispensable in anthropological analysis.“ Pp. 54–74 in C. Hann (ed.). *When history accelerates: essays on rapid social change, complexity and creativity*. London: Athlone.
- Evans-Pritchard, E. E. 1940. *The Nuer*. Oxford: Clarendon Press.
- Firth, R. 1939. *Primitive Polynesian Economy*. London: Routledge & K. Paul.
- Firth, R. 1959. *Social Change in Tikopia*. London: George Allen & Unwin.
- Frazer, J. G. 1909. *Psyche's Task*. London: Macmillan.
- Frazer, J. G. 1994 (1890). *Zlatá ratolest*. Praha: Mladá fronta.
- Gellner, E. 1988. „„Zero of Cracow' or 'Revolution at Nemi' or 'The Polish revenge: a drama in three acts'.“ Pp. 164–94 in R. Ellen et al. (eds.). *Malinowski between two worlds: the Polish roots of an anthropological tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gellner, E. 1995. *Anthropology and Politics: revolutions in the sacred grove*. Oxford: Blackwell.
- Goody, J. 1995. *The Expansive Moment. Anthropology in Britain and Africa 1918–1970*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hann, C. 2005a. „Reply to Michał Buchowski.“ *The Anthropology of East Europe Review* 23 (1): 194–7.
- Hann, C. (ed.). 2005b. *Property Relations; the Halle Focus Group, 2000–2005*. Halle: Max Planck Institute for Social Anthropology.
- Hann, C. 2006. „Not the Horse We Wanted“. *Postsocialism, Neoliberalism and Eurasia*. Münster: LIT Verlag.
- Hann, C. forthcoming. „The rooted anthropologies of east-central Europe.“ In H. West, P. Raman (eds.). *Persisting Socialism; explorations of revolution, transformation and restoration*. Oxford: Berghahn.
- Hann, C., „Property Relations“ Group. 2003. *The Postsocialist Agrarian Question: Property Relations and the Rural Condition*. Münster: LIT Verlag.
- Hann, C., M. Sárkány. 2003. „The great transformation in rural Hungary: property, life strategies, and living standards.“ Pp. 117–142 in C. Hann, Property Relations Group. *The Postsocialist Agrarian Question: Property Relations and the Rural Condition*. Münster: LIT Verlag.
- Hann, C., M. Sárkány, P. Skalník (eds.). 2005. *Studying Peoples in the People's Democracies: Socialist era anthropology in East-Central Europe*. Münster: LIT Verlag.

- Heady, P., L. Gambold-Miller. 2006. „Nostalgia and the emotional economy: a comparative look at rural Russia.“ Pp. 34–52 in M. Svasek (ed.). *Postsocialism and the politics of emotions*. Oxford: Berghahn.
- Hofer, T. 1968. „Anthropologists and Native Ethnographers in Central European Villages: comparative notes on the professional personality of two disciplines.“ *Current Anthropology* 9 (4): 311–315.
- Holý, L. 2001 (1996). *Malý český člověk a skvělý český národ*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Jarvie, I. 1964. *The Revolution in Anthropology*. London: Routledge.
- Juhász, A. 1997. „Tázlár puszta benépesedése.“ Pp. 37–69 in A. Juhász (ed.). *Migráció és település a Duna–Tisza közén 2*. Szeged: Móra Ferenc Múzeum.
- Kideckel, D. 1993. *The Solitude of Collectivism: Romanian villagers to the revolution and beyond*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Kingston-Mann, E. 1999. *In Search of the True West: Culture, economics, and problems of Russian development*. Princeton: Princeton University Press.
- Kuti, K. 2005. „Historicity in Hungarian anthropology.“ Pp. 273–284 in C. Hann, M. Sárkány, P. Skalník (eds.). *Studying Peoples in the People's Democracies: Socialist era anthropology in East-Central Europe*. Münster: LIT Verlag.
- Kuper, A. 1983. *Anthropology and Anthropologists: the modern British school*. London: Routledge & K. Paul.
- Lampland, M. 1995. *The Object of Labor: commodification in socialist Hungary*. Chicago: University of Chicago Press.
- Leach, E. 1954. *Political Systems of Highland Burma: A study of Kachin social structure*. London: Bell.
- Malinowski, B. 1935. *Coral Gardens and their Magic: A study of the methods of tilling the soil and of agricultural rites in the Trobriand Islands*. London: Allen & Unwin.
- Medick, H. 1988. „Interest and emotion in family and kinship studies. A critique of social history and anthropology.“ Pp. 9–27 in H. Medick, D. W. Sabean (eds.). *Interest and Emotion: Essays on the study of family and kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Meeker, M. 1980. „The twilight of a South Asian heroic age: a rereading of Barth's study of Swat.“ *MAN* 15: 682–702.
- Nugent, D. 1982. „Closed systems and contradiction: the Kachin in and out of history.“ *MAN* 17: 508–527.
- Pine, F., D. Kaneff, H. Haukanes (eds.). 2004. *Memory, Politics and Religion. The past meets the present in Europe*. Münster: LIT Verlag.
- Pitt-Rivers, J. 1954. *People of the Sierra*. Chicago: Chicago University Press.
- Robbins, J. 2003. „On the paradoxes of global Pentecostalism and the perils of continuity thinking.“ *Religion* 33: 221–31.
- Schapera, I. 1947. *Migrant Labor and Tribal Life. A study of conditions in the Bechuanaland Protectorate*. London: Oxford University Press.
- Skalník, P. (ed.). 2002. *A Post-Communist Millennium: the struggles for sociocultural anthropology in Central and Eastern Europe*. Prague: Set Out.
- Stirling, P. 1965. *Turkish Village*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Stocking, G. 1982. „Afterword: A view from the center.“ *Ethnos* 47 (1–2): 172–186.
- Thomas, N. 1989. *Out of Time: History and evolution in anthropological discourse*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thomas, N. 1994. *Colonialism's Culture: Anthropology, travel and government*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Verdery, K. 2002. „Whither postsocialism?“ Pp. 15–31 in C. Hann (ed.). *Postsocialism; ideals, ideologies and practices in Eurasia*. London: Routledge.

- Verdery, K. 2003. *The Vanishing Hectare: Property and value in postsocialist Transylvania*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Wanner, C. 2003. „Advocating new moralities: conversion to evangelicalism in Ukraine.“ *Religion, State and Society* 31: 273–87.
- Watson, R. (ed.). 1994. *Memory, History, and Opposition under State Socialism*. Santa Fe: School of American Research Press.
- Young, M. 2004. *Malinowski. Odyssey of an anthropologist*. New Haven: Yale University Press.