

## Globální, lokální a glokální

*Každá kultura musí osvobodit svůj tvůrčí potenciál a najít tu správnou rovnováhu mezi izolovaností a kontaktem s ostatními.*

Claude Lévi-Strauss

Vypráví se humorný příběh o jistém kočovném kmeni v severní Africe, který se od počátku věků vždy v březnu vydával i se svými velbloudy na svou každoroční pouť. Nedávno se o několik měsíců opozdili. Nechtěli zmeškat poslední epizody z televizního seriálu *Dallas* (Miller, D., 1993a, s. 163).

Nejde o to, zda je tento příběh pravdivý, nebo ne. Říká nám, že svět už není takový, jaký býval – nebo spíše jaký býval v našich představách. Není těžké najít důkazy o tom, že i dříve se ve světě odehrávaly dramatické změny, že společnosti spolu pravidelně a hojně komunikovaly, a že dokonce i ve středověku existovala skutečně kosmopolitní města jako Byzanc a Timbuktu. První klasická kniha britské sociální antropologie, Malinowského *Argonauts of the Western Pacific*, začíná slovy:

Etnologie je bohužel ve směsném, neřkuli dokonce tragickém postavení: ve chvíli, kdy si začíná uklízet na pracovišti, kdy začíná kovat příhodné nástroje a kdy se hotoví k práci na určených úkolech, začíná materiál jejího studia s beznadějnou rychlostí mizet. Právě nyní, kdy metody a cíle vědecké disciplíny zvané etnologie dostaly konečnou podobu, kdy se muži plně vyskoleni pro terénní práci vydali do divokých zemí, aby tam zkoumali jejich obyvatelé – začnou nám tyto obyvatelé vymírat přímo před očima. (Malinowski, 1984 [1922], s. xv)

Malinowského obavy se týkají jevu, který se dnes někdy popisuje jako imperialismus nebo kulturní imperialismus a jindy jako globalizace kultury, tedy celosvětové šíření určitých kulturních forem a společenských institucí. Tento jev je důsledkem kolonialismu, obchodu, misionářské činnosti, technických změn a začlenění kmenových společenství do států a rozsáhlých systémů směny. Když se ve dvacátých letech minulého století začali z Bali vracet první američtí antropologové, znepokojeně mluvili o tom, že balijská kultura v brzké době podlehne hromadné invazi turistů (naštěstí se zdá, že k tomu nedošlo ještě ani v devadesátých letech; viz Wikan, 1992; Barth, 1993). Podobně pochmurné předpovědi se týkaly mnoha dalších národů, které se staly předmětem antropologického výzkumu. Již od prvních skromných počátků srovnávací antropologie se badatelé obávali zániku kulturní rozmanitosti, kterou hodlali zkoumat. V šedesátých a sedmdesátých letech mnozí mluvili o potřebě „záchranné antropologie“, která spočívala v zaznamenání kultury a sociální organizace národů, jež dosud žily tradičním způsobem, dříve než zmizí z povrchu zemského. V posledních letech byly tyto obavy vytlačeny jinými a mnozí antropologové dnes zkoumají jiné jevy, které jsou ohroženy stále častějšími kontakty mezi společnostmi.

### Co se s nimi stalo?

Co se stalo se společnostmi, které antropologové zkoumali v dobách kolonialismu? Téměř všechny se v různé míře začlenily do větších – nakonec snad i globálních – ekonomických, kulturních a politických systémů. Pro některé, kupříkladu pro kmen Cembaga Maring z Papuy-Nové Guineje, nehraje toto začlenění v jejich každodenním životě dosud nijak významnou roli. Přestože do jejich společnosti vstoupila námezdní práce a peněžní ekonomika, dosud si na živobytí vydělávají chovem prasat a pěstováním plodin. Kvůli stále účinnějšímu státnímu monopolu na násilí je pro obyvatele vysočiny čím dál obtížnější rozpoutat místní válku.

Mnoha jiným národům, o nichž jsme se zmínili v předchozích kapitolách, přinesla uplynulá desetiletí významnější změny. Azandové v Súdánu se proletarizovali a mnozí začali pracovat na bavlníkových a podzemnicových plantážích, ale přesto ještě v šedesátých letech udržovali silnou víru v čarodějnictví. Yanomamové ve Venezuele byli také postupně vtaženi do globální ekonomiky, protože na jejich území bylo objeveno zlato. Zároveň ale jejich profesionální mluvčí cestují po celém světě a prosazují zájmy svého lidu. Na přelomu tisíciletí se většina Yanomamů žíví samozásobitelským zemědělstvím, i když narůstá význam peněžního sek-

toru. Tragičtější událostí v životě Yanomamů bylo rozšíření chorob jako spalničky, které jsou pro Evropany relativně neškodné, ale pro izolované skupiny, jež se s nimi nikdy dříve neseťkaly, jsou smrtelně nebezpečné. Pokud se týká brazilských Munduruců, ti byli vtaženi do kapitalistického ekonomického systému již v padesátých letech minulého století. Několik vesnic záviselo na námezdní práci na gumovníkových plantážích, což změnilo vzhled jejich osad. Mužský dům zmiňoval a muži bydleli se svými ženami a dětmi v nukleárních rodinách. Murphoyovi (Murphy a Murphy, 1985) psali, že ženy byly s uvedenými změnami spokojené, protože muži se více podíleli na chodu domácnosti, zatímco muži nostalgicky vzpomínali na převážně mýtickou minulost, kdy bojovali v hrdinských bitvách a kdy byla hojnost lovné zvěře.

Jednou z nejvýznamnějších změn v životě Dogonů v Mali od dob francouzské kolonizace bylo nastolení míru. Jejich staří nepřátelé, Fulbové, už na ně nesměli útočit, a Dogonové tedy mohli rozšířit své území. Všechny kmeny žijící v oblasti sahale byly těžce postiženy dlouhotrvajícím suchem a populačním rozvojem. Dogonové jsou dnes v mnoha ohledech začleněni do života národního státu Mali: děti chodí do školy, jsou očekovány a učí se francouzštinu jako cizí jazyk. Peněžní ekonomika se dále rozšířila a Dogonové již běžně používají některé průmyslové výrobky, například průmyslově vyráběné oděvy, tranzistorová rádia a jízdni kola. Významným faktorem kulturní změny u Dogonů se stal islám. Velmi důležité byly stále častější mírumilovné kontakty s Fulby, kteří jsou muslimové a aktivní misionáři.

Pokud se týká Nuerů a Furů, kromě ničivého sucha se jejich nejalpčivějším problémem stala dlouhotrvající válka v Súdánu. Odčerpala ze společnosti ekonomické a lidské zdroje a znesnadnila obchodování. Mnozí Nuerové bojují na straně jižního Súdánu ve válce proti islámskému severu: v souladu s Evans-Pritchardovým modelem segmentárních protikladů bychom mohli říct, že jsou nyní integrováni na vyšší segmentární úrovni, než bývali, protože bojují bok po boku s Dinky. Velký počet uprchlíků z politicky nestabilní Etiopie v provincii Dárfúr vedl zejména v osmdesátých letech ke zvýšenému tlaku na již tak nedostatkové zdroje.

V předchozích kapitolách jsme uvedli, že obyvatele Trobriandových ostrovů si osvojili modernizační procesy po svém. Modernizace vedla ke změnám politické organizace, ekonomiky a politiky identity, ale systém příbuzenství a obřadní směny dosud funguje, i když už nemá stejný význam jako dříve.

V těchto stručných popisech změn jsme použili diachronickou perspektivu, jež je příhodným východiskem pro antropologické studie místního života, který se mění a je spojen se systémy nesmírného rozsahu. Hlavním úkolem antropologie

již nemůže být prvotní zkoumání a popis neznámých způsobů života, ale spíše objasnění procesů, které se odehrávají v různých místech a na různých úrovních globálního systému.

## Globální kultura?

Jak naznačuje výše uvedený citát z Malinowského, antropologové si od samého počátku existence svého oboru uvědomovali tendence směřující ke stavu, který bychom mohli nazvat kulturní entropií. Dnes jej někteří označují výrazem „globální kulturní tavicí kotle“, „kulturní kreolizace“, „hybridizace“, nebo dokonce poněkud nepřesně „westernizace“. Měli bychom se však zamyslet nad tím, zda nestojíme na prahu nové epochy v dějinách lidstva, a sice globální epochy. V předchozích třech kapitolách jsme se zabývali výhradně jevy, jež se objevují v moderních souvislostech. Některá témata, například nacionalismus a otázky menšin, jsou ve velké části světa závažná teprve v několika posledních desetiletích. Nyní se zaměříme na to, zda je rozumné považovat naši epochu za „globální věk“, a především prozkoumáme vztah mezi globálním a lokálním. Nejdříve ze všeho se budeme mu set důkladně podívat na módní výraz „globalizace“. Tento výraz totiž neznamená, že my všichni jsme stejní, ale že se od sebe odlišujeme jinak než v minulosti.

Jestliže slovem „modernita“ označujeme všechno, co pro lidskou existenci znamená kapitalismus, moderní stát a individualismus, je modernita hegemonní silou přinejmenším od první světové války. Šíření modernity se však od druhé světové války ještě zrychlilo. V několika posledních desetiletích zesílily v celosvětovém měřítku toky lidí, zboží, myšlenek a předstev. Od vynálezu tryskového letadla, od doby, kdy je v mnoha částech světa samozřejmostí satelitní televize, a hlavně od fenomenálního rozšíření internetu významně ztratila na významu veškerá prostoro-rová i časová omezení, jež stála v cestě kulturních toků.

Jisté kulturní jevy se od svého původního prostoru oprostily díky dvojímu působení moderních komunikačních technologií. Za prvé, množství jevů existuje současně na globální úrovni (jsou všude) i na lokální úrovni (na konkrétních místech). Platí to zejména o aspektech „kultury mládeže“, mezi něž patří prestižní zboží od plechovky Coca-Coly přes džiny a CD s populární hudbou až k oblíbeným filmům, ale týká se to rovněž politických problémů, jako je krize životního prostředí. Za druhé, trysková letadla umožňují stále většímu počtu lidí rychle a pohodlně cestovat po celém světě, zatímco telefony, faxy, internet a počítačové video-sys-

témy v podstatě umožňují kdykoli komunikovat s kýmkoli na světě. Již dávno neplatí, že prostor funguje jako nárazník mezi kulturami.

Pro antropologii, která se obecně soustředila na studium místních komunit nebo přinejmenším více či méně zřetelně vymezených sociokulturních systémů, přinesly tyto změny nové a složitě úkoly na teoretické i metodologické úrovni.

## Rozměry globalizace

Přestože se moderní společnosti významně liší, modernita má všude jisté společné stránky. Tyto podobnosti lze pozorovat na úrovni institucí i kulturních reprezentací.

Stát a občanství jsou dnes téměř univerzálními principy sociální organizace, i když existují v mnoha podobách. Jejich význam bychom však neměli zveličovat, protože v některých částech světa je stále možné žít po celý život bez pravidelného kontaktu se státem. Je to však stále složitější. Prakticky nikdo se v dnešním světě nemůže zcela vyhnout občanským právům a povinnostem a moc státu nad občany se odráží ve dvojitým monopolu na zdanění a legitimní násilí. Jestliže vybírá daně nebo páchá násilí někdo jiný než stát, dopouští se zločinu.

Významným aspektem globalizované modernity je také námezdní práce a kapitalismus. Kapitál je stále více odloučen od určitého území, což znamená, že společnosti a kapitalisté mohou investovat prakticky kdekoli. Je-li výhodnější vyrábět počítačové čipy v Malajsi než ve Skotsku, výrobce snadno přestěhuje montážní závod do Malajsie. Znamená to také, že pracovní síla, která je připravená podepsat pracovní smlouvu, je dostupná na celém světě.

V rámci modernity je potřeba do značné míry zprostředkována penězi. Znamená to, že lidé nakupují zboží na trhu, kde jsou dominantním prostředkem směny univerzální peníze. Samozásobitelská výroba a výměnný obchod ztrácí na významu.

Z toho všeho vyplývá, že politika i ekonomika se integrují do abstraktní, anonymní a celosvětově propojené sítě investic, směny a migrace. Neexistuje jedinec, který by tento systém mohl rozhodujícím způsobem ovlivnit. Události, jež se odehrávají v jednom místě systému, se mohou projevit – často neviditelným způsobem – v jiných místech systému. Jestliže v jednom roce vzroste export tchajwanských osobních počítačů, může zbankrotovat obchod s módními oděvy ve středostavovské čtvrti v Kalifornii. Důvodem je to, že mnozí zákazníci tohoto obchodu přišli o práci v počítačovém průmyslu v Silicon Valley. Zmíněné procesy nelze uspokojivě

popsat jako prosté příčinné souvislosti. Odehrávají se na abstraktní úrovni systému a lze je přirovnat k něčemu, co se někdy označuje jako „motýlí efekt“: motýl v Rio de Janeiro zatřepetá křídly a drobně zvíří vzduch, čímž rozpoutá řetězec událostí rostoucího rozsahu a významu, které vyústí v bouři v New Yorku.

Jedním z důsledků rostoucí systémové integrace na globální úrovni je skutečnost, že určité politické záležitosti ovlivňují celou planetu. Zřetelným příkladem je krize životního prostředí. Jestliže zmizí deštné pralesy v Amazonii, Indonésii a střední Africe, s velkou pravděpodobností nastanou klimatické změny, jež pocítí všichni obyvatelé planety. Když v roce 1986 nastala havárie jaderného reaktoru v Černobylu, objevovaly se každodenně znepokojivé zprávy o katastrofě i ve vensuelských, japonských a mauricijských novinách.

O významu globalizace svědčí i vznik agentur a nevládních organizací s celosvětovou působností. OSN a jiné organizace, jako například Červený kříž, Amnesty International či síť „čtvrtého světa“, přispěly k rozvoji globálního diskurzu o morálce a politice, přestože systém sankcí je dosud slabý. V předchozí kapitole jsme tvrdili, že je sice obtížné nalézt univerzální kritéria pro lidská práva, ale globalizace kultury, politiky, ekonomiky i vojenské moci si nejspíš formulaci těchto kritérií vyžádá – přinejmenším v teoretické rovině (Wilson, R. 1997).

Celosvětové rozšíření AIDS je dalším poučným – i když poněkud groteskním – příkladem toho, že globalizace se neomezuje pouze na kontakt zprostředkovaný abstraktními strukturami, jako jsou masová média. Kontakt přes národní a regionální hranice může být i fyzický a přímý. V roce 1992 požádal thajský prezident úřady v Bonnu, aby zabránily přílivu německých turistů do Bangkoku. Mnozí němečtí muži totiž cestují do Thajska, aby si od místních žen kupovali sexuální služby, čímž přispívají k epidemickému šíření AIDS v obou zemích.

### World music

Výrazy kreolizace a hybridizace se vztahují ke směšování a vzájemnému ovlivňování dvou nebo několika různých kulturních proudů (či tradic). Tento typ procesu neznamená, že „všechno bude nakonec stejné“ nebo že všechny typy kulturních proudů jsou stejně náchylné vůči směšování. Mnohé formy vědění a postupů zůstávají lokální, mnohem více z nich je ovlivněno ostatními a nepatrná část kulturních proudů ovlivňuje ostatní.

Významnou oblastí, která je často uváděna jako příklad šťastné výměny vlivů a vzájemného působení, je současná hudba. Blues, jazz a rock jsou často popisovány jako „kreolizované“ formy, které pěstovali potomci afrických otroků v Severní Americe. Později, zejména od poloviny osmdesátých let minulého století, se v hudbě objevil nový trend, a sice vzájemné prolínání samotných tradic. „World music“ nebo „world beat“ uvádí neevropské hudebníky do evropského prostředí a s pomocí moderního studiového vybavení a elektrických nástrojů tlumočí kupříkladu „ducha Afriky“.

O podstatě world music panují rozporuplné názory. Někteří tvrdí, že představuje komodifikaci a komercializaci autentické původní hudby; že západní nahrávací společnosti si pouze přizpůsobily africkou a asijskou hudbu tak, aby uspokojily zhýčkaný vkus západních spotřebitelů, ale přitom původní hudbu vlastně zničily. Na druhé straně je možné podotknout, že „westernizovaní“ umělci, jako je například Youssou N'Dour, jsou nesmírně populární i v Africe, a proč bychom tedy měli jejich nahrávky považovat za znehodnocené nebo neautentické? Ve většině případů se stává, že domácí obliba umělců ve skutečnosti vzroste, jakmile je začnou uznávat i v zahraničí. Steve Feld (1994) se domnívá, že trendy world music jsou oživující silou pro veškerou současnou hudbu. Vždyť je pravda, že Fela Anikulapo Kuti může čerpat od Jamese Browna, stejně jako si Peter Gabriel může domluvit spolupráci se skupinou afrických bubeníků. Feld píše (1994, s. 245), že „afrikanizace světové populární hudby a amerikanizace afrického popu se navzájem prolínají“. Zabývá se také otázkami autorských práv a mocenské nerovnováhy mezi metropolitními umělci a nahrávacími společnostmi a neevropskými umělci.

Hudební diskurz je prostorem, kde se utvářejí identity, a z tohoto důvodu může být globální proud populární hudby úrodným polem pro studium soudobé kulturní dynamiky. Debata o autenticitě je sama o sobě zajímavá, protože odhaluje rozporuplné náhledy na kulturu jako na neporušenou tradici nebo na proudění a proces. Neměli bychom zapomínat na to, že tyto otázky nejsou jen estetické, ale často mají také politický podtext.

## Místní přisvojení globálních procesů

Na úrovni interakce se globální proces projevuje mnoha různými způsoby. O válce v Perském zálivu diskutovali v roce 1991 i obyvatelé čínských vesnic, protože denně poslouchali rozhlasové zpravodajství o válečných událostech. Jinak řečeno, nastávají situace, kdy značná část lidí přijme identitu „občanů světa“ v tom smyslu, že se zajímají o problémy důležité pro všechny obyvatele této planety.

Samotná skutečnost, že nějaký kulturní jev je „globální“, však ještě neznamená, že o něm vědí všichni nebo že se týká každého jedince na této planetě. Dokonce ani láhev Coca-Coly, patrně nejnámější předmět na světě, neznají všichni lidé. Důležité však je, že podobné jevy jsou odtrženy od konkrétních míst. Události, jako jsou zimní olympijské hry, mají skutečné celosvětové rozměr (Klausen, 1999), i když většina světové populace si jich nevšimá. Díky novinám a televizi však může sportovní události sledovat každý, ať už je v Montrealu, Milánu, nebo Birminghamu. Měli bychom však poznamenat, že z toho nevyplývá, že všichni vnímají tyto kulturní formy stejně: globální symboly a globalizované informace jsou interpretovány z místního hlediska (a přispívají k jeho utváření). Lze tedy tvrdit, že módní časopis, jako je *Vogue*, vnímají čtenáři z tropických ostrovů jinak než čtenáři v Paříži, televizní seriál *Mladí a neklidní* má jiný význam na Trinidadu než ve Spojených státech (Miller, 1993a). Tyto a mnohé jiné kulturní jevy jsou globální v tom smyslu, že nejsou lokalizovány do určitého místa. Jsou lokální v tom smyslu, že jsou vnímány a interpretovány lokálně.

Pnina Werbner (1994) analyzuje postoje britských Pákistánců k válce v Perském zálivu a ukazuje, že podpora Saddáma Husajna v této komunitě nesouvisela se samotným konfliktem, ale s místním britským kontextem. Podpora Saddáma ze strany Pákistánců v Británii byla do jisté míry překvapivá, protože samotný Pákistán podpořil síly OSN a protože tento postoj byl pro své nositele zdrojem jistých problémů v britské společnosti, která byla jednoznačně proti Saddámovi. Někteří náboženští vůdcové však vnímali a prezentovali válku v Perském zálivu jako diskurz o právech menšin (na pozadí nedávných událostí kolem Salmana Rushdieho) a požadovali zvláštní ústupky jako náboženská menšina. Muslimští vůdcové si tedy dávali záležet na tom, aby vykreslili muslimy odlišné od většinové britské společnosti, což vysvětluje jejich „konfrontační postoj“ (Werbner, 1994, s. 234). V samotném Pákistánu byl postoj k válce zcela jiný, protože souvisel s jiným místním kontextem.

## Turistika a migrace

Při úvahách o globalizaci se tedy můžeme soustředit na to, jak se lidé bez ohledu na místo svého pobytu mohou podílet na společné tvorbě významu, jak si mohou přivlastňovat stejné informace a interpretovat je v odlišných souvislostech každodenního života. Lze se také zaměřit na zkoumání toho, jak se lidé fyzicky přesouvají z místa na místo. Celosvětové rozšířenými formami pohybu jsou turistika a cestování za obchodem. Ani jeden z těchto jevů se dosud nestal předmětem soustavnějšího zájmu antropologů (nicméně viz Hannerz, 1992; Appadurai, 1996; Löfgren, 1999). Je například pravda, že místo ve smyslu lokalita je pro turisty a obchodní cestující zcela podružné, že mezinárodní hotely jsou všude na světě a stejné, že existuje společná „kultura podnikání a obchodu“ a společná „kultura volného času“, která je stejná v mexickém Cancúnu i na Kanárských ostrovech? Mohli bychom tyto kulturní formy, jež jsou neklamně patrné v hotelech, na letištích, v zasedacích sálech a plážových klubech, považovat za „třetí kulturu“, jež zprostředkovává styk mezi různými místními kulturami? Orvar Löfgren (1999) ve své historicky orientované studii popisuje rozvoj turismu od 19. století do dnešní doby. Naznačuje, jak se změnil význam tohoto jevu, jakmile cestovatele z vyšších vrstev začaly vytlačovat nové skupiny (od střední až k dělnické třídě). Kromě jiného ho fascinuje rychlý rozvoj turistického odvětví. Když se člověk vydá na dovolenou k severním břehům Středozemního moře, ocitá se na staveništi, protože na celém pobřeží neustává budování nových turistických kapacit. Podle odhadů Světové organizace cestovního ruchu (WTO) bude v roce 2020 cestovat do zahraničí asi 1,6 miliardy lidí. V roce 2000 to byla přibližně jedna miliarda.

Mnohem důkladněji byl studován související jev, a to migrace – ať už v podobě imigrace, nebo emigrace.

Lidé, kteří se stěhují za prací, se pohybují v parametrech modernity. Mají cestovní pas a jsou občané, hlavní podmínkou jejich přesunu je ochota pracovat námezdním způsobem. Má-li být pracovní migrace vůbec možná, musí být migranti alespoň částečně začleněni do kulturní logiky kapitalismu.

Jejich situaci může osvětlit několik různých analytických pohledů. Jedna možnost je soustředit se na vztah mezi většinou a menšinou v hostitelské zemi; další možnost je srovnat situaci, kulturu a sociální organizaci migrantů ve vlastní a v hostitelské zemi. Třetí možností je srovnání různých pohledů na migraci. Například Kuvajit a další státy v Perském zálivu přitahují mnoho tisíc přistěhovalců neboli „gastarbeiterů“. Z dominantního pohledu obyvatel Kuvajtu tito zahra-

niční dělníci představují „nutné zlo“. Společnost se bez nich neobejde, protože vykonávají manuální práce, ale zároveň představují zlo, protože jsou považováni za potenciálně hrozivý cizí prvek. Z evropského humanistického pohledu, který se často připomíná v sociologických studiích migrace, lze situaci zahraničních dělníků popsat jako kruté vykořisťování: jsou špatně placení, přepracováni a jsou jim upírána práva, která jsou jinak – díky globalizaci kultury – považována za univerzální. Z pohledu samotných migrantů však situace vypadá naprosto jinak. Tisíce obyvatel jihoidického státu Kérala dychtivě čekají na příležitost odjet za prací do Perského zálivu. Když se vrátí domů, přivážejí peníze a dárky, a mají-li další příležitost, do Perského zálivu se vrací. Indický ministr financí je často veřejně chválen za to, že do země přivážejí tvrdou měnu.

Každý společenský a kulturní jev lze interpretovat mnoha různými způsoby podle toho, z jakého úhlu na něj pohlédneme. Pro interakce v rámci globálního systému je typická dvojnáčnost. Připomíná nám, že lidé se nestávají „stejní“ jen proto, že spolu přicházejí do častějšího kontaktu. Život lidí není ani zcela globální, ani výhradně lokální – je globální.

Kromě toho je stále zřetelnější, že výraz „západní kultura“ je velmi nepřesný. V závislosti na definici a vymezení žije „na Západě“ 700 milionů až jedna miliarda lidí. Jinak řečeno, nejedná se o „kulturu“, ale o značný počet společností a převážně odlišných kulturních prostředí. V důsledku migrace se objevují nové typy kulturních odlišností a kulturní globalizace. Naznačují, že „Západ“ existuje na středostavovském předměstí Nairobi stejně jako v Melbourne a že Buenos Aires lze v určitých ohledech považovat za typičtější „západní“ město než Bradford, kde žije mnoho obyvatel muslimského nebo asijského původu. „Západ“ nelze smysluplně prezentovat jako typ společnosti, musíme jej spíše považovat za aspekt kultury a sociální organizace, jež nejsou lokalizovány v konkrétním „kulturním prostoru“, zejména v tom, který na těchto stránkách označujeme jako „modernitu“.

### Migrace a kulturní identita

Význačnými rysy světa na počátku třetího tisíciletí křesťanského letopočtu jsou mobilita, vysídlení a exil. Podle statistiky OSN žilo v roce 1992 mimo svou vlast více než 100 milionů lidí a toto číslo se neustále zvyšuje. Potomci přistěhovalců (kteří se narodili v hostitelské zemi), ať už dobrovolně, či nedobrovolně, tvoří menšinu (viz kapitola 18). Oblastí s neklidnou minulostí i přítomností je v tomto ohledu Karibik. Vzniklo zde několik vlivných antropologických studií migrace.

Studie karibské kultury a historie z pera Karen Fog Olwig (1985, 1993) zřetelně odhalují, proč se většina soudobého antropologického výzkumu nemůže soustředit na komunity a nemůže být ani synchronickou „momentkou“. Ve své analýze společnosti na Nevisu (Olwig, 1993; Nevis je součástí ostrovů St. Kitt a má asi 10 tisíc obyvatel) ukazuje, že tato společnost nikdy nebyla soběstačná politicky, kulturně ani ekonomicky – a vlastně ani demograficky. Předkové současných obyvatel sem dorazili jako otroci a plantážníci a afrokaribská kultura a sociální organizace na ostrově se rozvinuly na rozhraní mezi místními faktory a globálními procesy. Obyvatelé ostrova jsou součástí světového kapitalistického systému a závisejí na vnějších silách, ale Olwig rovněž ukazuje, jak aktivně utvářeli vlastní způsob života. Vysokou míru emigrace po druhé světové válce – jen málo ostrovanů nemá příbuzné v metropolitách, jako jsou Londýn, New York nebo Toronto – bychom mohli považovat za výraz krajní závislosti; ale stejně tak ji lze považovat za projev podnikavosti a pozoruhodné kulturní přizpůsobivosti.

Při studiu nevských přistěhovalců v Británii Olwig ukázala, že samostatná nevská identita se vytváří a kodifikuje v intenzivním kontaktu s cizí kulturou jako protiváha britské identity. Olwig dále a snad i poněkud překvapivě tvrdí, že každoroční karibský karneval v Notting Hillu v západním Londýně (viz také Abner Cohen, 1993) lze považovat nejen za výtvar karibské kulturní identity, ale též za oživení zapomenuté anglické tradice karnevalů. Migrace nepřerušuje vazby na jejich rodný ostrov a posílí jejich identifikaci, protože ostrované o své vlasti hovoří s nostalgii a láskou. Posílají svým rodinám peníze, a mnozí dokonce investují do nemovitostí na rodném ostrově. Migranti a jejich děti se tedy stávají významnými aktéry kulturních a ekonomických projektů na ostrově Nevis, i když žijí na druhém břehu Atlantského oceánu.

Kulturní identita je pro mnoho přistěhovalců nebo diasporických populací zásadní otázkou. Volání po čistotě a „autenticitě“ se střetávají – v rámci menší i mimo ni – s usilováním o práva jednotlivců, o změnu a možnost volby. Ve společnostech, které Giddens (1991) popisuje jako posttradiční, tradice nemizí, ale člověk si ji musí uvědoměle zvolit a bránit ji před různými alternativami. Gerd Baumann (1966) ve své studii věnované mnohonárodnostní britské čtvrti píše, že dostupné možnosti jsou stejně početné jako rozporuplné.

## Exil a deterritorializace

Román *Satanské verše* (Rushdie, 1988; český 1994), který svému autorovi přinesl *fatwu* neboli trest smrti od šíitských kněží v Teheránu, není kniha v první řadě o islámu. Zabývá se spíše podmínkami exilu. Vypráví o tom, jaké to je trvale sedět v letadle mezi Bombají a Londýnem. Rushdie ve svém románu ukazuje posun úhlu pohledu a líčí pochybnosti a nejistoty spojené s životem v exilu. Protože člověk v exilu objevuje svět, zjišťuje, že minulost a pravda vyhlížejí z různých pohledů jinak. Z tohoto hlediska lze také chápat etnickou revitalizaci mezi přistěhovaleckými skupinami. Podobná hnutí čerpají z nostalgie a pocitu odcizení a usilují o obnovení pocitu sounáležitosti s minulostí, o získání ontologické a osobní jistoty (Giddens, 1990).

Přestože etnické oživení vzbudilo značnou pozornost antropologů a sociologů, představuje jen jednu stranu mince. Procesy, které někdy vedou k obrození, ale někdy mohou vést také k pravému opaku (zejména k nejistotě, rozpolcenosti a individualismu), si nepochybně zaslouží naši pozornost. V období globalizace mohou lidé uvíznout v proměnlivých sociálních a kulturních sítích ohromujících rozměrů, přičemž společnost, řečeno slovy Zygmunta Baumana, „prohlašuje veškerá omezení svobody za nezákonná, ale zároveň skoncuje se sociální jistotou a nastolí etickou nejistotu“ (1992, s. xxiv).

Z antropologického hlediska je nutné studovat tyto otázky empiricky. Appadurai (1990) navrhl rámec pro zkoumání kulturního toku v současném světě. Rozlišuje pět aspektů globálního kulturního toku, přičemž každý z nich se projevuje jiným způsobem.

*Etnoprostor* označuje „prostor lidí, kteří vytvářejí proměnlivý svět, v němž žijeme“; jinak řečeno demografické atributy světa – turismus, migraci, exil, cestování za obchodem, ale také stabilní komunity.

*Technický prostor* znamená „globální konfiguraci ... technologie“, která významným způsobem utváří tok kulturních významů. Zahrnuje také nerovnoměrné globální rozdělení technických vymožeností.

*Finanční prostor* je tok kapitálu, který je stále více oddělen od konkrétních území. Tři zmíněné prostory dohromady vytvářejí globální infrastrukturu, která však rozhodně není předvídatelná, protože každý „je subjektem svých vlastních omezení a pobídek“.

Dva poslední prostory se vztahují k představám a označujeme je jako *ideoprostor* a *mediální prostor*. Vztahují se k ideologickým sdělením a výtvorům masových médií.

Appadurai ve svém článku podtrhuje, že deterritorializace – která neznamená jen velké měřítko, ale také snížený význam prostoru jako takového – vyžaduje novou konceptualizaci sociálního a kulturního světa. Na sklonku 20. století se myšlenky, technologie, lidé a peníze mohou přesouvat a také se přesouvají častěji, rychleji a snáze než kdy dříve. Důsledkem tohoto vývoje, který se často označuje jako vykořenění, je rostoucí počet lidí žijících na cestě nebo v exilu. Dalším důsledkem je uvědomělé budování místa, protože místo jako prostor obdařený kulturním významem už není pro mnoho lidí samozřejmostí. Místo, kde člověk bydlí, se může pronikavě změnit; člověk se může přestěhovat jinač; místa jsou rovněž mnohoznačná jako symboly v tom smyslu, že pro různé lidi a v různých situacích znamenají různé věci (Rodman, 1992). To vše neznamená, že lidé jsou stále více deterritorializováni, ale že budování místa se stává projektem samo o sobě – stejně jako budování kulturní identity –, zatímco v minulosti bylo považováno za samozřejmost. Znamená to také, že výraz „místo“ začíná být proměnlivý, takže „Nevis“ se stává sítí s uzlovými body v Londýně, na samotném Nevisu i jinde. Migrace v epoše rychlé komunikace také dláždí cestu *nacionalismu na dálku* (Anderson, 1992), kdežto politická scéna na určitém místě může být částečně utvářena činností přistěhovalců. Øivind Fuglerud (1998) ve své studii o tamínských přistěhovalcích do Norska ukazuje, že společným zájmem mnoha přistěhovalců není integrace do evropské společnosti, ale podpora separatistického hnutí na Srí Lance. Ideologické odlišnosti a napětí mezi přistěhovanci kopírují odlišnosti na Srí Lance, nikoli v Norsku. Události kolem Salmana Rushdieho byly působivým příkladem obecnějšího procesu, při němž teritoriální hranice nemizí, ale jsou zpochybněnovány telekomunikacemi a populacemi žijícími v diaspoře.

Nyní se zaměříme na několik dalších důsledků globalizace (nebo „glokalizace“) pro antropologický výzkum.

### Zneklidňující dichotomie

Značná část antropologické teorie vychází z dichotomií neboli dvojic protikladů, užívaných k rozlišení mezi ideálními typy (Weberův výraz) společností a kultur. Mezi nejčastěji používanou dichotomií patří: velké/malé měřítko; ústní/písemné; kutil/inženýr; tradiční/moderní; status/smlouva; *Gemeinschaft* (společenství) / *Gesellschaft* (společnost).

Tento typ dichotomie vychází z předpokladu, že moderní industriální společnost je jedinečná a liší se od všech ostatních společností, jež jsou ve srovnání s ní vykreslovány jako „více méně stejné“. Je zřejmé, že jako popisné nástroje jsou tyto dichotomie nedostatečné. Za prvé, tradiční společnosti nejsou „všechny stejné“. Starověké říše v Indii a pastorální společnosti v severní Africe mají jen velmi málo společného. Za druhé, totéž platí i pro moderní společnosti. Existují důležité rozdíly kupříkladu mezi Japonskem, Spojenými státy a Francií. Za třetí, dichotomický rozdíl mezi „typy“ společností je neobhajitelný. Ve většině a možná i ve všech společnostech na světě lze určit „moderní“ i „tradiční“ aspekty zejména v období globalizace.

Svět, jak jej studují antropologové, není charakterizován zřetelnými, „digitálními“ nebo binárními hranicemi, ale spíše šedými zónami a odstupňovanými rozdíly. Svět není soustrovím izolovaných kultur, ale neomezeným systémem mnohonásobných vzájemných vztahů. Proč bychom se tedy potom vůbec měli zatěžovat nějakými dichotomiemi? Zvláštní je, že se bez nich patrně neobejdeme. Antropologové si už dlouho uvědomují nedostatečnost pevných klasifikačních schémat. Často je odkládali jako nepotřebná, ale po čase je znovu oprášili a oděli do nového roucha. Snad jsou dichotomie pro antropologii skutečně nezbytné. Je-li tomu tak, měli bychom mít na mysli dva zásadní body: za prvé, modely nejsou totožné se sociálním světem, ale jsou to pouhé pomůcky pro uspořádání faktů o světě; za druhé, dichotomie nevjadřují absolutní kontrasty, ale spíše škály odstupňovaných rozdílů.

### Některé důsledky pro antropologii

Globalizace kultury neznamená, že skupiny a jednotlivci začnou být kulturně stejní. Globalizace spíše ohrožuje růst nových typů kulturních odlišností na rozhraní mezi globálním a lokálním. Dříve než se přesuneme k empirickým příkladům, uvedeme několik obecných tvrzení, jež popisují důsledky globalizace pro antropologické myšlení.

- Je stále zřejmější, že pojmy „tradicí“ a „modernita“ odkazují čistě k analytickým distinkcím; je takřikajíc neudržitelné hovořit o tradičních a moderních společnostech v empirickém smyslu.
- Pojmy společnost a kultura jsou dnes dokonce ještě problematictější, než byly dříve. Komunikační, migrační, obchodní, kapitálově investiční a politické sítě pokračují prakticky všechny hranice. Až na několik výjimek neexistuje stát ani místní komunita, které by byly v každém ohledu zřetelně ohraničené a oddělené od ostatních. „Kultury“ nejsou ani uzavřené, ani vnitřně jednotné.
- Protože v mnoha případech je nemožné jasně vymezit zkoumaný systém, má stále větší smysl zkoumat specifické skupiny nebo kulturní jevy (například olympijské hry, turismus, migraci), jež tvoří autonomní systémy ve společenském nebo kulturním smyslu, ale které lze izolovat pro analytické účely.
- Klasické terénní výzkumy jako jediná metoda sběru údajů a postřehů potřebných pro pochopení společenského a kulturního života na této planetě začínají být poměrně nedostačující. Terénní výzkum je nutno doplnit dalšími zdroji, jež osvětlí širší souvislosti jevu, který badatelé zkoumají zúčastněným pozorováním. Těmito zdroji jsou statistika, masová média, místně vytvářené texty a podobně.

### „Indigenizace modernity“?

Teoretik médií Marshall McLuhan již v šedesátých letech minulého století zavedl pojem „globální vesnice“ (McLuhan, 1964). Tento pojem měl vysvětlovat novou kulturní situaci ve světě ovlivněným rozšířením moderních masových médií, zejména televize. McLuhan tvrdil, že svět je jedno místo, a nazval toto místo globální vesnicí.

Důležitým tématem antropologického výzkumu globalizace je zkoumání vztahu mezi globálním a lokálním prostředím. McLuhanův výraz tedy pro antropolo-



ga znamená nezdravé směřování dvou úrovní – úrovně interakce a anonymní úrovně, mikro- a makroúrovně.

Ústředním paradoxem globalizace je patrné to, že svět se v jejím důsledku zmenšil, ale současně i zvětšil. Svět je menší v tom smyslu, že během 24 hodin je možné se dostat prakticky kamkoli a kdekoli na světě žít stejným způsobem života. Na druhou stranu se svět zvětšil, protože více víme o vzdálených a „exotických“ místech, a proto si více uvědomujeme vzájemné odlišnosti. Jonathan Friedman k tomu podotýká: „Etnická a kulturní fragmentace a modernistická homogenizace nejsou dva protichůdné pohledy na to, co se dnes děje ve světě, ale dva základní trendy globální reality.“ (1990, s. 311) Jinak řečeno, existuje hnutí směřující k integraci do stále větších systémů – většina světové populace se účastní zcela neomezeného systému směny – a současně je kladen stále větší důraz na kulturní jedinečnost. Sahlins tvrdí, že je nutno etnograficky studovat „indigenizaci modernity“ (1994). V kapitolách 17 a 18 jsme uvedli, že tento proces na sebe často bere podobu „tradicionalistických“ hnutí, jež se prezentují jako etnická nebo nacionalistická. Sahlins se vyjadřuje k modernistické a reflexivní koncepci kultury a jejího globálního šíření takto:

Každý mluví o „kultuře“ nebo o jejím lokálním ekvivalentu. Tibetané, Havajané, Ojibwayové, Kwakiutlové, Eskymáci, Kazachové a Mongolové, Australci, Balijsi, Kašmířané i novozélandští Maorové – ti všichni nyní zjišťují, že mají „kulturu“. Po celá staletí si toho ani nevědomi. Ale dnes, jak řekl Novoguinejeci jednomu antropologovi: „Kdybychom neměli, zvyklobyčeje, byli bychom stejní jako bílí muži.“ (1994, s. 378)

Edvard Hviding (1994) zase ukazuje, jak obyvatelé Salomounových ostrovů v posledních letech začali klást důraz na patrilineární původ, který je výhodnější při vytváření spolků a při vznášení nároků na půdu. Otázkou zůstává, zda tento proces označíme jako „indigenizaci modernity“ nebo „modernizaci indigenity“. Je však zřejmé, že posun v příbuzenských postupech a konceptech se vztahuje k sociokulturním změnám a k šíření kultury jako politického zdroje.

## Dvě lokalizační strategie

Paříž je jedním z nejdůležitějších „afrických“ měst na světě a láká tisíce hudebníků, studentů, zahraničních dělníků a uprchlíků z frankofonních částí Afriky. Ro-

diče mnohých Pařížanů pocházejí ze západní Afriky a jejich osobní identita je ale spoň částečně spjata se Senegalem, Kamerunem nebo Pobřežím slonoviny. Mnozí Západoafričané často cestují z Paříže do vlasti a zpátky.

Friedman (1990; viz také Gandoulou, 1989) popsal zvláštní kategorii pařížských přistěhovalců. Pocházejí z Brazzaville v Kongu, kde se jim říká *les sapeurs* (doslova „kopáči“). Většinou vyrostli ve velmi skromných poměrech, ale podařilo se jim odcestovat do Paříže. Velmi tvrdě tam pracují a co nejvíce se uskovňují, aby si mohli koupit drahé značkové oblečení a později se v něm předvádět na ulicích Brazzaville. Tento typ spotřebitelské strategie spadá do obecné kategorie, kterou jsme dříve označili výrazem nápadná spotřeba: vyjadřuje prestiž a společenské postavení. Na *les sapeurs* není zajímavé jen to, že jsou mnohem chudší, než vypadají, ale že většinou patří k etnické skupině, která už není u moci. Friedman tedy popisuje jejich nápadnou spotřebu jako lokální politickou strategii, jako způsob, jak se vyrovnávat s chudobou tím, že dávají najevo svou nadřazenost a úspěšnost. *La sape* tedy působí jako místní kulturní strategie čerpající z místního hodnocení prestiže a moci. Vychází z toho, co se na celém světě považuje za prestižní: drahé a módní oblečení. Bez znalosti místní a cizí úrovně kultury by nebylo možné tento jev plně pochopit.

Příkladem poněkud jiného druhu je studie japonské menšiny Ainů, kterou uskutečnila Katarina Sjöberg (1993). Ainové nemají oficiální statut etnické menšiny, protože japonská vláda existenci menšin neuznává. Místo toho je označuje za „zaostalou skupinu“. Stejně jako jiné domorodé kmeny na jiných místech ve světě byli také Ainové vystaveni systematické diskriminaci (vypadají více méně jako Evropané a v Japonsku jsou považováni za chlupaté a ošklivé lidi). Ztratili svá tradiční práva k půdě a trpí alkoholismem a nezaměstnaností. Až do sedmdesátých let se zdálo, že identita Ainů zmizí. Jejich řeč téměř vymizela a všechno nasvědčovalo tomu, že přestanou být etnickou skupinou a stanou se nejnižší japonskou třídou. Potom se však rozvinulo hnutí etnické obrody, stejně jako u mnoha dalších původních národů na celém světě. V sedmdesátých a osmdesátých letech bylo hnutí velmi aktivní a jeho cílem bylo přimět japonský stát, aby uznal Ainů jako etnickou skupinu s právem na vlastní obyčje a řeč. Strategie však spočívala především v prezentaci kultury Ainů jako zboží. Staré rituály, tradiční kroje, řemesla a kulinářské speciality byly oživeny a představovány komerčními metodami vhodnými pro turisty. Japonští turisté se vydali na sever osídlený Ainů a měli možnost zjistit, že Ainové „měli kulturu“, ale řeč této kultury musela být nejdříve přeložena do globálního jazyka směny zboží.

Friedman (1990) komentuje výsledky výzkumu Katariny Sjöberg i své vlastní výsledky a uvádí, že strategie *les sapers* i Ainů mohou vypadat jako návod na kulturní sebevraždu, protože jsou založeny na kulturních předpokladech, které nejsou původní. Obyvatelé Konga vyjadřují prestiž a individualitu tím, že si přisvojují cizí symboly; Ainové vyjadřují (a vytvářejí si) svou etnickou identitu tím, že ji mění ve zboží a přizpůsobují trhu. Antropologům však v tomto ohledu nejde o to, zda takto vyjádřené kultury jsou místní a „autentické“, ale zda účinně podporují pocit identity a politické zájmy dotyčných skupin.

### Jednotlivý svět: homogenizace a diferenciac

V posledních kapitolách jsme uvedli, že kulturní identita a „jedinečnost“ se od šedesátých let minulého století v mnoha částech světa staly legitimními politickými zdroji. Stále více skupin „objevuje“ svou kulturní jedinečnost a využívá ji pro politické cíle. Proč tomu tak je?

Jednoduché vysvětlení by mohlo znít, že sociální identita se stává důležitou teprve ve chvíli, kdy je ohrožena, a že tendence směřující ke globalizaci kultury více méně automaticky spouštějí reakce v podobě etnických a tradicionalistických hnutí.

Podobné, ale patrně přesnější vysvětlení – jež je rovněž ve shodě s objasněním etnicity a nacionalismu v posledních dvou kapitolách – spočívá v tom, že vymezení hranic sociální identity je za prvé vnímáno jako výsledek stále častějšího kontaktu mezi skupinami a za druhé je umožněno technologickými a kulturními změnami, jež jdou ruku v ruce s modernizací.

Na počátku třetího tisíciletí lze nalézt silné argumenty pro homogenizaci i diferenciaci, záleží na úhlu pohledu. Jak naznačují příklady Ainů a konžských *les sapers*, lidé mohou současně volit oba přístupy v tom smyslu, že lokalizační strategie jsou zasazeny do „globálního“ rámce z hlediska směny zboží a práv jednotlivců.

Na tomto místě je nutno podotknout, že vzájemný vztah mezi kulturou a identitou je subjektivní a intersubjektivní, nikoli objektivní. Sociální identitu, ať už etnickou, národní, nebo jinou, lze vytvořit různými způsoby. Například antropologové mají sdílenou identitu, ať jsou kdekoli, protože vytvářejí svébytnou komunitu. Pokud se týká etnicity, má-li být sociálně platná, musí být naplněno dvojitý kritérium: „jedinec ji musí uznávat sám a musí ji uznávat i druzí“ (viz kapitolu 17).

Další důležitá skutečnost se týká moci. Vědci podrobně studovali ekonomickou závislost v chudých zemích a krajích a soustředili se zejména na špatně placenou

práci, nerovnou směnu a nerovné výrobní vztahy. Důkladnější soustředění na kulturní závislost spolu s analýzou ekonomické závislosti by nepochybně prohloubilo studium globalizace kultury. Přestože si lidé mohou do jisté míry volit své strategie, nevolí si podmínky a okolnosti – a okolnosti se do značné míry liší nejen s ohledem na rozdílný přístup ke zpravodajství CNN, ale také s ohledem na osobní autonomii a právo na sebeurčení.

Lévi-Strauss v jednom rozhovoru vyprávěl tuto anekdotu. Během pobytu v Jižní Koreji mu jeho hostitelé nadšeně ukazovali velké pokroky, kterých dosáhla jejich nově industrializovaná země. Ukazovali mu sportovní stadiony, dálnice, mrakodrapy a továrny. Lévi-Strausse to nijak zvlášť nezajímalo, a pokud mohl, odcházel do muzeí studovat staré masky. „Profesore,“ zvolali nakonec jeho hostitelé, „zajímáte se jenom o věci, které už neexistují!“ „Ano,“ odpověděl Lévi-Strauss rozmrzle, „zajímají mě jenom věci, které už neexistují.“

Kulturní rozmanitost v rámci modernity mu nepřipadala natolik zajímavá, aby upoutala jeho pozornost. Soul pro něj byl stejný jako Paříž.

Při pohledu z tohoto hlediska je jasné, že kulturní rozmanitost světa se pronikavě zúžila. Stále méně antropologů se dnes setkává s růzností toho typu, jaký popisoval Lévi-Strauss ve *Smutných tropech* (1955). V této krásné a melancholické knize vypráví o výzkumné cestě do Amazonie, kde se setkal s domorodci, kteří byli tak blízko, že se jich mohl dotknout, a přesto se zdáli být nekonečně daleko: nedokázal je pochopit.

Z jistého hlediska nám svět připravuje stále častěji rozčarování, abychom použili Weberův výraz týkající se modernity (*Entzauberung* neboli odkouzlení): zdá se, že svět má stále méně tajemství. Bílá místa na mapě zmizela a patrně už nikde neexistují lidé, kteří by ve větší či menší míře nebyli v kontaktu s moderním světem. V polovině 21. století už možná nebudou existovat žádná matrilinéární společenství. Pocit ztráty nemají jen antropologové, ale i mnozí lidé na celém světě. A přesto se v místních podmínkách na celém světě neustále rodí nové kulturní formy a společenské projekty. Proces změny se odehrává nepředvídatelně a mnohdy velmi překvapivě. Jinými slovy řečeno, vždy budou existovat rozmanité světové názory, životní způsoby, mocenské vztahy a životní projekty. Budou představovat neodolatelnou výzvu pro všechny, kdo chtějí pochopit, v čem se podobají a v čem se liší příslušníci lidské společnosti.

**Doporučená literatura**

- Appadurai, A.: *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis, University of Minnesota Press 1996.
- Friedman, J.: *Cultural Identity and Global Process*. London, Sage 1994.
- Hannerz, U.: *Cultural Complexity*. New York, Columbia University Press 1992.
- Strathern, M.: *Shifting Contexts: Transformations in Anthropological Knowledge*. London, Routledge 1995.

**Závěr: Co dál?**

Poručil jsem, aby mi přivedli koně ze stáje. Sluha nerozuměl. Sám jsem odešel do stáje, osedlal koně a nasedl na něj. Zdálo se, že uslyšel zatroubení trubky, zeptal jsem se ho, co to znamená. Nic nevěděl a nic neslyšel. U vrat mě zastavil a zeptal se: „Kam odjíždíte pán?“ „Nevím,“ řekl jsem, „jen pryč odtud, pryč odtud. Pořád pryč odtud, jen tak mohu dosáhnout svého cíle.“ „Ty tedy znáš svůj cíl?“ zeptal se. „Ano,“ odpověděl jsem, „říkám to přece. Pryč odtud – to je můj cíl.“

Franz Kafka, *Pryč odtud*  
(přeložil V. Kafka)

Co je hlavním tématem sociální antropologie? Člověk ji samozřejmě může využít k získání akademických hodnot a nakonec i zaměstnání. Na druhou stranu je pravda, že existují rychlejší a vděčnější způsoby, přinejmenším z finančního hlediska, jak si vydělávat na živobytí. Naštěstí jsou i jiné důvody, proč se o tuto disciplínu zajímat.

Nejdůležitějším postřehem, který lze získat při tomto způsobu srovnávání společností, je snad vědomí, že všechno v naší společnosti by mohlo být jinak – že náš životní způsob je jen jedním z mnoha nesčetných životních způsobů, které si lidé osvojili. Podíváme-li se stranou a zpátky, brzy přijdeme na to, že moderní společnost se všemi svými možnostmi a lákavými nabídkami, se svou závažnou složitostí a působivým technickým pokrokem existuje poměrně krátce. Možná že jsme z psychologického hlediska právě nedávno vyšli z jeskyně. Ve srovnání s délkou dějin lidského rodu trvá moderní společnost jen chvíličku.