

NĚKOLIK POZNÁMEK K URBÁNNÍ ANTHROPOLOGII*

MICHÈLE DE LA PRADELLE, Ecole Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris

Vzhledem k tomu, že se již řadu let zabývám tematikou měst nebo jejich periférií, jsem čas od času nucena představit tento druh výzkumu. Přiznávám, že jsem pokaždé na rozpacích. Očekává se ode mne, že vysvětlím, jakým způsobem může být antropologie "urbánní" a jakým právem se jí může stát. Požádáme-li kteréhokoli kolegu, specializovaného dejme tomu na studium pastevců v oblasti Maramureš, aby informoval o nejnovějších výsledcích etnologie venkova, necítí se být povinen vysvětlovat, jakým způsobem se lze etnologií venkova zabývat.

Město je běžně nahlíženo jako *cosi*, co je nejvíce "civilizované", "komplexní" a "moderní", a není proto považováno za vhodný terén pro antropologii. Je tomu tak proto, že se předpokládá, že existuje čistě etnologický předmět studia, vyznačující se především archaičností ve všech svých formách, od exotického primitiva až po venkovana Karpat nebo Cévennes. Urbánní antropologie bývá tedy považována za jistý způsob rozšíření disciplíny, který je nutno upřesnit.

Domnívám se, že v principu tohoto předpokladu je chybně nahlíženo na podstatu etnologického přístupu. Není to v tom, že by někdo ještě skutečně věřil ve fatalitu "velkého dělení" na společnosti primitivní a společnosti civilizované, jednoduché a komplexní, tradiční a moderní. Přežívá však představa, že zabývat se etnologií znamená obnovovat globalitu malých celků vnímaných jako uzavřené světy, vyznačujících se souhrnem kulturních rysů, které je specifikují. Stačí proto, aby existovaly vesnice, kmeny nebo etnika, a etnologie může fungovat.

Jestliže však uvažujeme, a to je můj případ, že cílem antropologie je postihnout implicitní sociální logiku, podle které se určitá populace chová v dané situaci, pramálo záleží na tom, zda se to odehrává na Šalamounových ostrovech, v Bronxu, Minot nebo Vaux en Velin. Skutečností zůstává, že pokud chceme popsat sociální logiku, je třeba vyjít z přímého kontaktu s aktéry a přistoupit k určitému vymezení sledovaného pole zájmu: to však lze učinit stejným způsobem ve městě, i když tržiště, čtvrť HL M nebo Sdružení přátel Ježíše nemají zjevně stejné ohraničení jako geografické entity, ať už se jedná o vesnici, nebo ostrov v Pacifiku. Rozdíl je pouze v tom, že na jedné straně přetrvává víra, že máme co do činění s izoláty, což není vždy zcela pravda, zatímco na straně druhé je zcela zřejmé, že aktéři nepřestávají přecházet z jednoho sociálního prostoru do druhého.

Je paradoxní, že urbánní antropologie se nevyvinula jednoduše proto, že existují města a že tři čtvrtiny lidstva žijí právě tam. Až do osmdesátých let se francouzští etnologové, až na vzácné výjimky, jakou je Colette Pétonnet,¹ svými městy nezabývali. Tento nový předmět studia se prosadil teprve za cenu vnitřní transformace disciplíny. Stalo se tak v okamžiku, kdy se etnologové exotiky přestali zajímat pouze o systémy nadčasové-

ho významu a o etnicko kulturní entity považované za základní, zatímco tyto byly často výsledkem soudobé historie, ale také o to, co měli přímo před očima - populace žijící v koloniální situaci zcela "moderní", ne-li "supermoderní", jak se o tom zmiňuje Marc Augé.² Město se - podle něho - vynořilo jako neopomenutelný a zákonitý předmět studia. Jestliže antropologie sleduje nikoliv kulturní projevy, ale logiku inherentní situacím, proč potom vylučovat urbánní svět, kde se stejní aktéři nacházejí v odlišných schématech interakcí, ale ve stejném koloniálním kontextu?³

Byl to tento vnitřní vývoj směrem k antropologii, který nakonec umožnil propuknutí relativně zablokovaných dispozic, které převládaly u nás, kde na rozdíl od anglosaských zemí došlo velice pozdě k vývoji skutečné francouzské sociální antropologie. Jak rozlišuje Gérard Althabe, existovala zde dvě zcela odlišná východiska, také pokud se týče badatelů a výzkumných institucí:⁴ antropologie exotického světa, rozmanitá ve svých přístupech a metodách, ale silně inspirovaná britskou *sociální antropologií*, a francouzská etnografie zaměřená na venkovské a tradiční, kde byly vedeny rozsáhlé monografické výzkumy se zaměřením blízkým folkloristice. Tato etnografie patrimoniálního typu se mohla zcela přirozeně zabývat také městským prostředím, pokud si někdo uvědomoval, že zvyklosti a vědomosti určené k uchování byly stejně početné ve městě jako na venkově.⁵

Od okamžiku, kdy se urbánní antropologie přestala jevit jako epistemologická zvláštnost, byl její vývoj ještě o to rychlejší, že si to zároveň vyžadoval sociohistorický kontext. Městské oblasti zaznamenávají v posledním desetiletí výraznou krizi, kterou média patřičně reflektují: televize denně vysílá reportáže, někdy spíš pitoreskní než skutečně zasvěcené, o "zlu předměstí". Tyto krizové zóny, situované většinou na periférii velkých aglomerací, se nedokázaly strukturovat v sociální prostory vybavené identitou: neexistuje zde rámeček pro jednání, veřejné prostranství. Přes četná urbanistická opatření, která znásobila veřejné pravomoci, se zde množí procesy vyloučenosti a projevy násilí.

V této znepokojující situaci se etnologie jeví jako univerzální prostředek: vzhledem k tomu, že získává poznatky o mikrosociálním prostředí a každodenních zvyklostech prostřednictvím terénního výzkumu, zdá se být její metoda zvláště vhodná k uchopení problémové sociální reality. To se odehrává v rovině aktérů a způsobů vytváření nebo ztráty identity.

Útěk k etnologii pro pochopení dnešní společnosti je také výsledkem rozsáhlejší proměny způsobů interpretace sociální problematiky. Stává se tak v okamžiku, kdy badatelé v sociálních vědách již sami více nevěří ve vhodnost velkých globálních interpretačních schémat, stejně tak jako těch, které vytvořila sociologie let sedmdesátých (například státními institucemi provedená analýza tzv. "produkce" města). Odtud tedy pochází tendence přijmout zaměření blízké etnologii: každodennost se stává hlavním předmětem studia; jsou to bezpochyby aktéři, kteří "vytvářejí ono sociální"; v procesu poznávání je tedy podstatný kontakt s tímto předmětem. Gérard Althabe to nazývá "*pronikání etnologie na pole společenských věd*".⁶

Jak se orientovat na tak širokém poli, jakým je etnologický výzkum města? Je to zatím zcela nová oblast - nemá ještě ani patnáct let -, zato výrazně poznamenaná rozmanitostí intelektuálních cest, sociálními a politickými okolnostmi, stejně tak jako způsoby financování výzkumu.⁷ Podle vzoru Ulfa Hannerze je zvykem rozdělovat studium na takové, které "*město činí svým prostředím*", a na studium, které "*si z něj činí svůj předmět*".⁸ Co se mne týče, rozlišuji názorným způsobem tři základní orientace:

(1) etnologii města, "urbánní společnosti" jako takové;

- (2) etnologii určitého města, kolektivní urbánní identity;
- (3) etnologii ve městě, která byla zatím nejvíce provozována.

Přiblížím ve stručnosti první orientaci, etnologii města, se kterou se setkáváme v pracích "Chicagské školy" a blíže k nám u Ulfa Hannerze. Město je zde definováno jako místo specifické sociability, "*prostředí, kde se lidé navzájem většinou příliš neznají, kde se navazují často nepředvídané vztahy a kde sociální struktura umožňuje krátké a rychlé kontakty*".⁹ Podstatné je uvědomit si tento osobitý systém sociálních vztahů reprezentativních pro urbánní svět, tedy něco, co lze nazvat urbánní kulturou. Z tohoto hlediska se tedy existence *urbánní antropologie*, speciální větve disciplíny, jeví jako samozřejmost. Je možné být specialistou na město, stejně jako specialistou na Indii nebo některou část Ameriky, protože město, New Yorkem počínaje a Kalkatou konče, je druh zvláštního sociálního prostoru, kde se vyvíjí a žije specifická kultura.

Tento směr v bádání tedy spočívá v zaznamenání chování toho, koho můžeme nazvat sociálním "urbánním" aktérem. Postava "kosmopolity", "cizince" bez ohně a místa, jak ji popisuje S i m m e l,¹⁰ je příznačná. Je zachycována tak, jak se projevuje v řadě interakcí, které ji určují, v síti socializace, ke které přispívá svými "způsoby teritorializace" (způsob osvojení si kousku městského prostoru). Vším, co činí, podává důkaz o tom, co to znamená být "urbánní", být obyvatelem města. Je možné se eventuálně také zabývat "subkulturami" (bída, rock, hip-hop...), ale i tyto zvláštnosti mají společného jmenovatele, a tím je urbánní kultura.

Toto zaměření vyžaduje dvě poznámky. V první řadě je možné vytknout těmto pracím, že používají jako princip jistou specifičnost urbánní společnosti, která je bezesporu iluzorní. Některé opakující se morfologické rysy vlastní urbánnímu prostředí (účinek hustoty, těsnoty) nemusí však nutně implikovat univerzálnost urbánní sociability. Ulf Hannerz se bezesporu považuje za "etnologa urbánní rozmanitosti",¹¹ avšak tato rozmanitost je ve skutečnosti multiplicitou v oblasti vztahů (domov a příbuzenství, "zásobování se", volný čas, sousedství, "provoz"…), v rámci kterých se obyvatel města libovolně pohybuje. Stále hledá, co by definovalo urbanitu jako takovou a odpověď nachází v tzv. "provozových vztazích", to znamená v těch minimálních vztazích, ve kterých se lidé nacházejí při přecházení po ulicích.

Mimoto je jasné, že při tomto zaměření je specifičnost města implicitně definována ve vztahu k tomu, čím není, nebo čím již není. Město je nahlíženo jako protiklad vesnice a historického obchodního města, jak jej popisuje Max W e b e r,¹² to znamená v protikladu k určitému typu sociálních vazeb (rozdíl mezi *Gesellschaft* a *Gemeinschaft*). Vypadá nejčastěji jako cosi pokleslého, přihlédneme-li k záporům sociability vesnice nebo městské pospolitosti; je to místo pomíjivých a povrchních vztahů, v nichž si každý chrání svou vlastní identitu během dlouhé série různých, na sobě nezávislých jednání.

Tato orientace, velice blízká americké mikrosociologii, která analyzuje město jako svět anonymity, uzavřenosti do sebe a vyhýbavého chování,¹³ měla určitý ohlas ve Francii. Značně inspirovala práce Isaaca J o s e p h a¹⁴ a Yvese G r a f m e y e r a,¹⁵ stejně tak jako výzkumný tým univerzity v Lyonu II. Odtud také pochází myšlenka "škodlivosti urbanity", které je třeba čelit - což je stálou starostí veřejné správy, která je konfrontována s "rozvrácenými územími", i když tato "urbanita" nebyla nikdy jasně definována.

Sledujeme-li tuto etnologii městského prostředí jako takovou, ať už je její cíl jakýkoli, musíme konstatovat, že provozovat etnologii ve městě nebo jinde znamená v první řadě vyjít z pozorování jedinečné komplexní situace a nalézt její imanentní logiku, a nikoliv

ze sledování interakčních vztahů chápaných jako diskontinuitní a autonomní prvky nacházející se ve skrytu homogenního pole.

Druhá orientace, o které jsem se zmínila, odpovídá na tento problém: jedná se o studium způsobu, jakým si město vytváří svou jedinečnost. Je to směr zatím málo prozkoumaný, i když jej nacházíme v některých pracích Maxe Webera, který ukazuje, jakým způsobem souvisí specifičnost měst (podle toho, jaké místo zde zaujímají sociální vztahy) s podmínkami formování a vývoje sociálních vztahů v průběhu historie.¹⁶ Ve skutečnosti se však etnologové, s výjimkou Martine Ségalen a jejích prací o Nanterre,¹⁷ jen velmi málo vydávali tímto směrem. Nicméně nejnovější výzkumy Bukurešti Gérarda Althaba pramení zřejmě z tohoto zaměření. Autor analyzuje proměny, kterými město prošlo v letech osmdesátých v souvislosti s logikou komunistického režimu, který viděl v přijetí centralismu možnost legitimizovat moc nastolenou násilím a zůstávající vně společnosti. Ukazuje, že tyto operace, které byly součástí rozsáhlého projektu urbanizovat zemi jako celek s cílem vytvořit novou společnost, dostávaly smysl ve vztahu k průlomům, který byl tímto zaváděn do města, jež nepoznalo radikální oddělení od venkovského světa a jehož pozice hlavního města byla v průběhu historie jen málo upevňována.¹⁸

Nabízí se tu však především jiný úhel pohledu na tento druh otázek: studium produkce kolektivních identit. Etnologové činili odjakživa z různých obřadů, svátků a zvyklostí privilegovaný předmět studia. Nestudovali je však ve městech, kde se jim tradiční kultura jevila v pokleslé podobě, na rozdíl od toho, co mohli sledovat na venkově. Dnes jsme však svědky rozsáhlého hnutí za obnovu lokálního partikularismu a "znovuvytváření" tradic, které je v ohnisku zájmu antropologů. Přes mnohé symbolizující praktiky, často podporované nebo přímo iniciované městskou správou, je možné hledat způsob, jak definovat jedinečnost města.

Tento typ analýzy nalézá v poslední době východisko, které je bezesporu součástí politického kontextu.¹⁹ Ve Francii je možné v současné době - od zavedení zákona o regionalizaci v roce 1982, který dává místním autoritám skutečnou moc vzhledem ke státu - sledovat znásobení jak urbanistických, tak komunikativních (kulturních) opatření: organizování slavností nebo událostí, které jsou silně ritualizované, úprava "historického centra města", vytváření emblematických míst (veřejná prostranství situovaná ve středu velkého celku, umístění týdenních trhů), vytvoření muzea místního života (ekomuzeum). Touto hojnou symbolizující produkcí se snaží místní samospráva vytvořit tzv. prostor identity, ve kterém se obyvatelé mohou cítit občany a zároveň vybudovat tvář města určenou jak směrem ven - je třeba přilákat investory -, ale také směrem dovnitř: musí povzbuzovat skutečnost, kolem které se organizují vztahy uvnitř obce. Pro městské či regionální autority je však sázkou ve hře, zda se podaří vytvořit takové symbolické prostředí, ve kterém by vztahy mezi obyvateli probíhaly zcela na bázi dobrovolnosti.

Existuje celá řada příkladů. V Cergy-Pontoise, například, byl zcela od základu vytvořen karneval. Dráha, po které se ubírá průvod, vede ze Cergy-Saint Christophe, "problematické čtvrti", do centra města.²⁰ Toto nasměřování není zcela nevinné: je to způsob, jakým se městská správa snaží obnovit jednotu města; takto definovaný symbolický prostor je podstatný pro upevnění její moci.

Je jasné, že podobná slavnost poskytuje látku pro etnologii urbánní identity pouze v případě, že rezignujeme na způsob typicky etnografické analýzy, která z ní činí autonomní kulturní předmět vhodný ke studiu z hlediska obřadových a symbolických prvků, jichž si všímá nezávisle na sociálních praktikách, které jí dávají smysl.²¹ Procesí nebo

karneval přestávají tedy být "kulturními znaky", a stávají se sázkou do hry na poli legitimizace a přijetí místní pravomoci.

Ať už je cíl jakýkoliv, navozuje takto zaměřený výzkum hned několik otázek. V první řadě si položíme otázku, zdali to není moc a způsob, jakým se vytváří legitimita ve městě, spíše než samotné město, co se nakonec stává předmětem úvahy. Na druhé straně etnologie města jako taková má vždy tendenci přeceňovat význam příslušnosti k obci v souvislosti s determinací identity aktérů, kteří se přece jenom považují spíše za pouhé obyvatele. Do jaké míry jsou tyto "symbolické operace" skutečně prospěšné pro samotné obyvatele a pro koho jsou určeny jako podívaná? Může se skutečně jednat o zcela vykonstruovanou identitu narežirovanou místními autoritami, spíše než vytvořenou samotnými aktéry. Výzkum se proto nemůže spokojit s "identitárním" výkladem těchto praktik; musí osvětlit, jaký smysl má pro lidi tato místní "image", která je budována pro ně, sledovat, zda se zde skutečně vytváří jakýsi pocit příslušnosti a jak si každý, ve vztahu ke své vlastní minulosti, osvojuje tuto kolektivní identitu a jakým způsobem.

Saint-Quentin-en-Yvelin, například, je nově založené město 25 km od Paříže, kde byla snaha vytvořit na základě sedmi venkovských usedlostí obec podle modelu tradičního města. Bylo zde proto vystavěno monumentální centrum s obchodními ulicemi, vybudované kolem rozlehlého náměstí, které se mělo stát místem pro setkávání, a kolem vodní plochy pokřtěné na "jezero". Námět s vodou v popředí měl v představách tvůrců odlišit Saint-Quentin od ostatních, podobně nově zakládaných měst. Tomuto centru přikládaly místní autority značný význam nejen proto, že centralita umožňuje ve zmatené administrativní situaci zkoušku moci, ale také proto, že si představovaly, že toto místo přispěje ve vědomí obyvatel k vytvoření tváře Saint-Quentin. Ta by mohla sloužit v jistém smyslu jako symbolizující prvek v tomto rozštěpeném prostoru. Výzkum, který jsme zde uskutečnili s Pascale Dupont však ukazuje, že toto centrum nemá pro místní obyvatele valný význam: ve skutečnosti "si kutí" kolem zvyklostí svého každodenního života své vlastní teritorium podle modelu značně odlišného od běžné reprezentativní představy města s centrem a periferií - jsou to například velká obchodní centra, která slouží jako místa pro promenádu a setkávání, tedy jakási kvazi veřejná místa, nikoliv tedy "centrum", jak bylo původně zamýšleno. To zůstává prázdným dekorativním prostředím, chodí sem pouze ve městě zaměstnaní cizinci, kteří se zde stravují v "etnických" restauracích na březích "jezera".

Nemůžeme však činit ze symbolické praktiky autonomní předmět studia, ať už se jedná o tradiční obyčej sledovaný v odlehle oblasti, nebo o identitární "událost" pečlivě připravovanou vedením města a jeho poradci - architekty nebo etnology, protože tím riskujeme, že opomeneme implicitní logiku, která účinně řídí tato představení a konání aktérů.

Odtud pochází orientace, kterou také zastávám - to znamená, že předmětem výzkumu jsou sociální vztahy. Nazývám to sociální antropologií "ve městě", ve smyslu, kdy nelze skutečně hovořit o urbánní antropologii, ale o aplikování obecnějšího východiska na urbánní situace, které spočívá v pochopení způsobu fungování mikrosociálního prostoru a v uchopení logiky, podle které se v něm chovají aktéři. Je jasné, že sem nezařazuji různé etnografické výzkumy, jejichž předmět se nachází ve městě: to, že studujeme spolek krajčářek v Paříži nebo úzké prostředí sběratelů známek, nemusí nutně znamenat, že provozujeme urbánní antropologii. Ta vyžaduje, aby město nebylo jen pasivní dekorací, ale aby urbánní kontext hrál hlavní roli v organizování sociálních vztahů.²²

V praxi to znamená vyjít z empirické situace, která je zároveň sociální i prostorová, běžná v každodenním životě: chodbové schodiště ve velkém celku, čtvrtě, městský trh,

o síť vztahů pokrývajících prostor čtvrti nebo celého města. Podstatné je, aby terén byl nějakým způsobem "daný", a ne vytvořený na základě abstraktního postupu, například dělením podle sociografických kategorií. Nejde o to seskupovat umělou populaci pro potřeby výzkumu, jak to někdy činí kvalitativní sociologie, ani opírat se o privilegované informátory, kteří mají být reprezentanty kolektivního chování, jak to často činí etnologové.

V každé z těchto situací se vychází z přímého kontaktu, který je navázán s lidmi, a jde o to pochopit, jak si přes interakce a vzájemné kontakty budují svůj sociální prostor. Není naším záměrem popsat jejich odlišnost, zaznamenat, v čem se nechovají jako my, ale uvést je na scénu jako aktéry určitého sociálního světa.

Různé výzkumy vedené Gérardem Althabem ve velkých celcích urbánních periferií (Nantes, Stains, Ivry...) ²³ ukazují, jakým způsobem výměnné vztahy, které nazývá způsobem komunikace, nabývají podobu zevšeobecněného procesu. Přestože si její aktéři explicitně neuvědomují, znamená to pro ně v tomto prostoru různých setkání, jakými jsou například schodiště při protestování proti hluku dětí ze třetího patra nebo přítomnosti party mladých lidí, kteří táboří pod schodištěm nebo ve sklepích, přijetí identity, o kterou se usiluje v případě "třetího vyloučeného", "rodiny s podporou" a - do osmdesátých let a dnes - imigrantské rodiny.

Jiný výzkum, který uskutečnil Jean Louis Siran, na téma *Nová vesnice* ²⁴ ukazuje, jak imanentním principem sociálních vztahů je zde manifestování všemi prostředky, že je zde veden venkovský styl života (pohostinství, zevšeobecněné vzájemné poznávání), a tedy popření skutečnosti, že se zde člověk nachází z ekonomických důvodů, které jej přinutily opustit Paříž nebo jakoukoliv pařížskou oblast. Přitom je oddalováno jakékoliv nežádoucí přiblížení, které by mohlo vznikat v souvislosti se sousedstvím velkých celků.

Co se mne týče, zvolila jsem jako předmět studia přespolní týdenní trh jednoho průměrného města v Provence ²⁵ a zaznamenala jsem zde zcela odlišný typ logiky chování: trh je jakýmsi výjimečným místem a časem, kde jsou dočasně odloženy sociální nerovnost a místní hierarchizace: - lidé sem nepřicházejí, aby dokazovali kým jsou, ale naopak, přes jakési generalizované přátelství patřičně zveřejněné - vytváří veřejný prostor, kde se všichni vzájemně shledávají jako spoluobčané. Způsob konverzace ustálený v zaběhnutých tématech a dobrovolné zveřejnění části soukromí před ostatními klienty jsou patřičné způsoby chování, které jsou zde žádány a očekávány a které činí z tohoto trhu ve městě událost týdne. Je to jakýsi sociální okruh, který můžeme prezentovat jako modelový příklad provensálské sociability.

Vidíme, že tento druh antropologie není urbánní antropologií v pravém slova smyslu. Snaží se všimnout si systémů, které v souvislosti s urbánním prostředím dávají určitý smysl. Jejím záměrem není stavět do protikladu společnost městskou a venkovskou, i když rozdíl město/venkov má často rozhodující roli v představě, kterou si aktéři tvoří o své existenci. Záměrem není ani poznání města jako celku, i když aktéři produkcí svých každodenních vztahů přispívají k vytvoření určité tváře města, kterou je třeba brát v úvahu.

* Podnětem k přípravě tohoto příspěvku pro *Český lid* bylo vystoupení autorky s přednáškou *Etnolog ve městě* na setkání českých a francouzských sociálních antropologů v pražském sídle CEFRES dne 6. dubna 1995.

¹ *Ces gens-là, Paris, Maspero 1968; také On est tous dans le brouillard. Ethnologie des banlieues. Paris, Galilée 1980.*

² *Non-lieux. Paris, ed. du Seuil 1992; také Le sens des autres. Paris, Fayard 1994.*

³ Viz např. Georges Balandier, *Sociologie des Brazzavilles noires. Paris, A. Colin 1955.*

⁴ *Vers une ethnologie du présent, viz Gérard Althabe - Daniel Fabre - Gérard Lenclud (ved.), Vers une ethnologie du présent, Paris, ed. M. S. H. 1992.*

⁵ Viz Isac Chi va, *Etnologické dědictví: příklad Francie*, in: Encyclopaedia Universalis, Symposium 1990, s. 236. "Kontext, ve kterém se v roce 1979 aktualizoval a znovu definoval pojem etnologického dědictví, byl původně poznamenán přesvědčením, podle kterého industrializace, urbanizace a vývoj postupovaly neomezeným způsobem. Jejich důsledky spojené s anonymitou města a zvětšujícím se zajetím masmédií vedly k vymazání samotné podstaty zájmu a pozorování etnologie. Převládala domněnka, že silné a časté moderní migrační pohyby mohou zcela dokončit kulturní homogenizaci a setření podstatných rozdílů kolektivních identit. Vedle rozmanitosti je druhou komponentou tohoto pojmu naléhavost."

⁶ *Vers une ethnologie du présent, c. d.*

⁷ Z tohoto hlediska je třeba zdůraznit roli Conseil et la Mission du patrimoine ethnologique, která byla vytvořena v roce 1980 uvnitř Direction du patrimoine au Ministère de la Culture.

⁸ *Explorer la ville, Eléments d'anthropologie urbaine.* K vydání připravil a přeložil Isaac Joseph, Paris, ed. de Minuit, 1980, s. 20. Rozdíl mezi etnologií města a ve městě byl následně často přejímán. Viz např.: Yves Grafmeyer - Issac Joseph, *Journalisme, histoire naturelle, histoire de la vie*, in: l'Ecole de Chicago, přeložili a k vydání připravili Yves Grafmeyer a Isaac Joseph, Paris, ed. Du champ urbain 1979; Jacques Gutwirth, *Jalons pour l'anthropologie urbaine.* L'Homme, XXII, 4, oct-dec 1982.

⁹ Ulf Hannerz, c. d., s. 22.

¹⁰ *Digressions sur l'étranger (1908)*, viz Yves Grafmeyer - Isaac Joseph, c. d., s. 53-59.

¹¹ Podle výrazu Isaaca Josepha v jeho prezentaci díla Ulfa Hannerze, c. d.

¹² *La ville*, překlad Philippe Fritsch, Paris, ed. Aubier Montaigne 1982.

¹³ Viz analýzy Ervina Goffmana, zejména *La mise en scène de la vie quotidienne. I. La présentation de soi. 2. Les relations en publique.* Paris, ed. de Minuit 1973.

¹⁴ *Le passant considérable.* Paris, Librairie des méridiens 1985.

¹⁵ *Journalisme...*, c. d.

¹⁶ *Journalisme...*, c. d.

¹⁷ *Nanterriens. Les familles dans la ville.* Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1990.

¹⁸ Referát přednesený na P. R. I. Villes de l' E. H. E. S. S. 13. června 1994. Viz také G. Althabe - J. C. Comoli, *Regards sur la ville.* Paris, Centre Pompidou, 1994.

¹⁹ Je třeba se každopádně zmínit o práci Martine Ségalen o slavnosti růží v Nanterre, kde ukazuje, jak se tradiční obyčej stal nástrojem místní politiky, prvním tohoto druhu. *La fête de la rosière à Nanterre*, Ethnologie française, XII, 2, 1982.

²⁰ Opírám se zde o výzkum Carolin de Saint Pierre.

²¹ Viz Gérard Althabe, *Vers une ethnologie du présent*, c. d.

²² Viz Maité Clavel, *L'ethnologie en France: des sociétés exotiques et l'espace urbain contemporain.* L'homme et la société, č. 104, 1992.

²³ Viz Gérard Althabe - Bernard Légé - Monique Selim, *Urbanisation et réhabilitation symbolique.* Paris, Anthropos 1984; také Gérard Althabe - Christian Marcadet - Michèle de la Pradelle - Monique Selim, *Urbanisation et enjeux Quotidiens.* Paris, Anthropos, 1985.

²⁴ *Nouveaux village de la région parisienne*, teze třetího cyklu Université Paris 5, 1980.

²⁵ Michèle de la Pradelle, *Les vendredis de Carpentras: faire son marché, en Provence ou d'ailleurs.* Paris, Fayard, 1996.

Překlad: Daniela Stavělová

Summary

Urban anthropology was not created simply because there are towns and cities in which three quarters of humanity actually live. Until the 1980s, with rare exceptions, French ethnologists did not deal with their towns and cities. This subject for study was actually enforced as a result of an internal transformation of social anthropology (ethnology). This happened at the very moment that ethnologists of the exotic ceased to be only interested in what they considered to be so-called ethnic and cultural entities (any way, they were frequently a paradoxical result of current history). On the contrary. They focussed on people who were under their very eyes (those inhabitants living in colonial or post-colonial situations which could be classified as "modern" or "supermodern").

Within the last 15 or 20 years of intensive urban anthropological development, three basic orientations were gradually created for studying the urban environment.

The first orientation which could be described as urban anthropology or ethnology, focusses on urban society as a whole and attempts to characterize its peculiarity and the particular lives or urban man. It is based on the Chicago school and on the positions of George Simmel, Max Weber and others. Among others, this orientation is represented by Ulf Hannerz, who analyses a town or a city as a world of anonymity and of introvert and evasive behaviour.

The second orientation is focussed on the study of collective urban identity. In the correct sense of the word, "urban ethnology" is not what is at the core of this subject as in the first case but rather the "ethnological makeup of a certain town or city". This study focusses on the unique character of a town or city. Among others, very few people represent this particular orientation with the exception of the works of Martine Ségalen and several others by Gérard Althaba.

The third orientation could be described as anthropology, or rather ethnology, in a town or city. The very basis of this orientation is of applying a more general socially anthropological point of departure to an urban situation so as to understand the functioning of a microsocial area and to grasp the logic according to which its actors behave in it (the organizing of social relations and the urban context).

In practice, this means taking an empirical situation. The terrain is not created on the basis of an abstract procedure, nor is a defined sample artificially configured as in the case of quantitative sociology. Nor does the scholar rely on privileged informers which, on the contrary, traditional ethnology has the tendency to do. It is based on a direct contact with people. The goal is to understand the way they build their social space regardless of mutual interactions.

Translation: Jordan Leff