



ZÁPADOČESKÁ
UNIVERZITA
V PLZNI

1 - 2 / 2024



AntropoWebzin

OBSAH

STUDIE

Stigmatizovaná láska: Polyamorie a ženská sexualita v kontextu české společnosti	
Tereza Tóthová.....	1
Vznikající globality Zanskaru: Etnografie lokalizované globalizace	
Jan Werner.....	17
Pohrebné rituály: Klasické inšpirácie a súčasný výskum	
Michal Uhrin.....	29

ZPRÁVY

Zpráva z 2. konference Alternativní spiritualita (17.–18. října 2024)	
Jan Kapusta.....	44
Zpráva ze Studentské antropologické konference v Plzni (7. listopadu 2024)	
Jan Kapusta.....	45

CONTENTS

ARTICLES

Stigmatised love: Polyamory and female sexuality in the context of Czech society Tereza Tóthová.....	1
The emerging globalities of Zanskar: An ethnography of localised globalisation Jan Werner.....	17
Funeral rituals: Classical inspirations and contemporary research Michal Uhrin.....	29

BRIEF COMMUNICATIONS

The 2nd Alternative Spirituality Conference (17–18 October 2024) Jan Kapusta	44
The Student Anthropology Conference in Pilsen (7 November 2024) Jan Kapusta	45

STIGMATIZOVANÁ LÁSKA: POLYAMORIE A ŽENSKÁ SEXUALITA V KONTEXTU ČESKÉ SPOLEČNOSTI

Tereza Tóthová

*Katedra sociologie, Fakulta sociálních věd, Univerzita Karlova
tothovateraza19@gmail.com*

Stigmatised love: Polyamory and female sexuality in the context of Czech society

Abstract—This article explores how Czech women navigate polyamory, a relationship style in which loving multiple partners is acceptable. It examines how women in these relationships understand their experiences and how polyamory shapes their self-identities. It also explores the impact of Western societal expectations about relationships and female sexuality on these women. Using in-depth interviews, the paper explores women's experiences of polyamory, the extent to which polyamory and female sexuality are stigmatised within these relationships, and how women cope with this. The analysis reveals how women construct their identities within polyamory and navigate social pressures. This research contributes to a deeper understanding of polyamory, particularly how women navigate its social complexities and emerging social acceptance. It opens up discussions about alternative relationship structures and challenges traditional views of female sexuality.

Keywords—polyamory; consensual nonmonogamy; partner relationships; female sexuality; stigmatisation; identity; social norms

ÚVOD

S VĚT partnerských vztahů se neustále proměňuje a vyvíjí, čímž odráží dynamiku lidské společnosti. V tradiční západní společnosti lidé utvářeli vztahy zejména na základě dohod zohledňujících ekonomické a sociální faktory, nicméně moderní doba a proces druhé demografické tranzice přinesly posun směrem k individualizaci a většímu důrazu na osobní potřeby

a emoční uspokojení. Giddens (1992) spojoval tuto transformaci s proměnou chápání intimity a soukromí, na což navazuje také Katrňák (2000), dle kterého charakter moderních partnerských vztahů velmi ovlivnil přístup k lidským právům, individualizaci a myšlenku rovnosti mezi lidmi. Jedinci podle něj najednou neměli k dispozici „hotové recepty, podle nichž by mohli jednat, ani předem zformulované odpovědi na otázky, které se během jejich života vynoří. Podoba vnější reality, stejně jako podoba individuálních životů, musí být vyjednávána, uspořádávána a obhajována“ (ibid., 310). V porovnání s tradiční společností, ve které měl jedinec poměrně jasnou představu o svém místě ve světě a o povaze svých sociálních rolí včetně partnerského života, se stává postavení člověka v moderní době méně svázáno. Je mu dána větší volnost ve vytváření nejen vlastní individuality, ale také podoby partnerského vztahu.

V rámci první demografické tranzice, z velké části ovlivněné procesem industrializace a urbanizace, se v tradiční západní společnosti nejprve objevuje koncept romantické lásky. Ta je obecně spojována s ideálem lásky na celý život s tím jediným „pravým“ partnerem, do kterého jsou projektovány vlastnosti a očekávání, které však nemusejí být nutně v souladu s osobnostními rysy dané osoby. Navíc se tento typ lásky týká pouze monogamních vztahů uzavíraných mezi mužem a ženou. Tyto ideály spojované s romantickou láskou se však pod vlivem dalšího vývoje společnosti, a jejích názorů na určitá témata, roztrhávají, a ve

společnosti se tak začínají objevovat nové formy partnerských vztahů, které již neslouží k udržení sociální stability jedinců, ale které mají představovat prostor pro osobní růst a sebenaplnění.

Vedle již zmiňované individualizace západní společnosti byl hybnou silou také „tlak ženské sexuální emancipace a autonomie“ (Giddens 1992, 61). Obdobně, jako se historicky proměňovala podoba partnerských vztahů, prošlo významnou proměnou i vnímání (zejména ženské) sexuality. Podle Giddense byla romantická láska oproštěna od jakéhokoliv erotického nutkání spojovaného s vášní, a sexualita tak byla spojována zejména s institucí manželství a s povinností plodit potomky. Zatímco v minulosti byla opomíjena rozkoš či tělesný požitek ze samotného aktu, v moderní západní společnosti je tomu jinak. Sexuální revoluce 60. a 70. let minulého století prožívání sexuality v mnohém proměnila, jelikož s sebou přinesla větší autonomii a svobodu ženské sexuality, změnil se i přístup například k homosexualitě. Zásadním přínosem bylo také rozšíření antikoncepčních metod a příchod nových reprodukčních technologií, které vymaňily sexualitu z pout rozmnožování, jelikož pohlavní styk už nebyl jedinou cestou vedoucí k početí, kdy „nová podoba sexuality je osvobozena od reprodukční funkce a genderových rolí, zaměřuje se na požitek“ (ibid., 72).

Tento článek se zaměřuje na fenomén polyamorie, který je v českém jazyce označován také termínem mnoholáska. Zatímco v USA je polyamorie součástí společenského i akademického diskurzu již po desetiletí, v Česku se jedná o poměrně nový fenomén a v porovnání se zahraničními výzkumy, které probíhají už od konce minulého století, je tato oblast mezilidských vztahů v českém prostředí poměrně neprobádaná. Relevance tohoto fenoménu ale narůstá a zájem o něj se zvyšuje, což ostatně naznačuje i skutečnost, že se polyamorie prezentuje nejen v lifestyleových magazínech či internetových diskuzích, ale dostává se například i na česká filmová plátna skrze snímky „Hranice lásky“ (Wiński 2022) a „Šťastně až na věky“ (Počtová 2022) nebo na prkna jeviště představením „Tumor: Polyamor“ (Kornetová 2022). Cílem tohoto článku je přiblížit, jak ženy mající polyamorní vztahy

polyamorii uchopují a jak tuto svou zkušenost reflektují. Blíže se také zaměřím na to, jak společenské normy a představy spojené se vztahovým uspořádáním a ženskou sexualitou tuto jejich zkušenost ovlivňují, a prozkoumám, do jaké míry je polyamorie v českém prostředí stigmatizována, jak se toto stigma projevuje a co jej podmiňuje.

VYMEZENÍ KLÍČOVÝCH KONCEPTŮ

Polyamorie

Polyamorie je typem nemonogamního vztahového uspořádání, ve kterém je možné a platné utvářet partnerské vztahy s více lidmi, je však klíčové, aby všichni zúčastnění s tímto uspořádáním souhlasili a věděli o něm. Tyto vztahy jsou tak založeny na vzájemné otevřenosti a upřímnosti (Barker 2005) a je v nich „možné, platné a hodnotné udržovat (obvykle dlouhodobé) intimní a sexuální vztahy s více partnery současně“ (Haritaworn et al. 2006, 515). Tímto svým vymezením tak polyamorie odporuje již zmiňovanému západnímu konceptu romantické lásky, která předpokládá monogamní lásku mezi mužem a ženou. Polyamorie toto přesvědčení vztahové exkluzivity odmítá a zastává názor, že láska k jednomu člověku nebrání v zamilování se do dalšího, jelikož láska je nevyčerpatelným zdrojem (McCullough a Hall 2003). Právě láska, jak napovídá i samotný název, je v polyamorii ústředním tématem. Klesse (2006, 567) zdůrazňuje, že polyamorie se nezaměřuje primárně na sexualitu, ale na lásku. Důraz je kladen na budování pevných pout, vzájemný respekt, důvěru a intimitu v jejích nesčetných formách. Polyamorie je typem konsenzuální nemonogamie, kdy konsenzus je také jedním z klíčových konceptů, jelikož deklaruje, že takový vztah vznikl na základě vědomého souhlasu všech zúčastněných osob (Barker a Langdringe 2010).

Vzhledem k tomu, že je polyamorie vztahové uspořádání, které není založené na sexuální exkluzivitě partnerů a které zdůrazňuje důležitost rovnosti mezi partnery, lze ji také vnímat v kontextu čistého vztahu neboli „pure relationship“. Tato podoba vztahu se podle Giddense (2012) objevila v souvislosti se sexuální svobodou, nevztahuje se pouze na heterosexuální páry a nabourává běžné stereotypy

týkající se feminity, maskulinity a tradičních genderových rolí. Jedním z důvodů, proč je možné tyto dvě formy vztahového uspořádání vzájemně propojovat, je také důraz kladený na intimitu, jelikož jak pro polyamorii, tak i pro čistý vztah, je klíčová právě intimita spojená se vzájemným otevíráním se a s komunikací probíhající mezi partnery.

Stigma

Dosavadní bádání naznačuje, že se polyamorie ve společnosti pojí s různými předsudky a vlastnostmi, na základě kterých může docházet nejen ke stigmatizaci samotné polyamorie, ale také lidí, kteří tento nemonogamní způsob vztahového uspořádání praktikují. Goffman (2003) popisuje stigma jako vztah mezi atributem a jeho vnímáním ve společnosti. Pokud má jedinec nějaký konkrétní atribut, na který je společností negativně nahlíženo, dochází k diskreditaci daného jedince a jeho místa ve společnosti. Giddens a Griffiths (2006), kteří se stigmatem také zabývali, na tuto myšlenku diskreditace jedince navazují, když říkají, že v případě, kdy jsou porušovány společenské normy, dochází k částečnému či kompletnímu vyloučení jedince ze společnosti. O tom hovoří například i Stafford a Scott (1986, 80), kteří definují stigma jako „charakteristiku lidí, která je v rozporu s normou sociální jednotky“. I podle nich je tedy stigma spojováno s porušením norem společnosti, kdy pojmem norma rozumějí konkrétní sdílené přesvědčení ve společnosti, podle kterého „by se člověk měl v určitou dobu chovat určitým způsobem“ (ibid., 81). Aby tedy bylo možné nějaký atribut člověka chápat jako stigma, je třeba, aby tento atribut odporoval ve společnosti všeobecně sdíleným normám. S ohledem na skutečnost, že je polyamorie jako druh nemonogamního vztahového uspořádání v rozporu se společenskou normou přijímající primárně monogamní vztahy, lze na ni nahlížet jako na stigma.

Na práci Goffmana navazují autoři Link a Phelan (2001), dle kterých byla Goffmanova konceptualizace pojmu stigma nedostatečná a soustředila se pouze na vztah mezi atributem a jeho vnímáním ve společnosti bez dalšího užšího vymezení. Z toho důvodu přišli s doplněním, kdy definují stigma jako „současný

výskyt jeho komponent, kterými jsou labeling, stereotypizace, separace, snížení statusu a diskriminace“ (ibid., 363). Svým následným dodatkem o důležitosti mocenských struktur také upozorňují na skutečnost, že aby se nějaký atribut mohl stát stigmatem, je třeba, aby ti, kteří rozlišují mezi „my“ a „oni“ a přisuzují „těm druhým“ určité charakteristiky či nálepky, měli dostatečnou moc a vliv ve společnosti. Až v tom případě, kdy bude takové smýšlení o určitých jedincích a attributech všeobecně přijímáno, lze hovořit o stigmatu.

O významu mocenských struktur píše také Rubin (1998), která zdůrazňuje jejich roli například při utváření našich sexuálních identit a vnímání sexuality. To, co podle ní jako společnost považujeme za „normální“ sexualitu, není nic jiného než sociální konstrukt, který je udržován prostřednictvím různých mocenských vztahů a institucí, jako jsou například církve, stát, škola či média, a který sociálně formuje naše chápání toho, co považujeme za „normální“ a co za „odchylné“. Tím, že mocenské struktury často stigmatizují a potlačují určité sexuální praktiky a identity odporující společenským normám, omezují svobodu jedinců, kteří se od této normy odchyľují. V souvislosti s tím tak Rubin představuje koncept „charmed circle“, pomocí kterého ilustruje, jak jsou sexuální praktiky ve společnosti hierarchizovány a rozděleny do dvou kategorií – na praktiky, které do tohoto kruhu patří („normální“) a které nikoliv („odchylné“). Praktiky uvnitř kruhu jsou společností přijímány a jsou spojovány s monogamními heterosexuálními vztahy zaměřenými na plození. Naopak praktiky mimo tento kruh jsou často terčem stigmatizace a společenského odmítnutí. Spadá sem například homosexualita, BDSM praktiky nebo právě polyamorie.

METODOLOGIE

Fenomén polyamorie jsem se rozhodla zkoumat pomocí kvalitativních metod, jelikož tento přístup umožňuje hlouběji porozumět zkušenostem a perspektivám polyamorních žen. Zvolila jsem jej také s ohledem na to, že polyamorie je v českém prostředí poměrně neprobádaným tématem a kvalitativní přístup mi umožňuje prozkoumat vybraný fenomén

komplexnějším a hlubším způsobem. Jedním z hlavních cílů výzkumu bylo zjistit, jak ženy polyamorii rozumějí a jak (a zda vůbec) polyamorii popisují v souvislosti se svým sebepojetím. Konkrétnějším cílem tak bylo odhalit, zda tyto ženy rozumějí polyamorii jako součásti své identity, nebo zda polyamorie představuje spíše prostředek, pomocí kterého jsou schopny komunikovat své vztahové uspořádání. Druhým cílem bylo odhalení toho, jaký vliv mají společenské normy a všeobecné představy o ženství spojené s genderovými aspekty a očekáváními na utváření identity polyamorních žen a jejich zkušenost s partnerskými vztahy. V souvislosti s tím jsem zjišťovala, jak na tyto ženy a jejich polyamorní vztahy jejich okolí reaguje s ohledem na genderové představy týkající se ženské sexuality.

Na základě těchto cílů jsem tedy formulovala následující výzkumné otázky:

1. Jaké významy přisuzují ženy, které mají zkušenost s polyamorním vztahem, této své zkušenosti? Co pro ně polyamorie znamená a jak se k ní vztahují?

2. Jaký vliv mají společenské normy na utváření identity žen, které mají s polyamorií zkušenost, a jak se ve společnosti projevuje stigmatizace polyamorie?

Jako metodu vytváření dat jsem zvolila metodu individuálních polostrukturovaných rozhovorů s ženami, které mají s polyamorními vztahy zkušenost. Komunikační partnerky jsem oslovila prostřednictvím příspěvku přidaného v uzavřené facebookové skupině „Polyamory v Česku a na Slovensku“, což je nejpočetnější česko-slovenská skupina čítající 26 000 členů a fungující od roku 2014. Ve svém příspěvku jsem uvedla, že hledám ženy mající zkušenost s polyamorií a stručně představila cíle svého výzkumu. Metodou výběru byl v tomto případě výběr úsudkem.

S vybranými ženami jsem následně provedla polostrukturované rozhovory, které jsem s jejich souhlasem nahrávala. Celkem jsem v období mezi 8.–22. březnem 2023 provedla 9 výzkumných rozhovorů, které trvaly průměrně 87 minut, kdy nejdelší trval 3 hodiny a nejkratší 48 minut. Komunikační partnerky byly obeznámeny se skutečností, že jejich odpovědi budou anonymizovány, aby nemohly být po vydání práce identifikovány. Použitá jména jsou

zcela fiktivní. V rámci analýzy jsem s daty pracovala dle analytického přístupu založeného na segmentaci a kódování. Při analýze přepisů rozhovorů jsem postupovala v souladu s radami uvedenými v příručce *Metody výzkumu ve společenských vědách* (Novotná et al. 2019).

Medailonky komunikačních partnerek

Alice – 30 let, vysokoškolské vzdělání v oblasti psychologie a sociální práce, momentálně žije se svým manželem v Brně. Vedle manžela má ještě jednoho partnera a dříve měla ještě jedenáct let trvající vztah se ženou.

Barbora – 26 let, žije v Praze a studuje sociologii. Momentálně žije jako sólo poly¹ a udržuje polyamorní vztah se dvěma páry, které nyní žijí v zahraničí, a proto mají vztah na dálku. Barbora má také jednoho kamaráda, se kterým udržuje příležitostný sexuální styk.

Cecilie – pochází z Prahy, je jí 25 let a v současné době studuje psychologii. Sdílí domácnost se svým nesting partnerem² a spolu s Hannah spravuje instagramový profil zabývající se polyamorií a konsenzuálními nemonogamními vztahy. Nemá teď další partnery.

Dita – je z Prahy a je jí 34 let. Žije spolu se svou manželkou, se kterou se starají o dvě kočky. Dále má partnera, který žije se svou manželkou, se kterou má dvě děti. Dohromady tvoří čtyřčlennou polykulu,³ ve které však nemají všichni vztahy se všemi. Věnuje se BDSM.

Ester – žije na Slovensku poblíž Košic. Je jí 37 let, je vdaná a má dvě děti. Věnuje se BDSM a spolu s manželem mají polyamorní

¹ Sólo poly nebo také sólo polyamory odkazuje k typu praktikování polyamorie, kdy jedinec „má více intimních vztahů, ale má nezávislý a samostatný životní styl. Nemusí žít se svými partnery, sdílet s nimi finance nebo mít touhu dosáhnout tradičních vztahových milníků, ve kterých se partnerské životy více propřádají“ (WebMD Editorial Contributors 2021).

² Nesting partner v polyamorii odkazuje k typu partnera, se kterým jedinec obvykle bydlí a se kterým sdílí majetek, finance a případně se podílí na výchově dětí.

³ Jedná se o skupinu lidí, kteří jsou navzájem propojeni partnerskými vztahy. Může se jednat o uzavřenou skupinu, jako je triáda (tři osoby ve vzájemném vztahu), nebo o otevřenější uspořádání, kde každý člen může mít i další vlastní partnerské vztahy. Nejedná se pouze o sexuální vztahy, ale o plnohodnotná partnerství.

vztah s dalším manželským párem, kdy Ester má vztah s oběma členy této partnerské dvojice.

Františka – pochází z Francie, ale v Česku žije od svých 25 let. Má dvě děti, studovala na Sorbonně a její profesí je restaurování obrazů. Také se věnuje vytváření ilustrací a komiksů o polyamorii a vztazích. V současné době má přítele na dálku a jeden vztah s dalším mužem.

Gabriela – pochází z Olomouce, je studentkou doktorského studia v oboru biologie a pracuje ve službách. Je vdaná a vedle toho má ještě další tři partnerské vztahy. Se svým manželem je jedenáct a půl roku, s prvním partnerem dva a půl roku, s druhým partnerem má vztah na dálku a nedávno začala chodit s novou přítelkyní.

Hannah – je 24 let a pochází z Prahy. Má vystudovanou anglistiku-amerikanistiku a pracuje jako překladatelka. Třetím rokem žije se svým nesting partnerem, se kterým se starají o dvě kočky. Nyní také udržuje krátkodobý vztah s jiným svým přítelem, který je v České republice pouze dočasně.

Ivana – pochází ze Znojma, je jí 30 let a aktivně se zajímá o politiku. Je rozvedená a momentálně má vztah se dvěma muži. Oba její partneři žijí se svými rodinami v Brně, proto s nimi udržuje vztah částečně na dálku. Ivana je sekundární partnerkou obou mužů.

ZJIŠTĚNÍ

Cesta k polyamorii

Jelikož je polyamorie zastřešujícím pojmem pro velkou podmnožinu možností praktikování a prožívání vztahů, tak se ani samotní polyamorigi, ani odborníci neshodnou na jednotném způsobu, kterým by bylo možné polyamorii definovat a konceptualizovat. Na tuto skutečnost upozorňuje Klesse (2017), který ve své prezentaci demonstruje, že při definování toho, co je polyamorie, lze v doposud známých definicích pozorovat rozličné klíčové aspekty. Uvádá tak, že polyamorie byla v minulosti definována například jako „praxe“ (Lano a Parry 1995), „model vztahu“ (Sheff a Hammers 2011), „styl lásky a orientace na vztah“ (Anapol 2010), „filozofie vztahu“ (Emens 2004), „identita“ (Barker 2005), „diskurz“ (Klesse 2006; 2017) či „sexuální orientace“ (Tweedy 2011). Navzdory

absenci jednotné definice polyamorie lze však pozorovat tendenci spojovat polyamorii primárně s identitou anebo sexuální orientací.

Barker (2005, 78) na základě svého výzkumu tvrdí, že polyamorie má „schopnost pomáhat lidem prozkoumat různé aspekty sebe sama a možná dospět i k alternativnímu chápání vlastní identity“. Jeho výzkum ve Spojeném království ukázal, že vnímání polyamorie jako něčeho přirozeného, co je neodmyslitelnou součástí sebe samého, bylo mezi jeho participanty silně akcentováno, což Barker (2003) dává do souvislosti s diskurzem západní kultury, kdy je na osobnostní rysy vzniklé socializací či kulturními konstrukcemi nahlíženo jako na méně reálné než v případě rysů spojených s biologickým původem. Dodává nicméně, že někteří participanti měli tendenci polyamorii vnímat i jako „chování, které si lidé mohou vybrat a/nebo na něm pracovat“ (Barker 2005, 84). Obě tyto tendence se mi podařilo identifikovat i v narativních vyprávěních mých komunikačních partnerek.

První popisovanou cestou je *cesta k polyamorii skrze aktivní volbu*. Tyto ženy tak neuváděly, že by v sobě projevy polyamorie či nemonogamie pociťovaly a spojovaly ji tak se svým já, ale polyamorii popisovaly spíše jako výběr toho, jak chtějí vztahy prožívat a utvářet:

„Moje manželka vážně chce být ve více vztazích. Celkem jasně to deklarovala již od začátku, co jsme se potkaly. [...] Jsem v tomhle vztahu proto, že jsme se tak jako potkaly, ale kdybych byla v monogamním vztahu, tak bych byla stejně spokojená.“ (Dita)

„Nikdy jsem si nemyslela, že budu takhle žít. Vlastně jsem si nikdy ani nepředstavovala a ani nevěděla, že něco takového existuje. Když jsme si s manželem začali hledat nějaké partnery, tak to bylo spíš na zpestření.“ (Ester)

Druhý a zároveň převládající typ cesty je naopak velmi úzce spjat s představou, že nemonogamie může být v člověku přirozeně zakořeněna. Komunikační partnerky v takových případech uváděly, že *v nich byla polyamorie a/nebo tendence utvářet nemonogamní vztahy přítomna*, a to ještě před tím, než se o tomto konceptu dozvěděly. To lze pozorovat na příkladu Barbory, která uvedla, že se již během dospívání často zamilovávala do více mužů

najednou a bylo pro ni obtížné setrvávat ve vztahu pouze s jedním člověkem:

„No nejsem na to hrdá, ale taky jsem trochu jako podváděla, protože se mi stalo několikrát, že jsem se zamilovala do jednoho kluka, pak jsem se zamilovala do druhýho, ale nemohla jsem si vybrat, tak jsem nějakou chvíli chodila s oběma.“

Způsob, kterým se Barbora vypořádávala se svými silnými pocity k více lidem současně, odpovídá tomu, jak svou cestu k polyamorii popisovali i participant Barkerova výzkumu. Ti uváděli, že se nejprve „nemohli ubránit podvádění, ale pak si uvědomili, že existuje upřímný způsob, jak mít více vztahů“ (Barker 2005, 83).

Dalším způsobem, kterým se mé komunikující partnerky vyrovnávaly s častým zamilováváním se do více osob současně, bylo provozování sériové monogamie. Takto svou situaci řešily například Cecilie a Ivana, které, když se zamilovaly do nové osoby, původní vztah ve snaze vyhnout se podvádění ukončily. Cecilie popisovala, že pro ni bylo nemožné si vybrat mezi dvěma chlapci, ke kterým měla velice intenzivní pocity:

„Nějak jsem měla v hlavě, že nemá cenu si mezi nima vybírat, protože můj život by byl horší bez nich. Když jsem se o tom bavila s někým, tak jsem to vnímala tak, jako by se tě někdo ptal: ‚Jaký dítě máš radši?‘ Nebo: ‚Jakou bys chtěla useknout ruku?‘ Nedávalo mi to smysl.“

Obdobnou zkušenost popisuje i Ivana, která měla v minulosti vždy klasické monogamní vztahy, které ukončovala, když se objevil někdo nový:

„Většinou to pro mě bylo signálem, když jsem potkala někoho jinýho, že to asi úplně nefunguje, ten původní vztah.“

Stejně jako Cecilie tak spíše přecházela ze vztahu do vztahu a udržovala představu ve společnosti převládající monogamie.

Zamilovávání se do více osob najednou komplikovalo vztahy i Hannah, která již v době dospívání souzněla s myšlenkami alternativního prožívání partnerství: *„Já jsem věděla, že se mi líbí nějaká představa minimálně sexuální otevřenosti.“* Se svou tehdejší partnerkou proto otevřely svůj vztah fyzickým aktivitám, kdy si však slíbily emocionální exkluzivitu. Hannah

se ale zamilovávala do dalších lidí a porušovala tím původní dohodu, kvůli čemuž se z otevřeného vztahu stal běžný monogamní vztah. Právě kvůli svým silným pocitům k jiným lidem se Hannah cítila provinile, jelikož si všimla, že jí i její okolí dává najevo, že se tohle ve vztahu nedělá:

„Měla jsem v sobě i hrozně internalizovanou tu monogamii a to, že já jsem prostě špatně a že je to moje chyba a že se musím přizpůsobit, protože to, jak funguju, je špatně.“

V její výpovědi lze pozorovat vliv, který měla normativní společenská očekávání v oblasti partnerských vztahů na vnímání sebe sama a své identity, kdy se považovala za „špatně fungujícího“ člověka a své pocity náklonosti k druhým si vyčítala. V důsledku zakořeněné představy, že je možné milovat pouze jednoho člověka, setrvala v monogamním vztahu se svou tehdejší partnerkou, i když v sobě věděla, že to pro ni není to pravé.

Jak je z výpovědi patrné, obecně měly ženy mého výzkumného vzorku tendenci definovat polyamorii v souvislosti se svou identitou, kdy většina z nich deklarovala, že polyamorie představuje určitou součást jich samotných, která je pevně spjatá s tím, kým jsou. Například Alice uvedla, že *„u mě to [polyamorie] je určitě jako ta identita, protože jsem o tom nikdy jako nepochybovala. Vždycky to tam jako uvnitř nějak bylo“*. Obdobně polyamorii vůči svému já popisuje Hannah, pro kterou je polyamorie něco neměnného, co se neomezuje pouze na její preference v utváření vztahů, ale je to jistá součást i toho, *„jak funguju. Nejen ve vztahu, ale i to, jak vnímám ostatní lidi, jak funguju a cítím, že je to součást mě, které se nezmění“*. I pro Barboru představuje polyamorie součást její identity, jelikož ji nevnímá jako *„druh lifestyle, který jsem si vybrala, ale že je to ve mně. Prostě, jak když člověk ví, že je gay už od začátku, tak taky jsem věděla od začátku, že jsem poly“*. Mezi ženami, které polyamorii připojují ke své identitě, byla také jedna, která polyamorii explicitně spojovala jak se svou osobní, tak i sexuální identitou. Cecilie tak polyamorii vnímá i v kontextu své sexuální orientace: *„Pro mě je to [polyamorie] součástí mojí identity. Je to jako podobný jako sexualita pro mě. Je to podobná součást mé orientace jako to, že jsem bi a to asexuální spektrum.“*

Způsob, jakým je polyamorie konstruována v souvislosti se sebezpojetím, není mezi ženami majícími zkušenost s polyamorními vztahy univerzální. Nicméně, jak naznačují výpovědi mých komunikačních partnerek, polyamorii je možné uchopovat v kontextu osobní přirozenosti, jelikož mezi většinou žen mého výzkumného vzorku panuje přesvědčení a pocit, že polyamorie byla vždy jejich součástí, kterou v sobě postupem času a svého dospívání objevovaly. Objevení polyamorie tak představuje pro mé komunikační partnerky, stejně jako pro respondenty výzkumu, který provedl Klesse (2014, 90), „odkaz k identifikaci“. To je ostatně uvedeno i v následující podkapitole, kde kromě jiného ukazují, že objevení polyamorie umožnilo některým ženám být více autentickými verzemi sebe sama.

Významy přikládané zkušenosti s polyamorií

V rámci rozhovorů jsem se pokoušela zjistit také to, jak mé komunikační partnerky reflektují svou zkušenost s polyamorií a jaké významy této zkušenosti přisuzují. Na základě analýzy rozhovorů lze říct, že všechny vnímají svou zkušenost s polyamorií pozitivně, přičemž hovořily především o tom, co jim polyamorie v životě umožnila, kdy nejčastěji zmiňovaným přínosem byla *možnost vytvořit si vlastní podobu partnerského vztahu*, která bude nejen jim, ale i všem zúčastněným vyhovovat a která nemusí být v souladu se společenskými normami a očekáváními. Například pro Cecílii představuje polyamorie primárně možnost, jak si vztah takzvaně „ušít na míru“:

„Baví mě na tom to, že v každém tom vztahu si můžeš svobodně rozhodnout, co do něj patří a co ne. A že to není jako automatický, ale všechno reflektuješ. Když jsi poly, tak to není automatický, že spolu budeme bydlet. Než jsem začala bydlet s přítelem, tak jsem bydlela s jiným člověkem, se kterým jsem randila.“

Oceňuje tak, že v polyamorii není vztah dán automaticky, ale je třeba si jej upravovat na základě reflexe toho, co danému člověku ve vztahu vyhovuje nebo nevyhovuje. S tím souhlasí také Františka, pro kterou je jednou z hlavních výhod polyamorie právě absence nějakých pevně daných norem a vztahového eskalátoru, který by určoval jednotlivé

společensky očekávané fáze a směřování vztahu. K možnosti svobodného utváření podoby partnerského vztahu se vyjádřila i Hannah, která v souvislosti s tím upozornila na důležitost komunikace:

„Tím, že v tý nemonogamii nemáš tyhle linky, tak je to skvělý, ale zároveň je to trochu bordel. Můžeš si dělat, co chceš, ale říkáš si, co budeš dělat. V tý nemonogamii si všechno musíš nalinkovat sama. Taký je tam mnohem víc komunikace, protože tím, že v monogamii máš tisíciletí zajetých vzorců a tradiční rozdělení rolí jako je živitel/pečovatelka, se můžeš tvářit, že o ničem nemusíš komunikovat, protože je přece jasný, jak by to mělo být.“

Dita a Gabriela však zdůrazňují, že tento způsob přemýšlení a dekonstruování partnerských vztahů nelze spojovat výhradně s polyamorií, jelikož takto může reflektovat vztahy kdokoliv. Gabriela si je nicméně vědoma, že *„to v polyamorii dělají lidi víc“*, což zdůvodňuje tím, že lidé v polyamorních vztazích *„neberou takový ten vztahový eskalátor jako předepsanou věc a vlastně se ptají sami sebe a těch partnerů na to, jak oni chtějí, jak aby ten vztah vypadal“*. Právě možnost vystoupit ze vztahového eskalátoru a svoboda vytvářet si vztah dle svých potřeb byla vyzdvihována nejvíce:

„Nejdeš podle těch stereotypů, že ten vztah musí vypadat takhle a takhle. Tady to tak není. Všechno si musíš nastavovat sám.“ (Barbora)

Barbora, která se identifikuje jako nebinaární osoba, ještě navrch k možnosti utvářet si vlastní vztah přidala další význam, který jí polyamorie přinesla:

„Na těch vztazích se mi líbí i to, že mě neoslovují jako ‚girlfriend‘, ale jako ‚personfriend‘ a hodně se mi líbí, že ten ‚personfriend‘ nemá za sebou nějaké stereotypy a můžu si tuhle roli dělat po svém. Můžu tak být sama sebou bez nějakých očekávání, že bych se měla chovat jako holka v tom vztahu. Vnímám, že je to nějaká nálepka, která mi dává svobodu ve vztazích a že můžu být sama sebou.“

Barbora tak vnímá, že jí polyamorie osvobodila od stereotypních genderových představ, na základě kterých by od ní mohl být v tradičním monogamním vztahu očekáván určitý typ chování. Právě možnost odpoutání se od tradičních genderových rolí byla jednou z deklarováných přínosů i participantek výzkumu,

který provedla Sheff (2005). Vedle Barbory však více žen uvedlo, že se jim na polyamorii velmi zamlouvá nejen to, že mohou o konceptu partnerských vztahů více přemýšlet, ale že v nich mohou reflektovat svou pozici a uvažovat nad tím, jakým způsobem jsou vztahy konstruovány v souvislosti s jejich vlastním sebepojetím a bez nátlaku společenských norem a očekávání. Díky tomuto uvažování o vztazích a nabourávání představ o genderových rolích spjatých s partnerskými vztahy tak některé zmiňovaly, že se díky polyamorii cítí svobodněji, jelikož *jim tento vztah umožňuje být více samy sebou.*

„Největší přínos pro mě je to, že jsem fakt sama sebou. Dokud jsem fungovala v těch mono vztazích, tak jsem si přišla míň upřímná sama k sobě i k těm lidem.“ (Cecilie)

„[Polyamorie] znamená vnitřní svobodu v tom, že se nemusím bát, jestli splním škatulky, jestli nejsem nějak špatná, když můžu mít ráda víc lidí najednou a tak. Prostě je to takové jako osvobození se od toho, že když mám ráda víc lidí najednou, tak to přece ale není chyba. To je přece normální.“ (Alice)

Polyamorie představuje únik před škatulkami i pro Hannah, která se v monogamních vztazích dle svých slov cítila „*brutálně uvězněná*“, protože neměla možnost být sama sebou, což v jejím případě znamenalo stejné sebezapírání sebe a svých pocitů k jiným lidem než jen ke své partnerce, jako tomu bylo v případě Cecilie.

Dalším vyzdvihovaným významem polyamorní zkušenosti byl *pocit nižšího tlaku naplnit všechny partnerovy potřeby*, kdy polyamorie dle Cecilie „*ubírá ten tlak na to, aby ses starala o to, aby partner měl naplněné potřeby. Že prostě když v tom vztahu není něco, co chceš od toho, tak to můžeš mít někde jinde a je to vlastně v pohodě*“. S tímto tvrzením souhlasí i Františka, podle které totiž „*jeden člověk nemůže naplnit úplně všechny potřeby*“, a proto považuje za „*lepší, když mu to naplní ta jiná partnerka, než aby tlačil na mě, abych mu to vyplnila já*“. Stejně to vnímá i Dita, která si uvědomuje, že její partnerka má sexuální potřeby, které však ona naplňovat nechce, a je proto ráda, že jí tyto potřeby naplňuje někdo jiný: „*Já prostě nemám ambici dělat pro ní ty dobrodružný a milostný zážitky. Necítím*

potřebu, že bych to měla dělat a nevadí mi, že to dělá s někým jiným.“

Gabriela, která se ztotožňuje s názorem, že polyamorie v určité míře ubírá z jedince tlak spojený se starostí o potřeby toho druhého, však přichází s varováním:

„Člověk je víc konfrontovaný se svými nejistotami a taky s těmi rozdíly mezi ním a tím partnerem, protože nějaká stránka, kterou člověk má a nesdílí jí s tím partnerem, tak v monogamním vztahu není tolik realizovaná a je spíš potlačená, protože ji nemá s kým ventilovat.“

Naráží na to, že když některou z partnerských potřeb naplňuje někdo jiný, dochází ke střetu mezi partnery a k uvědomování si některých rozdílů. Když je pak v polyamorii jedinec svědkem toho, že má jeho partner touhy či zájmy, o kterých jedinec dříve nevěděl, protože je s nimi jeho partner neotevřel, může to v jedinci spouštět pocity žárlivosti.

Stigmatizace polyamorie

Jak jsem již uvedla, stigma představuje atribut, který vede k diskreditaci jedince a jeho částečnému či kompletnímu vyloučení ze společnosti. Pro pochopení stigmatu je klíčové, aby tento atribut odporoval ve společnosti všeobecně sdíleným normám. Polyamorie jako nemonogamní vztah se vymyká tradičním západním představám o partnerském životě a nese tak s sebou atributy, které neodpovídají společenským normám. Tato odlišnost od normy představuje riziko stigmatizace jak pro samotnou polyamorii, tak pro ty, kteří ji praktikují. V rámci výzkumu jsem se proto dotazovala na zkušenosti svých komunikačních partnerek se stigmatizací polyamorie, načež z jejich odpovědí vyplynulo, že se stigma projevuje zejména v online prostředí, kde je polyamorie častěji předmětem pobouření a negativních komentářů, než je tomu v osobním životě, kde se setkávají spíše se zvědavostí a zájmem o vysvětlení.

Jedním z nejčastějších způsobů, kterým je v rámci stereotypizace polyamorie ve společnosti degradována, je *přirovnávání polyamorie k nevěře*. Komentář „*je to jenom převlečená nevěra*“, je dle výpovědí ten nejobvyklejší. Toto srovnání polyamorie, která je založena

na vzájemné upřímnosti, otevřenosti a především souhlasu všech zúčastněných, s nevěrou, ve které jsou milenecké vztahy utajovány, v mých komunikačních partnerkách vzbuzuje silné emoce:

„To mě hodně rozčiluje, když oni zneužívají hezký slovo a hezký nápad, který je hodně etický, na něco, co není vůbec etický.“ (Františka)

„Rozešli jsme se, když jsem byla ve fázi, kdy už bylo těžké to potlačovat, a já jsem si říkala, že bych ho asi podvedla nebo udělala nějakou blbost, kdybych s ním dál byla. [...] Já toho člověka respektuju a nechtěla jsem mu ublížit. A proto právě je pro mě zraňující, když to [polyamorii] lidé spojují s nevěrou.“ (Cecílie)

Obě ženy odmítají toto srovnávání a vydvihují etičnost polyamorie, která u podvádění chybí. Právě kvůli negativnímu pohledu společnosti na podvádění, na které je dle výzkumu Grunt-Mejera a Campbella (2015) nahlíženo mnohem negativněji než například na otevřený vztah nebo swingers, je zaměňování polyamorie za nevěru jednou z významných příčin prohlubování míry stigmatizace polyamorie ve společnosti (Cardoso et al. 2021).

Zajímavý pohled na tuto problematiku nabízí Dita, která v jedné ze svých odpovědí hovoří o tom, že je obtížné určit hranici mezi tím, co je polyamorie a co je už nevěra, jelikož jsou případy, kdy lidé na nabídku polyamorního vztahu kývnou pouze ze strachu ze ztráty partnera. Sama je toho názoru, že takový vztah by neměl být považován za polyamorní, jelikož polyamorie se zakládá zejména na vědomém a informovaném konsenzu mezi partnery. Na základě její zkušenosti ji ale moc nepřekvapuje, že k asociaci polyamorie s nevěrou dochází:

„Tak ona to často je taková divná nevěra. To je právě ten problém. Někteří lidé to k tomu přirovnávají, protože o tom moc neví. Ale spousta polyamory vztahů, co jsem viděla, tak to vážně byla taková tolerovaná nevěra, protože ten člověk s tím nebyl v pohodě. Znáám manželský pár, kde ta manželka řekla: ‚No, nelíbí se mi to, ale jestli musíš, tak si teda běž.‘ A takhle to trvalo rok. A to není nevěra. Nebo je? Já nevím.“

Dalším stereotypem, který je dle výpovědí mých komunikačních partnerek s polyamorií

spojován, je názor, že se jedná o momentální trend:

„Že chceš být prostě moderní a in. Že je to moderní a děláš to proto, abys to o sobě mohla říkat a být cool. Ale s takovým tím despektem. Takový to: ‚Ty to děláš, abys byla zajímavá.‘“ (Dita)

Tento stereotyp je dle některých také spojován s mládím a touhou experimentovat, obdobně jako to bývá vnímáno v souvislosti se sexualitou a sexuální orientací:

„Je to úplně porovnatelný jako s tou orientací. To člověk taky říká, že v pubertě je to trend nebo že objevuješ. Nebo taky: ‚To tě přejde.‘“ (Alice)

„To právě taky často slýcháš: ‚No ve dvaceti si to může dovolit, ale až bude mít děti...‘“ (Dita)

„Mně osobně bylo řečeno: ‚Ty seš jenom mladá.‘ Nebo ještě, že je to to, co děláš, než si najdeš toho jednoho, se kterým se usadíš.“ (Hannah)

„Taky slyším: ‚To je jen proto, že jsi ještě nenašla toho pravého.‘“ (Františka)

Právě poznámky, kterými někteří označují polyamorii jako určitou životní fázi předcházející usazení se v monogamním vztahu, o naší společnosti a jejím nastavení mnohé vypovídají. Tyto komentáře totiž naznačují, že představa romantické lásky, jak ji popisuje Giddens (1992), je v naší společnosti stále zakořeněna a lidé tak očekávají, že ostatní budou ideu „najít si toho jediného pravého partnera“ následovat. Skutečnost, že polyamorie toto sdílené očekávání spojené s nalezením té jediné opravdové lásky nabourává, když říká, že je možné a dokonce přípustné milovat více lidí současně, vede k prohlubování její stigmatizace.

V souvislosti s panující představou, že je možné milovat pouze jednoho člověka, dochází také k ponižování a zpochybňování lásky mezi partnery v polyamorii. Komunikační partnerky hovořily o tom, že se setkaly se stereotypními představami, ve kterých byl celý koncept polyamorie ponižován pouze na sexuální rovinu:

„To, že jsou ty vztahy strašně sexualizované a že předpokládají, že to, že jsi poly, znamená, že spíš se čtyřma různýma lidma každé týden.“ (Cecílie)

„Celkově, že je to jenom o sexu, že je to nezodpovědný, že to není tak vážný, protože tam

těch lidí je víc, tak tam je asi představa, že asi každému dáváš 20 % a ne těch 100 % tomu jednomu.“ (Hannah)

Kromě Hannah i další ženy zmiňovaly komentáře, ve kterých jsou jedinci praktikující polyamorii obviňováni z toho, že svého partnera dostatečně nemilují, pokud mají i další vztahy:

„Jo ještě, že nejsem dostatečně zamilovaná. Že kdybych toho člověka milovala dost, tak mi stačí ten jeden člověk. Že to značí to, že ten vztah není dostatečně dobrý a silný. Že je mi méně vážně, hodnotně, že je tam méně lásky a respektu, ale přitom mám pocit, že je to naopak.“ (Cecílie)

„Někde jsem slyšela, že já miluju méně ty partnery, když není jenom jeden. Jako kdyby to [lásky] byl dort, který můžeš rozdělit.“ (Františka)

Kromě výše uvedeného se mé komunikační partnerky setkaly také se stereotypními představami, podle kterých *polyamorie představuje ohrožení pro děti, instituci rodiny a pro tradiční hodnoty* spjaté s monogamním vztahovým uspořádáním:

„Jak je to abnormální a úchylné, tam dokonce někdo psal. Tak tam bylo něco o tom, jak se rozpadají tradiční hodnoty a rozpadá se rodina, a malují tam dystopickou budoucnost na základě toho, že lidé nechtějí být monogamní.“ (Gabriela)

„Nebo třeba to, že dítě, když bude vyrůstat s poly rodičema, že bude trpět. Na to už jsou výzkumy, že opravdu ne.“ (Hannah)

Osobní zkušenost s tímto typem komentářů mají například Dita a Františka, které mají ve svých polykulách děti. Dita je kmotrou potomků svého partnera a Františka má sama dvě děti.

„Že to třeba rozbije tu rodinu, kde jsou ty děti, a že na to potom doplatí. Samozřejmě je pro všechny nejhorší, když je tam dítě. Jakože, co si dělám já, tak to je všem jedno, ale moje kamarádky, kterým je všem kolem třiceti a mají malé děti, tak ty to jako hodně vnímaly.“ (Dita)

Ditiny kamarádky se obávaly zejména o blaho dětí a stabilitu nukleární rodiny, jejíž existenci vnímaly jako ohroženou vlivem polyamorie. I přes to, že se Dita dříve sama zamýšlela nad rizikem, které polyamorní vztah

může pro rodinu představovat, uvádí, že to pro ně není téma: *„Vůbec to neřeší. To se vždycky všichni ptají, ale těm dětem jsou jedno tyhle věci.“* Navíc tuto situaci připodobňuje ke svému dětství:

„Třeba moje máma se rozvedla, když jsem byla malá, a pak si hledala nějaký nový partnery. Kolem mých jedenácti si už našla někoho na trvalo, ale kolem mých pěti a jedenácti taky měla nějaký vztahy a pamatuju si zpětně, že jsem to vůbec neřešila a bylo mi to jedno. Ty děti to řeší méně, než bys čekala. Oni prostě chtějí, aby si s nima někdo hrál. Tohle je jim jedno.“

Některé antropologické výzkumy naopak poukazují na potenciální benefity plynoucí z přítomnosti více dospělých v rodině, které mohou děti v polyamorních rodinách zvýhodňovat. Zatímco problémy jako „emocionální bolest ze ztráty významného dospělého po rozchodu“ nebo „přehlnutá domácnost“ (Sheff 2014, 231) se vyskytují i v tradičních rodinách, výhody zahrnující upřímnost a emocionální intimitu mezi členy rodiny či zvýšené zdroje díky většímu počtu dospělých (více peněz, pozornosti a vzorů pro děti) jsou důvodem, proč nelze jednoznačně tvrdit, že vyrůstání v polyamorní rodině je pro dítě výlučně škodlivé a že je tím v ohrožení instituce rodiny (Sheff 2014).

Dalším typem projevu stigmatizace polyamorie je *distinkce*. Ta představuje jeden z komponentů stigmatu, se kterým ve své rozšířené definici přišli Link a Phelan (2001) a který odkazuje k vytváření rozdílu mezi „námi“ a „jimi“. Tuto tendenci lidí s většinově podporovaným pohledem na formování partnerských vztahů ve smyslu rozlišování „svého“ a „jejich“ pojetí vztahu lze vyčíst z reakce, *„to bych fakt nemohla“*, kterou nezávisle na sobě zmínily čtyři ženy mého výzkumného vzorku.

„Kdybych měla říct jedno, tak ,to bych fakt nemohla‘, protože to je fakt ta nejčastější věta, kterou slyšíš pořád. A vlastně to ti lidi myslí hrozně dobře a chtějí ti tím říct, že ,oukej, není to pro mě, ale you do you‘. Ale když to slyšíš stokrát, tak máš chuť něco rozbít.“ (Cecílie)

Tímto vyjádřením toho, že oni nebo ony by takový vztah mít nemohli, vytvářejí určitou představu odlišnosti a upozorňují na rozdíl, který mezi nimi je. Ivana uvedla, že v tomto

vyjádření cítí i určitou míru odsouzení, což ji zraňuje: „*Je to trochu nepříjemný, ale oni to mají jinak. Musím to občas trochu rozdýchat.*“

Posledním a mými komunikačními partnerkami zároveň nejméně zmiňovaným projevem stigmatu byl pocit *diskriminace*, který mohou lidé praktikující polyamorní vztahy zažívat.

„*I třeba to, že u manželství máš to, že můžeš za někým do nemocnice a vědět jeho diagnózu. Můžeš vyzvedávat děti. Sdílet majetek.*“ (Hannah)

Podobně jako participant i v jiných studiích (Henrich a Trawinski 2016; Tweedy 2011) i Hannah poukazuje na znevýhodnění polyamorních vztahů oproti manželství, když zmiňuje omezený přístup k výhodám, jako jsou společné jmění či přístup k diagnóze partnera či partnerky. Žádná z dotazovaných žen se však kvůli polyamorii necítí přímo diskriminována.

Vlivy stigmatizace

I přes to, že se mé komunikační partnerky v osobním životě s přímými projevy stigmatizace setkávají jen minimálně, z jejich výpovědí vyplývá, že si uvědomují, že jejich vztahové uspořádání není v souladu se společenskými normami a mají v sobě internalizovanou obavu z případných negativních reakcí. Stigmatizace polyamorie tak nejvíce ovlivňuje to, jak se tyto ženy ve svém okolí sebeprezentují. O tom hovoří například Hannah:

„*Jak jsem občas něco četla, že ‚zase nějaký výdobytek ze západu‘, ‚tohle to je jenom tolerovaná nevěra‘ a tyhle kecy, tak je to takový, že pak to ovlivňuje to, jak moc se chci prezentovat jako poly. Nebo i než to někomu řeknu, tak je tam taková ta myšlenka: ‚Jak na to ten člověk bude reagovat?‘*“

Podobnou zkušenost popisují i Barbora či Gabriela, které své polyamorní identity skrývají zejména ve svých zaměstnáních:

„*V práci to neříkám nikomu. Tam schovávám tuhle svou identitu, protože mám pocit, že tam pracují lidé, kteří jsou spíše konzervativní.*“ (Barbora)

Ve svém zaměstnání tak Barbora skrývá své já, jelikož si uvědomuje riziko případných negativních reakcí. Toto riziko lze vysvětlit existencí rozporu mezi její skutečnou

a virtuální sociální identitou (Goffman 2003).⁴ V tomto případě Barbora vnímá, že je od ní očekáváno, že je heterosexuální ženou mající monogamní vztah. Kdyby svou skutečnou sociální identitu odhalila, mohla by jí hrozit stigmatizace způsobená nenaplněním daného souboru očekávání, která jsou s její osobou spjatá. Obdobně se zachovala také Gabriela, která nechtěla udělat špatný první dojem na své nové kolegy:

„*Chvilí jsem čekala, protože jsem to na sebe nechtěla hned prásknout v práci. Nechtěla jsem, aby to byl první dojem, který o mě někdo má.*“

Vyrovňávání se se stigmatem

V rámci výzkumu mě zajímalo, jak se tyto ženy se stigmatizací polyamorie vyrovnávají, a z jejich odpovědí jsem identifikovala čtyři hlavní strategie. Nejčastěji uváděly, že *volí různé strategie své sebeprezentace*, na základě kterých své stigma záměrně utajují nebo jej cíleně odkrývají, což souvisí s konceptem strategického odhalování. Právě „strategic outness“ oproti konceptu „coming out“ zohledňuje souvislosti a kontinuitu tohoto procesu – představuje tak „kontextové a kontinuitní řízení identity, ve kterém lidé nejsou nikdy úplně ‚out‘ nebo úplně ‚closeted‘“ (Orne 2011, 698). Jedná se o proces neustálého vyhodnocování mnoha proměnných ovlivňujících rozhodnutí, zda se v daném sociálním prostředí odhalit nebo neodhalit. To, jak ženy se svým stigmatem nakládají, se tedy odvíjí od motivací spojených s jednou nebo druhou volbou a také od povahy sociálního kontextu a vztahů, které s lidmi ve svém okolí mají. Například Gabriela uvedla, že jí vedly k odhalení jejich vztahového uspořádání dva důvody:

„*Jednak to, že mi přijde, že tak, jak lidi rádi prezentují svůj monogamní vztah, chodí spolu za ruku, projevují si náklonost na veřejnosti,*

⁴ Sociální identitu lze chápat jako identitu jedince spojenou s tím, jak je na něj nahlíženo jeho okolím. Tuto identitu Goffman (2003) dále rozděluje na virtuální a skutečnou. Vznik virtuální sociální identity je podmiňován vytvářením si, například na základě prvního dojmu, různých předpokladů o druhých, podle kterých pak druhým přiřazujeme určité atributy a charakteristiky. Obecně virtuální sociální identita sestává z předpokladů, které o nás mají druzí, a skutečná sociální identita je tvořena atributy, které jsou nám vlastní.

tak mi přišlo nefér, že bych to měla někomu upírat nebo že by to měl někdo mít upíráno jen proto, že do vztahu se mnou přišel později než někdo jiný. [...] Tak jsme museli coming outovat, protože kdyby pak rodiče nebo někdo viděl toho partnera s jiným partnerem, tak by si mysleli, že je to nevěra a bylo by z toho drama. Tak jsme je na to takhle připravili.“

Gabriela se rozhodla o polyamorii otevřeně komunikovat se svými blízkými, aby minimalizovala negativní důsledky, které by utajování polyamorie mohlo způsobit. Předcházení nepřijemnostem může být ale motivem i pro aktivní skrývání polyamorních vztahů. O tom hovoří například Balzarini et al. (2017), podle kterých mezi praktikujícími dochází ke strategickému zatajování svého vztahového uspořádání kvůli obavám z negativního přijetí polyamorie. To lze pozorovat například u Barbory, která své polyamorní vztahy tají před svou babičkou:

„Ta by měla velký problém s tím, kdybych jí řekla, že jsem se rozešla se snoubencem kvůli tomu, že teď chodím se ženatým mužem a párem.“

Dalšími strategiemi, které však s tématem strategického odhalování také úzce souvisí, je *vytváření si bezpečného prostředí*, kde se nebojí být samy sebou a kde nemusejí neustále zvažovat před kým, jak a zda mohou polyamorii zmiňovat, a *vyhýbání se negativním komentářům*.

„A vlastně jako v tu dobu se mi stávalo, že lidi v mém okolí, ne teda nejbližší kamarádi, ale někteří byli takoví, že bylo vidět, že tohle [polyamorii] moc jako neschvalují. Ale myslím si, že mi tihle lidi zmizeli ze života.“ (Cecilie)

„Já se hodně stýkám s lidmi z alternativních komunit – fantasy, sci-fi a tak. To jsou lidi, kteří mají velkou šanci, že budou spadat do nějaké etické nemonogamie.“ (Gabriela)

„Už nežiju v tom toxickém prostředí prostě. Že jsem si vědomě vybrala svoji sociální bublinu a nechodím do kontaktu s lidmi, kteří mi prostě nějak nesedí.“ (Alice)

Obecně jsou tak praktikující nuceni více reflektovat situovanost a povahu svých sociálních vztahů a zvažovat všechna pro a proti, než se rozhodnou pro některou ze strategií, pomocí které pak komunikují tuto součást svého života.

Poslední odhalenou strategií, pomocí které se mé komunikační partnerky se stigmatizací vyrovnávají, je snaha *přispět svým jednáním k destigmatizaci polyamorie*, kdy se pokoušejí vyvracet mýty a stereotypní představy o polyamorii. O to se snaží například Františka, která se kromě organizace polyamorních srazů věnuje také ilustracím a komiksům znázorňujícím její zkušenosti s polyamorií a vztahy obecně, anebo Cecilie a Hannah, které spravují profil na Instagramu, který má představovat bezpečný prostor pro praktikující a zdroj relevantních informací pro ty, kteří se chtějí o polyamorii a konsenzuálně nemonogamních vztazích dozvědět více:

„Proto jsme s kamarádkou založily ten Instagram, protože jsme byly frustrované z toho, že v českém prostředí chybí nějaké informace a ne jenom random články z ProŽeny.cz. Taky jsme tím chtěly získat komunitu mladých lidí, kteří už nejsou tolik na tom Facebooku.“ (Hannah)

Hutzler et al. (2014) ve svém výzkumu prokázali, že dostupnost informací o polyamorii má vliv na vnímání a přijetí těchto vztahů společností. V porovnání dvou skupin respondentů, z nichž jedné byla poskytnuta menší míra informací o polyamorii, se ukázalo, že hodnocení polyamorních vztahů bylo v případě skupiny s větším množstvím informací pozitivnější. Tuto myšlenku potvrzují i Cardoso et al. (2021), kteří poukazují na to, že větší informovanost o nemonogamních vztazích, kam se polyamorie řadí, může vést k vyvracení stereotypů, čímž se tyto vztahy stávají pro společnost akceptovatelnějšími.

To, jak je informovanost široké veřejnosti o polyamorii pro její přijetí významná a jak se v čase proměňovala, demonstrovaly mé komunikační partnerky v návaznosti na „coming out“ herečky Terezy Těžké. Všimly si totiž toho, že i díky tomu a následnému zájmu médií se polyamorie postupem času stává více součástí společnosti, jelikož ve svém okolí pozorují větší informovanost lidí o tomto typu partnerství. Vyjadřovaly také potěšení z toho, že již nemusejí své vztahové uspořádání dlouze vysvětlovat.

„Sleduju to a přijde mi, že taková ta očekávání, že někdo bude říkat, ‚proboha, svět se zbláznil‘, to tam je. Zároveň mi přijde, že se

to jako normalizuje. Nebo že alespoň teď vědí, co si tak nějak pod tím představit. Teď všichni znají tu Terezu z V síti. Když to někde řeknu, tak mi ty lidi řeknou, 'to je jak ta holka V síti', a nemusím jim nic od začátku vysvětlovat.“ (Ivana)

To, že se o polyamorii více mluví, má dle Dity dvě strany: „Na jednu stranu se o tom lidi dozví a spousta z nich to začne vnímat pozitivně, že ‚jo, to je super nápad‘, a na druhou to zase spousta lidí bude vnímat negativně.“ Pomoci by podle ní mohl nějaký rolový model osoby, která je ve svých vztazích konzistentní, díky čemuž by to „lidí možná vnímali líp“. Obdobně to vnímá i Hannah, podle které je pro větší pochopení polyamorie mezi lidmi ve společnosti důležité to, jak se o tématu hovoří a kdo o něm hovoří. Ve svém přemýšlení o možnosti normalizace polyamorního vztahového uspořádání v naší společnosti však došla k závěru, že by to v současné situaci bylo velmi obtížně realizovatelné, jelikož vnímá, že je monogamie jedním z pilířů společnosti.

Stigmatizace ženské sexuality v kontextu polyamorních vztahů

V západní společnosti historicky docházelo k oddělování ženské sexuality od té mužské, což vedlo ke vzniku dvojího standardu sexuality, na základě kterého byli muži spojováni se sexuální aktivitou a chtičem, zatímco od žen se očekávala zdrženlivost a pasivita (Giddens 1992). Rubin (1998) argumentuje, že to, co ve společnosti považujeme za „přirozenou“ sexualitu, je ve skutečnosti silně ovlivněno společenskými normami a očekáváními, kdy například koncepty „pravé ženy“ a „pravého muže“ s jejich předepsanými rolemi a sexuálními touhami jsou společenskými konstrukty, které lze vnímat jako společenský ideál, jež však není všem univerzální. V kontextu polyamorie pak Robinson (1997) upozornila, že ženy mající více sexuálních partnerů byly vnímány jako promiskuitní, jelikož jednaly v rozporu s tradičními představami o ženské sexualitě. Tyto představy o „správné“ sexualitě nicméně přetrvávají i v soudobé západní společnosti, kdy jsou muži mající zkušenosti s více ženami označováni jako „don Juanové“, zatímco ženy jsou nálepkovány jako „coury“

(Kaufman 2012). Sheff (2005, 280) proto naznačuje, že sexuální svoboda, kterou měla sexuální revoluce 60. let 20. století přinést, se týká „zvýšení sexuální svobody pro muže, ale ne pro ženy“, jelikož u žen je aktivní sexuální život společensky akceptován jen tehdy, pokud je prožíván pouze s jedním stálým partnerem (Risman a Schwartz 2002). V rámci svého výzkumu jsem se proto zaměřila také na to, zda se v souvislosti se stereotypní představou, že je polyamorie pouze o sexu, ženy setkávají i s tímto typem stigmatizace. V jejich vyprávění jsem identifikovala dva hlavní typy stereotypních komentářů týkajících se ženské sexualit v polyamorii.

První typ souvisí s přesvědčením, že polyamorie je primárně o uspokojování sexuálních potřeb a fantazií, kvůli čemuž je na ženy v těchto vztazích nahlíženo jako na vysoce sexuálně aktivní, což je v rozporu s již zmiňovanou ideou ženské sexuální zdrženlivosti.

„Nebylo to přímo o mně, ale tak třeba: ‚No ta holka je taková do větru.‘ Ale to mě zrovna nikdo neřekl, protože já jsem extrémně nedovětru. [...] Ale obecně se to říká často. Když se podíváš do komentářů u té Terezy [Těžké], tak tam je to často, že je promiskuitní.“ (Dita)

„Řekli mi, že jsem coura, ale z toho si moc nedělám. Občas to použiju i na sebe, když řeknu: ‚No jo, jsem coura, ale nebojte se, jsem etická!‘“ (Františka)

Mnohem častěji však ženy zmiňovaly druhý typ komentářů, ve kterých byla stigmatizace podmíněna představou, že polyamorní vztah je ženami odsouhlasen jen pro uspokojení jejich partnera:

„Že je to všechno pro toho muže. Že pokud je muž a žena v poly vztahu, tak to určitě ta žena jenom odkývala, aby si toho chlapa udržela nebo něco takového.“ (Hannah)

„Ty jako žena nechceš být v tom polyamorním vztahu, ale jsi v něm jen proto, že tě k tomu ten muž přinucuje, aby měl dvě ženy.“ (Barbora)

Tyto stereotypní představy souvisejí s myšlenkou, že ženy jsou pasivními objekty sexuální touhy mužů (Baltes 2020). Představa, že ženy s polyamorií souhlasí jen kvůli svým partnerům, prohlubuje stereotypní názory o ženské sexualitě a jejich údajné přirozené touze po monogamii. Cecílie navíc argumentuje, že tato

představa „*devalvuje vztahy mezi ženami*“, protože společnost často nepovažuje vzájemnou ženskou intimitu jako projev partnerské náklonnosti, jako by tomu bylo, pokud by se k sobě stejným způsobem chovali muž se ženou:

„Myslím si ale, že kdyby moje poslední partnerka byla kluk, tak to [že spolu randíme] automaticky všem dojde. Ale protože je hrozně normalizovaný dát někam fotku, kde se jako holky držíme za ruce a jdu s ní jako doprovod na svatbu, nebo fotka s pusou na tvář, takže to není vnímáno jako divný.“

Baltes (2020) tuto skutečnost vysvětluje tím, že je u žen určitá forma blízkosti a náklonnosti k osobám stejného pohlaví společností akceptována, a hovoří o fetišizaci vzájemné ženské intimity, v důsledku čehož je vztah dvou žen vnímán jako méně hodnotný než vztah ženy s mužem. Tato fetišizace pak dle Batlese vede k tomu, že jsou intimní vztahy mezi ženami vnímány jako prostředek mužského potěšení, jelikož jejím výsledkem je mimo jiné vytváření lesbického pornografického obsahu zaměřeného na heterosexuální muže, což objektivizuje ženskou sexualitu a dělá z žen objekty sexuální touhy, které nemají nad svou sexualitou moc (Ryle 2012).

Oba identifikované typy komentářů tak souvisejí se stereotypní představou, že z polyamorie mají větší prospěch muži, jelikož se předpokládá, že polyamorie naplňuje primárně mužské sexuální touhy. Podle Ritchie a Barkera (2007) a jejich participantů společnost při formulaci této představy vychází právě z předpokladu, že ženy za normálních okolností preferují vztah s pouze jedním mužem, zatímco muži touží po sexu s mnoha ženami.

S tím se pojí i termín „Hot Bi Babe“ (HBB), který je v polyamorních komunitách používán spíše sarkasticky, jelikož odkazuje k předpokladu, že HBB je (především) atraktivní bisexuální žena, která se dobrovolně přidá k již fungujícímu heterosexuálnímu páru. Sheff (2014) tak uvádí, že se jedná o „idealizovanou pozici bisexuální partnerky dostupné pro okouření vztahu“, kdy je tato žena vztahu podřízena, jelikož v noci poskytuje sexuální potěšení a přes den zastává roli pomocnice v domácnosti.

V některých případech se používá také spolu s výrazem „unicorn“ (jednorožec), který

odkazuje k tomu, že je taková žena velmi vzácnou až mýtickou bytostí.

Jak můj výzkum ukázal, stigmatizace ženské sexuality v kontextu polyamorie se projevuje dvěma způsoby – buď je ženě vyčítáno, že je promiskuitní, nebo je její rozhodnutí participovat na polyamorním vztahu „omlouváno“ tím, že chce pouze uspokojit touhy svého partnera, což navazuje na Barkerem (2002) zmiňovaný problém „virgin/whore“ dichotomie, na základě které mohu být ženy pouze nevinné, nebo pouze promiskuitní. V obou případech tak dochází k prohlubování stereotypních představ o ženské sexualitě, které jsou v západní společnosti stále spojovány se sexuální zdrženlivostí.

ZÁVĚR

Ve své studii jsem se věnovala tomu, jak ženy, které mají s polyamorními vztahy zkušenost, tuto svou zkušenost reflektují a jakým způsobem se k polyamorii vztahují. Zjistila jsem, že je mezi mými komunikačními partnerkami silná tendence legitimizovat polyamorii skrze vlastní přirozenost, jelikož většina z nich polyamorii spojovala se svou identitou a uchopovala ji tak v termínech toho, kým jsou. Vedle toho jsem se také zaměřila na vliv, který mají společenské normy a očekávání spojené s partnerskými vztahy a ženskou sexualitou na ženy praktikující polyamorii, kdy jsem zkoumala, do jaké míry je v českém prostředí polyamorie stigmatizována, jak se tato stigmatizace projevuje a jakým způsobem se s ní ženy vyrovnávají. V rámci analýzy se mi podařilo identifikovat tři typy projevů stigmatizace – stereotypizaci, distinkci a diskriminaci, kdy stereotypizace byla označována za nejčastější projev stigmatizace polyamorie, zatímco diskriminace byla zmiňována pouze ojediněle. V souvislosti se stereotypizací mé komunikační partnerky hovořily zejména o komentářích na sociálních sítích nebo o diskuzích na internetu, kde byly stereotypy spjaté s polyamorií reprodukovány nejvíce. Jednalo se zejména o stereotypní představy, dle nichž je polyamorie pouze momentální trend pro mladé, představující životní fázi předcházející usazení se s jedním partnerem. Právě stereotypy spojené s přesvědčením, že je polyamorie pouhou fází

předcházející nalezení si toho jediného pravého partnera, vypovídají o tom, jak je naše společnost stále orientována na ideu romantické lásky. Ze své podstaty polyamorie tuto představu nabourává, což má za následek její stigmatizaci.

Dalším předmětem mého zájmu byla snaha prozkoumat stigmatizaci ženské sexuality v kontextu polyamorních vztahů. Ačkoliv výsledky mého bádání naznačují, že se mé komunikační partnerky s tímto typem stigmatizace v osobním životě téměř nesetkávají, všimají si jejich projevů na internetu. V obou typech stigmatizace, které jsem v rámci analýzy odhalila, dochází k prohlubování stereotypních představ o ženách a jejich sexualitě, která je v západní společnosti stále spojována s ideou sexuální zdrženlivosti a pasivity. Právě obava z toho, že ženy v polyamorních vztazích nenaplníují tyto společenské představy týkající se jejich sexuality, je jednou z hlavních příčin stigmatizace. Bylo by zajímavé prozkoumat, do jaké míry a zda vůbec by v kontextu polyamorních vztahů čelili stigmatizaci muži, kterým je v západní společnosti jistá míra promiskuity tolerována.

Navzdory tomu, že je podstatná část mé práce věnována projevům stigmatizace polyamorie v české společnosti a tomu, jak se ženy se stigmatizací vyrovnávají, výsledky mého výzkumu naznačují, že by se v české společnosti mohla objevovat tendence postupné normalizace a přijímání tohoto typu partnerského vztahu, jelikož se většina žen mého výzkumného vzorku shodla na tom, že si všimají větší informovanosti svého okolí o polyamorních vztazích. Argumentují tím, že v současné době, zejména po „coming outu“ herečky Terezy Těžké, je běžné, že když před někým zmíní své vztahové uspořádání, ten druhý obvykle minimálně tuší, o čem se mluví, a v lepším případě má o polyamorii jistou představu, která se v zásadě v mnohém neliší od reality. Příkladem většího zájmu české společnosti o tento typ nemonogamního vztahu mohou být i filmové snímky určené pro české publikum, které měly v roce 2022 premiéru a ve kterých je polyamorie jedním z hlavních motivů. Do budoucna by tak mohlo být zajímavé provést výzkum zaměřující se na vnímání polyamorie v české společnosti, což by mohlo odhalit

to, jak je na polyamorii mezi lidmi nahlíženo. Věřím, že výsledky mého výzkumu pomohou prohloubit dosavadní vědění o polyamorii a přispějí tak nejen do debaty týkající se konceptualizace tohoto pojmu v souvislosti s vlastním sebepojetím praktikujících, ale že pomohou otevřít téma alternativních vztahových uspořádání a dekonstrukce společensky daných fází monogamních vztahů. V tomto textu jsem představila i způsoby, jakými se stigmatizace polyamorie a ženské sexuality v kontextu tohoto typu vztahu projevuje, což by dle mého mohlo pomoci identifikovat kořeny tohoto problému a vést tak k postupné destigmatizaci polyamorie a s ní spjatých stereotypů o ženské sexualitě.

POUŽITÉ ZDROJE

- Baltes, Rachel C. 2020. „Girls Will Be Girls: Perceptions of Sexuality and Friendship Based on Gender.“ *Intuition: The BYU Undergraduate Journal of Psychology* 15 (1): 27–32.
- Balzarini, Rhonda N., et al. 2017. „Perceptions of Primary and Secondary Relationships in Polyamory.“ *Plos One* 12 (5): 1–20.
- Barker, Meg. 2002. „The Evil That Men, Women and Children Do.“ *The Psychologist* 15 (11): 568–571.
- Barker, Meg. 2003. „Satanic Subcultures? A Discourse Analysis of the Self-Perceptions of Young Goths and Pagans.“ In *Cultural Expressions of Evil and Wickedness: Wrath, Sex, and Crime*, ed. T. Waddell, 37–58. Amsterdam: Rodopi.
- Barker, Meg. 2005. „This Is My Partner, and This Is My... Partner's Partner: Constructing a Polyamorous Identity in a Monogamous World.“ *Journal of Constructivist Psychology* 18 (1): 75–88.
- Barker, Meg, a Darren Langdringe. 2010. „Whatever Happened to Non-Monogamies? Critical Reflection on Recent Research and Theory.“ *Sexualities* 13 (6): 748–772.
- Cardoso, Daniel, et al. 2021. „Polyamory: A Thematic Analysis of Lay People's Definitions.“ *Archives of Sexual Behavior* 50 (4): 1239–1252.
- Giddens, Anthony. 1992. *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*. Stanford: Stanford University Press.
- Giddens, Anthony. 2012. *Introduction to Sociology*. New York: W. W. Norton.
- Giddens, Anthony, a Simon Griffiths. 2006. *Sociology*. Cambridge: Polity.
- Goffman, Erving. 2003. *Stigma: Poznámky o způsobech zvládání narušené identity*. Praha: Slon.
- Grunt-Mejer, Katarzyna, a Christine Campbell. 2015. „Around Consensual Nonmonogamies: Assessing Attitudes Toward Nonexclusive Relationships.“ *Journal of Sex Research* 53 (1): 45–53.

- Haritaworn, Jin, et al. 2006. „Poly/logue: A Critical Introduction to Polyamory.“ *Sexualities* 9 (5): 515–529.
- Henrich, Rami, a Cindy Trawinski. 2016. „Social and Therapeutic Challenges Facing Polyamorous Clients.“ *Sexual and Relationship Therapy* 31 (3): 376–390.
- Hutzler, Kevin T., et al. 2014. „Three’s a Crowd: Public Awareness and (Mis)perceptions of Polyamory.“ *Psychology and Sexuality* 7 (2): 69–87.
- Katrňák, Tomáš. 2000. „Moderní partnerské vztahy a jejich proměna v době pozdní modernity.“ *Sociologický časopis* 36 (3): 307–316.
- Kaufmann, Jean-Claude. 2012. *Love Online*. Cambridge: Polity.
- Klesse, Christian. 2006. „Polyamory and Its ‚Others‘: Contesting the Terms of Non-Monogamy.“ *Sexualities* 9 (5): 565–583.
- Klesse, Christian. 2014. „Polyamory: Intimate Practice, Identity or Sexual Orientation?“ *Sexualities* 17 (1–2): 81–99.
- Klesse, Christian. 2017. „Identities, the Laws and Sexual Orientation Thinking“ [video]. 5:20–22:50. YouTube. Viděno 20. 11. 2024. Dostupné z <https://www.youtube.com/watch?v=BQS3blPJ06s>.
- Kornetová, H. Nela. 2022. „Tumor: Polyamor“ [divadelní inscenace]. A studio Rubín, Praha.
- Link, Bruce G., a Jo C. Phelan. 2001. „Conceptualizing Stigma.“ *Annual Review of Sociology* 27 (1): 363–385.
- McCullough, Derek, a David S. Hall. 2003. „Polyamory – What It Is and What It Isn’t.“ *Electronic Journal of Human Sexuality* 6 (1): 35–48.
- Novotná, Hedvika, et al. 2019. *Metody výzkumu ve společenských vědách*. Praha: Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií.
- Orne, Jason. 2011. „‚You Will Always Have to Out Yourself‘: Reconsidering Coming Out through Strategic Outness.“ *Sexualities* 14 (6): 681–703.
- Počtová, Jana. 2022. „Šťastně až na věky“ [dokumentární film]. Délka 98 min.
- Risman, Barbara, a Pepper Schwartz. 2002. „After the Sexual Revolution: Gender Politics in Teen Dating.“ *Contexts* 1 (1): 16–24.
- Robinson, Victoria. 1997. „My Baby Just Cares for Me: Feminism, Heterosexuality and Non-Monogamy.“ *Journal of Gender Studies* 6 (2): 143–157.
- Rubin, Gayle S. 1998. „Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality.“ In *Culture, Society and Sexuality: A Reader*, eds. Peter Aggleton a Richard Parker. London: UCL Press.
- Ryle, Robyn. 2012. *Questioning Gender: A Sociological Exploration*. Los Angeles: Sage.
- Sheff, Elisabeth. 2005. „Polyamorous Women, Sexual Subjectivity and Power.“ *Journal of Contemporary Ethnography* 34 (3): 251–283.
- Sheff, Elisabeth. 2014. *The Polyamorists Next Door: Inside Multiple-Partner Relationships and Families*. Maryland: Rowman & Littlefield.
- Sheff, Elisabeth, a Corie Hammers. 2011. „The Privilege of Perversities: Race, Class and Education among Polyamorists and Kinksters.“ *Psychology & Sexuality* 2 (3): 198–223.
- Stafford, Mark C., a Richard R. Scott. 1986. „Stigma, Deviance, and Social Control: Some Conceptual Issues.“ In *The Dilemma of Difference: A Multidisciplinary View of Stigma*, eds. Stephen C. Ainsley et al., 77–91. New York: Plenum.
- Tóthová, Tereza. 2023. „Ta polyamorie tam vždycky nějakým způsobem byla.“ *Zkušenosti žen s polyamorií*. Bakalářská práce. Praha: Univerzita Karlova, Fakulta sociálních věd.
- Tweedy, Ann. 2011. „Polyamory as a Sexual Orientation.“ *University of Cincinnati Law Review* 79 (4): 1461–1515.
- WebMD Editorial Contributors. 2021. „What Is Solo Polyamory?“ WebMD [online]. Viděno 20. 11. 2024. Dostupné z <https://www.webmd.com/sex/what-is-solo-polyamory>.
- Wiński, Tomasz. 2022. „Hranice lásky“ [film]. Délka 95 min.

VZNIKAJÍCÍ GLOBALITY ZANSKARU: ETNOGRAFIE LOKALIZOVANÉ GLOBALIZACE

Jan Werner

*Katedra sociální a kulturní antropologie, Fakulta humanitních studií, Univerzita Karlova
jawn@seznam.cz*

The emerging globalities of Zanskar: An ethnography of localised globalisation

Abstract—This article is a symmetrical ethnography of globalisation in progress. From a material-semiotic, localised perspective, I focus on the until recently isolated Indian region of Zanskar. I explore the ways in which new actors – the Zanskar Highway, new technologies and practices, new kinds of people – enter the region while others disappear. The ongoing globalisation of Zanskar is neither uniform nor unambiguous: different relations and socio-material assemblages produce different but locally coexisting globalities. In this regard, I examine the ways in which locals participate in the whole process. Far from being passive recipients, they can promote a specific globality through their own performances. Finally, using the case of the Czech schools in Kargyak, a Zanskari village, I discuss the extent to which there can be alternatives to the dominant forms of globalisation, what the conditions are for them to succeed, and why the Kargyak schools have mostly failed in this regard.

Keywords—STS; actor-network theory; globalisation; globality; modes of international; development technology; Zanskar; Ladakh

ÚVOD

PŘESTOŽE se v mnoha ohledech postupně vyčerpává, zůstává globalizace na mnoha místech světa jedním z dominantních transformačních procesů současnosti. V terénech se mnohdy projevuje jako všudypřítomná a samozřejmá, a to do té míry, že i v etnografických mnohdy figuruje spíše jako externí příčina, proměnná či prostý kontext pozorovaného. Menší pozornost bývá věnována tomu,

jak přesně se v praxi z lokálního stává globální, co se při tom mění a kdo má na proces vliv. V předložené studii se pokusím průběh globalizace etnograficky a lokálně zmapovat na příkladu terénu odlehleho indického údolí Zanskar, kterému se věnuji ve svém doktorském výzkumu. Teoreticky vycházím ze symetrického přístupu teorie sítí-aktérů a navazujících materiálně-sémiotických perspektiv, a to především v pojetí J. Lawa.

Podobně jako další studie (srov. Akrich 1992; Beisel a Schneider 2012; Edensor 2005; Law a Mol 2008; Levinson 2016) mapují, jak do místních sítí vztahů vstupují nové prvky a jakým způsobem dříve odloučený region integrují do vztahů na velkou vzdálenost. Zaměřuji se jak na aktéry nové, kteří se na těchto propojeních podílejí (a jsou jimi utvářeni), tak na ty původní, kteří ustupují do pozadí nebo se prostřednictvím vlastních performancí k procesu globalizace aktivně vztahují a přispívají tím k některému z více koexistujících režimů vznikající globality. Zvláštní pozornost v tomto směru věnuji budovám českých škol v Kargyaku (jedné z nejodlehlejších obcí v údolí), které vznikly s rozvojovým záměrem vytvořit prostor pro alternativní formu globalizace. Přes značný technologický potenciál je ale jejich dopad v tomto směru omezený, neboť oproti dominantním socio-materiálním aktérům globalizace postrádají takové vazby, které by jim propůjčovaly potřebný vliv a dosah.

GLOBALIZACE V MATERIÁLNĚ-SÉMOTICKÉ PERSPEKTIVĚ

Jak vysvětluje Latour (2009), v materiálně-sémotických perspektivách kladoucích důraz na plochou ontologii může stěží existovat globální rovina situovaná mimo (za či nad) běžný prostor. Ani samotný prostor zde ostatně nepředstavuje samozřejmý koncept, neboť geometrie (ve smyslu fyzické polohy objektů) není synonymem pro realitu. Jsou-li objekty definovány, performovány a existují-li výhradně prostřednictvím vzájemných vztahů, představuje i geometrie pouze specifický typ vztahování se. Prostor není objektivní doménou, sám je v konkrétních vztazích obsažen a generován. Globalizace tedy není proces, který by měnil prostorovost světa a tím nepřímo působil změny v konkrétních uspořádáních a vztazích. Globálnost/globalita je součástí lokálních historií a proces globalizace nepředstavuje vznik nové roviny objektivně existujícího prostoru (geografického, sociálního), nýbrž proměny konkrétních lokálních uspořádání.

Obdobně uvažují Law s Hetheringtonem (2000), kteří jako Latour pokládají geografii za efekt navázání konkrétních vztahů. Materialita a prostor se navzájem podmiňují: materialita se nachází v prostoru, ale konkrétní prostor je zároveň sémioticky-materiálním efektem existujících vazeb. Ani globální prostor tak neexistuje automaticky. Vzniká teprve ve chvíli, kdy existují globální propojení – až do té doby pro sebe jednotlivá místa neexistují. Způsob, jímž může takto definovaná globalita fungovat, Law (2000) demonstruje na příkladu ředitele velké laboratoře. Ten je sám lokalizován do konkrétního prostředí vlastní kanceláře, jež další prvky mu umožňují performovat specifické vztahy dovnitř a ven, a to i na velkou vzdálenost. Přestože jde často o luxusní předměty, nejsou pouze pasivním dokladem ředitelova postavení. Konkrétními vztahy, které umožňují, staví ředitele do středu sítě moci a fakticky z něho ředitele utváří.

Podobný efekt mají karaky, o kterých pojednává další Lawův (1984) text. Tyto novověké obchodní lodě, které konstituovalo nejen samotné plavidlo, ale i speciálně vyškolená posádka, technologické nástroje či zásoby na palubě, vytvořily síť vztahů umožňujících

dominanci portugalské koruny nad oblastmi, kam se plavily. Karaky tak daly vzniknout globálnímu uspořádání s konkrétní geografii a jasně vymezeným centrem a periferií. Jak přitom Law ukazuje, právě redistribuce moci často představuje ústřední aspekt procesu globalizace – ať už je výsledkem kolonizace, jako tomu bylo v minulosti, či kapitalizace celého systému, k níž dochází v současnosti. Vznik mocenských asymetrií Law připisuje různým efektům nových prvků daného uspořádání: zda na ně lze delegovat konkrétní zájmy (a v jaké míře je mohou prosazovat); které prvky a vazby tvoří povinné body průchodu (obligatory points of passage); nakolik centrum dokáže využít výhody plynoucí z dostředivosti rozhodování a vazeb (efekt měřítka) či z redundance vztahů.

Vlivem uvedených efektů může být konkrétní uskupení zahrnující globální vztahy nastaveno více či méně asymetricky. Nicméně i v tomto ohledu je na místě určitá obezřetnost: představa, že ke globalizaci dochází určitým způsobem (a ne jinak) implikuje uhlazenost, vnitřní soulad a možnost jasného vymezení konkrétního systému. To ale odporuje teoretickému požadavku na plochou ontologii. Neexistuje-li privilegovaná perspektiva, mohou různí aktéři definovat různá uskupení různě. Také vztahy mohou navazovat různě a ve chvíli, kdy konkrétní vazby vedou k asymetriím moci, mohou paralelně vznikat jiné, které dané uspořádání zpochybňují. Jak uvádí Law a Hetherington (2000), není jediný globální systém, jediný časově-prostorový rámec, a potažmo jediná globalizace. Různé způsoby organizování globálních vztahů existují současně, překrývají se a lze je pozorovat i ve zdánlivě stabilizovaných globalizovaných uspořádáních.

Lin a Law (2013) se v této souvislosti zaměřují na čínskou medicínu na Tchaj-wanu. Zatímco dominantní západní lékařské poznání je založeno na analytickém přístupu, který principiálně odmítá odlišné, nevědecké přístupy, čínská medicína vždy byla synkretická, tzn. schopná odlišné typy poznání vstřebávat. Zatímco na Západě se biomedicíně podařilo ustanovit jasnou dominanci, na Tchaj-wanu po skončení období kolonizace a okupace zažila renesanci medicína tradiční. Ovšem v rukou

biomedicínsky vzdělaných lékařů, kteří mohou oba přístupy kombinovat a o prostředky tradiční medicíny rozšiřovat terapeutické možnosti té západní. A naopak. Právě v této praxi podle Lawa prosvítá obecnější možnost globalitu (resp. mezinárodně) performovat odlišně. Tehajwanská tradiční medicína ukazuje, že globální uniformita není samozřejmá. Její udržování je náročné a často se opírá o mocenské systémy. Tento mechanismus je ale zpravidla skrýván za představu jediné objektivní reality, která umožňuje nanejvýš odlišné perspektivy.

Jak Law (2012; 2015) vysvětluje jinde, chceme-li porozumět tomu, jaké reality kde a kdy vznikají, je nezbytné věnovat pozornost lokálním performancím. Neexistuje totiž důvod, aby dílčí vazby a objekty vytvářely jedinou – jednotnou a společnou – realitu. To samozřejmě platí i pro globalizaci. Přestože se jako proces může opírat o silné aktéry a vztahy mezi nimi, jeho průběh ani jednoznačný výsledek nejsou předem dány. Rozhodující je v tomto směru působení místních aktérů a způsob, jak se skrze konkrétní formulované vztahy lokální uskupení zapojují do širších globálních vazeb. Tyto dílčí performance nejsou vzájemně koherentní a není důvod, aby v konečném důsledku směřovaly ke zformování jediné, společné globalizace (a potažmo globální). Nehledě na možnost místních aktérů se jejich prostřednictvím aktivně vymezovat proti nabízeným globálním pořádkům.

Pro potřeby této studie tedy globalizaci chápu jako lokálně se odehrávající proměny v uspořádání vztahů, do nichž jsou postupně začleňovány vazby na velkou vzdálenost, a potažmo prvky, které je podmiňují a využívají. Jde o množinu nekoherentních procesů, kdy vedle sebe vzniká celá řada různě formulovaných, vzájemně se překrývajících – resp. někdy se podepírajících, jindy si konkurujících – performancí/režimů globality. Uvedený proces se pokouším etnograficky zachytit na případu Zanskaru, vysokohorského údolí v severní Indii, jímž se – se zaměřením na české rozvojové projekty technologicky inovativních škol ve vesnici Kargyak – zabývám ve svém doktorském výzkumu. V této studii se chci věnovat způsobu, jímž se konkrétní prvky a vazby v praxi zapojují do původních uspořádání,

mění je a stávají se součástí lokálních historií (čímž se ostatně do performance konkrétních globalit i vedlejších skutečností sám zapojuji; srov. Law 2012). Mým cílem není vývoj v Zanskaru zařadit do některé z užších analytických kategorií, jako jsou regionalizace, nacionalizace apod. Použité materiálně-sémiotické pojetí globalizace se podobné, esencializující kategorizaci vzpírá (tj. vyžadovalo by přinejmenším doplnění o komplementární analytické přístupy; srov. Busch a Juska 1997).

Zanskarské údolí leží v nadmořské výšce 3–5 000 metrů a obklopují jej ještě vyšší vrcholy; přístup do údolí je možný pouze po překročení některého z horských sedel. Oblast charakterizují minimální srážky a široké roční rozpětí teplot. S tvrdými klimatickými podmínkami a omezenou přístupností souvisí i řídké osídlení a až do nedávna velmi tradiční způsob života obyvatel v zemědělských komunitách, a to především v řadě malých vesnic rozesetých podél řeky Zanskar a jejích přítoků, které procházejí středem hlavního a postranních údolí. Právě obcím mezi okresním městem Padum a Kargyakiem, pomyslnou poslední obcí v údolí před pětitisícovým sedlem Singola, jsou věnovány následující řádky. Tuto oblast jsem pro účely terénního výzkumu navštívil v letech 2017 a 2022, vždy na necelý měsíc, a ze shromážděných dat – ať ve formě pozorování, či nestrukturovaných rozhovorů s místními – v této studii vycházím.

VZNIK GLOBALIT V ZANSKARU

Popsat způsob, jímž na konkrétním místě probíhá globalizace, je výzva. Jak vyplývá z výše uvedeného, pokud k ní nedochází řízeným způsobem (jaký si snad lze představit v případě kolonizace s využitím spolehlivých technologií a mocenských vztahů), globalizace sestává spíše z paralelních, hustě propletených, ale nekoherentních procesů a performancí. To je i případ Zanskaru. Přestože zde přinejmenším indická vláda realizuje konkrétní politické cíle, nic nenasvědčuje tomu, že by za změnami v regionu stála širší konspirace, kdy by změny byly plánovány s vidinou jeho aktivního globalizování. Globalizaci Zanskaru proto nelze odvyprávět jako příběh s jasným začátkem, dějem, postavami a koncem. Jde o koláž performancí

nových spojení a aktérů, kteří do oblasti pronikají a svým působením mění konkrétní místní vztahy a uspořádání. Pro uchopení celého procesu lze postupně zaostřit na novou silnici, která region zpřístupňuje a celý proces globalizace tak katalyzuje; na nové technologie a lidi, které silnice přímo do regionu přivádí; a nakonec na dynamiku aktérů, kteří do regionu přicházejí, a těch, kteří jej postupně opouštějí.

Zanskarská dálnice, pupečník globalizace

Zanskarské údolí si troufám, a to i v době psaní tohoto textu, označit za odlehlé. Vlaková doprava v oblasti není, letecká směřuje do větších regionálních měst (Šrínagáru a Léhu) a další dopravní síť na ni nenavazují. Relativně běžná je sice doprava vrtulníky, zůstává ovšem vyhrazena pro armádu a čelné vládní či buddhistické představitele, navíc ji omezují vysokohorské podmínky. Hlavní způsob dopravy proto pro Zanskar představuje doprava pozemní, po cestách, silnicích, pěšinách, ještě donedávna i po zamrzlých řekách. Hlavní dopravní spojnice přitom vede středem celého údolí – a právě její přeměna z koňských a pěších stezek v plnohodnotný asfaltový tah se jeví jako nejviditelnější případ a zároveň katalyzátor změn v údolí.

Již při výzkumu v roce 2017 jsem měl možnost vidět probíhající práce na cestě pro automobily, která ovšem končila jen několik kilometrů za Padumem, kde několik pracovních čet pracovalo na úsecích zasekaných do skal nad řekou Zanskar. Dále už pokračovaly cesty tradiční: na strmých svazích se vinoucí koňské stezky o šířce několika desítek centimetrů s ručně zbudovanými kamennými výztužemi, na mírnějších pláních dále v údolí pak širší polní cesty venkovského charakteru s občasnými brody a můstky přes boční přítoky řeky. Pro auta byla tato část údolí téměř nedostupná. V roce 2022 jsem zde našel situaci odlišnou. Po pěti letech byla tzv. zanskarská dálnice, tj. tah Nimmu – Padum – Darcha, téměř dobudována. Úzká silnice sice neodpovídá evropské představě o dálnici (obr. 1), dokončené úseky nicméně prozrazují, že její budování nebylo jednoduché. Kromě odstřelování a vysekávání skalních úseků nejsou výjimkou svahy zpevněné masivními betonovými konstrukcemi

ani rozsáhlé úpravy terénu prováděné s využitím značného množství techniky a pracovních čet rozestých napříč údolím.

Největší změnu představuje samotný provoz na cestě. V terénním deníku si jej všímám na řadě míst – především s důrazem na to, jaký je na zanskarské silnici provoz, jak se s konkrétními úseky vypořádávají větší či menší vozidla a jaké jsou dopady na pěší cestující:

„Provoz není extrémní, jde ve vlnách – chvíli nic, pak více aut naráz. Odhadem v průměru jedno auto za pět minut. Chůzi to přesto znepříjemňuje, za vozidly se zvedají oblaka prachu. Tím více, čím jedou rychleji a čím méně je vozovka upravena. Zároveň jsou za nimi cítit spaliny a další zápachy – cigareta v ruce z okénka či kolínská motorkáře. Doprava zahrnuje cestáře, místní namačkané v busech či džípech a indické turisty. Ti nás zdraví nejvíce, mávají, smějí se. Jsou na výletě. Často si také cestu točí na mobil/GoPro či přímo fotí nás – jako součást místních kuriozit.“ (terénní deník, srpen 2022)



Obr. 1: Úsek zanskarské dálnice blízko dokončení (foto: autor 2022)

Zatímco v roce 2017 využívali síť pěšin především místní, zanskarští obchodníci přepravující zboží koňmo a v menší míře turisté z globálního Severu, v roce 2022 už sice nedokončená, ale pro většinu vozidel aspoň v letním období prakticky průjezdná silnice slouží pro nákladní i osobní vozidla ze staveb, místní (obchodníky, kláštery, jednotlivce), padumské podnikatele cestující do či z města, indické i zahraniční turisty a v neposlední řadě pro mnoho nájemních terénních vozů. Poslední jmenované

v širším regionu představují základní dopravní prostředek: podobně jako v řadě chudších zemí jezdí po ustálených trasách v přibližně ustálených časech, dle poptávky cestujících. Jak potvrzují jejich řidiči, přestože nedostavěná silnice dosud neláká čistě tranzitní dopravu (s níž se počítá po jejím finálním zprovoznění), dopravní trasa Léh – Padum – Darcha již dopravní obslužnosti Zanskaru dominuje.

Nové technologie, noví lidé

Silnice není pouze zhmotněním příchodu globalizace do Zanskaru. Jako nová spojnice se sama stává aktérem, který proces globalizování umožňuje a katalyzuje. Je jak výsledkem přeskupování lokálních vztahů a vytváření nových vazeb směřujících vně regionu, tak sítí, která v doslovném i přeneseném významu umožňuje příchod nových osob či věcí, jejich zapojování do lokálních uskupení a nahrazování původních lokálních uspořádání novými, zahrnujícími globální spojení.

Velmi dobrým příkladem tohoto jevu může být dosud nedokončená elektrifikace a šíření mobilního pokrytí v údolí. Ještě v roce 2022 místní plně záviseli na vlastních zdrojích elektřiny (solární panely, generátory), podél nové silnice však vzniká elektrické vedení (viz obr. 1). Jak si zaznamenávám do deníku:

„Cestu celou dobu lemují sloupky s kabely. Jak je ale vidět, napětí zřejmě není funkční. Na několika místech jsou kabely přetržené a ze stožárů volně visí. Jinde jsou stožáry vyvrácené – těžko říct, zda v důsledku podemletí nezpevněných úseků cesty (stožáry mají jen malou základnu z betonu) či je to způsobeno následnými neopatrnými stavebními pracemi.“ (terénní deník, srpen 2022)

Plně funkční je naopak v roce 2022 mobilní signál. Donedávna jediný telekomunikační spojení představoval satelitní telefon, jehož stanice byly umístěny ve vybraných vesnicích, kde jimi disponoval někdo z místních. Nová rozestavěná silnice ale umožnila dovezení a instalaci několika věží-vysílačů mobilního signálu, které ve velké části zanskarského údolí použití mobilních telefonů umožňují. Dopady této změny jsem zaznamenal napříč výzkumným terénem. V roce 2017 v Padumu prosperovaly internetové kavárny, v roce 2022 jsou

minulostí a jejich místo zaujmuly hotspoty dostupné v řadě místních podniků. Na nové technologie si rychle navykly všechny generace: děti hrají hry, teenageři i dospělí využívají sociální sítě a chatovací aplikace, nejstarší generace se nepokrytě zajímá o fotky a videa sou sedů.

Zanskarská dálnice ovšem nepřináší jen nové technologie, lepší průjezdnost do údolí přivádí také řadu nových lidí. Nejnápadnější jsou dělnické čety, pracoviště a tábory, a to mj. proto, že se nacházejí mimo zástavbu obcí, na jinak neobydlených místech. Podle místních jde o chudé, nekvalifikované pracovníky, kteří se do Zanskaru dostali z jiných indických států. Nehovoří zanskarsky ani anglicky, pouze hindsky, a jejich vztahy s místními komunitami jsou podle všeho omezené. Někteří místní tvrdí, že s nimi vztahy nemají žádné, další přiznávají, že od nich pod rukou nakupují cement ze stavby či jim prodávají pálenku. Tito cestáři ovšem představují pouhý předvoj nových příchozích. Zejména v Padumu je při srovnání let 2017 a 2022 patrný značný nárůst přistěhovalců z dalších částí Indie, sezónních pracovníků i turistů. Přistěhovalci v převážně ladackém městě vyčnívají odlišným oblečením i etnicitou, někteří rozvíjejí dříve neexistující služby: od podnikatele z Manali, který se pokouší prorazit s korejskou restaurací, přes potulné hudebníky z Rádžastánu, kteří vystupují ve vlastních tradičních oděvech, až po sezónní zaměstnanci hotelů, restaurací a staveb. Všem přitom příchod do Zanskaru umožnila nová silnice – doslova i v přeneseném slova smyslu.



Obr. 2: Turisté-motorkáři na nezpevněném úseku zanskarské dálnice (foto: autor 2022)

Zvláštní kategorii nově přichozích představují turisté. V roce 2017 údolím cestovali především příznivci vysokohorské turistiky z globálního Severu, a to pěšmo nebo na koních. Zanskarská dálnice ale přivádí turisty nové, domácí. V roce 2022 tak mohou v údolí pozorovat nový fenomén indických turistických výprav. Ty se pohybují podle předem připraveného itineráře a zastavují na předem naplánovaných místech – pod horou Gomborandžon, v klášteře Phuktal či v Padumu. Údolí vidí především z terénních vozidel či motorek (obr. 2), přičemž celou cestu nezřídka natáčí na outdorovou kameru. Tito indiští turisté v určitém smyslu představují protiváhu cestářů i západních turistů: zatímco nekvalifikovaná pracovní síla budující zanskarskou dálnici žije ve stanech, vaří na plynových varičích a manuálně pracuje, indiští turisté se údolím pohybují ve značkovém oblečení a v luxusních autech a na motorkách. Silnice pro ně není pouze fyzickou spojnici, nýbrž něčím, co jejich středostavovskou dovolenou v údolí podmiňuje a umožňuje.

Měnící se krajina

Na základě předchozích odstavců by se mohlo zdát, že globalizaci Zanskaru lze jednoduše popsat jako příchod nových aktérů, jejichž působením a začleňováním do místních vazeb dochází k postupnému vývoji původních sociálně-materiálních uspořádání. Takový pohled však opomíjí fakt, že rozvoj jedněch vztahů často znamená oslabování a úpadek vztahů jiných: je-li prostor performativní, není překvapivé, že změnou performancí dochází k vyloučení aktérů, kteří se na nich nepodílejí. Také v Zanskaru se lze zaměřit na to, čeho je vlivem globálních vztahů více a čeho méně.

Jako východisko lze opět využít samotnou zanskarskou dálnici. Jak jsem nastínil výše, její postupný vznik – terénní práce, zbudování šterkové vrstvy, zpevněných krajnic a postranních zátarasů, položení finálního asfaltu – lze v čase dobře pozorovat. Neméně zřetelně lze sledovat souběžný úpadek původních pěších a koňských cest. Ty budovali a udržovali místní svépomocí: nešlo o prosté pěšiny vyšlapané dle průchodnosti skal, podél vrstevnic kopců a ustálených pěších tras (obr. 3); mnohé byly v náročnějších úsecích doplněny o vysklá-

dané kamenité podpěry z kamenů, které vyplňovaly strmá místa či zpevňovaly drolivý terén. Zatímco v roce 2017 byly tyto prvky dobře udržované a plnily svoji původní funkci, v roce 2022 již zaznamenávám jejich úpadek:

„Na druhé straně řeky naopak pozoruji původní pěšinu (takovou, po jaké jsme šli minule). Místy mi již přijde rozpadlá – ale těžko říct. Hlavně na ní ale nejsou lidé ani koně.“ (terénní deník, srpen 2022)

Není přitom divu, chůze po pěšinách na trase, kudy prochází silnice, mezi místními takřka vymizela. Zatímco pro turisty může mít určitou poetiku, místní – ať mezi vesnicemi cestují nově dostupnou automobilovou dopravou, či pěšky – upřednostní komfort a rychlost zpevněné komunikace.



Obr. 3: Původní zanskarská pěšina na odbočce z hlavního tahu ke klášteře Phuktal (foto: autor 2022)

Spolu s původními pěšinami se z údolí vytrácejí také koně, hlavně pro širší region typičtí zanskarští poníci. Ty ještě v roce 2017 vlastnila řada místních, především těch, co se věnovali obchodu. Po celém údolí se pohybovaly karavany doprovázené několika honáky-obchodníky, které po údolí distribuovaly veškeré zboží; ve volné krajině se pak koně pásli. Situace v roce 2022 je diametrálně odlišná: koně ze Zanskaru téměř vymizeli. S několika kusy se lze náhodně setkat na pastvinách, podle místních jsou nadále užiteční zejména při pohybu v terénu (tzn. při práci se stády jaků či sběru jejich výkalů). Jinak však automobilová doprava – byť po nedokončené silnici – plně převzala a dále rozšířila přepravu zboží i osob.

Zatímco koně Zanskar opouští, v blízkosti obcí vyrůstají nové konstrukce. Ještě v roce 2017 stabilní zástavbu vesnic, v nichž domy přibývaly svépomocí místních, v roce 2022 viditelně doplňují zbrusu nové konstrukce zbudované úřady. Nejde jen o silnici a dopravní stavby (mosty, opěrné zdi apod.); např. u Kargyaku jakožto poslední obce v údolí jsem zaznamenal probíhající výstavbu dvou ubytovacích objektů, malého zdravotnického zařízení, heliportu, nové vodní nádrže a nízké budovy určené pro několik obchodů. V době mé návštěvy byly ve fázi budování základů a hrubých konstrukcí. Již v provozu byly naopak sezónní kempy pod posvátnou horou údolí Gomborandžon, které turistům nabízejí možnost přespání v nových, předem připravených stanech a občerstvení v několika stáncích. Výše uvedené naznačuje směr, kterým se patrně bude údolí nadále ubírat: nový turismus i tranzitní doprava vyžadují doprovodné služby, které proto brzy budou – zřejmě v režii státních orgánů – do zanscarské krajiny implantovány.

REŽIMY GLOBALITY V ZANSKARU

Globalita tedy do Zanskaru proniká různými cestami. Některá spojení jsou takovými cestami doslova, další tvoří jiné materiální změny, část působí skrytě. Jak je nicméně patrné z popisu výše, proces zapojování Zanskaru do globálních vazeb v sobě zahrnuje určité napětí: na straně jedné nejde o koherentní, jednoznačně uspořádaný proces; na straně druhé jsou jednotlivé lokální historie úzce propleteny a často se vzájemně podmiňují. Zejména vznik nové silnice funguje jako katalyzátor ostatních proměn, neboť díky ní do údolí pronikají další aktéři, kteří se poté mohou zapojovat do místních sítí. Změny v dílčích uspořádáních se doplňují a násobí: silnice přivádí auta a turisty, místní se zbavují koní a hledají nové pracovní příležitosti, které vznikají a budou vznikat v souvislosti s obsluhou nových služeb pro cestovatele. Zpřístupňování Zanskaru vnějšmu světu se navíc prolíná s dalšími pozvolnými procesy – např. demografickou změnou ve vesnicích (pokles počtu dětí), studiem mimo údolí a vstupováním mladých do indické armády, poklesem stavů buddhistických klášterů, narůstající dostupností indického i zahraničního zboží.

Globalizace Zanskaru probíhá překotným a nepřehledným způsobem. Bylo by snadné ji chápat jako prostou transformaci tradičního Zanskaru v globalizovanou severoindickou údolí po vzoru těch, které již v širším regionu existují. Taková představa je však příliš zjednodušující. Jak ukazují Lin a Law (2013), místní globalizovaná uspořádání nejsou samozřejmá a v závislosti na mocenském vypořádání různých sil v nich mohou i nemusí figurovat různé pre-existující prvky a vazby. Performance globality přitom zůstávají nekoherentní a nemusejí být v čase usměřeny do jediného, jasně vymezeného globálního. V lokalizované perspektivě je proto na místě se tázat, jak se k celému procesu vztahují místní aktéři. Pro účely této studie se zaměřím na dvě konkrétní otázky: jak se vůči výše vymezeným změnám vymezují obyvatelé zanscarských vesnic v čele s Kargyakem; a jakou alternativní globalitu v sobě obsahují školní budovy v Kargyaku, na které se zaměřuje můj dlouhodobý výzkum.

Globalizace a Zanskařané

Obyvatelé Zanskaru nejsou naivní. Výše uvedené změny reflektují a sami různým způsobem tematizují: např. silnici napříč věkovými kategoriemi považují za významné zlepšení kvality života a velký přínos pro širší region. Jak glosuje jeden z místních, „jsou šťastní za zjednodušení živobytí“ (terénní deník, srpen 2022). Především mladší generace ale akcentuje i její negativní aspekty, převážně v souvislosti s narůstající dopravou a znečištěním, které aktuálně spíše než v emisích pozorují v plastových odpadcích, které se podél cesty začínají objevovat. Dvě kargyacké dívky rozvíjejí i širší environmentální úvahu: „je to skvělé... ale i škodlivé. Je tu znečištění, je to špatné pro zvířata... a rostliny... a zeměděle“ (tamtéž).

Menší shoda je patrná, pokud jde o to, co větší propojenost regionu s vnějším světem znamená pro další fungování Zanskaru. V roce 2017 ještě místní, s nimiž jsem o tom hovořil, svorně tvrdili, že se mladí, kteří se vypraví studovat na střední a vysoké školy, určitě vrátí zpět do rodných vesnic. S tímto názorem se setkávám i v roce 2022, zejména studenti

mladších generací to však začínají vidět jinak. Jak si poznamenávám po rozhovoru se dvěma absolventkami kargyacké školy:

„Obě skončily v r. 2018 a pak šly studovat do Karnátaky, teď se spolu obě chystají na vysokou školu do Dillí. Budou studovat bankovníctví, bakaláře. Ptám se, co po studiích – prý chtějí pracovat v bankovníctví. Namítám, že do Kargyaku se tedy asi nevrátí, žádná bankovní instituce tu přece není. Souhlasí. Ptám se, jestli plánují přesun do Padumu, popř. někam jinam v Ladaku [indického svazového teritoria, jehož je Zanskar součástí]. Říkají, že zatím vůbec neví. A jak je to tedy s návraty obecně, bude část mladých, kteří se nevrátí? Ano. Myslí, že asi 50 % – bude to půl na půl.“ (terénní deník, srpen 2022)

Právě aspekt volby povolání a platů je přitom něco, s čím jsem se v roce 2017 v úvahách místních nesetkal. Implicitně jsem registroval spíše předpoklad, že se mladí vrátí nejen do Zanskaru, ale i k práci svých rodičů. V roce 2022 naopak i Zanskařané, kteří údolí neplánují prvoplánově opouštět, uvažují o tom, jaké povolání budou dělat a kolik za něj dostanou peněz. Nejžádanější jsou přitom zaměstnání ve veřejném sektoru nebo v armádě. Po rozhovoru se studentem VŠ si zaznamenávám:

„Proč chodí mladí do armády? Zamysli se... Je to jednodušší než získat státní místo... na státní místa je větší konkurence. Získat dobré místo (což ztotožňuje se státním) je těžké, je potřeba mít dobrý prospěch, projít konkurzem. Není to pro každého – armáda je dobrá alternativa.“ (terénní deník, srpen 2022)

Taková rozhodnutí jsou vysoce individuální a výše nastíněný přehled rozhodně není vyčerpávající: ve výzkumu jsem se přímo nesažil zmapovat životní a kariérní motivace zanscarských mladých. Na uvedených postojích chci ukázat vstup globalit do údolí a způsob, jímž se s ním místní mohou vyrovnávat: ne jako jeho pasivní svědci, nýbrž jako spolu-tvůrci. Mladým vznik asambláže nových do-pravních a komunikačních vazeb mezi Zanskarem a vnějším světem umožňuje snáze cestovat a studovat mimo vesnici, udržovat vztahy na dálku s rodinou a místními či naopak osobami mimo údolí. Konkrétní způsob, jak globalitu performovat, je přitom předmětem individuálního rozhodování a vyjednávání. Jak ukazují

zmíněné příklady, přestože zapojené prvky zůstávají stejné, různí lidé globality konstruují odlišně. Nepokládám přitom za překvapivé, že takovou možnost využívají i mladí, aby formulovali odlišné představy o budoucnosti oproti očekáváním starších generací.

Podobné, socio-materiální vyjednávání konkrétní podoby globalizace se projevuje také v dalších oblastech. Ve svém výzkumu se primárně zaměřuji na rozvojové inženýrství – zvláštní pozornost jsem proto věnoval stavebnictví, kde je rovněž posun mezi roky 2017 a 2022 dobře patrný. Dostupnost dopravy a potřeba materiálů, které byly v Zanskaru dříve k dispozici pouze omezeně, místním umožňuje zaujmout konkrétní postoj – vyjádřit vlastní představu o tom, jak by propojení mezi Zanskarem a vnějším světem mělo do budoucna vypadat. V roce 2017 jsem si betonových staveb povšiml především v Padumu, jehož hlavní třídě dominují dvoupatrové podlouhlé betonové budovy s obchody v podloubí, jež se k místní tradiční architektuře vztahují minimálně. Ve zbytku údolí pak jiné než lokální stavitelství reprezentovaly de facto pouze budovy škol postavené podle indického vzoru. V roce 2022 je v tomto směru patrný značný posun. V Padumu zaznamenávám:

„Mám dojem, že se teď více staví, hodně budov přestavuje, parcely zaplňují. Ve městě jsou některé viditelně nové budovy – hotely, guest-housy i soukromé. Stylově je to specifické. Centrální trh tvoří stále betonové patrové budovy s obchody v podloubí. Na stavbách je vidět mix materiálů – nepálené i betonové cihly, hliněná i cementová omítka. Řekl bych půl na půl, betonové cihly jsou i zde vyráběny stejně jako nepálené – tvarováním ve formách, sušením na slunci. Také technologie jsou různé – někde stavba zdí, někde nosné betonové prvky pouze s cihlovou výplní. Zejména mimo centrum beton místním umožňuje experimentovat: obytné domy např. mají balkony podepřené betonovými sloupy či visutá schodiště. Objevují se také plechové sedlové střechy různých dekorů.“ (terénní deník, srpen 2022)

Nastíněný trend lze pozorovat i dále v údolí. Je ale patrné, že čím dále od Padumu (tj. po nedostavěné silnici), tím více místní stavějí z tradičních materiálů. To je dáno jak složitostí přepravy, tak neexistencí spolehlivých

obchodních sítí. Zároveň to souvisí s mírou začlenění té které obce do peněžní ekonomiky: zatímco tradiční stavitelství si z velké části vystačí s místními materiály, nové materiály (cement, případně armatury, vlnitý plech na střechu) je nezbytné dovážet a nakupovat za peníze. S tím souvisí také zjevná odlišnost na úrovni postupů. Železobetonové konstrukce vznikají především ve státě či investičně organizovaných projektech. Místní obyvatelé se naopak mnohdy spokojí s betonovými či smíšenými cihlami, které sami vyrábějí po vzoru těch tradičních z nepálené hlíny. Směs natlačí do dřevěných forem, nechají usušit na slunci a z cihel poté staví.

Rozhodování o volbě stavební technologie je však složitější než pouhé porovnání cen materiálů. Vyšší náklady na beton či vlnitý plech sice představují důležitý faktor, důležité jsou ale také úvahy o vývoji klimatu v Zanskaru. V údolí v důsledku globální klimatické změny narůstají dešťové srážky, což místní reflektují a použitím nových materiálů se snaží vytvořit vodě odolnější konstrukce. S obratem, že cement je zkrátka „silnější“ se setkávám opakovaně. I když jeden ze zkušených místních stavitelů tento argument relativizuje:

„Lidé si myslí, že je beton silnější, hlavně oproti kameni. Pokud je ale kvalitní zedník dobře spojí, je kámen ve spojení s hlíněnou maltou velmi pevný a teplý [ve smyslu tepelného komfortu]. Když se to ale spojí špatně, je velké riziko, že se to rozpadne.“ (terénní deník, srpen 2022)

Stavitelství se tak stává prostorem pro vyjednávání o konkrétní podobě globalizace v Zanskaru. Jak je přitom zřejmé z přechozích řádků, místní obyvatelé ani další aktéři (včetně samotných budov) dosud neperformují tutéž a často ani podobné globality. Někteří provázání místního stavitelství a vnějších prvků odmítají, jiní experimentují se způsoby jejich technologického či materiálového zahrnutí. Další naopak tradiční způsoby vnáší do jinak importovaného inženýrství. Forma hybridizace se pak stavba od stavby liší, do každé z nich může být vepsána odlišná podoba globality. Srovnám-li situaci, kterou jsem měl možnost pozorovat, s Lin a Lawovou studií čínské medicíny na Tchaj-wanu, je vývoj v Zanskaru v daleko ranější fázi: vytvářené režimy globálního

jsou proměnlivé a vztahy mezi nimi nejsou vyjasněné ani stabilizované. Prostřednictvím vlastních rozhodnutí mohou jednotliví aktéři projevovat vlastní představy a očekávání ohledně dalšího vývoje v regionu. Teprve praxe prověří, které z těchto performancí se ukážou jako dlouhodobě životaschopné – a jaké globality (a vztahy mezi nimi) v Zanskaru dlouhodobě přetrvají.

Kargyacké školy jako nástroj alternativní globality?

Do této diskuse velmi specifickým způsobem zapadají české školy v Kargyaku, dvě inovativní budovy, které v obci postavily dvě české rozvojové organizace: Surya vedená J. Tilingerem a BlueLand zaštitěná G. Lágrnerovou.¹ Školy oproti současné vlně výstavby přinesly nové technologie o několik desetiletí dříve. Především se ale jejich tvůrci prostřednictvím designu pokusili explicitně vymezit vůči postupující globalizaci a nabídnout tomuto údolí vlastní představu o globalitě. A to jak prostřednictvím samotného designu budov, tak prostřednictvím cíleného zapojení místní komunity do jejich realizace i následného fungování. Rozvojová intervence vedená prostřednictvím škol měla být dvojí: v obci měla posílit místní vzdělávání ještě před stavbou zanskar-ské dálnice a zároveň posloužit jako hmatatelná alternativa vůči současným stavitelským trendům v Indii, především využívání drahých a pro Zanskar v mnohém nevhodných materiálů z dovozu.

První z aspektů – snahu o posílení vzdělávání v obci, které před projektem probíhalo pouze formou subvencované výuky v domácnostech – akcentují oba projekty. Designér starší ze škol, J. Tilinger, tento záměr popisuje v disertační práci, kterou projektu věnoval:

„Právě tady ale narážíme na fakt, že v dnešní době téměř žádná kultura není úplně odtržená od zásahů zvenčí. V údolí Lung Nag [odlehlejší část Zanskaru] je již několik let

¹ Zatímco místní v tomto textu důsledně anonymizuji, J. Tilinger a G. Lágrnerovou a organizace Surya a BlueLand uvádím v neanonymizované podobě. Se svými projekty jsou spojeni a veřejně se k nim hlásí. S ohledem na specifika regionu a realizovaných staveb by tak anonymizace byla nejen zbytečná, ale patrně zcela nemožná.

plánována trans himalájská dálnice vedoucí z čínského území do Indie a zde by měla procházet napříč touto řídce obydlenou oblastí Ladaku a Zanskaru. Stavba této dálnice již několik let probíhá. Některé vesnice v oblasti už přítomnost nedaleké silnice poznamenala, a to tím způsobem, že lidé v produktivním věku odešli do blízkosti silnice pracovat na údržbě komunikace nebo ve službách pro dálkové řidiče nákladních vozů či autobusů a jejich pasažérů. [...] Je jisté, že část lidí, kteří získají vzdělání a budou mít potenciál a zázemí studovat dále, odejdou do větších vesnic či měst, ale je stále možnost, že se tito lidé zase vrátí zpátky do svých rodišť, ať už jako doktoři, učitelé, truhláři, zedníci, anebo turističtí průvodci. Lidé, kteří získají vzdělání, mají možnost volby zůstat a hospodařit se svým majetkem anebo odejet za štěstím jinam jako vzdělaní lidé, ne jako manuální síla.“ (Tilinger 2012, 58)

Jak je patrné zejména z posledních vět, stavba školy sleduje konkrétní ideologický záměr. Prostřednictvím nabídky kvalitního místního vzdělání má vesnici stabilizovat a místním rodinám má umožnit nejen zkombinovat vzdělání (sebe či svých dětí) s životem ve vesnici, ale také otevřít nové životní strategie bez nutnosti opouštět Zanskar či se zcela vzdát tradičního způsobu života.

Podobně uvažovala organizace BlueLand, která svou školu postavila pro rozšíření kapacity první budovy. I jejím deklarovaným cílem byla stabilizace místní komunity:

„Poskytování vzdělání dětem v takto odlehlé oblasti pomáhá řešit stále narůstající problém, který je spojen s odchodem obyvatel do větších měst. Děti odcházejí už v útlém věku do vzdálených internátních škol a po ukončení studia se často nevracejí zpět, čímž dochází k narušování rodinných vazeb, které jsou základem místní buddhistické kultury.“ (BlueLand, nedatováno)

Tentýž motiv lze navíc spatřovat v úspěšně završené snaze BlueLand o oficiální registraci školy (čehož první školní budova nedosáhla), která ji jakožto řádnou místní instituci stabilizuje ve vztahu k vládnímu financování a zařazení do indického vzdělávacího systému.

Také v oblasti stavitelství se obě budovy snaží prosazovat alternativu vůči prostému dovozu nových materiálů a technologií. Oba

designy se pokusily navázat na tradiční stavitelství a zároveň jej konkrétním způsobem přizpůsobit požadavkům současné architektury. Zatímco místní stavitelství probíhá především svépomocí a využívá zkušenosti řemeslníků, pro budovy českých škol byly zpracovány architektonické návrhy, jejichž součástí byl závazek v maximální možné míře využít místní materiály a postupy, navázat na místní architektonickou tradici, ale zároveň se s využitím inovativních prostředků vyrovnat s nedostatky zanskarských budov (obr. 4).

Budova organizace Surya prostřednictvím zkosené fasády a kamenných stěn zlepšuje tepelný a světelný komfort uživatelů, s pomocí geotextilie a využití dlažby snižuje prašnost v interiéru, díky systému větrání zlepšuje cirkulaci vzduchu a do interiéru integruje tradiční suchý záchod. Přitom využívá místní materiály a prvky – nepálené cihly, jíl, kámen, dřevo. S výjimkou fasády se také snaží o následování tradičního designu, ať už jde o celkový tvar budovy, její barevnost, plochou střechu nebo např. vyřezávanou římsu nade dveřmi. Obdobně působí také novější budova organizace BlueLand. Ta ještě více akcentuje lokálně dostupné materiály (hlínu a proutí oproti kameni a dřevu) a rovněž kladě důraz na tepelný a světelný komfort, byť k tomu mobilizuje odlišné technologie: Trombeho stěny a podlahové topení. Přestože pracuje s inovativním tvaroslovím (zaobleným tvarem), v ostatních parametrech se i ona drží tradiční podoby zanskarských domů.



Obr. 4: České školy v Kargyaku – vlevo škola organizace Surya, vpravo organizace BlueLand (foto: autor 2022)

Co je ale hlavní – u obou budov jejich autoři doufali, že se stanou podnětem pro další stavitelství v oblasti. První škola měla mimo jiné demonstrovat možnost vytvoření pasivně ohříváné budovy ve vysokohorských podmínkách a zároveň místním umožnit se designem inspirovat. Jak uvádí Tilinger:

„Samotný projekt budovy školy pak přináší místním lidem novou alternativu k tradičním stavbám i těm, které jsou v oblasti chápány jako moderní – módní. [...] Předpokládáme, že trend využití solární energie k vytápění budov už ovlivňuje a nadále bude pozitivně ovlivňovat konstrukční řešení budoucích staveb, k čemuž značnou měrou přispívá i náš projekt.“ (Tilinger 2012, 112)

Organizace BlueLand navíc na budově spolupracovala s místními úřady, které ji měly zaregistrovat jako oficiální vzor školy. Její škola tedy odpovídá existujícím normám i rozpočtům a místní úřady by návrh mohly v relevantních případech používat namísto standardního vzoru z betonu.

Stavba organizace Surya byla dokončena v roce 2008, budova BlueLand v roce 2012. Na základě svého výzkumu se tedy mohu tázat, zda se s odstupem uvedené ambice u jedné, druhé či obou naplnily. Ve stručnosti lze říct, že nikoli. Podle vyprávění místních obě budovy napomohly školní docházce zejména v prvních deseti letech po jejich dostavění. V roce 2022 již v celé kargyacké škole bylo jen sedm žáků, z čehož polovina v předškolním věku. Několik dětí z Kargyaku naopak studovalo v některé ze sousedních vesnic. Původní projekty nepočítaly s aktuální demografickou změnou, k níž možná samy přispěly tím, že umožnily studium současným studentům středních a vyšších škol. Nepočítaly ani s rozšířením kariérních možností pro mladé, kteří se po vyučení nemusejí do vesnice vrátit. Na vrcholu svého fungování mohly školy těžit z prestiže přítomnosti učitelů-dobrovolníků z Česka, jejichž návštěvy se ale v průběhu let staly sporadickými. Škola navíc nedisponuje ubytovnou pro studenty, což je služba, kterou mnozí zanskarští rodiče z různých důvodů poptávají. Přestože nelze rozhodnout, zda se vyplní původní přání, aby školy napomohly místním zaujmout lepší pozice v globalizovaném světě, není patrné, jak by to v aktuální podobě mohly zajistit.

Obdobná je situace v otázce předstávání alternativ v oblasti stavebnictví. Zejména starší z obou škol zažila jakožto experimentální budova určité období slávy, a i v letech 2017 a 2022 část obyvatel údolí věděla, že v Kargyaku nějaká česká škola stojí. Nepotvrdila se ale glosa jednoho ze starších Kargyačanů, podle něhož *„v Zanskaru školu všichni znají – je opravdu speciální. I v zimě mohou být děti v teple. Není tam třeba topit“* (terénní deník, srpen 2022). Většina Zanskařanů, s nimiž na toto téma hovořím, akcentuje spíše než dobré technické parametry klesající využívanost budov. Krátce po realizaci se zdálo, že by mohla místním sloužit jako vzor pro pasivní ohřívání budov, když byla v sousední vesnici její zkosená fasáda zkopírována a přistavěna k existující školní budově. Další takové případy se ale nevyskytly. Totéž platí pro budovu BlueLand: ani přes oficiální registraci školní budovy nedošlo k dalšímu využití designu místními úřady.

Čeští rozvojáři se pokusili do vlastních budov vepsat možné alternativy vůči průběhu globalizace, který lze pozorovat v blízkém okolí Zanskaru. Jejich neúspěch, či přinejmenším neprůbojnost, je dána tím, že budovám chybí širší síť vztahů, které by jimi navrhované režimy globálního do budoucna činily plnohodnotnými. Přestože byli do realizace projektů od počátku zapojeni, fungování kargyackých škol aktuálně neodpovídá představám místních lépe než jejich konkurence, a není domyšleno, jak by mělo reagovat na demografické a další změny. Vhodnější začlenění místní komunity do globálních vztahů díky sebevzdělávání zůstalo spíše přáním tvůrců, než aby mu odpovídaly další vazby, které projekt a budovy na místě generují. Nejinak tomu je u technologických alternativ vůči těm dominantně se šířícím: samotná existence budov – jakkoli kvalitních a představujících potenciální konkurenci vůči stavbám z železobetonu a vlnitého plechu – nestačí, aby v praxi vznikaly další takové konstrukce. Mimo jiné proto, že je místní sami realizovat neumí. Zárodek tohoto nedostatku byl ostatně patrný již při prvotní realizaci:

„V oblastech, kde většina obyvatel neumí číst a psát, není ani s největším úsilím možné v reálném čase tyto specialisty vyškolit. Je ale možné je naučit jednoduchým postupům,

nejlépe s využitím toho, co již znají.“ (Tilinger 2012, 106)

A tak zatímco globality performované prostřednictvím zanskarské dálnice, změn ve stavitelství či nových kariérních možností pro mladé jsou jasně napojeny na síly mimo region a jejich provádění se organicky překrývá, prolétá a mísí, kargyacké budovy svou alternativní globalitu pouze naznačují. Analogicky jako Lin a Law (2013) se na tomto místě můžu pozastavit nad tím, zda je to jediný představitelný výsledek. Domnívám se, že není. Do českých škol zůstávají vepsány deklarované záměry jejich autorů a lze si představit, že by probíhající globalizaci v Kargyaku měly potenciál ovlivnit. Nejdříve by ale musely najít odpověď na aktuální situaci a požadavky místních a zároveň mobilizovat další socio-materiální spojení, kteří by jimi navrhované alternativní režimy globality podpořili.

ZÁVĚR

V tomto textu jsem předložil etnografii globalizace v odlehleém indickém Zanskaru. Ukázal jsem, jakým způsobem do regionu vstupují noví aktéři v čele s novým silničním tahem – tzv. zanskarskou dálnicí – a přinášejí s sebou nové logiky fungování, přičemž svým působením podrývají a nahrazují dříve existující sítě vztahů. Poukázal jsem také na aktéry, kteří se z údolí naopak vytrácejí. Dále jsem se zaměřil na to, jakým způsobem se do performance vznikajících globalit zapojují místní, kteří globalizaci nemusejí pasivně strpět, nýbrž se aktivně vztahují a hlásí ke konkrétním novým formám socio-materiálních uspořádání. Na případě českých škol v Kargyaku jsem konečně doložil, že vůči dominantním podobám globalizace může existovat alternativa. Má-li však být úspěšná, musí být doprovázena vhodnými socio-materiálními vazbami – a těmi školy v současnosti nedisponují. Přestože to tedy jejich tvůrci zamýšleli, alternativní režimy globality v praxi aktuálně nabídnout nedokážou.

ZDROJE PODPORY

Tato publikace vznikla v rámci projektu Specifického vysokoškolského výzkumu VS 260 607,

řešeného na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy.

POUŽITÉ ZDROJE

- Akrich, Madeleine. 1992. „The De-scription of Technical Objects.“ In *Shaping Technology / Building Society: Studies in Sociotechnical Change*, ed. Wiebe Bijker a John Law, 205–224. Cambridge: MIT Press.
- Beisel, Uli, a Tillmann Schneider. 2012. „Provincialising Waste: The Transformation of Ambulance Car 7/83-2 to Tro-Tro Dr. JESUS.“ *Environment and Planning D: Society and Space* 30 (4): 639–654.
- BlueLand. „Škola pro Kargyak.“ Viděno 14. září 2024. Dostupné z <http://www.blueland.cz/cs/projekty/skola>.
- Busch, Lawrence, a Arunas Juska. 1997. „Beyond Political Economy: Actor Networks and the Globalization of Agriculture.“ *Review of International Political Economy* 4 (4): 688–708.
- Edensor, Tim. 2005. „Waste Matter – The Debris of Industrial Ruins and the Disorder of the Material World.“ *Journal of Material Culture* 10 (3): 311–332.
- Latour, Bruno. 2009. „Spheres and Networks: Two Ways to Reinterpret Globalization.“ *Harvard Design Magazine* 30: 138–144.
- Law, John. 1984. „On the Methods of Long-Distance Control: Vessels, Navigation and the Portuguese Route to India.“ *The Sociological Review* 32 (S1): 234–263.
- Law, John. 2000. „Manažer a jeho moci.“ *Biograf* 22: 41 odst.
- Law, John. 2012. „Collateral Realities.“ In *The Politics of Knowledge*, eds. Patrick Baert a Fernando Dominguez Rubio, 156–178. London: Routledge.
- Law, John. 2015. „What’s Wrong with a One-World World?“ *Distinktion: Journal of Social Theory* 16 (1): 126–39.
- Law, John, a Kevin Hetherington. 2000. „Materialities, Globalities, Spatialities.“ In *Knowledge, Space, Economy*, eds. John Bryson et al., 34–49. London: Routledge.
- Law, John, a Annemarie Mol. 2008. „Globalisation in Practice: On the Politics of Boiling Pigswill.“ *Geoforum* 39 (1): 133–143.
- Levinson, Marc. 2016. *The Box: How the Shipping Container Made the World Smaller and the World Economy Bigger – Second Edition with a New Chapter by the Author*. Princeton: Princeton University Press.
- Lin, Wen-yuan, a John Law. 2013. „Making Things Differently: On ‚modes of international‘.“ CRESC Working Paper No. 129. Viděno 14. září 2024. Dostupné z <https://hummedia.manchester.ac.uk/institutes/cresc/workingpapers/wp129.pdf>.
- Tilinger, Jan. 2012. *Solární škola v indickém Himálaji*. Disertační práce. Praha: České vysoké učení technické v Praze, Fakulta stavební.

POHREBNÉ RITUÁLY: KLASICKÉ INŠPIRÁCIE A SÚČASNÝ VÝSKUM

Michal Uhrin

*Katedra archeológie a kultúrnej antropológie, Filozofická fakulta,
Univerzita Komenského v Bratislave
michal.uhrin@uniba.sk*

Funeral rituals: Classical inspirations and contemporary research

Abstract—Ideas, practices and rituals associated with death are a classic area of study in the social sciences and humanities. The anthropology of death, as a specific sub-discipline of anthropology, examines how individuals and societies around the world respond to death, how they conceptualise ideas about death and the afterlife, and what practices and rituals they carry out after the death of group members. Rituals are the building blocks of all important parts of the lives of societies and individuals. One of the most important moments governed by rituals is undoubtedly death, which has been surrounded by rituals since time immemorial. The aim of this text is to reflect on selected classical approaches to the study of rituals in the anthropology of religion and their application to the study of rituals related to death and burial. I will discuss some of the classic works and approaches to the study of ritual, such as the work of Arnold van Gennep, Robert Hertz and Victor Turner. I will also try to outline how these classical approaches can inspire contemporary research into funerary rituals, practices and the ideas that surround them.

Keywords—funeral; ritual; death; anthropology of death; ethnology

ÚVOD

SMRŤ, predstavy, praktiky a rituály spojené so smrťou predstavujú klasickú oblasť štúdia sociálnych a humanitných vied vo všeobecnosti, a sociokultúrnej antropológie a etnológie konkrétne (Ariés 2020 [1977], Bloch 1971; Bloch a Parry 1982; Engelke 2019; Hertz

1960 [1907]; Huntington a Metcalf 1979; Robben 2004; Silverman, Baroiller a Hemer 2021; Soukup, M. 2016; Soukup, V. 2016; Taylor 2005).¹ Antropológia smrti, ako špecifická súčasť antropológie, skúma ako jednotlivci a spoločnosti na celom svete reagujú na smrť, ako konceptualizujú predstavy o smrti a posmrtnom živote, aké praktiky a rituály vykonávajú po smrti (Abramovitch 2015, 870). Rituál je zároveň jednou z klasických a najviac skúmaných tém v etnológii, sociokultúrnej antropológii, religionistike, sociológii a psychológii. Rituály ako univerzálna súčasť všetkých ľudských spoločností boli skúmané z rôznych teoretických perspektív, od raných teórií kultúrnej evolúcie, cez neskoršie prístupy ako historický partikularizmus, štrukturalizmus, až po prístupy rámcované symbolickými, interpretatívnymi, postmodernými či kognitívnymi a evolučnými perspektívami (Bell 1997; Whitehouse 2021; Xygalatas 2022).

Všetci bádatelia zaoberajúci sa rituálmi sa zhodujú v tom, že rituálmi sú prestúpené všetky dôležité momenty v živote spoločnosti a jednotlivca. Domnievam sa, že tu by sme mohli dodať, že takmer všetky dôležité momenty v živote jednotlivca sú do istej miery dôležité momenty v živote spoločnosti a vice

¹ This article was funded by the European Union (ERC project DEAGENCY, No 101095729). Views and opinions expressed are however those of the author(s) only and do not necessarily reflect those of the European Union or the European Research Council Executive Agency. Neither the European Union nor the granting authority can be held responsible for them. This article was also supported by the project VEGA 1/0724/23 Conspirativity: The Blending of Supernatural and Conspiracy Explanations.

versa. Jedným z týchto momentov je nepochybne smrť, ktorá bola od nepamäti obklopená rituálmi (Xygalatas 2022, 251; tiež Ariés 2020 [1977]; Robben 2018; Taylor 2005). Cieľom textu je kriticky sa zamyslieť nad vybranými prístupmi uplatňovanými v sociokultúrnej antropológii pri štúdiu rituálov vo všeobecnosti a skúmaní rituálov spojených so smrťou konkrétne. Budem sa venovať vybraným klasickým prístupom prameniach v prácach Arnolda van Gennepa (2018 [1909]), Roberta Hertza (1960 [1907]) a Victora W. Turnera (2004 [1969]). Pokúsim sa taktiež načrtnúť v akých aspektoch môžu tieto klasické prístupy byť inšpiratívne aj pri súčasnom výskume pohrebných rituálov, praktík a predstáv, ktoré sa k nim vzťahujú.

RITUÁL A KLASIFIKÁCIE

Rituály sú obľúbenou témou výskumu v sociokultúrnej antropológii od priekopníckych prác Émila Durkheima (1995 [1915]), Arnolda van Gennepa (2018 [1909]), Roberta Hertza (1960 [1907]) a mnohých ďalších. Potreba presnej definície rituálu je v sociokultúrnej antropológii často diskutovanou témou. Niektorí bádatelia zastávajú názor, že rituál je možné identifikovať bez presných analytických definícií. Na druhej strane mnohí iní zastávajú potrebu presnej definície rituálov (k diskusii Asad 1993; Bowen 1998; Klaas 1995; Lett 1997; Marcus a Fischer 1999; Whitehouse 2021; Xygalatas 2022). Pre koncepčnú jasnosť článku, domnievam sa, je potrebné vymedziť rituál aspoň v základných kontúrach.

Victor Turner (1970, 19), ktorého koncepciu budem venovať pozornosť nižšie, charakterizuje rituál ako predpísanú formu správania sa počas príležitostí, ktoré sa nevzťahujú na technologické, zvyčajné postupy, odvolávajúcu sa na vieru v mystické bytosti a sily. Považuje ho za stereotypný, respektíve šablónovitý sled aktivít, zahrňujúci gestá, slová a objekty, vykonávaný na oddelenom mieste. Rituál má vplyvať na nadprirodzené entity či sily v mene aktérových cieľov a záujmov. Turner tiež zdôrazňoval, že rituál obsahuje zhustené prejavy sociálnej formy konkrétnej spoločnosti. Rituál je súčasťou sociálnej drámy a sám o sebe je procesom (Turner 1969, 168; 2004, 161).

Turner vo svojej klasifikácii rituálov vyčlenil (1) rituály sezónne, (2) rituály životnej krízy (vyznačujúce prechod z jednej fázy vývoja jednotlivca/skupiny do ďalšej fázy), (3) rituály utrpenia (zväčša vykonávané pre jednotlivcov trpiacich v dôsledku pôsobenia nadprirodzených síl), (4) veštické rituály, (5) každodenné rituály a (6) iniciačné rituály. Rituály životnej krízy sa podľa Turnera vyznačujú pohybom jednotlivcov, ktorý je prerušovaný kritickými okamžikmi prechodu. Okamžiky, alebo body prechodu, sú vo všetkých spoločnostiach ritualizované a verejne vyjadrované príslušnými rituálmi za účelom vstúpenia ich dôleživosti všetkým členom spoločnosti. Ide často najmä o významné obdobia narodenia, dospievania, uzatvárania manželských zväzkov a smrti alebo o rituály vzťahujúce k uvedeniu do vyššieho sociálneho statusu, pričom môže ísť o politickú funkciu, členstvo v tajnom spolku alebo v náboženskej skupine (Turner 1969, 168; 2004, 161). Ak nahliadneme na pohrebné rituály z perspektívy Turnerovej koncepcie, môžeme ich označiť za rituály životnej krízy a rituály prechodu, v ktorých je dôležitý práve moment liminality a prechod z jedného sociálneho stavu do druhého sociálneho stavu. Aj v prípade, že pohrebný rituál sa vzťahuje k jednotlivcom, jeho dopad je celospoločenský.

Okrem Turnerovej klasifikácie rituálov bolo vytvorených množstvo ďalších klasifikácií rituálov. Jednou z možných klasifikácií predstavuje nasledujúce Bellovej rozdelenie na: (1) rituály prechodu alebo aj rituály životného cyklu, (2) kalendárne a spomienkové rituály, (3) rituály výmeny a spoločenstva, (4) rituály utrpenia či pôsobenia trýzne a bolesti, (5) rituály hodovania a postenia a (6) rituály politické (Bell 1997, 94; Bowie 2008 [2000], 152). Táto klasifikácia, rovnako ako Turnerova klasifikácia vyššie, samozrejme nie je všeobjímajúca a v praxi sa tieto kategórie navzájom prelínajú. To znamená, že konkrétny politický rituál môže byť rituálom prechodu alebo prechodový rituál môže byť zároveň aj kalendárnym rituálom. V neposlednom rade z Turnerovej, Bellovej ako aj ďalších klasifikácií vyplýva, že aj napriek rozdielnostiam rituálov naprieč svetom majú isté spoločné charakteristiky.

Jeden z popredných odborníkov v oblasti výskumu rituálov Dimitris Xygalatas hovorí,

že rituály sú vysoko štruktúrované, vyžadujú rigiditu, čo znamená, že sa musia vykonať vždy kultúrne a sociálne stanoveným „správnym“ spôsobom, sú opakované, teda tie isté činnosti sa vykonávajú pri rovnakých príležitostiach, a napokon sa podľa neho vyznačujú aj redundanciou (Xygalatas 2022, 81). V prípade pohrebných rituálov by redundancia znamenala, že samotný pohrebný rituálny cyklus trvá dlhšie a vykonávajú sa pri ňom rozmanité ritualizované a symbolické úkony, ktoré presahujú potrebný čas a úkony pre zaobchádzanie s telom zosnulého a faktické uloženie tela zosnulého do hrobu. Astuti a Bloch dodávajú, že slovo rituál sa môže vzťahovať na akýkoľvek druh stereotypného správania, bez nutného odkazovania na nadprirodzenú sféru. Je však podľa nich všeobecne prijatý fakt, že rituály sa vyznačujú veľkou mierou stereotypizácie a rigidity vo vzťahu k vykonávaným činnostiam (Astuti a Bloch 2013, 109), pričom často ponechávajú len malý priestor na individuálnu variáciu vo vykonávaní v rámci konkrétnej komunity. Tieto tvrdenia sa vzťahujú ako na pohrebné rituály zviazané s konkrétnym náboženstvom, tak na pohrebné rituály vyznačujúce sa sekulárnym charakterom.

Slovo rituál sa v odbornej literatúre často používa pre označenie rozmanitého typu behaviorálnych prejavov, od tých vysoko formalizovaných a komplexných kolektívnych rituálov a ceremónií a obradov až po individuálne behaviorálne prejavy ako prežehnanie sa alebo dodržiavanie kultúrne stanovených pravidiel etikety (Whitehouse 2021, 1). Na tomto mieste je vhodné zdôrazniť, že rituály, obrady a ceremónie sa nevzťahujú len k náboženstvu. Sekulárne rituály ako pravidlá stolovania či pravidlá spojené s menovaním štátnych zástupcov, rôzne rituály prechodu ako vysokoškolské imatrikulácie či promócie, nemusia nevyhnutne byť spojené s nadprirodzenou sférou. Na celom svete nachádzame množstvo rituálov prechodu a iniciačných rituálov, ktoré sa týkajú sekulárnych spoločenstiev či štátnych orgánov alebo zriadení. Z mnohých môžeme spomenúť napríklad rituály a obrady spájajúce sa so štátnou ideológiou v bývalých štátoch ZSSR.

V nadväznosti na vyššie zmienených bádateľov sa domnievam, že inšpiratívne je

definovať rituál na základe jeho formálnych a štrukturálnych aspektov. Ako hovoria Lang a Kundt (2024), formálne a štrukturálne aspekty rituálov sa naprieč kultúrami vyznačujú podstatne menšou variabilitou ako samotný ich obsah. Lang a Kundt pracujú s definíciou rituálu postulovanou antropológom Royom Rappaportom. Rappaport považuje rituál za „vykonávanie viac-menej invariantných sekvencií formálnych úkonov a výrokov, ktoré nie sú úplne zakódované vykonávateľmi“ (Rappaport 1999, 24, cit. v Lang a Kundt 2024, 379). Rovnako ako viacerí bádatelia aj Rappaport tvrdil, že rituál často nemá žiadne praktické dôsledky na stav sveta, teda nie je inštrumentálny. To znamená, že chýba faktické kauzálne prepojenie medzi vykonávaním rituálu a očakávaným výsledkom, ktoré je nahradené iným typom prepojenia. Rituál podľa Rappaporta ponúka konvenčný (invariantný a zakódovaný či legitimizovaný predchádzajúcimi generáciami) a performatívny (viditeľný, hmatateľný či fyzický) spôsob komunikácie osobných zámerov smerujúcich ku kooperatívnym akciám stanovenými skupinou (Lang a Kundt 2024, 379). Intenzita a frekvencia vykonávania sa môže pri konkrétnych rituáloch v určitej kultúre či spoločnosti odlišovať. Dôležitým bodom je, že kolektívny rituál, ako napríklad pohrebný rituál, funguje ako komunikačná platforma (Lang a Kundt 2024; Kundt a Lang 2024), pri ktorom si prostredníctvom verbálnych a neverbálnych ritualizovaných a symbolických prejavov vymieňajú účastníci množstvo informácií. Takáto definícia umožňuje skúmať takmer univerzálne prvky vyskytujúce sa v (pohrebných) rituáloch naprieč svetom a zároveň poskytuje možnosť ako ich analyzovať s prihliadnutím na ich špecifiká v konkrétnej kultúre spoločnosti či historickom období.

Ako bolo uvedené vyššie, jedným z typov rituálov vyčleňovaných v rôznych typologizáciách sú rituály prechodu (*rites de passage*), ktorým je v antropológii venovaná taká dlhá pozornosť ako rituálom samotným. Výsledky mnohých výskumov naznačujú, že väčšina spoločností na svete konceptualizuje smrť ako prechod alebo prekročenie hranice. Tento prechod sa môže chápať viacerými spôsobmi, či už ako cesta ku konečnému cieľu (Abramovitch

2015, 871), kedy konečným cieľom môže byť znovuzrodenie v tele inej živej bytosti, prechod do sveta predkov, existencia v posmrtnom živote, ktorý sa vyznačuje nesmiernou kultúrnou variabilitou naprieč celým svetom, alebo prechod do úplného zabudnutia. K rituálom prechodu môžeme okrem pohrebných rituálov zaradiť tiež ďalšie rituály životného cyklu vzťahujúce sa k narodeniu a pôrodu dieťaťa, uzatvoreniu manželstva či iniciačným rituálom vzťahujúcim sa k prelomovým momentom v živote vo všeobecnosti, ako aj rituály vzťahujúce sa ku kalendárnemu cyklu konkrétnej spoločnosti (zimný a letný slnovrat, jarná a jesenná rovnodennosť atď.) (Whitehouse 2021, 1).

V počiatkoch sociokultúrnej antropológie sa smrť, praktiky a rituály spojené so smrťou skúmali cez optiku viacerých takzvaných „tradičných paradigiem“. Tradičné paradigmy v tomto zmysle odkazujú na práce klasických predstaviteľov rôznych teoretických prúdov majúcich svoj počiatok v druhej polovici 19. storočia (Palgi a Abramovitch 1984).

POČIATKY ŠTÚDIA SMRTI A POHREBNÝCH RITUÁLOV V SOCIOKULTÚRNEJ ANTROPOLÓGII

Záujem o smrť a pohrebné rituály podľa Abramovitcha a Palgiho (1984) predstavujú ranné práce kultúrnych evolucionistov ako James G. Frazer (1890) a Edward B. Tylor (1871), ktorí si kladli otázky o pôvode náboženstva a viery v posmrtný život, ako aj práca Johana Jakoba Bachofena (1859) o výklade významov pripisovaných smrti v starovekom Ríme a Grécku (Soukup, M. 2016, 66). Významná bola v tomto zmysle aj francúzska sociologická škola reprezentovaná ěmilom Durkheimom (1995 [1915]), ktorý svojimi prácami o samovražde (1952 [1897]) podnietil ďalšie generácie bádateľov k štúdiu organizovaných a sociálnych aspektov smrti v spoločnosti, a Robertom Hertzom (1960 [1907]) (Palgi a Abramovitch 1984, 388–390). Robert Hertz bol Durkheimovým žiakom a je považovaný za jedného z prvých predstaviteľov spoločenských vied, ktorý sa zamerával na kultúrne a sociálne aspekty smrti a funkcie trúčhlenia (Soukup, M. 2016, 73). Vo svojej slávnej eseji „Contributi-

ons à une étude sur la representation collective de la mort“ (Príspevky k štúdiu o kolektívnej reprezentácii smrti) (Hertz 1960 [1907]) predložil myšlienky, ktoré predstavujú jeden zo stavebných kameňov medzi kultúrneho výskumu pohrebných rituálov a smrti v antropológii. Hertz vo svojej eseji hovorí:

„Ani pre biológa nie je smrť jednoduchým a zrejším faktom, ale je to problém, ktorý treba vedecky skúmať. K fyziologickej a biologickej udalosti sa pridružuje zložitá masa presvedčení, emócií a činností, ktoré jej dávajú osobitý charakter. Telo zosnulého nepovažujeme len za biologickú hmotu, ako to často robíme pri pozostatkoch nejakého zvieraťa. Telo zosnulého človeka je potrebné venovať osobitnú starostlivosť a správne ho pochovať, a to nielen z hygienických dôvodov, ale aj z morálnych dôvodov. [...] S príchodom smrti sa pre pozostalých začína obdobie smútku, počas ktorého sa na nich vzťahujú osobitné povinnosti. Bez ohľadu na ich osobné pocity musia určitý čas prejavovať smútok, zmeniť farbu svojho oblečenia a upraviť kolobeh svojho každodenného života.“ (Hertz 1960 [1907], 27–29; preklad autor)

Uvedený Hertzov výrok je dokladom tvrdenia, že smrť môže byť východiskovým či počiatočným bodom série obradných procesov, v ktorom sa mŕtvy stáva predkom, pričom smrťou sa môže začať proces začleňovania do sociálneho sveta posmrtného života. Aspekty začlenenia v pohrebných rituáloch sa môžu podľa Hertza vyznačovať vysokou mierou komplexnosti, a môžu zahŕňať aj aspekty osláv či značné materiálne výdavky pre pozostalých. Hertz bol jeden z prvých, kto upozornil na dnes všeobecne prijímané tvrdenia akými sú, že smrť je skôr vnímaná ako proces a nie ako okamžitá udalosť. Tiež upozornil na fakt, že zaobchádzanie s telom zosnulého nie je len otázkou biologickou a hygienickou, ale vzťahuje sa aj k spoločnosti, kultúre, náboženstvu či morálke. Podľa neho smrť jednotlivca v spoločnosti môže byť rituálne ustanovená až potom, vo výnimočných prípadoch aj pred tým, ako nastane biologická smrť (Abramovitch 2015, 870–871; Forth 2018, 1–4; Palgi a Abramovitch 1984, 387–388).

Vo vyššie zmienenej eseji sa Hertz zaoberal najmä problematikou sekundárnych

pohrebov a sociálnych aspektov trúchlenia (Soukup, M. 2016, 73) a to v relatívne vzdialenom kultúrnom kontexte Bornea – myslené vo vzťahu k europocentricky orientovanej spoločnosti konca devätnásteho a začiatku dvadsiateho storočia. Sekundárny pohreb je možné definovať ako praktiky vzťahujúce sa k ostatkom jednotlivca a vykonávané s istým časovým odstupom po vykonaní prvotného pohrebu. Sekundárny pohreb môže mať napríklad podobu vykopania a opätovného pochovania kostí zosnulého, po rozklade mäkkých tkanív tela. Často až sekundárny pohreb v plnej miere zabezpečuje prijatie zosnulého do posmrtného života a sféry pôsobnosti predkov a tým pádom transformuje status zosnulého a jeho vzťah s pozostalými. Praktiky sekundárnych pohrebov je možné nájsť napríklad v spoločnostiach žijúcich v Indonézii či na Borneu.

Podľa Hertza v spoločnostiach, kde prevláda zvyk druhotného pochovávaní, sú určité kategórie osôb zámerne vylúčené z ustáleného cyklu pohrebného rituálu. To znamená, že sú pochovaný len jedenkrát, aj to s istými modifikáciami v pohrebnom ríte, a rituál druhotného pohrebu sa v ich prípade nevykonáva. Ako príklad udáva Hertz novorodencov a deti do určitého veku, ktoré ešte neboli začlenené do spoločnosti, ľudí v starobe, ktorých fyzický stav po smrti už nedovoľuje vykonanie všetkých potrebných rituálov či im pred smrťou nedovoľoval participovať na dôležitých náboženských, kultúrnych a sociálnych aktivitách. Ako posledný príklad uvádza osoby, ktoré zomreli smrťou, ktorá je v konkrétnej spoločnosti považovaná za „nečistú, nesprávnú či nevhodnú“ (napríklad samovražda) (Hertz 1960 [1907], 83–86).

Hertz tiež upozornil na fakt, že reakcia spoločnosti na smrť jednotlivca je závislá aj od jeho statusu v nej. Tento dnes všeobecne prijímaný fakt dokladajú nielen etnografické výskumy, ale aj historické záznamy, archeologické náleziská, teda pohreby kráľov, štátnikov, významných náboženských expertov atď. V závere pojedania o smrti a pohrebných rituáloch zdôrazňuje nielen tento fakt, ale opäť vyzdvihuje, že smrť jednotlivca či jednotlivcov je pre spoločnosť omnoho viac ako len biologický akt či súbor biologických aktov. Práve preto je často so smrťou spájaných nespočetné

množstvo rituálov, predstáv a praktík. Hertz dodáva:

„Je nemožné interpretovať celý komplexný súbor faktov, [...] ak v smrti vidíme len fyzickú udalosť. [...] V jednej a tej istej spoločnosti sa emócie vyvolané smrťou veľmi líšia v závislosti od spoločenského postavenia zosnulého a v niektorých prípadoch môžu dokonca úplne chýbať. Keď teda zomrie človek, spoločnosť v ňom stráca oveľa viac než len jedinca; spoločnosť je zasiahnutá v samotnom princípe svojho života, vo viere, ktorú má sama v seba. [...] Každá zmena postavenia jednotlivca, keď prechádza z jednej skupiny do druhej, znamená hlbokú zmenu mentálneho postoja spoločnosti k nemu, zmenu, ktorá sa uskutočňuje postupne a vyžaduje si čas.“ (Hertz 1960 [1907], 76–82; preklad autor)

Ako dodáva v kontexte Hertzovho odkazu Mathew Engelke, mnoho bádateľov neskôr rozvinulo Hertzove myšlienky o spoločenskom význame pohrebných rituálov. Často pritom zdôrazňovali, že pohrebné rituály predstavujú symbolické víťazstvo nad smrťou prostredníctvom potvrdenia a zabezpečenia sociálnej kontinuity nielen spoločnosti, ale aj vzťahu so zosnulými, ktorí nadobúdajú nový sociálny status (Engelke 2019, 30–31; tiež Davies 2000; Forth 2018; Hockey 2002). Smrť je pritom podľa Hertza často spojená s myšlienkou opätovného znovu zrodenia (Hertz 1960 [1907], 76–80).

Ďalší prístup z diapazónu takzvaných tradičných paradigiem (Palgi a Abramovitch 1984) predstavuje ranný britský funkcionalizmus (B. K. Malinowski, A. R. Radcliffe-Brown), v ktorom sa kládol dôraz na dôsledky smrti pre konkrétnu spoločnosť a funkcie pohrebných rituálov. Z tejto perspektívy mali pohrebné rituály slúžiť ako nástroj pre obnovenie sociálnej štruktúry konkrétnej komunity pozostalých a pomôcť pozostalým vyrovnáť sa so smrťou člena príbuzenskej, sociálnej či akejkolvek inej skupiny, prostredníctvom rituálne definovaného procesu smútenia (Robben 2018, xvi). Vo vzťahu k smrti boli dôležitými nielen rituály, poskytujúce obraz o základných hodnotách konkrétnej spoločnosti, ale aj otázky dedičstva a prerozdeľovania majetku, práv a statusov. Pozornosť sa venovala tiež otázke opätovného začlenenia pozostalých

a smútiacich do každodenného života. Malinowski (1929; 1948) chápal funkciu rituálov vzťahujúcich sa k smrti, podobne ako iných rituálov, ako dialektické riešenie narušujúcich tendencií, ktoré pôsobia v čase spoločenskej krízy (Palgi a Abramovitch 1984, 389–390). Podľa Malinowského aj pohrebné rituály slúžili na obnovenie sociálnej štruktúry komunity pozostalých a na to, aby pozostalí prijali smrť prostredníctvom rituálneho procesu smútenia.

Radcliffe-Brown sa zaujímal aj o vysvetľovanie rituálneho vyjadrovania citov a emócií (1964). Na základe výskumu na Andamanských ostrovoch dokázal, že spoločný plač počas pohrebných rituálov a obdobia smútku vzťahujúceho sa ku smrti môže posilňovať sociálne puto medzi ľuďmi. Rituál je v tomto zmysle dôležitý, pretože určuje kultúrne stanovenú intenzitu a prítomnosť vyjadrovaných citov a emócií. Tým pádom jednou z jeho základných sociálnych funkcií je aj učiť členov spoločnosti tým správnym, teda spoločensky a kultúrne vhodným emocionálnym reakciám počas pohrebných rituálov (Abramovitch 2015, 870–871; Palgi a Abramovitch 1984, 387–390). Za poslednú tradičnú paradigmu býva označovaný prístup spájajúci sa s koncepciou rituálov prechodu, ktorý bol v počiatkoch reprezentovaný najmä dielom Charles-Arnold Kurr van Gennepa.

ARNOLD VAN GENNEP A PRECHODOVÉ RITUÁLY

Arnold van Gennep, francúzsky etnológ nemeckého pôvodu, predložil vo svojej klasickej štúdii *Les rites de passage: Étude systématique des rites* (2018 [1909]) prehľad základných etáp prechodových obradov vzťahujúcich sa na zmeny spoločenského statusu alebo na iné dôležité životné udalosti v takzvaných tradičných nezápadných spoločnostiach, ktoré v tom čase predstavovali hlavnú oblasť výskumu v sociokultúrnej antropológii (napríklad D'Agostino a Matera 2023). Vo väčšine týchto spoločností boli rituály vzťahujúce sa k smrti centrálnou súčasťou sociálneho života, pričom sa nemuseli spájať len s pocitmi smútku a straty, ale mohli navodzovať aj akúsi atmosféru oslavy smrti (Abramovitch 2015, 870; tiež Bloch a Parry 1982; Huntington a Metcalf 1979).

Van Gennep (2018 [1909]) identifikoval na prvý pohľad odlišnú skupinu rituálov, ktoré nazval rituály prechodu (*rites de passage*). Podľa van Gennepa rituály prechodu označujú prechod z jedného stavu do druhého a hlavné životné etapy a zmeny vzťahujúce sa k prírodnému cyklu a spoločnosti. Príkladom môže byť rituál prechodu vymedzujúci prechod z jedného ročného obdobia do iného, ktoré môžeme označiť ako rituály kalendárne cyklu. Prechod môže taktiež označovať zmenu statusu jednotlivca či jednotlivcov v spoločnosti (Xygalatas 2022, 44–45; Whitehouse 2021, 4). Logika prechodových rituálov tiež vytvára symbolické fázy či etapy a prechody, ktoré definujú či na novo vytvárajú sociálnu a osobnú identitu skupín alebo jednotlivcov (Bell 1997, 95). Na tomto mieste môže ako príklad poslúžiť prechod zo sociálnej skupiny žijúcich jedincov do sociálnej skupiny predkov, prechod zo sociálnej skupiny nezosobašených jednotlivcov do sociálnej skupiny zosobašených jednotlivcov či iniciácia do socioprofesnej skupiny.

Zásadným príspevom vo výskume rituálov prechodu bolo van Gennepove tvrdenie o tripartitnej štruktúre rituálov prechodu. Toto delenie sa neskôr stalo klasickým a poslúžilo ako inšpirácia pre ďalšie generácie antropológov a etnológov. Van Gennep tvrdil, že rituály prechodu, napriek svojej kultúrnej „povrchovej rozmanitosti“, majú univerzálnu tripartitnú štruktúru, pričom každá z fáz je symbolicky a rituálne vymedzená. Rituály prechodu pozostávajú z nasledujúcich fáz.

Prvá fáza zahŕňa symbolické činnosti spojené s odlúčením, odpútaním (rituály odlúčenie – *rites de séparation*) jednotlivca alebo skupiny od predchádzajúceho stavu, miesta v sociálnej štruktúre, času, statusu, teda predchádzajúcich kultúrnych a sociálne stanovených podmienok či so sakralizáciou jednotlivcov a skupín. Počas tejto fázy často dochádza k zmene miesta – jednotlivec odchádza zo svojho „domova“ a dočasne prebýva „mimo“ spoločnosti. V prípade pohrebných rituálov táto fáza znamená, že zosnulý, a niekedy aj pozostalí, sú rituálne a symbolicky vyňatý zo spoločnosti (Bowie 2008 [2000], 147–148; Forth 2018, 2–5; Robben 2018, xviii; Turner 1969, 94–95; White 2021, 255; Whitehouse 2021, 4).

Druhá, liminálna fáza je spojená so segregáciou (rituály pomedzie – *rites de marge*). Predstavuje akýsi medzistupeň pred záverečnou fázou opätovného prijatia. Býva označovaná aj ako obdobie medzi starým a novým statusom. Vlastnosti rituálneho subjektu bývajú nejasné a nejednoznačné. Pre túto fázou môže byť charakteristické nadobúdanie nových vedomostí, telesné tresty, fyzické a emočné vypätie. Kolektívna povaha tejto fázy môže vyústiť do vytvorenia dlhoročných sociálnych väzieb. Zatiaľ čo prechodová fáza môže trvať pri niektorých rituáloch životného cyklu, napríklad pri narodení dieťaťa, len niekoľko dní či týždňov, v prípade pohrebných rituálov to môžu byť aj roky, najmä v prípade druhotných pohrebov. V pohrebných rituáloch je v tejto fáze duša oddelená od fyzického tela a môže putovať do sféry posmrtného života. Zosnulí v tejto fáze často nie sú považovaní za súčasť sveta živých a sociálnych vzťahov k nim sa viažucim, ale ešte ani za súčasť sveta predkov a mŕtvych (Bowie 2008, 147–148; Forth 2018, 2–5; Robben 2018, xviii; Turner 1969, 94–95; White 2021, 255; Whitehouse 2021, 4; Xygalatas 2022, 44–45).

Napokon tretia fáza je fázou opätovného začlenenia a prijatia (rituály prijatia – *rites d'aggrégation*), ale tento krát už v zmenenom stave, teda s novým statusom, novými právami a povinnosťami či novou pozíciou v sociálnom poli všetkých aktérov. Nová pozícia môže znamenať opäť nadobudnutú stabilitu a presne definované práva a povinnosti určené systémom noriem a pravidiel. Začlenenie do novej pozície môže sprevádzať aj výmena darov, konzumácia rituálne významných jedál či nápojov. Dôležité je, že rituály prechodu nie sú len akousi pomyselnou oslavou či zdôraznením prechodu do nového statusu, ale tento status v očiach spoločnosti vytvárajú a legitimizujú. V pohrebných rituáloch v tejto fáze je zosnulý často definitívne začlenený do sféry posmrtného života a pozostalí sa môžu postupne, aj keď často s viacerými obmedzeniami, začleňovať späť do spoločnosti. Čas začlenenia pozostalých je kultúrne rôznorodý, a aj po opätovnom začlenení sa môže od nich očakávať obdobie prejavovania smútku či ďalšie kultúrne a nábožensky stanovené formy normatívneho správania (Bowie 2008 [2000], 147–148;

Forth 2018, 2–5; Robben 2018, xviii; Turner 1969, 94–95; White 2021, 255; Whitehouse 2021, 4).

Na tomto mieste je potrebné ešte dodať, že van Gennep predpokladal, že fáza prijímania bude tou najzdôrazňovanejšou fázou v pohrebných rituáloch. Dôkazy predložené van Gennepom však skôr naznačujú, že takouto fázou je pravdepodobne prechodová/liminálna fáza, ktorá je dominantným momentom pohrebných rituálov a ich symboliky (Palgi a Abramovitch 1984, 390). Avšak van Gennep tiež zdôrazňoval, že miera významu a dôrazu, ktorý sa pripisuje aspektom separácie, tranzície a inkorporácie v prechodových rituáloch, je rozličná od spoločnosti k spoločnosti (Forth 2018, 4). Rituály prechodu vykonávané v rôznych kultúrach sa teda môžu vyznačovať výraznými rozdielnosťami vo vzťahu k trvaní a komplexnosti jednotlivých fáz.

Veľkou zásluhou van Gennepa, podobne ako Hertza, bolo upriamanie pozornosti na vzájomnú previazanosť systémov predstáv o smrti, posmrtnom živote, duši a nadprirodzených bytostiach s pohrebnými rituálmi a praktikami (Palgi a Abramovitch 1984, 390). Van Gennepova koncepcia je nápomocná najmä pre vysvetlenie a skúmanie typických vlastností a zložiek prechodových a iniciačných rituálov. Nepomáha však objasniť všetky aspekty vzťahujúce sa k rituálom vo všeobecnosti, ani k rituálom prechodu konkrétne (White 2021, 255). Napriek tomu van Gennepov záujem o rituály a jeho práce podnietili ďalší výskum rituálov z rôznych perspektív a so zameraním na jeho rozmanité aspekty (napríklad Bell 1997; Geertz 2000 [1966]; Turner 2004 [1969]; pre súčasné prístupy White 2021; Whitehouse 2021; Xygalatas 2022). To znamená, že nasledujúce generácie antropológov skôr rozvíjali, ako zavrhovali van Gennepovu koncepciu či jeho myšlienky prítomné niekedy len v náznakoch a tým zaplňali niektoré biele miesta vo výskume rituálov.

Z mnohých môžeme spomenúť napríklad Edmunda Leacha (1961), ktorý upriamil pozornosť na aspekty inverzie v rituáloch, ktorá sa obzvlášť objavuje v liminálnej fáze rituálov prechodu. Inverzia môže mať podobu napríklad výmeny sociálnych či rodových rolí (tiež Crocker 1973; Hardin 1983). Mary Douglas

(1966) sa rovnako inšpirovala van Gennepovým dielom pri koncipovaní myšlienok týkajúcich sa konceptov znečistenia a tabu. Na rozdiel od Victora Turnera, o ktorom budem hovoriť nižšie (zdôrazňujúceho skôr pozitívne aspekty liminálneho stavu a osôb, ktoré sa v ňom nachádzajú), Douglas zdôrazňovala skôr ich negatívne aspekty (Forth 2018, 4–6). Bytosti v liminálnej fáze, teda dočasne nachádzajúce sa mimo klasifikačných a symbolických sietí, predstavujú pre ustálenú štruktúru spoločnosti potenciálne nebezpečenstvo. Douglassovej cieľom bolo v tomto zmysle skôr identifikovať anomálie a to, čo je považované za nečisté (Douglas 1966; 1970).

Domnievam sa, že vo vzťahu k výskumu pohrebných rituálov je van Gennepova koncepcia stále aktuálnym a aplikovateľným prístupom. Koniec koncov, ako hovorí Forth (2018, 5–6), mnohé van Gennepove myšlienky o rituáloch prechodu obstáli v pomyslenej „skúške času“. Avšak len schematické pridŕžanie sa tohto interpretačného rámca prináša isté riziko, pretože by mohlo ponechať stranou napríklad otázky vzťahujúce sa k emocionálnym a psychologickým aspektom týchto rituálov, povahe vzťahov medzi zosnulým a pozostalými, rodovým aspektom, dynamike moci a politickým kontextom či mnohým ďalším nuansám vyplývajúcim z konkrétneho kultúrneho a sociálneho kontextu. Napriek niektorým vytkám, bola a stále je van Gennepova koncepcia inšpiratívnou pre mnoho bádateľov z nasledujúcich generácií.

VICTOR TURNER A LIMINALITA

Dielo Victora Wittera Turnera sa považuje za dôležitý míľnik v sociokultúrnej antropológii, a to nielen preto, že Turner rozvíjal van Gennepove idey vzťahujúce sa k prechodovým rituálom, pričom sa podrobne zamerával najmä na povahu a vlastnosti liminálnej fázy (Forth 2018, 6). Turnerov záujem bol nesmierne rozsiahly a len základná charakteristika všetkých jeho prác a konceptov by presahovala zámer a priestor tejto práce (Turner 1968; 1969; 1970; 1974; Turner a Turner 1978). Obmedzím sa preto len na diskusiu a kritiku o tých Turnerových konceptoch, ktoré považujem za inšpiratívne pre štúdium pohrebných rituálov, pričom

netvrdím, že iné inkoncepty nie sú inšpiratívne či aplikovateľne pri výskume týchto tém.

Turnerove názory sa formovali najmä pod vplyvom britskej tradície funkcionalistického štrukturalizmu a jeho učiteľa Maxa Gluckmana, ktorý tvrdil, že rituály sú skôr vyjadrením komplexného sociálneho napätia než potvrdením sociálnej jednoty (Gluckman 1954; 1963). Počas terénneho výskumu v Afrike v kmeni Ndembov sa zamerával najmä na ich náboženstvo, rituály a symboly. Turner skombinoval funkcionalistický záujem o mechanizmy, zachovávané sociálnu rovnováhu a kohéziu, so štrukturálnou perspektívou, vzťahujúcou sa na organizáciu symbolov. Rituály boli podľa neho súčasťou ustavične prebiehajúceho procesu, prostredníctvom ktorého komunita neustále obnovuje samú seba (Bell 1997, 38–39). Veľkou inšpiráciou pre Turnera bol práve Arnold van Gennep a jeho práca o prechodových rituáloch, ich symbolike a liminálnej fáze, ktoré predstavovali aj pre Turnera jednu z hlavných oblastí jeho záujmu.

Vyššie som uvádzal Turnerovu definíciu rituálu, avšak na tomto mieste je ešte vhodné doplniť, že Turner, rovnako ako van Gennep, rozdeľuje rituál do troch fáz: odlúčenie (separácia), pomedzie (liminalita) a znovu prijatie (reintegrácia). Prechod medzi týmito tromi fázami predstavuje podľa neho dynamickú medziheru medzi rôznymi formami sociálnej integrácie, teda medzi formálnymi societami a neformálnymi komunitami (*communitas*) (Turner 1969). Liminálna fáza rituálov predstavuje čas, v ktorom je jedinec či skupina jedincov odtrhnutá z viac či menej stálej spoločenskej štruktúry. Predstavuje čas transformácie a zasvätenie do novej sociálnej pozície alebo do životného obdobia. Turner hovorí:

„Osoby nachádzajú sa vo fáze liminality nie sú ani tu, ani tam; sú medzi pozíciami, ktoré im prideluje a určuje zákon, zvyk, konvencia, obrad a rituál. Ako také sú ich nejednoznačné a nedefinovateľné atribúty vyjadrené bohatou škálou symbolov, a to v mnohých spoločnostiach, ktoré ritualizujú sociálne a kultúrne prechody. Liminalita sa tak často prirovnáva k smrti, k pobytu v maternici, k neviditeľnosti, tme, bisexualite, divočine či k zatmeniu slnka alebo mesiaca.“ (Turner 1969, 95; preklad autor)

Podľa Turnera počas liminality môžu byť vlastnosti subjektu rituálu nejasné, a to preto, že osoba/osoby sa vymykajú či vypadávajú zo siete ustálených klasifikácií – nie sú už v starom stave, ale ešte nie sú ani v stave novom. Nie sú podľa Turnera ani tam ani tu, nachádzajú sa medzi postaveniami určenými a usporiadanými zákonmi, zvyklosťami, konvenciami. Liminalita môže byť obdobím zmeny, obdobím kritickým a transformačným, pričom zásadný je pohyb človeka či skupiny z jednej sociálnej pozície do inej sociálnej pozície (Turner 1969).

Turner rozšíril použitie konceptu liminality aj za hranice štúdia rituálov prechodu a iniciálnych rituálov. Koncept liminality je podľa neho možné aplikovať na štúdium všetkých spoločností a sociálnych procesov. Každý moment sociálneho života, v ktorom je dominujúcim prvkom prechod, je možné skúmať s aplikovaním konceptu liminality. Liminálna fáza je významná nielen pre rituál, ale aj pre každodenný život spoločnosti. Ľudia nachádzajúci sa v liminálnej fáze akoby unikajú klasifikačnej sieti, ktorá za bežných podmienok vymedzuje ich sociálny status. V liminálnej fáze sa často vytvárajú medzi jednotlivcami silné putá, ktoré pretrvávajú aj po ukončení konkrétneho rituálu prechodu. Liminálna fáza tak predstavuje akýsi protipól usporiadanej a pravidlami štruktúrovanej komunity, pre ktorú Turner používa výraz *communitas* (Turner 1969; tiež Kapusta 2011).

Pri štúdiu smrti z antropologickej a etnologickej perspektívy je vždy nevyhnutné analyzovať aké symbolické hodnoty jej ľudia v jednotlivých kultúrach a spoločnostiach pripisujú (Soukup, M. 2016, 84). Aj Turner upozornil, že dôležitým aspektom prechodových rituálov vo všeobecnosti a pohrebných rituálov konkrétne sú rituálne symboly a obzvlášť symboly figurujúce v liminálnej fáze rituálov. Turner vo svojej koncepcii rozdelil symboly na symboly dominantné a inštrumentálne (Turner 1970). Dominantné symboly majú tri hlavné vlastnosti a to kondenzáciu, unifikáciu a polarizáciu významov. Kondenzácia znamená, že mnoho vecí a udalostí sa reprezentuje v jedinej symbolickej formácii. Unifikácia odkazuje podľa Turnera na fakt, že dominantné symboly môžu mať na prvý pohľad protichodné významy, ktoré patria do jednej symbolickej formácie.

Dominantné symboly majú dva póly významov a to senzorický (koncertuje významy vzťahujúce sa k prirodzeným a fyziologickým procesom a fenomény a významy, pri ktorých sa predpokladá, že môžu vzbudzovať túžby a pocity) a ideologický (koncertuje usporiadanie noriem a hodnôt riadiacich a kontrolujúcich osoby ako členov sociálnych kategórií a skupín). Významy v ideologickom póle frekventovane odkazujú na komponenty morálneho a sociálneho poriadku spoločnosti a na normy a hodnoty inherentné v štrukturálnych vzťahoch (Turner 1970, 28–30; tiež Uhrin 2015, 6–7; 2020, 22–23). Turner rozlišoval tri úrovne významu symbolov, a to (1) exegetický, (2) operačný a (3) pozíčný:

„Keď hovoríme o ‚výname‘ symbolu, musíme dbať na to, aby sme rozlišovali aspoň tri úrovne alebo oblasti významu. Tie navrhujem nazvať: (1) úroveň autochtónneho výkladu (alebo stručne exegetický význam), (2) operačný význam a (3) pozíčný význam. Exegetický význam sa získava z otázok zodpovedaných domorodým informátorom o pozorovanom rituálnom správaní. Aj tu treba rozlišovať medzi informáciami poskytnutými odborníkmi na rituály a informáciami poskytnutými laikmi. [...] Treba tiež starostlivo zisťovať, či je daný výklad skutočne reprezentatívny pre niektorú z týchto kategórií, alebo či ide o výlučne osobný názor jednotlivca. Na druhej strane veľa svetla na úlohu rituálneho symbolu možno vrhnúť porovnaním jeho významu s jeho použitím. [...] Toto je to, čo nazývam operačný význam. [...] Bádateľ totiž musí brať do úvahy nielen symbol, ale aj štruktúru a zloženie skupiny, ktorá s ním narába. [...] Musí sa tiež pýtať, prečo sú určité osoby a skupiny pri daných príležitostiach neprítomné, a ak sú neprítomné, prečo boli z prítomnosti symbolu rituálne vylúčené. Pozíčný význam symbolu vyplýva z jeho vzťahu k ostatným symbolom v celku, [...] ktorého prvky získavajú svoj význam zo systému ako celku. Táto významová rovina priamo súvisí s už spomenutou dôležitou vlastnosťou rituálnych symbolov: s ich polysémiou. Takéto symboly majú mnoho významov, ale v určitých kontextoch môže byť zdôraznený len jeden alebo niekoľko z nich.“ (Turner 1970, 50–51; preklad autor)

Pri výskume symboliky náboženských rituálov je síce Turnerova koncepcia aplikovateľná, no opomína stranou mnohé aspekty výskumu symbolov a tým pádom aj rituálov (Uhrin 2015; 2020). Dan Sperber vo svojej klasickej práci *Rethinking Symbolism* (1975) napríklad upozornil na nejasné zaobchádzanie s pojmom význam a jeho nedostatočnú definíciu v Turnerovej koncepcii. Podľa Sperbera môže byť Turnerova klasifikácia vlastností symbolov aj napriek jej obmedzeniam užitočným konceptom, pretože vo svojej dobe upozorňovala na rozdiely vo všeobecnosti v iných prácach zanedbávané. Sperberova kritika však miery, okrem iného, aj na laxný či nejasný spôsob využívania slova význam, ktorý sa objavuje v Turnerových definíciách symbolov. Podľa Sperbera však táto laxnosť v používaní a definovaní pojmu význam nie je prítomná len v Turnerovom diele, ale je prítomná vo viacerých prácach venujúcich sa symbolizmu z tohto obdobia (Sperber 1975, 12–50; tiež D’Andrade 1995, 248–249). Táto laxnosť podľa Sperbera nie je náhodná „a v skutočnosti nie je možné vymedziť pojem významu [v intenciách Turnerovej teórie, nie vo všeobecnosti – pozn. autora] tak, aby sa stále vzťahoval na vzťah medzi symbolmi a ich interpretáciou“ (Sperber 1975, 13).

Vo vzťahu k symbolom ďalej Turner hovoril, že symboly prítomné v liminálnej fáze sa môžu vyznačovať vyvolávaním silných emocionálnych reakcií, pocitu účasti na posvätnom, evokovaním axiomatických noriem a môžu byť taktiež významovo mnohoznačné (Turner 1970). Ďalej zdôrazňoval dôležitosť emócií, evokovaných symbolmi, a to nielen počas rituálov, no podrobnú koncepciu emócií nerozpracoval. Na emócie evokované rituálmi a symbolmi môžeme nahliadať napríklad z psychologickej a kognitívnej perspektívy. Menovite koncepcia morálnych emócií kultúrneho psychológa Jonathana Haidta poskytuje návod pre analýzu emócií asociovaných so symbolmi a rituálmi (Haidt 2003; tiež Bruce 2013). Rovnako Turnerova myšlienka, že s dominantnými symbolmi sa asociujú kultúrne sociálne či náboženské normy, môže byť prepojená s prácami autorov, ktorý tvrdia, že ideológie, náboženské normy a myšlienky môžu byť vnímané ako internalizované a sprostredkované určitými

materiálnymi objektmi. Materiálne objekty, vnímané ako symboly, sa tak môžu stať takzvanými kognitívnymi kotvami (*cognitive anchors*). Koncept kognitívnej kotvy odkazuje na tvrdenie, že v procese myslenia sú rovnako dôležité ako kognitívne, tak materiálne zdroje (Berniunas 2009; Clark a Chalmers 1998; Day 2004; Hutchins 1995; 2005; Uhrin 2015, 11; 2020, 31).

Okrem týchto bielych miest Turnerovej koncepcie mnohí antropológovia tiež spochybnilí univerzálnosť Turnerovej, ako aj van Gennepovej, tripartitnej klasifikácie rituálov prechodu. Poukázali na fakt, že táto klasifikácia a vzorec prechodu (oddelenie, liminalita, re-integrácia) sa vzťahuje najmä na mužské iniciácie rituály a často nie je aplikovateľná na rituály vzťahujúce sa k ženským iniciáciám. Jedným z týchto kritikov bol Bruce Lincoln, ktorý v tomto zmysle hovoril o vzorci objavujúcom sa v rituáloch transformácie, v ktorých hlavným aktérom sú ženy. Podľa Lincolnu vhodnejšou tripartitnou schémou v prípade ženských rituálov transformácie je: uzavretie (*enclosure*), metamorfóza (*metamorphosis*) a znovuoobjavenie či vznik (*emergence*) (Bell 1997, 95; Lincoln 1991).

Domnievam sa, že Lincolnova fáza metamorfózy je podobná Turnerovmu konceptu liminality. Ako už bolo uvedené, liminalita je často práve fázou či obdobím transformácie alebo v Lincolnových termínoch metamorfózy. A hoci ani Turner rodové aspekty prechodových rituálov neopomína, Lincolnovo zameralenie na rodové aspekty vo vzťahu k tripartitnej štruktúre rituálov prechodu je relevantné, a teda by mohlo byť inšpiratívne aj pri výskume rituálov vzťahujúcich sa k pohrebu.

Aj z tohto stručného prehľadu je zrejmé, že mnoho klasických prác v sociokultúrnej antropológii prinieslo korpus inšpiratívnych koncepcií pre štúdium rituálov vo všeobecnosti a rituálov prechodu, rituálov vzťahujúcich sa k smrti a pohrebu konkrétne. V nasledujúcej časti sa pokúsím načrtnúť, ako môžu niektoré klasické prístupy a koncepcie uplatňované pri štúdiu náboženstva a rituálov byť inšpiratívne pri výskume pohrebných rituálov v súčasnosti, za predpokladu, že sú prepojené s novšími teoretickými a metodologickými prístupmi.

AKÉ INŠPIRÁCIE PONÚKAJÚ KLASICKÉ
PRÁCE V SÚČASNOM VÝSKUME RITUÁLOV
PRECHODU SPOJENÝCH SO SMRŤOU?

V 50. rokoch 20. storočia sa v sociokultúrnej antropológii začali rozvíjať symbolické a kognitívne teórie. Bádania postupne presúvali záujem od štúdia inštitucionálneho správania k štúdiu ideových systémov alebo symbolických systémov (D'Andrade 1995, 12). V tejto dobe sa objavuje množstvo nových teoretických aj metodologických prístupov k štúdiu náboženstva a rituálov. Jeden z týchto prístupov predstavuje aj kognitívna a evolučná veda o náboženstve. Jedným z jej základných predpokladov je, že ľudská myseľ obsahuje kognitívne a psychologické mechanizmy vytvorené prírodným výberom na riešenie adaptačných problémov, ktorým čelili naši predkovia v priebehu evolúcie. Z tejto perspektívy nemožno sociokultúrne javy, vrátane pohrebných rituálov a predstáv a praktík spojených so smrťou, komplexne vysvetliť bez zohľadnenia týchto psychologických mechanizmov, ktoré sú základom ľudského správania. Pri vysvetľovaní sa však vždy musí zohľadniť aj špecifický kultúrny a sociálny kontext (Boyer 1994; 2001; Lawson a McCauley 1990; Sperber 1975; 1996).

Zameranie sa na kognitívne a psychologické procesy neimplikuje ignoráciu kultúrnych a sociálnych aspektov rituálov, práve naopak: vo všeobecnosti sa kognitívni a evoluční antropológovia inšpirovali Durkheimovým pohľadom na kolektívne náboženské rituály ako na nástroj sociálnej integrácie, súdržnosti a udržiavania spolupráce. V tomto zmysle antropológovia už od 60. rokov 20. storočia zdôrazňovali dôležitosť pohrebných rituálov a ich symboliky vo vzťahu k správaniu sa vzťahujúceho sa k smrti a umieraniu a ich potenciálne posilňujúce funkcie vo vzťahu k spoločenskej súdržnosti (Palgi a Abramovitch 1984, 386). V rámci kognitívnej a evolučnej vedy o náboženstve predstavuje otázka, či účasť na rituáloch podporuje sociálnu kohéziu a kooperáciu, jednu z centrálnych oblastí výskumu (napríklad Henrich 2009; Sosis 2004; Whitehouse 2021; Xygalatas 2022).

Na druhej pomyselnéj strane sociálnej kohézie však stojí napätie a konflikty. Podľa

Robbena ani Hertz ani van Gennep nevenovali dostatočnú pozornosť komplexným kontextom, v ktorých sú pohrebné rituály zakotvené, a nevšimli si sociálne napätie medzi smútiacimi (Robben 2018, xix). Už Radcliffe-Brown (1964) upozornil na fakt, že smrť môže narušiť sociálnu kohéziu skupiny a cyklus pohrebných rituálov ju môže opäť pomôcť nastoliť. Dôležitosť zdieľania spoločnej rituálnej skúsenosti a vyjadrovanie emócií počas rituálov môže viesť k vytváraniu skupín, ktoré sa vyznačujú vysokým stupňom sociálnej kohézie a potenciálnym zlučovaním identít.

Tieto myšlienky sú prítomné aj v jednej zo súčasných teórií v kognitívnej a evolučnej vede o náboženstve, ktorú predstavuje teória dvoch módov náboženskosti Harveyho Whitehousea (1995; 2004; 2009; 2021; tiež Xygalatas 2022). Whitehouse rozlišuje dva rôzne typy náboženskej dynamiky. Pre prvý typ dynamiky sú typické emocionálne intenzívne a zriedkavo vykonávané rituály a ritualizované praktiky. Tento typ dynamiky, či módu náboženskosti, Whitehouse označuje ako obrazová, imagistická religiozita (*imagistic religiosity*). Pre druhý typ náboženskej dynamiky, či módu náboženskosti, sú charakteristické vysoko repetitívne alebo rutinizované rituály a ritualizované praktiky vykonávané v relatívne pokojnej a miernej atmosfére a sprevádzaná odovzdávaním doktríny. Tento mód Whitehouse označuje ako doktrínálna religiozita (*doctrinal religiosity*). Ako pre Whitehouseovu, tak pre iné mnohé kognitívne a evolučné teórie náboženstva je dôležitý rozdiel medzi rôznymi typmi pamäte, aktivovanými počas rôznych typov náboženských rituálov a aktivít.

V imagistickom móde prevláda epizodická pamäť, v ktorej sú osobné spomienky zakódované vo forme konkrétnych a charakteristických epizód – ide teda skôr o špecifické spomienky na konkrétne udalosti. Informácie v tomto type dlhodobej pamäte sú zakotvené v spomienkach na konkrétne situácie a sú spojené s osobnou identitou nositeľa. Príkladom sú intenzívne rituálne zážitky v podobe fyzicky a psychicky náročných extrémnych rituálov alebo emocionálne nabitých iniciálnych či prechodových rituálov, ku ktorým môžeme zaradiť aj pohrebné rituály. Na druhej strane v doktrínálnom režime prevláda

sémantická pamäť, ktorá uchováva informácie o svete prostredníctvom zapamätávania a vytvárania pamäťových schém. V tomto móde sa informácie o rituáloch a náboženstve ukladajú do sémantickej pamäte ako všeobecné vedomosti (Hampejs a Chalupa 2014, 27; Jerotijević a Maňo 2014, 147). Vykonávanie rituálov v doktrínálnom režime môže spôsobiť automatické a rutinné vykonávanie rituálnych činností. Tie môžu zahŕňať napríklad vstávanie, kľačanie, žehnanie, recitovanie a spievanie biblických textov a ritualizované reakcie na úkony vykonávané náboženskými odborníkmi. Náboženské autority dohliadajú na správnosť a jednotnosť vykonávaných praktík a môžu sa dokonca snažiť účasť na rituáloch vynucovať (Whitehouse 2009, 214; Jerotijević a Maňo 2014, 147).

Treba však ešte zdôrazniť, že konkrétne náboženstvá a rituálne systémy sa väčšinou viac či menej približujú jednému z vyššie uvedených módo (Whitehouse 1995; 2004; 2009; 2021) a často obsahujú ako prvky imagistického, tak doktrínálneho módu. Optikou Whitehouseovej teórie môžeme nahliadať aj na pohrebný rituál a praktiky spojené so smrťou. Z perspektívy tejto teórie sa pre antropológický výskum vynára viacero inšpiratívnych výskumných otázok. V konkrétnej spoločnosti by sa výskum mohol napríklad orientovať na identifikáciu častí pohrebných rituálov a praktík vyznačujúcich sa imagistickými prvkami, pri ktorých sa aktivuje epizodická pamäť, častí vyznačujúcich sa skôr doktrínálnymi prvkami, pri ktorých sa aktivuje sémantická pamäť, a pre ktoré je typická rutinizácia, repetitívnosť a odovzdávanie doktríny. Pre doktrínálny mód je taktiež charakteristické vynucovanie účasti na rituáloch zo strany náboženských expertov a kontrola korektnosti vykonávania konkrétnych praktík laikmi. Táto dimenzia rituálov rovnako predstavuje plodnú oblasť výskumu.

Ako bolo uvedené vyššie, ranné práce z oblasti antropológie smrti sa sústreďovali najmä na rituály a procesy spojené so zaobstarávaním tela a duše mŕtveho či na sociálne vzťahy medzi pozostalými. Podľa Silvermana, Barollera a Hemer (2021, 2) však takýto prístup spôsobil istý rozkol, medzi antropológmi, zameriavajúcimi sa najmä na rituál vo vzťahu k jednotlivcom a spoločnosti, a psychologmi

skúmajúcimi najmä emocionálne aspekty vzťahujúce sa k jednotlivcom. Whitehouseova koncepcia poskytuje jednu z možností pre preklenutie tejto dichotómie, pretože sa sústreďuje nielen na rituál, ale aj na jeho psychologické a emocionálne aspekty. Ako hovorí Whitehouse (2021, 1), účasť na kolektívnych rituáloch, ktorým pohreb nepochybne je, môže mať rôznu emocionálnu intenzitu, od únavnej a utlmujúcej až po vyčerpávajúcu a deštruktívnu. Výskum emocionálnych aspektov pohrebných rituálov, s prihliadnutím na psychologické a evolučné aspekty, predstavuje okno do interdisciplinárneho výskumu. Bližšie by sa mohla z tejto perspektívy venovať pozornosť napríklad spôsobom, akými je regulované vyjadrovanie emócií počas pohrebných rituálov či ako je sankcionované kultúrne nevhodné vyjadrovanie emócií a pocitov, nielen počas pohrebných rituálov, ale aj počas obdobia smútku.

Stále aktuálny, domnievam sa, je aj pohľad na cyklus pohrebných rituálov ako na rituál prechodu (Forth 2018, 4; Whitehouse 2021, 13). Napríklad v kontexte kresťanského náboženstva sú po vykonaní pohrebných rituálov fyzické aspekty osoby zväčša vnímané ako zničené, pričom zostáva len večná duša (napríklad Atari 2016; Gire 2014; van der Brink 2022). V pohrebnom rituáli v týchto kontextoch je dôležitá zmena statusu zosnulého ako aj pozostalých. Tu môžeme tiež hovoriť (1) o začlenení zosnulého do nového statusu vo vzťahu k pozostalým, (2) začlenení zosnulého do nového statusu vo vzťahu k predstavám a koncepciám o smrti a posmrtnom živote v konkrétnom sociálnom, kultúrnom a náboženskom kontexte a (3) v neposlednom rade o reintegrácii pozostalých a získaní nového statusu. Po vykonaní kultúrne stanovených pohrebných rituálov zosnulí, ako aj pozostalí, získavajú nové sociálne statusy, ktorých rozmanité aspekty je možné skúmať optikou nových teoretických prístupov, pričom Whitehouseova teória predstavuje iba jednu z mnohých možností.

Klasické témy, ako pohrebné rituály a ich symbolické aspekty, emócie smútku a obdobie trúchlenia či komplexné predstavy o smrti, posmrtnom živote, tele a duši, sú v súčasnosti prehodnocované a rekonceptualizované optikou nových teoretických smerovaní a metodologických prístupov (Robben 2018, xv–xvi).

Okrem nových možných pohľadov v teoretickom a metodologickom zmysle ostatné desaťročia prinášajú nové témy aj v empirickom slova zmysle. Môžem uviesť nasledujúci príklad: aj napriek tomu, že pohrebné rituály boli vo všeobecnosti dlhodobo považované za jedny z najstabilnejších prvkov spoločností (Abramovitch 2015, 872–873), v ostatných rokoch sa udiali celospoločenské udalosti, ako rôzne pandémie a epidémie, ktoré výrazne ovplyvnili ich priebeh (Engelke 2019, 31; Lipton 2017). Stačí pripomenúť obdobie pandémie COVID-19, počas ktorej bolo obmedzené vykonávanie aj náboženských pohrebných rituálov. Reflexie obmedzení možnosti vykonať pohrebný rituál kultúrne a nábožensky „správnym“ spôsobom či reflexie vplyvu digitálnych technológií a nových pohrebných praktík predstavujú do budúcnosti dôležité oblasti výskumu.

ZÁVER

Vplyv Roberta Hertza, Arnolda van Gennepa, Victora Turnera a mnohých ďalších klasických postáv sociokultúrnej antropológie na výskum rituálov vo všeobecnosti, a rituálov prechodu spojených so smrťou konkrétne, siaha až do súčasnosti. A hoci ich diela boli právom kritizované, ich myšlienky a koncepcie kriticky transformované, prinášajú inšpirácie v tejto výskumnej oblasti aj v ostatných desaťročiach. Základ, ktorý svojimi prácami položili, ako aj biele miesta v teoretických a metodologických aspektoch, ktoré po seba zanechali, podnecujú výskum aj v súčasnosti. Hoci niektorí bádatelia tvrdia, žeby sa antropológia smrti mala posunúť za ich vplyv, iný naopak zastávajú názor, že klasické diela sú neustále inšpiratívne, hoci vyžadujú vysokú mieru kritického spracovania, a dokážu prinášať zaujímavé podnety pre výskum smrti, rituálov, predstáv a praktík spojených so smrťou aj v súčasnosti (pre diskusiu napríklad Abramovitch 2015; Eller 2024; Engelke 2019; Robben 2018).

Na záver môžeme povedať, že antropológický a etnologický výskum smrti, pohrebných rituálov, predstáv a praktík spojených so smrťou predstavuje aj v súčasnosti dôležitú oblasť výskumu s množstvom doposiaľ neprebádaných zákutí, ako vo vzťahu k aplikovaní aktuálnych teoretických prístupov na „klasické

témy“, tak v zmysle empirických výskumoch vzťahujúcich sa k zmenám v pohrebných rituáloch, spôsobených napríklad pandémiami či prienikom nových praktík, akými sú prírodné pohreby rôzneho druhu. Z týchto, a mnohých ďalších dôvodov, výskum smrti a pohrebných rituálov by podľa môjho názoru mal ostať v centre pozornosti antropológie a etnológie aj v súčasnosti.

POUŽITÉ ZDROJE

- Abramovitch, Henry. 2015. „Death, Anthropology of.“ In *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, ed. James D. Wright, 870–873. Oxford: Elsevier.
- Ariés, Philippe. 2020 (1977). *Dějiny smrti*. Praha: Argo.
- Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Atari, Mohammad. 2016. „Death in Christianity.“ In *Encyclopedia of Evolutionary Psychological Science*, eds. Todd K. Shackelford a Viviana T. Weekes-Shackelford, 1–4. Cham: Springer.
- Bachofen, Johan Jakob. 1859. *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten*. Basel: Bahnmaier.
- Bell, Catherine. 1997. *Ritual: Perspective and Dimensions*. Oxford: Oxford University Press.
- Berniunas, Renatas. 2009. „Agency, Cognitive Anchors and Memory: Why Soviet Icons Matter.“ In *The Burden of Remembering: Recollections and Representations of the 20th Century*, eds. Ene Koresaar et al., 160–178. Helsinki: SKS Kirjat.
- Bloch, Maurice. 1971. *Placing the Dead: Tombs, Ancestral Villages and Kinship Organization in Madagascar*. London: Seminar Press.
- Bloch, Maurice, a Jonathan Parry (eds.). 1982. *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bowen, R. John. 1998. *Religions in Practice: An Approach to the Anthropology of Religion*. Boston: Allyn & Bacon.
- Bowie, Fiona. 2008 (2000). *Antropologie náboženství*. Praha: Portál.
- Boyer, Pascal. 1994. *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*. Berkeley: University of California Press.
- Boyer, Pascal. 2001. *Religion Explained*. New York: Basic Books.
- Bruce, Joshua. 2013. „Uniting Theories of Morality, Religion, and Social Interaction: Grid-Group Theory, the ‘Big Three’ Ethics, and Moral Foundations Theory.“ *Psychology & Society* 5 (1): 37–50.
- Clark, Andy, a David Chalmers. 1998. „The Extended Mind.“ *Analysis* 58 (1): 7–19.

- Crocker, Christopher. 1973. „Ritual and the Development of Social Structure: Liminality and Inversion.“ In *The Roots of Ritual*, ed. James D. Shaughnessy, 47–86. Grand Rapids: Eerdmans.
- D'Andrade, Roy. 1995. *The Development of Cognitive Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- D'Agostino, Gabriella, a Vincenzo Matera (eds.). 2023. *Histories of Anthropology*. London: Palgrave.
- Davies, J. Douglas. 2000. „Robert Hertz: The Social Triumph over Death.“ *Mortality* 5 (1): 97–102.
- Day, Matthew. 2004. „Religion, Off-Line Cognition and the Extended Mind.“ *Journal of Cognition and Culture* 4 (1): 101–121.
- Douglas, Mary. 1966. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge.
- Douglas, Mary. 1970. *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. London: Routledge.
- Durkheim, Émile. 1952 (1897). *Suicide: A Study in Sociology*. London: Routledge.
- Durkheim, Emile. 1995 (1915). *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: Free Press.
- Eller, David Jack. 2024. *Beyond Liminality: Ontologies of Abundant Betweenness*. New York: Routledge.
- Engelke, Matthew. 2019. „The Anthropology of Death Revisited.“ *Annual Review of Anthropology* 48 (1): 29–44.
- Forth, Gregory. 2018. „Rites of Passage.“ In *The International Encyclopedia of Anthropology*, ed. Hilary Callan, 1–8. New York: Wiley.
- Frazer, G. James. 1890. *The Golden Bough*. London: MacMillan.
- Geertz, Clifford. 2000 (1966). *Interpretace kultur: Vybrané eseje*. Praha: SLON.
- Gire, James. 2014. „How Death Imitates Life: Cultural Influences on Conceptions of Death and Dying.“ *Online Readings in Psychology and Culture* 6 (2): 1–22.
- Gluckman, Max. 1954. *Rituals of Rebellion in South-east Africa*. Manchester: Manchester University Press.
- Gluckman, Max. 1963. *Order and Rebellion in Tribal Africa*. New York: MacMillan.
- Haidt, Jonathan. 2003. „The Moral Emotions.“ In *Handbook of Affective Sciences*, eds. Richard Davidson, Klaus Scherer a Hill Goldsmith, 852–870. Oxford: Oxford University Press.
- Hampejs, Tomáš, a Aleš Chalupa. 2014. „Kognitivní věda o náboženství: Výhodiska, cíle a krátká historie.“ *Pantheon* 9 (1): 10–43.
- Hardin, Richard F. 1983. „‘Ritual’ in Recent Criticism: The Elusive Sense of Community.“ *PMLA* 98 (5): 846–862.
- Henrich, Joseph. 2009. „The Evolution of Costly Displays, Cooperation and Religion: Credibility Enhancing Displays and their Implications for Cultural Evolution.“ *Evolution and Human Behavior* 30 (4): 244–260.
- Hertz, Robert. 1960 (1907). „A Contribution to the Study of the Collective Representation of Death.“ In *Death and the Right Hand*, eds. Rodney Needham a Claudia Needham, 27–175. New York: Free Press.
- Hockey, Jenny. 2002. „The Importance of Being Intuitive: Arnold van Gennep's The Rites of Passage.“ *Mortality* 7 (2): 210–217.
- Huntington, Richard, a Peter Metcalf. 1979. *Celebrations of Death*. New York: Cambridge University Press.
- Hutchins, Edwin. 1995. *Cognition in the Wild*. Cambridge: MIT Press.
- Hutchins, Edwin. 2005. „Material Anchors for Conceptual Blends.“ *Journal of Pragmatics* 37 (10): 1555–1577.
- Jerotijević, Danijela, a Peter Maňo. 2014. „Rituál a mysl: Kognitivní a evoluční teorie rituálu.“ *Pantheon* 9 (1): 139–166.
- Kapusta, Jan. 2011. „Odkaz Victora Turnera v současné antropologii poutnictví: Zkušenost pouti do Santiaga de Compostela.“ *Český lid* 98 (2): 135–153.
- Klaas, Morton. 1995. *Ordered Universes: Approaches to the Anthropology of Religion*. Boston: Westview Press.
- Kundt, Radek, a Martin Lang. 2024. „Communicating Cooperative Intentions Drove the Selection of Collective Ritual in Hominins.“ *Religion, Brain & Behavior* 14 (4): 427–449.
- Lang, Martin, a Radek Kundt. 2024. „The Evolution of Human Ritual Behaviour as a Cooperative Signaling Platform.“ *Religion, Brain & Behavior* 14 (4): 377–399.
- Lawson, E. Thomas, a Robert McCauley. 1990. *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leach, Edmund. 1961. *Rethinking Anthropology*. London: Athlone Press.
- Lincoln, Bruce. 1991. *Emerging from the Chrysalis: Rituals of Women's Initiations*. New York: Oxford University Press.
- Lipton, Jonah. 2017. „‘Black’ and ‘White’ Death: Burials in a Time of Ebola in Freetown, Sierra Leone.“ *Journal of the Royal Anthropological Institute* 23 (4): 801–819.
- Malinowski, Bronislaw. 1929. *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*. New York: Harcourt, Brace & Jovanovich.
- Malinowski, Bronislaw. 1948. *Magic, Science and Religion*. London: Faber & West.
- Marcus, George, a Michael J. Fischer (eds.). 1999. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- Palgi, Phyllis, a Henri Abramovitch. 1984. „Death: A Cross-Cultural Perspective.“ *Annual Review of Anthropology* 13: 385–417.
- Radcliffe-Brown, R. Alfred. 1964. *The Andaman Islanders*. New York: Free Press.

- Rappaport, Roy. 1999. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Robben, C. G. M. Antonius. 2004. *Death, Mourning, and Burial*. Oxford: Blackwell.
- Robben, C. G. M. Antonius. 2018. „An Anthropology of Death for the Twenty-First Century.“ In *A Companion to the Anthropology of Death*, ed. Robben Antonius, xv–xl. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Silverman, S. Gila, Aurélien Baroiller a Susan R. Hemer. 2021. „Culture and Grief: Ethnographic Perspectives on Ritual, Relationships and Remembering.“ *Death Studies* 45 (1): 1–8.
- Sosis, Richard. 2004. „The Adaptive Value of Religious Rituals: Rituals Promote Group Cohesion by Requiring Members to Engage in Behavior That Is Too Costly to Fake.“ *American Scientist* 92 (2): 166–172.
- Soukup, Martin. 2016. „Antropologie smrti.“ In *(De)tabuizácia smrti vo filozoficko-antropologickom diskurze*, eds. K. Gabašová et al., 65–78. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre.
- Soukup, Václav. 2016. „Smrt jako biologická konstanta a kulturní konstrukce: Příspěvek k antropologii smrti.“ In *(De)tabuizácia smrti vo filozoficko-antropologickom diskurze*, eds. K. Gabašová et al., 81–105. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre.
- Sperber, Dan. 1975. *Rethinking Symbolism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sperber, Dan. 1996. *Explaining Culture*. New York: Cambridge University Press.
- Taylor, Timothy. 2005. *The Buried Soul: How Humans Invented Death*. Boston: Beacon Press.
- Turner, W. Victor. 1968. *The Drums of Affliction: A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia*. Oxford: Clarendon Press.
- Turner, W. Victor. 1969. *The Ritual Process*. Oxford: Aldine Publishing Company.
- Turner, W. Victor. 1970. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca: Cornell University Press.
- Turner, W. Victor. 1974. *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca: Cornell University Press.
- Turner, W. Victor. 2004 (1969). *Průběh rituálu*. Brno: Computer Press.
- Turner, W. Victor, a Edith Turner. 1978. *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York: Columbia University Press.
- Tylor, B. Edward. 1871. *Primitive Culture*. London: John Murray.
- Uhrin, Michal. 2015. „Niektoré problematické momenty koncepcie Victora W. Turnera a ich možné riešenie.“ *Speculum* 7 (1): 5–14.
- Uhrin, Michal. 2020. „Victor Turner’s Theory of Symbols: The Symbolism of a Religious Site and Object in a Rural Environment in Eastern Slovakia.“ *Religion and Society in Central and Eastern Europe* 13 (1): 21–41.
- van den Brink, Gijsbert. 2022. „Human Death in Theological Anthropology and Evolutionary Biology: Disambiguating (Im)mortality as Ecumenical Solution.“ *Zygon: Journal of Religion and Science* 57 (4): 869–888.
- van Gennep, Arnold. 2018 (1909). *Přechodové rituály*. Praha: Portál.
- White, Claire. 2021. *An Introduction to the Cognitive Science of Religion*. New York: Routledge.
- Whitehouse, Harvey. 1995. *Inside the Cult: Religious Innovation and Transmission in Papua New Guinea*. London: Clarendon Press.
- Whitehouse, Harvey. 2004. *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*. London: AltaMira Press.
- Whitehouse, Harvey. 2009. „Teorie dvou módů náboženskosti.“ *Religio* 17 (2): 209–230.
- Whitehouse, Harvey. 2021. *The Ritual Animal: Imitation and Cohesion in the Evolution of Social Complexity*. Oxford: Oxford University Press.
- Xygalatas, Dimitris. 2022. *Ritual: How Seemingly Senseless Acts Make Life Worth Living*. New York: Little, Brown Spark.

Zpráva z 2. konference Alternativní spiritualita (17.–18. října 2024)

Jan Kapusta

Katedra antropologie

Fakulta filozofická

Západočeská univerzita v Plzni

KATEDRA antropologie Západočeské univerzity v Plzni letos hostila 2. ročník konference věnující se alternativní spiritualitě. Konference se tak soustředila na současné fenomény, které vycházejí z tradice západního ezoterizmu a hnutí New Age, včetně (neo)šamanismu, (novo)pohanství, domorodé spirituality, psychedelické spirituality, ženské spirituality, alternativní medicíny apod. Předmětem zájmu byl i vliv a širší kontext těchto fenoménů v tzv. tradičních náboženstvích, nových náboženských hnutích či populární kultuře. Stejně jako v případě 1. ročníku, jenž se uskutečnil v roce 2023 na Katedře religionistiky Husitské teologické fakulty Univerzity Karlovy, bylo hlavním cílem propojit odborníky, výzkumníky, studenty z různých oborů, kteří se těmito tématy v českém a slovenském prostoru zabývají, a podpořit tak jejich pravidelné setkávání a dialog mezi sebou navzájem, ale i se zájemci z neakademického prostředí a z řad veřejnosti.

Dvoudenní konference nabídla sedmnáct příspěvků z patnácti různých pracovišť v České i Slovenské republice. Zároveň prokázala hodnotu oborové plurality, zahrnující nejen dominantní sociologii, antropologii a religionistiku, ale i pedagogiku, lékařství, psychoterapii, teologii či umělecký výzkum.

Úvodní zvaná přednáška Zdeňka R. Nešpora „Česká republika – ráj náboženských alternativ(ců)“ byla vítaným uvedením do alternativní/ch spiritualit/y jakožto výrazného rysu religiozity v České republice. Nastolila důležité otázky (některé z nich rozvedené v následné diskusi) týkající se specifčnosti české společnosti, jejíž nepřehlédnutelná otevřenost vůči náboženským alternativám se nevztahuje pouze k období po roce 1989, ale k celému 20. století. Tato bohatost, mnohovrstevnatost

a mísení – jak v případě různých alternativních spiritualit, tak v rámci tzv. tradičních náboženství – je pak výzvou i pro jejich výzkumníky.

První panel konference se prostřednictvím příspěvků Zuzany Bártové, Danijely Jerotijevič a Jana Kapusty soustředil na sociální a ekonomické aspekty alternativní spirituality. Ukazuje se, jak úzce je osobní a duchovní rozvoj propojen s obecně společensky sdílenými hodnotami kontinuálního růstu, prosperity, efektivity, flexibility a rovnováhy jednotlivce a kolektivu, soukromí a práce, trhu a daru. Ať už náš kapitalistický a neoliberální (ne)řád reprodukuje, nebo mu vzdoruje, ať už z něj vyrůstá, nebo ho pomáhá utvářet, je alternativní spiritualita od širšího socioekonomického kontextu neoddělitelná.

Druhý panel, zasvěcený sdílené doktríně, potvrdil klíčový význam víry v univerzální, neosobní, vším proudící (duchovní) energii, resp. potřebu její vědomé transformace a harmonizace. Na základě religionistických analýz populárního časopisu *Receptář*, ezoterického časopisu *Šifra* a knižní produkce zvěstovatele nového věku José Argüellese dokázaly Helena Dyndová, Jitka Schlichtsová a Zuzana M. Kostíková ukázat, co a do jaké míry z alternativní spirituality proniká do mainstreamové kultury a jak a proč představuje její významnou komponentu konspiracismus.

První den konference zakončily dva příspěvky takřkajíc z praxe: zatímco Tomáš Samek zauvažoval nad nesnázemi výuky problematiky alternativní spirituality na středních školách, Tomáš Procházka představil domorodou teologii Stevena Charlestona, usilující o smíření křesťanské a indiánské víry. Jakkoli odlišné, shodly se oba příspěvky nad důležitostí duchovního objevování, dialogu a respektu.

Druhý den konference zahájil čtvrtý panel, věnující se alternativní medicíně, konkrétně terapeutickému rozměru ženské spirituality (Natalie Daberkowová) a moderní astrologie (Zora Hrabáková). Zdůrazněna přitom byla jejich spojitost se západním ezoterismem i psychoterapií, včetně klíčového pojmu „energie“. Na to ústrojně navázal panel pátý, jehož autoři se zamysleli nad vzájemným vztahem a možnou spoluprací spirituality a psychoterapie: jednak

v kontextu biosyntetické psychoterapie (Matyáš Müller), jednak v kontextu psychedelické spirituality a fenoménu Bufo Alvarius (Michaela Susedíková).

Významnou roli hrají v alternativní spiritualitě subkultury, což demonstroval i šestý panel konference. Účastníky přenesl do prostředí tak odlišných, jako jsou do-it-yourself punkové spirituality (Alexandra Lebriez), extrémně pravicové narativy tzv. sinisterního milieu (Matouš Mokřý) anebo zkušenosti setkání s UFO (Klára Kubálková). Společně pak identifikovaly činitele a faktory, které při vzniku a životě jednotlivých forem alternativní spirituality mohou sehrávat rozhodující úlohu. Konferenci zakončil příspěvek Hany Magdono-ové, který publikum seznámil s průběhem a výsledky uměleckého výzkumu, jenž aktivně pracuje s motivy alternativní spirituality, resp. šamanské praxe.

I druhý ročník konference tak prokázal, že dokáže poskytnout prostor pro prezentaci kvalitních výzkumů, ať už ukončených, či ještě probíhajících, a nabídnout tak smysluplnou platformou pro interakci, diskusi a inspiraci napříč různými obory i generacemi výzkumníků.

Zpráva ze Studentské antropologické konference v Plzni (7. listopadu 2024)

Jan Kapusta

Katedra antropologie

Fakulta filozofická

Západočeská univerzita v Plzni

B YLO to 4.–5. listopadu 2005, kdy na Katedře antropologie Západočeské univerzity v Plzni proběhla 1. mezinárodní konference AntropoWebu.¹ Šlo o jednu z významných aktivit, jež projekt AntropoWeb,

založený a spravovaný studenty oboru sociální a kulturní antropologie, přivedl k životu.² Poslední, 12. ročník konference tým AntropoWebu, tehdy už jako zapsaného spolku od-poutaného od institucionálního zázemí a podpory Západočeské univerzity, uspořádal v roce 2016.

Nyní slavíme 5. výročí obnovené tradice studentských antropologických konferencí v Plzni, jež Katedra antropologie pořádá od roku 2019 (s výjimkou covidového roku 2020). Je to ovšem i příležitost oslavit rozmanitost našeho oboru, jenž v důsledku specifického historického vývoje integruje celé spektrum přírodních, sociálních a humanitních věd od biologické antropologie a archeologie přes sociální a kulturní antropologii až po evropskou etnologii a folkloristiku. Na rozdíl od původního cyklu nejsou obnovené studentské konference nijak tematicky zaměřeny. Každý ročník tak nabízí trochu odlišný mix těchto badatelských tradic a přístupů a s nimi i specifických témat a terénů, odpovídajících zaměření konkrétních českých, moravských i slovenských oborových pracovišť.

Program letošní konference byl rozčleněn do čtyř panelů, jichž se v roli moderátorů ujali dva hosté – Karolína Pauknerová z Centra pro teoretická studia a Jiří Woitsch z Etnologického ústavu Akademie věd České republiky – a dva členové hostitelské Katedry antropologie – Tereza Šlehoferová a Jan Kapusta.

Anežka Pořízová z domácí Katedry antropologie představila svůj výzkum variability způsobů zacházení s kremačním popelem a vývoje české pohřební kultury. Adéla Pohořelá z Fakulty humanitních studií Univerzity Karlovy se věnovala komplexní vztahovosti a aktérství lidí a zvířat na příkladu českého chovu ovcí. Jan Werner z téhož pracoviště svůj příspěvek zacíлил na socio-materiální dynamiku rozvojových projektů na příkladu české školy v indickém Ladaku.

Prostor byl věnován i metodologii a reflexivitě: Nina Čviríková z Fakulty sociálních a ekonomických věd Univerzity Komenského v Bratislavě se zabývala kritickou reflexí metodologických nedostatků v oborové časopisecké

¹ Konferenční příspěvky pak byly publikovány: Lukáš Lenk, Michal Svoboda a kol. (eds.). 2006. *Argonauti za obzorem západu*. Plzeň: Fakulta filozofická, Západočeská univerzita v Plzni.

² Mezi další klíčové aktivity patřil provoz webového portálu, vydávání časopisu *AntropoWebzin* (a dopro- vodné knižní edice) či pořádání přednáškového cyklu.

produkcí, zatímco Lucie Chaloupková z Fakulty humanitních studií Univerzity Karlovy se zaměřila na paradoxy a problémy sebereflexe při výzkumu.

Zájem publika vzbudily příspěvky týkající se sociální nerovnosti, marginalizace a diskriminace, ať už šlo o romskou menšinu v Česku (Adéla Petřeková z Fakulty sociálních a ekonomických věd Univerzity Komenského v Bratislavě), queer studentstvo v Turecku (Laura Vassileva z Fakulty humanitních studií Univerzity Karlovy), či LGBTQ+ osoby na Slovensku (Maroš Ondrejka z Ústavu etnologie a sociální antropologie Slovenskej akadémie vied). Prezentace nabídly svěží pohled na otázky, jakou moc má akademická definice romství, rezistence v autoritářských režimech anebo reformulace identity tváří v tvář ontologickému nebezpečí.

Tématem bylo i náboženství: Natalie Daberkowová z domácí Katedry antropologie představila svůj etnografický výzkum posvátné energie kundalini v alternativní spiritualitě, zatímco Rebecca Schussová z Fakulty sociálních věd Univerzity Karlovy ukázala, jak se propojuje kolektivita českých novopohanů s jejich identitou a s hudbou.

Studentské antropologické konference v Plzni a na ně navazující publikační aktivity jsou již po dvacet let fungující platformou pro setkávání a sdílení idejí a zkušeností napříč univerzitami jak České, tak Slovenské republiky. Pro studující je to často první konferenční a publikační příležitost – pro některé završení jejich studia, pro jiné i počátek jejich akademické kariéry. Je otevřenou otázkou, jak s tímto dědictvím zamíchají právě probíhající procesy redukce počtu doktorandů a národních odborných časopisů.

AntropoWebzin

1–2/2024

Šéfredaktor / Editor-in-Chief:

Mgr. Jan Kapusta, Ph.D. (Katedra antropologie, FF, Západočeská univerzita v Plzni)

Redakční kruh / Managing Editorial Board:

Doc. Mgr. Petr Lozoviuk, Ph.D. (Katedra antropologie, FF, Západočeská univerzita v Plzni)

Mgr. Karolína Pauknerová, Ph.D. (Centrum pro teoretická studia Univerzity Karlovy a AV ČR)

PhDr. Jiří Woitsch, Ph.D. (Etnologický ústav AV ČR, v. v. i.)

Redakční rada / Editorial Board:

Doc. Mgr. Lenka Jakoubková-Budilová, Ph.D. (Katedra sociální a kulturní antropologie, FHS, Univerzita Karlova, Praha)

Doc. PhDr. Petr Janeček, Ph.D. (Ústav etnologie a středoevropských a balkánských studií, FF, Univerzita Karlova, Praha)

Prof. Mgr. Milan Kováč, Ph.D. (Katedra porovnávací religionistiky, FF, Univerzita Komenského v Bratislavě)

Doc. Mgr. Petr Lozoviuk, Ph.D. (Katedra antropologie, FF, Západočeská univerzita v Plzni)

Doc. Mgr. Martin Paleček, Ph.D. (Katedra filozofie a společenských věd, FF, Univerzita Hradec Králové)

Mgr. Karolína Pauknerová, Ph.D. (Centrum pro teoretická studia Univerzity Karlovy a AV ČR)

Prof. Mgr. Vladimír Penchev, Ph.D. (Institute of Ethnology and Folklore Studies with National Ethnographic Museum, Bulgarian Academy of Sciences, Sofia)

Doc. PhDr. Lydia Petrářová, CSc. (Etnologický ústav AV ČR, v. v. i.)

Mgr. Barbora Spalová, Ph.D. (Katedra sociologie, FSV, Univerzita Karlova, Praha)

Prof. PhDr. Pavol Tišliar, Ph.D. (Ústav archeologie a muzeologie, FF, Masarykova univerzita, Brno)

Mgr. Petr Vašát, Ph.D. (Sociologický ústav AV ČR, v. v. i.)

PhDr. Jiří Woitsch, Ph.D. (Etnologický ústav AV ČR, v. v. i.)

Časopis AntropoWebzin je otevřeně přístupný odborný recenzovaný časopis, zařazený do mezinárodních databází DOAJ, Ulrich's a ERIH PLUS. / AntropoWebzin is an open access peer-reviewed scientific journal indexed by Directory of Open Access Journals (DOAJ), Ulrich's database, and ERIH PLUS.

Vychází dvakrát ročně. / Published biannually.

Vydává / Published by Západočeská univerzita v Plzni, Fakulta filozofická, Katedra antropologie

Kontakt/Contact:

Časopis AntropoWebzin

Katedra antropologie

Sedláčková 15

306 14 Plzeň

<http://www.antropoweb.cz/webzin/>

e-mail: redakce@antropoweb.cz

Sazba/Typography: Jan Kapusta

Obálka/Cover: David Švanda

ISSN 1801-8807



AntropoWebzin vychází pod licencí Creative Commons Attribution 3.0 Unported License.

<http://creativecommons.org/licenses/by/3.0/>