

2015/1

{sk+cz+en}

Speculum

ISSN 1337-9461

Ročník 7., 2015, číslo 1.

Publikuje Slovenská asociácia sociálnej antropológie

www.antropologia.sk

SPECULUM 1/2015

Redakčná rada/ Editorial Board

Vladimír Bahna

Juraj Buzalka

Tatiana Bužeková

Miroslava Hlinčíková

Tomáš Hrustič

Zuzana Kubovčáková

Danijela Jerotijević

Norbert Maur

Andrej Mentel

Juraj Podoba

Šéfredaktor/ Main editor

Martin Kanovský

Výkonná šéfredaktorka/ Executive editor

Táňa Grauzelová

Redakcia

Barbora Bírová

Zuzana Pešťanská

Zuzana Stoláriková

Grafická úprava

Barbora Bírová

Ročník 7., 2015, číslo 1.

Publikuje Slovenská asociácia sociálnej antropológie

www.antropologia.sk

ISSN 1337-9461

Časopis neprešiel odbornou jazykovou úpravou.

OBSAH SPECULUM 1/2015

Štúdie

Michal Uhrín:

Niektoré problematické momenty koncepcie Victora W. Turnera a ich možné riešenie./Some problematic aspects in Victor W. Turner theoretical approach and possible solutions.....5

Veronika Blahušová:

Podomní obchodníci z Hlučínska v 19. a v 1. polovině 20. století./Pedlars from the Hlučín region in the 19th and first half of the 20th century.....15

Magdalena Koháková:

Art in Public Space as an Agent of Collaboration: The Case of Contemporary Mexico./Umění ve veřejném prostoru jako prostředek spolupráce: případ současného Mexika.....22

Martin Kanovský, Andrej Mentel, Zuzana Stoláriková:

Ako skúmať sociálne štruktúry neformálnych skupín: sociálna hierarchia v detských rovesníckych skupinách./How to investigate social structures of informal groups: social hierarchy in children's peer groups.....36

Správa

Peter Maňo:

180 rokov od zrušenia otroctva./180 years since the abolition of slavery.....49

Recenzia

Solaris - film Pavla Boreckého, 2014, 25'/ Solaris, film by Pavel Borecký, review by Jaroslava Panáková.....53

Pokyny pre autorov/Submission guidelines.....55

Editoriál

Vážené čitateľky a vážení čitatelia,

časopis Speculum vydaním tohto čísla zahájil už siedmy ročník svojej existencie. Tomu sa tešíme a veríme, že i naďalej Vám budeme prinášať zaujímavé a obohacujúce čítanie. Na tomto mieste by sme radi poďakovali tým, ktorí s nami i naďalej spolupracujú a prispievajú tak k tomu, aby odborný časopis Speculum vzrastal vo svojej kvalite.

I v tomto čísle Vám prinášame rôznorodé príspevky, ktoré pozostávajú zo štyroch štúdií, správy i filmovej recenzie.

V prvej z predstavených štúdií sa Michal Uhrín zaoberá koncepciou Victora W. Turnera. Zaujíma ho využitie etnografie pri výskume emócií, vzťahujúcich sa k náboženstvu a rituálu. Ďalšia zo štúdií sa venuje tematicky formám pracovnej migrácie, konkrétne sa zameriava na podomových obchodníkov. Příklad Veroniky Blahušovej sa vzťahuje k výskumu medzi obyvateľmi slezského regiónu. Magdalena Koháková ponúka článok bohatý na vizuálny materiál, ktorým predstavuje formy umenia vo verejnom priestore. Zaoberá sa funkciou vizuálnej komunikácie vo vzťahu k vytváraniu vlastných obdôb národnej identity. Posledná zo štúdií v tomto čísle časopisu Speculum si kladie otázku ako skúmať sociálne štruktúry neformálnych skupín? Kolektív Kanovský, Mentel, Stoláriková sa tu zaoberajú sociálnou hierarchiou v detských rovesníckych skupinách. Príspevok Petra Maňa prináša vzhľad do osláv 180. výročia od zrušenia otroctva na ostrove Maurícius. Posledným príspevkom je filmová recenzia na film Solaris, ponúka Vám ju Jaroslava Panáková.

Ďakujeme všetkým autorom a autorkám, recenzentom i recenzentkám, redakčnej rade a tak isto za spoluprácu celej redakcii.

Želáme Vám obohacujúce a inšpiratívne čítanie.

Za redakciu,

Barbora Bírová

Niektoré problematické momenty koncepcie Victora W. Turnera a ich možné riešenie./Some problematic aspects in Victor W. Turner theoretical approach and possible solutions.

Michal Uhrín 1

1 Ústav sociálnej antropológie, Fakulta sociálnych a ekonomických vied, Univerzita Komenského v Bratislave, uhrinmichal@yahoo.com

Abstract

The study deals with the theoretical and methodological problems that I encountered during my field work and subsequent analysis of ethnographic data. They are related to the theory of symbols by Victor W. Turner which I used in my research. I argue that though Turner's conception deals with emotions in religious context, it does not provide elaborated theoretical and methodological tools for interpretation of the relevant data. The main problem that I encountered with was operationalization of the related terms used by Turner. In the present article I consider the theoretical and methodological approaches that might be more suitable for dealing with emotions in relation to religion and ritual, and the differences in performance of the religious experts and laymen.

Key words: symbolic anthropology, cognitive anthropology, emotion, religion, ritual, contagion, contamination.

Abstrakt

V príspevku sa zaoberám teoretickými a metodologickými problémami, s ktorými som sa stretol v priebehu terénneho výskumu k bakalárskej práci a pri analýze získaných dát. Tieto problémy súvisia s teóriou symbolov Victora W. Turnera, v ktorej termínoch boli dáta interpretované. Analýza dát ukázala, že hoci sa Turnerová koncepcia zaoberá emóciami v náboženskom kontexte, neposkytuje vhodné teoretické a metodologické nástroje na precíznejšie uchopenie. Počas môjho výskumu hlavným problémom v tomto zmysle bola operacionalizácia termínov, ktoré používa Turner. V príspevku sa venujem teoretickým a metodologickým prístupom, ktoré môžu byť vhodnejšími pri interpretácii spomenutých etnografických dát vzťahujúcich sa k emóciám vo vzťahu k náboženstvu a rituálu, a taktiež k niektorým rozdielom medzi náboženskými expertmi a laikmi.

Kľúčové slová:

symbolická antropológia, kognitívna antropológia, emócie, náboženstvo, rituál, nákaza, znečistenie.

Úvod

Tento príspevok je venovaný problémom interpretácie etnografických dát v rámci určitej teoretickej koncepcie, konkrétne symbolickej antropológie Victora Turnera. Článok vychádza z výsledkov výskumu k bakalárskej práci, ktorý som uskutočnil v lete 2013. Výskum bol zameraný na symboliku náboženského rituálu v sociálnom kontexte. Cieľom bola interpretácia gréckokatolíckej symboliky v termínoch teórie Victora Turnera. Okrem priebehu omše som sa sústredil na situácie vzťahujúce sa k symbolike kríža a kostola. Zaujímali ma konkrétne podoby týchto symbolov, vlastnosti, aké im ľudia pripisujú, aké asociácie sa s nimi spájajú, správanie v ich blízkosti a počas situácii, v ktorých hrajú významnú úlohu.

Analýza dát ukázala, že Turnerova koncepcia dovoľuje analyzovať rituál a symbol precíznym a funkčným spôsobom, avšak, ako každá teoretická koncepcia, nemôže vysvetliť všetko a ani netvrdím, že musí. V kontexte mnou vykonaného terénneho výskumu sa ukázalo, že k „bielym miestam“ tejto teórie patrí najmä operacionalizácia emócií, ako aj niektoré otázky vzťahujúce sa na problematiku nákazy a znečistenia. Týmto problémom sa síce Turner venuje, ale pre potreby precíznejšej analýzy to nestačí; k tomu sú potrebné iné teoreticko-metodologické nástroje, ktoré siahajú nad rámec symbolickej antropológie. V tejto práci si preto kladiem za cieľ priblížiť niektoré z teoreticko-metodologických nástrojov, prostredníctvom ktorých je možné spomínané dáta interpretovať.

V prvej časti príspevku v krátkosti charakterizujem Turnerovu koncepciu, ktorú som v práci využil, pričom sa budem venovať najmä tým postulátom, ktoré boli kľúčové pre interpretáciu dát spojených s emóciami. V zostručnenej podobe predložím aj závery, ktoré boli vyvedené z Turnerovej koncepcie. Ďalej sa pokúsim ukázať, že v rámci kognitívnej antropológie a psychológie existujú vhodnejšie teoretické východiská pre

interpretáciu empirických dát vzťahujúcich sa k problematike emócií a koncepcie znečistenia. Následne na to sa pokúsím tieto dáta interpretovať z kognitívnej a psychologickej perspektívy.

Teória symbolov Victora Turnera

Vo svojom výskume som sa rozhodol vychádzať z teoretickej platformy symbolickej antropológie, konkrétne z teórie symbolov Victora W. Turnera. Vznik tohto smeru sa datuje do obdobia šesťdesiatych až sedemdesiatych rokov dvadsiateho storočia. Okrem Turnera sa do tohto smeru zaraďujú takí významní antropológovia ako Clifford Geertz, David Schneider a Mary Douglas. V rámci symbolickej antropológie sa zdôrazňoval rozdiel medzi konaním v zmysle správania a konaním ako symbolom, pričom Turner venoval pozornosť predovšetkým symbolickému konaniu v rituáloch (D'Andrade, 1995: 248). Jeho názory sa formovali pod vplyvom britskej tradície funkcionalistického štrukturalizmu. Terénny výskum v spoločnosti afrických Ndembuov ho viedol k tomu, že sa zamerával najmä na kľúčové prvky sociálnej súdržnosti v nestabilnej spoločnosti (Bowie: 2008: 162). Catherine Bell tvrdí, že Turner skombinoval funkcionalistický záujem o mechanizmy podporujúce sociálnu rovnováhu so štruktúrnou perspektívou, vzťahujúcou sa na organizáciu symbolov (Bell, 1997: 39).

Turner sa vo svojej koncepcii sústredil na symboly a ich významy. Zaujímal ho nevedomý význam a takmer univerzálne symboly. Zdôrazňoval aj spôsob, akým rituál a sociálne využitie symbolických objektov utvára ich význam pre konkrétnych ľudí (Bowen 1998: 16). Symbol definuje ako najmenšiu jednotku rituálu, ktorá si stále zachováva špecifické vlastnosti rituálneho správania sa: je to hlavná časť špecifickej štruktúry v kontexte rituálu (Turner, 1970: 19). Symbol nemusí byť výlučne hmotným objektom. Symbolom môžu byť aj gestá, udalosti, priestorové jednotky, vzťahy, aktivity atď. Turner symboly považuje za základné stavebné kamene, či „molekuly“ rituálov (Turner, 2004: 26).

Symboly a ich vzťahy, tak ako sa vyskytujú v rituáli Isoma¹, nie sú podľa Turnera iba súborom poznávacích klasifikácií slúžiacich k usporiadaniu ndembského vesmíru. Ešte dôležitejšie je, že sú taktiež súborom evokačných nástrojov k vzbudzovaniu, odvádzaniu

a kultivácii silných emócií, ako je nenávisť, strach, rozrušenie a zármutok, šťastie, radosť (Turner, 2004: 50). Turner zdôrazňuje evokáciu emócií symbolmi.

Dôležité je Turnerovo rozlíšenie symbolov na dominantné a inštrumentálne. Dominantné symboly nie sú považované iba za prostriedky, ktoré umožňujú naplnenie zjavných účelov daného rituálu: zároveň odkazujú na hodnoty, ktoré sú považované za samoučelné, teda na axiomatické hodnoty spoločnosti (Turner, 1970: 20). Symboly podnecujú konanie a dominantné symboly majú tendenciu stať sa ohniskom v sociálnej interakcii. Skupiny sa v ich okolí mobilizujú, uctievajú ich, vykonávajú v ich blízkosti ďalšie symbolické aktivity, pridávajú ku nim ďalšie symbolické objekty, často za účelom vytvorenia komplexných svätýň (Turner, 1970: 22). Môže sa jednať napríklad o budovu kostola v ktorej sa vykonávajú rituály a nachádzajú ďalšie predmety symbolického významu. Turner upozorňuje na existenciu zjavného nesúladu medzi interpretáciou dominantného symbolu, poskytnutou informátormi, a správaním v situáciách, ktoré sú ovplyvnené symbolikou dominantného symbolu. Inými slovami, existujú protiklady medzi teóriou a praxou (Turner, 1970: 25). Teda tým, čo by v spoločnosti mal reprezentovať symbol spolu s vzorcami správania s ním asociované, pokladanými za adekvátne, a faktickým správaním vo vzťahu k tomuto symbolu. Človek napríklad môže zdôrazňovať nutnosť prežehňania sa pri vstupe do kostola, avšak sám tento úkon nemusí vykonávať.

Za tri hlavné vlastnosti dominantných symbolov Turner považuje: kondenzáciu, unifikáciu a polarizáciu významov. Kondenzácia znamená, že mnoho vecí a udalostí sa reprezentuje v jedinej formácii. Dominantný symbol je unifikáciou zjavne protichodných významov, ktorá patrí do jednej symbolickej formácie. Ďalej, dominantné symboly majú dva póly významov. Týmito dvoma pólmi sú ideologický pól na jednej strane a senzorický pól na strane druhej. V senzorickom póle sú koncentrované tie významy, od ktorých sa očakáva, že môžu vzbudzovať túžby a pocity. Vzťahujú sa väčšinou k prirodzeným a fyziologickým fenoménom a procesom. V ideologickom póle nachádzame usporiadanie noriem a hodnôt, ktoré riadia a kontrolujú osoby ako členov sociálnych skupín a kategórií. Ide o významy, ktoré odkazujú na komponenty morálneho a sociálneho poriadku spoločnosti, na druhy spoločenských zoskupení a na normy a hodnoty inherentné v štruktúrnych vzťahoch (Turner 1970: 28-30).

Dominantné symboly sa objavujú v mnohých rituálnych

1 Isoma patrí podľa Ndembuov do triedy rituálov nazývaných „ženské rituály“, alebo „rituály plodenia“, čo je podtrieda „rituálov duchov predkov, teda tieňov“ (Turner, 2004: 24). Pre podrobnú analýzu Isomy pozri Turner 1970, 2004.

kontextoch. Niekedy riadia celý proces, inokedy jeho určité fázy. Obsah dominantných symbolov má vysoký stupeň stálosti, konzistentnosti a autonómnosti v celom symbolickom systéme. Sú ľahko analyzovateľné v kultúrnom referenčnom rámci. Naopak, inštrumentálne symboly je potrebné chápať v zmysle širšieho kontextu, teda v celkovom symbolickom systéme daného rituálu. Ich význam sa dá odhaliť iba vo vzťahu k iným symbolom (Turner, 1970: 31-32). Symboly môžu plniť úlohu podnecovateľa, prostriedku, ktorý vyvoláva rituálne, symbolické, či iné aktivity.

John Bowen vidí pozitívum Turnerovho prístupu k symbolom v tom, že umožňuje vziať do úvahy súhrn, vzájomné pôsobenie psychologických alebo telesných asociácií, ktoré vykazujú tendenciu podobnosti v nesúvisiacich spoločnostiach, s ideologickými asociáciami, ktoré sú špecifické pre jednu spoločnosť, skupinu spoločností, či pre jednu náboženskú tradíciu (Bowen, 1998: 143). Hoci psychologické faktory hrajú významnú úlohu v Turnerovej koncepcii, pri ich definícii Turner obchádza psychologické teórie, ktoré by mohli byť užitočné pre precíznejšiu analýzu materiálu.

Turner skombinoval funkcionalistický záujem o mechanizmy, zachovávajúce sociálnu rovnováhu, so štruktúrnou perspektívou, vzťahujúcou sa na organizáciu symbolov. Úlohou rituálu ale podľa neho nebola iba obnova sociálnej rovnováhy: boli súčasťou neustále prebiehajúceho procesu, prostredníctvom ktorého komunita neustále obnovuje samú seba (Bell, 1997, 39). Turner charakterizuje rituál ako predpísanú formu správania sa počas príležitostí, ktoré sa nevzťahujú na technologické, zvyčajné postupy, odvolávajúce sa na vieru v mystické bytosti a sily (Turner 1970: 19). Považuje ho za stereotypný/šablónovitý sled aktivít, zahŕňajúci gestá, slová a objekty, vykonávané na oddelenom mieste; jeho priebeh má vplývať na nadprirodzené entity či sily v mene aktérových cieľov a záujmov. Tieto definície rituálu boli pre mňa smerodajné nielen počas výskumu, ale aj v priebehu analýzy dát.

Ako som ukázal vyššie, Turner na viacerých miestach spomína emócie a citové reakcie v kontexte dominantných symbolov a rituálu. Napríklad tvrdí, že dominantné symboly sú súborom evokačných nástrojov k vzbudzovaniu, odvádzaniu a kultivácii silných emócií, ako je nenávisť, strach, rozrušenie a zármutok (Turner, 2004: 50). Na inom mieste, vo vzťahu k vlastnostiam dominantných symbolov hovorí, že v jednom z ich významových pólů, v tomto prípade sensorickom, sú koncentrované významy, od ktorých sa očakáva, že môžu vzbudzovať

túžby a pocity (Turner 1970: 28-30). Turner však tieto termíny neoperacionalizuje. Emócie v jeho koncepcii síce netvorí jeden z jej základných pilierov, avšak aj napriek tomu sú jej podstatnou súčasťou.²

Pracovať s pojmami, ktoré nie sú jasne definované môže byť do určitej miery problematické. Rovnako problematické je aj chápať ich „intuitívne“ teda spôsobom „že všetci vieme čo sú emócie (alebo akýkoľvek iný pojem, koncept atď.) keď sa s nimi stretneme v teréne“ a nevenovať sa im v dostatočnej miere, alebo úplne ignorovať ich operacionalizáciu a definovanie.

V ďalších častiach textu stručne priblížim lokalitu terénneho výskumu a jeho metodiku. Taktiež spôsob, akým boli interpretované dáta v termínoch Turnerovej teórie. Ďalej by som rád poukázal na to, že symbolický prístup môže byť doplnený a rozšírený pomocou teórií kognitívnej antropológie a psychológie, ktoré nepopierajú výsledky symbolických antropológov, hoci sa voči nim stavajú kriticky. Skôr poskytujú ďalšie nástroje pre vysvetlenie sociálnych javov.

Terénny výskum a etnografický kontext³

Výskum, na základe ktorého vznikol prezentovaný článok, prebiehal od konca júna 2013 do začiatku augusta 2013. Výskumná lokalita je situovaná na východnom Slovensku, v okolí Zemplínskej šíravy. V obci, kde bol výskum realizovaný, žije približne šesťsto obyvateľov, prevažne gréckokatolíckeho vierovyznania. Ich zastúpenie je z celkového počtu obyvateľov približne 85 percent. Išlo o stacionárny výskum. Etnografické interview som vykonal s tridsiatimi piatimi informátormi. Táto skupina bola pomerne heterogénna. Priemerný vek informátorov bol približne štyridsaťpäť rokov. Pomer mužov k ženám bol približne dva ku piatim. Väčšina informátorov sa hlásila ku gréckokatolíckemu vierovyznaniu. Jeden informátor sa deklaroval ako neveriaci, štyria ako rímskokatolíci. Výber informátorov bol zväčša náhodný. Cielene som vybral iba miestneho kňaza a kostolníčku.

Ako som spomenul vyššie Victor Turner rozdelil

2 Nebol to však len Victor Turner, ktorý sa staval negatívne k štúdiu emócií antropológmi. Takýto postoj zastával už u Émile Durkheim, ktorý tvrdil, že emócie sú prejavmi individuálnymi, resp. sú antropológickými metódami neskúmateľné a teda im netreba ani venovať pozornosť. Emócie sa považovali za doménu psychológie. Durkheimove názory mali vplyv na veľké množstvo antropológov a to je jedným z dôvodov prečo nevenovali sústredenú pozornosť problematike emócií.

3 Táto časť textu je prevzatá z bakalárskej záverečnej práce autora (Uhrin, 2014)

význam symbolov na exegetický, pozičný a operačný. Táto klasifikácia mala priamy vplyv na výber metód a techník, využitých pri zbere dát. Dáta exegetického charakteru boli získané prostredníctvom interview s laikmi a expertom. Dáta, spadajúce do kategórie pozičného významu, som získal prostredníctvom zúčastneného pozorovania. Dva ústredné pojmy, s ktorými som počas výskumu pracoval, boli symbol a rituál. Za rituál som považoval bohoslužbu. V prípade výskumnej lokality sa jednalo o gréckokatolícku bohoslužbu, o ktorej som zaznamenával dáta pomocou zúčastneného pozorovania a etnografického interview. Počas zúčastneného pozorovania som zaznamenával informácie o rituálnej symbolike, pozoroval vonkajšiu formu a pozorovateľné charakteristiky rituálu, symbolov a symboliky. Zakresľoval som priestorové členenie miesta, v ktorom sa rituál vykonával, rozmiestnenie veriacich – ako laikov, tak aj experta – a ich pohyb v symbolickom priestore počas bohoslužieb.

Ako symboly som chápal kríž a kostol. Turner hovorí, že symboly môžu byť gestá, aktivity, slová, vzťahy, objekty, priestorové jednotky v rituálnej situácii. Ja som za symboly počas výskumu považoval predovšetkým kríž a kostol. Snažil som sa určiť, do ktorých z týchto kategórií môžeme zaradiť tieto symboly.

Záver vyplývajúce z pôvodnej analýzy ⁴

Na tomto mieste budem prezentovať v skrátenej forme výsledky analýzy pôvodného výskumu, ktorého cieľom bolo opísať symboliku a sociálne kontexty náboženského rituálu. Vo výpovediach respondentov sa s kostolom najčastejšie asociovala bohoslužba. Teda rituál a symbol sú v tomto prípade pevne späté. Bohoslužba spĺňa definície a charakteristiky, ktoré sú typické pre rituál, tak ako ich vyčlenil Turner. Je stereotypným, či šablónovým sledom aktivít. Pri tomto slede aktivít je určené ich jednotlivé poradie. Sled aktivít zahrňuje gestá, slová a objekty. Gestá v podobe prežehnaní, klačania, úklony. Slová v podobe kázne, výziev duchovného a odpovede veriacich na ne, modlitieb, spevu. Počas jeho priebehu dochádza k využívaniu rôznych symbolov, v ich hmotnej podobe. Symbolmi sú napríklad kríž, čaša, sväté evanjelium a iné. Rituál je vykonávaný na oddelenom mieste. Oddelené miesto predstavuje kostol. Je navrhnutý tak, aby mal vplyv na nadprirodzené entity či sily, v mene aktérových cieľov a záujmov. Jedným z

⁴ Táto časť textu je prevzatá z bakalárskej záverečnej práce autora (Uhrin, 2014).

dôvodov, pre ktoré sa veriaci účastní bohoslužieb, môže byť prosba o pomoc, alebo o radu Ježiša, boha.

Ako som už spomínal vyššie, Turner upozorňuje na existenciu rozdielov medzi významom symbolu pri jeho opise informátormi a významom stereotypných foriem správania, ktoré sú s ním blízko asociované. Tvrdenie platí rovnako pre kostol aj pre kríž. Pre kostol napríklad v prípade pohybu veriacich v priestoroch svätyně. Dochádza k zdôrazňovaniu a konštatovaniu, že v týchto priestoroch by sa mal pohybovať jedine duchovný a nemali by sa v nich pohybovať ženy. Zúčastnené pozorovanie však ukázalo, že v priestore sa pohybuje aj kostolníčka, v niektorých prípadoch aj iné ženy. Môže v ňom dochádzať taktiež k spovediam.

V prípade krížov nachádzame tieto rozdiely napríklad vo vykonaní, nevykonaní prežehnaní v blízkosti kríža. Veriaci zdôrazňujú, že k prežehnaní by malo dôjsť vždy, keď sa osoba nachádza v prítomnosti kríža. Opäť z pozorovania vyplynulo, že k tomuto prežehnaní nemusí dôjsť v každom prípade.

Victor Turner hovorí o troch hlavných vlastnostiach dominantných symbolov. Týmito vlastnosťami sú kondenzácia, unifikácia, a polarizácia významov. Kondenzácia v podstate znamená, že mnoho vecí a dejov je reprezentovaných v jedinej formácii. Kríž môže predstavovať symbol spásy, utrpenia, oddanosti, vernosti. Má ochrannú funkciu, identifikačnú funkciu. Ochrňuje nielen pred živelnými pohromami akými sú búrky, povodne, ale aj pred vojnami. Pôsobí aj ako ochrana proti zlým duchom, zlému duchovi, čertom, satanovi⁵. Kríže nosené na retiazkach môžu slúžiť ako prostriedok vyjadrujúci príslušnosť k skupine. V podobe gesta predstavuje vyjadrenie úcty a poklony, oddanosti. Týmto gestom sa prijíma požehnanie od duchovného. Je to gesto stotožnenia sa s utrpením Krista. V slovných spojeniach môže byť metaforou pre utrpenie, životnú cestu, starosti, problémy. S krížom je asociovaný Ježiš, Boh a Svätá Trojica. Gesto má takisto ochrannú funkciu. Jedná sa teda o množstvo významov a asociácií, nachádzajúcich sa v jedinom symbole. Pre kríž je teda charakteristická kondenzácia.

Ďalšou vlastnosťou je unifikácia zjavne protichodných významov. Pre dominantné symboly je unifikácia charakteristická a nachádza sa v jednej symbolickej formácii. Kríž symbolizuje spásu veriacich a zároveň všetko utrpenie Ježiša Krista. Aj spása aj utrpenie sa ďalej asociuje s jeho ukrižovaním. Z toho vyplýva, že jedna udalosť, ktorou je v tomto prípade ukrižovanie

⁵ Týmto termínmi označovali informátori nadprirodzené bytosti.

Krista, môže predstavovať dva rozličné významy, ktoré sú unifikované v jednom symbole. Poslednou vlastnosťou je bipolarita, čo znamená, že dominantné symboly majú dva póly významov. Prvým je pól ideologický, v ktorom sa nachádzajú významy odkazujúce na prvky morálneho a spoločenského poriadku, princípy sociálnej organizácie. Kríž sa spája s identitou. Informátori ho často označovali ako predmet vyjadrujúci ich príslušnosť k určitej skupine. Vo výskumnej lokalite sa jednalo najmä o skupinu grékokatolíkov, ale aj o skupinu kresťanov všeobecne. Takže, kríž odkazuje na spôsob sociálnej organizácie dedinského spoločenstva. Ukazuje, že v obci sa nachádza minimálne jedno špecifické zoskupenie jej obyvateľov. Druhým pólom je pól senzorický a jedná sa o prirodzené alebo fyziologické javy a procesy, vyvolávajúce túžby a pocity. Napríklad smrť Krista, ktorú symbolizuje kríž, vyvoláva vo veriacich viaceré túžby a pocity. Pocity vďaky a úcty, ktorý sa vyjadruje prežehnaním. V ojedinelých prípadoch aj pocit smútku. Ukrižovaním Ježiš spasil veriacych a preto sa s krížom, asociuje aj túžba po spasení.

Dominantné symboly sa podľa Turnera objavujú v mnohých odlišných rituálnych kontextoch, ale ich význam má vysokú úroveň autonómnosti a konzistentnosti v celom symbolickom systéme.

Ako som spomínal vyššie, mojím cieľom je ukázať, že existujú vhodnejšie teoretické a metodologické prístupy, ktoré môžu byť využité pri interpretácii spomenutých etnografických dát vzťahujúcich sa k emóciám vo vzťahu k náboženstvu, rituálu a symbolom. Za tento prístup považujem kognitívnu antropológiu. Pozrime sa teda v krátkosti na niektoré jej základné premisy.

Kognitívna antropológia

Kognitívna antropológia skúma vzťahy medzi ľudskými spoločnosťami a ľudským myslením. Kognitívni antropológovia venujú pozornosť tomu, akým spôsobom ľudia v sociálnych skupinách rozmýšľajú o objektoch a udalostiach, ktoré utvárajú ich svet – počínajúc fyzikálnymi objektmi až po abstraktné javy (D'Andrade, 1995: 1). Domnievam sa, že táto teoretická platforma, na rozdiel od koncepcií symbolickej antropológie, má tú výhodu, že okrem kultúrnych, sociálnych, historických, ekonomických a ďalších relevantných faktorov, zohľadňuje zákonitosti fungovania ľudskej mysle, ktorá spracováva informácie z vonkajšieho sveta. Ignorovanie mechanizmov ľudskeho myslenia v antropológických teóriách, či už explicitné alebo implicitné, vedie k postoju, ktorý

Pascal Boyer nazýva black box, teda čierna skrinka. Táto metafora označuje predpoklad, že je možné vyslovovať pevné presvedčenia o výsledkoch kognitívnych procesov bez toho, aby sa venovala pozornosť psychologickým mechanizmom, ktoré sú ich súčasťou (Boyer, 1990: ix).

Podľa Martina Kanovského kognitívny prístup tvrdí, že ľudská myseľ je súborom špecializovaných schopností, ktoré sa evolučne vyvinuli, aby spracovávali a riešili špecifické problémy v prostredí. Každá z týchto schopností sa zameriava na špecifické typy informácií a riadi tvorbu špecifických hypotéz, týkajúcich sa príslušných javov. Z týchto schopností produkuje určité výsledky, ktoré vychádzajú z princípov fungovania jej kognitívnych mechanizmov (Kanovský, 2001: 12).⁶

Podľa Pascala Boyera náboženské koncepty konštituujú charakteristické kognitívne artefakty, ktorých úspešný kultúrny prenos súvisí s tým, že aktivujú naše inferenčné systémy špecifickým spôsobom. Náboženstvo aktívuje inferenčné systémy, ktoré majú pre ľudí zásadný význam: sú to tie, ktoré riadia naše najintenzívnejšie emócie, utvárajú našu interakciu s inými ľuďmi, poskytujú nám morálne pocity a organizujú sociálne skupiny (Boyer, 2001: 135). „Myseľ“, hovorí Boyer, „sa skladá z viacerých špecializovaných explanačných zariadení, inferenčných systémov, z ktorých každý je prispôbený na riešenie špecifických druhov udalostí a automaticky navrhuje riešenie pre tieto situácie“ (Boyer, 2001: 16). Inferenčné systémy majú špecifické vstupné podmienky a aktivujú sa vtedy, keď je prezentovaná informácia s určitým formátom (Boyer 2001: 286). Inými slovami, kognitívna teória náboženstva okrem dôvodov sociálnych, ktoré nepopiera, uvádza ako ďalší zdroj vysvetlenia aj dôvody kognitívne, štruktúru a architektoniku ľudskej mysle (Kanovský, 2011: 8).

Positívne emócie evokované náboženským rituálom

Na tomto mieste budem prezentovať príklady, ktorými sa pokúsim ilustrovať problematické momenty interpretácie dát pomocou Turnerovej teórie symbolov, konkrétne dát, ktoré sa vzťahujú na pozitívne emócie spájané s náboženským rituálom.

Ako som spomínal vyššie, podľa Turnera majú dominantné symboly dva póly významov – ideologický a senzorický pól. V senzorickom póle sú koncentrované tie významy, od ktorých sa očakáva, že môžu vzbudzovať

6 K tejto problematike pozri Hirschfeld, L., Gelman, S. A. (eds.) Mapping the mind: Domain specificity in cognition and culture New York, NY: Cambridge University Press, 1994

túžby a pocity. Významy sú väčšinou prirodzené a fyziologické fenomény a procesy (Turner 1970: 28-30). Z analýzy dát vyplynulo, že citové reakcie sú intenzívnejšie v priebehu rituálu, počas ktorého sa tieto symboly používajú. Spoločné pôsobenie rituálu a rituálnych symbolov sa prejavuje v reakciách počas rituálu. Vo svojej práci som ukázal, že kostol, rovnako ako kríž, je možné zaradiť do kategórie dominantných symbolov. Preto by podľa Turnerovej koncepcie kostol mal mať schopnosť vyvolať citové a emocionálne reakcie. Turner sa však primárne nezaobrá charakterom týchto emócií. Zdôrazňuje však ich prítomnosť v rituáloch a schopnosť dominantných symbolov vyvolať ich (Turner, 1970, 2004).

Kostol je miestom, v ktorého priestoroch je podľa respondentov možné nadobudnúť pokoj a uvoľnenie. Veľmi výstižne to charakterizuje výrok jednej informátorky, ktorá sa vyjadrila, že v kostole a počas bohoslužieb sa cíti „...spokojná. Ja tam cítim také uvoľnenie. Tam nie sú žiadne starosti. V kostole je taká atmosféra uvoľnená, vážne.“ Viacerí informátori, vo väčšine prípadov ženy, uvádzali, že po absolvovaní bohoslužby sa cítia uvoľnene, oddýchnutí, pokojní.

Vonkajšie prejavy emócií vo vzťahu k zúčastneným veriacim, spojené s mimikou tváre, sú počas bohoslužby minimálne. Ich výrazy tváre boli často neutrálne. Zaujímavým faktom je, že počas rozhovorov pri opise svojich emócií, sa informátori často usmievajú, niekedy sa pozerajú smerom nahor, akoby k „nebu“. V ojedinelých prípadoch dokonca takýto opis emócií vyvolá ich faktické prejavy. Veriaci často opisovali emócie prežívané počas bohoslužby ako silné, výrazné a najmä pozitívne. Najčastejšie zmieňovali radosť, nadšenie, pokoj, uvoľnenie. K zdôrazneniu prežívania príjemných, pozitívnych emócií a pocitov došlo počas väčšiny rozhovorov. Nie vždy však respondenti pomenovali konkrétne emócie. Často len konštatovali, napríklad: „...cítim sa tam dobre“ (v kostole počas bohoslužby. pozn. autora). Prejavy emócií sa počas bohoslužby vyskytovali v menšej miere ako som očakával.⁷ V žiadnom prípade

7 Toto bolo, samozrejme, len mojím intuitívnym očakávaním, založeným na subjektívnej predstave o priebehu bohoslužieb. Očakával som napríklad prejavy emócií ako plač, dojatie, výraznú mimiku a gestikuláciu. Treba aj priznať fakt, že sledovať prejavy emócií počas bohoslužieb je náročné. Náročné je to najmä v prípade bohoslužieb, ktorých sa zúčastnilo napríklad päťdesiat ľudí. V takýchto prípadoch by najlepším riešením bolo pravdepodobne využitie audiovizuálnych nahrávacích zariadení, čo by však mohlo zase spätne vplývať na prejavy emócií účastníkov bohoslužby. Náročné je to taktiež

nemôžem tvrdiť, že by k prejavovaniu emócií počas bohoslužieb nedochádzalo, samozrejme ku nim dochádza. Čo je zaujímavé, na jednej strane informátori explicitne deklarujú prežívané emócie, no na strane druhej ich prejavy počas rituálu sú ťažko pozorovateľné. Treba však povedať, že v niektorých prípadoch došlo počas bohoslužby k prejavom ako slzenie očí, plač, úsmev, zatváranie očí, zamračenie. V najväčšej miere je možné prejavy emócií pozorovať v prípade náboženského experta.⁸ Kňaz sa napríklad počas žehnaní usmieva. Najvýraznejšie emócie však prejavuje počas kázaní. Pri kázaniach využíva silu a intenzitu svojho hlasu, najmä pri zdôrazňovaní dôležitých pasáží. Často gestikuluje, mračí sa, usmieva. Podľa jeho slov je nevhodné vykonávať niektoré gestá počas kázni. Napríklad zovreté päsťe, alebo ukazovať palcom a ukazovákou smerom k ľuďom, pretože toto gesto môže evokovať prejavom „predĺžený bič, ty ľudí biješ“.

Sväté prijímanie je časť rituálu, počas ktorej veriaci údajne prežívajú najsilnejšie emócie. Ide najmä o radosť, pozitívne pocity, šťastie, pokoj. Pri opise týchto emócií niekedy dochádza k prejavom ako úsmev, pohľad hore; okrem toho, respondenti často znižovali silu a intenzitu svojho hlasu. Tiež konštatovali, že opísať tieto pocity je ťažké. Jedna z informátoriek popisuje svoje pocity takto: „...cítim sa, to musíte zažiť, to sa nedá vysvetliť toto. Človek toto musí cítiť na sebe. Človek nevie toto vysvetliť jak toto je“. V momentoch prijímania sa ľudia cítia najbližšie k Bohu, Ježišovi a najintenzívnejšie pociťujú ich prítomnosť. Vtedy je potrebné sa sústrediť na prijímanie. V niektorých prípadoch dokonca informátori vyjadrili názor, že pri prijímaní cítia Ježišov kríž. Toto slovné spojenie vyjadruje najmä utrpenie, ukrižovanie a obetovanie Krista, jeho životnú cestu a poslanie. Podobné asociácie teda pravdepodobne intenzifikujú prežívané emócie počas prijímania.

Uvedeným spôsobom som vo svojej štúdiu interpretoval v Turnerových termínoch dáta, týkajúce sa emócií. Niektoré otázky, ktoré sa počas analýzy vynárali, sa mi však interpretovať pomocou tejto teórie nepodarilo. Napríklad, počas jedného rozhovoru pri opise pocitov prežívaných počas bohoslužby a v priestoroch kostola, slzili informátorke oči, jej hlas bol roztrasený a dochádzalo k častým pauzám v prehovore. Zdôrazňovala, že

8 Počas bohoslužieb som sa pohyboval v priestoroch kostola. Teda mal som možnosť hľadiť na veriacich aj na experta počas jednej bohoslužby takpovediac „z každej strany“.

z bohoslužby „...prídem z tamade taká kludná, taká, pokojná. Dobre (sa cítim. pozn. aut.). Turner zdôrazňuje emocionálne reakcie v kontexte rituálov a dominantných symbolov. Primárne sa však nezaobera emóciami ako takými, jeho teória neposkytuje možnosť pre ich interpretáciu.

Podľa môjho názoru, pre precíznejšiu analýzu podobných dát je vhodné využiť koncepciu kultúrneho psychológa Jonathana Haidta, ktorá sa vzťahuje na morálne emócie (Haidt 2003). Za dve prototypické vlastnosti morálnych emócií Haidt považuje nezávislé elicitory a tendencie k prosociálnemu konaniu. Podľa neho niektoré emócie sú v porovnaní s inými ľahšie vyvolané úspechom, tragédiami a porušením pravidiel, či priestupkami, ktoré sa priamo netýkajú jednotlivca. Čím je väčšia tendencia, že emócia je vyvolaná takýmito nezávislými elicitorami, tým väčšmi môže byť považovaná za prototypickú morálnu emóciu. Človek nemusí konať, ale emócia spôsobí, že sa dostane do motivačného a kognitívneho stavu, v ktorom je zvýšená tendencia angažovania sa v určitých cieľovo orientovaných činnostiach (Haidt, 2003: 853-854). Podľa Haidta je možné rozdeliť morálne emócie do štyroch kategórií:

- odsúdenie iných (other-condemning): opovrhnutie, strach, odpor
- vnímanie seba (self-conscious): hanba, rozpaky, vina
- utrpenie iných (other-suffering): súcitiť
- ocenenie iných (other-praising): vďačnosť, nadšenie (elevation)

Do skupiny emócií ocenenie iných (other-praising), ktorej sa na tomto mieste budem venovať vo vzťahu k môjmu materiálu, patria pozitívne emócie. Pozitívne emócie vznikajú hlavne v bezpečnejších situáciách, kde sa nevyžaduje dosiahnutie bezprostredného cieľa. Bázeň, či úcta je vyvolaná heterogénnym súborom skúseností, z ktorých najväčšiu časť tvoria skúsenosti s krásou prírody, umeleckou krásou, príkladnými a výnimočnými ľudskými skutkami a schopnosťami. Zdá sa teda, že bázeň je vyvolávaná pri vnímaní krásy a dokonalosti. Pokiaľ ide o tendenciu k prosociálnemu konaniu, bázeň prinúti ľudí zastaviť sa, obdivovať a „otvoriť“ srdce a dušu ľuďom (Haidt, 2003: 862-863). Môže to byť práve z tohto dôvodu, že o bázní sa často hovorí práve v náboženskom kontexte ako o správnej a vyžadovanej reakcii na prítomnosť Boha (James, 1902/1961, citované v Haidt: 2003: 863). Takýto druh bázne je podľa Haidta možné klasifikovať ako morálnu emóciu v nábožensky

oddaných kultúrach. Dizajn viacerých náboženských priestorov môže byť chápaný ako pokus o produkovanie či umocnenie pocitu bázne, čo by malo spôsobiť, že ľudia sú vnímavejší voči učeniu, ktoré počujú. Bázeň môže byť považovaná aj za dvojznačný stav, ktorý môže byť negatívnym zážitkom v ktorom sa spájajú strach s úžasom.

Emócia nadšenia (elevation) je vo všeobecnosti vyvolávaná pri kontakte s manifestáciami tých lepších a vznešenejších ľudských kvalít. Spreádzajú ju charakteristický pocit tepla a dvíhanie hrudníka. Spôsobuje túžbu stať sa lepším človekom. „Otvára“ srdce nielen vo vzťahu k osobe, ktoré vyvolala tento pocit, ale aj voči iným ľuďom. Podľa Haidta je nadšenie vyvolávané morálnou krásou. Charitatívne činy, láskavosť, lojalita a sebaobetovanie sa zdajú byť silnými elicitorami. Otvára ľudí voči novým možnostiam pre skutky a myšlienky, robí ich vnímavejšími voči vzorom morálneho poučenia (Haidt, 2003: 863-864).

Táto skupina emócií môže byť prepojená s náboženstvom. Viaceré charakteristiky týchto emócií, napríklad vo vzťahu k ich elicitorom, korešpondujú s náboženskými javmi. Haidtove závery ohľadne bázne a nadšenia by mohli vysvetľovať, prečo respondenti často zdôrazňujú pozitívne prežívané emócie počas rituálov a v momentoch, kedy sa nachádzajú v priestoroch kostola. Myslím si, že v prípade kresťanskej bohoslužby emóciami, ktoré prežívajú jej účastníci, môžu byť predovšetkým obdiv (wonder), bázeň (awe) a nadšenie (elevation). Presnejšie závery by si však vyžadovali dlhodobý sofistikovaný výskum kombinujúci kvalitatívne a kvantitatívne metódy.

Ďalšou emóciou, ktorá sa objavila pri analýze môjho materiálu, je hnus. Vo vzťahu k spomenutým vyššie pozitívnym emóciám je dôležité skonštatovať, že podľa Haidta je akýmsi opakom nadšenia. Sociálny hnus je spôsobený pri pohľade na narušenie spodnej hranice ľuďmi, medzi tým ľudským a neľudským. Nadšenie je, naopak, spôsobené zahmlením vrchnej hranice medzi ľuďmi a Bohom. Príkladom môžu byť svätci, alebo ľudia, ktorí sa tak správajú. Hnus spôsobuje, že ľudia sa vyhýbajú kontaktu; nadšenie spôsobuje, že ľudia sa „otvoria“ a vyhľadávajú kontakt. Hnus je pocitom negatívnej kontaminácie, nadšenie zas pozitívnej.

Táto emócia bola pre mňa relevantná vo vzťahu k znečisteniu, spomínanému mojimi informátormi v náboženskom kontexte. Keďže priamo súviselo s dominantnými symbolmi, budem mu venovať zvláštnu pozornosť.

Koncepcia znečistenia

Ako som spomínal vyššie, mojím cieľom počas terénneho výskumu bolo overiť, či je možné kostol považovať za dominantný symbol v termínoch Turnerovej teórie o dominantných a inštrumentálnych symboloch. Po analýze dát bolo možné kostol označiť za dominantný symbol, pretože má viacero charakteristík dominantných symbolov. Napríklad plní funkciu miesta, na ktorom sa vykonávajú rituály, a zároveň je samostatne stojacou stavbou. Kostol a jeho areál sú miestami, v ktorých nachádzame najvyšší počet veriacich, ktorí sa na tomto mieste zhromažďujú, aby sa zúčastnili rituálov. Turner hovorí, že v prítomnosti, či blízkosti dominantných symbolov sa vykonávajú ďalšie symbolické aktivity. Takouto symbolickou aktivitou v prípade kostola je napríklad prežehnanie. Informátori často zdôrazňovali, že k prežehnaniu by malo dôjsť vždy pri prechádzaní v blízkosti kostola. K dominantným symbolom sa pridávajú ďalšie symbolické objekty, často za účelom vytvorenia komplexných svätých. Navyše dominantný symbolický priestor je miestom uskladnenia a pôsobenia ďalších rituálnych dominantných symbolov. Všetky tieto charakteristiky sú príznačné pre grécko-katolícky kostol.

Kostol v obci môjho výskumu je ohraničený železným plotom. Zaujímalo ma teda, akú funkciu toto oplotenie plní vo vzťahu ku kostolu a priestoru, ktorý vymedzuje. Spomínaný priestor bol informátormi považovaný za posvätný, svätý. Oplotenie teda plní funkciu hranice, ktorá vymedzuje posvätný priestor od jeho okolia. Jasne určuje, kde je začiatok posvätného miesta a jeho koniec a teda vymedzuje priestor, patriaci dominantnému symbolu.

Zaujímavým momentom pre mňa bol fakt, že informátori často zdôrazňovali nevhodnosť a neprípustnosť vstupu akýchkoľvek zvierat do tohto priestoru. Funkcia plotu je v tomto kontexte interpretovaná ako ochrana pred vstupom zvierat na pôdu patriacu ku kostolu. Zvieratá by mohli podľa respondentov znečistiť tento priestor telesnými výlučkami, teda fekáliami a močom. Fekálie a moč sú považované za znečisťujúce, nečisté látky. Nevzťahuje sa to len na telesné výlučky zvierat, ale aj ľudí. Respondenti zdôrazňovali, že na toto miesto by nemali chodiť ani opilci, teda ľudia pod vplyvom alkoholických nápojov, pretože by sa mohli na tomto mieste vymočiť. Taktiež je považované za neprípustné, aby sa v areáli kostola a v jeho vnútorných priestoroch nechávali použité papierové vreckovky. Pri použitých

papierových vreckovkách je znečisťujúcou látkou telesný výlučok, teda hlien. Avšak znečistiť tieto priestory môžu aj ohorky z cigariet, popol, ktorý vzniká pri ich konzumácii, alebo akýkoľvek odpad. Je teda neprípustné, aby došlo ku kontaktu medzi telesnými výlučkami zvierat a ľudí, cigaretovými ohorkami a v podstate čímkoľvek, čo je považované za odpad, a areálom kostola, ktorý je vymedzený oplotením, kostolom samotným, krížmi nachádzajúcimi sa v areáli kostola, a predmetmi vo vnútri budovy kostola.

Z môjho materiálu vyplýva, že dominantné a inštrumentálne symboly nesmú byť vystavené pôsobeniu látok a predmetov, ktoré sú považované za nečisté. K znečisteniu, či kontaminácii látkou, ktorá je považovaná za nečistú, by pravdepodobne nemalo dôjsť z dôvodu, že tieto symboly zaujímajú významné postavenie v systematicke kresťanského náboženstva a sú nevyhnutnou súčasťou vykonania rituálov. Toto jednoduché konštatovanie však neposkytuje odpoveď na viacero otázok. Napríklad, prečo respondenti popisovali funkciu oplotenia ako ochranu pred telesnými výlučkami zvierat a ľudí oveľa častejšie ako ochranu pred fyzickým poškodením kostola? Prečo informátori považujú najčastejšie práve telesné výlučky za znečisťujúce látky?

Hoci Turnerova teória symbolov neposkytuje odpovede na položené otázky týkajúce sa znečistenia, táto problematika patrí k tradičným oblastiam záujmu symbolickej antropológie. Venovala sa jej napríklad Mary Douglas v publikácii *Purity and Danger*. (Douglas, 1966). Douglas analyzovala ľudskú zaujatosť špinou a nečistotou ako nepriamy dôsledok úvah o hraniciach spoločnosti a o predele medzi prirodzenosťou a kultúrou (Eriksen, 2008: 36). Podľa nej nie je čistota oceňovaná preto, že špina ohrozuje ľudské zdravie, ale preto, že je hrozbou pre rád. Charakteristickým rysom ľudského chovania a prežívania je neustála snaha fixovať ľuďmi vytvorený kultúrny poriadok/rád a ostražito chrániť jeho hranice. Polarizáciu kategórií „nečisté“ a „posvätné“ demonštrovala na príklade rituálu a priestorovej sídelnej organizácie melanézskeho kmeňa Kwaio (Soukup, 2011: 558-559, Douglas, 1966: 2-6). Ritualizácia podľa nej predstavuje spôsob vyrovnávania sa s anomáliami, nejednoznačnosťami, ktoré narúšajú sociálny rád a kultúrne taxonómie. Takýmto fenoménom je napríklad smrteľnosť, s ktorou je však možné zmieriť sa prostredníctvom rituálov. Rituály zase umožňujú označenie takejto udalosti napríklad za počiatok novej existencie (Soukup, 2011: 334-335).

Koncepcia Douglasovej však ponecháva stranou viaceré otázky, vrátane tej, ktorú som položil vyššie: prečo sú

isté kontaminujúce látky alebo isté aktivity považované za nebezpečnejšie než iné? Teórie symbolickej antropológie a najmä prístup Mary Douglas síce venujú pozornosť klasifikáciám vonkajších objektov, no ignorujú myšlienkové procesy, ktorých výsledkom sú tieto klasifikácie. Práve Douglasovej teória však môže byť úspešne kombinovaná s teóriami kultúrnej psychológie a kognitívnej antropológie, čo by mohlo výrazne prispieť k vysvetleniu spoločenských javov (pozri napríklad Bruce 2013).

Podľa kognitívnych antropológov reakcie ľudí v situáciách, kedy hrozí znečistenie a nákaza môžu byť vysvetlené z hľadiska evolúcie ľudského druhu. Človek sa radí k tzv. všestranným druhom (generalist species). Čo znamená, v prípade ľudského druhu, tiež vývoj špecifických kognitívnych adaptácií pre minimalizovanie nebezpečenstva kontamináciou a nakazením. Situáciám ako kontakt s mŕtvolami, zranenými či chorými, požitiu fekálií alebo špiny, sa ľudia vyhýbajú z evolučných dôvodov – kvôli prežitiu. Zdá sa, že ľudská myseľ obsahuje špecifický systém, ktorý sa zaoberá situáciami pri ktorých hrozí znečistenie, nákaza a spúšťa silné emocionálne reakcie aj pri náznaku týchto situácií (Boyer, 2001: 118-120). Práve tento systém produkuje intuíciu, že je nebezpečné dotýkať sa špiny, výkalov alebo hniúcich mŕtvol. V náboženskom kontexte je tento systém aktivovaný viacerými prvkami v rituálnych skriptách: dôraz na očistenie, odstraňovanie nečistôt, bezpečnosť miesta, vyhýbanie sa akémukoľvek kontaktu medzi posvätným priestorom a tým, čo je mimo neho (Boyer, 2001: 239-240).

Forma znečistenia, ako bola opisovaná mojimi informátormi, je založená podľa môjho názoru na princípe kontaktu. Danijela Jerotijević vo svojej štúdii Magické myslenie a kontaminácia (Jerotijević, 2011) ponúka závery, ktoré sú užitočné pri interpretácii materiálu vzťahujúceho sa ku konceptu znečistenia a nákazy. Princíp kontaktu spočíva na predpoklade, že veci, ktoré už boli raz v kontakte, v kontakte zostanú.⁹ „Pretrvávajúce“ kontaktu zabezpečuje esencia (vlastnosť), ktorá sa akýmsi spôsobom preniesla zo zdroja na prijímateľa (Jerotijević, 2011: 37). Prenášaná vlastnosť (esencia) môže byť fyzická, mentálna, alebo morálna a môže byť pozitívna, alebo negatívna. Ak je negatívna, cieľový objekt je znehodnotený, t. j. znečistený (kontaminovaný), v prípade, že je pozitívna,

⁹ Princípy magického myslenia boli definované už klasikom antropológie J. G. Frazerom. Sympatetickú mágiu možno podľa neho rozdeliť na homeopatickú a kontagióznú. Homeopatická je založená na podobnosti, podobné pôsobí na podobné. Kontagiózna je založená na styčnosti pôsobiacich vecí (Kanovský, 2004: 38). Teda veci na seba môžu pôsobiť aj po prerušení ich vzájomného fyzického kontaktu.

objekt získava nejaké nové kvality (Rozin, Nemeroff In: Jerotijević, 2011: 37). Dôležitú úlohu tu zohráva emócia odporu alebo hnusu, pociťovaná voči telesným výlučkom ľudského a zvieracieho tela. „Psychológia spája odpor s averziou voči živočíšnym produktom (vrátane produktov ľudského tela) a potrave, ktorá môže byť zdrojom kontaminácie“ (Jerotijević, 2011: 39).

Paul Rozin tvrdí, že schopnosť pociťovať odpor sa vyvíjala kultúrne. Pritom sa zo systému, ktorého funkciou je chrániť telo, stáva systém chrániaci dušu (Bužeková, 2009:105). Odpor je podľa Rozina reakcia na kontamináciu v prostredí, čiže reakcia na nebezpečnú substanciu, prenášanú dotykom. Práca systému, ktorý má chrániť telo pred kontamináciou predpokladá, že jej zdroj nemusí byť viditeľný, aj obmedzený, krátky kontakt nebezpečnou substanciou má nebezpečné následky a akýkoľvek kontakt so substanciou je nebezpečný, no najvýraznejšia averzia sa prejavuje pri požívaní (Rozin et al. In: Bužeková, 2009: 106).

Toto je len veľmi krátky a nesmierne zjednodušený výklad princípov evolučného odôvodnenia ľudských reakcií na znečistenie a hrozbu nákazy. Myslím si však, že vysvetľuje dôvod, prečo sa respondenti obávajú znečistenia posvätného miesta práve danými látkami. Rovnako tu zohráva úlohu aj spojenie tohto miesta s vykonávaním rituálov a aktivácia mentálneho systému, ktorý sa zaoberajúci znečistením a kontamináciou. Taktiež je treba zdôrazniť princíp kontaktu, prenos vlastnosti (esencie) zo zdroja na prijímateľa a princípy esencialistického uvažovania.

Záver

Cieľom prezentovaného textu bolo poukázať na niektoré problematické momenty pri interpretácii dát v termínoch koncepcie Victora Turnera. Jednalo sa o dáta týkajúce sa určitých druhov emócií. Mojim hlavným argumentom bolo, že teória Turnera nepostačuje na presnejšiu analýzu istého druhu dát, a to z toho dôvodu, že nevenuje pozornosť kognitívnym procesom, prispievajúcim k formovaniu spoločenských javov. Preto som sa obrátil k smeru kognitívnej antropológie a psychológii, ktorá ponúka užitočné nástroje pre vysvetlenie ľudského správania.

Podľa Roya D'Andrade (1995) je pre symbolickú/interpretatívnu antropológiu príznačná metafora kultúry ako textu: predpoklad, že je možné „prečítať“ význam z pozorovania kultúrnych praktík. Avšak, ako hovorí

D'Andrade, takéto „čítanie“ kultúrneho textu nemohlo byť overené, pretože symbolická antropológia neponúkala na to metodologické nástroje. Práve preto podľa neho patrí dnes symbolická antropológia k ustupujúcim smerom (D'Andrade, 1995: 248-249).

Mojim cieľom v tejto práci nebola dôsledná aplikácia kognitívnych koncepcií, ktoré som v tomto príspevku opísal v skrátenej a zjednodušenej podobe. Skôr šlo o načrtnutie spôsobu, akým je možné pristupovať k niektorým fenoménom z kognitívnej perspektívy. Rovnako si uvedomujem, aké následky môže mať „prilepenie“ teórie k dátam po ich zbere. Avšak aj v takejto skrátenej podobe predstavuje príspevok možné riešenia problémov, s ktorými si symbolická antropológia Turnera „nevie dať rady“. Moje úvahy teda mali za cieľ indikáciu ďalších krokov vo výskumnom cykle, ktorý je poháňaný vpred večným nedostatkom akýchkoľvek teórií.

Literatúra

- Bell, C. *Ritual: Perspective and Dimensions*. New York: Oxford University Press 1997.
- Boyer, P. *Religion Explained*. New York: Basic Books. 2001.
- Boyer, P. *Tradition as Truth and Communication: A Cognitive Description of Traditional Discourse*. Cambridge: Cambridge university Press. 1990.
- Bowen, J.R. *Religions in Practice: An Approach To the Anthropology of Religion*. Allyn & Bacon 1998.
- Bruce, J. *Uniting Theories of Morality, Religion, and Social Interaction: Grid-Group Theory, the „Big Three“ Ethics, and Moral Foundations Theory*. In. *Psychology & Society*, Vol. 5 (1), 37-50. 2013.
- Bužeková, T. *Nepriateľ zvnútra*. Bratislava: Veda. 2009.
- Gelman, S. A., Hirschfeld, L., (eds.) *Mapping the mind: Domain specificity in cognition and culture* New York, NY: Cambridge University Press, 1994
- D'Andrade, R. *The Development of Cognitive Anthropology*. New York: Cambridge University Press. 1995.
- Douglas, M. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Routledge and Keegan Paul. 1966.
- Eriksen, T. H. *Sociální a kulturní antropologie: Příbuzenství, národností příslušnost, rituál*. Praha: Portál 2008.
- Haidt, J. *The moral emotions*. In Davidson R. J., Scherer K. R., Goldsmith, H. H., (Eds.), *Handbook of affective sciences (852-870)*. Oxford: Oxford University Press. 2003.
- Jerotijević, D. *Magické myslenia a kontaminácia*. In Bužeková, T., Jerotijević, D., Kanovský, M. *Kognitívne vysvetlenie magických predstáv a praktík*. Bratislava: ETERNA Press. 2011.
- Kanovský, M. *Ludské druhy a ľudská myseľ – kognitívne základy etnických klasifikácií a stereotypov* In: Toncrová, M. Uhlíková, L. et. al. *Etnické stereotypy z pohľadu rúzných vědních oborů*. Brno: Etnologický ústav AV ČR Brno. 2001.
- Kanovský, M. *Kultúrna a sociálna antropológia: Osobnosti a Teórie*. Bratislava: Chronos 2004.
- Kanovský, M. *Kognitívne vysvetlenie distribúcie náboženských predstáv: spresnenia a kritiky*. In Bužeková, T., Jerotijević, D., Kanovský, M. *Kognitívne vysvetlenie magických predstáv a praktík*. Bratislava: ETERNA Press. 2011
- Soukup, V. *Antropologie: Theorie člověka a kultury*. Praha: Portál 2011.
- Turner, V. W. *Průběh rituálu*. Brno: Computer Press 2004.
- Turner, V. W. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. United states of America: Cornell University Press 1970.
- Uhrin, M. *Symbolika náboženského rituálu v sociálnom kontexte: bakalárska práca*. Bratislava: FiF UK. 2014.

Podomní obchodníci z Hlučínska v 19. a v 1. polovině 20. století./Pedlars from the Hlučín region in the 19th and first half of the 20th century.

Veronika Blahušová 1

1 Ústav evropské etnologie, Filozofická fakulta Masarykovy univerzity, veronika.frnkova@seznam.cz

Abstract

The society of pedlars from the Hlučín Region can be classified as a younger system of peddling. This form of side job gained in popularity starting around the 1840s, linked to the then very bad economical and social situation of the population. However, due to the overall social development of Prussia at the turn of the 20th century, it eventually became a lucrative form of occupation that has contributed to the development of the region. The 1920 handover of the Hlučín Region to Czechoslovakia brought its population into socioeconomic difficulties and neither the pedlars were spared. Although the pedlars can be generally classified as a wider socio-professional group that through its migration over the whole of Prussia helped bringing cultural innovation into the region, their role in the society was important particularly from the ideological point of view. Due to frequent contact with foreign environment, they eventually became mediators influencing the public opinion and the social atmosphere in their home land. In the new situation after 1920, this fact caused discomfort to the state of Czechoslovakia, because the people of the Hlučín Region were more willing to side with Germany than with the new state. The traditional peddling of the Hlučín Region's people disappeared in the middle of the 20th century and has since been of merely historical significance. More scientific attention should be paid at the research of the stereotypes linked with pedlars that have been preserved in literature, contemporary press and the collective memory of the population. The same holds true also for all other peddling systems in the Czech lands. A study of contemporary peddling following the social changes in 1989 could also be of interest.

Abstrakt

Studie se zabývá tématem relativně neprozkoumané formy pracovní migrace – podomním obchodem – na příkladu obyvatel slezského regionu Hlučínska na severovýchodě České republiky. Socioprofesionální skupina

podomních obchodníků ze zkoumané oblasti migrovala za prací v 2. polovině 19. a v 1. polovině 20. století po širokém území bývalého Pruska. Výzkum se zakládá na analýze shromážděných českých i zahraničních, především německých historických pramenů a literatury o podomních obchodnících s ohledem na jejich regionální příslušnost. Hlavním cílem příspěvku, který vychází ze stejnojmenné magisterské diplomové práce, je přiblížit fenomén ambulantního obchodu v jeho místních, historických, socioekonomických a kulturních souvislostech. Dalším záměrem je zjistit, jak se projevil vliv podomních obchodníků na kulturu a společnost na Hlučínsku. Specifická situace vznikla v roce 1920 po připojení Hlučínska k ČSR, což mělo dopad též na podomní obchod. Součástí studie je reflexe ambulantního obchodu současnými obyvateli Hlučínska na základě dotazníkového výzkumu. Současný podomní obchod však podrobněji zkoumán nebyl.

Úvod

V rámci sociální struktury obyvatelstva malého regionu Hlučínska na severovýchodě České republiky nacházíme v minulých staletích významnou a zajímavou složku – podomní obchodníky, tzv. hauzírníky, migrující a prodávající své zboží na území bývalého Pruska. Hlučínsko se stalo po prohrané první slezské válce v roce 1742 součástí pruského státu a zůstalo jí do připojení oblasti k Československu v roce 1920. Současný název regionu, vymezení jeho hranic a tím i jeho identita se formovaly právě až od první třetiny 20. století.

Tuto málo probádanou, přesto esenciální součást hlučínské společnosti jsem se pokusila podrobit komplexnějšímu etnologickému a historickému výzkumu.¹⁰ Na české půdě, např. oproti Slovensku (Šusteková, 2008) dosud nevzniklo souhrnné dílo pojednávající o fenomé-

10 Stať vychází z magisterské diplomové práce *Podomní obchodníci z Hlučínska v 19. a 1. polovině 20. století. Regionální případová studie*, obhájené v roce 2014. Dostupné z: https://is.muni.cz/auth/th/342060/ff_m/, cit. 26. 02. 2015.

nu podomního obchodnictví. Nepříliš rozsáhlá pojednání v češtině najdeme spíše v rámci jiných publikací a periodik (Drápala, 2012, s. 43–56; Tykač, 1902, s. 370–375).

Ve své stati se věnuji fenoménu podomního obchodu jak v kontextu novověké migrace, tak v rámci pruského státu, v němž se v minulosti odehrával také život hlučínských obyvatel. Na místě je zmínit i další tradiční zaměstnání obyvatel Hlučínska v době 19. a počátku 20. století a faktory jejich vzniku. Kromě podomního obchodu to bylo hlavně zemědělství a zednictví, které charakterizovaly zkoumaný region. V době svého rozkvětu na přelomu 19. a 20. století hledala svérázná socioprofesionální skupina podomních obchodníků své zdroje obživy převážně v Německu. Protože je téma práce ryze historické a fenomén podomního obchodu ve své tradiční formě je již od 2. poloviny 20. století mrtvý, završuji článek zhodnocením uskutečněného dotazníkového průzkumu reflexe podomního obchodu v současnosti.

V souvislosti s administrativně politickými událostmi na Hlučínsku, které náleželo pod pruskou správu úřadů v Ratiboři, Opolí a v Berlíně a teprve od roku 1920 pod správu československých úřadů, je dnes možné nalézt většinu dochovaného archivního materiálu k tématu spíše v zahraničí než v České republice. Čerpám téměř výhradně z německy psaných archivních zdrojů, protože se ve zkoumané oblasti po dvě staletí používala němčina jako úřední jazyk. Německá literatura obecně o problematice podomního obchodu pojednává daleko obšírněji ve srovnání s dosud vydanou literaturou českou. Významným zdrojem informací k tématu by pro mne rovněž byly autentické výpovědi pamětníků, primárních nositelů tradice. To je však problematické, jelikož dle zjištěných informací poslední jedinci z Hlučínska (převážně starší ženy) „hauzírovali“ na počátku 60. let 20. století. Tato vrstva informátorů již v současnosti neexistuje. Sekundární vrstva možných respondentů – druhá či třetí generace potomků podomních obchodníků – si na ně pamatuje už jen matně. Jako alternativu jsem zvolila prozkoumání obecného povědomí současných obyvatel Hlučínska o podomním obchodu pomocí kvantitativní dotazníkové metody.

Podomní obchod jako celoevropský fenomén

Migrační pohyby obyvatelstva, střetávání kultur a výměna prvků materiální i nemateriální povahy, to je chování, kterým se lidstvo vyznačuje už od nepaměti. Zaměříme-li se na migrační pohyby nejširších sociálních vrstev v předindustriální Evropě, významnou roli mezi

nimi hrály také četné formy pracovních migrací – od zajištění dočasného hlavního výdělků mimo domov po doplňkový zisk v nové cílové oblasti při zachování trvalého bydliště a hlavního zdroje obživy ve výchozím místě.

Jako jednu z forem migrace za prací bychom mohli zařadit podomní obchod, v mnoha venkovských oblastech expandující převážně od 18. století. Ten byl úzce spjat s prodejem i nákupem zboží překračujícím lokální, regionální, potažmo i státní hranice. Pro objasnění pojmu využívám definici slovenské etnografky L. Falfanové, která uvádí, že podomní obchod je „takový způsob obchodní distribuce zboží, který jej umožňuje ambulantně prodávat hlavně po domech. Prodávané výrobky mohou pocházet z domácí, řemeslné, manu-fakturní i průmyslové výroby. Vznik podomního obchodu je spojen s počátky obchodování vůbec. Přetrvával vedle prodeje a nákupu na trzích, jarmarcích a v obchodech až do poloviny 20. století.“ (Falfanová, 1990, s. 32)

Ve srovnání s jinými kraji v Evropě nemělo české prostředí tolik významných příkladů tradičních systémů podomního obchodu. Za zmínku stojí třeba region Gottschee/Kočevje v dnešním Slovinsku s tradicí již od roku 1492, tzv. „Tödden-systém“ podomních obchodníků ze severního Münsterlandu (Oberpenning, 1996) nebo např. ve Vestfálsku horní Sauerland (Höher, 1985). Kromě Hlučínska na dnešním česko-polském pomezí v moravskoslezském kraji bychom mohli zmínit kupříkladu příhraniční území Krušných hor v severozápadních Čechách, jihomoravskou lokalitu Líšeň (dnes součást Brna) či východomoravský region Valašska. Výskyt a organizace systémů podomního obchodu z českého území bohužel nebyly dosud dostatečně probádány.

Do procesu vzniku a rozvoje podomního obchodu, obdobně jako jiných forem pracovních migrací, vstupují především faktory geografické, demografické a socioekonomické. Určujícím je tedy nepoměr mezi narůstajícím počtem obyvatelstva a nedostatečnou nabídkou pracovního uplatnění na daném území. Vysoký nárůst populace zvláště od poloviny 18. století (Wehler, 2008) zapříčinil navýšení počtu nemajetných venkovských vrstev, které se nemohly pracovním uplatnit ať už v zemědělsky málo výnosných, zvláště horských regionech, anebo pro které již nebylo místo v dominujícím zemědělském hospodářství.¹¹ To donutilo velkou část venkovského obyvatelstva

11 V celoevropském měřítku narostl počet obyvatel mezi lety 1500–1800 z přibližně 82 milionů na asi 187 milionů. V novověkém Německu s přibližně 15 miliony obyvatel kolem roku 1600 se jejich počet navýšil na 16–18 milionů kolem roku 1750 a k roku 1800 vzrostl na 23–24 milionů (Wehler, 2008, s.

v mnoha koutech Evropy k hledání doplňkových zdrojů obživy. Dalším ukazatelem rozkvětu podomního obchodu byl rozmach industrializace v Evropě a nastalé společenské změny, zvláště díky specializaci výroby a nárůstu druhové škály zboží, produkovaného ve vzdálenějších lokalitách a regionech, než jen přímo v místě. V Prusku umožnilo budování železnic, nových komunikací a vliv moderních dopravních prostředků rozšířit akční rádius podomních obchodníků a usnadnilo transport zboží. Průmyslové velkofirmy, sídlící ve velkých městech, jim zajišťovaly dodávku širokého sortimentu zboží, které se tak mohlo právě skrze podomní obchodníky dostat i na venkov. Zvýšila se i životní úroveň a koupěschopnost obyvatelstva. Ačkoli se následkem industrializace dostaly tradiční formy živností a řemesel do krize a v některých případech kvůli tomu došlo k procesům hospodářského úpadku celých regionů, dá se obecně říci, že podomní obchod v této době zažíval v mnoha oblastech svůj velký „boom“. Období nejvyšší industrializace v Německu můžeme zařadit do rozmezí let 1870–1914.

Výhodami podomního obchodu, oproti od středověku zažité redistribuci zboží při konání trhů, byla jeho mobilita, nezávislost na tržních termínech a v důsledku i úspora času obyvatel venkova. Vedle kladů této svérázné formy obživy v dané době je nutné zmínit i obecnou averzi ve společnosti vůči podobným socioprofesionálním skupinám, zabývajícím se obchodem, jejichž činnost byla hodnocena zpravidla negativně kvůli sklonům k podvodným praktikám při uzavírání obchodu, nesprávnému odměřování, sociální příslušnosti (nemajetné společenské vrstvy, lidé s postižením, váleční invalidé apod.) či etnickému původu (především Židé). V této souvislosti docházelo k nárůstu úředních restrikcí. Omezování podomního obchodu se v průběhu historického procesu táhne až do současnosti.¹²

Tradiční zaměstnání na Hlučínsku

V převážně zemědělské oblasti Hlučínska se zejména v 19. století rozvinuly nové formy doplňkových zaměstnání, kvůli kterým začalo obyvatelstvo migrovat za výdělkem do vzdálenějších destinací pruského státu, okrajově i do Habsburské monarchie. Vedle zemědělství, řemesel a jiných pracovních činností to byla i tzv.

69).

¹² Zakazování nebo omezování podomního prodeje nařízenímí obcí je v České republice trendem posledních 10 a více let, která jsou obce zmocněny vydávat podle § 18 zákona č. 455/1991 Sb., Živnostenského zákona.

ambulantní zaměstnání, zednictví „mularka“ a podomní obchod „hauzírnictví“, jež se později často stávaly hlavním zdrojem obživy.

Hlavními příčinami nepříznivého stavu sociální a hospodářské situace na Hlučínsku před první světovou válkou byly nárůst populace, vedoucí na počátku 40. a 60. let 19. století k přelidňování kraje,¹³ a extrémní rozdrobenost pozemkového vlastnictví venkovského obyvatelstva na jedné straně a na druhé neobvykle velká výměra obecních velkostatků, patřících jen několika málo vrchnostenským rodinám (Plaček, 2007).

V největší míře se zde vyskytovala jen drobná hospodářství s výměrou menší než 2 ha anebo 2–3 ha, přičemž selské usedlosti s 15–20 ha bývaly výjimkou (Jeřábek, 1950). Jistá obroda selského zemědělského živlu nastala v 80. letech 19. století v několika obcích, které opět začaly prosperovat jako silná malozemědělská střediska Hlučínska. V důsledku dosavadního socio-ekonomického vývoje však již vzestup životní úrovně hlučínského obyvatelstva a jeho nová existenční základna byly těsně vázány především na Prusko (Vachová, 1950). Na základě studia historických pramenů shledávám jako faktory podporující rozvoj tradičních zaměstnání tyto:

- lokálně diferencovaný nárůst obyvatelstva;
- majetkové poměry;
- sociální rozvrstvení obyvatelstva;
- kvalita půdy;
- blízkost průmyslových center;
- železniční doprava;
- tradice a mezigenerační předávání povolání;
- sociální kontakty a informační transmise;
- prosperita a atraktivnost řemesla.

Stejně jako charakter lidové kultury, tak i socioprofesionální rozložení obyvatelstva Hlučínska nevykazovalo ve svém územním rámci jednotnost. Zatímco část obyvatelstva ve východní části regionu se pracovním uplatňovala v blízkých průmyslových oblastech na Ostravsku a v Horním Slezsku, charakter jeho západní části zůstával spíše zemědělský. Střední Hlučínsko procházelo komplikovanějším procesem. Zejména pro zdejší nadbytek pracovních sil býval častým řešením složité ekonomické situace odchod za výdělkem dál do vnitrozemí pruského státu. Bylo zde možné nalézt celé obce, jejichž většina

¹³ Podle historika Viléma Plačka stoupl na Hlučínsku na začátku 60. let 19. století počet chalupníků až trojnásobně oproti stavu z počátku 80. let 18. století, kdy jich zde bylo 760 (Plaček, 2007, s. 18).

obyvatel byla profilovaná na určitý druh ambulantních zaměstnání.



Obr. 1 Socioprofesionální složení obyvatelstva v jednotlivých obcích na Hlučínsku v 19. a na počátku 20. století (podle údajů z: Dubowy, 1923)

Ekonomická závislost obyvatelstva na výdělku v německých oblastech měla na Hlučínsku dalekosáhlejší důsledky; jednak v tom smyslu, že formovala specifika lidové kultury, a přinášela s sebou živelný kontakt s německým etnikem, který se projevoval v postupné germanizaci Hlučínska před jeho připojením k ČSR a místy i po něm. Tato národnostně-politická otázka vyvolávala ve 20. – 30. letech 20. století na zkoumaném území silné sociální nepokoje a neochotu ze strany československých zaměstnavatelů přijmout na svá pracovní místa „nespolehlivé“ obyvatelstvo Hlučínska. Docházelo k vyhraňování skupin i mezi samotnými obyvateli hlučinských obcí, z nichž většina v meziválečné době stále odjížděla za prací do Německa.

Socioprofesionální skupina podomních obchodníků

Skupina hlučinských podomních obchodníků se vnitřně dělila dílem na neorganizované malé skupinky a jednotlivce putující na kratší vzdálenosti po okolí svých domovských obcí s menším množstvím zboží a dílem na ty, kteří podomní obchod vykonávali organizovaně pod záštitou zájmového sdružení. To se týkalo především podomních obchodníků z Kravař a Koutů, kteří byli od roku 1904 sjednoceni v německém spolku Verein der Wandergewerbetreibenden von Deutsch-Krawarn und Kauthen.¹⁴ Co činilo podomní obchodní-

ky z hraničního regionu Hlučínska ve své době zvláště výjimečnými, byla schopnost adaptace na změnu státoprávních poměrů a uhájení svých hospodářských a sociálních pozic před německými i československými úřady po roce 1920. Domnívám se, že právě zformování jednotlivců do právnické osoby, tzn. spolku podomních obchodníků, výrazně přispělo k prodloužení životnosti fenoménu hlučinského systému podomního obchodu vůbec.

Dopady změn státní hranice na podomní obchod

V roce 1920 vznikla mezi Hlučínskem a Německem (dnes Polskem) nová státní hranice. Ta tak byla se všemi souvisejícími překážkami postavena i mezi bydliště podomních obchodníků a jejich dosavadní nákupní a odbytovou oblast.

Připojení Hlučínska k ČSR bez plebiscitu vyvolalo ve společnosti odpor a nejen na Hlučínsku, ale i ve zbytku Horního Slezska a v celém Německu se rozšířila agitace ve prospěch Německa vrcholící požadavkem sebeurčovacího práva. V Kravařích mezi prvními, kdo veřejně vystoupil proti připojení Hlučínska k Československu, byl spolek podomních obchodníků. Vydal usnesení: „Ačkoli této senzační zprávě nevěříme, nemůžeme se přeci zdržeti ohlásiti, že naše obec Německý Kravař, položená na nejkrajnější straně Rakouska, ačkoli je moravského jazyka, přece od německé Říše oddělena býti nechce. Jménem 4 000 obyvatel Kravař klademe ohnivý protest proti násilnému spojení do československého státu. Cítíme se jako Němci a chceme jimi zůstat. Jsme rádi, ochotni s našimi bratry radost a utrpení nésti, chceme dále zůstat poddanými milované německé vlasti a žádáme sebeurčovací právo, abychom československému státu ukázati mohli, že ani jeden hlas pro připojení k němu zde oddán nebude.“ (Stoklasa, 2009, s. 196) Po roce 1920 bylo ze strany československého státu potřeba omezovat dlouholeté vazby a kontakty hlučinského obyvatelstva s Německem. Mnoho lidí, zvláště těch, kteří byli dosud ekonomicky zcela závislí na Německu a měli obavy ze ztráty svých hospodářských a sociálních pozic, se rozhodlo opustit své domovy a usadit se trvale na německém území. Někteří z nich zároveň přijali i německé státní občanství. Podíl optantů z Hlučínska tvořil asi 13 %, nejvíce z podomněobchodnických obcí Kravaře a Kouty (Plaček, 2007). Problémem v tomto případě bylo, že se svým odchodem do Německa a ztrátou domovského práva na Hlučínsku vystavili rizikové situaci a ne

14 Viz AZM Kravaře, Kronika města Kravaře, Dějiny

všem se podařilo pracovně se uplatnit tak, aby uživili sebe i své rodiny. Někteří z nich se později snažili znovu získat československé státní občanství, ospravedlňovali se vlivem proněmecké agitace, vlastní nerozvážeností a strachem ze ztráty živnosti.¹⁵

Z německých úředních spisů se dozvídáme, že se mezi lety 1927 a 1928 úbytek hlučínských podomních obchodníků obchodujících za hranicemi Československa neprojevil příliš výrazně. Od začátku roku 1928 do března t. r. bylo v celém vládním okrese Opolí uděleno 507 podomních pasů československým státním příslušníkům, z nichž 410 osob pocházelo z Hlučínska. Zbývajících 97 pasů připadlo sudetským Němcům, Čechům a Slovákům narozeným ve vnitrozemí nebo dlouhá léta zde usazeným. Roku 1927 to bylo 539 pasů, z toho bylo 446 žadatelů z Hlučínska.¹⁶ V roce 1925 bylo k červenci t. r. vydáno celkem 465 podomních pasů československým státním příslušníkům (z celkového počtu 508 pasů pro cizince), z toho v převážné většině z Hlučínska.¹⁷ K jistému zpřísnění podmínek a omezení podomního obchodu v Německu kvůli odbytovým potížím v době hospodářské krize, jak uvádí V. Plaček, došlo po roce 1928, kdy zde byla vydávána povolení k provozování podomního obchodu pouze válečným poškozcům a dalším jen výjimečně (Plaček, 2007, s. 67).

Ti, kteří se začali věnovat ambulatnímu obchodu v Československu (v praxi na Hlučínsku a v blízkém okolí), byli zvýhodněni úlevami (např. možností provozovat podomní obchod už od věku 21 let, v Německu to bylo 25 let). Jejich sociální situace však byla horší než situace těch, kteří se svých odbytových oblastí v Německu nevzdali. Nicméně pracovní migranti do Německa se museli podrobovat ještě složitějšímu administrativnímu procesu, než jaký podstupovali dosud (vyřízení cestovního pasu, podomního průkazu pro Německo na německém konzulátu v Ostravě, víza na pobyt v Německu, přihlašování se na politickém či policejním úřadě v německém okresním městě, v jehož obvodu chtěli podomovat atd.).

Ambulatní obchod, jakožto výnosná forma zaměstnání obyvatel Hlučínska, se v období první československé republiky a zejména vlivem druhé světové války, začal

15 Viz SOkA Opava, AO Kravaře, inv. č. 35, kart. 1, II/2a, 1922–1938, Civilní evidence obyvatelstva.

16 GStAPK Berlin, I.HA Rep. 120, BB III 1 Nr. 2, Bd. 8, 1925–1928, Bestimmungen über den Hausiergewerbebetrieb der Ausländer.

17 GStAPK Berlin, I.HA Rep. 120, BB III 1 Nr. 2, Bd. 8, 1925–1928, Bestimmungen über den Hausiergewerbebetrieb der Ausländer. (dopis vládního prezidenta z Opolí ministru pro obchod a živnosti v Berlíně ze dne 7. října 1925)

dostávat do útlumu. Jeho zánik byl pozvolným procesem. Po roce 1945 se odchod Hlučičanů za podomním obchodem do poválečného Německa již nedá předpokládat. Na území československého státu po válce přežíval do 60. let 20. století jako forma obživy nejnižších sociálních vrstev.

Dotazníkové šetření

Za účelem získání znalosti o povědomí současných obyvatel o tradici podomního obchodu před 2. světovou válkou a sledování, jaký názor a postoj zaujímají k novodobým podomním prodejčům v dnešní době, bylo uskutečněno dotazníkové šetření (k roku 2014). Záměrně jsem se ve své sondáži neomezovala pouze na reflexi skupiny tradičních podomních obchodníků z Hlučínska vzhledem k počátečnímu předpokladu, že povědomí současné veřejnosti o ní nebude velké. Otázky byly proto kladeny na fenomén podomního obchodu obecně. Otázky dotazníku byly zaměřeny na to, jaké mají současní obyvatelé Hlučínska představy o podomních obchodnících z doby před rokem 1945? Jaký je jejich pohled na práci, život, vlastnosti provozovatelů ambulatního obchodu? Mají občané osobní zkušenost s novodobými podomními prodejci? Vědí o tradici podomního obchodu mezi obyvatelstvem jejich obce v minulosti a myslí si, že mohla mít vliv na rozvoj obce? Udržela se postava podomního obchodníka v drobných folklorních projevech na Hlučínsku?

Pro získání odpovědí na tyto otázky byly mezi veřejnost distribuovány dotazníky v elektronické a papírové formě. Distribučními kanály byly internet (e-mail, sociální síť, obecní webové stránky), místní obecní tisk (obecní zpravodaj), knihovna, informační centrum a dobrovolná sdružení občanů (klub seniorů, společnost přátel muzea). Největší návratnost měly dotazníky od občanů sdružených ve spolcích. Počet rozšířených dotazníků nebyl omezen. Zvolen byl uzavřený, polouzavřený i otevřený typ otázek.

Otázky v dotazníku byly tematicky rozděleny do několika oddílů:

- osobní zkušenost respondenta s podomním prodejcem; asociace, stereotypy, drobné folklorní projevy vztahující se k podomním obchodníkům, srovnání podomních obchodníků před sto lety a dnes;
- povědomí o historii podomních obchodníků;
- profil respondenta.

V zastoupení respondentů převažovaly osoby ženského pohlaví, konkrétně 78 %, nad osobami mužského pohlaví. Nejvíce respondentů bylo ve věku 61–80 let, konkrétně 59 %. Po nich následovalo 21 % respondentů ve věku 18–25 let, 8 % ve věku 46–60 let, 7 % ve věku 26–35 let, 4 % ve věku 81 a více let a pouze 1 % v kategorii 36–45 let. Největší část dotazovaných, 28 %, dosáhla základního vzdělání; 23 % respondentů bylo vyučeno; podíl 22 % tvořili respondenti se středoškolským vzděláním s maturitou a 19 % respondenti s vysokoškolským vzděláním; 1 % účastníků dosáhlo vyššího odborného vzdělání. Mezi zúčastněnými se vyskytovala převážně laická veřejnost, několik málo respondentů mělo o zkoumané problematice jistou odbornou historickou znalost. Distribuce dotazníků byla primárně zaměřena na obyvatelstvo vesnic a měst na Hlučínsku. Zpracováno bylo celkem 75 dotazníků, navrácených z 12 hlučínských obcí (převážně Bolatice, méně Štěpánkovice, Kravaře, Hlučín ad.).

Závěry ze sondáže, ke kterým jsem došla, byly následující. V obecných představách veřejnosti se pod pojmem „podomní prodejce“ objevují různorodé kategorie provozovatelů ambulantních živností: tradiční podomní prodejci z Hlučínska obchodující v Prusku, příchozí dráteníci a podomní obchodníci ze Slovenska, podomní řemeslníci (brusiči nožů, sklenáři apod.), prodejci romského původu, podomní prodejci energií nebo domácích spotřebičů (obchodní zástupci), prodejci z předváděcích akcí, pouliční prodejci. Někdy jsou k nim přirovnávány i jiné podomním způsobem pracující skupiny, např. náboženská skupina Svědků Jehovových. Zjistila jsem, že některé reflektované kategorie, které se slévají do pojmu „podomní prodejce“, dokonce nemají s podomním prodejem příliš společného (např. prodejci z předváděcích akcí). Spojujícími prvky mentálního obrazu podomního prodejce jsou:

- A) obchod – distribuce zboží na obchodní bázi;
- B) netradiční prostředí mimo kamenný obchod, ve kterém probíhá jednání mezi potenciálním zákazníkem a prodejcem;
- C) negativní konotace.

Z výsledků průzkumu vyplývá, že většina respondentů si s postavou podomního prodejce spojuje spíše negativní asociace, které se vztahují výhradně k novodobým prodejčům ze současnosti. Dotazovaným vadí především vtíravé chování, nedůvěryhodnost, vnučování se a nabízení předraženého zboží. Asociace někdy vycházejí z osobní zkušenosti dotazovaného, anebo jde

o šíření stereotypů, které se nezakládají na žádné osobní zkušenosti respondenta.

Dalším zajímavým zjištěním je, že v kolektivní paměti obyvatel se nejvíce udržují názvy jako „gešeftsman“, „chození za kšeftem“, „hauzírník/hauzírníci“ a „handlerky/handlerka/handleř“. Tyto názvy pro podomní obchodníky z Hlučínska můžeme najít rovněž v literatuře z 1. poloviny 20. století. Udržela se i regionální specifická pojmenování jako „krapkař“ a „šnurkař“, případně „dručař“ pro příchozí dráteníky ze Slovenska. V jazykových kořenech názvů sledujeme prolínání němčiny s češtinou.

V odpovědích na otázku: „Jaké jsou podle Vás rozdíly mezi podomními prodejci před sto lety a dnes?“ je možné vysledovat další stereotypy, prolínající se v historickém obrazu zkoumané skupiny a v projekci v současnosti. Tendencí většiny respondentů bylo stavět tradiční a novodobé podomní prodejce do opozice. Podomní obchodník v minulosti je idealizován, jsou mu přisuzovány vlastnosti jako poctivost, slušnost, úcta ke svým zákazníkům, důvěryhodnost, jako jiné jejich znaky bylo uvedeno: potřebnost pro společenství, chudoba, přinášeli novinky a prodávali kvalitní zboží. Vedle toho prototyp podomního prodejce ze současnosti je: vlezlý, drzý, nedůvěryhodný podvodník, prodává nekvalitní, předražené zboží, ale také vynalézavý, dobře oblečený, školený v oboru i v psychologii. Ze studia historických pramenů však víme, že podobné negativní stereotypy provázely ambulantní obchodníky i v minulosti.

Drobné slovesné útvary reflektující fenomén podomního obchodu na zkoumaném území již nejsou v kolektivní paměti uchovávány. Na otázku „Znáte nějaké přirovnání, anekdotu, příběh apod., ve kterých se objevuje postava podomního prodejce?“ odpověděli téměř všichni respondenti záporně anebo si nevzpomínali. Uveden byl pouze jeden krátký slovesný útvar, odkazující na regionální tradici, a jedna anekdota o současných obchodních zástupcích.

„Když přijel Kolumbus do Ameriky, nebyl první. Na břehu už seděla Maryka z Kravaře a prodávala pentle. Zmatený Kolumbus zvolal: ‚A Meryka!‘ A vzniklo jméno pro nový kontinent - Amerika.“ (žena, asi 70 let, Dolní Benešov)

„K Novákům přijde podomní prodavač vysavačů. Na zem vysype spoustu odpadků a povídá: ‚Všechno, co tenhle vysavač nevysaje, sním.‘ ‚Hmmmmm,‘ zabručí pan Novák, ‚tak to přeji dobrou chuť, od včerejška nám totiž nejde proud.‘“ (muž, asi 20 let, Bohuslavice)

V prvním případě se jedná se o regionální variantu

krátkého slovesného útvaru, který je mezinárodně přenosný. Např. v adaptaci na podomní obchodníky z vestfálského Sauerlandu vznikla ve svém prostředí často citovaná průpovídka: „Als Kolumbus stieg ans Land, wer kam da angelaufen? Ein Sauerländer (Winterberger) Handelsmann und wollt' ihm 'was verkaufen!“ (Höher, 1985, s. 344) Výše zmíněný krátký slovesný útvar v sobě skrývá odkaz na všudypřítomnost a široký geografický rozsah podomních obchodníků. V českém prostředí nacházíme tuto variantu spojenou např. také s podomními obchodnicemi z Líšně.

Závěr

Skupinu podomních obchodníků z Hlučínska můžeme zařadit mezi mladší vrstvu systémů podomního obchodu. Tato forma doplňkových zaměstnání se začala prosazovat asi od 40. let 19. století v reakci na lokální velmi špatnou hospodářskou a sociální situaci. V důsledku celospolečenského rozvoje v Prusku se z něj však na přelomu 19. a 20. století stala výnosná forma zaměstnání, která podnítila také rozvoj regionální.

Velmi složitá nejen pro podomní obchodníky, ale i jiné skupiny hlučínské populace byla zvláště z hlediska ekonomického a sociálního situace po připojení Hlučínska k Československu v roce 1920.

Ačkoli můžeme podomní obchodníky zařadit do širšího socioprofesionálního celku, který díky svým migračním pohybům po celém území Pruska přinášel kulturní inovace do lokálního společenství na Hlučínsku, byla role podomních obchodníků výsadní zvláště z hlediska ideologického. Díky přímému styku s cizím prostředím byli posléze určitým nástrojem pro formulování veřejného mínění a ovlivňování společenského ovzduší v domovské oblasti. V souvislosti se situací po roce 1920 to bylo na obtíž československému státu, jelikož obyvatelé Hlučínska sympatizovali více s Německem, než se svou novou vlastí.

Od 2. poloviny 20. století je již tradiční podomní obchod obyvatel Hlučínska historickým fenoménem.

Zajímavé by bylo další rozpracování otázky stereotypů zachycených v literatuře, ale i uchovaných v kolektivní paměti obyvatel. Stejně tak nová podoba podomního prodeje po roce 1989 by mohla být dalším předmětem výzkumu zaměřeného na současnost.

Použitá literatura a prameny

Bužková-Vachová, Z. (1950). Vývoj sociálních poměrů na Hlučínsku. *Český lid* 5, s. 22–27.

Drápala, D. (2012). Podomní obchod na území Moravy a Slezska. *Biuletyn Ludoznawczy, Zeszyt* 25, s. 43–56.

Dubowy, L. (1923). *Die sozialen Verhältnisse im Hultschiner Ländchen*. Dissertation. Breslau: Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität, Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät.

Faltánová, L. (1990). Trhy, jarmoky a podomový obchod. In S. Kovačevičová (Ed.), *Etnografický atlas Slovenska*. Bratislava: Národopisný ústav Slovenskej akadémie vied-Slovenská kartografia, s. 31–33.

Höher, P. (1985). *Heimat und Fremde: Wanderhändler des oberen Sauerlandes*. Münster: Cöpppenrath.

Jeřábek, E. (1950). Stručný přehled zemědělských poměrů na Hlučínsku. *Český lid* 5, s. 10–12.

Oberpenning, H. (1996). *Migration und Fernhandel im Tödden-System. Wanderhändler aus dem nördlichen Münsterland im mittleren und nördlichen Europa des 18. und 19. Jahrhunderts*. Studien zur historischen Migrationsforschung 4. Osnabrück: Rasch.

Plaček, V. (2007). *Prajzáci aneb k osudům Hlučínska 1742–1960. Háj ve Slezsku: František Maj*.

Stoklasa, H. (2009). *Kravařští ve víru staletí I. Kravaře: Město Kravaře*.

Šusteková, I. (2008). *Podomoví obchodníci z Kysúc*. Nitra: Filozofická fakulta UKF v Nitre.

Tykač, J. (1902). Kočující obchodníci. *Český lid* 11, s. 370–375.

Wehler, H. (2008). *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*. Bd. 1.: Vom Feudalismus des Alten Reiches bis zur Defensiven Modernisierung der Reformära 1700–1815. München: Verlag C. H. Beck, s. 69.

Písemné prameny

AZM Kravaře, Kronika města Kravaře, Dějiny obce 1811–1914.

SOKA Opava, AO Kravaře, inv. č. 35, kart. 1, II/2a, 1922–1938, Civilní evidence obyvatelstva.

GStAPK Berlin, I.HA Rep. 120, BB III 1 Nr. 2, Bd. 8, 1925–1928, Bestimmungen über den Hausiergewerbebetrieb der Ausländer.

Art in Public Space as an Agent of Collaboration: The Case of Contemporary Mexico./Umění ve veřejném prostoru jako prostředek spolupráce: případ současného Mexika.

Magdalena Koháková 1

1 Faculty of Humanities, Charles University in Prague, e-mail: madlen.xx@email.cz

Abstract

The presented paper analyzes the phenomenon of community based public art practice in Mexico using two local communities as the case studies: Pueblo Nuevo in the State of Oaxaca and Reynosa Tamaulipas in Mexico City. The aim of the article is to expose the role of collaborative art practice in community building, where communities search for their version of local identity (Brubaker 2006) and means of negotiating government policy and culture making. Although the examined communities are centered around art practices, their social, politic aims and struggles goes far beyond the art. In Mexico, where public art practice has deep tradition, the visual research seems to be particularly efficient in understanding collaborative tendencies in contemporary urban and semirural societies. In this paper, I'm building on my findings of long-term field research focusing on the function of visual communication in the process of negotiation and shaping national identities.

Keywords

public art; collaborative art practice; local identity; Mexico; visual anthropology

Abstrakt

V překládané studii je analyzován fenomén komunitně založeného umění ve veřejném prostoru v Mexiku na základě dvou případových studií – Pueblo Nuevo ve státě Oaxaca a Reynosa Tamaulipas v Mexiko City. Článek si klade za cíl ukázat roli umělecké praxe při utváření komunit a posílení skupinové koheze, díky níž je následně snáze vyjednávána lokální politika a utvářena vlastní verze lokální identity a kultury (Brubaker 2006). Ačkoliv se tedy diskutované komunity setkávají kolem uměleckých praktik, jejich společenské a politické cíle a úsilí jde daleko za umění jako takové. Vizuelní přístup ke zkoumání spolupráce na komunitní úrovni a utváření lokální identity v rámci současných urbánních a semirurálních společenství se tak zdá být obzvláště produktivní nejen proto, že má umění ve veřejném prostoru v Mexiku dlouhou tradici (viz. např. porevoluční

muralistické hnutí). V tomto článku vycházím z dlouhodobého výzkumu funkce vizuelní komunikace v rámci vyjednávání a utváření vlastních verzí národní identity.

Klíčové slová

Umění ve veřejném prostoru; komunitně založené umělecké praktiky; lokální identita; Mexiko; vizuelní antropologie

Introduction

As neo-liberal free-market politics and ideology become increasingly influential around the world, more projects and communities aim to realize their own versions of democracy and tend to shape “politics from below”, i.e., politics that stem from civil society. The types of activities that serve as a vehicle to build community collaboration and cohesion at the core of these communities are diverse in nature.¹ In contemporary Mexico, the emergence of art practice in public space has gained importance as an agent of collaboration and community empowerment. In turn, new political and social experiences are articulated and communicated through art in public space. Therefore, we can consider these artistic expressions not only as political interventions, but also as ethnographic and/or cultural text (Ortner 2014). Through these “texts” then, it is possible to read what is happening within the community behind these art expressions (Geertz 2000, Clifford 2002, Kwong 2004).

Collaborative art practice has been an important and powerful agent in negotiating government, a weapon of protest against political authorities, and the expression of community/local identity and needs from the early 20th century to present day (Campbell 2003, Canclini 1999). Moreover, as new social phenomena and cultural changes emerged in accordance with new political

1 In recent anthropological literature, food sovereignty activities are those most often discussed within this tendency (urban community gardening, exchanging of seeds and other activities with food independence as the main goal– e.g. Hou 2010, Andrée, Ayres, Bosa, Massicotte 2014, Alkon, Agyeman 2011, Gottlieb, Joshi 2013).

and economic tendencies during the past twenty years, the use of public art as a political negotiation tool has reached one of its historical peaks. Due to this trend, it has become particularly efficient to study collaboration and community building mechanisms within contemporary urban and rural societies through visual research. Additionally, such an approach provides insight into certain types of communication, which can only be understood by non-verbal means (MacDougall 1997: 292).

The aim of this article is to expose the role of collaborative art practice in community building² where communities search for their version of local identity (Brubaker 2006), its role as a means of negotiating government policy, and in culture making. All such processes reflect how communities strive toward achieving social cohesion to deal more easily with providing themselves basic social needs (security, education, health care, and public amenities), which are the legal responsibility of the state, yet are partially in their hands instead. In this paper, I examine forms of art practice in partly self-supporting Mexican communities in the case of Pueblo Nuevo in the State of Oaxaca and Reynosa Tamaulipas in Mexico City.

I choose to analyze the phenomenon of contemporary Mexican art in public space as an agent of collaboration using the communities of Pueblo Nuevo and Reynosa Tamaulipas as examples for three reasons. First, these two cases show us certain differences between the conditions in communities situated in urban areas versus semirural areas (Pueblo Nuevo is located on the outskirts of the city of Oaxaca while Reynosa Tamaulipas is in Mexico's capital). Second, art practices in these two communities occur in different forms. The community of Pueblo Nuevo has created wall paintings (murals and stencil art) and traditional mask making workshops, while the community of Reynosa is using cars covered in mud and spray painting as their vehicle of expression.

Third and most importantly, the cases of Pueblo Nuevo and Reynosa Tamaulipas show two exemplary strategies of negotiation with government, two different approaches to changing local conditions and how solutions

2 In contemporary Mexico, there are many activities centered on community gathering and collaboration. Beside art in public space, agents of community building can be e.g. organizing of Sonidos (sonidos are street parties with live or recorded music where people usually dance to salsa, cumbia, merengue and other Latin American dance styles); holding soccer tournaments with teams from surrounding neighborhoods in fields or streets; as well as dance, poetry, and other similar classes, which are often held in local libraries or cultural centers for free (taught usually by local residents or activists).

to problems are reached. Whereas the community of Pueblo Nuevo overtly disagrees with government and puts forward their own political visions by means of art (especially by using stencil art) and has been providing basic state functions that the Mexican government fails to provide, the community of Reynosa Tamaulipas has been trying to draw broader public attention by the means of art, and thanks to such efforts, government awareness increased, which in turn, successfully improved conditions in the neighborhoods that conform it. Therefore, these two cases illustrate well certain policy-making processes and sociocultural phenomena occurring via art making throughout Mexico.

In this article, I expand on findings from field research focused on the role of visual communication in the process of shaping national identity.³

3 I carried out field research focused on the role of mural paintings in the formation of Mexican national identity from July 2012 to March 2013 and from July 2013 to December 2013 in cities where visual expression of unofficial versions of national identity is especially influential – primarily in Mexico City, Guadalajara, and Oaxaca. I used open-ended interviews (with artists and with members of communities), participant observation in community activities, and the biographic method (mainly with artists). I approached public art and other visual materials not only as sources of content, contextual analysis, and reference, but in some sense also as a projector screen. For example, I asked my respondents if they could explain their way of understanding the content of certain art piece and what the depicted symbols mean and represent for them. During such interviews I was especially focused on their interpretation of depicted symbols within the whole culture context (cosmovision) and within their everydayness. During this research, I noticed the significance public art also has in community collaboration and empowerment. I presented a few of these observations in the “Collaboration, Intimacy & Revolution” anthropological conference organized by EASA (European Association of Social Anthropologists) in August 2014 and this paper is basically an expansion on these observations. My description and analysis of the case of Pueblo Nuevo is based on field research carried out in this community and on multiple open-ended interviews with artists engaged in community - mainly Emanuel Santo, Smeck, Senkoe and Itandehuí Franco Ortiz. The case of Reynosa Tamaulipas is described on the basis of multiple open-ended interviews with artists Raymundo Rocha and Dayron López who were working with that community on an art project called “Vehículos” (vehicles) during Autumn 2013 and on the basis of content and context analysis of so called Monster cars created by community members. They are captured on many photos that were provided to me by artists Raymundo and Dayron and also on photos and videos available on the Facebook page for Monster Cars (<https://www.facebook.com/MonsterCarsHnosDiaz/info>).

Art, artists, community, and national imagery: brief notes on cross-pollination

One of the main reasons public art acts as a strong developmental agent in creating a sense of belonging to community, to neighborhood and/or to nation in Mexico seems to be connected to the long-term use of artistic expression in public spaces and based on importance of public space use in general (Artigas 2001, Cambell 2003).

In pre-Columbian times, temples and other buildings managed by governing and religious elites were decorated with cosmological imagery and depictions of rulers and their family in actions linked to governing. Such art on buildings, mostly in the forms of reliefs, steles and mural art, dominated monumental plazas where religious and other types of rituals related to governance took place. Religious, mythological and historical motifs were (re)formed by similar paintings on the walls of capillas abiertas (so called open churches) during colonial rule. Their walls portrayed Christian motifs and scenes illustrating the superiority of European culture over indigenous culture. More than four centuries later, in the post-revolution era, the paintings moved from sacral space to spaces imbued with profane power. We find them on the walls of schools, local municipalities (municipios), hospitals and other state owned buildings. In the time period of the 1920's and 1930's, when distinct traits of Mexican national identity were "defined", mural art took on an important role in giving a visual aspect to national consciousness. Official murals with stereotypical imagery of Mexican nationhood (lo mexicano) became an important agent in interpreting and defining the abstract entity of national identity and a vehicle to shape the collective imagination of people on the local and national stages. This imagery is still used within official (hegemonic) and even partly within unofficial public art in present day.⁴ However, while hegemonic

4 I analyze the function of Mexican public art in the process of national identity shaping in the article "The Visuality of National Identity in Mexico: A Reflection of Collective Memory or Discursions of Power?" (Koháková Haakenstad 2015) available online in anthropological journal Urban People/Lidé Města (www.lidemesta.cz). Since the phenomenon of visuality of Mexican national identity in public space is very complex issue, I consider to be more productive direct readers interested in that phenomenon to my article or to my book "National Identity and Image: The Case of Mexico" (Koháková Haakenstad 2015), rather than attempt at simplified and compressed description of that issue.

art depicts lavish stories of nationhood illustrating a particularly heroic past, public art created in communities is locally oriented and community murals mostly depict local stories and local people.

There are three figures of national mythohistory (Alonso 2004) occasionally depicted in unofficial public art. First, the priest Miguel Hidalgo, the initiator of Mexican War for Independence, represents striving for implementation of genuine independence of Mexico (see image 1b). Second and more frequently, within unofficial and community murals revolutionary generals Pancho Villa and mainly Emiliano Zapata represent the grassroots interests of Revolution. In the other words, these figures are "extracted" from historical context and become symbols representing certain messages - most importantly "Tierra y Libertad" (land and freedom) - rather than certain historical events (Revolution and Independence). While mestizos and selective national history take central positions in hegemonic murals and official nationalism (Sittón 2008, Vasconcelos 1948), community-based art portrays local personas, traditions, legends and beliefs of native inhabitants. The fact that contemporary native indigenous populations are not included within official nationalism (only the ancient Aztec, Mayan and Olmec civilizations are highlighted) shows one of many methods by which Mexican state agenda structurally oppresses the indigenous population.



The mural Retablo de la Independencia (Independence Altarpiece) was painted by famous Mexican muralist Juan O'Gorman in the Castel of Chapultepec in Mexico City, between the years 1960 – 1961. This art piece reflects many of characteristics of the nationalistically oriented official public art in Mexico (composition, monumentality, symbols etc.). The

central position takes priest Miguel Hidalgo, who is surrounded by discursive stories regarding the birth of the Mexican nation. These stories are represented by particular figures, mainly by people proclaimed as national heroes (e.g. Ignacio Zaragoza, José María Morelos, Doña Corregidora) and by attributes such as Virgin Guadalupe (patron of Mexican nation, whose cult had special importance in the uprising against colonial administration), flag El doliente de Hidalgo (representing the fight for Independence /1810 – 1821/) and many others.

Author/ Title/ Place/ Year: Juan O’Gorman, *Independence Altarpiece*, Mexico City, 1960 - 1961

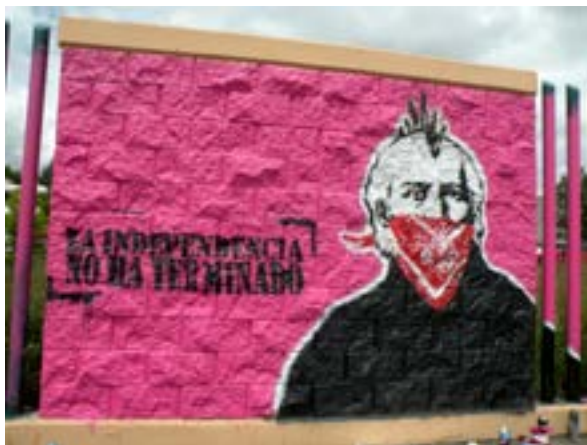
Author of the picture/ Year: Magdalena Koháková Haakenstad, 2012



This mural is painted on the cultural center wall of Nezahualcóyotl, the biggest neighborhood in Mexico City. On the contrary to official public art, which depicts lavish stories of nationhood (typically represented by male figures), community art rather portrays local people. Moreover, in the center of community art pieces are very often depicted women since these are usually women who stay in the center of the community activities and cohesion.

Author/ Title/ Place/ Year: NezaArtenel, unknown, 2012, Nezahualcóyotl

Author of the picture/ Year: Martín Cuaya, 2012



This stencil shows a shift in meaning for the figure of Miguel Hidalgo to a completely different context from the discursive stories of official murals. Hidalgo is here depicted with attributes related to revolt (punk hairstyle) and to disagreement with Mexican government (bandana linked with Zapatista movement), which is emphasized by statement “Independence wasn’t completed”.

Author/ Title/ Place/ Year: Unknown, unknown, 2014, Ciudad Universitaria, Morelia

Author of the picture/ Year: Itandehui Franco Ortiz, 2014.

Focus and content of individual art work is always related to an art system and greater cultural context (Cornock, Edmonds 1973) so public art should be considered with the groups who are leveraging their interests into such public art. Whereas official public art is made by a professional artist on the basis of government interests, community art “is a product of the cultural effervescence of neighborhoods and not of one person”, Mexican muralist Daniel Manrique aptly observed (Rodríguez 2013). Within communities, the process of art creation and cross pollination between community, art and artists⁵ occurs in two forms.

First, some communities create a specific art form, which over time develops stronger collaboration in the

5 In this article, I perceive artists involved in community art projects as agents of collaboration (and in some sense as cultural activists) rather than as professionals (Becker 1982). In other words, I’m interested in their activities, position, and function in a community, rather than in their artworks as such.

community and strengthens the sense of belonging to a neighborhood (e.g., the case of Reynosa Tamaulipas). Second, in other cases, artists are the main agent of creating community through art practices. In other words, in cases of artist-creating-community cohesion, communities have yet to be consolidated or are only partly consolidated before the artist uses art as an agent of community creation (e.g., the case of the art group Arte Jaguar and the community of Pueblo Nuevo). In such cases, community engagement occurs in varied forms and intensity - sometimes a majority or even all members of the community are involved in art creation managed by artist(s); sometimes artists organize workshops that are only for children, yet still, a majority of community members takes part in workshops' presentation; in some other cases, people from the community are not creating art by themselves, but are proposing and discussing content of community murals with artists who are working on them during the painting process. Involvement of artists in community differs as well. Artists can be community members (e.g., they were born in such neighborhood⁶), but they can also be completely external and work with a community only on one or a few projects⁷ (mostly in creation of community murals or art workshops).

Just as relations between community and artists are open and independent, the boundaries of the communities discussed here are similarly open as well. These communities are not enclosed social units with clear aims and fixed rules of membership; rather, they are face-to-face groups in a process of spatiotemporal interaction, with situationally-related membership based on voluntary participation in community life and activities. Communities are placed in specific localities and are centralized in a geographical sense⁸, and such placement influences the net of spatial and political relations reflected in artistic expressions. However, the core of communities is linked with activities that culminate by "ritual occasions" (Vaisey 2007: 853) during the celebration of

6 E.g. the cases of art groups Arte Jaguar, NezaArteNel, Tepito Arte Acá and of many others.

7 E.g. example the cases of art groups Chachacha colectivo, Germen and of many others.

8 The community of Reynosa Tamaulipas is located to in the neighborhood of the same name just like the community of Pueblo Nuevo. However, unlike Reynosa Tamaulipas, where the center of community activities is symbolized by members of family Díaz, the centrum of the Pueblo Nuevo community is geographically centralized in Estación Cero, which is tightly linked to hyper-local policy making.

the Day of the Dead. In the other words, membership in these communities is not inherent, as it is e.g. in the case of nation and state citizenship or any other social groups (communities) where a set of organizational properties is clearly defined. A backbone of community meetings and functioning are in the both cases cultural activities, not any specific political organization or community rules. For this reason I'm fully focused on substantive explanations of community collaboration (Keller 2003, Vaisey 2007) and on cultural rather than on structural mechanisms that lead to interactions and consolidation within discussed communities.

The typology mentioned above can seem too abstract or even confusing without exemplification. Therefore, I consider it important to describe in the following pages the case studies of Pueblo Nuevo and Reynosa Tamaulipas, as a means to better understand the meaning of the previously mentioned concepts and the focus of this article: public art as an agent of community collaboration in contemporary Mexico.

The case of Pueblo Nuevo: Ser pueblo, hacer pueblo



y estar con el pueblo⁹

The case of Estación Cero, the socially-based project of the Arte Jaguar cooperative is situated in Pueblo Nuevo, a small village on the outskirts of Oaxaca de Juárez (in the Southwest of Mexico). The city of Oaxaca could be characterized by two cultural and social phenomena – popular protests and the tradition of strong political

9 "Being of the people, growing the people and being for the people" is the famous saying of Lucio Cabañas. Cabañas was a village teacher who wanted to reform the school system to reflect the ideas of the revolutionary leader Emiliano Zapata in the late 1960s and the early 1970s. Lucio Cabañas is now a left-wing icon of Mexico associated with resistance, popular movements, and protests against corruptions of government.

graphic art. Both characteristics have greatly shaped Oaxaca's history, making this city one of the most known centers of political street art in the world (Frerot 2009, Navaer 2009, Campbell 2003). The combination of strong political graphic art and identity of resistance was especially obvious during popular movements and political protests in 2006.¹⁰ These demonstrations gave birth to many cooperatives joining artists and other intellectuals together to create public art of protest. The most famous are the collective *Asamblea de Artistas Revolucionarios de Oaxaca* (Assembly of Revolutionary Artists of Oaxaca, ASARO), artist group *LaPiztola*, and *Arte Jaguar* cooperative. The latter of these groups, the *Arte Jaguar* cooperative, will be discussed in the following pages because their main project – *Estación Zero* – is creating activities that serve as the vehicle for community collaboration in *Pueblo Nuevo*.

Artistic political interventions of *Arte Jaguar* started to become widely known during the Oaxaca protests, although the *Arte Jaguar* cooperative was founded two years before the massive Oaxaca movement to honor the ten-year anniversary of the first uprising of the Zapatista Movement¹¹. Members of *Arte Jaguar* have created one of the most distinctive styles of protest street art. Their

10 The Oaxaca protests started in June 2006 when teachers, students, and other citizens protested against frauds of the government of Governor Ulises Ruiz Ortiz. The police and armed forces brutally suppressed the first massive demonstration. After that, the movement increased in strength and demands for the resignation of the governor were intensified in response to police brutality. Thousands of protesters across the social spectrum were organized in *Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca* (The Popular Assembly of the Peoples of Oaxaca, APPO).

11 Zapatista movement is an indigenous-based movement centralized around EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional – Zapatista Army of National Liberation). The movement was formed in mountains of Chiapas by several Mexico City intellectuals in the late 1980s. Their main aim was fighting for the rights of the indigenous population (primarily in Chiapas, but also in other areas of Mexico) and against the neoliberalism. From their first uprising on January 1, 1994, against NAFTA (North American Free Trade Agreement), many protest marches for indigenous rights traveled from Chiapas to Mexico City's center. These marches usually headed through Oaxaca, where local indigenous people joined the march. During such times, the streets of Oaxaca were filled with political protest street art. The visual communication is an important strategy of Zapatista movement during protests and fights against neoliberalism, from their first uprising to present day. More about the Zapatista movement can be found. in Ramírez Muñoz 2008, Hayden 2002, Mácha 2009.

stencil art sometimes covers several square meters. It combines political statements with popular and nationalistic symbols (e.g., ears of corn, Virgin of Guadalupe, pre-Hispanic gods such as Quetzalcoatl) with revolutionary icons (primarily Emiliano Zapata, Che Guevara and Subcomandante Marcos, one of the leaders of



Zapatista movement).

This stencil is one of many examples showing the shift from nationalistic/religious symbols to the context of protests (see red bandana added to the stereotypical image of Virgen de Guadalupe).

Author/ Title/ Place/ Year: Asaro, unknown, unknown, Oaxaca

Author of the picture/ Year: Fernando Hernández, 2008



This street graphics portrays Emiliano Zapata, the famous general from the Mexican Revolution. In this image, his figure is "extracted" from the historical context and become a symbol representing many messages, primarily "Tierra y Libertad" (land and freedom). Zapata is the most frequently used symbol of the fight against neoliberalism and frauds of the Mexican Government.

Author/ Title/ Place/ Year: Arte Jaguár, unknown, unknown, Oaxaca

Author of the picture/ Year: Magdalena Koháková Haakenstad, 2013



This picture captures a bus interior located in Pueblo Nuevo. The bus was changed into a temporary gallery and there were exhibited masks related to El día de los Muertos, which were made during one of the workshops organized by Estación Cero.

Author of the picture/ Place/ Year: Estación Cero, Pueblo Nuevo, 2010

Oaxaca was literary covered with stencils and other forms of protest street art during the summer and autumn of 2006, and public art took an obviously important role in social communication.¹²

Two years after these massive protests, part of the Arte Jaguar collective founded the project Estación Cero. At

¹² This paragraph is based on participant observation I did in Oaxaca during the summer 2006, on interviews I conducted with members of Arte Jaguár and with other Oaxaca artists during autumn 2013 and on the readings of Frerot 2009 and Navaer 2009.

the beginning, the project was located in a gallery in the Oaxaca city center. Its initial declaration described Estación Cero as a laboratory of urban art and articulated aims of the project as follows:

"Estación Cero (Zero Station) is an independent cultural project that emerged from the need to have a space where self-government and community projects related to art in diverse disciplines can be extended and practiced. Work that is developed in open space is an essential part of our activities. It results workshops, lectures, video presentations, and traveling exhibitions, among other things."¹³

The organization of exhibitions of politically-oriented art and lectures of political philosophers and activists accomplished the main goal of the Estación Cero: to become an agent of collaboration and cooperation of the people living in Pueblo Nuevo (Santo 2013), where two members of Arte Jaguar and founders of the Estación Cero – brothers Emanuel (Cer) and Javier (Smek) Santos – were born. Since 2009, Estación Cero has organized traditional mask making¹⁴, political graphic art, and stencil workshops that are mainly attended by youth living in Pueblo Nuevo.

In the beginning, these workshops were organized in any available space, including a bus that was transformed into a temporary gallery. By 2011, Estación Cero

¹³ "EC Lab es un proyecto cultural independiente que surge por la necesidad de tener un espacio donde se difundan proyectos emergentes, de autogestión y comunitarios relacionados con el arte en diferentes disciplinas. Como parte de nuestras actividades es esencial el trabajo que se desarrolla en espacios abiertos, generando: talleres, charlas, presentaciones de video, exposiciones itinerantes, entre otras cosas." - www.Estacióncerolab.blogspot.com, July 10, 2014.

¹⁴ According to Emanuel Santo, one of the founders of Estación Cero, the specific appearance of masks created during workshops is based on local version of tradition called "la danza de los diablos" (the dance of devils). La danza de los diablos is a syncretic form of Mixtec culture (native ethnic group living mainly along the West coast of Mexico) and African religious rituals (beliefs and rituals with African cultural roots as well as inhabitants of African ethnicity are presented along Pacific coast in Mexico - mainly in the states of Oaxaca and Guerrero more than anywhere else in Mexico). In these two states – Oaxaca and Guerrero – remains of local versions of the rituals of the dance of devils can be still found. In some locations traditional ritual is still practiced and in other locations the ritual remains only in material culture, as it is in the case of Pueblo Nuevo (Santo 2013).

inaugurated the space El Pocito (“the little well” in English), consisting of an unfinished house in a spacious garden. People around Estación Cero, mainly members of Arte Jaguar, have organized traditional indigenous art (mostly masks traditionally used in Oaxaca during the Day of the Dead¹⁵), silk prints and public art (in the form of stencils, graffiti, mural paintings, etc.) workshops, local band concerts linked to traditional festivities,



15 The Day of the Dead (El día de los Muertos) is a popular tradition and festivity with historical roots in pre-Hispanic times. Although remembering and singing the praises of dead ancestors remain at the core of this festivity, the celebrations are not sad, as in the the context of Western culture. On the contrary, the El día de Muertos in Mexico is rather about celebrating life. This difference is caused by a cultural conceptualization of life and death – while death is perceived as the end of life within Western culture, within Mexican culture death is just a point on the imaginary straight line of life (Brandes 2006, Lomnitz 2005). Although El día de Muertos is celebrated throughout Mexico (and within Mexican families living in USA and other countries), there are distinctions amongst localized celebrations. Skulls and other attributes referring to El día de Muertos (and cultural conceptualization of dead generally) are also often depicted in public art (Koháková Haakenstad 2015). Anthropologist Claudio Lomnitz considers the festivity of the Day of the Dead even as the backbone of Mexican culture and defines it as the main totem of the tribe named Mexican nation (Lomnitz 2005). I will elaborate on the Day of the Dead in the next subchapter of this article.

lectures and many other activities.

This picture captures one of other mask making workshops, which are held in the space of El Pocito, from the year 2011. The mural painting on the rear wall was made during another workshop, focused on public art.

Author of the picture/ Place/ Year: Estación Cero, Pueblo Nuevo, 2012



This picture shows the celebration of Comparza in the garden of El Pocito. Costumes representing colonizers are symbolically mortified during Comparza. The hand-held sculptures represent pre-Hispanic symbols related to the cycle of life and dead and to the Day of the Dead. We can see the representation of so-called eclipse (which has in the Mexican culture similar meaning to Yin and Yang), el corazón (the heart), marigolds and cross. We can also mention that many people are dressed in traditional Oaxaca clothes.

Author of the picture/ Place/ Year: Estación Cero, Pueblo Nuevo, 2013

In the last few years, Estación Cero started to organize Comparza, a traditional festivity consisting of a procession of people with masks and dancing accompanied by a large volume of local musicians. During the Day of the Dead, Comparza travels from house to house through the village to carry out the dead from each household. This event interconnects and strengthens community because almost all dwellers of Pueblo Nuevo participate in this event. Comparza also strengthens neighborhood pride for the Pueblo Nuevo community through celebrating local iterations of Oaxacan culture (e. g., masks based on local tradition linked with local myths) that are

manifested in surrounded villages and neighborhoods in the outskirts of Oaxaca (Santo 2013).

2012 marked the completion of the El Pocito, where Estación Cero project is now located. The space, situated on the top of the hill above Pueblo Nuevo, gives the impression of a watchtower overlooking cultural activities and community development of the village. Aside from workshops, lectures, and other cultural activities, where people from Pueblo Nuevo are primarily involved, Estación Cero also hosts politically-oriented artistic workshops. Workshop topics usually relate to the engagement of civic policymaking and to autonomous, local community-building¹⁶, both of which could be perceived as antitheses to neo-liberalistic practices. In such projects, participating artists and social scientists from Mexico and other Latin American countries come together. Although these projects are rather artistic and theoretical, some of their findings become practice in the functioning community of Pueblo Nuevo, which makes Estación Cero a real neo-liberalistic laboratory. These projects mostly consist of artistic interventions in public space, accentuating the importance of community cohesion and contributing to community life by organizing workshops and by creating public art with community members. The majority of such Estacion Cero workshops are held in spacious garden, usually surrounded by exposed frames with plastic foil, (spray) painted by workshops participants. Artists teach anyone in the neighborhood interested in improving art skills, mainly in graffiti and other forms of street art. Workshop attendees, who are mainly youths, are taught to better articulate their needs, life experiences and express themselves through art. It helps improve not only the style of public art emerging in the community, but also the art content. Such focus encourages the youth's curiosity to further learning about public art and artists, e.g. about the Mexican tradition of Muralism, which is very influential and inspirational in Mexico, even in unofficial public art. This focus helps workshop participants appreciate their culture roots, become more interested in education and make the neighborhood visually a more pleasant place. At the end of the day, community members (usually parents of participating youths) come to see results of the workshops, have dinner together, share a bonfire and enjoy community life.

¹⁶ The community is perceived as a self-creating art piece (similarly to Duchamp's concept of readymade and contemporary conceptual art) in some of these projects.

The last time I was in Pueblo Nuevo (November 2013), new roads were made in the village as the result of community planning to improve life conditions of Pueblo Nuevo. The main point of community meetings (mostly held in Estación Cero and organized by the Santos brothers) was to seek solutions to dangerous night crimes. Since the government of Oaxaca was not reacting to their repeated complaints, the community decided to arm themselves in defense of the entire village.¹⁷

The case of Reynosa Tamaulipas: No debe decir



Halloween¹⁸

Author/ Year/ Author of the picture: Unknown, 2012, archive of Díaz family

The *barrio* (Spanish for neighborhood) of Reynosa Tamaulipas is situated in northern Mexico City, in the Azcapotzalco district. There, art as an agent of community collaboration and identity building vehicle of the *barrio* is expressed visually, taking the unusual form of car *décor* reminiscent street art. The neighbors of this *barrio* meet for the decoration of their cars, covered by mud and then spray painted with nationalistic, local and religious symbols and icons. The peak of this activity is the celebration of the Day of the Dead when the "Monster cars" show, as the community calls them, moves to Mexico City center.

¹⁷ The phenomenon of militia is increasingly occurring throughout Mexico, especially in areas where narcotraficantes (drug cartels) have more power than forces of the Mexican state (e.g. in some parts of the state of Michoacan, in northern areas etc.).

¹⁸ „It can't say Halloween“ is written in Facebook page of "Moster cars" (cars from Reynosa Tamaulipas discussed in following pages) as one of the requirements for participation in the initial stage. – see <https://www.facebook.com/MonsterCarsHnosDiaz/info>, 1/20/2015

This custom started to be performed fourteen years ago by José, Marcos, Gabriel and Ramón Díaz Mata when they used their cars for the first time as mediums to build altars for the Day of the Dead. Altars are built in Mexican families (living not only in Mexico, but also in USA) before November 2nd as an expression of honor and remembrance to the dead ancestors. In the center of altars pictures or photos of remembered ancestors are traditionally placed along with marigolds (which are symbolically connected with death in Mesoamerica since the pre-Hispanic era), sugar skulls, pan de muerto (Bread of the Dead), favorite meals and drinks of ancestors and other traditional offerings connected with this important religious and popular festivity (Brandes 2006). When the Díaz family started to build “mobile” altars from painted mud to give their dead relatives a ride around their beloved neighborhood, they probably did not have an idea that this custom would lead to enormous popularity among people from all neighborhoods in the following fourteen years.¹⁹ They could not know that this cultural practice would become a strong agent of consolidation of the community, an expression of the sense of belonging to the Reynosa Tamaulipas and



19 During last year were participating in defile reaching Zócalo (Mexico City center) more than 200 cars at the Day of the Dead. (<https://www.facebook.com/MonsterCarsHnosDiaz/timeline>, 1/20/2015)

broadly to Atzapotzalco district.

In the center of this spray-painted Monster car are depicted the Mexican national emblem (which refers to a legend about the Aztecs' foundation of Mexico City) and the national hero Emiliano Zapata. His figure is accented by his famous quotation "It is better to die on your feet than to live on your knees". Both these symbols of nationalism are highlighted by the usage of the three colors of the Mexican flag – green, white and red. On both sides of the front fenders are sprayed sugar skulls, for the celebration of Day of the Dead essential. On the background are depicted symbols of pre-Hispanic gods inspired by reliefs on Mayan temples.

Author/ Year/ Author of the picture: Leonardo Venega, 2012, archive of Díaz family



This car is basically an exalting altar to the tradition of Monster cars since painting on the side panel portrays members of the Díaz family who founded this tradition. On the background is depicted “papel chino” (very thin paper with cut symbols referring to the Day of the Dead, which decorates streets and households during this festivity). This painting was made by artists Raymondo Rocha and Dayron López, who were working with the community of Reynosa Tamaulipas on an art project called “Vehículos” (vehicles).

Author/ Year/ Author of the picture: Raymondo Rocha, Dayron López, 2013, archive of Díaz family



This car illustrates the Aztec Female God Coatlicue that symbolizes the sun, the moon, the stars and the life cycle, which is celebrated during The Day of the dead.

Author/ Year/ Author of the picture: Judith Cuevas, Omar Aguilar, 2012, archive of Díaz family

People drove their cars covered by mud and colors around Atzapotzalco district only during the first years. However, in the last few years, with the movement growth, they started to show the cars at Zócalo, the main square of Mexico City. The Zócalo holds central position not only in the city itself but is perceived as the center of Mexican nation and epicenter of Mexican nationalism and the state itself (Lomnitz 2001, Lomnitz 2005)²⁰. The act of driving “Monster cars” to Zócalo can be interpreted as a desire by people from Atzapotzalco to be seen within the official space of Mexican nationhood and administrative state. The same strategy is used by a majority of demonstrations held in Mexico City and also during above mentioned marches to protest neoliberalism.

Such act can also be perceived as an expression of patriotism that is evident by denial of Halloween, as a tradition of “gringos” (North Americans) and by use of symbols connected to national identity. The cars and also in motorcycles depict mostly the three colors of Mexican flag, the national emblem (eagle sitting on cactus with snake in its beak), the war bonnet of Moctezuma, Quetzalcoatl (Aztec God), the Mayan calendar, symbols from the Aztec codex and revolutionary

²⁰ Zócalo was even the center of administration of the Aztec empire. During Conquest was from this reason symbolically taken over by Spaniards.

general Emiliano Zapata mentioned above.²¹ Along with these symbols linked to national identity portraits of dead ancestors, skulls, la Catrina (popular depiction of “Lady Death” from graphic art of famous satirist Jose Guadalupe Posada), marigolds, pan de muerto (Bread of the Dead), sugar skulls and other attributes related to El día de los Muertos are mainly painted. Despite use of visual stereotypes of lo mexicano (“essential” and unquestionable appearing cultural core of Mexican nation – see Hobsbawm 1983), the form of the expression gives them local hallmark. In other words, people living in Reynosa Tamaulipas have been manifesting their neighborhood identity through their own version of essential Mexican culture tradition celebration and symbolically turned it around: this expression has become symbol of their local identity.

The denial of Halloween (mostly by statements as “It can’t say Halloween” written the first rule to sign up to participate in the “Monster cars” show, mentioned in heading of this subchapter) can be explained by the concept of defensive nationalism of Rogers Brubaker (Brubaker 2006).



The expression Muera el Halloween (Halloween is dead) written in that Monster car is just one example of denying the tradition (and culture generally) of United States.

²¹ Frequency of usage of symbols drawn from official nationally oriented public art seems to be related to the placement of communities (in the area of Mexico and state power). In the case of Reynosa Tamaulipas, which is situated to close proximity of national core (symbolized by Zócalo) we can see much bigger usage of such symbols than it is in the case of Pueblo Nuevo, which is “centrifuged” to the periphery of national (state) area, as well as its interests. I analyze the relation between forms of community art and community placement in a net of spatial and political relations closer in the conclusion of this paper.

Author/ Year/ Author of the picture: unknown, 2013, archive of Díaz family

Since international relationships are changing (partly under the ruling of neo-liberal policy and in causal link with NAFTA) and relationships between Mexico and USA are increasingly in strain, more and more “demarcation” tendencies are arising towards Mexico’s North neighbor within local (unofficial) versions of nationalism (Brubaker 2006). Such “demarcations” and call for definition of „the significant other“(Wodak, Cillia, Reisigl 1999) are enacting mostly on the symbolic level of culture (Geertz 2000) and are materialized e.g. by public art. That kind of tendency is usually expressed by acclamation of own cultural exceptionality especially by picturing of „undisputable“ indigenous (such as for example portraiture of pre-Columbian Gods we saw painted on “Monster cars”) and by denying of otherness (e.g. Halloween). However, though the community of Reynosa Tamaulipas denies North American version of celebration of dead ancestors, we can notice clear inspiration of car tuning in their cultural practice, originated in USA²². A similar concept is shared with tuned cars called “low riders” made in Chicano²³ communities in United States.

Although the “Monster cars” show is organized only once a year, the community of Reynosa Tamaulipas meets for this art practice all year long to recapitulate the last year’s parade (among other things, the winner of parade is named by the Díaz family) and plan the new designs of mud car tuning. This year-round process strengthens the community since in these meetings the community members are also finding solutions to community problems; such as discontinuities in the distributions of water and electricity.

4 Conclusion

The differences between art forms and art content at the core of community collaboration of Reynosa Tamaulipas and Pueblo Nuevo can be interpreted as caused by dissimilar conditions of their locations. The community of Reynosa Tamaulipas is located in the middle of city

²² In the case of post-colonial states and nations, processes of denying and admiring are very often the same side of the coin (Said 2008).

²³ Term Chicanos is used for/by Americans with Hispanic (mostly Mexican) descendent. However, the term is rather related to cultural identity (cultural roots, community live, political and cultural resistance etc.) than to ethnic identity.

structure surrounded by amenities and problems typical for big Mexican cities. In contrast, Pueblo Nuevo is characterized by semirural conditions and is placed in a state of high density and consciousness of the indigenous culture. As a consequence of such environment and circumstances, the community of Reynosa Tamaulipas meets around art practice influenced by many sources that are smoothly incorporated and have patterns of hybrid culture (Canclini 1989), colloquially called *cultura de pozole*²⁴. The vehicle of community collaboration of Pueblo Nuevo is the creation of traditional indigenous masks. However, despite clear differences (*cultura de pozole* produced and lived in big cities versus stronger inclination to indigenous cultures produced and lived in rural areas), the main socially oriented art practices of both communities lead to the same event – the Day of the Dead²⁵. It shows that this popular festivity with pre-Hispanic roots takes precedence over festivities ritualized by state and government such as the celebration of Independence (September 16) or the celebration of Revolution (November 20). And then, symbols related to indigenous cultures (pre-Columbian and contemporary ones) are depicted in community art. Both of these phenomena seem to show clearly the difference between cultural patterns that are truly lived and are taking a part of everyday life versus cultural patterns asserted within the nationalistic discourse of Mexican state.

Differences in levels, on which the referred communities are fighting for recognition of their own versions of cultural identity and diversity of intensive strategies used to reach fulfillment of their needs, seem to be in correlation with the infrastructure (both, technological and mental – Larkin 2008, Graham, Marvin 2001) in the environment where communities are placed. Intensity in negotiation with government and in manifestation of local version of cultural identity increases in relation to further placement of communities from the “core of hegemony”, the center where government of certain area is located, with ultimate core of national policy being

²⁴ Pozole is a traditional meal prepared in all Mexico. The base of pozole consists of three sacred staples - corn, meat and chili. The recipe for pozole is not stable because seasonal and local ingredients are being added to that base. Pozole is cooked as long time is necessary to connect all tastes to “homogenous” taste of Pozole (from here is drawn the metaphor „la cultura de pozole”).

²⁵ Anthropologist Claudio Lomnitz considers the festivity of the Day of the Dead even as the backbone of Mexican culture and define it as the totem of the tribe named Mexican nation (Lomnitz 2005).

the Zócalo in Mexico City.²⁶ Nonetheless, social cohesion seems to be differently related and is not in direct correlation with the density of infrastructure. It is rather connected to the context of relations which David Harvey has aptly called ‘a politics of place construction’. This includes the “material, representational and symbolic activities which find their hallmark in the way in which individuals invest in places and thereby empower themselves collectively by virtue of that investment” (Harvey 1993: 23-24). Moreover, community cohesion is not enacted only on the level of everyday life, but especially on the level of cultural intimacy (Hertzfeld 2006), often in the relation to social exclusion of people living in certain neighborhood, so characteristic in Mexican big cities²⁷.

To sum up, although increasingly emerging communities are based on different social experiences and have dissimilar needs, they show one characteristic pattern of Mexican culture – collective action and community life. As anthropologist Devon Peña writes in his article, “the (Mesoamerican) Diaspora people provide the antidote and teach us that through collective action lies the resurgence of our revolutionary subjectivity, beyond the sphere of disciplinary control and the limits and contradictions of identity politics” (Peña, 2012:1). Also, within

26 Such observation doesn’t emerge only from described cases of Pueblo Nuevo and Reynosa Tamaulipas. Similarly to the case of Pueblo Nuevo, many communities situated in rural or semi-rural areas throughout Mexico are fighting for own recognition and for their right by strong politic graphic and paintings created by members of such communities (e.g. famous case of Zapatista village which are situated in the mountains of Chiapas – see footnote n. 11). On the contrary, communities located closer to the center rather use visual forms through which is expressed their cultural specificity (in this line could be mentioned famous case of Tepito Arte Acá from Mexico City, or also often discussed community of Nezahualcoatl – see e.g. Campbell 2003 and Sánchez 2009).

27 In his book *Antropología de la pobreza: cinco familias* (Lewis 1961), Oscar Lewis explains strong neighborhood identity of tepiteños, dwellers of the low-income neighborhood Tepito located in the Mexico City center. According to Lewis, a majority had known each other before moving to Tepito or people moved to Tepito from the same rural condition (Lewis 1961). In my opinion, the collaboration of community of Tepito, as well as other communities situated in low-income barrios, could be caused mainly by a need for solutions to problems such as discontinuities in the distributions of water and electricity, illnesses prevention, etc. Moreover, strength of community consolidation can be felt in the unification of a socially excluded group.

many communities through Mexico another crucial pattern of Mexican culture can be observed, the importance of visual communication and vital function of visual representations: to be seen means to exist (Campbell 2001, Noble 2005). Hence, I believe that the collective action and artistic practices enacted by local communities can serve as a powerful tool, not only for protection from structural violence and government fraud, but at the same time as an antithesis to an increasingly individual oriented society living under the rule of neo-liberalism, which has an immense impact on Mexico.

Literatúra

Alonso, A. M. (2004). *Conforming Disconformity: „Mestizaje“, Hybridity, and the Aesthetics of Mexican Nationalism*. *Cultural Anthropology*, 19 (4), 459–490.

Alkon, A., & Agyeman, J. (Eds.). (2011). *Cultivating Food Justice: Race, Class, and Sustainability*. London: The MID Press.

Andrée, P. & Ayres, J. & Bosia, M. & Massicotte, M. (Eds.). (2014). *Globalization and Food Sovereignty*. Toronto: University of Toronto Press.

Artigas, J. (2001). *Arquitectura a cielo abierto en Iberoamérica como un invariante continental*. Ciudad de México: Tomo.

Becker, H. (1984). *Art Words*. Berkeley, CA: University of California Press.

Binková, P. (2006). *The Zapatista Murals in Chiapas: In-Depth Analysis and Iconographical Assessment within the Framework of Post-Revolutionary Visual Discourses in Mexico* (Unpublished doctoral dissertation). Faculty of Art, Charles University in Prague, Praha.

Brandes, S. (2006). *Skulls to the Living, Bread to the Dead. The Day of the Dead in Mexico and Beyond*. Malden, MA: Blackwell Publishing.

Brubaker, R. (2006). *Ethnicity without groups*. Cambridge: Cambridge University Press.

Campbell, B. (2003). *Mexican Murals in Times of Crisis*. Tucson, AZ: University of Arizona Press.

- Canclíni, N. (1989). *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Ciudad de México: Grijalbo.
- Canclíni, N. (1999). *La globalización imaginada*. Barcelona: Paidós.
- Clifford, J. (2002). *The predicament of culture: twentieth-century ethnography, literature and art*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Cornock, S. & Edmonds, E. (1973). The creative process where the artist is amplified or superseded by the computer. *Leonardo*, 1, 11 – 16.
- Frerot, Ch. (2009). *Resistencia visual: Oaxaca 2006*. Paris: Lotis Talmart.
- Geertz, C. (2000). *Interpretace kultur: vybrané eseje*. Praha: Slon.
- Gottlieb, R. & Joshi, A. (Eds.). (2013). *Food Justice*. London: The MID Press.
- Graham, S. & Marvin, S. (2001). *Splintering Urbanism*. New York, NY: Routledge.
- Haakenstad Koháková, M. (2015). *Národní identita a obraz: případ Mexiko*. Praha: Ausdruck Books (publishing in progress).
- Haakenstad Koháková, M. (2015). *Vizualita národní identity v Mexiku: Odraz kolektivní paměti, či mocenského diskurzu? Lidé Města/ Urban People*, 17 (1).
- Harvey, D. (1993). *From Space to Place and Back Again: Reflections on the Condition of Postmodernity*. In J. Bird, J. & C. Barry & T. Putnam & M. Robertson & L. Tickner (Eds.). *Mapping the Futures: Local Cultures, Global Change*. London: Routledge.
- Hertzfeld, M. (2005). *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*. London/New York, NY: Routledge.
- Hobsbawm, E. (1983). *Introduction: Inventing Traditions*. In: E. Hobsbawm (ed.). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hou, J. (ed.). (2010). *Insurgent public space: Guerilla urbanism and the remaking of the contemporary cities*. New York, NY: Routledge.
- Hayden, T. (ed.). (2002). *The Zapatista Reader*. New York, NY: Nation Books.
- Keller, S. (2003). *Community*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Kwon, M. (2004). *One Place after Another: Site-Specific Art and Locational Identity*. London: The MIT Press.
- Larkin, B. (2008). *Signal and Noise: Media, Infrastructure, and Urban Culture in Nigeria*. Durham, NC: Duke University Press.
- Lewis, O. (1961). *Antropología de la pobreza: cinco familias*. Ciudad de México: Fondo de la cultura económica.
- Lomnitz, C. (2005). *Death and the Idea of Mexico*. New York, NY: Zone Books.
- Lomnitz, C. (2001). *Deep Mexico, silent Mexico: an anthropology of nationalism*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- MacDougall, D. (1997). *The Visual in Anthropology*. In M. Banks & H. Morphy (Eds.). *Rethinking Visual Anthropology*, New Haven, CT and London: Yale University Press.
- Mácha, P. (Ed.). (2009). *Lighting the Bonfire, Rebuilding the Pyramid. Case Studies in Identity, Ethnicity, and Nationalism in Indigenous Communities in Mexico*. Ostrava: Ostravská universita.
- Nevaer, L. (2009). *Protest Graffiti – Mexico: Oaxaca*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
- Noble, A. (2005). *Mexican National Cinema*. New York, NY: Routledge.
- Ortner, S. (2014). *Too Soon for Post-Feminism: The Ongoing Life of Patriarchy in Neoliberal America*, *History and Anthropology*, 25 (4), 530 – 549.
- Ramírez Muñoz, G. (2008). *The Fire and the Word: A History of the Zapatista Movement*. San Francisco, CA: City Lights Publishers.

Ramírez Rodríguez, A. (2013, August 28). Los Tiempos del Tepito Arte Acá. Clarimonda. Retrieved from <http://clarimonda.mx/los-tiempos-del-tepito-arte-aca/>

Said, E. (2008). *Orientalismus. Západní koncepcie orientu*. Praha: Paseka.

Sánchez, P. H. (2009). *Cholos a la Neza: otra identidad de la migración*. Ciudad de México: Instituto Mexicano de la Juventud.

Sittón, S. N. (2008). Mexico: Anthropology And the Nation-State. In D. Poule (Ed.). *A Companion To Latin American Anthropology*. London: Blackwell Publishing.

Vasconcelos, J. (1948). *La Raza Cósmica*. Mexico City: Espasa Caple.

Vaisey, Stephen. (2007). Structure, Culture, and Community: The Search for Belonging in 50 Urban Communes. *American Sociological Review*, 72, 851 – 873.

Wodak, R. & Cillia, R. & Reisigl, M. (1999). The discursive construction of national identities. *Discourse & Society*, 10 (2), 149 – 173.

www.Estacioncerolab.blogspot.com, July 10, 2014.

Cited interviews:

E. Santo, Personal Interview. Pueblo Nuevo, November 4, 2013.

This publication is the outcome of the project “Function of Mural Paintings within the Process of Formation of Identity of the Mexican Nation” (GAUK 611412) realized at the Charles University in Prague, Faculty of Humanities.

Ako skúmať sociálne štruktúry neformálnych skupín: sociálna hierarchia v detských rovesníckych skupinách./How to investigate social structures of informal groups: social hierarchy in children's peer groups.

Martin Kanovský¹, Andrej Mentel², Zuzana Stoláriková³

¹ Ústav sociálnej antropológie, Fakulta sociálnych a ekonomických vied, Univerzita Komenského v Bratislave, kanovsky@fses.uniba.sk

² Ústav sociálnej antropológie, Fakulta sociálnych a ekonomických vied, Univerzita Komenského v Bratislave, andrej.mentel@fses.uniba.sk

³ Ústav sociálnej antropológie, Fakulta sociálnych a ekonomických vied, Univerzita Komenského v Bratislave, susan.stolarikova@gmail.com

Abstrakt

Výskumy hierarchie v detských vrstovníckych skupinách inšpirované najmä etológiou analyzujú viacero spôsobov hierarchického usporiadania. Posúdiť, či vzťahy dominancie v skupine sú usporiadané lineárne, sa dá pomocou indexovania pozorovaných dyadických prejavov konkurenčnej interakcie s jednoznačnými víťazmi. Štúdiá má za cieľ overiť linearitu hierarchie dominancie v skupine 20 predškolských detí vo veku päť až šesť rokov. Zároveň predkladá výsledky testovania troch rôznych metód: (1) hrubého rozdielu početnosti „výhier“ a „prehier“, (2) Davidovho skóre a (3) metódy BBS (Batchelard-Bershad-Simpson určovania skóre dominancie). Hypotézou bolo, že hierarchiu v danej skupine detí možno považovať za lineárnu a skóre dominancie zistené tromi rôznymi metódami budú vykazovať vysokú mieru zhody. Ukázalo sa, že metódy ako Davidovo skóre alebo BBS skóre poskytlí takmer rovnaké výsledky ako hrubý rozdiel „víťazstiev“ a „prehier“. To však platilo len vtedy, keď sa hierarchia dá považovať za lineárnu, príklad s nelineárnym usporiadaním ukázal, že to neplatí všeobecne. Tieto metódy sa dajú rozšíriť na metodologicky korektné posúdenie hierarchických sociálnych štruktúr v neformálnych (neinštitucionálnych) sociálnych skupinách, akými sú napríklad priateľské skupiny, pouličné gangy, spoločne žijúce marginalizované a deprivované skupiny atď.

Kľúčové slová

Dominancia, hierarchia, lineárne usporiadanie, agonistické správanie, sociometria

Abstract

Research in hierarchy of children's peer groups, mainly inspired by ethology, analyzes a number of ways of hierarchical organization. To assess whether the

relationships of dominance in the group are arranged linearly or not, can be derived by indexing observed dyadic expressions of competitive interactions with the interaction winners. The study aims to verify the linearity of the dominance hierarchy in a group of 20 preschool children aged five to six years. Also presents the results of testing three different methods: (1) robust difference in the frequency of "wins" and "losses" (2) David's score and (3) methods BBS (Batchelard-Bershad-Simpson determining dominance of scores). The hypothesis was, that the hierarchy in the group of children can be considered as linear and score dominance, found by three different methods, will exhibit a high degree of correlation. It was shown, that the David's score and BBS score gave almost the same results as the robust difference of "victories" and "losses". This was true only when the hierarchy can be considered as linear. Example of non-linear arrangement shown, that this is not general. These methods can be extended to the methodologically sound evaluation of hierarchical social structures in the informal (non-institutional) social groups, such as friendly groups, street gangs, marginalized and deprived groups etc.

Keywords

Dominance, social hierarchy, linear arrangement, agonistic behaviour, sociometry

1 Úvod: sociálne hierarchie v súčasných sociologických výskumoch

Začlenenie do sociálnych sietí je jedným zo základných prvkov sociálneho života, sociálnej stratifikácie a sociálneho správania. Ukazuje sa, že na pochopenie vytvárania sociálnych sietí je nevyhnutné poznať procesy, ako sa dyadické interakčné putá medzi aktérmi vytvárajú, pretrvávajú a zanikajú (Rivera et al., 2010; Keister &

Cornwell, 2008). Sociologické modely statusových hierarchií umožňujú adekvátnejšie vysvetliť mnohé typy sociálnych štruktúr a správania, od prestížnych hierarchií akademických systémov (Burriss, 2004) až po hierarchické sociálne siete predškolských detí (Schaefer et al., 2010).

Aj keď je isté a nespochybniteľné, že sociálne skupiny a rozdiely medzi nimi sú základnými jednotkami sociologických výskumov, mnohé štúdie zostávajú iba pri tom, že určia príslušnosť ku skupine a tá je považovaná za homogénnu: avšak zrejme každá sociálna skupina je diferencovaná z hľadiska statusu a vnútornej hierarchie, pretože v každej sociálnej skupine, s výnimkou abstraktných konštruktov, aktéri interagujú a nastáva diferenciácia. Súčasné sociologické výskumy sa pokúšajú rozšíriť sociologické výskumné programy o skúmanie sociálnych hierarchií a zistiť, ako statusové sociálne hierarchie organizujú kolektívne správanie (Faust, 2007; Simpson et al., 2012). Tieto výskumy sa snažia prekonať delenie medzi individualistickými a štrukturalistickými chápaniami nerovnosti (Gould 2002). Objasňujú vplyv dominantných správania na status v sociálnych skupinách, a považujú vytváranie statusových hierarchií za kolektívny produkt spoločných interakcií medzi celou sieťou členov skupiny (Sauder et al., 2012; Ridgeway & Diekema, 1989).

Už od Mertonových klasických analýz sa v sociológii vie, že statusové hierarchie vykazujú nesúlad medzi kvalitou a pozíciou aktérov a stávajú sa v čase čoraz asymetrickejšími, aj keď nedospievajú k tomu, aby víťaz úplne dominoval. V súčasných sociologických diskusiách sa formálne modely statusových hierarchií pokúšajú vysvetliť tieto fakty pomocou kombinácie dvoch mikro-úrovňových mechanizmov: „sociálneho vplyvu“, ktorý spôsobuje nerovnosti, a „reciprocity“, ktorá limituje nerovnosti (Manzo & Baldassarri, 2014).

Adekvátny opis štruktúry vzťahov dominancie v malých neformálnych sociálnych skupinách je dôležitý pre vysvetlenie mnohých sociálnych javov: v každej sociálnej skupine sa odohrávajú interakcie vo dvojiciach (Rivera et al., 2010), a jednotlivci sa snažia presadzovať svoju vôľu a ovplyvňovať správanie iných, či získavať výhody alebo zdroje. Neformálne menšie sociálne skupiny, akými sú priateľské a záujmové skupiny, pouličné gangy, detské skupiny, spoločne žijúce marginalizované a deprivované skupiny a mnoho ďalších, majú vždy určitý druh neoficiálnej sociálnej hierarchie, a tieto vzťahy sú napriek ich dôležitosti v sociológii menej skúmané. Čiastočne je dôvodom aj to, že sú menej známe exaktné metodológie takýchto výskumov: spoliehať sa iba na

sociodemografické údaje a priame rozhovory s členmi takýchto skupín je určite nedostatočné, pretože vzťahy v týchto skupinách sú na jednej strane príliš komplexné, a na strane druhej často implicitné, teda unikajú vedomej kontrole účastníkov. Cieľom tejto štúdie, inšpirovanej na jednej strane etologickými výskumami a na strane druhej etnografickými technikami zúčastneného pozorovania je ukázať, ako by sa dali exaktne skúmať niektoré z hierarchických vzťahov v malých neformálnych sociálnych skupinách. Konkrétnejšie, chceme sa zamerať na porovnanie výsledkov troch metód odhadu poradia v hierarchickom usporiadaní.

V tejto štúdií sa zameriame na vzťahy dominancie v detských vrstovníckych skupinách, ktoré vznikajú napríklad v prostredí školských tried či predškolských zariadení, a sú obzvlášť zaujímavé, pretože majú priamy či sprostredkovaný vplyv na množstvo ďalších premenných. Zároveň sa zameriame na ten aspekt dominancie, ktorý priamo vyplýva z konkurenčného (agonistického) správania vo dvojici účastníkov. Netvrdíme samozrejme, že takéto vzťahy sa dajú priamo generalizovať na akúkoľvek neformálnu sociálnu skupinu a už vôbec nie, že ide o jediný sociologicky zaujímavý typ vzťahov v skupine. Vzťah dominancie pochopiteľne nemusí vyplývať len z dyadických interakcií; môže ho ovplyvňovať napríklad vytváranie koalícií a aliancií medzi členmi skupiny. Naším cieľom je však dôkladne popísať a predviesť exaktnú metodológiu na deskripciu týchto vzťahov, ktorá by sa dala formálne použiť aj pre iné sociálne skupiny, samozrejme po príslušných obsahových úpravách. Zámerne si preto vyberáme len úzku oblasť vzťahov vnútri skupiny.

2 Teoretické vymedzenia

Vzťahy dominancie analyzujeme na základe údajov získaných z dlhodobého zúčastneného pozorovania, ktoré zachytávajú prejavy agonistického správania: agonistické správanie patrí medzi prvky správania, pri ktorom dochádza ku konfliktu (nie nevyhnutne agresívnemu) a jeden účastník dosiahne svoj cieľ na úkor iného účastníka. Ide teda o ten typ konkurenčného správania, v ktorom dochádza ku konfliktu alebo k signalizácii pripravenosti naň (Franck, 1996, s. 154–155). V tomto výskume sme ako prejavy agonistického správania zaznamenávali dyadické situácie (teda interakcie v dvojiciach), v ktorých jedno dieťa presadilo svoj zámer nad iným dieťaťom alebo na jeho úkor. Išlo teda o interakciu vždy iba medzi dvomi deťmi. Za presadenie zámeru považujeme

aj také situácie, kedy nejaké dieťa preukázateľne dokázalo ovplyvniť názor iného dieťaťa. Typy a príklady takýchto situácií uvedieme v časti venovanej metódam výskumu.

Hierarchické usporiadanie vzťahov dominancie vzniká v skupine tak, že v prípade agonistického (konkurenčného) konfliktu jeden zo zúčastnených nereaguje agresívne, ale prejaví svoju podriadenosť druhému (dominantnému) jednotlivcovi. Na rozdiel od etologických výskumov zameraných na primáty či iné živočíšne druhy, väčšina výskumov dominancie u detí interpretuje jej funkciu z pohľadu skupinovej selekcie, resp. jej pripisuje funkciu regulácie na úrovni skupiny (LaFreniere & Charlesworth, 1983; Savin-Williams, 1976, 1980; Strayer & Strayer, 1976; Strayer, 1980; Strayer & Noel 1986; Weisfeld 1980). Tento pohľad sa dá len veľmi ťažko obhájiť, keď si uvedomíme, že konkurenčné správanie môže mať na skupinu práve opačné – rozkladné účinky. V rámci detskej rovesníckej skupiny možno dominanciu charakterizovať ako jeden z ukazovateľov hierarchických vzťahov. Podľa Alexandra (1987) je sociálna hierarchická organizácia postavená na individuálnom záujme dominantného jednotlivca, ktorý prostredníctvom svojho správania, ktoré je konvenčne považované za prijateľné, kontroluje situáciu a presadzuje také normy, ktoré mu vyhovujú. Navyše porušenie pravidiel umožňuje takémuto jednotlivcovi kontrolu presadenia vlastných cieľov. Musí spĺňať však základné kritérium, a to také, že aj ostatnými členmi danej spoločnosti musí byť považovaný za spoločensky vyššie postaveného a tiež musí vedieť pochopiť normy skupiny a ako sa tieto normy vzťahujú k ostatným členom. Tento pohľad je však v opozícii s novším evolučným pohľadom, ktorý kladie dôraz skôr na prosociálne správanie a altruizmus (napr. Warneken & Tomasello, 2009).

Moc a kontrola dodržiavania prijateľných noriem je v rámci detskej skupiny rozvrstvená prostredníctvom hierarchických vzťahov, ktorých konkrétnym sociálnym prejavom je agonistické správanie. Vzájomná kontrola je teda zacielená na pravidlá vytvorené detskou skupinou. Konkrétnym prostredím, kde je možné tento jav pozorovať, je inštitúcia materskej školy, hoci samozrejme sa neobmedzuje naň. Prostredie materskej školy kladie podľa Corsara (2003) na deti na jednej strane požiadavku dodržiavania pravidiel daných inštitúciou (pozri aj Kaščák & Filagová, 2007), na strane druhej si deti vytvárajú svoje vlastné pravidlá.

Hierarchia dominancie sa z technického hľadiska dá rozdeliť na dva základné typy: lineárnu a nelineárnu.

Lineárna hierarchia predstavuje idealizovaný prípad, v ktorom jedinec alfa dominuje nad všetkými ostatnými v skupine, jedinec beta nad všetkými okrem jedinca alfa, jedinec gama nad všetkými okrem alfa a beta atď. Pre takúto hierarchiu zároveň platí, že je tranzitívna, teda pre všetky možné trojice jedincov A, B a C platí, že ak A dominuje nad B a B nad C, potom nevyhnutne aj A dominuje nad C. Dokonalá lineárna hierarchia je teda „rebríček“, kde každú priečku obsadzuje len jeden člen skupiny. V skutočnosti sa však takéto dokonale lineárne hierarchie v reálnych sociálnych skupinách nevyskytujú. Častejšie sú prípady, keď skupina okrem tranzitívnych trojíc obsahujúce aj istý podiel „kruhových“ (cirkulárnych) trojíc, v ktorých A dominuje nad B a B nad C, ale takýto podriadený jedinec C dominuje nad A. Takéto prípady „spätnej dominancie“ sa v etológii nazývajú „obrátenia“ (reversals) a pre posúdenie, nakoľko možno považovať hierarchiu za lineárnu, je dôležitým ich podiel na celkovom počte dominancií. Väčšinou teda máme do činenia s „nedokonale“ lineárnou hierarchiou. Práve preto je potrebné vyvinúť metódy, ktoré nám umožnia usúdiť, či sa vzťahy v konkrétnej nami skúmanej skupine dajú považovať za lineárne usporiadané.

V mnohých analýzach sa totiž mlčky predpokladá, že usporiadanie vzťahov dominancie v týchto skupinách sa dá považovať za lineárne. Tento predpoklad je však a priori nezdôvodniteľný a jeho splnenie je v každej konkrétnej štúdií potrebné empiricky otestovať (Tufto, Solberg, Ringsby, 1998). Ako sme spomenuli vyššie, teoreticky by v lineárnom hierarchickom usporiadaní mala platiť tranzitivita dominancie, to znamená, že pokiaľ A dominuje nad B a B dominuje nad C, tak aj A by mal dominovať nad C. Tento tranzitívny vzťah by mal platiť pre všetky trojice, ktoré je možné vytvoriť z navzájom interagujúcich jednotlivcov. V rámci reálnych sociálnych skupín pozorovaných len obmedzený čas však nemôžeme očakávať priame splnenie tohto predpokladu pre každý konkrétny prípad. Hierarchiu dominancie si teda musíme predstaviť ako latentnú (nepozorovateľnú) premennú, ktorá sa navonok prejavuje v pozorovateľných vzťahoch. Ako každý indikátor latentnej premennej, aj pozorovaný prejav dominancie v rámci dvojice je zaťažený náhodnými odchýlkami. Môže sa stať, že aj člen, ktorý je nižšie v rebríčku, sa bude pokúšať o dominanciu nad niekým umiestneným vyššie, pričom niekedy uspeje. V prípade dominancie teda nejde o deterministický systém; naopak, je potrebné o ňom uvažovať v stochastických (pravdepodobnostných) termínoch. Namiesto striktnej tranzitivity sa teda v etologických

úvahách o lineárnom usporiadaní hierarchie používa koncept slabej stochastickej tranzitivity (Weak Stochastic Transitivity) (Iverson & Sade, 1990). Tú dosahuje systém vtedy, keď pre každú trojicu členov skupiny i, j, k platí, že ak pravdepodobnosti víťazstiev členov i nad j a zároveň j nad k sú väčšie než polovičné, potom aj pravdepodobnosť víťazstva i nad k je nadpolovičná.

Formálnejšie to môžeme zapísať pomocou nasledujúcich nerovností: $p_{ij} > 1/2$ a $p_{jk} > 1/2$, tak aj $p_{ik} > 1/2$. Len zriedkavo sa používa reštriktívnejší model silnej stochastickej tranzitivity (Iverson & Sade, 1990), ktorý predpokladá, že ak $p_{ij} > 1/2$ a $p_{jk} > 1/2$, tak aj $p_{ik} \geq \max(p_{ij}, p_{jk})$. Z uvedeného je zrejme, že tranzitivita dominancie je síce podmienkou pre lineárny charakter hierarchie, ale v praktických situáciách neberieme túto podmienku striktno, ale len v oslabenej podobe.

Mierou, ktorá umožňuje posúdiť stupeň linearitu v skupine za predpokladu slabej stochastickej tranzitivity, je Landauov koeficient linearitu h (Landau, 1951). Jeho hodnota sa pohybuje od 0 do 1, pričom hodnota $h = 1$ znamená dokonalú linearitu hierarchie. Pri výpočte Landauovho koeficientu sa pre každého člena skupiny započítava počet jedincov, nad ktorými dominoval. Otázkou však je, čo presne považovať za tento „počet členov skupiny, nad ktorými daný jedinec dominoval“. Príručka metód etologického výskumu (Lehner, 1996, s. 333–335) uvádza hypotetické prípady: Ak A evidentne dominuje nad B (vo väčšine priamych stretov vyhráva A nad B), potom A dostane jeden bod a B žiaden. Ak sú sily vyrovnané, napr. B vyhráva nad C v rovnakom počte zápasov ako naopak, dostávajú obaja po 0,5 bodu. Z týchto príkladov však vôbec nie je jasné, čo robí v prípade, keď v určitej dvojici za celý čas pozorovania vôbec neprišlo k stretu, takže nie je možné posúdiť, kto dominuje nad kým. Pri výpočte Landauovho koeficientu linearitu túto hodnotu kladieme arbitrárne tiež rovnú 0,5, čo však neplatí v iných prípadoch, s ktorými budeme pracovať ďalej (hlavne pri výpočte Davidovho skóre).

Landauov koeficient linearitu nám poskytne orientačnú mieru, nakoľko sa dá pozorovaná hierarchia dominancie považovať za lineárnu. Neumožňuje však testovať štatistickú hypotézu, že pozorovaný súbor dát zodpovedá lineárnemu usporiadaniu (napr. v podobe slabej stochastickej tranzitivity). Aby to bolo možné urobiť, etológovia vyvinuli viacero pravdepodobnostných modelov linearitu či všeobecnejšie štruktúry dominancie v skupine.

Najjednoduchší model, ktorý tu prichádza do úvahy, uviedol do etológie Appleby (1983). Tento model testuje nulovú hypotézu, že pravdepodobnosť úspešnej

dominancie ľubovoľného jedinca i nad iným jedincom j je pre všetkých rovnaká; $p_{ij} = 0,5$. To znamená, že každý má rovnakú pravdepodobnosť výhry nad druhým. Oproti tejto nulovej hypotéze sa kladiet alternatívna, že štruktúra dominancie je tranzitívna (t.j. pravdepodobnosti výhry tvoria usporiadanie), a to vtedy, pokiaľ je testová štatistika kvantifikujúca mieru tranzitivity dostatočne veľká. Ako však upozorňujú Tufto, Solberg a Ringsby (1998), zamietnutie nulovej hypotézy neznamená, že štruktúra dominancie tvorí tranzitívnu hierarchiu. Znamená to len toľko, že tranzitívna hierarchia lepšie vyhovuje dátam než predpoklad náhodnosti dominancie.

3 Cieľ štúdie a výskumná hypotéza

Predkladaná štúdia má za cieľ overiť linearitu hierarchie dominancie v skupine predškolských detí. Popri tom chceme otestovať tri rôzne metódy určovania skóre dominancie a posúdiť, nakoľko vypovedajú o štruktúre vzťahov dominancie v skúmanej skupine. Našou hypotézou je, že hierarchiu dominancie v skúmanej skupine možno považovať za lineárnu a že rebríčky (poradia) dominancie zistené tromi rôznymi metódami budú vykazovať vysokú mieru zhody.

3.1 Metóda zberu dát

Zber dát formou zúčastneného pozorovania sa uskutočnil v poslednom ročníku predškolskej prípravy (predprimárneho vzdelávania) v materskej škole na západnom Slovensku. Pozorovanie trvalo šesť týždňov, sledovaniu agonistického správania medzi deťmi bolo venovaných približne 50 hodín čistého času a vykonala ho spoluautorka predkladanej štúdie. Pozorovanú skupinu tvorilo 20 detí, z toho 11 dievčat. Vek detí sa pohyboval v rozmedzí päť až šesť rokov, priemerný vek bol 5,55 roka. Záznam interakcií robila pozorovateľka priamo do pripravenej tabuľky (matice).

Za úspešnú dominanciu sme považovali taký prejav, kedy pozorované dieťa dominovalo nad iným, pričom táto dominancia sa prejavila ihneď. Dieťa, nad ktorým bol dominantný prejav realizovaný, nekládlo odpor a zámeru dominujúceho sa ihneď podriadilo.

Situácie, v ktorých sa tieto akty prejavovali, sa dajú rozdeliť do viacerých typov: skupinové rozhovory organizované pozorovateľkou, spontánne detské skupinové rozhovory (udeľovanie slova, skákanie do reči, vedenie diskusie, presvedčanie), ďalej detské hry (vytváranie pravidiel hry, organizovanie, pridelenie rol) a tiež

rôzne detské spory (spor o hračky, žalovanie, určovanie poradia pri rôznych aktivitách). Uvedieme si niekoľko príkladov na tie prejavy správania, ktoré kódujeme ako úspešnú dominanciu:

(1) Udeľovanie slova a určovanie témy: V skupinovom rozhovore, ktorý organizovala pozorovateľka, sa mali deti dohodnúť na tom, čo povedia o seriáli, ktorý sledujú v televízii. O to, či u verziu povedia, súperia hlavne dve dievčatá. Ostatné dievčatá sa zapájajú menej. V situácii dominuje prvá z tých dvoch, ktorá presadila, ktoré sekvencie majú popísať. Rozhoduje nie len o tom, ktoré dievča čo povie, ale zároveň aj prideluje slovo, dopĺňa a opravuje výpovede. Dominanciu tu teda pripisujeme jej, podriadenie ostatným zúčastneným. (2) Zapojenie do hry alebo vylúčenie z nej: Chlapec, ktorý v rámci hry hrá vodcovskú rolu, rozhoduje, či sa môže niekto zapojiť do prebiehajúcej hry. Ďalší z hrajúcich chlapcov je sprostredkovateľom medzi nimi. Príklad: Deti sa hrajú na jazdu hasičským autom. Vodičom je jeden chlapec. Popri tom, ako napodobňuje zvuk sirény a krúti neviditeľným volantom, pribehne k nemu štvornožky druhý chlapec: „A môže byť [povie meno tretieho dieťaťa] náš hasičský pes?“ Vodca na to: „Nie.“ Sprostredkovateľ (smerom k tretiemu): „Povedal, že nie.“ (3) Odobratie hračky napriek protestom: Jedno dieťa si posúva vláčik po dráhe, keď si v tom bez slova k nemu prisadne druhý a vezme si ho. Prvé sa naň osopí: „Héééé! Ja sa fčil s ním hrám!“ (a snaží sa vziať si vláčik naspäť). Druhý dieťa si ho však vziať nedá, hrá sa s vláčikom ďalej tváriac sa, ako keby nič nepočulo. (4) Neuposlušnosť príkazu v situácii mimo hry: Chlapec sa obráti na druhého s príkazom: „Dones mi čistý papír!“ Ten ho však odbije: „Chod si zobrat sám, šak si školák, v škole sa s tebu kašlat nebudú!“ Chlapec, ktorý sa pôvodne pokúsil prikázať niečo druhému, sa bez slova zdvihol od stola a z poličky s kresliacimi potrebami si vybral čistý papier.

Do analýzy linearity hierarchie vstupujú len úspešné pokusy o dominanciu. Ak napríklad jedno dieťa niečo prikázalo druhému, no druhý protestovalo (ako sme videli v poslednom príklade), tak ani jednému dieťaťu neprípisujeme bod bez ohľadu na to, či svoju pozíciu ubránilo alebo nie. Ak však „agresor“ uspeje vďaka podriadeniu sa druhej strany, kódujeme jeho výhru pridelením jedného bodu „agresorovi“ a nula bodov „obeti“.

4 Metódy analýzy

4.1 Posudzovanie linearity hierarchie

Procedúru výpočtu Landauovho koeficientu linearity názorne vysvetľujú de Vries, Netto a Hanegraaf (1993). Tu sa obmedzíme iba na výklad princípu tejto procedúry. Riadky matice agonistických interakcií predstavujú „agresorov“, stĺpce „podriadených“. Z takto zostavenej tabuľky by sme v hypotetickom príklade mohli vidieť, že napr. B dominoval nad C celkovo šesťkrát, kým opačne (C nad B) ani raz. Z tejto tabuľky musíme vytvoriť maticu pravdepodobností dominancie každého jednotlivca nad každým ďalším.

Aby sme túto maticu mohli vytvoriť, musíme pre každú dvojicu vypočítať počet vzájomných „zápasov“. Túto maticu vytvoríme ako súčet matice dominancií s maticou, ktorú získame jej transpozíciou. Z nej zistíme, že napríklad pre 10 dvojíc nemáme zachytené vôbec žiadne prípady dominancie alebo podriadenia, takže pre ne nebudeme vedieť priamo odhadnúť pravdepodobnosť dominancie. Appleby (1983) v takom prípade navrhuje ako najlepší možný odhad pravdepodobnosti dominancie $p_{ij} = 0,5$. V ostatných prípadoch odhadneme pravdepodobnosť dominancie pomocou vzťahu $p_{ij} = a_{ij}/(a_{ij}+a_{ji})$. Tak získame tabuľku odvodenú z pôvodnej, ktorá bude vstupovať do ďalších výpočtov.

Otázkou je, kedy považovať pravdepodobnosť dominancie za „dostatočne“ vysokú, aby sme mohli uzavrieť, že napr. D dominuje nad C. Zdá sa, že de Vries (1998) so svojím tímom považuje za dostatočné, keď $p_{ij} > 0,5$ (t.j. keď jednoducho pre danú dvojicu počet „výhier“ prevažuje počet „prehier“). Oproti tomu, Russon & Waite (1991) presadzujú striktnější prístup; oni považujú za „dominanciu“ takú situáciu, keď jednotlivec „vyhráva“ nad druhým aspoň v 2/3 prípadov. Zároveň považujú za „rozhodnuteľnú“ jedine takú dvojicu, pre ktorú je zachytených aspoň päť vzájomných interakcií („zápasov“). V našej štúdiu však uplatňujeme menej striktný pôvodný prístup, pretože pri striktnjšom prístupe neúmerne vzrastie počet nerozhodnuteľných (tied) dvojíc, ktoré ešte viac zvyšujú neurčitost (resp. nelinearitu) hierarchie zvýšením počtu cirkulárnych trojíc, v ktorých X dominuje nad Y, Y nad Z, ale Z dominuje nad X (a nie naopak, ako by sme očakávali za predpokladu tranzitivity vzťahu dominancie). Z matice pravdepodobností dominancie teda získame maticu dominancií obsahujúcu hodnoty jedna (jedinec i dominuje nad jedincem j), nula (jedinec i sa podriaďuje jedincovi j) a 0,5 (ide o nerozhodnuteľný prípad). Okrem samotných dominancií vypočítame aj riadkové súčty S_i a ich druhé mocniny S_i^2 , ktoré budeme využívať v ďalších výpočtoch.

Môžeme napríklad uviesť, že jednotlivec A dominoval

nad B, ďalších šesť členov skupiny dominovalo naopak nad ním a pri poslednom jednotlivcovi I nemožno určiť, či šlo o dominanciu alebo podriadenie sa, pretože k tejto dvojici nemáme žiadne dostupné pozorovania. Riadkový súčet S_i teda znamená počet jednotlivcov, nad ktorými i -ty jednotlivec dominoval. Ak označíme počet členov skupiny n , potom pre Landauov koeficient linearity h platí:

$$h = \frac{12}{n^3 - n} \sum \left(S_i - \frac{n-1}{2} \right)^2$$

Roznásobením výrazu pod sumou získame alternatívne vyjadrenie, ktoré počíta priamo s riadkovými súčtami a ich druhými mocninami:

$$h = \frac{3}{n^3 - n} \left[4 \sum S_i^2 + n(n-1)^2 - 4(n-1) \sum S_i \right]$$

V prípade, že môžeme maticu dominancii upraviť na tvar trojuholníkovej matice, v ktorej nad hlavnou uhlopriečkou budú výlučne jednotky a pod ňou nuly, máme do činenia s dokonale lineárnou hierarchiou a $h = 1$. V opačnom prípade, ak by všetky políčka matice dominancii (okrem hlavnej uhlopriečky) boli rovné 0,5, bol by člen v hranatých zátvorkách rovný nule a tým aj $h = 0$. Dáta získané pozorovaním reálnych sociálnych skupín sa spravidla nachádzajú niekde medzi týmito extrémami (pri príliš neúplnej matici môže byť $h < 0$). V našom príklade odvodenom z dát z citovaného článku (de Vries, Netto, Hanegraaf, 1993) máme $h = 0,64$, čo znamená, že hierarchia sa len v obmedzenej miere dá považovať za lineárnu. Otázkou je, či vieme povedať, kedy už možno považovať usporiadanie podľa dominancie za „dostatočne“ lineárne na to, aby sme mohli zaviesť rozumný „rebríček“ jednotlivcov podľa ich pozície v hierarchii.

Prvú provízornu odpoveď ponúka Appleby (1983), ktorý vychádzajúc z Kendallových úvah o párových porovnaníach navrhol nasledujúcu metódu založenú na počte cirkulárnych trojíc. Testuje sa tu nulová hypotéza, že dominancia je v súbore distribuovaná náhodne (v usporiadaní úplne chýba linearita). Do testovacej charakteristiky vstupuje odhadovaný počet cirkulárnych trojíc (pri neúplnej informácii a pri nerozhodnuteľných zápasoch, kde $p_{ij} = 0,5$, je neceločíselný) a počet stupňov voľnosti. Appleby (1983) uvádza, že s rastúcim počtom členov skupiny má táto testovacia charakteristika aproximatívne χ^2 rozdelenie; pre $n \leq 10$ uvádza hodnoty signifikancie v článku. Podľa Applebyho (1983) vypočítame jednotlivé hodnoty na základe nasledujúcich vzťahov:

Počet cirkulárnych trojíc d :

$$d = \frac{n(n-1)(2n-1)}{12} - \frac{\sum S_i^2}{2}$$

Počet stupňov voľnosti df :

$$df = \frac{n(n-1)(n-2)}{(n-4)^2}$$

A napokon testovaciu charakteristiku χ^2 :

$$\chi^2 = \frac{8}{n-4} \left[\frac{n(n-1)(n-2)}{24} - d + \frac{1}{2} \right] + df$$

Pre posúdenie stupňa linearity zavádza Appleby Kendallov koeficient K , ktorý má tvar

$$K = 1 - \frac{d}{\max d}$$

Maximálny možný počet cirkulárnych trojíc $\max d$ sa líši podľa toho, či je n párne alebo nepárne. Pre párny počet členov skupiny platí

$$\max d = \frac{n^3 - 4n}{24}$$

A pre nepárny

$$\max d = \frac{n^3 - n}{24}$$

V uvedenom prípade dostávame $K = 0,64$; $d = 10,75$; $df = 20,16$ a $\chi^2 = 37,36$. Priamy odhad pravdepodobnosti chyby prvého druhu na základe rozdelenia χ^2 nám pre tieto hodnoty dáva $p = 0,0106$. Nulovú hypotézu môžeme zamietnuť na $\alpha = 0,05$ v prospech alternatívnej hypotézy (lineárna hierarchia). Ako sme však už vyššie uviedli, zamietnutie nulovej hypotézy v striktnom zmysle neznamená, že štruktúra dominancie skutočne tvorí stochasticky tranzitívnu hierarchiu. Znamená to len toľko, že stochasticky tranzitívna hierarchia lepšie vyhovuje dátam než predpoklad náhodnosti dominancie.

Zásadným problémom týchto koeficientov linearity a

tranzitivity však je, že sa nevedia vysporiadať s nulovými interakciami, takže sa namiesto nich dosadzuje hodnota 0,5. Avšak ak máme relatívne veľa nulových interakcií medzi dvojicami, takýchto dosadení je tiež veľa a potom sa umelo zvyšuje počet cirkulárnych trojíc, takže oba indexy dramaticky podceňujú linearitu a tranzitivitu: počet cirkulárnych (netranzitivných) trojíc v nich nie je výsledkom pozorovania a údajov, ale mechanického dosadenia na prázdne miesta, a preto tieto koeficienty môžu niekedy aj dramaticky skresliť (teda signifikantne podceňiť) mieru skutočnej linearity a tranzitivity. Shizuka a McDonald navrhli perspektívu sociálnych sietí (Shizuka & McDonald, 2012; McDonald & Shizuka, 2013), ktorá je pomerne elegantná, jednoduchá a jej veľkou výhodou je, že nezávisí od veľkosti vzorky (ani od počtu prázdnych miest), nič sa nedosadzuje a nevyžaduje sa nijaká normalizácia. Táto metóda spočíva v tom, že sa zistia reálne sa vyskytujúce tranzitívne trojice v dátach, a určí sa ich pomer k všetkým reálnym interakčným trojiciam (teda súčtu tranzitívnych a reálnych cirkulárnych trojíc): prázdne trojice sa vôbec neberú do úvahy. Simulácie ukázali, že očakávaná hodnota pri náhodnej konfigurácii tohto pomeru je rovná 0,75, a to nezávisle od veľkosti či hustoty interakčnej siete. Z tohto pomeru sa teda dá veľmi jednoducho vypočítať škálovaná hodnota: teda hodnoty, ktoré budú dosahovať nulu pre náhodné očakávanie a jedna pre maximálnu tranzitivitu. Ak si označíme pomer tranzitívnych trojíc k celkovému počtu trojíc P_t , potom táto škálovaná hodnota sa vypočíta ako

$$t = 4 \times (P_t - 0,75)$$

Pomocou Monte Carlo simulácie s povedzme 1 000 (alebo 10 000) náhodnými maticami interakcií sa dá určiť, či sa daná empirická matica svojou tranzitivitou signifikantne líši od náhodného očakávania.

4. 2 Odhad skóre dominancie pre rebríčky s obmedzenou linearitou

Pre odvodenie vhodného rebríčka dominancie v súbojoch, pre ktorých je problematické uvažovať o linearite, odporúča etologická literatúra (prehľad pozri de Vries 1998) viacero metód. Spomedzi nich vyberieme Davidovo skóre (Gammel et al., 2003) a pravdepodobnostnú metódu BBS (Batchelard-Bershad-Simpson) (pozri Jameson, Appleby, Freeman, 1999).

Prvá metóda (Davidovo skóre) je pomerne priamočiara

a vychádza z matice proporcií „víťazstiev“ v rámci dyadických agonistických vzťahov. Prekonáva jednoduchý rozdiel medzi celkovým počtom výhier a prehíer v tom, že berie do úvahy aj skóre ostatných hráčov. Druhá metóda (BBS) je založená na Thurstoneovom modeli párových porovnaní.

4. 2. 1 Davidovo skóre

Metóda, ktorú uviedol David (1987), je vhodná na odvodzovanie poradia v hierarchii dominancie práve v takých prípadoch, v ktorých dochádza k opakovaným interakciám medzi jednotlivými členmi skupiny. Vďaka tomu je táto metóda vhodnejšou na spracovanie behaviorálnych dát z etológie alebo sociálnej psychológie, než napr. Cluttonov a Brockov index a podobné miery, ktoré najlepšie fungujú v prípade jednorazových stretnutí (Gammel et al., 2003).

Davidovo skóre vychádza z matice proporcií „víťazstiev“ v rámci dyadických agonistických vzťahov. Tieto proporcie predstavujú odhady pravdepodobnosti výhry v prípade stretu medzi jednotlivými hráčmi. Ak napríklad hráč A zvíťazil nad hráčom B sedemkrát, kým opačne, hráč B nad A len trikrát, potom proporcia (odhad pravdepodobnosti) výhry A nad B je $p_{AB} = a_{AB}/(a_{AB}+a_{BA}) = 7/(7+3) = 0,7$. Ide teda o takmer ten istý postup, akým sme získali maticu pravdepodobnosti dominancie, ktorú sme použili v predchádzajúcom príklade. Jediný rozdiel je tu ten, že v prípade, keď dvaja členovia skupiny navzájom vôbec nevstupovali do agonistickej interakcie (do „súboja“), v prípade výpočtu Davidovho skóre ponecháme na danom mieste matice nulu (ak $a_{XY}+a_{YX} = 0$, potom $p_{XY} = p_{YX} = 0$ (pozri Gammel et al., 2003, s. 602). K tomu spočítame pre danú maticu aj riadkové a stĺpcové súčty w_1 a l_1 – riadkové, resp. stĺpcové súčty proporcií výhier (wins), resp. prehíer (loses). Na výpočet Davidovho skóre DS pre každého člena skupiny však potrebujeme ešte ďalšie hodnoty w_2 a l_2 – riadkové, resp. stĺpcové súčty proporcií vážené jednotlivými proporciami p_{ij} . Vypočítame ich jednoduchým postupom násobenia matice zodpovedajúcim vektorom proporcií výhier, resp. prehíer. Nech P je matica proporcií výhier a w_1 je vektor jej riadkových súčtov.

Potom vektor $w_2 = Pw_1$. Analogicky získame vektor l_2 (prehry vážené proporciami prehíer) ako súčin transponovanej matice proporcií výhier P^T , ktorú násobíme vektorom riadkových súčtov l_1 transponovanej matice: $l_2 = P^Tl_1$. Davidovo skóre potom získame pre každého člena skupiny jednoducho zo vzťahu

$$DS = w_1 + w_2 - l_1 - l_2$$

Aby sme si tento postup ukázali na názornom príklade, použijeme maticu proporcií dominancií založenú na dátach z (de Vries, Netto a Hanegraaf, 1993), len v prípade chýbajúcich údajov doplníme nuly namiesto 0,5. Zároveň doplníme vektory riadkových a stĺpcových súčtov w_1 a l_1 . Pre tých, ktorí nie sú oboznámení s násobením matic, ukážeme, ako získame jednotlivé hodnoty w_2 , l_2 : Hodnota w_2A (prvý riadok) je rovná súčtu súčinov prvkov prvého riadku postupne so zodpovedajúcimi prvkami stĺpca w_1 :

$$w_2A = 0 \times 1 + 1 \times 4,5 + 0 \times 1,5 + 0 \times 2,83 + 0 \times 6 + 0 \times 5,5 + 0 \times 4 + 0 \times 1,67 + 0 \times 4 = 4,5$$

Hodnotu w_2B (druhý riadok) získame rovnako, ale prvky v stĺpci w_1 násobíme prvkami druhého riadku:

$$w_2B = 0 \times 1 + 0 \times 4,5 + 1 \times 1,5 + 1 \times 2,83 + 0 \times 6 + 0,5 \times 5,5 + 1 \times 4 + 1 \times 1,67 + 0 \times 4 = 12,75$$

Rovnako získame aj hodnoty l_2 , ale pri nich násobíme riadkami transponovanej matice (resp. prvkami stĺpcov):

$$l_2A = 0 \times 6 + 0 \times 2,5 + 1 \times 6,5 + 1 \times 5,17 + 1 \times 0 + 1 \times 1,5 + 1 \times 2 + 1 \times 6,33 + 0 \times 0 = -23$$

Najvyššie Davidovo skóre má člen skupiny s označením E, za ním nasledujú F a I atď. až po najnižšie umiestneného jedinca A. Ak by sme brali do úvahy prostý rozdiel medzi celkovým počtom výhier a prehíer v jednotlivých zápasoch, došli by sme v prípade založenom na dátach z (de Vries, Netto a Hanegraaf 1993) k veľmi podobným výsledkom (tieto dva typy skóre v tomto prípade navzájom korelujú veľmi silno, $r = 0,91$). V tomto prípade nedôjde ani k „premiešaniu“ poradia medzi členmi skupiny. V iných prípadoch to tak však nemusí byť, preto je potrebné brať do úvahy aj pravdepodobnosti výhry s ostatnými členmi skupiny. Týka sa to hlavne prípadov, v ktorých sa v súbore objavuje väčší počet dvojíc vychýľujúcich sa z celkového usporiadania hierarchie.

Je potrebné uviesť, že Davidovo skóre sa dá normalizovať pomocou prepočtu:

$$\text{NormDS} = \frac{DS + \text{MaxDS}(N)}{N} = \frac{DS + \frac{N(N-1)}{2}}{N}$$

Normalizované skóre znamená, že vychádzame z hodnoty $\text{MaxDS}(N)$, čo je najvyššie skóre, ktoré sa dá získať v skupine o veľkosti N . Celkovo bude Davidovo normalizované skóre dosahovať hodnoty od nula po $N-1$. Táto normalizovaná hodnota je dôležitá, aby sa dali porovnávať skupiny líšiace sa veľkosťou (de Vries et al., 2006).

Ďalej, vyššie uvedené Davidovo skóre je pomerne nespoľahlivé, keď sa počty interakcií medzi dyádami veľmi líšia (čo je aj náš prípad). Je teda potrebné korigovať toto skóre vzhľadom na náhodu:

$$DAB = DSAB - [(DSAB - (DSAB - 0,5) \times p(DSAB))]$$

De Vries et al. (2006) ukázali, prečo toto korigované Davidovo skóre je spoľahlivejšie než pôvodné skóre, keďže kompenzuje viaceré dominancie: je zjavné, že je rozdiel, keď niekto dominuje v desiatich interakciách z desať, alebo v dvoch interakciách z dvoch.

4. 2. 2 Batchelard-Bershad-Simpsonova (BBS) metóda

Batchelard-Bershad-Simpsonova metóda (ďalej uvádzaná pod skratkou BBS) je založená na nasledujúcej úvahe: Predstavme si ľubovoľnú dvojicu členov skupiny; budeme ich označovať i , j . Obom môžeme priradiť nejakú (zatiaľ neznámu) hodnotu „skóre dominancie“, pričom platí, že ak i dominuje nad j , potom $s_i > s_j$. Ak má však nejaký jednotlivec vyššie „skóre dominancie“ nad iným, to neznamená, že v každom súboji nad ním zvíťazí. Znamená to len toľko, že pravdepodobnosť víťazstva je tým vyššia, o čo väčší je rozdiel v skóre medzi nimi. Túto predstavu zapíšeme pomocou vzťahu

$$\pi_{ij} = F(s_i - s_j)$$

F je nejaká (zatiaľ neznáma) rastúca funkcia, ktorej oborom hodnôt je interval $<0; 1>$, keďže hodnoty pravdepodobnosti nemôžu prekročiť toto rozpätie. Pravdepodobnosť výhry v stretnutí (v agonistickej interakcii) pochopiteľne nevieme priamo zistiť, ale odhadujeme ju podobne, ako v predchádzajúcich prípadoch na základe proporcie výhier ($\pi_{ij} = a_{ij}/(a_{ij}+a_{ji})$). V pravdepodobnostných metódach tohto typu sú ďalšie úvahy založené na niekoľkých predpokladoch, ktoré sú síce z behaviorálneho hľadiska problematické, len ťažko sa im však dá vyhnúť (Jameson, Appleby, Freeman, 1999): (1) Skóre dominancie s je spojitou premennou, t.j. jeho hodnotami môžu byť ľubovoľné reálne čísla, (2) Toto skóre sa v čase nemení, z čoho vyplýva, že pravdepodobnosť výhry nad

tým istým jednotlivcom je vždy rovnaká, (3) Jednotlivé súboje (aj opakované s tými istými protihráčmi) sú na sebe navzájom nezávislé.

Ide o štandardný systém predpokladov platných pre akékoľvek stochastické modely. Metóda BBS pridáva ďalší predpoklad, ktorý umožňuje odhadovať skóre aj v prípadoch pomerne riedkych matíc (čo je prípad mnohých etologických a sociálno-psychologických pozorovaní). Týmto štvrtým, nemenej problematickým predpokladom je, že rozdelenie skóre dominancie s_i , ktoré stojí v pozadí za pozorovanými interakciami, je v populácii normálne (Jameson, Appleby, Freeman, 1999, s. 993). Za týchto predpokladov môžeme pristúpiť k odhadu skóre. Budeme postupovať metódou iterácií.

V prvom kroku urobíme počiatočný odhad skóre pre každého (i -teho) jednotlivca podľa vzťahu

$$s_{0i} = \frac{\sqrt{2\pi}(2W_i - N_i)}{2N_i}$$

V ňom je W_i počet stretnutí, v ktorých i -ty jednotlivec vyhral a N_i je počet stretnutí, koľkých sa daný jedinec zúčastnil. Konštanta $\sqrt{2\pi} = 2,05663$ vychádza z Taylorovho rozvoja normálneho rozdelenia. Takže počiatočný (najhrubší) odhad skóre je odvodený z relatívnej úspešnosti hráča v agonistických interakciách. V ďalšom kroku vstupujú do hry ďalšie dve hodnoty: L_i je počet stretnutí, v ktorých daný jednotlivec prehral a Q_i je priemerná hodnota skóre tých ostatných členov, s ktorými vstupoval jednotlivec i do agonistického súboja. Novú hodnotu s_i v ďalšom kroku vypočítame podľa nasledujúceho vzťahu:

$$s_i = \frac{2(W_i - L_i)}{N_i} + Q_i$$

Táto druhá rovnosť sa používa rekurzívne, až kým sa hodnoty skóre jednotlivých členov súboru neustália na konštantných vzdialenostiach.

Spôsob, ako z takto odhadnutých skóre vypočítať odhady pravdepodobností dominancie pre jednotlivé dvojice, popisuje Jameson (1996). Jej postup, ktorý v článku popisuje, je variantom Thurstoneovho Prípady 5. Na predikciu používa aproximáciu založenú na predpoklade, že latentná premenná (skóre dominancie) má v populácii normálne rozdelenie. V našom prípade sa tohto (hoci diskutabilného) predpokladu pridržíme, ale použijeme inú aproximáciu bežnú v psychometrike, a to

aproximáciu logistickou funkciou:

$$p_{ij} = \frac{1}{1 + e^{-1,7(s_i - s_j)}}$$

Koeficient 1,7 v exponente sa používa z numerických dôvodov ako takmer dokonalá aproximácia normálnej ogivy (Hambleton, Swaminathan, Rogers, 1991, s. 15). Získané odhady pravdepodobností dominancie potom porovnáваме s pozorovanými podielmi dominancie v agonistických interakciách.

5 Výsledky

5.1 Posúdenie linearity

WV našej štúdií vychádzame z pozorovanej matice „výhier“ v dyadických agonistických interakciách („zápasoch“) uvedenej v Tab. 1. Políčka predstavujú početnosti, koľkokrát daný jednotlivec (riadky) vyhral v agonistickej interakcii nad ostatnými členmi skupiny (stĺpce):

Tab. 1 Matica „výhazstiev“ v agonistických interakciách

		Prípad																				
		GB	GB	La	ala	BB	AB	FCB	GB	Ala	BB	BB	BB	BB	BB	BB	BB	BB	BB	BB	BB	
„Výhra“	GB																					
	GB		1	11																		
	La			1																		
	ala				2																	
	BB					1																
	AB						1															
	FCB							2														
	BB								1													
	BB									1												
	BB										1											
	BB											1										
	BB												1									
	BB													1								
	BB														1							
	BB															1						
	BB																1					
	BB																	1				
	BB																		1			
	BB																			1		
	BB																				1	
BB																					1	

Na prvý pohľad je evidentné, že matica je veľmi „riedka“, t.j. veľmi veľa dvojíc vzťahov je neznámych. Keďže $n = 20$, maximálny možný počet cirkulárnych trojíc je $\max d = 330$. Z tejto tabuľky odvodíme vyššie opísaným postupom maticu dominancií (Tab. 2) Tá obsahuje

odhady pravdepodobností výhry členov (riadky) nad ostatnými (stĺpce).

Tab. 2 Matica dominancií pre pozorovania uvedené v Tab. 1

		Pravosť																				
		EB	EB	JK	Aha	Ahr	JK	JK	Aha	JK	JK	JK	JK	JK	JK	JK	JK	JK	JK	JK	JK	JK
EB		0,5	0,5	0	0,5	0	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5
JK		0,5	0	1	0,5	0	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5
Aha		0,5	0	0	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5
Ahr		0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5
JK		0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5
JK		0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5
JK		0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5
JK		0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5
JK		0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5
JK		0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5
JK		0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5
JK		0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5
JK		0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5
JK		0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5
JK		0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5
JK		0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5
JK		0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5
JK		0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5
JK		0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5
JK		0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5
JK		0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5
JK		0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5
JK		0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5	0,5

Z tabuľky dominancií (Tab. 2) odvodené z nazbieraných dát a z vyššie uvedených vzťahov vyplýva, že v našom súbore máme $d = 233,75$ cirkulárnych trojíc, čiže Kendallov koeficient linearity $K = 0,29$. Inak povedané, len necelých 30 % trojíc v súbore zachováva tranzitivitu. Tomu zodpovedá aj veľmi nízky Landauov koeficient linearity $h = 0,268$. Napriek tomu však podľa Applebyho (1983) môžeme nulovú hypotézu zamietnuť na $\alpha = 0,01$ ($\chi^2(26,71875) = 52,59375$; $p < 0,0016$). Napriek veľmi nízkemu koeficientu linearity teda ešte nemožno distribúciu dominancie považovať za natoľko náhodnú, že by zásadným spôsobom znemožňovala počítať s hierarchiou ako lineárnou.

Tento záver podporuje aj Shizukova metóda sociálnych sietí: pomer tranzitívnych trojíc voči všetkým reálnym trojiciam je 0,95 (všimnite si, že vzhľadom na riedku maticu bol veľký počet domnelých cirkulárnych trojíc (a zdanlivo iba 30 % tranzitívnych trojíc) spôsobený iba dosadzovaním na prázdne miesta a nie reálnou cirkularitou). Škálovaná hodnota tranzitivity (teda nadobúdajúca hodnoty od nula pre náhodné, úplne netranzitivné usporiadanie po jedna pre maximálnu tranzitivitu) má hodnotu 0,80, a simulácia s 1000 náhodnými maticami ukázala, že sa signifikante líši od náhodného očakávania ($p < 0,001$).

5. 2 Odhady pozície členov skupiny v hierarchickom rebríčku podľa dominancie

Vo výslednej tabuľke (Tab. 3 a) uvádzame tri odhady hierarchického usporiadania detí z materskej školy. V prvom stĺpci je hrubý rozdiel „výhier“ a „prehier“ (win-loss) z tabuľky surových dát (Tab. 1). V druhom stĺpci sú hodnoty (korigovaného normalizovaného) Davidovho skóre pre jednotlivých členov skupiny. Napokon, v treťom stĺpci sú hodnoty parametrov (tzv. latentné skóre) odhadované metódou BBS. Tu sme zastavili iterácie v deväťdesiatom kroku, kde sa už rozdiely medzi odhadmi skóre menili v rozmedzí užšom než 0,005. Keďže BBS skóre nemajú zmysel ako také (do odhadu pravdepodobnosti vstupujú vždy len ich rozdiely), prepočítali sme ich tak, aby boli hodnoty vycentrované okolo nuly.

Hrubé rozdiely početnosti „výhier“ a „prehier“ sa pohybujú od -36 (Aha) do 69 (Ahr). Oproti tomu, normalizované korigované Davidovo skóre má trochu odlišné usporiadanie a siaha od 7,77 (MM) do 12,42 (Ahr). Napokon skóre BBS (centrované na nulu) sa pohybuje od -1,49 (JK) do 1,58 (Ahr). Celkove je však medzi týmito tromi spôsobmi určenia poradia dominancie veľmi vysoká zhoda (Tab. 3 a, b).

Tab. 3 a, b Výsledky troch metód určenia poradia dominancie a ich vzájomné korelácie

Číslo pozor.	Výhry - prehry	Davidovo skóre	BBS skóre
EB	5	8,95	-0,85
JK	40	11,74	1,31
JK	30	10,80	0,79
Aha	-36	7,77	-1,37
EB	4	8,21	-0,13
Ahr	69	12,42	1,38
JK	-18	8,50	-0,20
JK	18	10,16	0,81
AH	4	8,78	0,71
JK	1	8,87	1,21
JK	-4	8,28	-0,10
JK	-21	7,90	-1,48
Ahr	1	8,94	0,77
JK	1	8,81	0,71
JK	-20	7,77	-1,49
JK	-13	8,81	-0,77
JK	-12	8,12	0,81
JK	-7	8,91	-0,18
JK	-18	8,97	-0,47
JK	-7	8,24	-0,41

	Víťazstvá-prehry	Davidovo skóre	BBS skóre
Spearmanova korelácia	0,85***	0,77***	0,14***
Davidovo skóre	0,85***		0,47***

Ďalšou otázkou, ktorú potrebujeme zodpovedať, je problém, kde a prečo dochádza k rozdielom v poradí zistenom tromi rôznymi metódami. Podľa metódy BBS by napríklad jednotlivcov s označením KK mal byť na treťom mieste v poradí, ale ďalšie dve metódy ho „posunuli“ až na piate-šieste miesto. Naopak MK a Sku by mali byť podľa BBS vyššie. Ide však o posuny len o dve až tri priečky. V prípade KK môže byť problém to, že celkovo sa málo zapájal do pozorovateľných agonistických interakcií (zápasov), čo neposkytovalo dost dát na stabilnejší odhad pozície. Je však zároveň možné, že mohol svoju pozíciu modifikovať zapájaním sa do aliancií či koalícií s inými deťmi, čo by menilo skóre aj jemu.

6 Diskusia

Jedna z otázok, ktorú treba prediskutovať je, prečo vôbec robiť pomerne zložité výpočtové procedúry na získanie poradia podľa dominancie, keď aj tie sofistikovanejšie metódy ako Davidovo skóre alebo BBS skóre poskytnú takmer rovnaké výsledky ako prostý rozdiel „víťazstiev“ a „prehier“. To však platí len vtedy, keď sa hierarchia dá považovať za lineárnu (teda keď spĺňa aspoň predpoklad slabej stochastickej tranzitivity). Ak napríklad rovnakým spôsobom analyzujeme dáta z iného výskumu (Kanovský & Struková, 2014), prídeme k odlišným výsledkom. Tieto dáta veľmi výrazne narušujú linearitu ($N = 16$, Landauov koeficient $h = 0,03$; $K = 0,02$; $\chi^2(23,33) = 8,56$; $p > 0,972$). V tomto prípade je korelácia medzi prostým rozdielom víťazstiev a prehier s Davidovým skóre len $r = 0,77$. Treba však poznamenať, že robustnejšia Spearmanova korelácia má hodnotu 0,85. Opäť je potrebné konštatovať, že výsledok Pearsonovej korelácie bol skreslený tentoraz len jedinou extrémnou hodnotou v škále víťazstvá-prehry. Aj tak je však zrejme, že Davidovo skóre je výrazne presnejšie v porovnaní s prostým rozdielom víťazstvá-prehry: zo šesťnástich žiakov došlo v piatich prípadoch (t.j. v štvrtine prípadov) k posunu o tri a viac miest v rebríčku, z toho v jednom prípade o päť priečok nadol a v jednom o sedem priečok nahor. Keby sa výsledky určovali iba na základe hrubého skóre víťazstvá-prehry, mohlo by dôjsť k veľkému skresleniu výsledkov.

Tento záver podporuje aj analýza metódou sociálnych

sietí: pomer tranzitívnych trojíc voči všetkým trojiciam je 0,79 (čo sa môže zdať ako pomerne vysoká hodnota). Avšak škálovaná hodnota tranzitivity (teda nadobúdajúca hodnoty od nula pre náhodné, úplne netranzitivne usporiadanie po jedna pre maximálnu tranzitivitu) má hodnotu iba 0,14, a simulácia s 1000 náhodnými maticami ukázala, že sa významne nelíši od náhodného očakávania ($p = 0,396$).

Jedným zo závažných metodologických problémov hierarchií, určených na základe dyadických agonických vzťahov, je už spomenutý nedostatok interakcií medzi niektorými dvojicami – to však možno napraviť dlhodobším pozorovaním. Je tu však ešte iný metodologický problém: niektorí členovia skupiny sa jednoducho môžu pragmaticky vyhýbať interakciám s tými členmi skupiny, ktorí sú dominantní a pravdepodobnosť výhry je malá. Vyhnúť sa interakcii rozhodne nemôžeme stotožniť s prehrou v dyadickej agonistickej situácii: ide skôr o pozorné sledovanie sociálnej štruktúry a reputácie a vyhodnotenie situácie. Pri zúčastnenom pozorovaní sa takéto epizódy nedajú zaznamenať, pretože je interpretácie veľmi náročné ich vyhodnotiť. Takisto dominantní členovia skupiny si môžu systematicky voliť pre svoje interakcie práve tých členov skupiny, ktorí sú submisívnejší, a tým sa výraznejšie presadzovať, čo vedie následne k pozitívnej spätnej väzbe, keďže ostatní členovia skupiny určite sledujú a vyhodnocujú takéto situácie. Zatiaľ nemáme metódu, ktorá by dokázala zaznamenať a uspokojivo vyhodnotiť takéto typy interakcií.

Čiastočnou odpoveďou na tento problém môžu byť metódy ako Elovo skóre, ktoré okrem víťazstiev a prehier sledujú a vyhodnocujú aj ich časovú následnosť (Albers & de Vries, 2001; Neumann et al., 2011), takže berú do úvahy aj dynamiku hierarchických vzťahov v skupine. Budúce výskumy by sa mali zamerať práve na tieto dynamické vzťahy, teda na to, ako sa sociálne hierarchie vyvíjajú v čase, tvoria a menia, hoci si to vyžaduje dlhodobé pozorovanie a oveľa väčšie množstvo empirických údajov.

Ďalšou otázkou je, či je možné považovať tieto lineárne skóre sociálnej hierarchie za presný a vyčerpávajúci popis sociálnych vzťahov v detskej skupine alebo v neformálnych sociálnych skupinách všeobecne. Prikláňame sa k názoru, že nie: aj keď poskytujú pomerne presný obraz o agonistických vzťahoch a štruktúre dominancie, netreba zabúdať na to, že v každej neformálnej sociálnej skupine sa vyskytujú a významne pôsobia aj iné sociálne vzťahy, napríklad reputácia a prestíž, afektívne vzťahy obľúbenosti a priateľstva, non-dyadické vzťahy koalícií a klík a podobne. Hierarchie, založené na agonistických

dyadických interakciách sú len jednou z viacerých prelínajúcich sa sociálnych štruktúr v neformálnych sociálnych skupinách a ich kauzálnu a explanačnú rolu netreba preceňovať, no ani ignorovať.

Literatúra

Albers, P. C. H., & de Vries, H. (2001). Elo-rating as a tool in the sequential estimation of dominance strengths. *Animal Behaviour*, 61, 489-495.

Alexander, R. D. (1987). *The biology of moral systems*. Hawthorne, NY: Aldine de Gruyter.

Appleby, M. C. (1983). The probability of linearity in hierarchies. *Animal Behaviour*, 31, 600-608.

Burris, V. (2004). The Academic Caste System: Prestige Hierarchies in PhD Exchange Networks. *American Sociological Review*, 69, 239-264.

Corsaro, W. (2003). *We're Friends, Right? Inside Kid's Culture*. Washington, D. C.: Joseph Henry Press.

David, H. A. (1987). Ranking from unbalanced paired-comparison data. *Biometrika*, 74, 432-436.

Faust, K. (2007). Very Local Structure in Social Networks. *Sociological Methodology*, 37, 209-256.

Franck, D. 1996. *Základy etologie*. Praha: Karolinum.

Gammel, M. P., de Vries, H., Jennings, D. J., Carlin, C. M., & Hayden, T. (2003). David's score: a more appropriate dominance ranking method than Clutton-Brock et al.'s index. *Animal Behaviour*, 66, 601-605.

Gould, R. W. (2002). The Origins of Status Hierarchies: A Formal Theory and Empirical Test. *American Journal of Sociology*, 107, 5, 1143-1178.

Hambleton, R. K., Swaminathan, H., & Rogers, H. J. (1991). *Fundamentals of Item Response Theory*. Newbury Park, London, New Delhi: SAGE.

Iverson, G. J., & Sade, D. S. (1990). Statistical issues in the analysis of dominance hierarchies in animal societies. *Journal of Quantitative Anthropology*, 2, 61-83.

Jameson, K.A. (1996). Numerical scaling techniques for evaluating generative models of orthographies. *Acta Psychologica*, 92, 169-208.

Jameson, K. A., Appleby, M. C., & Freeman, L. C. (1999). Finding an appropriate order for a hierarchy based on probabilistic dominance. *Animal Behaviour*, 57, 991-998.

Kanovský, M., & Struková, I. (2014). Vplyv sociálnej reputácie rodiny a hierarchie v detskej skupine na správanie učiteľov. In *Sociální procesy a osobnost: včera, dnes a zítra*. Brno: Psychologický ústav AV ČR, 139-143.

Kaščák, O., & Filagová, M. (2007). *Javisko a zákulisie školy. O materskej škole a skrytom kurikule*. Trnava: Typi Universitatis Tyrnaviensis.

Keister, L. A., & Cornwell, B. (2008). The Origin of Influence Hierarchies: The Role of Visible and Obscure Status Characteristics in the Emergence of Elite Social Hierarchies. *Sociological Analysis*, 2, 5-27.

LaFreniere, P., & Charlesworth, W. R. (1983). Dominance, attention, and affiliation in a peer group: a nine-month longitudinal study. *Ethology and Sociobiology*, 4, 55-67.

Landau, H. G. (1951). On dominance relations and the structure of animal societies: I. Effect of inherent characteristics. *Bulletin of Mathematical Biophysics*, 13, 1-19.

Lehner, P. N. (1996). *Handbook of Ethological Methods*. Cambridge: Cambridge University Press.

Manzo, G., Baldassarri, D. (2014). Heuristics, Interactions, and Status Hierarchies: An Agent-based Model of Deference Exchange. *Sociological Methods & Research*, September, 1-59.

McDonald, D. B. & Shizuka, D. (2013). Comparative transitive and temporal orderliness in dominance networks. *Behavioral Ecology*, 24, 511-520.

Neumann, C., Duboscq, J., Dubuc, C., Ginting, A., Irwan, A. M., Agil, M., Widdig, A., & Engelhardt, A. (2011). Assessing dominance hierarchies: validation and advantages of progressive evaluation with Elo-rating. *Animal Behaviour*, 82, 911-921.

Ridgeway, C. & Diekema, D. (1989). Dominance and

Collective Hierarchy Formation in Male and Female Task Groups. *American Sociological Review*, 54, 1, 79–93.

Rivera, M. T., Soderstrom, S.B., & Uzzi, B. (2010). Dynamics of Dyads in Social Networks: Assortative, Relational, and Proximity Mechanisms. *Annual Review of Sociology*, 36, 91–115.

Russon, A. E., & Waite, B. E. (1991). Patterns of dominance and imitation in an infant peer group. *Ethology and Sociobiology*, 13, 55–73.

Sauder, M., Lynn, F., & Podolny, J. M. (2012). Status: Insights from Organizational Sociology. *Annual Review of Sociology*, 38, 267–283.

Savin-Williams, R. C. (1976). An Ethological Study of Dominance Formation and Maintenance in a Group of Human Adolescents. *Child Development*, 47, 4, 972–979.

Savin-Williams, R. C. (1980). Social interactions of adolescent females in natural groups. In H. C. Foot, A. J. Chapman, & J. R. Smith (eds.). *Friendship and social relations in children*. New York: Wiley, 343–364.

Schaefer, D. R., Light, J. M., Fabes, R. A., Hanish, L.D., & Martin, C. L. (2010). Fundamental Principles of Network Formation among Preschool Children. *Social Networks*, 32, 1, 61–71.

Shizuka, D., & McDonald, D. B. (2012). A social network perspective on measurements of dominance hierarchies. *Animal Behaviour*, 83, 925–934.

Simpson, B., Willer, R., & Ridgeway, C. L. (2012). Status Hierarchies and the Organization of Collective Action. *Sociological Theory* 30, 3, 149–166.

Strayer, F. F., & Strayer, J. (1976). An ethological analysis of social agonism and dominance relations among preschool children. *Child Development*, 47, 980–989.

Strayer, F. F. (1980). Current problems in the study of human dominance. In D. R. Omark, F. F. Strayer, & D. Freedman (eds). *Dominance Relations: An Ethological View of Human Conflict and Social Interaction*. New York: Garland STPM, 443–452.

Strayer, F., & Noel, J. (1986). The prosocial and antisocial functions of preschool aggression: an ethological

study of triadic conflict among young children. In C. Zahn-Waxler, E. Cummings, R. Iannotti (eds.). *Altruism and aggression*. New York: University of Cambridge Press, 107–131.

Tufto, J., Solberg, E.J., & Ringsby, T.-H. (1998). Statistical models of transitive and intransitive dominance structures. *Animal Behaviour*, 55, 1789–1498.

de Vries, H., Stevens, J. M. G. & Vervaecke, H. (2006). Measuring and testing the steepness of dominance hierarchies. *Animal Behaviour*, 71, 585–592.

de Vries, H. (1998). Finding a dominance order most consistent with a linear hierarchy: a new procedure and review. *Animal Behaviour*, 55, 827–843.

de Vries, H., Netto, W.J., & Hanegraaf, P. L. H. (1993). MATMAN: A program for the analysis of sociometric matrices and behavioural transition matrices. *Behaviour*, 125, 3-4, 156–175.

Warneken, F., & Tomasello, M. (2009). The roots of human altruism. *British Journal of Psychology*, 100, 455–471.

Weisfeld, G. E. (1980). Social dominance and human motivation. In D. R. Omark, F. F. Strayer, & D. Freedman (eds). *Dominance Relations: An Ethological View of Human Conflict and Social Interaction*. New York: Garland STPM, 273–286.

180 rokov od zrušenia otroctva./180 years since the abolition of slavery.

Peter Maňo 1

1 FSEV UK, Ústav sociálnej antropológie – Centrum kognitívnej antropológie; FF MU, Ústav religionistiky; LEVYNA; peto.mano@gmail.com

Prvého februára 1835 bolo na Mauríciu oficiálne zrušené otroctvo, ako v jednej z posledných britských kolónií. Tento akt sa nestretol s veľkým pochopením u miestnej frankofónnej elity, ktorej príjmy záviseli od práce otrokov na cukrových plantážach. Po takmer dvoch desaťročiach rezistencie plantážnikov voči britským úradom, či už formou nespočetných sťažností alebo uplácáním, sa tak napokon aj na Mauríciu podarila nastoliť „sloboda“.

Situácia však bola omnoho zložitejšia – samotné zrušenie otroctva neznamenal nastolenie rovnoprávnosti zo dňa na deň. Reálne zmeny sa presadzovali veľmi pomaly a spočiatku zahŕňali iba určité aspekty občianskych práv a slobôd. Samotné získanie slobody sa dalo nadobudnúť iba vykúpením po naplnení sedemročného pracovného kontraktu u zamestnávateľa. Treba pripomenúť, že Maurícius patril k jednej z najkrutejších otrokárskejších spoločností koloniálnej éry. Mnoho praktík z čias otroctva žiaľ pretrvávalo aj v tomto období, čo určite prispelo k tomu, že drvivá väčšina bývalých otrokov opustila svoje pracovné pozície hneď ako to bolo možné. Táto novo sa formujúca populácia sa pokúšala o prerušenie kontaktu so svojou minulosťou formou nového začiatku, pokiaľ možno mimo agrárnej, a predovšetkým plantážnej ekonomiky.

Spočiatku sa mnohým ľuďom darilo presadiť v rozrastajúcom sa sektore služieb ako remeselníkom, námezdným pracovníkom, robotníkom, ženy pracovali často ako služobné, väčšina však ostávala v domácnosti a starala sa o deti a statok. Viacero ľudí investovalo do kúpy pozemkov, ktoré buď prenajímali, alebo ich samy kultivovali. Tento vývoj však počas nasledujúcich rokov postupne zvrátili veľké množstvá pracovníkov prichádzajúcich z Indie, ktorý v priebehu druhej polovice 19. storočia prevýšili ostatných obyvateľov o približne dve tretiny.

Indovia boli najímaní na prácu na cukrových plantážach, aby zaplnili medzeru po odídencoch z radov bývalých otrokov. Táto metóda substitúcie pracovnej sily imigrantmi sa následne začala využívať v plantážnych ekonomikách pomerne hojne po zrušení otroctva, avšak pravdepodobne len na Mauríciu imigranti počtom

prevýšili pôvodné obyvateľstvo¹, ktoré sa im podarilo vytlačiť tak na sociálnu, ako aj ekonomickú perifériu. Toto usporiadanie sa viac-menej udržalo dodnes, hoci globalizácia a povinná školská dochádzka pomáhajú postupne odstraňovať tieto historické rozdiely.

Na súčasnom Mauríciu má každá z komunit svoj štátny sviatok, ktoré dopĺňajú sekulárnejšie a inkluzívnejšie dni pracovného pokoja ako sú napr. sviatok práce alebo vyhlásenie samostatnosti. „Komunitné sviatky“ sú všetky náboženského charakteru a reprezentujú komunity hinduistov, marathi-hinduistov, telegu-hinduistov, tamilov, kresťanov, moslimov, a čínsku komunitu. Takto poňaté štátne sviatky stelesňujú oficiálnu politiku multikulturalizmu, ktorá sa snaží o rovnomerné reprezentovanie všetkých komunit, či už je to systémom „best loser“² v parlamente, formou dotácií pre náboženské spoločenstvá alebo výučbou jazykov predkov na školách.

Oslava zrušenia otroctva je zaujímavá z toho dôvodu, že oficiálne nie je sviatkom komunitným a religióznym, no v konečnom dôsledku je táto udalosť najviac oslavovaná kreolmi³, ktorí sú zároveň najpočetnejšou skupinou kresťanov na ostrove. Populácia otrokov pri tom bola z menšej časti tvorená aj ľuďmi neafrického pôvodu, resp. ich spoločnými potomkami. Podobne pripomienka príchodu prvých námezdných pracovníkov z Indie v roku 1834 je spájaná najmä s hinduistickou majoritou, hoci medzi námezdnými pracovníkmi boli napr. aj moslimovia, Tamilovia alebo Číňania, z ktorých mnohí prišli na Maurícius niekoľko desaťročí pred zmieneným dátumom.

1 Pôvodným obyvateľstvom myslím ľudí v tom čase už žijúcich na ostrove – pred kolonizáciou totiž na Mauríciu nežili ľudia

2 Ide o volebný systém garantujúci pomerne zastúpenie všetkých komunit v parlamente, a to pomocou možnosti dodatočnej povolebnej regulácie počtu členov parlamentu na základe ich komunitnej príslušnosti

3 Ako kreoli sú označovaní potomkovia otrokov prevažne afrického pôvodu; maurícijská kreolčina je zasa dominantným jazykom denného styku na Mauríciu medzi väčšinou obyvateľstva - tento jazyk sa vyvinul z francúzštiny a absorboval prvky domorodých jazykov otrokov

Tieto udalosti verne ilustrujú spoločenskú realitu na Mauríciu, kde sa náboženská tolerancia prejavuje rešpektovaním a často aj vzájomným navštevovaním komunitných sviatkov, ktoré si ale súčasne zachovávajú silnú náboženskú a etnickú exkluzivitu.

Miestom konania pripomienky 180. výročia zrušenia otroctva bola tradične pláž pod horou „Le Morne“ (prekl. „ponurá“), čo je miesto s veľkou symbolickou hodnotou pre kreolskú komunitu. V minulosti tu našli útočisko skupiny zbehlých otrokov, ktorých však čakal tragický koniec. Podľa miestnej legendy otroci poskákali z útesov hory z obavy pred dolapením, keď zbadali blížiacich sa policajtov. Tí im však údajne prišli oznámiť zrušenie otroctva. Význam miesta uznalo aj UNESCO, ktoré ho pripísalo na zoznam svetového dedičstva.

Samotný program udalosti bol oslavou kreolskej identity a jedinečnej skúsenosti s ňou spojenou. Hudobnej a tanečnej zložke dominovala sega, ktorá sa vyvinula ešte v časoch otroctva a dodnes je najvýraznejším lokálnym umeleckým artiklom, populárnym najmä medzi kreolmi. Veľká časť programu bola vyhradená zobrazeniu otrokárkej minulosti - premietal sa dokument, hralo sa predstavenie miestneho umeleckého súboru, odhaľoval sa nový pamätník. Napokon sa pri mikrofóne vystriedala celá plejáda významných politikov, ktorí nikdy nepremeškajú príležitosť prezentovať sa pred potenciálnymi voličmi. Po oficiálnom programe sa rozprúdila ľudová zábava na pláži, kde sa pri rytme sega hodovalo a popíjalo, v duchu stále veľmi súčasnej tradície predkov a národného hesla „unity in diversity“.

Literatúra:

Allen, R. B. (1999). *Slaves, Freedmen and Indentured Laborers in Colonial Mauritius*. Cambridge: Cambridge University Press.

Eisenlohr, P. (2006). *Little India: Diaspora, Time, and Ethnolinguistic Belonging in Hindu Mauritius*. Berkeley: University of California Press.

Eriksen, T. H. (1998). *Common denominators. Ethnicity, nation-building and compromise in Mauritius*. Oxford: Berg.

Kostick, K. M. (2008). *Buying into Culture: An Exploration of the Effects of Cultural Conformity on the Island of Mauritius* (Doctoral dissertation). Získané z <http://digitalcommons.uconn.edu/dissertations/>

AAI3313282. (Paper AAI3313282)

Sisisky, C. (2005). *Mauritian Hinduisms and Post-Colonial Religious Pluralism in Mauritius*. Philips Academy, Andover, Massachusetts. Získané z <http://www.pluralism.org/affiliates/sisisky/report.pdf> (2012). *A study of Marathi settlements in Mauritius. Oral History & Anthropological Perspectives*. Mauritius: Mauritius Marathi Cultural Centre Trust.

Jeden zo sprievodných hudobníkov umeleckého programu



Pouliční predavači patria k významnému podujatiu rovnako ako politici



Vlajka nesmie chýbať pri žiadnom významnejšom štátnom sviatku. Farby mali pôvodne reprezentovať zápas ľudu (červená), oceán (modrá), tropické slnko (žltá), a plodiny ostrova (zelená). Populárna interpretácia je však červená pre stranu práce, ktorá je dominantne hinduistická, modrá pre sociálno-demokratickú stranu, ktorá zastupuje najmä kreolov, žltá pre čínsku komunitu a zelená pre moslimov.



Pamiatku predkov si prišli uctiť mnohí - od najmladších...



...po najstarších. Expozície sa nachádzajú v otvorenom múzeu na úpätí hory Le Morne, kde spočívajú ako nemí svedkovia krvavej minulosti.



Na „bezbariérovej“ pláži trávilo sviatok mnoho rodín, najmä z okolitých dedín. Odpočívali v kruhu najbližších, s bohatou zásobou potravín a nápojov, tak ako je tu zvykom.



Potomkine afrických otrokov...



Zábava na pláži po oficiálnom programe. Sega je neodmysliteľnou súčasťou maurícijskej kultúry, populárna najmä medzi kreolmi. Často sa tancuje a spieva na plážach počas chvíľ voľna. Bohužiaľ, rozrastajúce sa rezorty túto tradíciu vytlačujú z mnohých miest.



Bubny patria medzi najrozšírenejšie ľudové nástroje - či už v rámci tradície sega hudby, ako aj mimo nej.



Solaris - film Pavla Boreckého, 2014, 25' / Solaris, film by Pavel Borecký, review by Jaroslava Panáková

Jaroslava Panáková 1

1 Ústav sociálnej antropológie, Fakulta sociálnych a ekonomických vied, Univerzita Komenského v Bratislave, haliganda@gmail.com

Krátkometrážny dokumentárny film *Solaris* je pokusom o fascináciu tou realitou, ktorá sa skrýva za postsocialistickou eufóriou z konzumu. Materializuje ju prázdny obchodný dom. Ten vystupuje vo filme akoby z blízkej budúcnosti, z inej planéty či z nášho podvedomia.

Film vychádza z niekoľkých referencií. Po prvé, tematicky film nadväzuje na *The Store* (1983) Fredericka Wisemana alebo *Český sen* (2004) Víta Klusáka a Filipa Remundu. Vo svojej podstate predstavuje film miest. Autor je pozorovateľom miesta v jeho veľkých detailoch alebo veľkých celkoch. Ľudia nekonajú autonómne, ale sú neoddeliteľnou súčasťou miesta. Niet situácií, niet pozorovania ľudí v ich špecifických prejavoch spotrebiteľa, predajcu či zamestnanca obchodného domu. Niet sociálnej interakcie. Obchodný dom sa pred nami odhaľuje ako miesto „po živote“: uzavreté pokladne, odchod poslednej predavačky, vyprázdnenie kina, uzamykanie dverí a pod. Obchodný dom sa premieňa na ligotavé plochy mestského života – moderné prejavy vecí a zariadenia, ikonografiu verejného priestoru, reklamu, nápisy, odpad, blikavé svetlá a neóny a pod. Táto „kultúra predstavenia“ v každodennosti pôsobí krikľavo, gýčovo, nápadne. Ako píše David Chaney: „Kombinácia vnútornej anonymity mestského davu spolu s masovým maloobchodom, masovým priemyslom voľného času a zábavy, poskytovaním verejnej informácie pre tých, čo potrebujú usmerniť v odcudzených priestoroch, to všetko vytvára neodbytné táranie vizuálnych obrazov“ (Chaney, 1996:101). Tento zhuk rôznorodých prvkov zvyčajne neskúmame a nesnažíme sa preniknúť do jeho semiózy. Len povrchno sledujeme jeho hlavné kódy, ktoré nám pomáhajú orientovať sa. V tomto filme sa však pozorovateľ s kamerou rozhodol podrobne preskúmať to, ako sa veci javia a ako sa môžu javiť, keď atrakcie pominú. Odhaľuje mikrostopy kultúry predstavenia (culture of spectacle) po zahalení opony.

Po druhé, film je uvedený citátom z diela Maurica Merleau-Pontyho *Viditeľné a neviditeľné* (1964/2004): „Kam máme dať hranicu medzi telom a svetom, keď svete

telo?“¹ (Merleau-Ponty, 2004). Tento postoj rezonuje hneď s niekoľkými blízkymi prístupmi: so „zmyslovou učenosťou“ Paula Stollera, „radikálnym empirizmom“ Michaela Jacksona a „poznávaním skrz telo“ Roberta Desjarlaisa. Podobne film Boreckého zdôrazňuje vnútorné prepojenie tela a zmyslov pri poznávaní, chápaní a reprezentácii okolitého sveta. Skúsenostné, telesné poznanie miesta sa stáva ústredným filmotvorným princípom.

Po tretie, názov filmu súvisí s názvom obchodného domu v Tallinne, kde vznikol. Náznakmi však referuje aj k rovnomennému dielu Stanislawo Lema a jeho filmovým spracovaniam od Andreja Tarkovského či Stevena Soderbergha. Najbližšie má k týmto odkazom v momente, keď sa na filmovom plátne v spustnutej krajine obchodného domu prebudí pán Cooper z filmu *Interstellar*. Pobudol v budúcnosti a ocitá sa v obchodnom dome z minulosti? Alebo celý čas len blúdil vo svojom vedomí, pochybnostiach a myšlienkach a teraz sa mu okolitý svet javí ako jasný, zreteľný? Neocitá sa skôr divák v sprítomnenej budúcnosti, keď tento svet zhýralého konzumu bude takmer prázdny, s doznievajúcimi tónmi pípania herných automatov a zurčania fontány? Film podobnými nápovedami vytvára rozsiahly terén pre úvahu mimo tela filmu.

Dramaturgicky je film plynutím, nemá začiatok a koniec. Možno je koncom ráno, ktoré zostáva mimo záber, keď sa opäť otvoria dvere a po príchode prvých zamestnancov vstúpia do obchodného domu aj prví kupujúci. A možno naša perцепčná skúsenosť kategórie začiatku a konca nepotrebuje. Ani kategórie skladby a vývoja. Tento film sa preto zdá byť mihom oka v jeho naivnej bezprostrednosti. Čo predchádza a čo nasleduje, je arbitrárne. Lenže ako ešte začiatkom 20. storočia ukázal Lev Kulešov, súslednosť obrazov je dôležitá, pretože nevnímame zábery jednotlivo, ale v ich väzbe a súvisi. Tak vzniká konkrétny význam. Význam, ktorý presahuje afektívnu skúsenosť oddelených obrazov, pritom stále bez toho, aby sa priamo poddal kauzalite a Logu.

1 Where are we to put the limit between the body and the world, since the world is flesh?

V danom filme sa táto skutočnosť prehliada. Film tak zostáva v stave pokukávania.

Literatúra:

Chaney, David (1996). *Lifestyles*. London: Routledge.
Merleau-Ponty, Maurice (2004). *The Visible and the Invisible*. In *Basic Writings*, pp. 130-55. Thomas Baldwin (Ed.). London: Routledge.

Filmy:

Klusák, Vít a Remunda, Filip (režiséri a producenti). (2004). *Český sen*. ČR, 95'.
Wiseman, Frederick (režisér). (1983). *The Store*. USA, 118'.
Nolan, Christopher (režisér, producent). (2014). *Interstellar*. USA, 169'.

Pokyny pre autorov

Časopis Speculum je odborné periodikum Slovenskej asociácie sociálnych antropológov.

Je otvorenou platformou pre príspevky v odbore etnológie a sociálnej antropológie, ale i príbuzných disciplín. Časopis Speculum pozostáva z nasledujúcich rubrik: teoretické štúdie, materiállové štúdie, tematické diskusie, eseje, rozhovory, recenzie a pod. Keďže sú vítané aj študentské príspevky, jeho súčasťou môže byť aj kritika, humor alebo realizácia akýchkoľvek netradičných nápadov, ktoré so sebou prináša živý a tvorivý študentský duch.

Príspevky, ktoré prijímame, sú tieto:

Štúdie v rozsahu 15 až 25 normostrán, s odkazmi na literatúru priamo v texte. Máme záujem o štúdie z oblasti kultúrnej a sociálnej antropológie a jej príbuzných vied: etnológie, religionistiky, psychológie, sociológie, ale aj histórie. Štúdia je pôvodná práca (hoci aj modifikované bakalárske, či diplomové práce), ktorá využíva prevažne antropológické teórie a je vypracovaná s použitím vhodných empirických metód. Abstrakt k štúdiu v slovenskom aj v anglickom jazyku (ako aj názov) by mal obsahovať výskumnú otázku a naznačenie výsledkov, taktiež maximálne 5 kľúčových slov.

Eseje v rozsahu maximálne 10 normostrán. Oblasť záujmu sú rovnaké ako pri štúdiách. V esejách možno rozpracúvať konkrétne pojmy a ich použitie v sociálnych vedách, práce môžu predstavovať rôzne koncepcie skúmania toho istého javu a pod. Obsah eseje je prakticky voľný. Nevyžaduje sa abstrakt, avšak v úvode je potrebné predstaviť rozoberanú problematiku ako aj naznačiť štruktúru eseje.

Správy/Recenzie v rozsahu maximálne 3 normostrany. Správy môžu byť z konferencií, zo ŠVOČ, z festivalu (napríklad filmového), či z otvorenia výstavy. Recenzie by sa mali týkať buď nových kníh alebo aj starších, ktoré sú pre Vás zaujímavé. Vítame aj recenzie kníh, ktorých znalosť študenti a študentky považujú za nevyhnutné pre štúdium sociálnej antropológie a príbuzných vied. Recenzie môžu byť aj na filmy zo sociálno-vednou tematikou.

Rozhovory

Fotooienka/Fotoreportáže obsahujú fotografie a ich kontext, zasielať max. 10 fotografií na určitú tému, či z určitej oblasti. Fotografie sa posielajú vo formáte .jpg, popisky k nim v textovom editore, s označením čísla fotografie. Fotoreportáže (text zahrňujúci relevantné fotografie) v rozsahu maximálne 10 strán opäť posielat' zvlášť, pričom je potrebné v texte vyznačiť, kam patrí príslušná fotografia.

Všeobecné pokyny

Každý príspevok musí obsahovať meno autora/autorky, e-mailový kontakt, inštitucionálne zázemie a v krátkosti uvedené hlavné študijné či pracovné zameranie. Písmo vo všetkých príspevkoch je Times New Roman, veľkosť 12, formáty .doc, resp. .jpg. Citovanie literatúry: podľa štýlu APA. Viac na <http://owl.english.purdue.edu/owl/resource/560/12>

Submission guidelines

Speculum is a periodical magazine of the Slovak association of social anthropology.

It's an open platform for articles from the fields of ethnology, social anthropology and other related disciplines. Speculum consists of the following rubrics/sections: theoretical and empirical studies, essays (discussions), interviews, recensions/reviews, etc. As students' articles are welcomed as well, Speculum's content may also include humour, criticism or realisation of any unconventional ideas, which are brought by a dynamic and creative student spirit.

We accept articles as follows:

Studies in range from 15 to 25 standard pages, with references in text. We are interested in studies from the field of cultural and social anthropology and related disciplines: ethnology, religious studies, psychology, sociology and history. A study is an original work (even modified bachelor or master thesis), within which mainly anthropological theories are used and is elaborated by using appropriate empirical research methods. An abstract should contain a research question, indication of results and a maximum of 5 key words.

Essays in range of 10 standard pages at maximum. Fields of interest are the same as for studies. Authors can elaborate, among others, specific concepts and their application within social sciences, or they can introduce different approaches to investigate a phenomenon, etc. The content of an essay is basically arbitrary. There's no need of an abstract, but it is required to present the topic as well as the structure of the essay in the introduction.

Reports/ Recensions in range of 3 standard pages at maximum. Reports from conferences, festivals (e.g. movie festival/art festivals) or exhibition openings are welcomed. Recensions should pertain to either new or older books, which are of interest to the author. Recensions of books that students find crucial for the study of social anthropology and related disciplines are also welcomed. Authors can submit also recension of movies with a social – scientific theme.

Interviews

Photoreports, photographs in context. You can submit 10 photos at maximum on a certain topic. Photos have to be in .jpg format, captions/legends in .doc with photonumbers. Photoreports (text with relevant photos), has to be 10 standard pages at maximum with indexing the place, where each photo belongs.

General guidelines

Each article must contain author's name, email contact, institutional background, and main research topic (shortly).

Lettering of all articles is Times New Roman, size 12. Articles are submitted in .doc/.jpg. References and in-text citations is in APA style. More:

<http://owl.english.purdue.edu/owl/resource/560/12>

{sk+cz+en}
Speculum

ISSN 1337-9461

Ročník 7., 2015, číslo 1.

Publikuje Slovenská asociácia sociálnej antropológie

www.antropologia.sk