

2014/3

{sk}

Speculum



ISSN 1337-9461

Ročník 6., 2014, číslo 3.

Publikuje Slovenská asociácia sociálnej antropológie

www.antropologia.sk

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

OBSAH

SPECULUM {sk} 3/2014

Štúdia

Petra Horecká:

Faktory ovplyvňujúce formovanie a uzatváranie manželských a partnerských zväzkov u obyvateľov rómskej osady vo Veľkom Šariši/Factors influencing marriages and partnership among inhabitants of the Roma village in Velky Saris.....5

Štúdia

Peter Maňo:

Rituály ako nákladné signály: Experimentálna antropológia a jej využitie pri zbere dát na Mauríciu/Rituals as costly signals: Experimental anthropology and its use in data collection in Mauritius.....22

Štúdia

Lucia Vávrová:

Ako nájsť prácu v regióne Kysuce: aktívne politiky trhu práce, flexibilita a neformálne sociálne siete v okrajových oblastiach/How to find a job in the Kysuce region: active labor market policies, flexibility and informal social networks in marginal areas.....34

Správa

Matej Butko:

„Ethnology Without Borders 2014“: Správa z Konferencie/“Ethnology Without Borders 2014“: Report of the Conference.....48

Správa

Peter Maňo:

Správa z konferencie IACSR v Brne: “Religion Explained? The Cognitive Science of Religion after Twenty-Years.”/Report from IACSR conference in Brno: “Religion Explained? The Cognitive Science of Religion after Twenty-Years.”.....51

Pokyny pre autorov/Submission guidelines.....52

Editoriál

Vážené čitateľky a vážení čitatelia,
práve sa k Vám dostáva ďalšie, v roku 2014 posledné číslo odborného časopisu Speculum. Tentokrát v ňom nájdete tri tematicky odlišné štúdiá, okrem nich ponúkame i dve správy z konferencií.

Prvá zo štúdií sa venuje špecifikám uzatvárania manželských a partnerských vzťahov v rómskej osade. Autorka štúdiá, Petra Horecká, tu vychádza zo svojho terénneho výskumu, ktorý realizovala vo Veľkom Šariši. Tento príspevok ponúka nahliadnutie do sociálnej organizácie konkrétnej rómskej osady a štruktúr formovania príbuzenských vzťahov, taktiež sa zaoberá konceptami ako rodina či manželstvo. Ďalšia zo štúdií nás zavedie na Maurícius. Práve tam realizuje výskum Peter Maňo s tímom LEVYNA. V predkladanom článku sa dočítate o možnostiach využitia experimentálnej antropológie. Posledná zo štúdií v tomto čísle časopisu Speculum je od Lucie Vávrovej a ponúka nám pohľad do regiónu Kysúc. V článku sa autorka zaoberá rozličnými stratégiami hľadania práce, všíma si aktívne politiky trhu práce a venuje sa tiež tomu, ako tieto faktory súvisia s neformálnymi sociálnymi sieťami.

Ďalšími príspevkami sú správy z konferencií. Svoje postrehy z medzinárodnej študentskej konferencie, ktorá sa konala počas septembra na Eötvös Lóránd University prináša Matej Butko. Okrem toho sa v tomto čísle ohliadne za júnovou medzinárodnou konferenciou, ktorá sa tematicky venovala kognitívnej vede a náboženstvu. Dojmy z podujatia píše Peter Maňo.

Vďaka patrí za spoluprácu v celom uplynulom roku redakcii, redakčnej rade, recenzentom i recenzentkám. Tešíme sa na ďalší rok odborného časopisu Speculum a prajeme obohacujúce a podnetné čítanie.

Za redakciu,
Barbora Bírová

Faktory ovplyvňujúce formovanie a uzatváranie manželských a partnerských zväzkov u obyvateľov rómskej osady vo Veľkom Šariši/Factors influencing marriages and partnership among inhabitants of the Roma village in Velky Saris

Petra Horecká ¹

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

Abstrakt

Táto štúdia sa zaoberá faktormi, ktoré ovplyvňujú uzatvorenie manželského alebo partnerského zväzku u obyvateľov rómskej osady vo Veľkom Šariši. Cieľom výskumu bolo zistiť, či Rómovia v osade vo Veľkom Šariši signifikantne uprednostňujú viac manželstvo mimo osady v ktorej žijú, alebo naopak signifikantne častejšie uzatvárajú manželstvá medzi členmi jednej osady. Ďalším z cieľov bolo zistiť, či sa v tejto rómskej osade signifikantne uplatňuje pravidlo patrilokálnej postmaritálnej rezidencie, a aké ďalšie faktory ovplyvňujú uzatvorenie manželstva alebo partnerstva. Práca sa zaoberá príbuzenskými štruktúrami, príbuzenskými vzťahmi, štruktúrami a formami rodiny a konceptom manželstva.

Kľúčové slová: Fajta, rodina, pravidlo patrilokálnej postmaritálnej rezidencie, manželstvo, kindred.

Summary

This paper deals with factors influencing the marriage or partnership among Roma inhabitants in Veľký Šariš. Its aim is to discern whether Roma inhabitants significantly prefer endogamous or exogamous marriages, and whether there is a rule of patrilocal post-marital residence applied in this settlement and which factors influence marriages and partnerships. The paper presents consanguinity structures, filiations, family forms and structures as well as concepts of marriage. The paper indicates how family status in community determines partner choosing as well as how important particular information about the partner's family is.

Keywords: Fajta, family, rule of patrilocal post-marital residence, marriage, kindred.

1. Úvod

Slovenská republika patrí medzi krajiny s vysokým podielom rómskeho obyvateľstva: „Podľa našich odhadov na Slovensku aktuálne žije viac ako 353 000 Rómov, ktorí tvoria 6,5% z celkového počtu obyvateľov krajiny, čo ich početnosťou radí na druhú priečku hneď za maďarskú menšinu (9,44% podľa ŠÚ SR). Spolu s ostatnými početnými národnostnými menšinami tak tvoria menšiny približne 20% populácie, čo zo Slovenska robí mnohonárodnostný štát, resp. multietnický štát“ (Matlovičová, Matlovič, Mušínska, Židová, 2012).

Výrazná časť Rómov na Slovensku je koncentrovaná do samostatných urbanistických koncentrácií (osád, štvrtí a pod.), ktoré sa veľmi často (podobne ako aj v minulosti) nachádzajú na periférii, nezriedka aj úplne segregovane od majoritného obyvateľstva. Rómovia sa vyznačujú sociokultúrnymi odlišnosťami, čo má pre ich život v našej spoločnosti svoje dopady. Prejavuje sa to napríklad spôsobom života či štruktúrou rodiny ako aj jej celkovým fungovaním. Aj keď sa v týchto komunitách v dnešnej dobe tieto rozdiely čiastočne stierajú, štruktúra niektorých rodín a ich celkový spôsob života zostávajú voči niektorým kultúrnym prvkom majoritnej spoločnosti rezistentné

V tejto štúdii sa budem zaoberať faktormi ovplyvňujúcimi uzatváranie partnerských zväzkov u obyvateľov rómskej osady vo Veľkom Šariši ako aj podobám a štruktúre týchto partnerských zväzkov. Táto osada má približne 370 obyvateľov. Cieľom výskumu bolo zistiť či Rómovia v osade vo Veľkom Šariši signifikantne uprednostňujú svadbu mimo osady v ktorej žijú alebo naopak signifikantne častejšie uzatvárajú manželstvá medzi členmi jednej osady. Napríklad v osadách, v ktorých robil výskum Mann (1990) a Kobes (2009), sa manželstvá dominantne uzatvárali exolokálne a naopak v osadách, ktoré popisuje Budilová, Jakoubek, Horváthová a iní sa

manželstvá uzatvárali endolokálne a endogamne. Ďalej som sa pokúsila zistiť, či sa v tejto rómskej osade signifikantne uplatňuje pravidlo patrilokálnej postmaritálnej rezidencie a aké ďalšie faktory ovplyvňujú uzatvorenie manželstva alebo partnerstva. Napríklad, u východoslovenských Rómov v osadách, ktoré skúmal Kobes, sa kindred vychyľoval patrilokálne, teda v prospech mužských predkov. „Inými slovami sa kindred dá chápať ako bilaterálne odvodení príbuzní z perspektívy ega, alebo lepšie ako egocentricky bilaterálne orientovanú príbuzenskú sieť“ (Kobes, 2009, s. 60)

2. Príbuzenské vzťahy a rodina

Príbuzenskými vzťahmi v rómskych komunitách sa u nás zaoberali najmä Horváthová (1964), Mann (1990), Budilová a Jakoubek (2007), Skupnik (2010) a Kobes (2009). Princípy príbuzenskej organizácie sú jedným zo základných determinantov ľudskej spoločnosti. Jednotlivci sú zaraďovaní do určitých príbuzenských skupín, ktoré ovplyvňujú ich správanie a ostatné životné aspekty. Príbuzenské vzťahy sa vzťahujú k biologickým zákonitostiam reprodukcie, sú však diferencované na základe kultúrnych rozdielov. Delenie ľudí na základe príbuzenstva teda ovplyvňuje ich konanie, pričom ich predstavy o správnom konaní sú kultúrne podmienené. V niektorých kultúrach sociálna organizácia úzko súvisí s organizáciou príbuzenskou a tak tieto štruktúry môžu aj splyvať. Skupnik (2010) označuje príbuzenstvo za univerzálny organizačný a štruktúrny princíp, ktorý je kultúrne špecifický. „V akej miere a v akých oblastiach je príbuzenstvo ako organizačný princíp využívaný a aké obsahy mu príslušníci rôznych kultúr udeľujú je práve jedným z hlavných záujmov antropologického štúdia tohto fenoménu“ (Skupnik, 2010, s. 20). Všade na svete ľudia inklinujú k zaraďovaniu sa do systému príbuzenských vzťahov. Skupnik to vníma ako systém klasifikácie, s ktorým spája príbuzenské role a s tými zasa správanie, ktoré je nimi podmienené. Vzťahy potomkov a predkov súvisia s reprodukciou a sú teda odvodzované od biologických vzťahov. Príbuzenstvo je však na druhej strane aj kultúrnou záležitosťou a tak sa za príbuzenské vzťahy považujú aj vzťahy, ktoré vznikli napríklad uzavretím manželského zväzku. Keď hovorím o manželskom zväzku, mám na mysli aj partnerský zväzok, ktorý nemusí byť nutne napríklad úradne uznaný, ale medzi ľuďmi v komunite sa berie ako manželstvo. Kobes (2009) príbuzenstvo spája aj s inými sociálnymi vzťahmi. „Nejde len o pokrvné a afinné vzťahy, ale aj

o širšie väzby, ktoré by poukázali na umiestnenie jednotlivca či širších skupín v komplexite sociálnych vzťahov, ktoré sa podieľajú na vymedzení širšej či skupinovej identity“ (Kobes, 2009, s. 43). Napríklad adopcia, príbuzenské vzťahy na báze kmotrovstva, atď. Príbuzenstvo je teda špecifický vzťah, v ktorom sa berú do úvahy tak biologické, ako aj vzťahy kultúrne. Príbuzenské vzťahy a štruktúry špecifikujú aj to, aké partnerstvo sa, vzhľadom na príbuzenstvo partnerov, môže uskutočniť. Ďalší dôležitý termín v tejto problematike je descendencia: „zdôrazňovanie príbuzných od spoločného predka v otcovskej, alebo materskej línii a poprípade v oboch líniiach“ (Kobes, 2009, s. 53). Tieto descendenčné systémy sa dajú rozdeliť na unilineárne descendencie (patrilinéárny, matrilineárny systém – členstvo sa dedí po otcovi alebo matke, alebo bilineárny systém – descendencia sa sleduje v matrilineii matky a v patrilinii otca) a na kognatické descendencie (členstvo sa dedí po oboch rodičoch).

Patrilinéárne descendencie a štruktúra takýchto skupín sú charakteristické tým, že v nich zo strany jednotlivca dochádza k obmedzovaniu materskej, ženskej línie príbuzných a orientovanie sa prevažne na mužských predkov a potomkov. Pri matrilineárnej descendenčii naopak dochádza k obmedzovaniu mužskej línie a zdôraznené sú vzťahy medzi jednotlivcami a ich ženskými predkami. Bilinearita niekedy označovaná aj ako dvojité unilineárne descendencie sleduje aj mužských aj ženských predkov jednotlivca: „Vyžaduje konceptualizáciu vzťahov medzi predkami a potomkami ako podľa matrilineárnych, tak i podľa patrilinéárnych pravidiel spolu s ich súbežným využitím, ale k rozdielnym účelom“ (Skupnik, 2010, s. 137). Skupnik (2010) tvrdí, že má prechodový charakter a je možné ju zaradiť aj unilineárnym typom a aj k neunilineárnym. Niektorí si ju môže teda zaradiť aj ako kognatickú descendenčnú skupinu.

Kognatické descendenčné skupiny sú veľmi časté, aj keď v minulosti boli skôr výnimočné. Kognatická descendenčná skupina je charakterizovaná bilateralitou. To znamená, že pri takomto systéme nie sú diskriminovaní ani mužskí a ani ženskí predkovia, ale naopak sú pokladaní za rovnocenných. „Pokiaľ sú v spoločnosti s využitím bilaterálnych (kognatických) descendenčných pravidiel vytvorené descendenčné skupiny, potom sú ich členovia všetci potomkami vrcholového páru a všetci títo potomkovia – teda muži i ženy nediskriminatívne – túto skupinu reprodukovujú“ (Skupnik, 2010, s. 157). V kognatických skupinách sa jednotlivec môže stať členom dvoch descendenčných kategórií, na rozdiel od unilineárnych. Kobes (2009) uvádza, že podľa

Lévi-Straussa sa na podobe bilaterálne orientovaných descendenčných skupinách podieľajú rôzne faktory, ako napríklad pozemkové vlastníctvo, rezidencia, a iné. „Sociálny status a vlastníctvo môže prechádzať unilineárne alebo bilaterálne alebo sa orientuje výhradne cez situáciu, ktorá vyplýva z aktuálne uzavretého partnerstva“ (Kobes, 2009, s. 58).

Existuje viacero typov rodín, ktoré sa odvíjajú od typu zloženia rodiny. Rodina môže zahŕňať blízkych príbuzných žijúcich v jednej domácnosti, alebo aj príbuzných, ktorí spolu nebyvajú. Jedným z typov je nukleárna rodina, ktorá sa skladá z muža a ženy, ktorí majú medzi sebou afinný vzťah a ich deti. Členovia jednej nukleárnej rodiny obvykle obývajú jednu domácnosť, o ktorú sa však môžu deliť aj s ďalšími nukleárnymi rodinami. „Nukleárna rodina je vo väčšine kultúr považovaná za jedinú legitímnu sociálnu jednotku plodiacu potomkov, a jej tiež pripadá hlavná, a často úplná zodpovednosť za výchovu vlastných detí“ (Murphy, 2006, s. 86). Nukleárna rodina je v mnohých spoločenstvách primárna jednotka spotreby a je v nej kultúrne daná deľba práce. Ďalším typom rodiny je tzv. rozšírená rodina, ktorá zahŕňa viacero nukleárných rodín, ktoré obývajú jednu domácnosť. Zo základných funkcií rodiny vyplývajú aj práva a povinnosti jednotlivých členov rodiny. Každý jedinec zahŕňa medzi svojich príbuzných ľudí na základe subjektívnych kritérií, ktoré však sú kultúrne determinované. V tejto súvislosti sa hovorí o kindrede. „Inými slovami sa kindred dá chápať ako bilaterálne odvodení príbuzní z perspektívy ega, alebo lepšie ako egocentricky bilaterálne orientovanú príbuzenskú sieť“ (Kobes, 2009, s. 60).

Súčasná slovenská rodina je charakterizovaná ako nukleárna rodina. V posledných troch desaťročiach prechádza slovenská rodina výraznými zmenami. Tieto zmeny sa týkajú narastajúcej zamestnanosti žien, stúpajúceho počtu rozvodov a mimomanželských detí. Počet narodených detí sa znižuje. V súčasnosti štát preberá rôzne funkcie, ktoré zabezpečovala v minulosti rodina (starostlivosť o deti a ľudí v starobe, atď.). Kultúra rodiny sa celkovo liberalizuje. „Súčasne klesá rozsah „tabuizovaných“ foriem života, ktoré sa začínajú hodnotiť už ako „alternatívne“. Proces individualizácie má za následok oslabovanie záväznosti tradičných noriem a hodnôt, pokles významu morálnych a náboženských zákonov. To všetko je úzko spojené s rastúcou anonymitou v mestách, oslabovaním sociálnej kontroly, ale aj so vznikom nových závislostí (od trhu práce, od vzdelávacieho systému, od systému zdravotného poistenia apod.)“ (Ondrejčovič & Majerčíková, 2006, s. 18).

O sobášne vzorce a utváranie aliancií sa zaujíma mnoho antropológov a iných sociálnych vedcov ako napríklad Parkin (2004), Collier (1988), Fox (1967). Manželstvo je vzťah, ktorý so sebou prináša rôzne základy a aj povinnosti a je rozšírené vo všetkých spoločnostiach. Manželstvo je afinný vzťah a vyznačuje sa zväčša deklarovaným výhradným sexuálnym právom. Partneri si na seba teda môžu robiť sexuálne nároky. V rámci konceptu manželstva väčšina spoločností podporuje partnerov v tom aby svoje sexuálne aktivity zamerali na seba, avšak k nevere dochádza v každej spoločnosti a všade je vnímaná inak. Nie každý sexuálny akt však znamená, že tu vznikajú príbuzenské vzťahy, v niektorých spoločnostiach významy reprodukcie a manželstva môžu však byť neoddeliteľné. Partneri si medzi sebou okrem sexuálnych služieb menia aj iné služby a veci, a prebiehajú tu aj akty ekonomických výmen. Vo väčšine spoločností sa manželstvo vyznačuje aj tým, že partneri očakávajú, že tento zväzok bude trvalý. „Manželstvo je trvalý zväzok medzi mužom (mužmi) a ženou (ženami), ktorý partnerom dáva vzájomné výhradné sexuálne a ekonomické právo a udeľuje spoločenskú totožnosť deťom, ktoré z tohto zväzku vziđu“ (Murphy, 2006, s. 74). Manželstvo je teda akt spoločenskej diferenciacie. V niektorých spoločnostiach sú povolené zväzky medzi príslušníkmi rovnakého pohlavia, väčšinou však jeden z partnerov prevezme na seba úlohu ženskú alebo mužskú. Niektoré skoršie štúdie manželstva tvrdia, že manželstvo je na rozdiel od filiačných vzťahov, podmienené výsostne kultúrne. Skupnik však uvádza, že „afinné vzťahy nie sú dané iba čisto kultúrnymi pravidlami odkazujúcimi k rôznym spôsobom uzatvárania manželstva, pretože manželstvo je, mimo iné, mechanizmom legitímnej sociálnej reprodukcie – tej reprodukcie, ktorej interpretácie, tj. kultúrna skúsenosť s rodením a plodením potomstva, je využívaná k postulovaniu zmysluplných sociálnych vzťahov“ (Skupnik, 2010, s. 97). Od manželstva sa teda odvíja potencialita reprodukcie a to, že ľudia, ktorí nie sú v príbuzenskom zväzku do neho vstúpia a ich deti budú zdieľať ich spoločných predkov. „Manželstvo tak má ako inštitúcia generujúca afinné vzťahy výrazný aliančný potenciál a uzavretie manželstva (svadba) je efektívnym mechanizmom premeny nepríbuzných na príbuzných (alebo posilnenie vzťahov určitých príbuzných)“ (Skupnik, 2010, s. 198). Existujú rôzne typy manželstiev (monogamia, polygynia, polyandria, a iné) v tejto práci sa však budem venovať len monogamným zväzkom (ktoré označujú zväzok jedného muža s jednou ženou), pretože je to dominantná (ak nie jediná) forma

manželstva v skúmanej lokalite.

S uzatvorením manželstva úzko súvisí skutočnosť, že od partnerov sa po uzavretí partnerského zväzku zväčša očakáva, že budú spolu bývať v jednej domácnosti. Na toto spoločné bývanie sa vzťahujú pravidlá postmaritálnej rezidencie. Tieto pravidlá určujú kam sa partneri po uzavretí manželského zväzku nasťahujú. Ak si mladý pár založí bezprostredne po uzavretí partnerského zväzku vlastnú domácnosť, hovoríme o neolokalite. Vo väčšine častiach sveta je táto forma neobvyklá aj keď u nás je v súčasnosti všeobecne veľmi rozšírená. Ak sa pár po uzavretí partnerského zväzku nasťahuje k manželovým rodičom, alebo teda do domu alebo priestoru jeho otca, ide o patrilokalitu. A naopak ak sa nasťahujú k rodičom matky, hovoríme o matrilokalite. Ak voľba manželského páru o tom kam sa spolu nasťahujú závisí len od nich a ich voľba je viac menej trvalá, ide o ambilokalitu. „Tento rezidenčný vzorec sa v prevažnej väčšine prípadov spája s bilaterálnou descendenciou: v tomto usporiadaní vzťahov medzi potomkami a predkami majú totiž príbuzní zo strany otcov rovnakú dôležitosť ako príbuzní zo strany matiek“ (Skupnik, 2010, s. 315). Ambilokalita je viac menej nemenná, no oproti tomu stojí bilokalita, ktorá je charakteristická tým, že mladý pár sa nasťahuje najprv k jedným z rodičov partnerov a neskôr k druhým. V niektorých prípadoch sa stáva, že aj po uzavretí partnerstva každý z partnerov ostáva bývať vo svojej pôvodnej skupine, a vtedy ide o duolokalitu.

Uzavretie partnerského zväzku je podmienené rôznymi vnútornými aj vonkajšími faktormi. V žiadnej kultúre nie možné vziať si hocikoho. Niektoré pravidlá partnerských výmen určujú, koho je nutné si vziať, niektoré obmedzujú okruh možných partnerov a zakazujú manželstvo alebo sexuálny styk s členmi svojho rodu. Endogamné a exogamné pravidlá uzatvárania partnerských zväzkov úzko súvisia s konkrétnou skupinou, na ktorú sa vzťahujú. Endogamia je charakteristická tým, že jednotlivец by si mal vybrať partnera z vnútra určitej skupiny a exogamia zas opačne, že jedinec si má vybrať partnera mimo skupiny. Je množstvo druhov endogamie, mňa však bude v tejto práci zaujímať najmä lokálna endogamia, ktorá sa vzťahuje na lokalitu.

Existujú dva typy pravidiel, ktoré ovplyvňujú výber partnera a to pozitívne a negatívne pravidlo. Pozitívne pravidlá partnerských výmen určujú s kým je možné (a niekedy až nutné) uzavrieť manželstvo a tieto pravidlá súvisia s unilineárnou descendenciou. Skupnik (2010) takéto systémy nazýva preferenčné. Tieto systémy sa dajú rozdeliť na symetrické a asymetrické.

Medzi symetrické patrí výmena priama bezprostredná, kde ide o výmenu sestier. Tieto manželstvá sú uzatvárané medzi krížovými bratrancami a sesternicami a vedú k exogamií. Táto výmena je okamžitá, pretože partneri si menia partnerov každej generácií. Ďalším zo systémov je výmena priama odložená, ktorá sa dá chápať aj ako symetrická, aj ako asymetrická. V tomto systéme sa muž žení s dcérou svojej sestry a partneri sa „vracajú“ vždy nasledujúcu generáciu. Tretím typom je výmena nepriama, ktorá sa vyznačuje tým, že je asymetrická. Pri takomto systéme si muž berie dcéru brata svojej matky. Do tohto systému je zapojených viacero skupín.

Manželstvo paralelných bratrancov a sesterníc naopak vedie k endogamií a upevňuje sa tak vnútorná solidarita. Systém descendenčných skupín sa obmedzí na jednu. Partneri teda pochádzajú z jednej descendenčnej skupiny. Pri všetkých týchto výmenách platí fakt, že tu nastáva kopírovanie afinných vzťahov z minulých generácií. Druhé, negatívne pravidlo partnerských výmen hovorí o tom, koho si jednotlivец vziať nesmie. Tieto systémy Skupnik (2010) nazýva prohibičné. Tieto systémy väčšinou vyradzujú z výberu možných partnerov blízkych príbuzných a vzťahujú sa na kognatické descendenčné skupiny. Zo skupín s takýmto pravidlom partnerskej výmeny sa formovanie ďalších afinných vzťahov nedá vyvodíť. „Jedinec teda musí mať istú znalosť o svojej aktuálnej príbuzenskej sieti, aby vedel s kým môže a s kým nemôže uzavrieť partnerský zväzok. Familiju (rodinu) a fajtu je nutné chápať iba ako komplementárnu kategorizáciu príbuzenskej identity, ktorých dôsledkom je znalosť, či orientácia v sieti príbuzenských vzťahov“ (Kobes, 2009, s. 82).

V kognatickej descendenčnej skupine je uzavretie partnerstva ovplyvňované ďalšími vonkajšími faktormi. Majoritné obyvateľstvo na slovenskom vidieku sa podľa Kobesa (2010) formuje na báze „rodinkárstva“. Tento termín popisuje rodiny, ktoré sú medzi sebou v priateľskom vzťahu a je tu predpoklad, že v budúcnosti tento vzťah prerastie do príbuzenského alebo kmotrovského vzťahu. Rodiny pred sobášom a aj po ňom udržiavajú vzťahy a pomáhajú si. „Rodzinkárstvo ako popis interakčného rámca dvoch spriaznených alebo v budúcnosti spriaznených rodín má zaujímavé konsekvencie. Jednak poukazuje na spôsoby, akým je navyšovanie kindred ega (rodzina) o nových členov. Miera a sila interakčnej orientácie rodiny ega a jeho partnera určuje nielen, do akých príbuzenských línií sa môže rodina vychyľovať, ale predovšetkým rodzinkárstvo z definície má organizačný potenciál“ (Kobes, 2009, s. 88). Na báze rodinkárstva

môžu teda potom vznikajú aliancie a príbuzenské zoskupenia. O tomto systéme sa však nedá uvažovať ako o záväznom systéme uzatvárania partnerských a príbuzenských vzťahov, pretože do tohto systému vstupujú rôzne ďalšie okolnosti.

Kobes (2009) rozdeľuje rodinkárstvo u majoritného obyvateľstva východoslovenského vidieka na tri základné formy: rodinkárstvo na báze pozemkovej výmeny, rodinkárstvo formované v kontexte rezidenčnej jednoty a rodinkárstvo v rámci kmotrovstva. Pri rodinkárstve na báze pozemkovej výmeny ide o hodnotu pozemkového vlastníctva. Sobáš predstavuje riziko straty pozemkového vlastníctva, ale aj možnosť získať nový pozemok. Aj napriek tomu, že role boli v individuálnom vlastníctve delimitovali príbuzenskú identitu. V tomto kontexte sa pri výbere partnera používal tzv. prečerač, pri ktorom sa manželstvá uzatvárajú výmenou potomkov opačného pohlavia, alebo falošný prečerač, kde išlo o výmenu potomkov toho istého pohlavia (v takomto prípade však rodina dievčat nemá zaručenú kompenzáciu). Pri rodinkárstve v kontexte rezidenčnej jednoty sa manželka väčšinou sťahovala k svojmu manželovi. Pozemky, ktoré sa stali predmetom výmeny určujú rezidenčný vývoj a objasňujú širokú sieť príbuzenských vzťahov v obci. Posledná sieť sociálnych vzťahov vzniká v rámci kmotrovstva, kedy dieťa pri krste získava krstných rodičov a týmito kmotrovskými vzťahmi sa utužujú vzťahy a priateľstvá medzi rodinami, ktoré sú brané ako symbolické príbuzenstvo, ktoré v budúcnosti môže a nemusí prerásť do afinných príbuzenských vzťahov.

Slovenskí Rómovia majú pre charakterizovanie príbuzenských skupín termíny familija a fajta. Vnímanie termínov rodina, familija a fajta sa u Slovákov a Rómov líši. Obyvatelia východného Slovenska označujú termínmi rodina, rodzina (familija) a fajta aj bližších príbuzných a aj vzdialenejších príbuzných. Kobes (2009) uvádza, že na východoslovenskom vidieku termín familija vo väčšine prípadov hovorí o kindrede a u majoritného obyvateľstva sa väčšinou kindred stotožňuje s kognatickou descendenčnou skupinou. Pod pojmom rodina myslia konjugálnu rodinu, vzdialených príbuzných, ale aj rod, klan. V súčasnosti pojem fajta už nemá pre obyvateľov východoslovenského vidieka ten istý význam ako v minulosti a kognatické skupiny začali odlišovať na základe „priezviska“ (priezviská alebo prezývky). Pre Rómov na východoslovenskom vidieku termín familija tiež označuje kindred, ale rod, ktorý sa dá chápať aj ako ekvivalent k „priezviskám“ nazývajú fajta. Fajta a priezviská sa dajú považovať za kognatickú

descendenčnú skupinu a kindred sa formuje na základe ega a toho kto je, a kto nie je v sieti sociálnych vzťahov s ním spríbuznený. Individuálny kindred môže tak organizovať sociálne vzťahy (napr. pri výbere partnera). U rómskych obyvateľov východoslovenského vidieka ich individuálny kindred nemá takú genealogickú hĺbku, čo môže byť spôsobené aj tým, že sa dožívajú nižšieho veku. Pri vnímaní fajty teda jej členovia odkazujú na spoločného predka (môže byť konkrétny, ktorého poznali alebo poznajú alebo len zdieľajú priezvisko). Predkovia sa odvodzujú bilaterálne a každý jednotlivec patrí do otcovej aj matkinej fajty. U východoslovenských Rómov v osadách, ktoré skúmal Kobes (2009) sa kindred vychyľoval patrilokálne, teda v prospech mužských predkov. Na ženy po uzavretí manželského alebo partnerského zväzku partner „uvaluje“ svoju fajtu a žena sa tak stáva členkou dvoch fajt – svojej rodnej a manželovej. „Ženy pod vplyvom patrilokácie, ktorá zvyšuje interakčnú početnosť s členmi manželovej familije a fajty, po uzavretí partnerstva do skupiny príbuzných označovaných ako familija zahrňajú tiež členov manželovej familije“ (Kobes, 2009, s. 74). V tejto súvislosti Kobes (2009) uvádza, že vo východoslovenských osadách sa vyskytuje najviac pravidlo patrilokálnej postmaritálnej rezidencie. Toto pravidlo býva výrazným faktorom, ktorý ovplyvňuje uzatvorenie partnerského zväzku. Podľa tohto pravidla, by sa ženy po svadbe mali sťahovať do partnerovej rodnej osady a do jeho domu, a teda by sa mali po svadbe odsťahovať zo svojej rodnej osady. Toto pravidlo nie je úplne nekompromisné a často sa podriaďuje rôznym vonkajším tlakom, takže je skôr zidealizované. Žena sa po svadbe ocitne v manželovej osade a stane sa členkou jeho fajty. Podľa Kobesa (2009) sa teda kindred vychyľuje v prospech manželovej rodiny, teda patrilokálne. V ideálnych prípadoch si muž vyberá svoju ženu z rodnej fajty svojej matky, a tak sa žena stretáva v manželovej osade stretáva s členkami svojej rodnej fajty. Výber partnera z fajty, v ktorej rámci sú členovia rodiny zaručuje znalosť o tom, z akej rodiny partner pochádza. Oproti majoritnému obyvateľstvu rómska nevesta nemá v manželovej osade rodičov, ktorí by zastávali jej vôľu, ale tým že sa v osade stretne s členkami svojej rodnej fajty nastáva istá kompenzácia a každou ďalšou svadbou sa zase stretáva s ďalšími členkami svojej rodnej fajty. Moc rómskych žien však narastie až vtedy, keď sa stanú matkami. Výber ženy z „preverenej“ rodiny je významný, pretože môžu rodine a mužovi, ktorý na ňu uvaluje svoju fajtu zničiť povesť (Kobes, 2009). Muž, ktorý sa nejakým spôsobom vymyká tomuto pravidlu je označovaný ako pristašis.

Ostatní obyvatelia ho týmto pádom neberú ako rovnocenného, ale ako niekoho podradného. Nazerajú na neho ako na niekoho „cudzieho“ a takýto muž je značne znevýhodnený.

Na rozdiel od majoritného obyvateľstva východoslovenského vidieka ako ho opisuje Kobes (2009) sa Rómovia vo východoslovenských osadách pri výbere partnera správajú inak. Vzhľadom na to, že väčšinou nevladnú nehnuteľnosť a pozemky (v prípade integrovaných Rómov to môže byť inak) pozemková výmena ich neovplyvňuje pri výbere partnera. Lokalita miesta, „chyžky“ v ktorej žijú je však dôležitá, pri odvodzovaní príbuzenských vzťahov. Vo väčšine osád je základný dom rodičov, okolo ktorého sa stavajú domy súrodencov. V niektorých osadách sa celá táto komplexná rodina – rodičia, súrodenci a ich deti, zdržujú na jednom dvorčeku, alebo majú spoločný priestor vonku - „Miesto, kde si človek môže postaviť „chyžku“ je presne určené tým, do akej rodiny patrí. V cigánskej osade teda neexistuje slobodná voľba bydliska – miesto kde bude jedinec bývať (a s kým) je dané už pri jeho narodení tým, kde bývajú jeho rodičia a túto skutočnosť môže behom jeho života obvykle zmeniť (a to väčšinou iba v prípade žien) jedine sobáš“ (Budilová & Jakoubek, 2007, s. 36). V osade v ktorej som vykonávala výskum ja sa však rezidenčná blízkosť neorientovala blízko rodinu, pretože obyvatelia obývali byty nižšieho štandardu, ktoré im boli pridelené – teda si ich nestavali sami. Termín rodinkárstvo u majoritného obyvateľstva má v niektorých kontextoch porovnateľný význam ako u Rómov tzv. kumpánia, ktorá sa dá klasifikovať ako spoločenstvo priateľov a často stojí aj za kmotrovskými vzťahmi. U Rómov je krst nevyhnutný a každý Róm má svoju kmotru a kmotra (kirvo, kirvi), avšak Rómovia na neho hľadajú skôr z hľadiska zdravia dieťaťa a rituálnej čistoty. Tieto aliančné vzťahy nemajú teda takú váhu a stálosť ako v prípade majoritného obyvateľstva.

Obdobným názvom ako u majoritného obyvateľstva východoslovenského vidieka prečerac je u Rómov tzv. prečeranki. Ide tu o výmenu súrodeneckých dvojíc. Na rozdiel od majoritných obyvateľov, ktorí takéto partnerské vzťahy uzatvárajú aby nestratili vlastnícke práva na pozemky, u Rómov je to buď len náhodná situácia, alebo ide skôr o partnerstvá uzatvorené na základe znalosti rodiny. To znamená, že medzi „preverenými rodinami“ je menšie riziko toho, že po uzavretí partnerského zväzku bude poškodená dobrá povest' rodiny. „Samotná inštitúcia sobáša „prečeranki“, rovnako ako obvyklý výklad, podľa ktorého ide vlastne o „výmenu“ totiž

priamo zväzka k jej chápaniu ako aliancií medzi jednotlivými rodinami (príbuzenskými skupinami, rody)“ (Budilová & Jakoubek, 2007, s. 63).

Ako ďalšiu taktiku výberu partnera opisuje Kobes (2009) tzv. pytačky, kedy zvyčajne otec so synom chodia po blízkych aj vzdialených osadách a hľadajú slobodné potencionálne partnerky.

O rodinný a spoločenský život Rómov sa začala po roku 1945 zaujímať Emília Horváthová (1964). Skúmala kočovný život Rómov a rómsku rodinu opisuje ako patriarchálnu veľkorodinu (ženatí bratia, ich synovia a ich deti), rozdelenú na niekoľko „párových“ rodín. Ich forma rodiny však nebola jednotná a kultúrne prvky prenikajúce z okolitého sveta ich značne ovplyvňovali. Na čele skupiny stál vajda, ktorý zastupoval skupinu vo vonkajších, ale aj vnútorných veciach. Boli rozdelení na menšie skupiny, avšak skupiny patriace k jednej veľkej rozdelenej skupine udržiavali medzi sebou kontakty, pomocou „prostredníkov“, podľa ktorých si vymieňali dôležité informácie. „Skupina bola pre jedinca všetkým: rodinou, domovom i vlasťou. Ten, ktorý sa pripravil o právo byť jej členom, bol najúbohejší z úbohých. Všetci ho prekliali a ani žena, s ktorou žil, nebola povinná nasledovať ho v jeho osamelej púti“ (Horváthová, 1964, s. 327). Ženy boli k skupine prijímané na základe partnerského zväzku a boli podriadené svokre, ich postavenie tak bolo dosť nízke. Svokra zabezpečovala aj to aby sa príchodom novej nevesty nenarušil status rodiny. Horváthová (1964) opisuje, že pri výbere partnera nie zriedka šlo o blízkych príbuzných a predovšetkým muselo ísť o členov tej istej skupiny (hudobníci, kováči, a pod.) Teda pre všetky skupiny bola charakteristická endogamia. Manželstvá sa uzatvárali v nízkom veku a úradné sobáše boli pomerne málo rozšírené. V dôsledku nízkeho veku však neboli príliš stále. „I napriek vysokým nákladom spojeným so svadbou nebývali tieto manželstvá stále. Príliš nízky vek manželov, najmä mužá, mal viaceré závažné negatívne dôsledky“ (Horváthová, 1964, s. 334). Nebolo nezvyčajné ak si matky alebo otcovia do nového partnerského zväzku priniesli aj svoje deti s prvého zväzku, ktoré potom spoločne vychovávali. Rómovia v minulosti nepovažovali legálny sobáš za niečo dôležité a ani teraz to nie je podmienkou partnerského súžitia. Vo väčšine prípadov stačilo tzv. mangavipen, čo znamená pytačky alebo zasnúbenie. Mangavipen sa taktiež odohrávalo pred svadbou, a oproti svadbe je to skôr rodinná záležitosť. Rodina mladého mužá navštívila rodinu nastávajúcej nevesty a navzájom sa spoznali (ak sa už pred tým dobre nepoznali), pohostili a dohodli na

spolužití mladých. Manželstvá sa väčšinou uzatvárali kúpou nevesty, sobáše boli často dohodnuté rodičmi a na výbere vhodného partnera pre dievča sa často podieľal aj starší brat. Prípadné nezhody riešil vajda. Svadobné obrady boli obohatené o množstvo magických a rituálnych praktík. „Žena, za ktorú bolo zložené výkupné bola majetkom muža, prípadne jeho rodiny“ (Horváthová, 1964, s. 334). Ak manželstvo nebolo dohodnuté rodičmi, mladý chlapec si hľadal dievča sám po porade s ostatnými príbuznými skupinami. Ak dievča našiel odohrali sa pytačky a dohodla sa cena dievčaťa. Výdavky na hostinu sa delili v rozličných skupinách rôzne. Manželstvo v minulosti, ale aj v súčasnosti dostáva svoju váhu až po narodení detí, čo je jeho najdôležitejšia súčasť. Existuje množstvo rituálov, ktoré Rómovia praktizovali, a tie mali predovšetkým zabezpečiť zdravie dieťaťa.

Horváthová (1964) sa venuje aj usadeným Rómom, ktorí sa odklonili od tradičných svadobných obradov na rozdiel od kočovníkov. Postavenie vajdu strácalo svoju funkciu pri obradoch a kúpa žien, v dôsledku väčšej chudoby zanikla. Partnerstvá sa teda častejšie zaobíhali už bez akýchkoľvek rituálnych obradov. U kočovníckych aj usadených Rómov sa dcéry sťahovali k svojim manželom, a muži ostávali pri svojich rodičoch. Po tom, ako sa partnerom narodili ich vlastné deti sa čiastočne osamostatnili a založili si vlastnú nukleárnu rodinu. „Rodina s deťmi tvorila už samostatnú hospodársku jednotku, t.j. každý predával a vymieňal tovar sám, zisky zo spoločných akcií sa rozdelili, každá rodina varila zvlášť a pod. Jednotlivé rodiny sa však naďalej vzájomne podporovali, predovšetkým so stravou“ (Horváthová, 1964, s. 341). Jedine najmladší syn sa už od rodičov neoddelil a doopatrol ich do smrti, a neskôr aj dedil.

V začiatkoch socialistického obdobia na našom území, už žila väčšina Rómov usadlým spôsobom života a neskoršie nariadenia úplne zakázali kočovníctvo. Toto malo za následok aj rôzne štruktúrne zmeny v rómskej rodine. Zaradenie žien do pracovného systému bolo jedným z hlavných modifikátorov tradičnej štruktúry rómskej rodiny. Hübschmannová (1993) popisuje rómsku rodinu ako rozsiahlo vymedzenú skupinu – rozšírenú rodinu, ktorá je spájaná najmä sociálnymi väzbami. Rodina je podľa nej základnou ekonomickou jednotkou, ktorá plní úlohu reprodukcie. V minulosti charakterizovala základné etické hodnoty a normy. Členovia rodiny sú charakterizovaní ich sociálnymi rolami, od ktorých sa odvíja aj ich funkcia, napríklad starostlivosť o deti a domácnosť bola na matke a ak muž nemal prácu tak aj ekonomické zabezpečenie rodiny. Pohlavie, vek, filiačné

a afinné vzťahy tak vymedzujú hierarchiu. Partnerský zväzok nebol iba zväzkom dvoch konkrétnych ľudí, ale aj rodín z ktorých partneri pochádzali. Najstarší ľudia rodiny mali veľkú autoritu a preukazovala sa im patričná úcta. Preto sa v súvislosti s rómskou rodinou používa aj pojem seniorát.

Tradičná rómska rodina je charakterizovaná ako viacgeneračná rozšírená rodina, zostavená z nukleárnych rodín. Rodina bola patriarchálna, autoritou boli teda muži, a je charakteristická vzájomnou solidaritou a prejavuje sa tu silný pocit spolupatričnosti.

Premeny tradičných vzorov rodinného správania Rómov boli spôsobené vo veľkej miere sociokultúrnymi, politickými a ekonomickými procesmi. Rodina sa niektorým novým podmienkam prispôsobila a voči niektorým ostala odolná. Rómskej rodine sa venuje Arne B. Mann (1990), ktorý v 80. rokoch robil výskum v troch lokalitách na Spiši, kde zistil, že sa na týchto miestach uzatvárali manželstvá najmä exolokálne. Tieto sobáše môže vysvetľovať aj nízka početnosť komunít a sociálne faktory ovplyvňujúce Rómov pri výbere partnera. Endolokálne sobáše podľa Manna vzrastali, podmienené početnosťou osídlenia lokality. „V dôsledku odlišného ekonomického a kultúrneho rozvoja toho - ktorého spoločenstva sa začal cielene obracať záujem na tie lokality, v ktorých rómske obyvateľstvo žilo na rovnakej, alebo vyššej úrovni. Táto sociálna diferenciacia sa začala odrážať aj v preferencii výberu manželského partnera“ (Mann, 1990, s. 280). V ďalších prácach popisuje nástup demografickej revolúcie (výrazný pokles detskej úmrtnosti a pokles pôrodnosti), čo neskôr svojimi výskumami potvrdzuje aj Zuzana Kumanová. Kumanová (2002), ktorá sa zaoberala vekovou štruktúrou, natalitou a mortalitou poukazuje na to, že v porovnaní s majoritným obyvateľstvom je rómska rodina charakteristická viacdetnosťou a viacpočetnosťou. Opisuje nízky vek prvoroďičiek (15-16) ako aj vysokú mieru pôrodnosti, pričom detských úmrtí stále ubúda. Nukleárne rodiny sa začínajú viac osamostatňovať a postavenie mužov a žien sa stáva rovnocennejším. Ich správanie sa teda približuje k rodinnému správaniu majoritnej populácie. V súčasnosti rómska rodina svojim počtom narodení detí prevyšuje počet narodených detí u majoritného obyvateľstva a je vnímaná ako mnohodetná. Rozšírená a viacgeneračná rodina ostáva naďalej zastúpená vo vysokom počte, stúpa však aj počet nukleárnych rodín. Oproti majoritnej spoločnosti uzatvárajú mladí ľudia partnerstvá oveľa skôr (okolo 18 roku). V dôsledku nízkeho veku a nedostatočnom ekonomickom zabezpečení mladý pár ostáva

väčšinou bývať v rodine jedného z nich a vlastné bývanie si zariaďa až neskôr. Partneri, ktorí spolu začnú žiť zväčša svoj vzťah hneď nelegalizujú. Sobáš nastáva až neskôr (ak vôbec nastane). Oproti výkladu Horváthovej (1964), že v minulosti boli afinné vzťahy uzatvorené v mladom veku nestabilné, v súčasnosti Kumanová (2002) poukazuje na to, že pretrvávajú dlho. „Na druhej strane partnerské spolužitie charakterizuje nízka miera rozvodovosti/rozchodovosti partnerov (rozvod ako spôsob ukončenia prvého manželstva sa vyskytol iba u 3,7 % rómskych mužov a u 3,4 % rómskych žien). Aj napriek skorému začiatku spolužitia pretrvávajú manželstvá/partnerstvá dlho“ (Kumanová & Džambazovič, 2002, s. 519). Aj v súčasnosti však mnohé rómske rodiny, najmä v dedinskom prostredí, vykazujú známky tradičnej rómskej rodiny. Premena rodinného správania je ovplyvnená lokalizáciou bydliska, mierou integrácie a intenzitou kontaktov s majoritným obyvateľstvom.

Sociálna kontrola v rodine je veľmi dôležitá a zabraňuje tomu aby jednotlivec zneuctil dobré meno rodiny alebo rodinu zahanbil. Už od malička bolo deťom pripomínané ako sa majú správať podľa rómskej etiky, noriem a tradícií. Verejná mienka má teda veľký vplyv na správanie členov komunity. Nevera u mužov bola v tradičnej rómskej spoločnosti viac-menej tolerovaná, u žien však nie. Ak sa žena dopustila nevery, vystavila rodinu veľkému poníženiu a muž ju mal právo zbiť. Násilie muža voči žene sa do istej miery tiež tolerovalo. Dobrá rodinná povest je teda aj výrazným faktorom pri výbere partnera. Partneri by mali mať približne rovnaký rodinný spoločenský status a takéto rodiny medzi sebou udržiavajú kontakty (v minulosti sa delili na hudobníkov, kováčov, atď.) Skupina, ktorá je spoločensky „čistá“ sa dištancuje od skupín, ktoré pokladá za „nečisté“. Za „rituálne nečistých“ sa považujú napríklad skupiny, ktorých stravovacie návyky sa líšia – jedia kone, psy, zdochliny, a podobne. Pohlavný styk, a teda ani manželské zväzky alebo spoločné konzumovanie jedla „čistých“ Rómov s „nečistými“ sú nepripustné. „Význam rodiny je evidentný aj pri výbere partnerov. Ten smeruje k tomu, aby partner pre dieťa pochádzal z rodiny, požívajúcej rovnaký alebo približný spoločenský status. Znamenalo to napríklad, že pre rodinu žuže Roma (čistí – tí, ktorí nejedia nečisté mäso, t.j. konské, zajačie či z uhynutých zvierat) by bolo zneuctujúce, keby si ich syn priviedol nevestu z lokality, ktorú pokladajú za degešskú (konzumujú nečisté mäso). Takýmto činom by utrpela prestíž celej rodiny“ (Kumanová & Džambazovič, 2002, s. 515).

David Scheffel (2009) vo svojej knihe *Svinia* v

čiernobielym opisuje, že jednotlivé skupiny sú v osade neviditeľne ohraničené a každý jednotlivec podľa svojej sociálnej siete vie kam môže ísť. Je nemysliteľné aby jedinec z „nižšej“ vrstvy vstúpil do priestoru „vyššej“, aj keď to na prvý pohľad vyzerá, že všetci Rómovia v osade sú k sebe priateľskí a pohostinní. Všetci členovia komunity podliehajú teda spoločenskej kontrole, o ktorú sa stará rodina.

3. Metodika výskumu a lokalita

Terénny výskum bol realizovaný v rómskej osade v meste Veľký Šariš. Toto mesto sa nachádza na východe Slovenska v okrese Prešov (Prešovský kraj). Ide o pomerne malé mesto s rozlohou 2573 ha, pričom na jeho sociálnej, urbanistickej a demografickej charakteristike sa vo výraznej miere podieľa veľká blízkosť krajského mesta Prešova (vzdialenosť do Prešova je iba cca 4 km). S Prešovom je v priamom železničnom a autobusovom spojení a premáva tu aj pravidelná linka MHD. Vo Veľkom Šariši žije takmer 5300 obyvateľov, z čoho cca. 650 obyvateľov je považovaných za Rómov. Tento údaj je z archívu Krajského centra pre rómske otázky. Podľa sčítania obyvateľov bytov a domov z roku 2011 sa však k rómskej národnosti prihlásilo vo Veľkom Šariši 476 ľudí. Samotné mesto Veľký Šariš sa skladá z dvoch častí – Veľký Šariš a časť Kanaš. Rómska komunita v meste Veľký Šariš, je rozdelená do dvoch urbanistických a sociálnych skupín. Menšia časť, cca 260 ľudí, žije v rodinných domoch prevažne v staršej časti mesta. Pri použití terminológie z Atlasu rómskych komunít na Slovensku ide o Rómov žijúcich integrované v rozptyle. Väčšia časť rómskej komunity mesta, približne 390 ľudí žije v rómskej osade, ktorá sa nachádza pod vrchom Bikoš. Osadu miestni volajú „Pod Bikošom“. Osada je vzdialená od centra mesta asi 3 km a nachádza sa na jeho periférii. Opäť, ak by sme použili terminológiu Atlasu rómskych komunít na Slovensku, jedná sa o segregovanú koncentráciu alebo osadu. Od námestia k osade vedie dlhá betónová cesta, ktorá je lemovaná z jednej strany Torysou (neskôr malou riečkou, ktorá tvorí jej prítok) a z druhej strany rodinnými domami a budovami bývalého štátneho majetku – jazdeckého areálu; neskôr lesným porastom. Pred vstupom do osady sa nachádza jedna ešte nedokončená bytovka, ktorá by mala slúžiť v dohľadnej dobe ako tzv. sociálna bytovka.

Cesta tiahnuca sa popri lesnom poraste, na ktorej je možné v podstate stretnúť len Rómov, môže pre človeka, ktorý do tejto osady vstupuje po prvý krát bez sprievodu

pôsobiť značne skľučujúco. Vzhľadom na skutočnosť, že do tejto lokality okrem jej obyvateľov v podstate nikto bežne nevstupuje, vzbudzuje každý nový návštevník osady veľký záujem miestnych Rómov. Samotná osada ma dve miestne komunikácie. Tzv. horná cesta vedie ponad osadu a tzv. dolná cesta vedie priamo cez jej centrum. Horná cesta je (pre objektívnosť je nutné poznamenať, že je značne znečistená odpadmi) vedie okolo bytovky, ktorá je nie len samosprávou ale aj samotnými obyvateľmi osady vnímaná ako „značne problematická“. Na začiatku osady stojí komunitné centrum, v ktorom sa nachádzajú okrem iného aj umiestnené triedy špeciálnej základnej školy, ktoré sú často označované majoritou ako triedy „pre Rómov“ (vzhľadom na skutočnosť, že ich navštevujú iba žiaci z miestnej rómskej osady). Táto škola má 4 triedy. Ďalej sa tam nachádza aj školská jedáleň, ktorá je však cez školské letné prázdniny (teda aj počas môjho výskumu) zatvorená. V osade sa nachádza 6 desaťbytových jedno podlažných domov nižšieho štandardu a približne 15 unimobuniiek a chatrčiek. Okrem toho je v osade aj jeden murovaný rodinný dom. Urbanisticky sú spomínané byty nižšieho štandardu zoradené v dvoch protiľahlých radoch a tvoria tak charakter radovej zástavby. V budúcnosti má mesto v pláne vystavať ešte dve takéto nízkoštandardné bytovky a spomínané unimobunky spolu s chatrčkami zlikvidovať. Vzhľadom na charakter štátnej pomoci, sa na výstavbe týchto bytov sa podieľali aj samotní Rómovia z osady. Z jednej strany osadu lemuje les, kde obyvatelia chodia často kráť na drevo a z druhej strany polia a lúky. Neďaleko osady sa nachádza už spomínaný jazdecký areál, čo spôsobuje okrem iného aj skutočnosť, že okolo osady sa často prechádzajú jazdci na koňoch a kone majú výbehy priamo v susedstve osady.

Z infraštruktúrneho vybavenia je osada plne elektrifikovaná a byty nižšieho štandardu sú napojené na verejný vodovod a odkanalizované formou spoločných žump. Zber komunálneho odpadu je zabezpečený formou veľkokapacitného kontajnera (na rozdiel od ostatnej časti mesta, kde sa používajú štandardné popolnice). Osada nie je plynofikovaná a kúrenie a varenie je zabezpečené primárne pieckami na tuhé palivo (veľmi zriedka aj propan-butanovými plynovými spotrebičmi). Z občianskej vybavenosti sa v strede osady nachádza futbalové ihrisko s dvoma brámkami a antukovým povrchom. Ako už som naznačila vyššie, osada je vnútorne sociálne diferencovaná, čo sa prejavuje primárne vo vybavenosti obydli, čistote ich okolia a vlastníctvom niektorých štatutárnych prvkov. Najviditeľnejším je vlastníctvo automobilov,

ktoré sú zaparkované pred niektorými bytmi; v celej osade sa ich nachádza asi 10. Sociálne slabšou je tá časť osady, v ktorej sa nachádzajú unimobunky. Je znečistenejšia ako zvyšok osady. Pôvodne dočasné stavebné unimobunky sú už väčšinou prerobené (s využitím rôznych stavebne neštandardných a odpadových materiálov) na obytné priestory, pre trvalé (minimálne dlhotrvajúce) bývanie. Vo vnútri týchto obydli - unimobuniiek je jedna izba, v ktorej sa nachádza pec, občas aj kuchynská linka a posteľ alebo rozkladacie gauče. Zariadenie sa líši od rodiny a jej preferencii. Vo všeobecnosti tam však nie je tam zavedená voda a elektrická energia je zabezpečená prostredníctvom odberu od kamarátov alebo príbuzných, ktorí bývajú v bytoch nižšieho štandardu, a ktorí ju majú legálne nainštalovanú. Do vybavenia takmer každej domácnosti, bez ohľadu na jej sociálny status, patrí aj satelitný prijímač s televízorom.

Sociálne (mierne) vyššia vrstva obyvateľov osady obýva novo (alebo nedávno) postavené byty nižšieho štandardu, ktoré majú plnú vybavenosť inžinierskou infraštruktúrou. Výnimku tvoria zatiaľ oficiálne nedokončené (ale už obývané) dve najnovšie bytovky, ktoré sa nachádzajú na konci osady, ktoré ešte nemajú zavedenú ani vodu ani elektrinu. Podobne ako v prípade unimobuniiek, obyvatelia elektrinu získavajú prostredníctvom napojenia sa na rozvody od svojich príbuzných alebo známych. Pôdorysné rozmiestnenie a využitie jednotlivých priestorov týchto bytov je takmer vo všetkých bytoch veľmi podobné. Malá predsieň, po pravej strane kúpeľňa, ktorú nemá takmer nikto dokončenú (väčšinou im chýbajú na stenách kachličky a na podlahe dlažba; je tam záchod a namiesto sprchy či sprchovacieho kútu iba hadica vedúca z vodovodnej batérie). Po ľavej ruke od predsiene je malá izbička, vo väčšine bytov slúžila ako detská izba. Cez predsieň sa vchádza do kuchyne, kde je pec, kuchynská linka, stôl a stoličky. Z kuchyne sa vchádza do najväčšej izby, ktorá slúži ako spálňa alebo obývačka. Za niektorými bytovkami sa nachádzajú malé dvorčeky kde si obyvatelia zvyknú odkladať drevo na zimu. Preto majú v bytoch dvere z oboch strán. Odlišnosti v tomto kontexte môžeme nachádzať hlavne pri vybavení a využívaní kúpeľne a tzv. malej izbičky.

Podoba a vybavenie jednotlivých domácnosti sa od rodiny k rodine líši. Niektoré domácnosti sú vybavené nábytkom, upratané a čisté. V iných sa zase nachádza len malé množstvo nábytku, pričom tieto domácnosti sú viac znečistené. Táto osada sa od ostatných osád líši tým, že je pomerne mladá. Vznikla tak, že obyvatelov pôvodnej osady, ktorá pozostávala z chatrčiek a bola na

inom mieste (bližšie k mestskej zástavbe), vedľa Torysy, presťahovali na miesto kde sa nachádza momentálne. Okrem obyvateľov pôvodnej osady, sa v tejto novej lokalite nachádza aj niekoľko rodín, ktorí bývali vo Veľkom Šariši, ale mimo osadu, alebo bývali aj v iných lokalitách (napr. Prešov). Títo však tvoria výraznú menšinu zo všetkých obyvateľov tejto osady. Toto spojenie ľudí, ktorí vyrastali v odlišných podmienkach zapríčiňuje istú sociálnu nerovnosť. V dôsledku manželských a partnerských zväzkov sa tieto rozdiely niekde čiastočne stierajú, ale stále tu je viditeľný istý rozdiel.

Počas môjho pobytu som realizovala aj celý rad osobných pološtrukturovaných rozhovorov. Informátorov som primárne získavala na základe odporúčaní tých, s ktorými som už rozhovor realizovala. Moju výskumnú vzorku tvorila v podstate celá osada, keďže som počas výskumu zaznamenala genealógie všetkých jej obyvateľov. Samotné rozhovory som robila s členmi 25 nukleárných rodín, z ktorých každá obývala jednu rezidenčnú jednotku. Väčšinou som rozhovory robila s jedným členom rodiny, niekedy aj s viacerými a zúčastnene som pozorovala celú rodinu. Ďalej som robila rozhovory so 4 mladšími nezadanými obyvateľmi osady, ktorí bývajú so svojimi rodičmi v danej osade. Vekové ohraničenie respondentov bolo od 17 rokov do 66 rokov. Všetci respondenti (okrem dvoch rodín) bývali v danej rómskej osade. Spomínané dve rodiny sú taktiež rómske, bývajú vo Veľkom Šariši, ale nie v rómskej osade. Tvorili ich príslušníci dvoch rodín. Mojimi informátormi sa stali na základe toho, že boli príbuzenskými vzťahmi prepojené s obyvateľmi osady a často sa v nej aj zdržiavali. Spomedzi mojich respondentov bývalo 21 rodín v nájomných bytoch nižšieho štandardu, 1 rodina v rodinnom dome v osade, 4 rodiny v unimobunkách, alebo „chatrčiach“ a už spomínané 2 rodiny v rodinných domoch v obci. Okruhy otázok pre rôzne vekové kategórie boli v zásade rovnaké a iba mierne individuálne upravované. Všetkých respondentov, s ktorými som robila interview som sa na začiatku pýtala na ich biografické príbehy. Rozhovory trvali približne 40 minút a s niektorými respondentmi som ich realizovala opakovanne. Rozhovory sa týkali najmä ich rodiny a toho, kto tvorí ich rodinu. Týmto spôsobom som zaznamenávala genealógie manželských a príbuzenských zväzkov. Veľmi dôležité bolo zistiť kto, odkiaľ pochádza a odkiaľ pochádzajú ich rodičia alebo ich starí rodičia. Zaujímala som sa o to, či Rómovia žijú vo svojej rodnej osade alebo sa až po uzavretí manželstva presťahovali do osady, v ktorej žijú teraz. Ďalšou z vecí, ktoré som skúmala boli

tzv. pytačky – či sa niečo takéto odohráva v tejto osade a ako to prebieha. Snažila som sa zistiť čo ľudia, žijúcich v partnerskom, alebo manželskom zväzku ovplyvnilo pri výbere partnera, a tak isto ako by sa rozhodovali pri výbere partnera pre svoje deti. Odkiaľ pochádza ich partner, či sa po uzavretí partnerstva sťahoval niekto z partnerov, ako vnímali ich zväzok ich rodičia, z akých majetkových pomerov pochádzal ich partner, či bolo pre nich dôležité odkiaľ pochádza ich partner. Ďalej boli otázky zamerané na ich deti - čo je pre nich najdôležitejšie pri výbere partnera ich detí a na čo berú ohľad. Či je pre nich dôležité, aké sú majetkové pomery potenciálneho partnera ich detí, povest' a status jeho rodiny. Otázky pre mladých slobodných respondentov boli zamerané na dôležité faktory pri výbere ich partnera – čo je pre nich najdôležitejšie, na čo berú ohľad a či si partnera budú hľadať v ich rodnej osade.

Pri všetkých respondentoch som sa taktiež pýtala na to, čo je to podľa nich dobrá a zlá povest' rodiny. S kým sa najviac v danej osade stretávajú a priatelia. Ktoré rodiny z osady majú podľa nich zlú a ktoré dobrú povest'. Týmto otázkami a pozorovaním som sa snažila zistiť, či znalosti o rodinách jednotlivcov ovplyvňujú uzatváranie manželských, či partnerských zväzkov. Zaujímalo ma taktiež, či venujú pozornosť aj prípadnej príbuzenskej blízkosti a ako sa pozerajú na svadby napríklad bratrancov a sesterníc.

Následne som zostavila genealógie obyvateľov osady, kde boli zaznačené všetky príbuzenské a partnerské zväzky ako aj skutočnosť, či konkrétny jedinec pochádza z tejto osady alebo sa do nej prisťahoval. Z takto zostavenej genealógie som spočítavaním rôznych zväzkov zisťovala, či prevažuje v prípade uzatvárania partnerských zväzkov endolokalita, alebo exolokalita. Vytvorila som tabuľku, do ktorej som zaznačila, či ide pri jednotlivých pároch o exolokalitu alebo endolokalitu. Z tejto tabuľky sa následne určila (Chi-square testom) signifikancia rozdielu v preferenciách exolokality alebo endolokality. Pre potvrdenie alebo vyvrátenie predpokladu patrilokálnej postmaritálnej rezidencie som použila menný zoznam obyvateľov, do ktorého som zaznačila, odkiaľ konkrétny jedinec pochádza a odlišila som partnerské zväzky kde sa žena sťahovala k mužovi, partnerské zväzky kde sa muž sťahoval k žene, partnerské zväzky kde sa partneri najprv nasťahovali k partnerovej rodine a neskôr k partnerkinej a naopak partnerské zväzky, kde sa najprv partneri sťahovali k partnerkinej rodine a neskôr k partnerovej a partnerské zväzky kde si partneri hneď zariadili vlastnú domácnosť.

4. Uzatváranie manželstiev a partnerstiev v rómskej komunite

V tejto časti sa budem venovať najmä výsledkom analýzy a celkovému opisu tejto osady.

Obyvatelia tejto rómskej osady žijú vo forme nukleárnych rodín. Jedna nukleárna rodina zväčša obýva jeden byt alebo unimobunku. V niektorých prípadoch býva v jednej domácnosti, spolu s rodičmi a ich deťmi aj syn alebo dcéra s partnermi a ich spoločnými deťmi. Obyvatelia to berú ako dočasné riešenie, a čakajú kým im nebude taktiež pridelený sociálny byt. Poväčšine v tej istej osade žije aj rozšírená rodina členov nukleárnych rodín. Na rozdiel od východoslovenských osád, ktoré opisuje napríklad Kobes (2009), kde má celá komplexná rodina jeden spoločný priestor vonku a odrastené deti si stavajú domy alebo chatrče okolo svojich rodičov, takéto rezidenčné delenie v tejto osade neexistovalo. Rezidenčná blízkosť sa tu neorientovala na blízkku rodinu. Byty, v ktorých bývali im boli postupne prideľované mestom a tak jednotlivé nukleárne rodiny spojené blízkymi príbuzenskými vzťahmi (rodičia – deti, súrodenci) často nebývali pri sebe, ale napriek tomu boli ich kontakty dennodenné. Iná situácia bola v prípade najmladších detí. Tie podľa slov niekoľkých respondentov ostávajú bývať s rodičmi v spoločnej domácnosti a neskôr dedia.

J_48 „U vás bielych je to inak, vy keď rodičia zomrú sa delíte všetci súrodenci. U nás je to tak, že väčšinou najmladší, ktorý žije s rodičmi do ich smrti a postará sa o nich potom zdedí ich majetok. Ostatné deti ak majú peniaze sa odsťahujú. A tak je to podľa mňa spravodlivé, keď sa o rodičov postará do smrti“.

Z tohto krátkodobého výskumu sa však nedá overiť, či to takto platí aj v realite. Oproti týmto tvrdeniam stojí fakt, že v tejto osade sa nachádzalo niekoľko domácností, kde žili ovdovení starší ľudia sami alebo len starší pár rodičov. Je pravdepodobné, že významnú úlohu v tomto smere zohráva skutočnosť, že táto osada je relatívne nová a vznikla ako aktivita okolitého majoritného obyvateľstva (výstavba bytov nižšieho štandardu z iniciatívy miestnej samosprávy). Takýmto spôsobom nie je možné hovoriť o „prirodzenom“ vývoji tejto osady.

Aj napriek tomu, že rezidenčná blízkosť sa neorientuje na blízkku rodinu je sociálna solidarita medzi členmi rozšírenej rodiny stále prítomná. Členovia rodiny si medzi sebou pomáhajú pri rôznych prácach a v situáciách nedostatku sa podporujú aj stravou.

S. spomínala, že keď má tak k nej často chodia deti – vnúčatá a kričia : „Baba daj chleba“ – ale nie všetky,

lebo niektoré sa hanbia. Vysvetlila mi, že k svojim jednotlivým vnúčatám nemá rovnaký vzťah. Ale teraz keď nemá tak nechodia. Kým dostane vdovské chodí sa najesť k príbuzným, k svojim dcéram. A vysvetlila mi, že takto to chodí, komu dôjdu peniaze ide sa najesť k príbuzným a keď zas im dôjdu peniaze tak opačne + chodia si požičať kávu, múku, zemiaky a cukor. Pretože vdovské dávky sa vyplácajú 8. a rodičovské 18. v príslušnom mesiaci.

Príbuzní si medzi sebou pomáhajú aj v iných oblastiach. V domácnostiach, v ktorých nemajú zavedenú vodu a elektrinu (posledná nedokončená bytovka, v ktorej sa však už býva a unimobunky) chodia jej členovia pre vodu, k blízkym príbuzným. Takisto hygienu vykonávajú u svojich blízkych príbuzných. To, od koho berú tieto rodiny vodu v istej miere ukazovalo, či sa nukleárna rodina viacej radí k rodine muža alebo ženy. S elektrinou to už bolo inak, v dôsledku toho, že blízka rodina bývala niekedy na druhom konci osady. Elektrinu si tieto domácnosti naťahovali teda od najbližšie bývajúcich príbuzných alebo kamarátov.

Z genealógie taktiež vyplýva, že nukleárna rómska rodina je v porovnaní s majoritnou viacdetná. V tejto osade je najčastejší počet detí v jednej nukleárnej rodine 5. Mladšia generácia (20-25) sa však často vyjadrovala, že vysoký počet detí je skôr príťažou a oni sami by chceli menej detí (3-4). Sobáše na mestskom úrade alebo v kostole boli zastúpené približne v rovnakej miere ako súžitie partnerov bez žiadnych svadobných obradov. Z 28 párov o ktorých mám tieto informácie 16 (57%) párov žilo v úradne uznanom manželskom zväzku a 12 (43%) párov spolu žili v partnerskom, úradne nepotvrdenom vzťahu. To či je zväzok úradne uznaný však v tomto ponímaní nehrá žiadnu rolu. V osade sa nepripisuje žiadny rozdiel partnerstvám úradne uznaným a partnerským vzťahom, ktoré nie sú takto potvrdené. Ak sa dvaja ľudia rozhodnú spolu žiť a majú spoločné deti (najdôležitejší faktor), komunita to berie ako manželstvo.

Niekedy sa pred svadbou alebo namiesto svadby uskutocňujú pytačky – „mangavipen“. Nie sú to však pytačky v takom zmysle ako o tom píše Kobes, kedy otec so synom chodia po okolitých osadách a hľadajú potenciálne partnerky. Ide skôr o formalitu, keď sú dvaja mladí ľudia rozhodnutí spolu žiť, tak ich rodina usporiada pytačky. Partner so svojimi rodičmi príde k partnerkiným rodičom a tam sa odohráva malá oslava v kruhu blízkych. Rodiny sa navzájom zoznámia, ak sa už pred tým nepoznali. V jednotlivých rodinách má „mangavipen“ odlišný priebeh. Niektorí túto „oslavu“ uskutočnia pred svadbou a u iných sa zase svadba po takomto akte

nekoná. Partneri sú však po „pytačkách“ už považovaní za manželov.

J_48 „Oni tam tí z bunkov (unimobuniek) to takto nerobia ako my, oni spolu chodia, potom otehotnie a už ju berie. U nás to tak nie je, keď ju chce musí prísť s mamou a otcom na pytačky.“

4. 1 Endolokálne a exolokálne partnerské zväzky

Predpoklad, že obyvatelia budú uzatvárať a uprednostňovať manželstvá alebo partnerské zväzky signifikantne viac s partnermi mimo rodnej osady sa nepotvrdil. Z genealógie a rozhovorov som zisťovala, či v tejto osade prevažujú endolokálne alebo exolokálne partnerské zväzky. Zaznamenala som 89 párov o ktorých viem, či svoj partnerský zväzok uzavreli v rámci osady alebo mimo osady. Z mojej vzorky 89 párov, 46 párov (51,7%) preferovalo exolokálne manželstvo a 43 párov (48,3%) endolokálne manželstvo. Ani jedna forma uzatvárania partnerských zväzkov nie je v osade výrazne dominantná. Chi-square test ukázal, že tu nebol signifikantný rozdiel v preferovaní exolokálneho pred endolokálnym manželstvom, $\chi^2(1, N = 89) = 0.101, p > 0.83$.

To, že približná polovica obyvateľov osady uzatvorila svoje partnerstvo exolokálne však neznamená, že ide o exogamiu. Preferujú sa partneri z osád, v ktorých majú obyvatelia tejto osady rodinu. Takmer vo všetkých prípadoch tieto exolokálne partnerské zväzky boli uzatvárané s obyvateľmi osady, z ktorej pochádza napríklad jeden z rodičov, alebo starých rodičov. Je teda zrejmé, že partneri preferujú osady a rodiny, o ktorých majú isté znalosti. I_42 „To je jedno z kadiaľ si vyberú moje deti manželov, ale radšej by som tú rodinu poznala. Napríklad moja sesternica, čo sú v Bardejove tak má synov. Lebo veď to oni už nie sú rodina deti naše, keď my sme sesternice“. Mladší ľudia tvrdili, že uprednostnia partnera, ktorý nebude z ich rodnej osady aj väčšina rodičov detí sa vyjadrila, že by boli najradšej keby si ich deti našli partnerov žijúcich mimo tejto osady. V konečnom dôsledku to takto však nevyzeralo, skoro polovica skúmaných zväzkov za obdobie približne 60 rokov bola uzatvorená endolokálne. R_37- matka 17 ročného dievčaťa „Tu ja nechcem aby si moja dcéra niekoho vzala, však tu sú takí. Preč si niekoho musí vybrať, lepšieho. Niekoho z Prešova.“ E_17 „Ja odtiaľto nikoho nechcem, však aj tak sú skoro všetci moji bratrance.“ Keďže ľudia najstaršej generácie tejto osady pochádzali prevažne z blízkych Ostrovian, tak je veľké množstvo exolokálnych zväzkov uzatváraných práve s obyvateľmi Ostrovian

(19 zväzkov – 41,3%). Aj keď najmladšia generácia si už partnerov z tejto osady nevyberá. Vysoký počet exolokálnych zväzkov je aj s obyvateľmi Chminianskych Jakubovian (12 zväzkov – 26%) a Rožkovan (5 zväzkov – 10,9%). Ďalej sa objavovali zväzky s obyvateľmi okresu Bardejov, s obyvateľmi Prešova a iné. Preferencie osád, kde sa dá nájsť vhodný partner sa líšia od jednotlivých rodín a od toho, kde majú rodinu, známych. Väčšina partnerstiev uzatvorených exolokálne bola prevažne s obyvateľmi osád, v ktorých už prebiehali nejaké partnerské výmeny v minulosti. Podstatne menšiu časť tvorili také partnerské zväzky, kde som nezaznamenala žiadne predošlé výmeny a príbuzenské vzťahy s danou lokalitou. Zaujímavosťou je to, že kontakty s niektorými rovnako blízkymi osadami, úplne absentujú.

V tomto kontexte sa ukazuje, že v tejto osade existuje isté negatívne pravidlo partnerskej výmeny, ktoré určuje, že jednotlivci si nesmie zobrať nikoho z blízkej rodiny, tzv. incestné tabu. Na toto sa vzťahuje teda aj zákaz partnerských zväzkov medzi bratranecami a sesternicami. Takéto prípady, kedy spolu žili bratranec a sesternica som zaznamenala dva. Ostatní obyvatelia osady však takéto zväzky odsudzovali. V obidvoch týchto prípadoch išlo o paralelných bratrancev a sesternice. Zatiaľ čo jeden s párov už spolu verejne žil a mali spolu deti, druhý takéto pár svoj vzťah tajil a nešlo o zväzok uznaný komunitou.

M_29 „Bratranec a sesternica, to nejde spolu do kopy. Veď to sú rodina ešte. To ani deťom by som nedovolila. Sú tu takí jedni, aj im to zakazovali, ale tak keď už mali deti už sa nedalo nič robiť“.

B_28 „Bratranec a sesternica to tu nie je. U olašských sa to tak robí, ale tu u nás nie“.

J_48 „No sú tu aj takí, ale to sú takí, veď viete. Aj im to zakázali, no ale ona bola už potom tehotná a už sa s tým zmierili“.

M_18 „On je môj bratranec a my by sme aj chceli spolu žiť, ale on žije ešte s druhou. A rodičia by nás asi zabil“.

Z genealógie sú viditeľné aj ďalšie výmeny partnerských dvojíc a to také, kde ide o výmenu súrodencských dvojíc. Tento typ výmeny sa nazýva „prečerankí“. Zaznamenala som tri prípady kedy išlo o výmenu medzi súrodencami opačného pohlavia a tri prípady kedy išlo o výmenu medzi súrodencami rovnakého pohlavia. Bolo by zaujímavé zistiť, či sa tieto výmeny realizovali približne v rovnakom čase alebo postupne. Vzhľadom na to, že som neskúmala a neporovnávala kedy presne sa uzatváranie daných zväzkov uskutočnilo, nemám potrebné údaje k zodpovedaniu tejto otázky. Toto však

pre môj výskum nebolo relevantné. Obyvatelia osady mi tento typ uzatvárania partnerských zväzkov väčšinou opisovali ako „náhody“. Tieto výmeny však zaručujú, že rodiny ktorých členovia uzatvárajú zväzok budú navzájom „preverené“ a je menšie riziko narušenia alebo zničenia dobrej povesti rodiny. Ďalšou z výhod takéhoto partnerského zväzku je aj to, že rodiny budú nakladať zo svojimi novými nevestami a zaťmi, tak ako by chceli aby jednala druhá strana s ich deťmi. Týmto pádom sa zlepšuje postavenie nových partnerov v rodine.

P_33 „Áno, prečieranki to je tu veľa. Ale to je iba náhoda“.

J_28 „Moja kamarátka si takto zobrala jedného s bratov a jej sestra druhého. Ale je to náhoda asi. Ale poznajú sa všetci aspoň“.

4. 2 Pravidlo patrilokálnej postmaritálnej rezidencie

Analýzovaním dát z terénu som sa taktiež pokúsila zistiť či v tejto osade platí pravidlo patrilokálnej postmaritálnej rezidencie ako v niektorých iných osadách. Pred začiatkom výskumu som si stanovila hypotézu, kde som predpokladala, že partnerky sa budú signifikantne viac sťahovať do mužovej osady a jeho rodného domu. Aj keď mi obyvatelia osady takmer všetci tvrdili, že pravidlo patrilokálnej postmaritálnej rezidencie v osade platí, moja hypotéza sa nepotvrdila. Na moje otázky spojené s pravidlom patrilokálnej postmaritálnej rezidencie mi obyvatelia osady opisovali ako by to malo byť.

„Jasné, že žena sa má sťahovať k mužovi. U nás je to tak. Že zoberú sa a ona sa potom zbalí a už ju bere niekam. Ale už to tak nie je teraz idú tam, kde im je najlepšie.“

A kde majú miesto. Lebo čo robíte keď u muža nemajú kde byť. Ale ja keď som bol malý tak som to tak videl, že žena by mala ísť k mužovi.“

Pre overenie platnosti pravidla patrilokálnej postmaritálnej rezidencie som si zvolila vzorku 61 párov, rôznych vekových kategórií. Zo 60 párov žijúcich v osade bolo 33 (54%) prípadov kedy sa žena sťahovala k svojmu mužovi, ešte predtým ako si niektoré z párov zariadia svoje vlastné bývanie. Z týchto respondentov sa z 10 párov sťahovali ženy k mužom len v rámci osady, pretože obaja partneri pochádzajú z tej istej osady. Sťahovali sa teda k rodinám svojich partnerov. Ženy z 23 párov sa sťahovali do mužovej rodnej osady a do domu jeho rodiny, zväčša k jeho rodičom. Prípadov kedy sa muž sťahoval k rodine svojej ženy, predtým ako si niektoré páry zariadili vlastné bývanie bolo 21 (34,4%). Z toho sa muži z 8 párov sa sťahovali k rodinám svojich žien len v rámci osady, teda do jej domu. A 13 mužov sa prisťahovalo k svojim

ženám z inej obce, alebo z tej istej, ale s tým, že bývali mimo osady. 1 pár mimo tejto výskumnej vzorky si hneď zariadil vlastné bývanie, takže sa nesťahoval nikto k nikomu, ale začali spolu bývať hneď vo vlastnom. V tomto prípade ide o neolokalitu, ktorá sa v majoritnej spoločnosti vyskytuje v dnešnej dobe často, u rómskeho obyvateľstva je však viac menej nezvyčajná.

4 páry svoje bývanie riešili tak, že sa najprv odsťahovala žena k mužovi a jeho rodine, ale neskôr sa nasťahovali k rodine ženy. A 2 páry sa nasťahovali najprv k rodine ženy a neskôr k rodine muža. V týchto prípadoch ide teda o bilokálne uzavreté zväzky. Pri týchto 6 (9,8%) pároch, ktoré menili lokalitu svojho bývania bolo ich konanie podmienené predovšetkým nedostatkom miesta u rodičov jedného. V štyroch prípadoch pravidlo patrilokálnej postmaritálnej rezidencie najprv bolo zachované, ale neskôr sa kvôli nedostatku miesta, alebo iným konfliktom presťahovali k rodine ženy.

H_30 „No my sme išli bývať k našim, šak tak normálne. No lenže tam bol aj brat so ženou a druhý brat a deti ich. Mama jej prišla na návštevu a ona hovorí: že poďte ku mne radšej. Tak sme išli.“

D_32 „My sme bývali najprv u môjho muža, ale tam tá jeho mama. To sa s ňou nedalo. Ani dohodnúť na ničom a stále za všetko bola nespokojná. Za všetko a ešte tam bol aj jeho brat a žena. Tak ja som povedala, že ja už tam s ňou nebudem a že idem k mame. Tak sme išli obidvaja. To bolo strašné s ňou.“

Zo vzorky 60 párov, 39 párov teda preferovalo iné ako matrilokálne manželstvo (patrilokálne alebo bilokálne). Chi-square test ukázal, že táto preferencia bola signifikantná, $X^2(1, N = 60) = 5.4, p < 0.03$. Tieto výsledky sa však nedajú interpretovať ako preferencia patrilokality, pretože 33 patrilokálnych párov zo 60 nepredstavuje signifikantnú preferenciu samotnej patrilokality, ako ukázal chi-square test, $X^2(1, N = 60) = 0.6, p > 0.52$. Výsledky ukazujú iba to, že páry signifikantne preferujú iné ako matrilokálne manželstvo, teda patrilokálne alebo bilokálne.

Pravidlo patrilokálnej postmaritálnej rezidencie teda pre túto osadu nie je signifikantne dominantné. Istú úlohu však zohrával pri tomto pravidle aj vek. Staršia generácia viacej zachovávala toto pravidlo, kdežto mladí sa viac sťahovali podľa podmienok a situácie. Všeobecne sa však v tejto osade uzatvárajú zväzky ambilokálne, čo znamená, že partneri si môžu vybrať ku koho rodine sa nasťahujú.

L_25: „To je jedno kam idú. Všetci tam sa sťahujú, kde

je im lepšie. Či už to bude k jeho rodičom, alebo k jej. Tak to je jedno.“

Z rozhovorov som zistila, že istú úlohu v nedodržiavaní tohto pravidla hralo aj to, že matky, ktoré mali deti veľmi mladé (16, 17) sa nechceli odsťahovať od svojej rodiny, ani zo svojej rodnej osady. Mladým mamičkám pri prvých deťoch veľmi často pomáhali matky a partnerky nechceli o túto výhodu prísť. Vo väčšine takýchto prípadoch v tejto osade ostalo dievča so svojim dieťaťom žiť so svojimi rodičmi a partner sa neskôr, alebo aj hneď prisťahoval k nim.

„On chcel že pôjdeme k nemu, ale ja som mala decko a mama mi pomáhala. Aj sa starala a aj otec. Tak ja som nechcela ísť tam, lebo veď s malým deckom. A ja som bola ešte mladá. Tak potom on bol doma ešte a ja tu, ale potom sa k nám prisťahoval. A teraz už bývame sami. U nás sme bývali asi 7 rokov, ale tam už nás bolo veľa.“

To či sa muži, ktorí sa nasťahovali k svojim partnerkám cítili nejakým spôsobom znevýhodnení záviselo od rôznych okolností a najmä od toho či v tejto osade mali nejaké príbuzenské vzťahy, alebo nie. Niektorí, kto sa síce nasťahoval k svojej žene, ale poznal sa už pred tým s niektorými obyvateľmi osady, alebo tam mal rodinu nebol vnímaný ako „cudzí“. Avšak muž, ktorý sa prisťahoval zo svojej rodnej osady alebo obce a nikoho v danej osade nepoznal a nemal tam žiadnu rodinu aspoň čiastočne znevýhodnenie pociťoval.

R_29, ktorého rodina býva vo Veľkom Šariši a v osade žije aj jeho sestra, a s ostatnými obyvateľmi osady chodil v mladosti do školy.

„Nie, veď to je jedno že som išiel bývať k nim, alebo či ona k nám. Veď tu nám bolo lepšie a ostatných som poznal. Tu nikto nehovorí, že keď muž ide k žene bývať, že to je zlé.“

P_30 „Chcem ísť preč odtiaľto však tu je to hrozné. Tu keď nemáš rodinu tak ta zbijú. Keď požičiaš peniaze, tak ti ich nevrátia. A nemôžeš ani robiť krik alebo sa pobiť lebo tu sú všetci rodina a zbijú ta.“

Jedným z ďalších faktorov ovplyvňujúcich uzatvorenie manželstva je tzv. povest' rodiny. Vnútri osady existuje isté členenie a rôzne bariéry. Táto osada podľa môjho pozorovania bola rozdelená na dve „skupiny“, ktoré sa však navzájom prelínali. Jedna skupina sa považovala za „lepšiu, vyššiu“ a tých druhých považovala za nižšiu vrstvu – „degeši“. Tieto skupiny sa oddeľovali čistotou a dbaním o svoj vzhľad, a inými okolnosťami a od toho sa odvíjal aj ich spoločenský status. Myslím, že peniaze pri tomto delení nehrali žiadnu úlohu, pretože v tejto osade nemal nikto nejakú odlišne viac peňazí a dokonca v

mnohých prípadoch som si všimla, že rodiny ktoré mali oveľa vyšší príjem ako iné, mali nižší spoločenský status. V podstate bol tento sociálny svet riadený pravidlami z oblasti príbuzenských vzťahov. Osada ako celok sa považovala za „rituálne čistú“. Pojem „rituálna čistota“ je však veľmi relatívny. Aj keď niektorí obyvatelia osady nazývali svojich susedov „degešmi“, o obyvateľoch blízkych osád ako napríklad Chminianske Jakubovany a Svinia sa vyjadrovali oveľa horšie a tieto osady pokladali za „degešské“. V tejto konkrétnej osade sa nachádzali aj ženy alebo aj muži, ktorí sa za svojím partnerom prisťahovali z Chminianskych Jakubovian, a práve tieto rodiny boli jedny z tých, ktoré boli považované za „degešské“. Rómovia z tejto osady sa však na verejnosti nevyjadrovali o druhých rodinách. Navonok to vyzeralo, že všetci v osade sa považujú za seberovných, v súkromí však rozprávajú o svojom vyššom spoločenskom stave. Niekoľko krát som pri rozhovoroch s rodinami s tzv. vyšším spoločenským statusom bola upozorňovaná, aby som pred nikým o tom, čo mi povedali nerozprávala, pretože budú vystavení ohováraniam za to, že sa povyšujú alebo by mohlo dôjsť aj k bitke.

J_48 „No my tu sme dobrí Cigáni, vieš my sme pánski Cigáni. To tam vo Svinej a v Jakubovianoch takí degeši. Oni tam jedia psov, aj všeličo iné a odpadky zbierajú. To sú také degešské Cigáni. Aj tu sú síce nejakí z Jakubovian, ale oni nejedia psov, to by sme tu my ani nedovolili aby toto robili. Nejsú ako my úplne, ale nie tak ako v Jakubovianoch“.

Ako príčiny toho, prečo jednotlivé rodiny považujú niektoré iné za „degešské“ uvádzali najčastejšie lokalitu, v ktorej sa narodili (napríklad už spomínaných prisťahovalcov z Jakubovian). Ďalšou z príčin bol alkoholizmus – požívanie alkoholu u mužov, bolo aj vo zvýšenej miere tolerované, aj keď sa takýto muži nevyhli rôznym posmeškom. Ak však žena pila alkohol vo zvýšenej miere a často, obyvatelia osady to vnímali úplne inak a odcudzovali to.

I_28 „Šak ja si dám za pohárik, keď je nejaká oslava alebo niečo. Keď som bola mladšia tak sme viacej pili, ale teraz už nie, veď už aj deti mám. No ale tamtí, oni sa spijajú často a tancujú a spievajú a niekedy sa tam niektoré ženy až po zemi váľajú. Predvčerom, alebo tento týždeň jedna išla a spadla na zem až sa celá zrútila“.

Ďalším dôležitým faktorom bola starostlivosť o deti. Ich čistota, to či chodia do školy a zaopatrenosť. Dôležitý bol však aj vzhľad a dbanie o čistotu ich samých a ich domovov.

M_29 „Lebo vieš ja som z dobrej rodiny, keby som

nebola tak by som tu nemala tak čisto a my sme aj takí bohatší trochu a my sme takí, že sa s hocikým nerozprávame aj moji bratranci sú takí, že by si ani nepovedala, že sú cigáni, oni žijú ako gádžovia. A nie ako hentí.“

Členovia rodín, ktoré sa považovali za rodiny z „vyšším“ spoločenským statusom sa často vyjadrovali o zanedbávaní starostlivosti iných rodín o svoje deti.

I_28 „Vieš ja keď vidím, že dieťa má sople alebo je špinavé, tak ho utriem a aj doma máme čisto. A majú stále, čo jesť aj oštie (keksíky) im kupujeme stále. A ja tiež mám čisté oblečenie aj deti majú. Tam niektoré deti, sú také špinavé a nikto ich neumyje ani nič“.

M_25 „Dobrá rodina je taká, kde muž nebije svoju ženu moc, a nepijú a starajú sa dobre o deti. Dajú im najesť a oblečenie a všetko. Nie je dôležité z akej rodiny je, či bohatej či chudobnej“.

Na druhej strane pri rozhovoroch s rodinami, ktoré boli inými rodinami označené za rodiny s nízkym spoločenským statusom sa k tejto téme takto nevyjadrovali. Ubezpečovali ma, že v osade sú si všetci rovní a že o svoje deti sa starajú vzorne a „neriešia“ kto je z akej rodiny.

A_30 „Tu sme všetci rovnakí, stretávame sa s každým. Tu degeši nie sú. To tam vo Svinej sú takí, čo žerú psov. Ja som sem prišla z Jakubovan, ale tam nemám už žiadnu rodinu. Tu je lepšie“.

V jednom prípade som sa stretla s tým, že dcéra z „vyššie postavenej rodiny“ si našla partnera z pomedzi „degešov“. Jej rodina a hlavne matka, ktoré boli zjavne proti tomuto spoluzitiu jej to dávali patrične najavo, aj keď sa s ich partnerstvom už zmierili. Jej matka častokrát pri rôznych príležitostiach na partnera svojej dcéry spustila spršku nadávok. „Degeš smradľavý, sprostý. Najradšej by som mu hlavu odrezala, už si príliš dovoľuje (po incidente ako zbil nemanželského syna jej dcéry, ktorého vychovávala jej matka), dzignutý a špinavý je. To on sa bojí vody asi, a moja dcéra tá už je tiež taká ako on, tiež je dzignutá už. O deti sa nestará, ja im musím oštie kupovať a hentakého čo si našla.. Ale keď príde, že mama daj mi šampón, tak jej dám, že chod sa umyť (smeje sa)“.

S touto dcérou sa veľmi nestýkali (ak niečo potrebovala tak jej pomohli, ale nenavštevovali sa skoro vôbec) ani jej štyri sestry, ktoré sa medzi sebou každodenne stretávali a žili vo vzájomnej solidarite a ani ich deti, ktoré sa spolu každodenne hrávali sa s jej deťmi nestýkali a pravdepodobne ich nebrali ako svoju rodinu. Matka na otázky spojené s tým, či súhlasila s výberom partnera svojej dcéry reagovala takto : „Kde já by som jej dovolila takého šmerdzáka, ale ona ma nepočúvala, ale keď už

bola tehotná, tak musela ísť k nemu“.

Z niektorých rozhovorov vyplýva, že príčiny tejto sociálnej nerovnosti vznikli pri založení tejto osady. Táto osada, ktorá stojí na dnešnom mieste je pomerne mladá. Z rozhovorov som sa dozvedela, že vznikla tak, že obyvateľov pôvodnej osady, ktorá pozostávala z chatrčiek a bola na inom mieste presťahovali na miesto kde sa nachádza momentálne. A ďalší obyvatelia, ktorých sem taktiež nasťahovali bývali pred tým buď v bytovkách v Prešove, alebo v domoch vo Veľkom Šariši (a odsťahovať do osady sa museli pravdepodobne kvôli nedostatku miesta, keď už si našli ženy a mali deti, pretože rodičia mladších ľudí z tejto skupiny bývajú v domoch v dedine).

E_35 „My sme bývali najprv u mojej mamy a potom sme si kúpili maringotku, v tej sme bývali asi rok a pol, a dali sme ju sem Pod Bikoš. Podali sme si, ale žiadosť o pridelenie bytu. A ten starosta ma hrozne sklamal, lebo ja som si myslela, že nás dajú do tamtých bytoviek čo sú na začiatku vieš (sociálne byty na rozhraní medzi mestom a osadou) a tam majú bývať aj biely. Lenže oni nás dali sem do osady. Tak som z toho sklamaná. Keď si R_25 nájde prácu tak sa chceme určite odsťahovať niekam inam. A toto tu niekomu predám, alebo čo. Nechcem tu bývať“.

Títo ľudia, ktorí sa narodili v odlišných podmienkach a žili odlišným spôsobom života boli v dôsledku prideľovania bytov presťahovaní na jedno miesto. Preto jedna skupina tou druhou pohŕda a tá druhá sa cíti byť ukrivdená povyšovaním sa tých druhých. V dôsledku manželských a partnerských zväzkov sa tieto rozdiely niekde čiastočne stierajú, ale stále tu je istý rozdiel. Rodiny s podobnými sociálnymi statusmi sa stretávajú a navštevujú.

Pri výbere partnera hrá rodina teda dôležitú úlohu. Vo väčšine prípadov sa jednotlivec snaží nájsť si partnera z rodiny, ktorej spoločenský status je približne rovnaký alebo trochu vyšší. Z genealógie a rozhovorov vyplýva, že vo veľkej časti prípadov sa rodiny dotýčajúcich partnerov poznali už pred uzatvorením partnerského zväzku. V tomto zmysle znalosť o tom z akej rodiny partner pochádza poskytuje partnerom a ich rodinám spoľahlivosť zachovania rodinného statusu. Ak sa rodiny partnerov nepoznali, boli rodičia mladistvých nedôverčiví voči budúcemu zaťovi alebo neveste a starostlivo sledovali každý ich krok. Vo všeobecnosti však skoro všetci respondenti potvrdili, že je lepšie keď sa rodiny partnerov poznajú a aj v prípade výberu partnera ich detí, by boli radšej keby poznali rodinu, z ktorej partner pochádza.

Aj keď väčšina respondentov popierala, že by si partnera vyberali na základe jeho rodiny a ako dôvod partnerstva

označovali lásku, tak pri ďalších odpovediach na otázky svoje tvrdenia nevedome vyvracali. Tvrdili síce, že nezáleží na tom z akej rodiny pochádzajú ich partneri (či sú z bohatej alebo chudobnej rodiny), avšak partnera z rodiny, ktorú považujú za „degešskú“ by si nevybrali. Z výskumu jasne vyplýva, že žiadna rodina sa sama nepovažuje za „degešskú“ rodinu. Rodiny v osade s tzv. „vyšším spoločenským statusom“ považovali za „degešov“ aj niektorých svojich susedov. Rodiny z „nízkym spoločenským statusom“ (podľa ostatných) samých seba takto neklasifikovali. Za „degešské“ rodiny označovali obyvateľov iných osád, napríklad vo Svinej a Chminianskych Jakubovanoch.

Rodičia, ktorí nesúhlasia s výberom partnera svojich detí, môžu svoj názor vysloviť a zakazovať tento vzťah. Po narodení detí sa však s týmto faktom musia zmieriť. Rozhovory s rodičmi, ktorí najskôr neschvaľovali partnerov svojich detí sa všetky končia rovnako.

„Ja som nechcela takú nevestu, ale tak keď ostala tehotná už s ňou musel byť. U nás je to tak, že keď čakajú dieťa už sa musia zobrať“.

I_46 „P. chodil so S., jej rodina bola proti tomu, lebo si mysleli o sebe asi viac. No ale potom ona už mala bruško, tak už potom si ju musel zobrať“.

Z viacerých rozhovorov vyplýva, že rodičia častokrát zakazovali svojim deťom styk s ich potencionálnymi partnermi, kvôli nízkemu veku dievčat a s tým spojeným tehotenstvom.

I_28 „Keď mama zistila, že chodím s R. strašne na mňa kričala a vynadala mi. Nechcela ho, ale nie preto, že by nebol dobrý, ale preto, že som bola mladá, mala som 14 a bála sa, že hneď otehotniem“.

T_49 „My sme sa dozvedeli, že s ním chodí až keď už bola tehotná. Manžel ju potom zbil. Lebo mala iba 15 rokov“.

5. Záver a diskusia

Vo východoslovenskej osade, ktorú skúmal Kobes, Rómovia preferujú pravidlo, podľa ktorého by sa žena mala sťahovať nielen do partnerovho domu, ale aj do jeho rodnej osady (ženy by nemali po uzavretí partnerstva ostávať v rodnej osade) – pravidlo patrilokálnej postmaritálnej rezidencie. Fajta je podľa neho kognatická descendenčná skupina, ktorá má ambilineárnu povahu s vychýlením v prospech patrilineárnych príbuzných. Z tohto opisu vyplynula moja výskumná otázka, či platí aj v tejto osade pravidlo patrilokálnej postmaritálnej rezidencie. Ukázalo sa, že síce má v osade prevahu,

ale nie je signifikantne dominantným typom. A teda v danej osade ide skôr o ambilokalitu, kde si mladý pár sám určuje kde sa po uzavretí zväzku nastahujú.

Arne B. Mann robil výskumy v rómskych osadách na Spiši, kde skúmal či sa partnerstvá uzatvárajú exolokálne alebo endolokálne. Opisuje, že v týchto osadách sú preferované exolokálne sobáše na rozdiel od opisu Horváthovej, ktorá uvádza že rómske komunity sú endogamné. Budilová a Jakoubek vo svojich štúdiách rómskych sobášnych vzorcov, ktoré majú podložené výskumami v Chminianskych Jakubovanoch uvádzajú, že táto osada je endogamná a jej obyvatelia uzatvárajú partnerstvá endolokálne. Podľa mojich zistení v osade Veľký Šariš neprevažujú ani endolokálne a ani exolokálne sobáše. Počet uzavretých exolokálnych a endolokálnych sobášov bol približne rovnaký. Takže hypotéza ktorá tvrdí, že z uzatvorených manželstiev za dané obdobie bude signifikantne viac manželstiev s partnermi žijúcimi mimo rodnej osady, a že podobne ako v osade, ktorú skúmal Kobes, sa budú partnerky signifikantne viac sťahovať do mužovej osady sa nepotvrdila.

Pri exolokálnych sobášoch Kobes popisuje, že aj keď sa tieto zväzky uzatvárajú mimo rodnej osady, zároveň sú v týchto osadách prítomní členovia familije. Tento záver platí, keďže aj v tejto osade bola väčšina exolokálnych zväzkov uzatvorená s členmi osád, kde mali obyvatelia osady rodinu, a kde už pred tým prebiehali nejaké partnerské výmeny. Ďalším z ovplyvňujúcich faktorov bolo zachovanie dobrej rodinnej povesti, ktorá súvisí aj s „rituálnou čistotou“. Tak ako opisuje Kobes si aj obyvatelia tejto rómskej osady vybrali partnerov dominantne z rodín, ktoré poznali. Partneri by mali mať približne rovnaký rodinný spoločenský status, a tieto rodiny navzájom spolu udržiavajú kontakty, to platí aj v tejto rómskej osade. Arne B. Mann taktiež uvádza, že v osadách na Spiši, kde robil výskum sa manželstvá uzatvárali dominantne exolokálne, osada, z ktorej si však vybrali partnera bola osada s obyvateľmi s približne rovnakým alebo vyšším spoločenským statusom. Vnútri osady, v ktorej som robila výskum existovalo isté členenie na základe, ktorého sa rodiny delili na rodiny „s vyšším spoločenským statusom“ a „nižším spoločenským statusom“. Spoločenský status rodiny/dobrá rodinná povesť, z ktorej partner pochádza bol teda jeden z dôležitých faktorov pri výbere partnera. Na záver by som dodala, že počas výskumu sa naskytlo množstvo ďalších otázok, ktoré by bolo dobré následne preskúmať. Mám na mysli napríklad sledovať príbuzenské zväzky aj za hranicu tejto osady a zistiť, či sa tieto manželstvá

uzatvárajú v rámci jednej skupiny (či ide o sociálnu endogamiu alebo exogamiu) a podrobnejšie sledovať rodinné a príbuzenské vzťahy.

Literatúra

Antol, P. (1992). Rodinné obyčaje Rómov v obci Sol. In: Mann, A. B.: Neznámi Rómovia. Bratislava: Ister science press.

Budilová, L. a Jakoubek M. (2007). Cikánská rodina a příbuzenství. Ústí nad Labem: Dryáda.

Collier, J. F. (1988). Marriage and Inequality in Classless Societies. Standford: Standford University Press.

Davidová, E. (1995). Cesty Romů – Romano Drom 1945 – 1990. Olomouc: Vydavatelství Univerzity Palackého.

Džambazovič, R. a Kumanová, Z. (2002). Rómska rodina: na rozhraní medzi tradicionalitou a modernitou. In: Vašečka, M.: Čačipen pal o Roma: Súhrnná správa o Rómoch na Slovensku. Bratislava, Inštitút pre verejné otázky, 2002, s. 503 – 526.

Fox, R. (1968). Kinship and Marriage. London: Penguin.

Horváthová, E. (1964). Cigáni na Slovensku (Historicko-etnografický náčrt). Bratislava: Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied.

Hübschmannová, M. (1993). Šaj pes dovakeres. Můžeme se domluvit. Olomouc: Vydavatelství Univerzity Palackého.

Jurásková, M., Kríglerová, E., Rybová, J. (2004). Atlas rómskych komunit na Slovensku. Bratislava: S.P.A.C.E.

Kobes, T. (2009). Tu zme šicke jedna rodzina, tu zme šicke jedna fajta (Příbuzenství východoslovenského venkova). Prešov: Centrum antropologických výskumov.

Kottak, C. P. (1991). Cultural Anthropology. New York: McGraw-Hill.

Mann, A. B. (1990). Výber manželského partnera u Cigánov, Rómov na Spiši. Slovenský národopis, 1-2, 278 – 284.

Matlovičová, K., Matlovič, R., Mušínska, A., Židová, A. (2012). The Roma population in Slovakia. Basic characteristics of the Roma population with emphasis on the spatial aspects of its differentiation, In Penczes, J., Radics, Z. (Eds.). Roma population on the peripheries of the Visegrad countries. Spatial trends and social challenges. Debrecen, 77-104.

Murphy, R. (2006). Úvod do kultúrní a sociální antropologie. Praha: SLON.

Ondrejko, P. Majerčíková, J. (2006). Zmeny v spoločnosti a zmeny v rodine – kontinuita a zmena. Príspevok k diskusii o charaktere rodiny na Slovensku. Slovak sociological review, 38, 1, 5-30.

Parkin, R. (2004). Kinship and Family: An Anthropological Reader. Malden, MA: Blackwell.

Scheffel, D. Z. (2009). Svinia v čiernobielom. Slovenskí Rómovia a ich susedia. Prešov: Centrum antropologických výskumov.

Skupnik, J. (2010). Antropologie příbuzenství. Praha: SLON.

Soukup, V., Vodáková, A. & Vodáková, O. (2000). Sociální a kulturní antropologie. Praha: SLON.

Stewart, M. (2005). Čas Cikánů. Brno: Barrister & Principal.

Rituály ako nákladné signály: Experimentálna antropológia a jej využitie pri zbere dát na Mauríciu/Rituals as costly signals: Experimental anthropology and its use in data collection in Mauritius

Peter Maňo ¹

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

Abstract

In January team LEVYNA conducted a research visit to Mauritius. This month, spent with data collection, presented the first phase of a long-term project investigating the costs of participation in a Tamil religious ritual Cavadee in Quatre Bornes in the west of the island. Cavadee ritual consists of a procession lasting several hours, leading to the main temple resting on the foot of a hill above the city, whereby people pierced with ritual decorations (hooks, needles, skewers) walk barefoot on hot asphalt, carrying and some also dragging with their skin Cavadee (decorated construction on shoulders or a cart with hooks). The research task was to document the extent of participation for as many participants as possible and at the same time to demographically map the surrounding area. These data were collected for the purpose of building a database for subsequent testing of the theory of costly signalling, as developed in evolutionary biology. This theory understands ritual behaviour as the act of communication between signaller and receiver in which it is mainly the signaller's quality that is being communicated. The main hypothesis predicted that individuals at the periphery of the local social network would spend more resources on Cavadee than those in the centre, in order to better their life situation via benefits acquired through ostentatious costly ritual participation. The following article expands this theoretical framework and illustrates the usage of experimental anthropology to approach it in Mauritius.

Keywords:

Religion; ritual; social network; costly signalling; life history; social position

Abstrakt

V januári tým LEVYNY uskutočnil mesačný výskumný pobyt na Mauríciu. Mesiac strávený zberom dát bol prvou fázou dlhodobšieho projektu skúmania nákladnosti tamilského extrémneho náboženského rituálu Cavadee v Quatre Bornes na západe ostrova. Cavadee rituál pozostáva z niekoľkohodinovej procesie k hlavnému chrámu na úpätí kopca nad mestom, pričom účastníci kráčajú bosí po rozpálenom asfalte, nesúc a prípadne aj vlečúc na koži Cavadee (zdobená konštrukcia na pleciach alebo voz na hákoch) a súčasne majú telo poprepichované rituálnymi ozdobami (hákmami, ihlicami a bodcami). Výskumnou úlohou bolo zaznamenať mieru participácie čo najväčšieho počtu účastníkov a súčasne demograficky zmapovať okolitú oblasť. Tieto dáta boli zbierané za účelom budovania databázy na neskoršie testovanie teórie nákladnej signalizácie, ktorá bola vyvinutá evolučnými biológmi. Teória nákladnej signalizácie chápe rituálne správanie ako akt komunikácie medzi vysielateľom a prijímateľom signálu, pričom sa komunikuje najmä kvalita vysielateľa. Hlavná hypotéza predpokladala, že jedinci na periférii miestnej sociálnej siete investujú do Cavadee viac prostriedkov ako jedinci v jej centre, za účelom zlepšenia svojej životnej situácie, a to prostredníctvom výhod nadobudnutých pomocou ostentatívnej, nákladnej rituálnej participácie. Nasledujúci príspevok rozvádza tento teoretický rámec a ilustruje využitie experimentálnej antropológie na jeho skúmanie na Mauríciu.

Kľúčové slová:

Náboženstvo; rituál; sociálna sieť; nákladná signalizácia; životný cyklus; sociálna pozícia

1 Úvod

Už viac ako storočie sa antropológovia snažia vysvetliť rôzne aspekty ľudského správania a sociálneho života. Náboženstvo sa stalo prominentnou témou v antropológickom výskume od samých počiatkov tejto akademickej disciplíny. Mnoho autorov, vrátane najznámejších bádateľov antropológie, sa snažilo nejakým spôsobom náboženstvo vysvetliť. Keďže je však náboženstvo veľmi komplexným javom, často sa zdôrazňovali len niektoré z jeho aspektov, ako mýty, tabu, nadprirodzeno, morálka, viera, alebo rituály. Tieto rôzne pohľady na náboženstvo vo veľkej miere odrážali tradíciu a expertízu vedeckých disciplín ich protagonistov. Preto môžeme náboženstvo chápať ako výsledok intelektuálnej aktivity, ako to bolo u Tylora (1871), alebo vidieť v tabu prejavy psychologických fobií, ako tvrdil Freud (1950[1913]). Rovnako mýty môžeme vysvetliť ako vyjadrenie univerzálnych kognitívnych schém, ako to urobil Lévi-Strauss (1955), alebo vidieť v rituáloch a mýtoch vyjadrenie ľudských biologických potrieb, na čo poukázal Malinowski (1926).

Toto je však iba malá ukážka možných prístupov k štúdiu náboženstva. Podobne, ako je tomu s konceptom kultúry, existujú desiatky rôznych definícií náboženstva. A rovnako ako pri koncepte kultúry, väčšina týchto definícií obsahuje niekoľko spoločných, opakujúcich sa tém, ako napr. rituál alebo viera (Boyer & Lienard, 2006; Rappaport, 1979). Táto komplexita náboženstva a jeho vágne hranice, ak vôbec nejaké existujú, znemožňujú jednotlivcovi skúmať ho ako celok. Namiesto toho je vhodnejšie zamerať sa na jednotlivé konštituenty, čo umožní hlbšie a dôkladnejšie porozumenie skúmaného javu. Jedine s dostatkom nazhromaždenej evidencie z takýchto čiastkových výskumov sa môžeme pokúsiť posunúť o stupeň vyššie a pozrieť sa na to, či jednotlivé zložky formujú koherentný celok, alebo či je náboženstvo len nálepkou pre niečo, čo v skutočnosti neexistuje, alebo aspoň nie takým spôsobom, ako by sme predpokladali.

Ďalšou výhodou čiastkového prístupu v sociálnych vedách je možnosť ich naturalizácie. Ak rozložíme skúmaný fenomén na menšie časti, tieto môžeme následne skúmať hypoteticko-deduktívnou metódou. Táto metóda sa opiera o generovanie výskumnej otázky, produkciu testovateľného modelu, ktorá sa týka výskumnej otázky a testovanie cez výskumnú hypotézu prostredníctvom empirických dát. V niektorých prípadoch je možné túto metódu využiť aj na medzikultúrne porovnávacie výskumy. V antropológii tento prístup kombinuje silné stránky vedeckej metódy s výhodami etnografického

terénneho výskumu, čo sa momentálne najviac využíva v humánnej behaviorálnej ekológii (Sosis & Bulbulia, 2011) a širšie v experimentálnej antropológii. V nasledujúcich riadkoch sa pokúsím ukázať, ako sme časť tohto postupu, od výskumnej otázky po zber dát, využili pri skúmaní extrémnych náboženských rituálov cez paradigmu experimentálnej antropológie.

Náboženské rituály

Výskumný pobyt tímu LEVYNA na Mauríciu bol zameraný na tamilský náboženský rituál Thaipusam Cavadee v optike humánnej behaviorálnej ekológie. Hľadanie vysvetlenia pre určité aspekty rituálov, predovšetkým tých náboženských, bolo a stále je veľkou výzvou, keďže napriek značným časovým, energetickým a finančným investíciám rituály nemajú jasný funkčný charakter. Existujú aj iné kultúrne domény, ktoré v tomto smere pripomínajú rituály, ako napr. umenie, avšak rituály vyvolávajú dojem väčšieho nepomeru nákladov a výnosov. Čo teda robí rituály tak atraktívnymi a rozšírenými? Alebo konkrétnejšie, prináša rituálna participácia nejaké výhody?

Durkheim (1912) chápal rituál ako jeden zo stavebných kameňov spoločnosti a jej náboženského systému. Podľa neho sú náboženské predstavy podporované a rozširované pomocou rituálnej akcie. Okrem toho rituál plní funkciu sociálneho spojiva, ktoré vytvára väzby medzi členmi skupiny, ako aj transcendentné skupinové povedomie. Cez rituálnu akciu skupina nadobúda nové vlastnosti, ktoré nie sú redukovateľné na úroveň jednotlivcov. Vo výsledku budú ľudia, zdieľajúci takúto skupinovú skúsenosť, cítiť pocit spolupatričnosti, budú kooperatívnejší a budú budovať skupinovú identitu. Napriek tomu, že Durkheim sám nerobil terénny výskum, stali sa jeho idey v antropológii veľmi vplyvnými. Ako ukážem neskôr, niektorí humánni behaviorálni ekológovia sympatizujú s poňatím rituálu ako sociálneho spojiva, ktoré môže zvyšovať zdatnosť¹ participantov. Čo sa týka metodológie, Durkheimov hlavný prínos spočíva v jeho využití komparatívnej metódy, pomocou ktorej bol schopný vyhľadávať a porovnávať podobné štruktúry a vzorce, napriec kultúrami a spoločnosťami.

Po komparatívnej metóde využívanej Durkheimom

1 Barrett, Dunbar and Lycett (2002) definujú zdatnosť (fitness) ako "mieru relatívneho reprodukčného úspechu – úspešného výskytu nejakého znaku u budúcich generácií relatívne k iným variantom tohto znaku" (s. 3)

siahol aj Arnold van Gennep (2004[1909]), ktorý sa zaoberal rituálmi prechodu (iniciačnými rituálmi) a s jej pomocou zdokumentoval ich univerzálnu štruktúru. Podľa van Gennepa pozostáva každý rituál prechodu z troch fáz: preliminálnej fázy (exklúzie), liminálity (pomedzia) a post-liminálnej fázy (inklúzie). Funkciu týchto rituálov van Gennep vidí v sociálnej dynamike – podľa neho jedinec pomocou prechodu cez všetky tri fázy nadobudne nový spoločenský status v skupine. Rituály prechodu taktiež pomáhajú prekonať strach a obavy spojené so vstupom do nového životného cyklu². Van Gennep, podobne ako humánni behaviorálni ekológovia v súčasnosti, zdôraznil obrovskú nákladnosť iniciačných rituálov v niektorých kultúrach.

Fáza liminality popísaná van Gennepom bola ďalej podrobnejšie rozpracovaná u Victora W. Turnera. Turner (1995[1969]) poukázal na fakt, že v spoločnosti sú vždy tenzie medzi ľuďmi, prameniace z ich rozdielnych záujmov, spojené s celým radom sociálnych rolí, ktoré zastávajú ako príbuzní, priatelia, kolegovia alebo klienti. Ešte pod vplyvom britskej štrukturálnej antropológie v päťdesiatych rokoch sa Turner pokúsil popísať univerzálnu štruktúru takto vznikajúcich konfliktov, ktoré nazval štrukturálnymi konfliktami. Ukázalo sa, že rituál pomáha uvoľňovať napätie medzi ľuďmi a riešiť štrukturálne konflikty. Z tohto dôvodu sa toľko zaujímal o fázu rituálnej liminality, keďže práve v nej sa potláčajú statusové nerovnosti, súvisiace s rozdielnymi sociálnymi rolami jedincov a ľudia tak na čas môžu utiecť štrukturálnemu tlaku prevládajúceho systému.

Roy A. Rappaport (1999) tiež nazerá na rituál a sociálny konflikt ako na vzájomne prepojené mechanizmy. Avšak oproti Turnerovi, ktorý prišiel so štrukturálnymi a neskôr symbolickými interpretáciami, Rappaport ako zástupca kultúrnej ekológie, ponúkol ekologicky senzitivne vysvetlenie kultúrnych javov. Podobne ako Malinowski (1926), ktorý vysvetlil kultúru ako odpoveď na ľudské biologické potreby, kultúrni ekológovia v nej vidia nadbiologický adaptívny systém, ktorý smeruje k rovnováhe s okolitým ekosystémom. Medzi oboma stranami prebieha neustála interakcia, pričom kultúrny systém mení svoju štruktúru, len ak spĺňa požiadavky príslušného ekosystému (snaží sa docieľiť adaptívne zmeny). Kultúrna zmena predstavovaná

2 Tomuto aspektu ritualizovaného správania sa z pohľadu kognitívnej psychológie a antropológie v súčasnosti venujú Boyer a Lienard (2006), podľa ktorých je ritualizácia jedincovho správania vyvolaná podvedomým pocitom úzkosti a obavami z budúcnosti

vývojom technológií, noriem a ideí ekonomiky, je teda adaptačným procesom (Soukup, 2005).

Ako Rappaport ukázal vo svojom terénnom výskume medzi Maringami na Novej Guiney (1967), rituály sú jednou z adaptácií na tlaky okolitého prostredia (ekológia a ostatných ľudských skupín). Vo svojej práci sa mu podarilo demonštrovať funkciu rituálov pri budovaní aliancií medzi skupinami, redistribúcii prírodných zdrojov a živočíšnych proteínov (z chovu prasiat), ako reakciu na populačné výkyvy a zdravotný stav ľudí a pri časovaní vojenských konfliktov, ktoré v konečnom dôsledku prispievali k regenerácii hospodárskej pôdy po jej vyludnení. Týmto dôrazom na optimálne životné stratégie a adaptívne typy správania reagujúce na selekčné tlaky prostredia, ako aj precíznou metodológiou, spočívajúcou na dôkladnom meraní kalorickej spotreby a časových investícií do rôznych činností, sa Rappaport a ostatní kultúrni ekológovia najviac spomedzi všetkých antropológov priblížili humánnej behaviorálnej ekológii.

Humánna behaviorálna ekológia

Humánna behaviorálna ekológia sa odštíepila z behaviorálnej ekológie približne pred polstoročím, ako samostatná disciplína. Behaviorálna ekológia sa od počiatku zaoberala evolučnými vysvetleniami správania zvierat, predovšetkým alokáciou zdrojov, ako sú čas a energia. Základ tohto prístupu spočíva v predpoklade, že každý organizmus má iné možnosti a príležitosti na rozmnožovanie, obstarávanie potravy a odpočinok. Je preto nevyhnutné voliť medzi kompromismi pri preferenciách konkrétnej behaviorálnej alternatívy na úkor inej, čo so sebou vždy prináša náklady premeškaných príležitostí. Napríklad jeleň na pastve môže zmeškať príležitosť na párenie, čo následne môže znížiť jeho reprodukčný úspech. Naopak, ak bude zvädzať príliš veľa súbojov o partnerky a zanedbá pastvu, môže sa priveľmi vyčerpať, čo opäť potenciálne povedie k zníženému reprodukčnému úspechu (Laland & Brown, 2002).

Behaviorálni ekológovia si uvedomili dôležitosť výberu optimálnej behaviorálnej stratégie kvôli jej dopadu na reprodukciu, ktorá je ultimátnym cieľom sexuálne sa rozmnožujúcich organizmov. Keďže sa prirodzený výber odohráva na úrovni správania, jedinci schopní vyberať si optimálnu stratégiu alokácie energie na konkrétne aktivity rozšíria svoje gény v populácii na úkor ostatných. Takéto zdatnosť podporujúce stratégie sa preto v behaviorálnej ekológii nazývajú adaptívnymi. Na plné rozvinutie adaptívneho potenciálu zdedeného

genofondu je však nutná kalibrácia špecifickými stimulmi z okolitého prostredia, čo má za následok vytvorenie adaptívnych behaviorálnych vzorcov. Okolité prostredie je tvorené všetkým externým organizmom, teda okolitým ekologickým a sociálnym prostredím. Dokonca aj v rámci jedného živočíšneho druhu je možné nájsť širší repertoár adaptívnych stratégií v závislosti od rôznych prostredí, v ktorých sa jedinci pohybujú.

Rozsah adaptívnej prispôsobivosti, zdá sa, dosiahol svoje maximum u ľudí v období pleistocénu³, keď začali budovať komplexnejšie sociálne väzby a siete a podarilo sa im kolonizovať takmer celý svet. Tento očividný nepomer medzi genetickou jednotou ľudskej populácie a výnimočnou behaviorálnou adaptabilitou ľudí, vyvolal záujem behaviorálnych ekologov, ktorí sa touto témou začali výraznejšie zaoberať. Výnimočná adaptabilita býva zväčša výsledkom veľkej genetickej rozmanitosti druhu a naopak, nižšia genetická rozmanitosť by mala viesť k užšiemu repertoáru adaptívnych stratégií. Riešenie ľudskej hádanky sa našlo v poukazaní na dôležitosť kalibrácie prostredím, ktorá v spojitosti s veľkou fenotypickou plasticitou⁴ môže produkovať veľmi bohatý behaviorálny repertoár. Pozícia behaviorálnych ekologov je teda na hony vzdialená od slepeho genetického determinizmu (Sosis & Bulbulia, 2011).

1.3 Rituály ako nákladné signály

V humánnej behaviorálnej ekológii sa rituály považujú za nákladné signály, čo je idea pôvodne vyjadrená evolučnými biológmi. Podobné myšlienky však boli vyslovené aj v niektorých sociálnych vedách. Marcel Mauss (1924) upriamil pozornosť na dôležitosť recipročnej výmeny pri regulácii sociálnych vzťahov. V jeho známom poňatí ceremónie „potlatch“ medzi americkými indiánmi zo severozápadného pobrežia ukázal, nakoľko nákladným a devastujúcim sa tento rituál môže stať pri súťaživom predvádzaní sa.

Potlatch predstavuje systém recipročných výmen darov medzi kmeňovými náčelníkmi, ktoré sú verejne rituálne „konzumované“. Konzumovanie daru prakticky znamená jeho ostentatívne zničenie, pričom pri

3 „Geologická perióda ktorá začala pred asi 2 miliónmi rokov a skončila pred 10 000 rokmi“ (Barrett, Dunbar & Lycett, 2002, s. 387).

4 Fenotypická plasticita je „schopnosť jediného genotypu prejavíť sa v rôznych morfológických formách a typoch správania v reakcii na variáciu v okolitom prostredí“ (Barrett, Dunbar & Lycett, 2002, s. 387).

eskalácií výmen následne dochádza k značnému plytvaniu zdrojmi, akými sú drahé kovy, jedlo alebo zajatci. Skôr či neskôr jeden z partnerov (alebo skôr oponentov) zbankrotuje a nezostane mu nič na oplatenie daru druhej strane. Víťazná strana si získa verejný rešpekt a nadobudne veľkú prestíž. Mauss tvrdil, v duchu Durkheimovskej tradície (Durkheim bol jeho strýko a spolupracovník), že tento extrémne nákladný rituál slúžil na nastolenie a udržiavanie sociálneho poriadku.

Takisto Malinowski (1926) sa zaoberal systémom výmeny – konkrétne ceremóniou „kula“ v Polynézii. „Kruh Kula“ zahŕňal osemnásť ostrovných spoločností, ktoré si prostredníctvom neho vymieňali ceremoniálne obeživá. V smere hodinových ručičiek to boli červené mušlové náhrdelníky, v protismere zasa biele mušlové náramky. Popri týchto prestížnych komoditách sa však vymieňali aj iné druhy tovaru formou bartru. Pri absencii iných bezpečnostných mechanizmov, ako moderné zákonodarné a výkonné zložky, zastúpila kula ich úlohu. Striktná schéma kula ceremónie zaručila dôveru medzi ekonomickými partnermi a jej vstupné náklady tak umožnili celoplošnú pôsobnosť a platnosť. Obaja antropológovia tak vysvetlili nákladnosť rituálov ako prostriedok na zabezpečenie a udržiavanie kooperácie a sociálneho poriadku.

Čo objavil Mauss medzi elitami Kwakiutlov v Amerike, Thorstein Veblen (1994[1899]) pripísal novozbohatlíkom počas druhej industriálnej revolúcie (cca. 1860-1914) v Európe. Prostredníctvom akumulácie majetku sa vytvorila nová vyššia trieda, ktorá praktizovala typ správania nazvaný Veblenom ako „okázala spotreba“. Tak ako pri potlatchi, účelom okázalej spotreby je verejne manifestovať a upevniť svoju moc a prestíž pomocou míňania prostriedkov na luxusné tovary a služby. Je zaujímavé, že podobný fenomén sa vyskytuje aj u chudobných vrstiev, ktoré sa takto snažia ovplyvniť svoj verejný obraz a vyvolať dojem zabezpečených ľudí.

1.3.1 Princíp hendikepu

Aby sme mohli aplikovať modely nákladnej signalizácie v humánnej behaviorálnej ekológii, musíme najprv pochopiť základy princípu hendikepu vypracované biológom Amotsom Zahaavim (1975; 1977). Pomocou tohto princípu sa podarilo vysvetliť niektoré výnimočne energeticky nákladné aspekty zvieracích fenotypov.⁵ Typickými príkladmi takéhoto druhu správania

5 Vonkajšie prejavy interakcií génov a prostredia

a znakov sú vyskakovanie gaziel alebo pávi chvost, ktoré nemajú nijakú očividnú praktickú funkciu. Ba čo viac, tieto nákladné fenotypické znaky ohrozujú prežitie nositeľa, keďže ho robia viditeľnejším pre predátorov a vyžadujú si viac energie na údržbu. Adaptívna hodnota takýchto znakov bola preto spochybňovaná.

Už Charles Darwin (1871) vyslovil myšlienku, že evolúcia nákladných fenotypov je hnaná sexuálnou selekciou, keďže ich prejavy sú atraktívne pre potenciálnych partnerov. Avšak bol to až Amots Zahaavi (1975; 1977), kto popísal konkrétny mechanizmus selekcie. V nákladných fenotypoch videl Zahaavi hendikepy zdolateľné len pre dostatočne zdatných jedincov⁶. Hendikepy sú preto len ťažko fingovateľné, pretože tí menej zdatní si nemôžu dovoliť investovať do nich toľko zdrojov. Atraktivita jedincov s veľkým hendikepom je potom pochopiteľná, lebo ten poukazuje na ich skutočnú genetickú zdatnosť.

Zástupcovia oboch pohlaví však majú rozdielne reprodukčné stratégie. Keďže je pre samice spravidla oveľa nákladnejšie splodiť a prípadne aj vychovať potomka, sú oveľa náročnejšie pri výbere sexuálneho partnera – budú preferovať najzdatnejšieho dostupného samca, s ktorým môžu splodiť takého potomka, ktorý bude sám disponovať vyššími šancami na reprodukciu v budúcnosti. Naproti tomu, samce zväčša investujú do potomkov menej ako samice a preto je ich stratégiou maximalizovať svoj reprodukčný výstup, hoci niekedy aj na úkor znížených kritérií pri výbere sexuálnej partnerky. Z toho vyplýva, že samce investujú skôr do prilákania samíc, dvorenia a súbojov, keďže práve pri týchto aktivitách sa prejaví ich zdatnosť, ktorá je zohľadňovaná pri sexuálnej selekcii. Popri sexuálnej selekcii jestvujú aj iné druhy sociálnej selekcie, ktoré môžu stáť za evolúciou nákladných signálov, ako napr. signalizovanie telesnej zdatnosti pred predátorom v snahe o jeho odpudenie.

Ako som už naznačil v úvode k behaviorálnej ekológii, každé správanie v sebe zahŕňa určité náklady v podobe času, energie, prostriedkov alebo premeškaných príležitostí na vykonávanie iných činností. Tento druh (výkonných) nákladov vytvára základné požiadavky na prežitie a reprodukciu, taktiež môže zahŕňať aj nenákladné signály, ako napr. rôzne komunikačné prejavy. V prípade nákladných signálov, ktoré sa len ťažko dajú (niekedy aj nedajú) predstierať, sú tieto základné požiadavky – morfológia a správanie (Barrett, Dunbar & Lycett, 2002, s. 387).

6 Zdatnosť a nákladnosť sú atribúty, ktoré nemajú skutočnú absolútnu hodnotu – môžu byť kvantifikované len s ohľadom na svoj výskyt v danej populácii.

prekročené nutnosťou ďalších investícií (strategických nákladov) od vysielateľa signálu. Variácia v magnitúde strategických nákladov je tak hlavným determinantom kvality vysielateľa signálu.

1.4 Kedy sa zúčastňovať náboženských rituálov? Teória životného cyklu ako prediktor individuálnej variácie v investíciách do rituálov

Modely humánnej behaviorálnej ekológie spočívajú na predpoklade behaviorálnej optimality, podľa ktorej sa každý jedinec snaží pri čo najmenších životných nákladoch čo najviac zmaximalizovať svoju inkluzívnu zdatnosť⁷. Modely optimality nie sú ani tak teoretickým, ale skôr metodologickým nástrojom pre testovanie hypotéz ohľadne stratégií alokácie energie u organizmov. Slovom Smitha a Winterhaldera (1992, s.53): „Pri dostatočnej genetickej variácii a konzistencii selekčných tlakov je možné, že jeden z ich kumulatívnych výsledkov bude trajektoriálne vylepšenie dizajnov. Výsledkom môže byť dizajn, ktorý by sa dal charakterizovať ako optimálny vzhľadom na premennú zdatnosti a problém, s ktorým sa dizajn vyrovnáva...“

Za premenné zdatnosti sa považujú koreláty zdatnosti, ktoré sú využívané behaviorálnymi ekológmi ako ukazovatele zdatnosti. Deje sa tak z praktického dôvodu, lebo zdatnosť je celoživotne akumulovaná jednotka, ktorú je obtiažne merať priamo počas jediného výskumného projektu. Skúmaná behaviorálna stratégia následne určuje, aké premenné zdatnosti sa budú kvantifikovať – tie môžu siahať od kalórií získaných zberom za jednotku času, cez energetický výdaj za jednotku času, až po reprodukčný výstup alebo nadobudnutie peňazí, statusu alebo zdrojov (Sosis & Bulbulia, 2011).

Veľmi užitočný prístup k skúmaniu stratégií alokácie energie, ktorý využíva modely optimality, je teória životného cyklu (Hill & Kaplan, 1999). Táto teória prispieva evolučným rámcom k vysvetleniu problémov ako sú kompromisy medzi časovaním reprodukcie, rastom, údržbou tkaniva a úmrtnosťou. Budem sa tu sústreďovať na kompromisy medzi okamžitou a oneskorenou reprodukciou pre ich relevanciu v našom výskume náboženských rituálov.

Keďže ultimátnym cieľom organickej existencie je reprodukcia génov, problém konverzie energie na reprodukciu

7 Inkluzívna zdatnosť sa vzťahuje na celkovú úspešnosť reprodukcie génov nejakého jedinca – teda nie len jeho priamych potomkov, ale všetkých pokrvných príbuzných zdieľajúcich s ním rovnaké gény ((Barrett, Dunbar & Lycett, 2002, s. 26).

je zásadným pre každý organizmus. Jestvujú v zásade dve možnosti ako premeniť získanú energiu – buď priamo na okamžitú reprodukciu, alebo nepriamo cez tzv. somatické investície na oneskorenú reprodukciu. Vo fyzickom zmysle somatické investície vplyvajú na tkanivo organizmu, ktoré sa následne rozvíja a rastie. Vo funkčnom zmysle somatické investície môžu pozostávať zo sily, imunity, vedomostí a schopností, ktoré sa súhrnne nazývajú stelesneným kapitálom (ľudským kapitálom v ekonómii).

Nevýhodou oneskorenej reprodukcie je neistota prežitia do reprodukčného veku. Spolu s ostatnými primátmi majú ľudia pozoruhodne predĺženú pred-reprodukčnú fázu životného cyklu, ktorá je však využitá na somatické investície⁸. V komplexných sociálnych a rozmanitých ekologických prostrediach ľudskej existencie je stelesnený kapitál adaptívnou odpoveďou na selekčné tlaky týchto prostredí. Záverom, optimálne distribúcie investícií do okamžitej verzus oneskorenej reprodukcie „variuju s fylogenetickou históriou, lokálnou ekológiou a individuálnou situáciou“ (Hill & Kaplan, 1999, s.402).

Shaver a Sosis (2014) skúmali optimálnu distribúciu investícií do rituálov na Fidži. Vo svojom výskume aplikovali teóriu životného cyklu a porovnávali kompromisy medzi rôznymi druhmi somatických investícií. Výsledky ukázali, že investície do statusu môžu pozitívne ovplyvniť budúcu reprodukciu. V tejto tradičnej, klanovo usporiadanej a striktno hierarchickej spoločnosti, sa status nadobúda vekom, akumuláciou majetku, vzdelaním a v neposlednom rade sa tiež odvodzuje od rodinného pôvodu. Ďalšou možnosťou pre mužov je participácia na pití kavy, čo je pomerne nákladný rituál. Kava je substancia, ktorá pri pravidelnej konzumácii negatívne ovplyvňuje ľudské zdravie a to spôsobovaním nespavosti, malátnosti, stenčovaním kože a dočasným znížením kontroly motoriky. Pitie kavy sa zvyčajne vykonáva denne a trvá niekoľko hodín, čo so sebou prináša očividné zrieknutie sa so možných alternatívnych aktivít.

Dôležitým zistením je fakt, že množstvo vypitej kavy koreluje s jedincovým vekom a statusom. Mladší muži a muži s nižším statusom investujú do tohto rituálu viac ako ostatní jedinci. Shaver a Sosis predpokladajú, že pitie kavy je priestorom pre budovanie sociálnych

8 Čo je jedinečné dokonca aj medzi primátmi, ľudia dokážu žiť ešte dlho po strate schopnosti reprodukcie a súčasne máme skrátené intervaly medzi pôrodmi – obe charakteristiky pravdepodobne súvisia s kooperatívnymi reprodukčnými stratégiami a kolektívnou starostlivosťou o potomkov (Hill & Kaplan, 1999).

aliancií, ktorých prínos sa postupne preukáže v neskorších obdobiach životného cyklu. Výhody plynúce z pitia kavy a z toho prameniaceho členstva v alianciách, sú najčastejšie vo forme vzájomnej pomoci pri zbere úrody a práci na poliach. Muži pijúci najviac kavy si okrem toho získajú rešpekt v dedine, čo môže zohrávať úlohu pri sexuálnej selekcii – intenzita pitia kavy je totiž pomerne dobre odvoditeľná zo stavu pokožky, ktorá tak slúži ako spoľahlivý nákladný signál. Keďže otcovia musia zabezpečiť rodinu a starať sa o svoje deti a manželky, nemajú toľko času a energie na pitie kavy ako mladší muži. S vekom tak investície do reprodukcie prevážia nad somatickými investíciami.

Okrem toho ľudia s vyšším statusom (zvyčajne z dominantných klanov) preferujú kresťanské obrady, ktoré sú prestížnejšie ako pitie kavy. Na omši sa jednotlivé role získavajú opäť podľa statusu – ľudia s vyšším statusom pôsobia ako laický kazatelia a ľudia s nižším statusom sa stávajú členmi chóru. Je pozoruhodné, že ľudia z nižších klanov nemajú prístup na kresťanské obrady buď vôbec, alebo sa môžu zúčastňovať len pasívne. Shaver a Sosis konštatujú, že pokým ľudia s vyšším statusom investujú do jeho udržiavania, ľudia s nižším statusom investujú do jeho zvýšenia. Náklady a benefity rituálnej participácie sú však relatívne vzhľadom na status jedinca – ľudia s nižším statusom musia investovať disproporčne viac ako ľudia s vyšším statusom aby získali rovnaké benefity.

Podobné tendencie sa ukázali pri výskume Candoble komunit v Brazílii. Candoble je afro-náboženské hnutie, ktoré sa objavilo v chudobných brazílskych mestských štvrtiach, ktoré obývajú zväčša potomkovia afrických otrokov. Candoble komunity sú organizované okolo centrálnej náboženskej autority, zväčša staršej ženy a popri náboženských službách ponúkajú aj sociálnu a ekonomickú podporu svojim členom. Soler (2012) našla evidenciu na podporu svojej hypotézy že členovia, ktorí najviac investujú do rituálnej signalizácie, budú najviac preferovaní ako partneri na spoluprácu a súčasne budú kooperatívnejší ako ostatní členovia.

Podobne ako Shaver a Sosis aj Soler potvrdila, že investície do rituálu sú závislé na aktuálnej fáze životného cyklu popri iných širších ekonomických a politických súvislostiach. Časovanie rituálnych investícií sa tak prekrýva so snahou o získanie prístupu k výhodám, ktoré skupina poskytuje svojim členom. Slovom Soler (2012, s.346): „rituály sú strategicky podstupované pre maximalizáciu sociálnych a reprodukčných ziskov.“ Okrem toho ľudia v núdzi budú náchylnejší na tie typy

rituálneho správania, ktoré vyvolávajú dojem zvýšených performačných nákladov, ako napr. tranz. Takýmito signálmi sa môžu snažiť manipulovať rituálny systém za účelom získania prístupu k výhodám, ktoré členstvo v skupine poskytuje.

Medzi rituálnymi systémami v brazílskych Candoble a na Fidži sú však významné rozdiely. V osadách na Fidži panuje striktná hierarchia a rituály sú tradičnou doménou mužov. Keďže sú osady pomerne malé (okolo dvesto ľudí), obyvatelia sa navzájom dobre poznajú a náklady rituálnej participácie sú rozložené viac-menej rovnomerne počas rituálneho cyklu. Taktiež výhody prameniace z rituálnej participácie sa kumulujú postupne počas života.

Naproti tomu brazílske Candoblé komunity sa nachádzajú vo veľkých aglomeráciách a členstvo v nich je oveľa nestálejšie a oportunistickejšie. Tým pádom je v nich viac priestoru na parazitovanie na ostatných a tak ako teória nákladnej signalizácie predpovedá, sú náklady na participáciu vyššie pre nových členov. Taktiež pomer zastúpenia oboch pohlaví je vyrovnanerší a nejstvue tu pripísaný status tak ako v klanovom systéme na Fidži. Soler sa domnieva, že existujú určité okamžité výhody prameniace z rituálnej participácie, ktoré motivujú participovať predovšetkým ľudí v núdzi, kým na Fidži sa rituálny systém javí menej flexibilným a väčšina výhod je zdá sa viac oddialená.

1.5 Úloha sociálnych sietí

Aby bolo vôbec možné sformulovať testovateľné hypotézy o rituálnych investíciách naviazaných na životný cyklus, je nutné zmapovať sociálne vzťahy a hierarchie v cieľovej skupine. Pozícia v sociálnej sieti, typ siete, a jej štruktúra determinujú jedincovu životnú stratégiu, ako aj to, nakoľko jeho rozhodnutia ovplyvnia iných a ako bude sám rozhodnutiami iných ovplyvnený.

Christakis a Fowler (2009) poukázali na dôležitosť a metodologický potenciál analýzy sociálnych sietí v ich knihe „Connected“. Ich príspevok je snahou o budovanie prepojenia medzi individuálnou a kolektívnou úrovňou explanácie. Sociálne siete sa od agregátov ľudí líšia tým, že ľudí spájajú (do dyád v tom najjednoduchšom prípade) a ľudia medzi sebou interagujú, pričom sa objavujú nové skupinové vlastnosti, ktoré nie sú redukovateľné na jednotlivé konštitutívne prvky. Ako príklad si autori zvolili koláč – jeho chuť nie je ani agregátom chutí jednotlivých ingrediencií, ani ich priemerom, ale úplne novou vlastnosťou, ktorá vznikla prepojeniami a interakciami

medzi jednotlivými časťami. Sociálnu sieť následne charakterizujú ako skupinu ľudí, ktorej členovia sú prepojení viac medzi sebou než s inými ľuďmi.

Typ vzťahu medzi jednotlivcami v sociálnej sieti určí, aký typ informácií sa v nej bude šíriť, či už to budú hudobné preferencie medzi spolužiakmi, tovar medzi obchodníkmi, alebo nákazlivé choroby medzi kolegami. Na šírenie informácií má vplyv aj intenzita vzťahu a vzdialenosť medzi jednotlivými ľuďmi. Je napríklad pravdepodobnejšie, že chrípkou nakazím svojho suseda na chodbe než môjho bratranca, ktorého vidím len cez sviatky alebo rodinné oslavy, podobne hudobné preferencie budem skôr zdieľať s blízkym priateľom než so susedom. Dominancia vo vzťahu je rozhodujúca pre smerovanie a tok informácií – určitý typ informácií môže prevažne smerovať od dominantného jednotlivca k jeho submisívnemu partnerovi (napríklad politické preferencie) a naopak, istý druh informácií môže prúdiť smerom „nahor“ (napríklad materiálne dary).

Povaha prepojení medzi ľuďmi a role, ktoré v týchto prepojeniach zohrávajú, majú teda vplyv na celkové vlastnosti sociálnej siete. Ak počet prepojení výraznejšie prevyšuje počet ľudí v sociálnej sieti, táto sa stáva veľmi tranzitívnou (prepojenou), t.j. informácie sa v nej veľmi rýchlo šíria. Pozícia jedincov v danej sociálnej sieti má preto rozhodujúci vplyv na to, ako dostupné pre nich budú informácie šíriace sa danou sieťou. Platí, že jedinci v centrálnych pozíciách, teda tí, ktorí disponujú najväčším množstvom prepojení, budú mať najlepší prístup k informáciám (či už pozitívnym alebo negatívnym). Takíto jedinci sa väčšinou nachádzajú na vrchole skupinovej hierarchie, keďže disponujú mnohými kontaktmi a majú najväčšie možnosti akvizície zdrojov. Pre jedincov na periférii platí presný opak – malá prepojenosť a obmedzený prístup k informáciám.

Akokoľvek sú sociálne siete veľké, komplexné a dynamické, vždy vykazujú určité topologické podobnosti v rozostavení svojich komponentov (ľudí) a prepojení medzi nimi. Stanley Milgram (Milgram, Bickman & Berkowitz, 1969) napríklad vo svojom výskume prikázal niekoľkým jedincom doručiť list do ním vybraného cieľa pričom zistil, že zvyčajne počet nutných spojení nepresiahol číslo šesť. Tento „fenomén malého sveta“ bol následne potvrdený aj v iných typoch, nielen sociálnych, sietí. Popri týchto „šiestich stupňoch separácie“ Christakis a Fowler poukázali aj na „tri stupne vplyvu“, ktoré označujú ďalšiu typickú vlastnosť sociálnych sietí, a síce že informácia prežije len tri stupne prenosu. Keď napríklad zverejním úmysel opustiť krajinu, táto

informácia sa pravdepodobne dostane najďalej ku známym známym mojich známym.

Podľa autorov sú za zastavenie šírenia informácií zodpovedné tri faktory. Prvý z nich spôsobuje, že presnosť a spoľahlivosť informácie klesá s jej každým podaním, pričom kritickú hranicu predstavuje práve tretí stupeň prenosu. Za druhé, keďže sociálne siete sú dynamické systémy, ktoré sa neustále menia, nejestvuje natoľko stabilné usporiadanie, aby trvalejšie zaručilo prenos informácie do viac než troch stupňov vplyvu. Nakoniec za obmedzený prenos informácií môžu aj naše kognitívne kapacity, keďže sa vyvinuli v prostredí, v ktorom ľudské sociálne siete pravdepodobne nikdy nepresiahli tri stupne separácie.

Konkrétna štruktúra interakcií (sociálny poriadok) hrá kľúčovú úlohu pri zavádzaní a udržiavaní sociálnych noriem. Dunbar a Hill (2003) tiež dodávajú, že je to aj veľkosť skupiny, nie len jej štruktúra, ktorá vplyva na sociálne normy a kooperáciu. Je preto evidentné že to, s kým sme prepojení, akým spôsobom a ako centrálnymi sa staneme v našom okolí, má vplyv na náš mentálny aj fyzický stav. Christakis a Fowler argumentujú, že pozíčné a socio-ekonomické nerovnosti v spoločnosti sú efektom dynamiky sociálnych sietí. Je preto kľúčové prepojiť analýzu sociálnych sietí s teóriou životného cyklu za účelom presnejšej predikcie a komplexnejšej analýzy výskytu nákladnej signalizácie.

2 Paradigma experimentálnej antropológie a výskumná otázka

Každé vedecké bádanie by malo byť uskutočňované pomocou takeého výskumného dizajnu, ktorý zohľadňuje špecifické požiadavky konkrétnej teórie a zasadí ju do relevantného kontextu, čo spolu s využitím vhodnej metodiky umožní testovanie jej limitov. Experimentálna antropológia v tomto zmysle vyznáva vedecký naturalizmus, čo znamená, že sa snaží zdokumentovať prirodzene sa vyskytujúce (teda nevyplývajúce z manipulácie výskumníkom) sociálne javy a súčasne minimalizovať vplyv bádateľa na ich výskyt.⁹ Je to čisto metodologická paradigma, neviažuca sa a priori na žiadny teoretický koncept, hoci dnes sa využíva prevažne pri testovaní evolučných modelov v rámci humánnej behaviorálnej

9 V tomto prípade teda nemám na mysli naturalizmus čisto pozitivistického typu, ale skôr jeho etnografickú podobu v zmysle metódy, ktorá kladie dôraz na externú validitu svojich zistení (Hammersley & Atkinson, 2007, s. 5-10)

ekológie (Hill & Kaplan 1999; Shaver & Sosis, 2014) a jej popularita pomaly narastá aj vo výskumoch z oblasti kognitívnej vedy o náboženstve (Xygalatas, 2013b).

Na rozdiel od klasickej etnografie¹⁰ sa zameriava primárne na zber kvantitatívnych dát, pričom kladie dôraz na exaktnosť a štandardizáciu výskumných postupov. Pre tieto účely nezriedka využíva špecifické výskumné pomôcky, ako napr. rôzne prístroje merajúce telesné procesy (merače srdcového tepu – heart rate monitors; Xygalatas et al., 2013a), stavy (actigraphs), proporcie a priestorové vzory v správaní (sociometrika - sociometric badges), alebo matematické postupy, napr. na výpočet kalorickej hodnoty prijímanej stravy skúmanej populácie (Rappaport, 1967), a tiež videozáznamy udalostí (Xygalatas et al., 2013a). Využívanie takýchto pomôcok nie je samoučelné, často dokáže odhaliť diskrepanciu medzi psychologickými a fyziologickými stavmi informátorov, teda tým, ako udalosti fyzicky prežívajú a tým, ako to psychologicky, viac či menej vedome, reflektujú. Využívanie takýchto výskumných pomôcok by teda nemalo byť samoučelné („pre efekt“), ale malo by prispievať k porozumeniu takých fenoménov, ako sú napr. fungovanie pamäte, úloha emócií a noriem pri vytváraní spomienok a naratívnych schém, a prepojenie individuálneho a kolektívneho vedomia.

Nazbierané dáta sa vyhodnocujú a interpretujú pomocou deskriptívnych a inferenčných štatistických metód, tak ako je bežným štandardom v sociálnych a psychologických vedách. Od medzi-kultúrnej psychológie sa však experimentálna antropológia odlišuje svojim dôrazom na zmienený naturalizmus – nedisponuje takou mierou kontroly nad skúmanými premennými ako je tomu v laboratórnych podmienkach¹¹. Povaha jej zistení je preto vo svojej podstate skôr korelačná než kauzálna.

Veľmi dôležitú úlohu plní experimentálna antropológia pri rozširovaní poznania a doplňovaní databázy terénnymi dátami v rámci kognitívnych prístupov k štúdiu náboženstva. Ako ukázala nedávna konferencia IACSR (International Association for the Cognitive Study of Religion) v Brne (20-22.6. 2014), táto oblasť vedeckého bádania je stále dominovaná laboratórnymi výskumami a chýba jej systematické overovanie a doplňovanie pozorovaniami z terénu. Je pravdou, že v rámci istej sebareflexie (Henrich, Heine & Norenzayan, 2010)

10 Experimentálnu antropológiu považujem za špecifický smer v rámci etnografie

11 Z uvedeného dôvodu je podľa mňa správnejšie hovoriť o kvázi-experimentálnej (Bernard, 2006, k.5) antropológii, hoci je tento názov menej atraktívny

sa experimentálne výskumy stále viac orientujú aj na doposiaľ málo skúmané populácie, čo je veľmi dôležité pri hľadaní tak ľudských kognitívnych univerzálií, ako aj špecifik. Avšak bez evidencie z terénnych pozorovaní a meraní zostáva otázkou, nakoľko sú takto nadobudnuté zistenia artefaktom samotných experimentov, a nakoľko zistené vzťahy medzi premennými platia aj mimo nich. Toto je vyslovene empirická otázka, na ktorú ponúkne odpoveď jedine etnografia. Experimentálna antropológia sa v tomto prípade javí o to vhodnejšou, že dokáže, podobne ako laboratórne experimentálne postupy doposiaľ využívané v CSR (Cognitive Science of Religion)¹², postupovať do veľkej miery podľa naturalistického vedeckého modelu, tak ako bol prezentovaný v úvode článku, čo v konečnom dôsledku uľahčuje vzájomné porovnávanie výskumných zistení.

Aj kvôli zmieneným dôvodom bola na výskum rituálu Cavadee na Mauríciu zvolená paradigma experimentálnej antropológie. Cieľom bolo zbierať dáta týkajúce sa nákladnosti rituálnych investícií (finančné výdaje, časové investície, rozmery cavadee..), miestnej sociálnej siete (topografia, kvalita a druh vzťahov v nej, hierarchia) a premenných životného cyklu (demografické údaje, index telesnej hmotnosti - BMI) cieľovej populácie. Tieto dáta budú spolu s ďalšími v budúcnosti využité na testovanie evolučného modelu teórie nákladnej signalizácie, ktorého základná výskumná otázka znie: Aký je vzťah medzi pozíciou jedinca v sociálnej sieti, jeho situáciou v životnom cykle a nákladnosťou rituálnej participácie?

Zodpovedanie tejto výskumnej otázky by mohlo prispieť k porozumeniu širšieho problému v humánnej behaviorálnej ekológii, ktorý predstavuje adaptívna hodnota rituálov ako nákladných signálov.

3 Lokalita a výskumná vzorka

Maurícius je relatívne malý (cca 2000 km²) vulkanický ostrov, ktorý sa nachádza východne od Madagaskaru. Holanďania a neskôr Francúzi v minulosti svoju vtedajšiu kolóniu využívali hlavne ako prekladisko tovaru a ako miesto na doplnenie zásob na cestách cez Indický oceán. Po dobytí Britániou v roku 1810 sa Maurícius stal najväčším svetovým producentom cukru z cukrovej trstiny. Momentálne je Maurícius nezávislým demokratickým štátom s členstvom v Commonwealth a jeho ekonomika sa preorientovala na turizmus, IT služby a textilný priemysel.

Na Mauríciu neexistovalo pred európskou kolonizáciou

12 Kognitívna veda o náboženstve.

pôvodné ľudské osídlenie. Súčasnú obyvateľstvo je tvorené potomkami afrických otrokov, indických plantážnych robotníkov, čínskych obchodníkov a európskych kolonizátorov. Vo veľmi hustom zaľudnení, medzi vyše milión obyvateľmi, dominuje z náboženstiev hinduizmus (49%), nasleduje kresťanstvo (32%) a napokon islam (17%). Oficiálnymi jazykmi sú francúzština a angličtina, hoci najviac používané jazyky sú hindi, bhojpuri a predovšetkým francúzska kreolčina (Eriksen, 1998).

Náš výskum sa uskutočnil v mesiaci január, na západe ostrova v meste Quatre Bornes, ktoré leží asi 7 km od pobrežia. Quatre Bornes je súčasťou najväčšej mestskej aglomerácie na ostrove, ktorá vznikla postupným prepojením jednotlivých obývaných území. Za cieľovou skupinu sme si zvolili miestne tamilské obyvateľstvo, tvoriace v Quatre Bornes menšinu, tak ako na väčšine ostrova¹³. Centrom náboženského diania je pre Tamilov v Quatre Bornes chrám Siva Subramanya, ktorý stojí na úpätí hory nad mestom. Je to jeden z najstarších a najvýznamnejších chrámov na Mauríciu vôbec (má vyše sto rokov, čo je na miestne pomery dlhá doba, keďže sa vzťahuje na dobu kolonizácie indickou populáciou) a koná sa k nemu niekoľko významných pútí. Thaipusam Cavadee je jednou z týchto pútí a je pre Tamilov jedným z vrcholov rituálneho roka – naposledy sa konala 17. januára. Z pohľadu výskumnej otázky je tento rituál veľmi atraktívny pre svoju extrémnu energetickú nákladnosť, finančné požiadavky a potrebu dlhodobej prípravy.

Samotný rituál je oslavou boha vojny Murugana a koná sa za splnu v mesiaci thai (január/február). Na jeho počesť sa v meste koná v tento dátum niekoľko procesií, z ktorých najväčšia mieri práve k hore Corps de Grande a jej chrámu „Siva Subramanya Thirukovil“ ľudovo nazývanému aj „Kovil Montagne“. Procesia sa začína v ranných hodinách, vyráza sa medzi ôsmou a deviatou hodinou rannou. Keďže január je jeden z najteplejších mesiacov a mnoho ľudí kráča po rozpálenom asfalte naboso, pred procesiou ide cisterna vypúšťajúca na cesty chladnú vodu – aj tá však veľmi rýchlo vysychá.

Pri mestskom potoku, odkiaľ celá procesia štartuje, sa však ľudia zhromažďujú už okolo šiestej hodiny. Tu sa totiž dejú záverečné prípravy na procesiu týkajúce sa predovšetkým hlavnej časti sprievodu, ktorú tvoria ľudia poprepichovaní rituálnymi ozdobami a nesúci na pleciah tzv. Cavadee, čo sú ozdobné koše rôznej

13 2011 census: 71,633 obyvateľov v Quatre Bornes, z toho Tamilov 6,265; ostrov Maurícius: 1,196,383 obyvateľov, z toho Tamilov 71,994 (<http://www.gov.mu/portal/goc/cso/file/2011VolIIPC.pdf>)

veľkosti, váhy a tvarov. Rodinní príslušníci a priatelia pomáhajú so zdobením a prepichovaním tiel účastníkov a s vykladaním Cavadee na ich pleciah. Taktiež sa tu pohybujú kňazi a ich asistenti, ktorí ľuďom žehnajú a prepichujú jazyky ozdobami (tieto sú v tvare kopije, ktorou boh Muruga porazil démona).

Procesiu otvárajú najvýznamnejší členovia miestneho spoločenstva, ako aj štátni predstavitelia (pravidelne sa jej účastní minister školstva). Tento rok tvorilo ozdobný sprievod okolo dvesto ľudí, pričom celá procesia bola niekoľkotisícová. Väčšinu tvorili tamilskí muži, bolo v nej však aj mnoho žien, niekoľko detí a tiež Creolov¹⁴. Cieľom projektu bolo zdokumentovať mieru participácie čo najväčšieho počtu členov ozdobného sprievodu.

4 Metódy

Potreba mapovania sociálnej siete účastníkov Cavadee determinovala výslednú povahu zberu dát. Pre tento účel sa geometricky vyčlenila oblasť okolo chrámu, pozostávajúca z niekoľkých blokov a ohraničená hlavnými ulicami. Dlhodobejším zámerom je detailne zmapovať celú mestskú štvrť, avšak kvôli časovému obmedzeniu bolo nutné vzorku zúžiť na jej určitý výsek. Zber dát touto metódou sa síce neriadil topografiou vytypovanej sociálnej siete, mal však tú výhodu, že vytýčil jasné hranice, čím sa predišlo mnohým časovým a logistickým komplikáciám. Okrem toho veľkú časť obyvateľov tejto oblasti tvorila cieľová skupina, teda účastníci Thaipusam Cavadee.

Výskumný tím tvorilo sedem ľudí – štyria členovia LEVYNY a štyria miestni výskumní asistenti¹⁵ (hindu-mauríjčania z neďalekej obce). V teréne vytvorili výskumníci pracovné dvojice s asistentmi, pričom vedúci výskumu, Dimitris Xygalatas, priebežne zaznamenával nazbierané dáta a rozdeľoval úlohy medzi členov tímu. Terénny výskum pred dňom Cavadee väčšinou spočíval v doobednom spracúvaní nazbieraných dát z predošlého dňa a poobedným výjazdom do terénu,

14 Potomkovia prevažne afrických otrokov – zvyčajne kresťania, väčšinou katolíci

15 Dimitris Xygalatas, Department of Anthropology, University of Connecticut; Interacting Minds Centre, Aarhus University; John Shaver, School of Art History, Classics and Religious Studies, Victoria University Wellington; Vladimír Bahna, Ústav etnológie, SAV; Manesha Soonea, University of Mauritius; Avishkal Soonea – University of Mauritius; Nethy Chunwan, University of Mauritius; Eva Serena

kde sa pokračovalo zberom dát do večerných hodín.

Jednotlivé tímy si medzi sebou rozdelili vytypované ulice, na ktorých oslovovali informátorov priamo v ich domoch. Cieľom bolo zozbierať dáta v každom obývanom dome, pričom sa cez GPS do elektronickej mapy pre každú adresu zaznamenávali údaje o vykonaní zberu (v prípade jeho nevykonania aj dôvod – neprítomnosť domácich, neochota..) a náboženskej príslušnosti domácich. Tieto záznamy umožnia aj neskorší návrat do terénu a doplnenie chýbajúcich údajov v danej oblasti. Vo večerných hodinách sa robili rozhovory pred chrámom, kde ľudia chodili na modlitby v rámci prípravy na festival.

Z pohľadu teórie nákladnej signalizácie bolo okrem mapovania sociálnych sietí dôležité merať aj také premenné, akými sú sociálny status jedinca, jeho životná situácia a rodinné väzby, telesné parametre (teda demografické údaje zodpovedajúce premenným životného cyklu), a v neposlednom rade jedincova história investícií do Cavadee. Korelačné analýzy medzi investíciami do Cavadee, pozíciou v miestnej sociálnej sieti a životnou situáciou poslúžia v budúcnosti na objasnenie vzťahov medzi týmito ukazovateľmi a mali by tak ozrejmiť vnútroskupinovú variáciu v rituálnych investíciách.

Tieto dáta sa zbierali tromi technikami – prostredníctvom rozhovorov, fotografiou a meraním telesných proporcií. Rozhovory prebiehali podľa jednotného dotazníka v kreolskom jazyku a týkali sa účasti na Cavadee (koľkokrát sa človek zúčastnil, v akej miere a akým spôsobom, koľko investoval do príprav a ozdôb, koľko ozdôb mal po tele, či tam stretol svojho životného partnera atď.), náboženského života v obci a rodine a sociálnych kontaktov jedinca. Okrem toho sa zbierali aj základné demografické údaje ako počet členov rodiny, ich jazykové kompetencie a zamestnanie, vek, pohlavie atď. Taktiež sa zaznamenávala výška a váha informátorov, z čoho sa bude vyrátavať ich index telesnej hmotnosti (BMI), ktorý slúži ako indikátor jedincovej fyzickej kondície. Na záver sa urobil fotografický portrét informátora.

Za účelom doplnenia údajov o rituálnych investíciách aktuálneho ročníka festivalu, sa dáta zbierali aj priamo v deň jeho konania, v čase pred vytvorením procesie a potom aj po jej rozpustení. Na rannom zhromaždení sa s účastníkmi vykonávali stručné rozhovory, zamerané predovšetkým na údaje o cavadee (teda počet a druh ozdôb v súčasnosti, v minulosti, počet účasti atď.), takisto sa zaznamenávali výška a váha účastníkov a ich cavadee, nakoniec sa cavadee aj účastníci vyfotografovali. Tieto procedúry sa zopakovali pod chrámom, po tom, ako

procesia dorazila a ľudia opúšťali sprievod. Dokopy sa v rámci ozdobného sprievodu zdokumentovala účasť vyše deväťdesiat ľudí z celkového odhadovaného počtu asi dvesto aktívnych účastníkov (tých, čo niesli cavadee).

Predbežné pozorovania zatiaľ podporujú hypotézu variácie v rituálnych nákladoch, v závislosti od statusu jedinca. Začiatok sprievodu tvorili jedinci z najvyšších priečok miestnej sociálnej hierarchie, ako boli napr. ľudia stojaci na čele náboženskej obce a chrámovej správy, pričom koniec sprievodu predstavovali hlavne ľudia bez takýchto väzieb a vykonávajúci menej prestížne povolania. Podobne aj počet a veľkosť ozdôb narastali smerom ku koncu sprievodu, ktorý tvorili ľudia s veľkými Cavadee, ťahajúci na svojej koži ťažké ozdobné vozy. Tieto tendencie sa potvrdili aj pri ďalšej návšteve výskumného tímu LEVYNA počas konania Sittirai Cavadee o niekoľko mesiacov neskôr. Pri akumulácii dostatočného množstva dát následné štatistické analýzy preveria platnosť týchto vyzozorovaných trendov, ich súvis s ukazovateľmi ako sú životný cyklus a skladba sociálnej siete a umožnia tak vysvetliť a empiricky doložiť variáciu v rituálnych investíciách.

5 Záver

V rámci rôznych komunikačných systémov predstavuje rituál azda ten najnákladnejší. Niektoré druhy rituálov (napr. iniciačné obrady) si vyžadujú extrémne časové, finančné a energetické investície. Teória nákladnej signalizácie vidí v týchto veľkých nákladoch hendikep, ktorý dokáže zdolať iba niektorí jedinci. Skutočná funkcia rituálov teda tkvie v signalizácii lokálne atraktívnych vlastností, čo sa môže výrazne líšiť od symbolických interpretácií významu rituálu. Miera investovania do rituálnych aktivít by potom mala byť priamo závislá od jedincovej životnej situácie – v akej časti životného cyklu sa nachádza, aká je jeho pozícia v sociálnej sieti, z akej rodiny pochádza, atď. Platí, že čím je jedinec nižšie v miestnej hierarchii a čím je mladší, tým bude mať menej alternatív na zlepšenie svojho postavenia a tým viac prostriedkov bude investovať do participácie na rituáloch. Za účelom budúceho testovania týchto predpokladov sa na Mauríciu uskutočnil zber dát sústredený na rituál Thaipusam Cavadee, ktorý predstavuje typ extrémneho (najmä v zmysle fyziologických požiadaviek a bolestivých úkonov) náboženského rituálu. Januárový zber dát tak predstavoval prvý krok dlhodobejšieho projektu, ktorého cieľom je zodpovedanie otázky adaptívnej hodnoty rituálov ako nákladných

signálov. Tento príspevok ilustroval, ako sa na tento účel dá využiť paradigma experimentálnej antropológie, ktorá umožňuje kvantitatívny záznam udalostí priamo v teréne, ako aj ich neskoršiu dôslednú analýzu a interpretáciu pomocou exaktných štatistických postupov.

Literatúra

Barrett, L., Dunbar, R., & Lycett, J. (2002). *Human evolutionary psychology*. London: Palgrave.

Bernard, R. (2006). *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*. New York: Altamira Press.

Boyer, P., & Lienard, P. (2006). Whence Collective Rituals? A Cultural Selection Model of Ritualized Behaviour. *American Anthropologist* 108, n. 4 (2006): 814 – 827.

Central Statistics Office – Republic of Mauritius. (2011). *The 2011 Housing and Population Census [Data file]*. Retrieved from http://www.gov.mu/portal/goc/cso/census_11.htm

Christakis, N. A., & Fowler, J. H. (2009). *Connected: The surprising power of our social networks and how they shape our lives*. New York: Little, Brown and Company.

Darwin, Ch. (1871). *The descent of man, and selection in relation to sex*. London: John Murray.

Dunbar, R. I. M. & Hill, R. A. (2003). Social network size in humans. *Human Nature*, 14(1), 53-72.

Durkheim, D. (1912). *The elementary forms of religious life*. In: M. Lambek (ed.), *A Reader in the Anthropology of Religion* (pp. 34-49). Oxford: Blackwell.

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

Freud, S. (1950[1913]). *Totem and taboo*. New York: Routledge.

Hammersley, M. & Atkinson, P. (2007). *Ethnography: Principles in Practice*. London and New York: Routledge.

Henrich, J., Heine, S. J., & Norenzayan, A. (2010). The weirdest people in the world. *Behavioral and Brain Sciences*, 33(2-3), 61-83.

Hill, K. & Kaplan, H. (1999). Life history traits in humans: Theory and empirical studies. *Annual Review of Anthropology*, 28, 397-430.

Laland, K. N., & Brown, G. R. (2002). *Sense and non-sense: Evolutionary perspectives on human behavior*. Oxford: Oxford University Press.

Lévi-Strauss, C. (1955). The structural study of myth. *The Journal of American Folklore*, 68(270), 428-444.

- Malinowski, B. (1926). Myth in primitive psychology. In: M. Lambek (ed.), *A Reader in the Anthropology of Religion* (pp. 176-184). Oxford: Blackwell.
- Mauss, M. (2000[1924]). *The gift: The form and reason for exchange in archaic societies*. New York: W. W. Norton and Company.
- Milgram, S., Bickman, L., & Berkowitz, L. (1969). Note on the drawing power of crowds of different size. *Journal of Personality and Social Psychology*, 13, 79-82.
- Rappaport, R. (1967). Ritual regulation in environmental relations among a New Guinea people. *Ethnology*, 6(1), 17-30.
- (1979). *Ecology, Meaning and Religion*. Berkley, CA: North Atlantic Books.
- (1999). *Ritual and religion in the making of humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shaver, J., & Sosis, R. (2014). How does male ritual behavior vary across the lifespan? An examination of Fijian kava ceremonies. *Human Nature*, 25, 136-160.
- Smith, E. A., Winterhalder, B. (1992). Natural selection and decision-making: Some fundamental principles. In: E. Smith and B. Winterhalder (ed.), *Evolutionary Ecology and Human Behavior* (pp. 203-235). New York: Aldine de Gruyter.
- Soler, M. (2012). Costly signaling, ritual and cooperation: evidence from Candomblé, an Afro-Brazilian religion. *Evolution and Human Behavior*, 33, 346-356.
- Sosis, R., & Bulbulia, J. (2011). The behavioral ecology of religion: the benefits and costs of one evolutionary approach. *Religion*, 41(3), 341-362.
- Soukup, V. (2005). *Dějiny antropologie*. Praha: Karolinum.
- Spence, M. (1973). Job market signaling. *Quarterly Journal of Economics*, 87, 355-374.
- Turner, V. (1995[1969]). *The ritual process: structure and anti-structure*. New York: Aldine de Gruyter.
- Tylor, E. (1871). Religion in primitive culture. In: M. Lambek (ed.), *A Reader in the Anthropology of Religion*, (pp. 21-33). Oxford: Blackwell.
- Van Gennep, A. (2004[1909]). *The rites of passage*. Chicago: University of Chicago Press.
- Veblen, T. (1994[1899]). *The theory of the leisure class*. New York: Penguin Classics.
- Xygalatas, D., Schjoedt, U., Bulbulia, J., Konvalinka, I., Jegindo, E.-M., Reddish, P., Geertz, A.W., & Roepstorff, A., (2013a.) Autobiographical Memory in a Fire-Walking Ritual. *Journal of Cognition and Culture* 13(1-2), 1-16.
- Xygalatas, D. (2013b). Přenos laboratoře do terénu: Využití smíšených metod během terénního studia náboženství (Bringing the Lab into the Field: Using mixed methods to study religion in the wild), *Sociální Studia* 10(2), 15-25.
- Zahavi, A. (1975). "Mate selection. A selection for a handicap." *Journal of theoretical Biology*, 53, 205-214.(1977). "The cost of honesty (Further Remarks on the Handicap Principle)." *Journal of Theoretical Biology*, 67, 603-605.

* Tento príspevok vznikol s podporou Grantu UK, č. UK/200/2014 – „Extrémne náboženské rituály ako nákladné signály – prenos laboratória do terénu.“

hľadania práce v regióne Kysúc, spojenie hľadania pracovných miest, štátnych politik trhu práce a neformálnych sociálnych sietí. Pokúsim sa vysvetliť, prečo sú politiky trhu práce, založené na neoliberalnej ekonomickej teórii neúspešné a na príkladoch z terénu v Čadci ukázať nedostatky fungovania týchto politik a inštitúcie za nich zodpovedných, najmä miestneho úradu práce. Poukážem na to, že naopak rodinné a susedské väzby, utvorené v tradičnom spôsobe hospodárenia a posilnené spoluprácou v období socializmu môžu ponúknuť alternatívny model stratégií hľadania práce, ktorý sa vyznačuje aktivitou aj flexibilitou, hoci vo forme odlišnej od individualistického poňatia štátnych politik. Tieto stratégie som odhalila v rámci výskumu, ktorý som uskutočnila v mestskej časti Čadce – Čadečke počas dvoch mesiacov.

Kysuce a ich obyvatelia

Región Kysuce je historicky a ekonomicky marginálnou oblasťou, ktorá sa nachádza na severe Slovenska. Administratívne sa radí do Žilinského kraja s administratívnym a regionálnym centrom Žilina, ktoré je aj historicky cieľom pracovnej i trvalej migrácie z Kysúc. V súčasnosti odchádza veľa ľudí pracovať do žilinskej automobilky Kia alebo do iných blízkych firiem, ktoré fungujú ako jej subdodávatelia. Kraj susedí s Českom a Poľskom, pričom na českej strane sa nachádza región Sliezska a Ostravska, ktorého uhoľné bane a rozvinutý priemysel zase historicky priťahuje migráciu zo severných Kysúc.

Kysuce boli tradične jedným z najchudobnejších regiónov Slovenska. V súčasnej dobe sa marginalita prejavuje nízkymi cenami pracovnej sily a jednou z najnižších priemerných miezd na Slovensku (670 eur v roku 2012). Miera nezamestnanosti v máji 2014 dosiahla viac ako 13%¹⁶. Pracovná migrácia do českých miest a baní v blízkosti hraníc stále pretrváva, pretože v okrese Čadca nie sú žiadni väčší zamestnávateľia. Podľa analýzy úradu práce v Čadci sú v regióne situované väčšinou menšie firmy, ktoré potrebujú kvalifikovanú a flexibilnú pracovnú silu, ktorá v oblasti obvykle nie je k dispozícii kvôli nízkym mzdám (OLSAF, 2011, s.20). Absencia väčších investorov bráni rozvoju služieb, podnikania a infraštruktúry. Existujú však niektoré malé podniky, ktoré v malom pokračujú výrobu veľkých tovární, založených za socializmu, ktoré z časti používajú technológie a kvalifikovanú pracovnú silu, vyškolenú počas

16 http://www.upsvar.sk/buxus/generate_page.php?page_id=374518

minulého režimu.

Väčšina obyvateľov má stredoškolské vzdelanie (cca 48%) a iba menej než 1% má vysokoškolské vzdelanie. Od 900 do 1000 obyvateľov regiónu dosiahne vysokoškolské vzdelanie každý rok (OLSAFČ, 2011, S.11). To však nemá vplyv na úroveň vzdelania v celom regióne, pretože absolventi vysokých škôl si musia hľadať prácu mimo regiónu. (OLSAFČ, 2011, S.11) V dôsledku toho je pôrodnosť nízka, klesá každý rok už od roku 2001 a populácia postupne starne, hoci región mal v minulosti jednu z najvyšších pôrodností na Slovensku. Región je tradične náboženský, sčítanie ľudu v roku 2011 ukazuje absolútnu väčšinu rímskych katolíkov, ktorí predstavujú takmer 90% obyvateľov Čadce. Neexistujú údaje o aktívnom praktizovaní náboženstva, avšak takmer všetci moji informátori sa pravidelne zúčastňovali bohoslužieb, alebo aspoň dali pokrstiť svoje deti. Drvivá väčšina, teda 94% všetkých obyvateľov v okrese je slovenskej národnosti. Región je od roku 1989 politicky orientovaný „vľavo“. Napríklad, v parlamentných voľbách v roku 2012 62% ľudí hlasovalo pre SMER, zatiaľ čo najúspešnejšia pravicová strana dostala len menej ako 7% hlasov. Pre porovnanie, najsilnejšia ľavicová strana, HZDS získala 37% v roku 1992 a 35% v roku 1994. Napriek silnému katolicizmu v regióne a dostala kresťanský orientovaná strana KDĽ len 9% hlasov v roku 1992 a 10% v roku 1994 (Krivý, Feglová, Balko, 1996, str. 220) a 7% v roku 2012.

Výskum prebiehal v obciach Čadečka, Drahošanka a Podzávoz, ktoré patria do okresu Čadca. Obce sa skladajú z niekoľkých osád a samôt, ktoré sú zvyčajne v kopcoch prepojené schodnými cestami, alebo sa nachádzajú pozdĺž hlavnej cesty, pričom sa všetky nachádzajú na severe mesta, na ceste do Poľska a Českej republiky. Podobné druhy sídiel, ktoré vznikli zvyčajne výsledkom intenzívneho rastu populácie sa bežne nazývajú „kapanice“ alebo „lazy“. Zvyčajne ide o domy rozptýlené v kopcovitej krajine alebo vo vrchovine, napr. Huba na ne odkazuje ako na „kapanitse“ (1997). Všetky tri spomenuté obce sa reálne nachádzajú vo vzdialenosti približne jedného kilometra, hoci administratívne sú rozdelené. Do všetkých lokalít premával mestský autobus a viedli do nich opravené cesty. Moji informátori sa navzájom poznali, hoci ich domy sa nachádzali v rôznych obciach aj „placoch“. Zároveň sa však vždy ľudia patriaci k jednému „placu“ do istej miery spoločne identifikovali a porovnávali medzi sebou jednotlivé „place“.

Informátori

Moji informátori patrili štyrom samostatne hospodáriacim domácnostiam, ktoré zároveň predstavovali aj

priestorovo oddelené rodinné domy. Bolo nimi spolu päť žien a traja muži, ktorí boli v produktívnom veku. Okrem toho som v jednej rodine uskutočnila rozhovory s dvoma študentmi, ktorí mali v regióne aj pracovné skúsenosti. Hoci je toto číslo obmedzené, na základe rozhovorov s rôznymi členmi týchto domácností, s ich príbuznými alebo susedmi som mohla nazbierať väčšie množstvo informácií materiálu. Okrem toho bol môj výskum koncipovaný ako hĺbkové zisťovanie ekonomických stratégií, čo vyžadovalo veľké množstvo času na detailné zistenie týchto stratégií a tiež vzájomnú dôveru s informátormi. Keďže išlo o dvojmesačný výskum, pokrytie väčšieho množstva informátorov nebolo možné.

Všetky skúmané rodiny žili v rodinných domoch so záhradami a mali deti vo veku od dvoch do dvadsiatich siedmich rokov. Prvá rodina sa skladala z Marcely a Szymona, manželského páru tridsiatnikov, ktorý žil spolu s dvoma malými deťmi v malom domčeku, pozostávajúcom z dvoch izieb a kuchyne. Dom nemal kúpeľňu, pretože bol postavený v roku 1960 a nikdy neprešiel rekonštrukciou. Pár mal deti vo veku dvoch a piatich rokov obaja partneri mali stredoškolské vzdelanie. S väčšinou susedov a iných, priestorovo vzdialenejších obyvateľov osady mali intenzívne vzťahy. Obaja z nich boli počas svojho života nezamestnaní, počas môjho výskumu bola Marcela na materskej dovolenke a Szymon bol nezamestnaný a intenzívne si hľadal nové zamestnanie. Zatiaľ čo Szymon vystriedal počas siedmich rokov, odkedy sa prisťahoval na Slovensko približne sedem rôznych pracovných miest, Marcela pracovala po skončení školy a pred materskou dovolenkou iba v jednej firme ako sekretárka. Keďže mal pár malé deti a po finančnej stránke sa nemohli na nikoho spoľahnúť, pretože ich rodičia ani iní bližší príbuzní nežili nablízku, rozvíjal pár pomerne intenzívne vzťahy so susedmi a inými obyvateľmi osady. Hľadanie práce pre Szymona bolo pritom takmer tímovým úsilím oboch manželov a ich známých.

Druhá rodina, Mária a Martin, sa skladala z manželského páru okolo štyridsiatky a ich syna študujúceho na strednej škole. Žili v dome starom okolo desať rokov, vybudovanom na zdedenom pozemku a obaja mali stredoškolské vzdelanie. Martin bol pôvodne vyučený ako mechanik, ale počas dvadsiatich rokov pracoval v ostravských baniach. Zo zdravotných dôvodov odišiel do dôchodku, v dobe môjho výskumu dostával ako bývalý baník štedrý invalidný dôchodok. Pracoval však tiež ako nočný strážca a v minulosti ako strážnik

v predajniach či priemyselných komplexoch. Jeho manželka Mária bola vyučená ako tkáčka v bývalej fabrike Slovena, kde aj dlho pracovala. Keďže hlavným príjmom tejto rodiny bola banícka renta, Martin počas niektorých období nepracoval a jeho manželka pracovala iba počas niekoľkých mesiacov pred mojim výskumom. Finančne boli do veľkej miery nezávislí a občasné vedľajšie zárobky im sprostredkovali prevažne Martinovi známimi. Ich vzťahy so susedmi neboli intenzívne, príležitostne si však vymieňali drobné služby a informácie.

Tretia rodina, Anna a Pavol, sa skladala z učiteľského páru a ich šiestich detí vo veku od trinásť do dvadsiatich sedem rokov. Obaja partneri mali vysokoškolské vzdelanie a nikdy počas svojho života neboli nezamestnaní. Táto rodina bola vždy opisovaná susedmi či známymi ako veľmi slušná a ústretová, a preto mi ju aj ostatní členovia komunity odporučili ako vhodných informátorov. Rodina skutočne v meste vážená, aj cez svoje povolanie učiteľov mali množstvo známych. Hoci obaja manželia zmenili po revolúcii miesto, ich pracovné pozície boli do veľkej miery stabilné a zárobok neohrozovala kríza či hroziace prepúšťanie. Spoločne vlastnili malé hospodárstvo, o ktorú sa starali takmer výhradne rodičia s piatimi deťmi, susedia im pomáhali iba zriedkavo. Možno predpokladať že ich samostatnosť a isté postavenie zohralo taktiež úlohu v situácii, kedy sa so mnou po niekoľkých stretnutiach odmietli ďalej stretávať.

Štvrtá domácnosť bola tvorená Luciou, vo veku 26 rokov, žijúca s mamou a starými rodičmi. Lucia si hľadala prácu od skončenia školy už vyše dvoch rokov. Jej mama pracovala ako šička, ale v posledných rokoch prestala pracovať, pretože jej rodičia potrebovali opateru, za ktorú dostávala opatrovateľský príspevok. Lucia mala mladšieho brata, ktorý bol fyzicky aj mentálne znevýhodnený a žil v domove sociálnych služieb. Lucia pracovala iba príležitostne, najčastejšie ako brigádnicka. V tejto domácnosti išlo v podstate o slobodnú matku, ktorá vychovala deti s pomocou rodičov a o tých sa v čase môjho výskumu aj starala. Hlavným zdrojom príjmov domácnosti bol štát, a to cez dôchodky starých rodičov a príspevok za opatrovanie.

Metodika výskumu

Základné výskumné metódy pozostávali z podrobných neštruktúrovaných rozhovorov a pozorovaní informátorov. Prvé rozhovory boli viac formálne a boli pri nich použité vopred pripravené otázky. Avšak pravidelné návštevy v domácnostiach informátorov mali postupne počas výskumu za následok menej štruktúrované a viac neformálne rozhovory. Vzhľadom na spontánnu

povahu rozhovorov nebolo možné pripraviť otázky na každé stretnutie, ktoré boli veľmi početné. Preto som sa zamerala na sledovanie denných aktivít informátorov, ich interakcie so susedmi, alebo ich pripomienky k udalostiam v meste (napríklad salsa večer, hody atď.). Podobné rozhovory mi často priniesli cenné informácie, ktoré by som nikdy nezískala priamym opytovaním sa. Napríklad, niekedy bolo trochu zložité sa priamo spýtať na výšku hodinového zárobku Szymonovej brigády. Keď som však diskutovala s jeho ženou na dvore a tá sa potom odobrala do pivnice natierať latky červenou farbou, celkom prirodzene sa mi zdôverila, že jej muž sa to dostane 4 eurá na hodinu. Podobne bolo trochu ťažšie zistiť povahu susedských vzťahov priamou otázkou, ktorej odpoveď sa väčšinou skladala z jedného či dvoch slov. Keď som však bola svedkom susedskej roztržky, alebo keď som zavítala do domu informátorov pár minút po nej, získala som informáciu o susedských vzťahoch celkom prirodzene a bez opytovania.

Zúčastnené pozorovanie sa tiež konalo väčšinou v domácnostiach informátorov, počas upratovania, kosenia trávy, zberu zemiakov alebo pitia kávy a rozhovoru so susedmi. Niekedy som sa mohla zúčastniť rodinných obedov, stretnutí nad šálkou kávy a koláčom, alebo byť svedkom výmeny názorov so susedmi, čo mi umožnilo zaznamenať cenné informácie o sociálnych sieťach mojich informátorov.

Výskumné otázky

Hlavná výskumná otázka bola:

Aké sú stratégie hľadania práce v skúmanej lokalite a aké je ich prepojenie so štátnymi politikami trhu práce?

Ponúkanou odpoveďou je téza, že stratégie hľadania práce sa odvíjajú od troch základných pojmov: flexibilita, aktivita, sociálne siete

Flexibilita – alebo všestrannosť alebo prispôsobivosť. Ide predovšetkým o schopnosť pružne reagovať na zmeny na trhu práce prostredníctvom zmeny pracovnej sféry, oblasti, či zamestnávateľa. Znamená tiež schopnosť flexibilne využívať informácie či príležitosti dostupné prostredníctvom sociálnych sietí a niekedy aj právne vzťahy zamestnávateľov a zamestnancov.

Aktivita – ako už naznačuje pojem aktívne politiky trhu práce, jednotlivci by mal byť pri hľadaní práce predovšetkým aktívny, pretože hľadanie práce je v poňatí ekonomického neo-liberalizmu na zodpovednosti jednotlivca. Aktivita by sa podľa štátnych politik mala prejavovať predovšetkým celoživotným

vzdelávaním a počiatočnou dobrou prípravou pre trh práce. Ako ale naznačujú výsledky môjho výskumu, aktivita je inherentnou súčasťou života mojich informátorov v oblasti práce, pričom ale môže ísť aj o schopnosť kumulovať príjmy z rôznych zdrojov, krátkodobý zárobok, rôzne príspevky od štátu a podobne.

Sociálne siete – predstavujú možnosť, ako sa dostať ku práci či dôležitým informáciám. Sociálne siete predstavujú paradoxne spôsob, akým jednotlivci konajú v súlade s politikami zamestnanosti, aspoň čo sa týka individuálnej flexibility a aktivity. Hľadanie práce pritom však nie sú výhradne záležitosťou jednotlivca, ale v podstate širšej komunity, čo robí tento často efektívny nástroj ekonomického života pre štátne politiky neviditeľným.

Socializmus, postsocializmus a sociálne siete

Prostredníctvom analýzy životných stratégií predstavených informátorov si v texte kladiem za cieľ reflektovať neo-liberálne ekonomické diskurzy, kladúce dôraz na osobnú zodpovednosť jednotlivca, prítomné aj v programoch štátu, ministerstiev a či úradov práce. Aj keď sa štát snaží obvykle o prilákanie veľkých investorov, zamestnávajúcich množstvo ľudí, jeho programy nedokážu odvrátiť negatívne dôsledky re-štrukturalizácie prebiehajúcej na všetkých úrovniach, globálneho pohybu kapitálu a ďalších negatívnych javov spojených s globalizáciou a svetovou hospodárskou krízou, ako napríklad náhle prepúšťania a nezamestnanosť. V dôsledku toho sa nemôžu ľudia z okrajových oblastí s nedostatkom príležitostí spoliehať na štát a jeho inštitúcie, ktoré v rámci riešenia používajú termíny ako vzdelávanie, flexibilita a rekvalifikácie. Aj keď sa v zamestnaní musia zamestnanci prirodzene podriať požiadavkám zvýšenej produktivity, efektivity a rôznym nástrojom riadenia, pri hľadaní zamestnania musia tí istí ľudia voliť inú formu flexibility. Táto úzko súvisí s neformálnymi sociálnymi sieťami, utváranými aj prostredníctvom poľnohospodárskej výmeny práce, napríklad pomoci pri zbere zemiakov či kosení, neskôr posilnenej výmenou služieb počas socializmu. Na nasledujúcich stránkach uvediem teoretické koncepty, prostredníctvom ktorých môžu byť uchopené stratégie hľadania práce na Kysuciach.

V regióne Kysúc bolo poľnohospodárstvo spolu so sezónnymi zárobkami hlavným zdrojom obživy. Preto boli vzťahy v rámci príbuzenských sietí a miestnych komunit usporiadané okolo poľnohospodárskej spolupráce. Vzhľadom na tieto mechanizmy spolupráce boli ľudia žijúci v týchto oblastiach väčšinou autonómni,

čo sa týka výroby a spotreby až do polovice 20. storočia. Pine (2007) píše o Goraloch v regióne Podhale (geograficky i kultúrne blízko Kysúc), v ktorom bola pôda veľmi dôležitá pred obdobím socializmu aj počas neho. Obrábanie pôdy podmieňovalo sociálnu súdržnosť a psychologickú blízkosť susedov a príbuzných, práca v poľnohospodárstve bola organizovaná v kruhoch výmeny práce, v ktorých sa tiež utvárali komunitné vzťahy. Poľnohospodárstvo však postupne prestávalo stačiť pre pokrytie potrieb regiónu. Úrodnosť pôdy na Kysuciach bola nízka a pôrodnosť vysoká, pričom neskôr prešla až do populačnej expanzie. Preto od začiatku 19. storočia začalo mnoho ľudí pravidelne opúšťať svoje polia a rodiny a hľadať iný druh povolania, zo začiatku pracovali ako drotári a neskôr ako podomoví obchodníci (Pranda, 1965/1966).

Počas socializmu bola pôda nielen kolektivizovaná, ale spolu s rýchlou a hromadnou industrializáciou spôsobili tieto faktory hlboké zmeny v živote ľudí. Väčšina obyvateľov v regióne pracovala v miestnych priemyselných továrňach, alebo vo fabrikách a baniach situovaných v susediacom Ostravsku, dnes časti Českej republiky. Najdôležitejšími továrňami na Kysuciach bola Tatra vyrábajúca automobilové diely a Slovena vyrábajúca odevy. Hoci práca v priemysle znamenala zlepšenie úrovne života ľudí, mnoho prvkov poľnohospodárskej obživy v živote komunity pretrvávalo a garancia práce štátom pre všetkých neznamena koniec existujúcich rodinných a príbuzenských sietí. Naopak, ako uvádza Možný (1992), socializmus mohol rodinné a príbuzenské siete dokonca posilniť. Hoci neboli súkromné či rodinné podnikanie a podniky za socializmu povolené, rodinám sa podarilo re-interpretovať socialistické poňatie vlastníctva. Štát, napríklad, vlastnil obchody či rôzne služby, ktoré ale v skutočnosti v období neskorého socializmu predstavovali hospodársku pôdu pre súkromné hospodárenie rodín. Toto bolo umožnené prostredníctvom nepeňažných výnosov, teda výmenou služieb, ako napríklad prednosťou v rôznych poradovníkoch na nedostatkové tovary, zamestnávaním rodinných príslušníkov na výhodných miestach alebo výmenou tovarov, či surovín, ku ktorým mal človek prístup prostredníctvom svojho pracoviska, alebo cez peňažnú výmenu, umožnenú vďaka predražovaniu, krádežiam, podvádzaniu alebo podplácaniu (Možný, 1992, s. 19). Vzhľadom k tomu, že štát nebol schopný plniť potreby svojich obyvateľov, tieto druhy ekonomických výmen posilňovala súdržnosť neformálnych sociálnych sietí a ich význam v hospodárstve narastal.

Projekt industrializácie išiel ruka v ruku s modernizáciou. Ako vysvetľuje Podoba (2003), model modernizácie vo východoeurópskych socialistických krajinách preceňoval technickú modernizáciu, ktorá bola primárne definovaná aj ideológiou komunistickej strany. Táto definícia však nebrala ohľad na významný nedostatok kultúrneho a spoločenského posunu smerom k „modernosti“. Ľudia, naopak, zachovávali tradičné kultúrne vzorce, čo spôsobovalo kultúrne stretý vnútri miestnych komunit. Napríklad ľahko dostupné štátne pôžičky, ktoré umožňovali stavať domy pre každého a garancia platenej práce spôsobili vzrast materiálnej úrovne obyvateľstva. Avšak skutočnosť, že ekonomická úroveň života vzrástla neznamenala zmenu spoločenských praktík a niekedy i ekonomických stratégií na vidieku (Podoba, 2003, Pine, 2007). Za minulého režimu sa miešala modernosť a tradičný spôsob života, ktorý sa prejavoval napr. dôležitou úlohou príbuzenstva a miestnej komunity v hospodárskom živote. Neskoršie politické a ekonomické zmeny spojené s kapitalizmom nielen odhalili túto ambivaletnú modernitu, ale ju často vďaka prerušeniu socialistického modernizačného modelu aj posilnili.

Ďalším dôležitým pojmom smerom k modernizácii v post-socialistických krajinách, vrátane Slovenska, je pretrvávajúce „peasantism“. Socialistické krajiny boli do značnej miery industrializované, zatiaľ čo ich obyvatelia, väčšinou žijúci v agrárnom prostredí, boli nútení odovzdávať svoju pôdu do štátnych družstiev, čo sa v rôznych krajinách podarilo do rôznych stupňov (pozri Wädekin, 1982). Súčasne sa odohrávala industrializácia, tak v mestách ako aj na vidieku, hoci mestá zažili v socialistických krajinách vlny masívnej migrácie. Táto rýchla industrializácia viedla k tomu, čo Buzalka nazýva post-peasantism (2007). Hoci roľnícka rodina prestala byť hospodárskou a sociálnou štruktúrnou jednotkou, jej dôležitosť pretrvala v mestách aj na dedinách v podobe vidieckej morálky, metafor a ideológie prostredníctvom príbehov, rituálov a symbolov. Navyše socializmus podporoval niektoré pred-socialistické praktiky, ako je napríklad bezpečnú výmenu, rodinné a priateľské väzby alebo patrónsko-klientské vzťahy. Každodenný ekonomický život v socializme bol závislý na sérii výmen (Možný, 1991) a ľudia po socializme majú stále tendenciu spoliehať sa na svoje rodiny a príbuzenstva (viď Torsello, 2003). V dôsledku toho vzťahy tvarované počas agrárnej minulosti nielen pretrvávajú až do dneška, ale vzhľadom na neistotu zamestnania a obživy môžu dobre prosperovať.

Sociálnu sieť možno charakterizovať ako „jednotlivca,

komunitu, alebo roly vzťahujúce sa k sebe navzájom prostredníctvom jedného alebo viacerých sociálnych vzťahov (príbuzenstvo, priateľstvo, moc) a tak vytvárajúce sociálne siete.“ (Scott J., Marshall G., 2005). Sociálne siete pomáhajú aj pri vybudovaní obchodných vzťahov, ak v skupine chýba dostatočná dôvera (Portes, 1998, s. 3). Pri charakteristike neformálnych sociálnych sietí využijem charakteristiku Bourdieuhu neformálneho sociálneho kapitálu. Ten charakterizuje sociálny kapitál ako „súhrn skutočných a potenciálnych zdrojov, ktoré sú vzájomne spojené prostredníctvom siete viac či menej inštitucionalizovaných vzťahov vzájomnej známosti a uznania, alebo inými slovami, členstvo v skupine, ktorá poskytuje všetkým svojim členom prístup ku kolektívne vlastnenému kapitálu a „poverenie“, ktoré ich oprávňuje k úveru, v rôznych významoch tohto slova“ (Bourdieu, 1986, s. 47). V tejto definícii sa nerozlišuje sociálny kapitál na základe neformálnych inštitúcií, napríklad rodiny a kapitál založený na formálnych inštitúciách, napríklad školách. Tiež rôzne výskumy zo Slovenska potvrdzujú hlavnú úlohu neformálnych sociálnych sietí po páde socialistického plánovaného hospodárstva (Šalingová, 2005, Torsello, 2003, Skalník, 1993).

Preto ľudia ocitajúci sa kvôli hromadnému prepúšťaniu či úplnému uzatvoreniu podniku bez práce, nemajú veľa možností. Po prvé, pôjdu na miestny úrad práce, aby si zabezpečili príspevky v nezamestnanosti. Avšak, nikto z nich neočakáva, že by mu v tejto inštitúcii bola skutočne poskytnutá pomoc pri hľadaní nového zamestnania. Hoci Kysuce, tak ako aj veľa ďalších okrajových regiónov post-socialistických krajín utrpelo ekonomicky počas post-socialistickej transformácie, štátne inštitúcie neurobili väčší pokrok v oblasti asistencie uchádzačom o zamestnanie. Štátne politiky ostávajú v skutočnosti schematické a v praxi je ich fungovanie skôr iba obyčajnou administratívnou agendou. Napríklad jedna informátorka na adresu svojej pracovníčky úradu práce, ktorá sa mala starať o prípad jej nezamestnaného muža, poznamenala: „No ona nám tak naznačila, že ak my robotu nepohľadáme, tak oni nám nepomôžu...“ Navyše aj keď nezamestnaní v podstate trpia sociálne dôsledky neoliberálnych hospodárskych politík, ktoré zdôrazňujú individualizmus, slobodný pohyb kapitálu, pracovnej sily aj investícií, štátne inštitúcie používajú rovnakú rétoriku na vyriešenie týchto problémov. Na nasledujúcich stránkach sa budem snažiť detailne opísať a vysvetliť fungovanie miestneho úradu práce, ako som ho mala možnosť sledovať cez rozhovory s mojimi

informátormi. Namiesto oficiálnej rétoriky sa budem snažiť odkryť skutočné stratégie hľadania zamestnania a postihnúť existujúce vzory flexibility, ktoré sa do značnej miery odlišujú od oficiálnej definície flexibility.

Aktivita: flexibilita a vzdelávanie

Po agrárnej a socialistickej minulosti, počas ktorej bola dôležitá komunitná spolupráca prostredníctvom výmeny služieb či práce, ekonomický svet sa po roku 1989 začal riadiť skôr individualistickými princípmi. Vzhľadom na to, že pre štát sa stáva obtiažnejším prilákať nadnárodné spoločnosti a udržať ich ako platcov daní na danom území, jednotlivé národné štáty, ale aj medzinárodné organizácie, ako je napríklad OECD¹⁷, zvyrazňujú pojmy spojené s individualitou, ako je účinnosť, flexibilitu a kvalifikácia (Billet, 2010). To platí ešte naliehavejšie pre post-socialistické krajiny, ktoré potrebovali zahraničný kapitál a investorov, aby mohli oživiť vlastný priemysel a služby, dovtedy pracujúce na úplne iných princípoch. Na nasledujúcich stránkach sa pokúsím ukázať, že diskurzy prijaté štátnymi inštitúciami, s dôrazom na formovanie jedinca, ktorý by mal udržať krok s potrebou prispôbiť sa neustále sa meniacemu trhu práce, nemusia byť vždy efektívne. Tto najmä v prípade okrajových oblastí, kde sú pracovné príležitosti obmedzené. Avšak keď sú jednotlivci postihnutí negatívnymi vplyvmi prepúšťania, reštrukturalizácie alebo ekonomickej recesie, reálne sa nemôžu spoľahnúť na štátne inštitúcie alebo politiky zamestnanosti. Naopak, využívajú vlastné stratégie hľadania práce, ktoré sú vysoko flexibilné a pomerne efektívne, ale v inom zmysle slova.

Štátne politiky zamestnanosti sa zameriavajú na zlepšenie vzdelávania a kompetencie jedinca, zatiaľ čo by on mal byť flexibilný voči potrebám svojich zamestnávateľov. Dunn (2004) na základe svojho výskumu v poľskej továrni na výrobu detskej výživy uvádza: „Nové manažérske techniky, spolu s neoliberálnymi predstavami o samostatnosti a aktivite, sľubujú vytvoriť iný druh človeka: taký, ktorý je aktívny, mobilný a má možnosť výberu. Myšlienka „flexibility“ a formovanie flexibilného pracovníka sú navrhnuté ako protijed proti socializmu, alebo ako druh slobody ako protívaha k obmedzeniam komunizmu“ (Dunn, 2004, s. 165). Flexibilita práce je spolu so vzdelávaním a v protiklade k odborovým úniám dôležitým pojmom, ktorý je často spomínaný či už v dokumentoch vydaných ministerstvom práce alebo jednotlivými úradmi práce. Luboš Sirota, prezident

17 Organizácia pre hospodársku spoluprácu a rozvoj, z anglického Organisation for Economic Co-operation and Development

Slovenskej asociácie personálnych agentúr uviedol, že kvóta maximálne 10% zamestnancov pracujúcich pre danú spoločnosť na dohodu by nepriaznivo ovplyvnila flexibilitu práce a mala vplyv na nezamestnanosť na Slovensku¹⁸. Národný program pre zamestnanosť a inklúziu, vydaný Ministerstvom práce, sociálnych vecí a rodiny z roku 2014 podporuje flexibilitu ako žiadúcu charakteristiku potenciálne vytvorených pracovných miest. Ústav pre výskum práce a rodiny zaraďuje flexibilitu pracovníkov ako žiadúcu charakteristiku pri úvahách o politikách trhu práce. Analýza Úradu práce v Čadci z roku 2011 tiež používa mnohokrát slovo „flexibilita“ a skôr ho mechanicky opakuje, bez upresnenia, o akú formu flexibility sa jedná.

Okrem toho je veľký dôraz kladený aj na vzdelávanie a odbornú prípravu práce. Vzhľadom na to, že ekonomický neoliberalizmus sa snaží splniť požiadavky veľkých korporácií a počíta s častými zmenami na trhu práce, tieto zmeny by mali byť v jeho vnútornej logike riešené vďaka intenzívnemu individuálnemu konaniu (Ong, 2006). Celoživotné vzdelávanie je jednou z možností zvýšenia individuálneho snaženia, pričom by malo ísť o zachovanie schopnosti jednotlivca ostať aktívnym v priebehu pracovného života a tak si udržať kvalitu kvalifikovanej pracovnej sily. Správa Inštitútu pre výskum práce a rodiny (2011) uvádza: „V dôsledku stále intenzívnejšieho tlaku na flexibilitu a adaptabilitu jedincov na trhu práce, vzdelávania a odbornej prípravy práce (príprava pre trh práce), ktorá je súčasťou celoživotného vzdelávania sa zdá, že príprava pre trh práce predstavuje kľúčový mechanizmus zamedzenia výraznejšej marginalizácii a vylúčeniu stále rastúcej skupiny uchádzačov o zamestnanie“ (IVPR, 2011, s.4). Riešením zmien na trhu, v priemysle a iných oblastiach by malo byť teda snaženie jednotlivcov, ktorí by mali byť schopní v priebehu života meniť pracovnú sféru a dopĺňať si nové vzdelanie, ktoré je často sponzorované štátom, napr. pre nezamestnaných, učiteľov, atď.

V dôsledku nezamestnanosti mladých sa snaží štát upravovať aj vzdelávanie mládeže, na úrovni stredných škôl snaží vyriešiť novela zákona o stredných školách. Podľa nej bude od septembra 2014 počet študentov na gymnáziách upravený zákonom, s cieľom zvýšiť počet študentov na stredných odborných školách a tiež zvýšiť ich prestíž. Toto opatrenie sa uskutoční po negotiaciach so zamestnávateľmi v automobilovom priemysle,

18 <http://apas.sk/files/obmedzenie%20agenturneho%20zamestnavania%20je%20ranou%20flexibilite.pdf>

s cieľom zvýšiť atraktivnosť krajiny pre potenciálnych či existujúcich investorov. Prezident Asociácie zamestnávateľov v automobilovom priemysle Jaroslav Holeček sa vyjadril, že jedna tretina študentov vysokých škôl by nemala na vysokých školách študovať, pretože tam „nemá čo robiť“¹⁹. Aj keď príslušné ciele sú podporované vládnymi inštitúciami a zamestnávateľmi, nemusia nevyhnutne korešpondovať s osobnými cieľmi jednotlivcov (Billet, 2010) a ako sa pokúsím ukázať v ďalšej časti práce, nemusia byť ani najefektívnejším spôsobom riešenia nezamestnanosti.

Ďalším nástrojom štátu na boj proti nezamestnanosti sú aktívne politiky trhu práce, ktoré by mali umožňovať jednotlivcom znovu sa pracovne zaradiť. Podľa antropologických výskumov sú založené na neoliberalnej rétorike, podľa ktorej je zamestnanosť problémom jednotlivca. Podľa tejto logiky sú riešením aktivačné politiky, zdôrazňujúce individuálne prijatie zodpovednosti a implementáciu „technológií individuálneho konania“, alebo pestovanie flexibilného, sebestačného, sebavedomého a podnikajúceho ja (Dean, 1998). Podľa Thoren (2010), ktorá merala úspešnosť aktivačných politík na predmestí Štokholmu, bolo problémom ich úspešnosti normatívne hodnotenie klientov zamestnancami inštitúcií, kvôli ktorému politiky často zlyhávali. Podľa Roberman (2014) boli zasa programy zamerané na inklúziu ruských imigrantov v Nemecku neúspešné. Kvôli dôležitosti práce ako hodnoty sa snažili imigranti za akúkoľvek cenu vyvinúť pracovnú aktivitu, aj za cenu práce finančne nevýhodnej, či bez finančného ohodnotenia. Neoliberalná rétorika, stojaca za aktívnymi politikami trhu práce, niekedy vedie k neefektívnym či čiastočným riešeniam.

Oproti zmieneným politikám stoja reálne ekonomické stratégie a individuálne praktiky, ktoré používajú ľudia hľadajúci nové zamestnanie alebo lepší finančný príjem. Tieto praktiky sa vyvíjali v rámci komunity už od dávna, pričom prežitie jednotlivca bolo do veľkej miery závislé od komunity, napr. prostredníctvom vzájomnej spolupráce v súvislosti s pôdou a tiež výmeny práce. Obrábanie pôdy podmieňovalo sociálnu súdržnosť a blízkosť medzi susedmi a príbuznými. Hospodárska spolupráca sa vyskytovala v mnohých formách, od poľnohospodárstva, pomoci v domácnosti až po pomoc pri hľadaní práce (Pine, 2007). Počas socializmu bola svojpomoc posilňovaná faktom, že väčšina domácností vlastnila malé hospodárstvo, ale takisto prostredníctvom

19 <http://spravy.pravda.sk/domace/clanok/304997-tretina-studentov-vraj-nema-na-vysokych-skolach-co-robit/>

výmeny služieb či tovarov v rámci socialistického štátu. Možný (1991) hovorí dokonca o kolonizácii socialistického hospodárstva rozšírenými rodinami. Vidíme teda, že kolektívny aspekt bol donedávna kľúčový pri zabezpečovaní obživy. Tento fakt ostro kontrastuje s ideovými základmi neoliberalizmu, ktorý sa zaujíma o jednotlivca a tiež s politikami zamestnanosti, ktoré preberajú tento predpoklad.

Aktivita a flexibilita na Kysuciach?

Už samotný názov aktívne politiky trhu práce napovedá, že pri hľadaní práce by mala byť prvoradá aktivita. Za týmto účelom existuje napríklad aktivačný príspevok na začatie podnikania, oslobodenie od platenia sociálneho poistenia pre začínajúcich živnostníkov, rekvalifikačné kurzy či iné štátom dotované absolventské praxe pre mladých ľudí. Pracovníci úradu práce majú tiež monitorovať hľadanie práce svojich klientov, ktorí musia často dokonca predkladať dôkazy o tom, že sa zúčastnili pracovného pohovoru a podobne (hoci v súčasnosti sa situácia kvôli možnosti hľadať prácu na internete mení). Všetky tieto opatrenia predpokladajú, že je potrebné podporovať aktivitu jednotlivcov, ktorí majú inak tendenciu sklzávať k pasivite. Zhodne s opisom ritualizovanej podoby vzťahov pracovníka služieb zamestnanosti a klienta podľa Roberman (2014) mi jedna informátorka povedala: „Na úrad práce som chodila takmer desať rokov a úradníčka sa ma vždy opýtala: Ako sa máte? Po čase som toho mala plné zuby a začala som sa jej zakaždým pýtať to isté...“ O ironii „aktivity“ štátnych politik a inštitúcií, ktoré sa často chýbajúci koncept snažia zaplniť ďalším vzdelávaním svedčí aj výrok Márie: „Absolvovala som kurz pre prácu na počítači, kurz pre začínajúcich podnikateľov, kurz aranžovania kvetov aj kurz hľadanie práce. A predsa ma nikto nechce...“

Podľa mojich pozorovaní nebol problém v tom, že by informátori neboli dostatočne aktívni. Skôr existoval rozdiel v predstavách štátu o tom, čo znamená aktivita a v reálnych stratégiách používaných mojimi informátormi. Szymon bol napríklad počas dvoch zím, kedy klesol dopyt jeho zamestnávateľovi – malej továrni, dočasne oficiálne práce neschopný, tak isto ako väčšina jeho kolegov. Takisto bolo verejným tajomstvom, že veľká časť oficiálne nezamestnaných pracuje na dohodu, pričom rozsah odpracovaných hodín mohol byť rovnaký, ako pri plnom pracovnom pomere. Napríklad Mária pracovala niekoľko hodín denne ako upratovačka

v priemyselnom podniku, až pokým neboli v septembri 2012 upravené podmienky práce na dohodu, s cieľom zvýšiť sociálne a pracovné odvody a tak-znevýhodniť prácu na dohodu. Mária musela kvôli tejto zmene prestať s prácou na dohodu a následne prišla o akýkoľvek príjem. Takisto množstvo robotníkov na stavbách pracovalo na dohodu, pričom si ich oficiálne najímal vedúci partie, ktorý pracoval na živnosť. Tiež množstvo absolventských praxí, ktoré skončili hneď po tom, čo štát za mladého pracovníka prestal platiť svedčia o tom, že zamestnanci aj zamestnávatelia dokázali kreatívne manipulovať s možnosťami a modalitami zamestnávania. Hoci je tieňová ekonomika ambivalentnou otázkou, už samotné zapojenie do nej svedčí o vyvinutej aktivite. Ak teda hovoríme o „aktívnych“ politikách trhu práce, podľa môjho výskumu nie je problémom samotná aktivita. Problémom je ambivalencia vymedzenia aktivity ako hľadanie práce či samotná práca, priznaná, zdanená a na plný úväzok. Avšak v situácii, kedy nie je práce dostatok sa nemožno čudovať, ak sa uchádzači o zamestnanie v regióne využívajú osobné vzťahy pre negociáciu takých podmienok práce, ktoré sú výhodné pre nich, ale nie pre štát.

Okrem aktivity zdôrazňujú dokumenty vydané štátnymi inštitúciami vzdelanie aj flexibilitu. Reálne situácie pozorované cez každodenné interakcie s obyvateľmi malej mestskej časti v meste Čadca väčšinou ukázali iný výsledok. Hoci pojem flexibilita neznamená pre týchto ľudí takmer nič, vo svojich stratégiách sú istým spôsobom flexibilní. Pracovná flexibilita možno pomáha veľkým spoločnostiam riadiť svoje zdroje či znížiť svoje náklady a možno pomáha jednotlivcom zaradiť sa do chodu vecí u konkrétneho zamestnávateľa. Avšak, pri hľadaní práce je pozorovaná flexibilita odlišná. V skutočnosti jedinci vynaliezavo využívajú sociálne siete, v rámci ktorých sa môžu akumulovať možné zdroje informácií ohľadom potenciálneho budúceho zamestnania. To znamená, že skutočná flexibilita nesie väčšinou kolektívne hľadisko, ale tiež znamená ochotu ku zmene pracovnej lokality, špecializácie alebo priemyselného odvetvia.

Napríklad Szymon, pochádzajúci z Poľska, otec dvoch detí, bol pôvodne vyučený ako mechanik. Zamestnanie zmenil päťkrát počas siedmich rokov jeho života na Slovensku. Aj keď jeho pôvodná kvalifikácia mechanického operátora by mala byť pre lokalitu výhodná, keďže v nej pracuje niekoľko automobilových tovární, v skutočnosti musel Szymon prechádzať od jedného zamestnania k druhému, podľa toho, čo sa mu práve naskytlo. Za sedem rokov pracoval ako skladník, operátor výroby

linky, stavebný robotník a šofér. Keď som prišla do terénu zvažoval možnosť pracovať na salaši a privyrábal si pri výkopových prácach. Vždy, keď potreboval novú prácu spolu so svojou ženou použil k nájdeniu práce informácie od známych.

Szymonove hľadanie práce bolo nezvyčajne aktívne. Počas mesiaca pracoval na dohodu pre známeho podnikateľa, mal ponuku pracovať na stavbe v murárskej skupine suseda, zvažoval prácu v bani či na salaši. Táto rôznorodosť bola pre opätovné nájdenie práce kľúčová, oproti kvalifikácii a špecializácii, ktorá by mala byť kľúčová z hľadiska štátneho plánovania či podnikateľov. Takisto jeho manželka, ktorá skončila obchodnú akadémiu si našla prácu v miestnej firme, práve vďaka svojej sesternici. V čase môjho výskumu bola na materskej dovolenke, po jej ukončení zvažovala prácu v blízkej fabrike. Na margo zvyšujúcich sa nárokov zamestnávateľov poznamenala „No dnes už tie firmy ani nevedia, koho by od dobroty hľadali. Ale načo mi bude angličtina pri stroji?“ Mária, ktorá bola vyučená ako šička pracovala ako upratovačka v priemyselnom komplexe a učiteľský pár, ktorý sa vo svojom okolí tešil úcte a rešpektu pôvodne vôbec nemal učiteľské vzdelanie – pani Anna bola stavebná projektantka a jej manžel bol huslista a hudobník. Podobne Lucia, ktorá získala vysokoškolské vzdelanie v odbore lesníctvo si príležitostne privyrábala ako časnička a jej priateľka Darina, ktorá získala vysokoškolský diplom v odbore učiteľstvo výtvarnej výchovy si našla dočasne absolventskú prax ako grafička. Väčšina informátorov si teda hľadala uplatnenie práve v oblasti, v ktorej to bolo možné, niekedy v nejakej súvislosti so vzdelaním (hudobník, ktorý sa stal učiteľom hudby a učiteľka výtvarnej výchovy sa stala grafičkou), niekedy však vôbec.

Nízke mzdy obvykle nedovoľovali hľadať si prácu počas dlhšieho obdobia, aspoň väčšine ľudí, ktorých mzdy nedovoľovali nahromadiť si väčšie úspory. To platilo najmä o ľuďoch, ktorí boli živiteľmi celej rodiny. Ak by sa bol napr. Szymon spoliehal iba na kvalifikáciu, zostal by s najväčšou pravdepodobnosťou nezamestnaný počas mnohých mesiacov. To isté platí pre bývalú šičku, stavebnú projektantku či bývalého baníka. V súčasnosti sa štát snaží zasiahnuť do procesu vzdelávania a tak zlepšiť zamestnanosť či zamestnateľnosť, absolventov. Napríklad v rámci vzdelávania stredného stupňa v priemyselných a strojárskych odboroch a by mal stúpnuť počet žiakov, naopak počet študentov na gymnáziách začína byť v tomto roku limitovaný. Môj výskum však ukazuje, že vzdelanie samo o sebe nie je dostatočné pre

úspech na pracovnom trhu. Skúsenosti z terénu priamo naznačujú, že tento posun smerom k technickým odborom a dôslednej príprave budúcich účastníkov pracovného trhu sú iba obmeneným variantom rekvalifikačných kurzov. Hoci je vzdelanie nutnosťou, neznamená automaticky možnosť zamestnať sa, a to ani pre strojára v regióne so silným automobilovým priemyslom. Takéto stratégie môžu pritiahnúť niekoľkých potencionálnych investorov alebo udržať už existujúcich, avšak zo skúseností z terénneho výskumu nezamestnanosť v marginálnych regiónoch neriešia.

Kľúčom k opätovnému nájdeniu pracovného miesta je naopak osobná flexibilita a ochota pracovať na akejkoľvek pozícii. Záverom možno konštatovať, štátne politiky a inštitúcie žiaľ mechanicky preberajú neo-liberalistické koncepty a nemonitorujú reálne stratégie nezamestnaných pri hľadaní pracovného miesta. Aktivačné politiky, ktoré prenášajú zodpovednosť za nezamestnanosť na jednotlivca a zameriavajú sa na formovanie indivíduá nemôžu objaviť potenciál ležiaci v medziludských vzťahoch či sociálnych sieťach ako forme medziludskej spolupráce. Využitie informácií a služieb v rámci týchto sietí si takisto žiada istú formu flexibility, avšak inú, ako predpokladajú štátne politiky. Namiesto kontinuálneho vzdelávania (Bille, 2010,) či posúvania osobných limitov (Dunn, 2004) ide skôr o schopnosť prispôbiť sa existujúcej situácii a využiť všetky dostupné možnosti. Štátne politiky sú tiež slepé voči všestrannosti, ktorá v regióne určite existuje a umožňuje hľadať si prácu v rôznych odvetviach.

Pomoc, sociálne siete a štátne inštitúcie

Počas terénneho výskumu som sa stretla s viacerými formami vzájomnej pomoci. Často išlo o drobnú pomoc s poľnohospodárskymi prácami či so strážením detí, výmenou detského oblečenia, informáci o pracovných miestach či o dostupných službách. Je zaujímavé, že ľudia z reťaze pomoci a výmeny vylúčení, v rámci osady či „placu“ takpovediac „čierne ovce“ boli v dvoch prípadoch domácnosti dôchodcov, ktorým príležitostne pomáhali dospelé deti. Možno sa domnievať, že ich vzťahy so susedmi boli chladné či nepriateľské aj preto, že mali pravidelný príjem a nepotrebovali žiaden druh pomoci, informácií a podobne. Takisto dvaja manželia, učelia, ktorí mali v meste vďaka svojmu povolaniu isté postavenie a ktorých šesť dospelých a dospievajúcich detí mohlo s prehľadom zabezpečiť všetky práce súvisiace s malým hospodárstvom alebo rekonštrukciami domu, žili istým

spôsobom utiahnuto. Ako jediní mi po pár rozhovoroch povedali, že s výskumom už nehodlajú pokračovať, čo by sa takisto dalo interpretovať ako prerušenie reťazca výmeny, keďže väčšina informátorov ma vnímala ako známeho alebo suseda, ktorý si občas prišiel posediť, vypiť kávu a spýtal sa niekoľko otázok navyše. Ich pravidelný príjem zabezpečený štátom, takisto ako príjem zmienených dôchodcov im dával možnosť vyhnúť sa potrebe viazať vlastné ekonomické stratégie na susedov a známych. Možno aj preto mi Anna na adresu susedských vzťahov povedala: „Medzi ľuďmi tu vládne taká skepsa. Sused môže susedovi pomôcť kopať zemiaky. Avšak hlavný problém, prácu nevyrieši!“

Na druhej strane však ľudia, ktorí potrebovali prácu, mohli ju hľadať iba prostredníctvom známych. Suseda mojej informátorky poradila jej mužovi, ktorý si práve hľadal nové miesto: „Nech ide to krčmy. Tam sa najlepšie hľadá robota!“ Szymon, otec dvoch malých detí, si prácu skutočne hľadal s podporou mnohých známych a susedov. Títo ho pritom občas zavolali, keď potrebovali pomoc v záhrade či v dome a niekedy mu za to darovali malú pozornosť. Môj informátor si potom chodil zadarmo naostríť pílu k susedovi, ktorý mal na to príslušné nástroje a pomáhal na stavbe susedov, ktorí na výmenu často pomáhali so strážením jeho malých detí, alebo mu sprostredkovali informácie o brigáde či práci. Takisto ďalší informátori, Martin a Mária, ktorí dopĺňali banický dôchodok ďalšími príjmami, pomáhali susedom darovaním sena, sadenic zemiakov či príležitostnou starostlivosťou o cudzie domáce zvieratá. Ich susedia im na oplátku pomohli s daňovým priznaním a zamestnal ich známy a dávny rodinný priateľ, ktorý potreboval personál na strázenie priemyselného parku.

Hľadanie práce bolo voľne zakomponované do reťazca pomoci či výmeny informácií, ktorého sa podľa môjho pozorovania zúčastňovali najmä tí, ktorí pomoc potrebovali, pričom finančná a nefinančná pomoc boli vzájomne prepletené. Takisto úrady práce ako štátne inštitúcie boli prostredníctvom zamestnancov inkorporované do tohto reťazca výmeny a sociálnych sietí, čo niekedy negatívne vplývalo na efektivitu jeho fungovania. Prepájanie štátnych politik a osobnej výmeny služieb je možné vidieť v prvom rade na sprostredkovaní informácií o vhodných pracovných možnostiach. Napríklad keď Máriin synovec potreboval prácu počas ročnej pauzy od svojich vysokoškolských štúdií, podarilo sa mu získať štátom dotovanú absolventskú prax v miestnom domove dôchodcov. Bolo to však len vďaka jeho ujovi, bratrancovi mojej informátorky Anny, ktorý pracoval ako referent

miestneho úradu práce. Hoci toto miesto bolo teoreticky dostupné akýmkoľvek uchádzačom, pracovníčka úradu túto informáciu iba promptnejšie sprostredkovala svojim príbuzným, takže ostatní potencionálni uchádzači sa o možnosti praxe ani nemohli dozvedieť.

Tiež Martin, žijúci z veľkorysého predčasného dôchodku bývalého baníka sa vyhol problémom iba vďaka sestre svojej bývalej susedy. Ako poberateľ dôchodku v dôsledku pracovného úrazu mal kvôli zdravotnému a sociálnemu poisteniu povinnosť byť zaradený v evidencii úradu prácu ako potencionálny uchádzač o prácu. Jedného dňa dostal finančne nevýhodnú ponuku pracovať ako nočný strážnik, navyše v mieste vzdialenom okolo 50 km od jeho miesta bydliska. Potom, čo túto ponuku odmietol, zodpovedný pracovník úradu ho takmer vyškrtol z evidencie úradu práce, čo by znamenalo, že by si musel sám platiť zdravotné aj sociálne poistenie. Až po zásahu susedinej dcéry, ktorá bola zhodou okolností tiež pracovníčkou toho istého úradu mohol Martin získať viac informácií. Jeho známa mu vysvetlila, že má možnosť si cez úrad práce bezplatne urobiť kurz potrebný na to, aby sa mohol stať pracovníkom strážnej služby. Po absolvovaní tohto kurzu si skutočne našiel finančne výhodnejšie miesto v blízkosti jeho bydliska. Ak by však nevyriešil svoj problém s vylúčením zo zoznamu uchádzačov o miesto vďaka svojej známej, mechanické aplikovanie pravidiel a podané neucelené informácie by možno ohrozili jeho ďalšie profesionálne aj osobné smerovanie.

Na druhej strane sa mi od informátorov dostalo aj niekoľko pomerne nešťastných príbehov, spojených s neefektívnosťou a „rodinkárskym“ fungovaním úradu práce, či iných úradov. Odbor zodpovedný za sociálne služby a príspevky odmietol Lucii schváliť sociálne štipendium ako študentke vysokej školy, pochádzajúcej z rodiny s nízkymi príjmami, ktorá naň mala v skutočnosti nárok. Až potom, čo sa Lucia dozvedela od svojej vysokoškolskej študijnej referentky, že na štipendium má skutočne nárok a do procesu zasiahla aj táto referentka, bolo jej toto štipendium priznané. Podobný problém vznikol s invalidným vozíkom pre Luciinho fyzicky aj mentálne znevýhodneného brata. Hoci naň mal zo zákona nárok, pracovníčky odboru v Čadci odmietli doklad pre vyplatenie príspevku podpísať. Až keď sa Luciina mama ako zákonná zástupkyňa bola kvôli príspevku informovať v Žiline ako krajskom meste, bol jej nakoniec príspevok vyplatený. Pri takomto fungovaní štátnych inštitúcií je v podstate pochopiteľné, že v meste kolujú historiky o ľuďoch s ľahkým postihnutím, ktorým boli

poskytnuté autá, príspevky aj vozíky. Napríklad príbeh o mužovi v stredných rokoch, ktorý pri svojom ľahkom zdravotnom postihnutí dostal z príslušného úradu tri invalidné vozíky. Keďže ich však vlastne nepotreboval, predal ich a z utŕžených peňazí kúpil synovi auto.

Okrem využívania služieb štátnych inštitúcií na základe známostí a sociálnych sietí som v teréne mohla pozorovať niektoré ďalšie spôsoby, ako si zabezpečiť výhody pre seba alebo blízkych s miernym pootočením existujúcich pravidiel. Niekedy zákonné spôsoby zamestnávania sú používané spôsobom, ktorým z neho zainteresovaní môžu profitovať, avšak účinnosť štátnych politik sa takmer úplne míňa účinkom. Napríklad absolventská prax je spôsob, ako si mladí absolventi stredných či vysokých škôl môžu nájsť prvé zamestnanie, pričom finančne ho dotuje štát. Mladý človek si iba musí nájsť firmu alebo inštitúciu, ktorá ho zamestná, pričom cieľom tohto opatrenia je, aby absolvent jednak nazbieral skúsenosti, ale aj potencionálne ostal zamestnaný v danej firme. Podiel absolventských praxí k celkovému obyvateľstvu je v okrese Čadca je najvyššia na celom Slovensku (UPSVR, 2011). Avšak väčšina praxí zvyčajne skončí potom, keď uplynie doba štátnej finančnej podpory. O často neformálnych vzťahoch medzi zamestnávateľmi a zamestnancami svedčia napríklad aj početné príklady práce v stavebníctve, pri zateplení bytových domov a podobne. V tejto sfére pracuje veľa ľudí rôzneho veku a kvalifikácie, ktorí sú zvyčajne najatí prostredníctvom svojich mužských príbuzných, susedov či priateľov, ktorí tiež pôsobia ako referencia o ich pracovných schopnostiach. Obvykle pracujú ako živnostníci, pričom si platia iba minimálne sociálne a zdravotné odvody, bez ohľadu na mzdy. Niekedy jeden živnostník zamestnáva svojich kolegov na dohodu, inokedy títo pracujú úplne nelegálne. V tejto situácii omeškania platieb nie sú vzácné a dostať sa k sľúbeným peniazom je prakticky nemožné. Existujúce praktiky ohľadom zamestnávania sú totiž založené na vzoroch vzájomnej pomoci, ktoré nevychádzajú z tej istej logiky, ako politika štátnych inštitúcií. Pritom sa však môže stať, že prostredníctvom týchto praktík sa jednotlivci vymaňujú z nepriaznivej ekonomickej situácie a ich ekonomicke stratégie sú priamo závislé od praktík zamestnávania i širšej kooperácie, ktoré ostávajú pre štátne politiky navonok neviditeľné (hoci spolupráca politikov, finančných a záujmových skupín nie je v podstate ničím iným).

Záverom možno konštatovať, že pomoc pri hľadaní práce je situovaná v širšom komplexe vzťahov vzájomnej pomoci, do ktorých sú zakomponované aj štátne

inštitúcie na lokálnej úrovni. Hoci štátne inštitúcie používajú neo-liberálne premisy vo svojich úradných správach a politiky, ich každodenné fungovanie, niekedy vysoko neefektívne, býva prispôsobené tak, aby osoby do nich zainteresované mohli uspokojiť záujmy svoje a blízkych. Okrem toho, hoci niektoré formy pracovných vzťahov, ako sú stáže alebo práca na živnosť, ktoré sú na jednej strane súčasťou neo-liberálneho projektu môžu byť v podstate zakomponované do spolupráce a výmeny služieb v rámci neformálnych sociálnych sietí. Nástroje aktívnych politik, vyzývajúce k individuálnej aktivite a zodpovednosti neexistujú vo vzduchoprázdne, ale v symbióze s inými sociálnymi praktikami a vzťahmi. Pokiaľ nebude aj tento aspekt ukotvený v štátnych politikách, či pokiaľ sa jeho potenciál nezúročí nejakou inou formou, nebude možné efektívne navrhovať akékoľvek politiky, ani v skutočnosti vyhodnocovať ich efektívnosť.

Čo robiť ďalej?

V prezentovanom výskume som sa zaoberala situáciou v oblasti hľadania práce na Kysuciach. Platená práca je pre živobytie prvoradá, avšak vzorce hľadania práce a životných stratégií nie sú vytvorené vo vzduchoprázdne kapitalizmu a neo-liberálnych politik, ale utvárali sa v priebehu dlhého historického aj ekonomickeho vývoja regiónu, v ktorom hrala spolupráca v rámci sociálnych sietí prvoradé postavenie. Aj preto nemôžu byť aktívne politiky trhu práce v súčasnej podobe, hoci by aj boli správne aplikované, v dlhodobom horizonte úspešné. Na základe výskumu vidím dva dôvody, prečo ostávajú neformálne sociálne siete veľmi dôležité pri zabezpečovaní živobytia.

Prvým dôvodom je to, že v súčasnej hospodárskej situácii, kedy sú možnosti práce limitované, je „výhodnejšie“ posúvať príležitosti v rámci vlastných sociálnych sietí, v ktorých existuje reciprocita, teda záruka, že možnosti poskytnuté inému sa jedincovi v prípade potreby vrátia. Aktívne politiky trhu práce naproti tomu stavajú na mechanizme trhu, ktorý je potenciálne spravodlivý, a teda odmeňuje individuálnu aktivitu, čo je však v prostredí limitovaných možností skôr ilúziou.

Druhým dôvodom je to, že samotné aktívne politiky trhu práce sú zakotvené v inštitucionálnom prostredí, ktoré nedistribuuje služby a možnosti rovnomerne. Preto keďže možnosti sa objavujú najmä zo strany rodiny alebo známych a možnosti využívania štátnych opatrení sú často limitované, aktívne politiky trhu práce ostávajú iba abstraktným pojmom a individuálna snaha v zmysle

vzdelávania a podobne sa jednoducho nevypláca.

V nasledujúcej tabuľke uvádzam protiklady pojmov, ako sa objavujú v štátnych politikách a ako ich naznačuje uskutočnený terénny výskum. Hlavné rozdiely som zhrnula do niekoľkých základných pojmov, ktoré sa vyskytovali buď v rozhovoroch s mojimi informátormi, alebo na druhej strane v ideologických základoch štátnych politik.

ŠTÁTNE POLITIKY	LOKÁLNA REALITA
Flexibilita	Sociálne siete
Vzdelávanie	Priestorová flexibilita
Individuálne konanie	Spolupráca v spoločenstve

Hoci štátnej politiky zdôrazňujú význam jednotlivca, ktorý by mal byť flexibilný, s cieľom splniť rastúce požiadavky potenciálnych zamestnávateľov, v skutočnosti môžu neformálne sociálne siete umožňovať pružnosť v inom zmysle slova. Flexibilita jednotlivca je zameraná na uspokojenie meniacich sa potrieb zamestnávateľa, prípadne na absorbovanie zmien v ekonomike a na trhu práce prostredníctvom individuálnej aktivity. Paradoxne ale výsledky terénneho výskumu naznačujú, že vzdelanie či skúsenosti nie sú dostatočné na to, aby mohol jednotlivec zvládnuť nepriaznivú situáciu v dôsledku prepúšťania, krízy a podobne. Pretože väčšina dostupných pracovných pozícií v regióne je určená pre stredoškóľakov a privysoká kvalifikácia je skôr na škodu, individuálna flexibilita je dôležitá najmä čo sa týka všestrannosti a otvorenosti novému druhu povolania, prípadne ochoty za prácou dochádzať alebo dočasne pracovne migrovať. Na druhej strane sa ukazuje, že schopnosť strategicky využívať vlastné sociálne siete k výmene služieb umožňuje jednotlivcom získať informácie alebo pracovné miesto v čase, kedy to potrebujú.

Narážame teda na dva aspekty stratégií hľadania práce. Jednak ide o individuálny aspekt, ktorý je v štátnych politikách zdôrazňovaný prostredníctvom individuálnej flexibility a aktivity pri hľadaní pracovného miesta. Môj výskum však potvrdzuje, že pri hľadaní pracovného miesta či práce je dôležitá skôr priestorová flexibilita, v regióne dlhodobo prítomná (Prand, 1965/1966). Takisto je dôležité striedanie pracovných zaradení, podmienené sedliackou minulosťou, ktorej odkaz je v dnešnom post-socialistickom svete stále silný a v rámci ktorej boli roľníci nútení ovládať tisíc činností a zručností (Buzalka, 2007). Na druhej strane existuje ešte iný aspekt flexibility a aktivity, a to jeho zakomponovanie do širšieho vzorca

spolupráce v rámci sociálnych sietí. V reálnom živote nie je hľadanie práce situované iba medzi uchádzačmi o prácu a potenciálnymi zamestnávateľmi, ako naznačujú štátne politiky či programy. Hľadanie práce sa v skúmanej lokalite uskutočňuje prostredníctvom reťaze výmeny služieb, informácií, pracovných miest atď. Takáto spolupráca umožňuje jednak strategicky využívať sociálne siete (a niekedy prostredníctvom nich aj príslušné inštitúcie) a prostredníctvom nich získať nové pracovné miesto. Ani úrad práce či iné štátne inštitúcie neexistujú oddelene od série vzťahov a sociálnych sietí, ktoré existujú v rámci nich a dokonca sú prostredníctvom nich oživované. Táto skutočnosť je však väčšinou lokalizovaná mimo akéhokoľvek oficiálneho diskurzu, takže nie je zohľadnená v aktívnych politikách trhu práce, ani v iných politikách. Možno štátnym politikám v súčasnosti ani nevyhovuje, keďže tie sa väčšinou sústredia na prilákanie veľkých zahraničných investorov na pomerne vzdelanú a lacnú pracovnú silu. Avšak v skutočnosti by bez týchto stratégií súčasný systém zahraničných investícií, nízkej garancie pracovného miesta, nízkej efektivity štátnych inštitúcií a neúčinnosti štátnych politik nefungoval.

Záver

V tejto práci som sa snažila analyzovať spôsoby hľadania práce a štátne politiky na to zamerané, pričom som používala pojmy sociálne siete, aktivita a flexibilita. Ako prvý som opísala historický vývoj regiónu a základné teoretické stanoviská ohľadom práce a sociálnych sietí. Môj výskum si kládol za úlohu preskúmať skutočný obsah pojmov „aktivita“ a „flexibilita“ tak, ako napĺňali jeho pojem moji informátori a ktoré bolo v mnohých ohľadoch inovatívne. Výskum naznačuje, že ak sa štátne politiky sa zameriavajú takmer výlučne na jednotlivca a neberú do úvahy „kolektívnu“ úroveň hľadania práce. Ak by však táto bola zohľadnená, zrejme by sa mohli objaviť aj prekvapivé a kreatívne riešenia.

Cieľom tejto práce bolo ukázať, ako môžu byť negatívne dopady neo-liberálnej hospodárskej politiky vyriešené prostredníctvom neformálnych sociálnych sietí, tradične dôležitých v oblasti a tiež preskúmať alternatívny spôsob nazerania na aktivitu a flexibilitu. Existuje však stále veľa, čo by bolo v tejto oblasti potrebné preskúmať. Neformálne sociálne siete a vzájomná pomoc pôsobia aj v rámci miestneho politického a obchodného života, čo umožňuje niektorým ľuďom ťažiť z ich sietí a iným nie. V problematike sa objavuje aj morálne hľadisko. Ak sú totiž úlohy rozdelené podľa členstva v sociálnych sieťach,

ako sa môže región hlbšie hospodársky rozvíjať? Ako možno pozdvihnúť jeho ekonomiku a infraštruktúru, ak veľa ľudí pracuje mimo regiónu a tým nepriamo reprodukuje situáciu chýbajúcich možností? Ale všetky tieto otázky sú skôr predmetom ďalšieho antropologického výskumu alebo filozofickej analýzy.

Literatúra

Billet, S. Lifelong-learning and self: work, subjectivity and learning. Working paper.

Bourdieu, P. (1986) The forms of capital. In J. Richardson (Eds.) *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. (p. 241-258) New York: Greenwood.

Buzalka, J. (2007) *Nation and Religion*. Berlin: Lit.

Dean, M. (1998) *Administering Asceticism: Reworking the Ethical Life of the Unemployed Citizens*. In: M. Dean, B. Hindess (Eds.) *Governing Australia: Studies of Contemporary Rationalities in Government*. Cambridge: Cambridge University Press.

Dunn, E. (2004) *Privatizing Poland. Baby Food, Big Business, and the Remaking of Labor*. London: Cornell University Press.

Torsello, D. (2004), *Trust, Property and Social Change in a Southern Slovakian Village*. Munster: Lit Verlag.

Huba, M. (1997) *Kopaničiarske osídlenie, životné prostredie a trvalo udržateľný spôsob existencie. Životné prostredie*, Vol. 31, No. 2. Available on: <http://www.seps.sk/zp/casopisy/zp/1997/zp297/huba.htm>

Inštitút pre výskum práce a rodiny IVPSVR. (2011) *Vzdelávanie a príprava pre trh práce. Záverečná správa. (Education and Preparation for a Job Market. Final Report)* Dostupné na: http://www.ivpr.gov.sk/IVPR/images/IVPR/vyskum/2011/BarosovaM/2151_barosova.pdf

Krivý, V., Feglová, V., Balko, D. (1996) *Slovensko a jeho region. Sociokultúrne súvislosti volebného správania*. Bratislava: Nadácia Médiá.

Ministerstvo práce, sociálnych vecí a rodiny. MPSVR. (2014) *Operačný program zamestnanosť a inklúzia*. Dostupné na: <http://www.euractiv.sk/?id=zamestnanost-socialna-inkluzia>

Možný, I. (1991) *Proč tak snadno...* Praha: SLON.

Ong, Aihwa (2006) *Neoliberalism as exception. Mutations in citizenship and sovereignty*. London: Duke University Press.

Pine, F. (2007) *Dangerous Modernities? Innovative Technologies and the Unsettling of Agriculture in Rural Poland*. *Critique of Anthropology*, Vol. 27, No. 2, 183-201.

Pine, Francise. (2007) „Who Better than your mother?“

Some Problems with Gender Issues in Rural Poland. In: F. Pine, J. Podoba (eds.) *Changing Social Practices and Strategies* (p. 111 – 123). Bratislava: Ústav Etnológie SAV.

Podoba, J. (2003) *Kultúrne zaostávanie ako determinant sociálnych konfliktov transformačného obdobia*. *Slovenský národopis*, Vol. 51, No. 4, p. 447 – 468.

Portes, A. (1998) *Social capital: Its origins and applications in Modern Sociology*. *Annual Review of Sociology*, Vol. 24, 1 – 24.

Pranda, A. (1965) *Príčiny vzniku a rozvoja doplnkových zamestnaní na Kysuciach*. *Slovenský národopis*, p. 431 – 482.

Pranda, A. (1966) *Príčiny vzniku a rozvoja doplnkových zamestnaní na Kysuciach, II časť*. *Slovenský národopis*, p. 3 – 64.

Úrad práce, sociálnych vecí a rodiny. UPSVR. *Regionálna analýza trhu práce, sociálnych vecí a rodiny v okrese Čadca 2011*. [cit. 15. 4. 2013]. Dostupné na internete [online]: <http://www.upsvarcadca.sk/statistiky.aspx>

Úrad práce, sociálnych vecí a rodiny. UPSVR. *Regionálna analýza trhu práce, sociálnych vecí a rodiny v okrese Čadca 2012*. [cit. 15. 4. 2013]. Dostupné na internete [online]: <http://www.upsvarcadca.sk/statistiky.aspx>

Roberman, S. (2014) *Labour Activation Policies and the Seriousness of simulated Work*. *Social Anthropology* 22/3, 326 – 339.

Scott, J., Marshall. G. (2005) *Dictionary of Sociology*, Oxford: Oxford University Press

Skalník, P. (1993) „Socialism is death and very much alive in Slovakia“: political inertia in a Tatra village. In: Hann, C. M. (Eds.), *Socialism: Ideas, ideologies and local practice*. (p. 218 – 226). London: Routledge.

Šalingová, A. (2005) *Obnova podnikateľského sektora*. In: Danglová, O. (Eds.), *Vidiek v procese transformácie*. (p. 125 – 142). Bratislava: Ústav etnológie SAV

Thoren, H. K. (2008) „Activation Policy in Action“: A Street-Level Study of Social Assistance in the Swedish Welfare State. Goteborg: Vaxjo University Press.

Torsello, D. (2003) *Managing Instability: Trust, social relations and the strategic use of ideas and practices in a southern Slovakian village*. In Torsello, D. A Pappová, M. (Eds.), *Social Networks in Movement*. (p. 65-88). Šamorín: Forum Minority Research Institute.

Vzdelávanie a príprava pre trh práce. Záverečná správa. [cit. 15. 4. 2013] Dostupné na internete [online]: http://www.ivpr.gov.sk/IVPR/images/IVPR/vyskum/2011/BarosovaM/2151_barosova.pdf

Wädekin, K. E. (1982) *Agrarian Policies in Communist Europe: A critical Introduction*. Dordrecht: Martinus

Nijhoff Publishers.

OSTATNÉ ZDROJE:

Statistical office of the Slovak Republic , available on
<http://portal.statistics.sk/showdoc.do?docid=63409>

„Ethnology Without Borders 2014“: Správa z Konferencie/“Ethnology Without Borders 2014“: Report of the Conference

21.-24. september 2014, Eötvös Lóránd University v Budapešti, Maďarsko

Matej Butko ¹

¹ Ústav sociálnej antropológie, Fakulta sociálnych a ekonomických vied UK, butko.matej@gmail.com

V dňoch 21.-24. septembra 2014 sa s podporou Vyšehradského fondu a Maďarskej kultúro-antropologickej spoločnosti v priestoroch Ústavu kultúrnej antropológie na Eötvös Lóránd University v Budapešti uskutočnil tretí ročník medzinárodnej študentskej konferencie „Ethnology Without Borders“. Konferencia bola určená pre študentov etnologického a antropologického zamerania. Štvordňového stretnutia sa zúčastnili tímy tvorené žiakmi a pedagógmi z Maďarska, Poľska, ako aj štvorčlenná skupina reprezentujúca Ústav sociálnej antropológie FSEV UK - vedená doc. Jurajom Buzalkom.

Po prvom dni, kedy sa výpravy vo večerných hodinách hlásili na oficiálnej recepcii nasledovalo doobedie druhého – „ostrého akademického dňa“. To patrilo študentským prezentáciám. Dovedna 19 z nich - v trvaniach približne 10-15 minút bolo venovaných jednak budúcim výskumným plánom a perspektívam s nimi súvisiacim (Dreams session), ako aj už uskutočneným výskumom a interpretáciou existujúcich výstupov (Achievements session). Prezentácie prebiehali súčasne v oboch príslušných sekciách. Výskumné perspektívy prezentácií variovali - podobne ako aj tematickosť prezentovaných výskumov. Spomenuté výskumné témy zahŕňali široké spektrum antropologických a etnologických zameraní – od genderových, psychologicko-antropologických štúdií cez výskum konkrétnych skupín a ich identít, končiac pri dišputách týkajúcich sa hľadania „objektívnej výskumnej metódy“.

Spomedzi prezentácií starších študentov vynikla prezentácia dlhodobého etnologického výskumu - doktorandky Jagellonskej Univerzity v Krakove Beaty Turek, ktorá analyzovala interpretáciu Moslimských utečencov v Poľsku v kontexte mediálnej kultúry. Z počtovo menších, bakalárskych výskumov je vhodné spomenúť spoločnú prezentáciu Mateusza Klosinskeho a Ewy Karolczak, ktorá okrem interdisciplinárneho zamerania (výskum medzi mentálne zaostalými a otázka „psychologickej etiky“ výskumníka) vynikla aj prepracovanou vizualizáciou.

Zahanbiť sa nenechali ani študenti jediného slovenského tímu, ktorí vo veľkej konkurencii kolegov odprezentovali svoje čerstvo nazbierané dáta v rámci Achievements session. Úvodnou prezentáciou v sekcii Kamil Ivanko charakterizoval úlohu katolicizmu v kontexte moci v lokálnej komunite. Štvrtým interpretovaným výskumom v sekcii Matej Butko objasnil nástrahy formovania lokálnych komunit v suburbánnom „satelitnom“ prostredí a v ňom existujúce kooperačné stratégie. Nasledujúcou prezentáciou ukončila študentskú anabázu slovenskej skupiny Karina Smalcová, ktorá taktiež analyzovala problém kooperácie – tento krát medzi rezidentmi v priestorovo odľahlej lokalite.

Po obednej prestávke nasledovali v dvoch sekciách workshopy, ktoré taktiež pripravili študenti väčšiny zúčastnených inštitúcií. Študentské tímy univerzít z Torunu, Pécsi, Varšavy a Łódže usporiadali interaktívne workshopy, ktoré sa priamo týkali etických, morálnych, emočných, či kultúrnych dilem vyvstávajúcich v rámci priestoru terénneho výskumu. Workshopy nazvané „Jungle of Dilemmas“ (z Univerzity Pécs), a „Everyday Life Without Sight“ (z Univerzity Łódź) sa vyznačovali mimoriadne interaktívnou formou zapojenia zúčastnených do rolovej hry za účelom „vciťovania sa do emiky terénu“. Po spomenutých štyroch workshopoch nasledovala spoločná večera v centrálnobudapeštianskom podniku, po ktorej nasledoval opäť interaktívny kultúrny program – „noc folklórneho tanca“, do ktorého bola zapojená väčšina účastníkov konferencie.

Skoré popoludnie trietieho dňa bolo venované dvom hlavným workshopom. Prvý z nich nesúci názov „JEEPFORM: Emotional Encounters“, pripravený študentkami Univerzity Adama Mickiewicza v Poznani a prevedený formou diskusie účastníkov, vniesol poznanie do témy emocionálneho vzťahu s prostredím a rešpektu voči emickej perspektíve. Nasledujúci workshop „Beyond Our Emotions“, zorganizovaný tímom študentov magisterského štúdia budapeštianskeho ELTE naviedol účastníkov k diskusii týkajúcej sa limitácií

výskumníka v teréne - vyplývajúcich z jeho psychologického, morálneho, či kultúrneho zázemia a následných skreslení v etike terénneho výskumu, resp. interpretácií výskumných dát. Mierne prieťahy organizátorov v programe spôsobili skorší presun a začiatok večerného kultúrneho programu, ktorý pozostával z návštevy miestneho podniku „Gólya“, v ktorej prebiehala príprava tradičných maďarských pokrmov, či koncert miestnej kapely. Úlohou večerného programu bol teda akýsi neformálny, „gastro-bonding“.

Záverčný deň dodržal svoj finálny bod, ktorý bol mimo spoločného obedu na programe ešte pred odchodom účastníkov. Diskusia s názvom „Sense and Sensibility. Emotions on the Field“ sa sústreďovala okolo ústrednej štvorice zloženej z prítomných vyučujúcich. Menovite nimi boli: prof. Waldemar Kuligowski (Univerzita v Poznani), dr. Richard Papp (ELTE - Budapešť), doc. Juraj Buzalka (FSEV UK, Bratislava) a dr. Ágnes Hész (Univerzita Pécs). Tí na základe svojich terénnych skúseností prezentovali „skryté zbrane“ v rámci jednaní v teréne, techník, či ich celkového postojového orientovania sa v zložitých nastaveniach výskumných lokalít. Ani táto diskusia nebola výnimkou v ohľade svojho cieľu, ktorým bola (podobne ako u spomenutých workshopov) snaha o nájdenie správneho a „ideálneho“ variantu v prístupe ku vzorke v teréne.

Konferencia splnila svoj účel vo viacerých obohacujúcich náhľadoch. Keďže sa na nej aktívne zúčastnili zástupcovia pochádzajúci z 10 inštitúcií (z toho až 6 poľských), tak viacerí z nich určite ocenili možnosť výmeny poznatkov v konkrétnych študijných oblastiach, ako aj v oblastiach týkajúcich sa zázemí jednotlivých inštitúcií – tj. zistili „ako to robia iní“. Samozrejmosťou teda bolo nadviazanie budúcich profesionálnych väzieb v akademickej atmosfére prednášok, diskusií a workshopov, ktoré nabrali na neformálnejšom charaktere pri naplánovanom „gastro-kultúrnom“ programe.

Podobne pôsobil na účastníkov aj celkový charakter workshopov, ktorý stieral rozdiely medzi disciplinárnymi rozdielmi účastníkov. Teoretická rozdielnosť etnológie, kultúrnej, či sociálnej antropológie v trvaní tohto štvordnia bola „pozitívne zamlčovaná“. Do popredia sa s pribúdajúcimi workshopmi dostávala etika a psychológia terénneho výskumu - teda pomyselný interdisciplinárny holistický prístup k terénnemu výskumu, ktorého rozvíjaniu bola konferencia so všetkými svojimi programovými súčasťami už od svojho začiatku proklamovane venovaná.

Správa z konferencie IACSR v Brne: “Religion Explained? The Cognitive Science of Religion after Twenty-Years.”/Report from IACSR conference in Brno: “Religion Explained? The Cognitive Science of Religion after Twenty-Years.”

20. – 22. júna, MU, Brno, Česká Republika

Peter Maňo ¹

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

V poradí piatu konferenciu^{20,21} IACSR (International Association for the Cognitive Science of Religion) hostila v júni v Brne LEVYNA (Laboratórium pro experimentální výskum náboženství), v spolupráci s Ústavom religionistiky na Masarykovej Univerzite a Českou spoločnosťou pre religionistiku (ČSR). Konferenciu tiež spolufinancoval The Institute for the Advanced Study of Religion (IASR).

V krásnych historických priestoroch Moravskej galérie sa zišli nielen bádatelia a priaznivci, ale aj odporcovia CSR (Cognitive Science of Religion)²², aby zhodnotili prvé štvrtstoročie jej existencie. Konferencia sa otvorila diskusiou práve na túto tému. Diskutovali Armin Geertz, Robert McCauley, Dimitris Xygalatas a Joseph Bulbulia, videonahrávku z terénu pripojil aj Harvey Whitehouse. Diskutujúci medzi iným poukázali na fakt, že za uplynulé obdobie sa rady CSR takmer exponenciálne rozrástli a výskumy postupne obsiahli široké spektrum tém a metód. Napokon, tieto trendy potvrdila aj samotná konferencia, kde sa prezentovalo veľa „nových tvárí“, napríklad aj z takých krajín, akou je Holandsko.

Prvý blok otvoril Edward Slingerland svojim pohľadom na aktuálny stav v CSR, poukázal na najväčšie výzvy a na možný budúci vývoj tohto vedeckého smeru, pričom sa opieral o tie najprestížnejšie publikované štúdie. John

Shaver prezentoval využitie paradigmy „trust games²³“ pri výskume usudzovania o príslušníkoch náboženských skupín na základe viditeľných signálov, akými sú napr. kríž na krku alebo popol na čele. Táto experimentálna štúdia poukázala na komplexnosť ľudskej sociálnej kognície, ktorá sa okrem iného riadi aj spomínanými signálmi, čoby determinantami nášho vnímania vysielateľa, ako potenciálneho partnera, alebo naopak, nepriateľa. Blok zakončil Christopher Kavanagh svojou analýzou nejednoznačnosti konceptu proti-intuitívnych predstáv, ktorý je stále problematický a vyžaduje si jasnú operacionalizáciu.

Po prestávke nasledovala sekcia posterov, kde služobne mladší výskumníci prezentovali svoje aktuálne projekty. Počas hodinového trvania tejto sekcie mali účastníci konferencie možnosť o týchto projektoch diskutovať s autormi, ako aj zahlasovať za najlepší poster. V rámci odborného programu potom nasledovala hlavná prednáška dňa, v ktorej Dan Sperber rozoberal racionalitu náboženskej viery a praktík, pričom zdôraznil potrebu štúdiu týchto javov tak, ako sa prirodzene vyskytujú v prostredí. Túto požiadavku podporil na príklade svojho antropologického výskumu jeho študent Radu Umbres, vykonávajúci terénny výskum v rodnom Rumunsku. Záver dňa patril prehliadke a recepcii vo vile Tugendhad, kde diskusie pokračovali pri vystúpení živej kapely a potom do neskorých nočných hodín v brnenských pohostinstvách.

Druhý deň prednášok otvorila Deborah Kelemen svojím príspevkom z oblasti vývinovej psychológie, v ktorom priblížila výskum ontogenézy konceptuálneho vnímania, ako predpokladu pre neskoršie formovanie náboženských predstáv. Na Dana Sperbera mierne nadviazal Maurice Bloch so svojou tvrdou kritikou CSR, kde

20 Tento príspevok vznikol s podporou Grantu UK, č. UK/200/2014 – „Extrémne náboženské rituály ako nákladné signály – prenos laboratória do terénu.“

21 Tento článok vznikol v rámci projektu Laboratórium pre experimentálny výskum náboženstva (LEVYNA, CZ.1.07/2.3.00/20.0048) spolufinancovaného Európskou úniou a štátnym rozpočtom Českej republiky.

22 Slovenský preklad: kognitívna veda o náboženstve, v odborných kruhoch je však zaužívanější anglické pomenovanie Cognitive Science of Religion (CSR). Túto skratku preto používa aj autor textu.

23 Ekonomické experimentálne hry merajúce mieru dôvery participantov na základe prerozdelenia pridelených prostriedkov medzi subjekty

ako dôsledný antropológ ilustroval príkladmi z terénu neexistenciu náboženstva, ako jednotného sociálneho javu. Naopak, podľa jeho názoru by sme sa mali tohto termínu zbaviť, pretože nereflektuje reálne vnímanie sociálnej reality u ľudí, ale skôr skreslené predstavy akademikov. Jeho „starosvetské“ vystúpenie s poznámkovým blokom a triezvym nadhľadom skúseného antropológa mne osobne veľmi imponovalo.

Po prestávke nasledovali tri bloky, v ktorých mladšia generácia výskumníkov ukázala veľkú inovatívnosť, ako pri použitých metódach a výskumných nástrojoch, tak aj pri teoretickom vymedzení svojich prác. Podľa Jonathana Lanmana sú akcie dôležitejšie ako slová pri prenose či už náboženských, alebo iných predstáv a vier, Kristoffer L. Nielbo ilustroval využitie „eye-trackera“²⁴ pri experimentálnom skúmaní vplyvu kredibility zdroja na teologické čítanie a prácu s textom na príklade biblie. Paul Reddish zasa siahol po meračoch fyziologickej aktivity na výskum úlohy synchronizácie v rituáloch. K proti-intuitívnym predstavám sa vrátila Michaela Porubanová, ktorá s Johnom Shaverom a Benjaminom Purzyckym nenašla experimentálnu podporu pre hypotézu o ich lepšej zapamätateľnosti, Hein T. van Schie uviedol publikum do psychológie predstáv o posmrtnom živote a Michael van Elk zaujal efektom spirituálnej skúsenosti na reprezentáciu tela.

Posledný blok dňa otvorili kritickou prednáškou prehľadového typu Paulo Sousa s Karolinou Prochownik, kde sa venovali prepojeniu náboženstva a morálky, s dôrazom na výskum v CSR. Michael Burhmester sa následne snažil vysvetliť ľudské sebaobetovanie ako dôsledok fúzie so skupinou a potlačenia individuálnej identity. Na koniec Justin E. Lane ukázal, ako sa dá využiť počítačové modelovanie pri výskumoch kultúrneho materiálu, v jeho prípade z britských a singapurských sociálnych skupín.

Nedeľnú bodku za odborným programom konferencie predstavovalo kritické zhodnotenie CSR Richardom Sosisom, evolučným antropológom z University of Connecticut. Pre mňa osobne (a aj mnohých zúčastnených) išlo jednoznačne o najlepšie vystúpenie na konferencii (dovolím si tvrdiť, že jedno z najlepších, akých som sa kedy zúčastnil). Sosis poukázal na paradox, že ako jediný z prítomných vlastne nepatrí do CSR, keďže on, ako behaviorálny ekológ, kognitívnu vedu o náboženstve absolútne vo svojich výskumoch neuplatňuje. Preto ponúkol pohľad „outsidera“, ktorý bol veľmi

osviežujúci, zasvätený a dokázal vykresliť mnohé otázky v úplne novom svetle. Len jednou vetou doplním, že to najdôležitejšie je podľa Sosisa robiť kvalitnú vedu, treba tomu podriadiť všetko ostatné a výsledok sa skôr či neskôr dostaví. Absolútny záver patril valnému zhromaždeniu a voľbám nových zástupcov, ktorým želim veľa nadšenia a úspešné plnenie svojich záväzkov.

24 Prístroj na zaznamenávanie pozície a pohybov očí.

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 rubriek: teoretické štúdie, materiálové 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 antropologické teórie a je vypracovaná s použitím vhodných empirických metód. Abstrakt k štúdii 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. Oblasti 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 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>

