

Yasar Abu Ghosh a Tereza Stöckelová (eds.)

**Etnografie:
od dogmatu
k heterodoxii**



SOCIOLOGICKÉ NAKLADATELSTVÍ

Ediční rada nakladatelství:

Luděk Brož, Ph.D. (Etnologický ústav AV ČR, v. v. i.)

Prof. PhDr. Miloš Havelka, CSc. (Univerzita Karlova)

Prof. PhDr. Jan Holzer, Ph.D. (Masarykova univerzita)

PhDr. Helena Kubátová, Ph.D. (Univerzita Palackého)

† Prof. PhDr. Miloslav Petrusek, CSc. (Univerzita Karlova)

PhDr. Jiří Šafr, Ph.D. (Sociologický ústav AV ČR, v. v. i.)

Mgr. Zuzana Uhde, Ph.D. (Sociologický ústav AV ČR, v. v. i.)

Ing. Alena Vodáková, CSc.

Yasar Abu Ghosh a Tereza Stöckelová (eds.)
ETNOGRAFIE:
OD DOGMATU K HETERODOXII

Další autoři:
Tereza Dvořáková
Ivetta Hajdáková
Jaroslav Klepal
Bob Kuřík
Štěpán Ripka
Tomáš Ryška
Lucie Žeková



Studijní texty
Praha 2012

klíčová slova: etnografie, reflexivita, sociální teorie, sociokulturní antropologie, terénní výzkum

Publikace vznikla v rámci projektu Etnografie v globalizovaném světě č. 263 701 specifického vysokoškolského výzkumu podpořeného grantem FHU UK.

Odborně posoudili Luděk Brož, PhD., a doc. PhDr. Kateřina Nedbálková, Ph.D.

Vydalo SOCIOLOGICKÉ NAKLADATELSTVÍ (SLON), Praha 2012.
Vydání první.

Ediční řada Studijní texty, 58. svazek.
Redigují Helena Kubátová, Alena Miltová a Jiří Ryba.
Jazyková redaktorka Jirka Uhrová. Odpovědný redaktor Jiří Ryba.

Návrh obálky, grafická úprava a sazba studio Designiq.
Vytiskla tiskárna Aleš Zápotocký – az servis, Mendíků 9, Praha 4.

Adresy vydavatelů:
Alena Miltová, Rabyňská 740/12, 142 00 Praha – Kamýk
Jiří Ryba, U Národní galerie 469, 156 00 Praha – Zbraslav

Adresa nakladatelství:
SOCIOLOGICKÉ NAKLADATELSTVÍ
Jilská 1, 110 00 Praha 1
slon@slon-knihy.cz
www.slon-knihy.cz

Copyright © Yasar Abu Ghosh, Tereza Dvořáková, Iveta Hajdáková, Jaroslav Klepal, Bob Kuřík, Štěpán Ripka, Tomáš Ryška, Tereza Stöckelová, Lucie Žeková 2012
Editors © Yasar Abu Ghosh, Tereza Stöckelová 2012

ISBN 978-80-7419-148-0

ÚVAHY O ETNOGRAFII: OD DOGMATU K HETERODOXII

Tereza Stöckelová a Yasar Abu Ghosh

| 5

MLUVIT O ALICI ANEB UKÁZKOVÝ PŘÍKLAD BOMORFIZACE

Lucie Žeková

PROSVÍTIT VÝZKUM: GEOPOLITIKA A ETNOGRAFIE V PROMĚNLIVÉM SVĚTĚ

Bob Kuřík

„SPOJUJÍCÍ SE BODY“ ANEB POKUS O ETNOGRAFII JINAKOSTI

Tomáš Ryška

BŘÍMĚ I HRA: NEPATŘIČNOST, ZRANITELNOST A EMOCE V ETNOGRAFICKÉM TERÉNU

Iveta Hajdáková

ZNOVUZROZENÍ KŘESŤANÉ V PASTI: SVĚDECTVÍ V SOCIÁLNÍM VÝZKUMU

Štěpán Ripka

KDYŽ NENÍ ČAS SE NADECHNOUT: PŘEHLÍŽENÍ TĚCH NEJBLIŽŠÍCH JAKO METODOLOGICKÝ PROBLÉM ETNOGRAFIE

Tereza Dvořáková

ZNOVUZROZENÍ KŘESŤANÉ V PASTI: SVĚDECTVÍ V SOCIÁLNÍM VÝZKUMU³⁵

Štěpán Ripka

Způsob dělání výzkumu, který zde navrhuji – opatrné mezilidské zkoumání konkrétních náboženských idiomů v rámci pečlivě popsaného sociálního pole, které zahrnuje výzkumníka i ty, se kterými mluví; přístup, ve kterém je konverzace předmětem i nástrojem výzkumu – může připomínat mnoho druhů modlení a náboženského jednání.

(Orsi 2006:176)

| 151

Úvod: Sieteho svědčení

Konverze k charismatickému a letničnímu křesťanství jsou zpravidla provázeny (a současně prováděny) příběhy konvertitů o jejich proměně – tzv. svědectvími. Vypravěč nejdříve popíše svůj život před obrácením, vypíchne negativní momenty a potom představí svůj „nový život v Ježíši“. Často následuje výzva pro posluchače, že i on se může změnit. Se svědčením jsem se poprvé pořádně setkal při výzkumu udržování etnické identity Romů v Mexiku. Chtěl jsem zjistit, zda budou v Mexiku platit opoziční teorie etnicity, které byly formulovány evrop-

35 Tento text vychází ze dvou terénních výzkumů, které byly podpořeny vládou Mexika, Hlávkovou nadací, Rozvojovým fondem MŠMT, Grantovou agenturou Univerzity Karlovy a prostředky specifického výzkumu FHS UK. Za rady, komentáře a povzbuzení jsem zavázán Olze Šmídové, Elišce Ripkové, Báře Spalové, Yasarovi Abu Ghoshovi, Tereze Stöckelové, Ludkovi Brožovi, účastníkům semináře specifického výzkumu na FHS UK, Manuele Cantón Delgado a studentům metod antropologického výzkumu na Universidad de Sevilla.

skými sociálními antropology na různých skupinách Romů v Evropě. Mexiko bylo na rozdíl od evropských terénů multi-etnické, navíc v pomyslné frontě na marginalizaci související s etnicitou, ale i na sebeurčení, zde stálo před Romy něco přes padesát národů původních obyvatel. Proto jsem chtěl zjistit, jak budou Romové jednat v situaci, kdy se o ně vlastně nikdo moc nezajímá.

152 | V mexickém velkoměstě Kánchi jsem našel komunitu (*kumpánya*) kalderašských Romů, která čítala něco kolem 500 osob. V době mého pobytu mezi Romy fungoval letniční sbor, který vedl (a do velké míry i financoval) jeden z dobře postavených místních Romů. Seznámil jsem se se členy sboru a začal docházet na pravidelné bohoslužby. Obrácení Romové se se mnou dávali do řeči, zatímco jejich neobrácení příbuzní mě považovali v lepším případě za nehodného pozornosti a v horším za riziko pro jejich obchod, nevinnost jejich dcer, anebo dokonce pro ně samotné. I když jsem jim dokola opakoval, že jsem student, který se zajímá o jejich kulturu, bylo pro ně těžké mi uvěřit. Až po tři čtvrtě roce mé přítomnosti ve čtvrti jsem se s ne-konvertity blíže seznámil. To, že zde byl mezi Romy letniční sbor, mi však otevřelo mnoho dveří, minimálně do samotného kostela, kde jsem se mohl účastnit akcí sboru.

Po čtyřech měsících výzkumu jsem si poprvé domluvil nahrávání rozhovoru – se Sietem. Siete byl starší muž kolem 50, 55 let, byl nevysoké štíhlé postavy, což bylo na jeho věk mezi Romy celkem neobvyklé. Měl šedivé vlasy, mladické oči a oblečení al ranchero (kovbojské boty, košili a klobouk). Choval se již jako starší pán, byl respektovaný, i když nebyl starším sboru. Byl vdovec a občas z legrace prohodil, ať mu přivezu nějakou novou ženu z mé země. Vlastnil, podobně jako velká část zdejších Romů, malý pozemek v boční ulici jedné ze zapomenutých čtvrtí Kánchi. Čtvrť začala samovolně růst koncem 80. let na prašných okrajích města, hlavně díky migraci vesnických obyvatel za prací. Žádný z pozemků, ani z domů tam nebyl původně úředně povolený, a i v době mého výzkumu probíhala velká část výstavby ilegálně, ve velké části

domácností nebyla tekoucí voda, běžné bylo napojení načerno na elektřinu. Sieteho pozemek byl velký asi 8 krát 10 m, s betonovým povrchem a budkou se záchodem v zadní části. Siete tu měl postavený svůj stan a v něm robustní sedací soupravu, skleník s porcelánem a otlučený zahradní stolek s rozkládacími židlemi.

Skoro jsem si myslel, že rozhovor ten den už neuděláme, protože Siete seděl před domem s Manuelem (jeho synovcem, který měl, údajně jako následek nějaké dětské nemoci, zkřivené ruce) a se svými syny Papelem a Chiquilinem a jejich dětmi, ale po chvíli Papele odešel a Chiquilin si sedl ke stolku, kde si začal číst v Bibli. Ke stejnému stolu jsme se posadili i my se Sietem a začali mluvit. Vybídl jsem Sieteho, aby mi řekl něco o svém životě. Sieteho zajímalo, co budu s rozhovorem dál dělat, kde bude publikován. Začátek rozhovoru byl však z mého pohledu skoro jeho koncem:

| 153

Já: No, budu to publikovat na své univerzitě jako magisterskou práci.

S: Já jsem pil. Vzal jsem auto, jezdil do centra a napadal lidi. Urážel jsem lidi. A nevěděl jsem, jak vlastně v tom autě jedu. Jestli to auto řídím já nebo někdo jiný, to jsem nevěděl.

Já: Hmmm.

S: Jezdil jsem dost opilý. Ale teď díky Bohu, díky Kristovi, který nám ukázal cestu, jehož cestou jdeme, jeho směrem, a díky Bohu, že nás už teď vede s sebou.

Já: Mohli bychom začít, ne od začátku ale...

S: jo jo, já jsem kouřil

Já: tak abychom začali ten rozhovor, mohli bychom

S: já jsem kouřil cigarety

Já: mohl by ses představit, kdo jsi, z jaké jsi rodiny a potom pokračovat svým životem, nějaké silné vzpomínky, nějaké příběhy z tvého života. Jestli mi chceš něco vyprávět...

S: Ne, ne, nebyl jsem špatný člověk. Jenom jsem pil, to bylo to. Chodil jsem hrát karambol, biliár, do kina. Teď už jsem těchto věcí zanechal. Všechny tyhle věci zůstaly tam předtím. Cigarety, pití, už jsem toho nechal. Teď se věnuji svým obchodům, dělám obchůdky, abychom se uživili.

(Rozhovor se Sietem, 13. 2. 2007, Kánchi, Mexiko)

154 |

Místo životního příběhu mi Siete podal hned své svědectví o obrácení na víru. Já jsem se nakonec jako tazatel v zásadě podřídil jeho narativu a nechal jsem ho udávat rámec mých otázek. Svědčení bylo ve sboru v Kánchi velmi časté a i ostatní rozhovory často začínaly velmi podobným způsobem. Jakmile jsem s někým nahrával, začal mi říkat své svědectví, které v případě mužů bylo nejčastěji o abstinenci od alkoholu (a vyřešení problémů, které s alkoholismem souvisely – od neshod mezi manžely po násilí vyvolané tím, že někdo v opilosti urazil někoho jiného). Pokud šlo o ženu, tak vyprávěla, jak se obrátil její muž. Různí lidé vyprávěli velmi podobná svědectví.

Další rozhovory jsem postupem času nezačínal výzvou k převyprávění celého života, ale již jsem dopředu čekal, že mi konvertité budou vyprávět svůj příběh o obrácení. Nikdy mě nenapadlo uvažovat o svědectvích, která jsem nahrával, jako o něčem, co bych měl verifikovat svým pozorováním, terénními poznámkami. Stejně tak jsem nepochyboval, že lidé, kteří mi svědectví vyprávějí, upřímně věří v Boha. Myslím si však, že jsem byl spíš důvěřivý, než abych měl svůj pohled na svědectví dobře promyšlený. Ne všichni jsou však ke svědectvím důvěřiví, a to se netýká pouze posluchačů svědectví, ale i čtenářů textů o svědectvích, nebo textů, které jsou na svědectvích založeny.

V nedávném výzkumu „Sociálna inklúzia Rómov náboženskou cestou“ (Podolinská, Hrustič 2010) se tým slovenských badatelů ptal, nakolik náboženská změna způsobuje sociální změnu a následně vede k sociální inkluzi. Výzkumníci zjistili, že úspěšnost sociální inkluze náboženskou cestou je minimálně 80%. Sociolog Dušan Lužný v reakci na představení předběžných výsledků tohoto výzkumu načrtl z jeho pohledu problematické body výzkumu, a zejména způsob, kterým se získávala data: rozhovory s konvertity. Lužný píše: „Z logiky konverzních narací totiž vyplývá, že život před konverzí je hodnocen negativně a život po konverzi jednoznačně pozitivně. (...) Otázkou tedy zůstává, zda výzkumníky identifikovaná sociální změna je změnou skutečnou, či 'pouze' proklamovanou. Skutečně klesl objem peněz v hracích automatech? Skutečně došlo ke zlepšení školní docházky?“ a dále „Předpokládejme (a jistě bychom tuto skutečnost s radostí přijali), že nejde jen o proklamaci, ale o odraz skutečné sociální změny. Pak ovšem musíme doložit, že k této změně skutečně došlo v důsledku konverze, tedy, že konverze je příčinou této změny“ (Lužný 2011: 202).

Autoři výzkumu by se jistě mohli bránit, že oni dělali rozhovory o sociální změně nejen s konvertity, ale i s jejich okolím, dokonce to zmiňují v publikaci, která byla vydána až po uveřejnění Lužného kritiky: „Po zohlednění všech cílových skupin ve třech typech dotazníků (včetně názoru „vnějších pozorovatelů“) můžeme konstatovat, že všech 14 námi zkoumaných indikátorů vykazovalo minimálně 80% úspěšnost“ (Podolinská, Hrustič 2010: 97). A pravděpodobně svá zjištění obhájí dostatečně tím, že „objektivizovali“ data dotazováním různých (i potenciálně antagonistických) zdrojů.

Mě však na této debatě zajímá jiná věc, která se sem dostala okrajově, ale je podle mě charakteristická. Lužný tvrdí, že ze samotné podstaty konverzních narativů vyplývá jejich nejasná vypovídací hodnota a že „musíme doložit, že ke změně

skutečně došlo". S Lužným souhlasím, že svědectví mají nejasnou vypovídací hodnotu – ostatně stejně jako všechny promluvy rozhovorové sociologie. Myslím však, že jeho výzva, aby autoři dokázali, že k sociální změně opravdu došlo, je neudržitelná: je to, jako by po nich chtěl, ať dokážou, že se svědčící skutečně obrátili, že si na křesťany pouze nehrají. Na druhou stranu je třeba připustit, že s takto zaměřeným výzkumem si o podobnou výzvu autoři řekli sami. Lužný samozřejmě není ve zkoumání pravdivosti konverzí, náboženské či sociální změny sám. V následujícím textu proto nejdřív prozkoumám, jak otázky po změně a po pravdivosti konverze fungují v každodenním životě konvertitů a sborů, a v další části ukážu, jak na tuto výzvu reaguje antropologie křesťanství. Nakonec nabídnu alternativní přístupy ke svědectví, které jsou podle mě daleko adekvátnější tomu, jak se svědectví užívá, k čemu slouží a jak se s ním nakládá.

Od pravdivosti svědectví k čistotě konverze

Otázky po tom, zda jsou svědectví opravdová, zda jsou mluvčí skutečně změněni, tedy zda jejich (více či méně hlasité) svědčení odpovídá jejich vnitřním stavům (Keanne 2006; Fosztó 2009) a jejich jednání ve světě, kladou nejen antropologové, ale hlavně vedoucí sborů, misionáři, ostatní členové sborů, rodinní příslušníci konvertitů a mnoho dalších. Například ve sboru, kde provádím výzkum aktuálně³⁶ a který vychází z Hnutí víry, se předpokládá, že po obrácení/přijetí začne již Ježíš (prostřednictvím Ducha Svatého) v srdci pracovat sám a konvertitu změnit. Na tuto změnu dohlíží celé okolí konvertity, zejména vedoucí sboru však má velmi praktickou motivaci, aby se nově obrácení změnil (nejlépe vykazatelně). Pokud konvertité například veřejně tvrdí, že přestali brát drogy,

36 Jedná se o charismatický romský sbor, nyní však v západních Čechách. Se sborem jsem v kontaktu od léta 2010, dlouhodobý etnografický výzkum jsem zde prováděl od ledna 2011 do června 2012.

přítom je obecně známo, že drogy dále berou, vedoucí to vnímají jako ohrožení sboru. Okolí o členech sboru totiž začne brzy říkat, že jsou pokrytci a jejich motivace ke konverzi jsou pragmatické, a ne duchovní povahy³⁷. I kdyby vedoucí sboru chování, které nesouhlasí s proklamovanou morální obrodou členů, nekontrolovali a nesankcionovali, budou to od nich členové sboru vyžadovat. Podobně jako jsou rodiče (respektive otec) zodpovědní za chování svého dítěte, i pastor je zodpovědný za chování členů sboru, takhle to funguje alespoň ve sboru, který zkoumám.

| 157

Vedoucí také počítají s tím, že se část konvertitů nezmění – když jsem se bavil se starším sboru o jednom nově obráceném Romovi, který začal docházet na shromáždění, upozornil mě, že tomu novému nemám věřit. Prý až po třech letech se pozná, zda se opravdu změnil. Dobu tří let tentýž starší zmínil jindy, když mi vyprávěl o svém vlastním obrácení – manželka mu prý celé tři roky nevěřila, když se rozhodl stát se z pasáka prostitutek a prodejce drog křesťanem a konvertoval. Jiný sborový vedoucí dokonce ve svém veřejném svědectví říkal, že šel do sebe, až když mu manželka vyčítala, že káže Boží slovo, ale přitom bere drogy.

S kritikou pokrytectví jsem během aktuálního výzkumu získal i velmi osobní zkušenost: i když jsem se této kritice snažil vyhýbat, zjistil jsem, že jsem ji internalizoval a řídil podle ní i své chování v terénu. Před odjezdem do terénu jsem se totiž rozhodl, že zde nebudu přijímat Ježíše ve svém srdci. Má úvaha byla následující: ke svým informátorům a k sobě musím být upřímný, a pokud bych přijímal Ježíše, nebyl bych schopen rozlišit své motivace – zda to dělám proto, že opravdu sám chci, anebo zda se tím pouze přizpůsobuji a vycházím vstříc sboru, abych k nim měl lepší přístup. Neuvažoval jsem takto pouze kvůli sobě, abych si zachovával nějaké morální zdraví, ale i kvůli tomu, abych byl pro členy sboru

37 Pro srovnání s dalšími církvemi a náboženskými společnostmi, zejména v případech Svědků Jehovových, viz Hrustič (2007).

čitelný, konzistentní a pravdivý³⁸. Daleko více však šlo o můj nereflektovaný předpoklad a v tomto případě i iluzi toho, jak se čitelnost, konzistence a pravdivost v prostředí charismatického sboru konstruuje. Současně jsem věděl, že k obrácení nemám daleko, i když mi již delší dobu vadila představa, že Ježíš zemřel bez mé vůle za mé hříchy, ještě před tím, než jsem je vůbec mohl spáchat.

158 | Během prvních měsíců v terénu jsem však své rozhodnutí nekonvertovat přehodnotil: obklopený lidmi, kteří mění a nechávají měnit své životy, se argument „nevyznal bych se sám v sobě“ v mých vlastních očích stal pouze ospravedlněním toho, proč já sám na sobě nepracuji (a nenechávám pracovat). Začal jsem rozeznávat své hříchy a poznal, že k jejich překonání potřebuji Ježíše. Došel jsem také k tomu, že mé dilema s pravdivostí vlastních motivací může řešit sám v sobě kdokoli a současně i na ostatní nově obrácené může být pohlíženo se stejnou nedůvěrou. Jako výzkumník jsem v principu byl ve stejné situaci jako někdo, kdo by se rozhodoval, zda ho to ke Kristu táhne proto, že chce opravdu změnit svůj život, anebo se mu líbí chvála, co se hraje na shromáždění, případně se chce stát součástí romské rodiny, která do sboru dochází, či hledá přijatelnou omluvu pro své kamarády, proč se mu už s nimi nechce brát drogy. A když jsem se o tom posléze bavil se staršími sboru, potvrdili mi, že se s lidmi, kteří váhají s konverzí kvůli nejasnosti vlastních motivací, setkávají častěji.

Čistotu motivací ke konverzi a soulad svědectví a jednání posuzují lidé, kteří se obrátili, sami na sobě. Posuzuje to však velmi intenzivně i jejich okolí, počínaje rodinou, příbuznými a konče náboženskými lidry.

38 Podobně, jak to popisuje Tomáš Ryška ve své kapitole, i mně pastor sboru říkal, že pokud se na sbor nepodívám křesťanskými očima, nic nepochopím, a k některým okolnostem sborového života mi s odkazem na to, že nejsem znovuzrozený křesťan, zamezoval přístup. Tím více jsem se obával nejasnosti a neautenticity mého přijetí Ježíše.

Antropologie náboženství zatím odpověděla na otázku po platnosti konverzí a svědectví v zásadě dvěma způsoby. První odpovědí je kulturní relativismus, který říká, že „domorodci“ konvertují tak nějak po svém, tedy ne-západním způsobem. Otázce po „pravdivosti“ či „skutečnosti“ konverzí se věnuje Peter Gow (2006), jehož základním problémem je otázka, proč jeho informátoři, kteří prokazatelně prošli konverzí, o ní nikdy nevypravují? Gow na základě svého výzkumu mezi amazonskými Piry varuje antropology, že naše koncepty (a samozřejmě i způsoby našeho tázání) často pocházejí z křesťanství a že se máme mít na pozoru před jejich neproblematickým používáním. To, zda někdo *skutečně* konvertoval, není otázka pro etnografa, ale pro misionáře. On jako etnograf se ptá, co Piry zajímalo na křesťanské misii? Podle něj Piry zajímalo na práci misionářů vzdělání. Konvertovali k víře, kterou po nich chtěli bílí lidé, nikdy však neuvažovali o své kosmologii jako o paralele ke křesťanství, a tak neviděli, že se jim misionáři snaží přinést nové náboženství (Gow 2006: 237). Gow vlastně říká, že nekonvertovali tak úplně, nebo ne tak, jak si to misionáři představovali – svoji kosmologii nezměnili.

Velmi podobně popisují Jean a John Comaroffovi (1991) křesťanskou misii mezi africkými Tswany v 19. století, pouze dodávají, že misionáři si asi tento problém uvědomovali, a tak se snažili celou kulturu změnit „civilizační mis(i)í“. Misionáři podle nich „dostali lekci z kulturního relativismu“, když jim Tswanové opakovaně předkládali svoji verzi křesťanství, která celkem pohodlně koexistovala vedle jejich předchozích náboženských představ (Comaroff, Comaroff 1991: 245). Podle hlavního křesťanského modelu konverze (tzv. paulinského modelu) změnění konvertující jedince svoji primární náboženskou identifikaci, to se však u Tswanů nestalo. Interakce s misionáři (Comaroffovi ji označují za konverzací namísto konverze) „nezměnila svět 'neznabohů' tím, že by nad nimi misionáři zvítězili v duchovních či verbálních bojích, ale tím,

že jim vštěpovali každodenní kulturní normy kolonizátora. (...) Nonkonformisté (misionáři – pozn. aut.) si – i přes svou vlastní ideologii náboženské transformace a deklarovaného cíle získávání obrácených – uvědomovali, že musejí pracovat na obou frontách současně. Aby se z nich stali kultivovaní křesťané, Jižní Tswanové museli být současně obráceni i reformováni“ (Comaroff, Comaroff 1991: 251).

160 | Druhou odpovědí na otázky po platnosti či pravdivosti konverzí a svědectví je radikální antropologie křesťanství propagovaná Joelem Robbinsem (2003, 2007). Antropologové (hlavně ti, kteří působí mimo západní země) podle něj ve svých výzkumech a textech podceňovali, nebo dokonce úmyslně opomíjeli téma evangelizace domorodých kultur. Aby se tématu vyhnuli, hledali si pro své terénní výzkumy místa a kultury, které ještě nebyly „zaneseny“ evangeliem. Pokud se setkali s křesťanskými institucemi, věrami a praktikami v domorodých společnostech, měli tendenci představovat křesťanství jako „inkonzistentní a tak tak držící pohromadě anebo jako tenkou svrchní vrstvu, pod kterou se skrývají hluboce významné tradiční víry, vrstvu, kterou lidé často tvoří pouze kvůli politickému či ekonomickému zisku“ (Robbins 2007: 6). Jak upozorňuje Schieffelin, studium evangelizace bylo často v antropologii spojováno se studiem kolonizace (to dokazuje používání termínu colonial evangelism) jako dvou silných institucí, které „sdílejí explicitní program transformovat osoby a sociální, ekonomické a duchovní životy jejich komunit“ (Schieffelin 2007: 2). Podobně i Barker přisuzuje přehlížení evangelizace antropology tomu, že křesťanství v domorodých společnostech bylo v myslích antropologů silně spojeno s „akulturací a koloniální inkorporací, a proto také byly jeho popisy zaměřené spíše na dokumentování vzdoru, apropriace a ironických, ale často kreativních nedorozumění“ (Barker 2007: 18). V tom se výše uvedení autoři odkazují, mezi jinými pracemi, právě na slavnou monografii Comaroffových.

Kulturní antropologie se podle Robbinse dosud v drtivé většině případů zabývala kontinuitou kulturních prak-

tik (myšlením kontinuity). Předpokládala, že „věci, které studuje – symboly, významy, logiky, struktury a dynamiky moci – mají hluboké a trvalé vlastnosti a nedají se jednoduše změnit“ (Robbins 2003: 221). Na základě tohoto předpokladu jsou pak „nejčastějšími a nejpřesvědčivějšími argumenty ty, které nacházejí nějakou trvalou kulturní strukturu, jež přetrvává pod všemi povrchovými změnami“ (ibid.). Robbins tvrdí, že „soudy o kontinuitě mají tendenci zakládat se na soudech o podobnosti: víra či praktika, která vypadá nově, ve skutečnosti odhaluje kontinuitu s vírami a praktikami minulými“ (ibid.: 228). Antropologové kontinuity nacházejí velmi selektivně podobnosti mezi starým a novým, ale přitom podceňují rozdíly a nedívají se, jak je staré i nové podobné něčemu jinému. Také neposlouchají aktéry a významy, které aktéři připisují svým rupturám, činům a praktikám. Toto nerovné rozložení se podle něj musí změnit a pro příště bychom měli psát daleko spíše o diskontinuitách.

| 161

Pokud bychom Robbinse domýšleli ad absurdum, jako by nás nabádal, abychom nepsali o chování, které není v souladu s tím, co o sobě konvertita říká. Když nám však někdo tvrdí, že určité věci nedělá, ale ve skutečnosti je dělá, poukaz na to, že bychom se měli zaměřovat na jiné věci, ve kterých se „opravdu“ změnil, je neudržitelný. Řešení dilematu kontinuity a diskontinuity spočívá v chápání promluv o diskontinuitě jako komplementárních k jazyku kontinuity, jak navrhuje Engelke (2004: 106). Komplementární mohou však být jen díky performativitě slov a textualitě činů. Svědectví jednoduše není obraz o realitě, ale daleko složitější útvar. Svědectví jsou obrazem pro realitu, jednáním, modalitou víry, oběživem. Klíčem k lepšímu pochopení situace konvertitů není kontrola, zda to, co říkají, také dělají, ale daleko spíše kontextualizace promluv, důraz na performativní charakter svědčení a sledování toho, čemu budu v tomto textu říkat sociální život svědectví.

V kontextu českých sociálních věd stojí můj přístup ke svědčení (a tím i k možnostem Romů být křesťany či se jimi stát) v protikladu například ke strukturálnímu determini-

smu (myšlení kontinuity) Jakoubka a Budilové, kteří tvrdí, že „obyvatele romských osad není, na rovině kulturního systému, možno považovat za křesťany, stejně jako nelze jejich kultuře připisovat křesťanský charakter. V tomto ohledu není relevantní ani rozhodující fakt, že se sami za křesťany považují a jako křesťané deklarují, neboť pro úroveň nevědomé struktury nejsou tyto vědomé výpovědi určující“ (Jakoubek a Budilová 2003: 104). Také se dá kontrastovat s realistickým empiricismem, který v reakci na Hrustiče a Podolinskou navrhuje výše citovaný Lužný. Můj přístup se snaží brát svědectví vážně tak, že se do hloubky zabývá svědčením.

Dělání slovy

Vrátím se nyní k příběhu, který mi o sobě v Mexiku vyprávěl Siete. Chtěl jsem se něco dozvědět o jeho životě, Siete se ovšem omezoval pouze na zdůrazňování toho, jak byl dříve špatný a jak je nyní napravený (pil, boural autem do lidí, mlátil svou ženu apod.).

Patrick Williams o podobných promluvách francouzských letničních Romů/Cikánů napsal:

„Pokud prezentujeme romský pentekostalismus jako diskurz, který umožňuje promlouvat k ostatním o sobě, nechceme naznačovat, že před pentekostalismem (nebo bez pentekostalismu) Romové, Gitani, Manušové atd. neměli žádný diskurz o sobě. Tento diskurz byl však určen pouze pro interní užívání, v rámci rodinných skupin a komunit. Směrem k ne-Romům se používají stereotypy, role a masky. Na rozdíl od situace, kdy by se kupříkladu odhalovaly směny, jež se uskutečňují během obřadů, anebo konflikty mezi členy jedné komunity, když se někdo prohlásí za pentekostálního věřícího (a tato poznámka nikterak nehodnotí hloubku nebo upřímnost této víry), svědčení umožňuje postavit se před ne-Romy bez pocitu, že v sobě mluví nechává číst jako v knize“

(Williams 1987: 7).

Nicneříkající příběh o přerodu bere Williams jako úlitbu, „úrok stranou“ (ibid.) ve chvíli, když společnost po Romech/Cikánech vyžaduje jednoznačnou veřejnou tvář. Podle této teze by mi Siete říkal své obecné svědectví, aby mi toho o sobě nemusel moc říkat. Svědectví se však v Mexiku neříkala jen na veřejnosti. Někteří lidé svá svědectví vyprávěli tak často, že jsem nabyl dojmu, že se svědčením v konverzi utvrzují. Nejvíce totiž svědčili lidé, kteří konvertovali nedávno a jejichž nová identita byla ještě velmi křehká. V diplomové práci jsem svědectví propojil s Foucaultovým popisem konstruování sebe-disciplinujícího raně křesťanského subjektu, jehož součástí je „dramatické vyznání se ze statusu kajícíka“, které se děje veřejně (Foucault 2000: 208–209). Na svědectví o změně jsem pohlížel jako na autobiografii, která není (pouze) referující, ale (především) konstitutivní pro budoucí jednání a identitu vypravěče (Bruner 1995), tedy jako na akt, kterým se „dělá“ konverze. Konečně podobnou analýzu provedl Stromberg (1993), taktéž s letničními křesťany. Většina letničních církví podle něj vyžaduje po svých členech zkušenost s konverzí a závazek vůči Kristu. Konverze jako transformace duše se však děje mimo oči veřejnosti – vykazuje se proto aspoň konverzním narativem. Stromberg tvrdí, že hlavním úkolem věřícího v letničním křesťanství je najít skrze Slovo smysluplné spojení mezi systémem symbolů (biblí) a svou vlastní zkušeností. Narativ o obrácení tvoří toto spojení prostřednictvím jazyka (Stromberg 1993: 5–6).

V Mexiku byl nejčastěji vyprávěným konverzním narativem ten o abstinenci od alkoholu. Příběh jsem vzal za jádro argumentu, kolem kterého jsem stavěl zbývající analýzu a text diplomové práce. Protože jsem se nechtěl zastavit u narativních technik, popsal jsem i další strategie, které čerstvě obráceného udržují daleko od alkoholu. Nově obrácenému byl přidělen jeho tutor, který ho navštěvoval, zajímal se o to, jak se má, byl s ním na každém kroku. Pokud by totiž nově obrácený zůstal sám, podle kazatelů by se k alkoholu určitě vrátil. Další strategií byl kontrapunkt: intenzita bohoslužeb se zhušťovala

v obdobích, kdy se konaly „světské“ oslavy, na kterých se pilo. Abstinenci pak chodili na bohoslužby a měli dobrou omluvu, proč se nezúčastnit „světské“ oslavy. Kongregace také nabízela nové pozitivní role pro své členy – ti se mohli stát „služebníky“ a stoupat na žebříčku postů: mohli získávat prestižní místa, ovšem ne na základě toho, jak velcí jsou pijani či kolik lidí zmlátili, ale na základě své služby ve sboru. Nakonec, rituály diskontinuity, jako bylo pálení hudebních sbírek, napomáhaly abstinenci také: „světské“ písničky totiž pro mnoho abonentů nesly staré emoce, byly klíči k rámcům, které měly být zapomenuty. Klíči k opilosti a hýření (Ripka 2008).

Svědectví měla ještě další funkce. V mexických vyprávěních o konverzi jsem si všímal také jejich používání jako nástroje evangelizace. Susan Harding (2000) zkoumala, jak baptističtí pastoři v USA používají svědectví o vlastní konverzi k evangelizaci dalších lidí a jakých narativních postupů a modelů při tom využívají. Typickou technikou je zahrnutí posluchače do příběhu, jeho ztotožnění se ztracenou duší, instruktivní obrácení účastníků příběhu a vyzvání posluchače, aby také přijal Ježíše ve svém srdci (obrátil se) (Harding 2000: 33–60). Podobným způsobem jsem analyzoval i některá ze svědectví, která jsem v Mexiku nahrál, a poukazyval jsem na to, jaké narativní strategie jsou používány k evangelizaci. Viděl jsem, že každé svědčení, které je děláno podle daného narativního modelu, má v sobě automaticky obsažen i evangelizační potenciál. Pro začínajícího znovuzrozeného křesťana, který sotva umí číst a biblické znalosti nemá žádné, je to mocný nástroj evangelizace.

Svědčení nestojí v centru náboženské praxe letničních a charismatických církví náhodou. Harding (2000) jej ve své analýze vidí jako cestu k víře (a samozřejmě i nové identitě): „Duch svatý tě přesvědčuje tím, že mluví do tvého srdce. Když už jsi spasen, Duch svatý převezme tvůj hlas, mluví skrze tebe a začne přeformulovat tvůj život. Naslouchání evangelium ti umožňuje prožít víru nepřímo. Ale generativní víra, víra, která nepopíratelně promění tebe a tvoji realitu, víra,

kteřá se stane tebou, přichází jedině skrze mluvení: mluvení je věření" (Harding 2000: 60). Simon Coleman (2000), který zkoumal švédskou charismatickou církev Slovo života, jde ještě dál, když tvrdí, že objektivovaná řeč je vtělena znovu do mluvčího a on se dostává například do stavů dokonalé radosti, zdraví a prosperity. „Je to specifický evangelikální habitus, ve kterém je textualizace sebe sama manifestována tělesnými dispozicemi a zkušenostmi" (Coleman 2000: 134).

Co svědectví neříkají

| 165

V práci, kterou jsem na základě mexického výzkumu napsal, jsem byl, myslím, dostatečně pozorný k jazykovým technologiím víry. Možná až moc. S odstupem několika let si uvědomuji, že svědectví pro mě byla až moc silným vodítkem pro celý text práce, a tak mi uniklo několik etnografických témat, díky nimž mohl výsledný argument vypadat o dost jinak. Tato témata nikdy ve svědectvích nezazněla, třeba i proto, že konvertité si jejich vyslovováním nechtěli zavírat dveře do „starého života" (především mluvením o věcech, které se nesluší probírat), anebo proto, že o takových věcech se s cizími lidmi prostě nemluví.

Jedním z takových témat byly krevní msty a války mezi znepřátelenými rodinnými klany Romů v Mexiku a Jižní Americe. Dodnes nevím, zda se jednalo o opakovanou krevní mstu, anebo o jednostranný teror. Toto téma se mi nepodařilo dostat do mých terénních poznámek, ani do výsledného textu. Bál jsem se o krevní mstě navazovat hovory, protože jsem věděl, že od začátku mé přítomnosti v místě se o mně šíří zvěsti, že jsem vládní agent, který krevní mstu vyšetřuje. Mí informátoři sami o mstě skoro nikdy nemluví, jen v reakci na televizní zpravodajství o tom, že byl někdo zabit, či unesen. Po každé takové události lidé méně vycházeli z domovů, a pokud se vůbec konaly bohoslužby, pastor zaplatil policistu, který hlídkoval před kostelem.

Jsem přesvědčen, že konverze mexických Romů byly motivovány i touhou po míru, po přerušení řetězce krevní msty. V letech 2006 až 2007, kdy jsem byl v terénu, zrovna kulminovala rodová válka. Hlavním terčem rodiny Jankovičů, která terorizovala mexické Romy, byl Pablo Luvinofoff, šéf rodiny Luvinofoffů, právník a pastor romského letničního sboru v Mexico City. Pastor Luvinofoff upozornil na válku mexické úřady a také ji medializoval, což bylo velmi neobvyklé – do té doby si Romové vždy řešili své problémy sami. V jednom novinovém rozhovoru řekl: „Zakázali jsme krádeže, jsme v křesťanské církvi a tohle je střet ideologií. Snaží se nás vydírat a já jsem přitom vydírání zakázal. Chtějí se mě zbavit, aby se zbytkem komunity mohli dělat, co se jim zlíbí.“³⁹ Po třech neúspěšných atentátech byl Luvinofoff v roce 2010 zastřelen a myslím, že to pro znovuzrozené romské křesťany v Mexiku muselo znamenat, že konverze je před krevní mstou neochrání.⁴⁰

To, že jsem při psaní diplomové práce tento velký příběh vynechal, přisuzuji právě faktu, že jsem nechal své psaní vést především svědčením konvertitů. Svědčení je u některých křesťanských církví základní a nejviditelnější náboženskou praktikou. Přesto jsou z příkladu výzkumu konverzí Romů v Mexiku zřejmé limity studia narativů a i to, že jsem je v terénu kvůli „mlze svědčení“ nebyl schopen dost zřetelně rozeznat některá jiná důležitá témata. Nyní ukážu, jak svědčení a svědectví vstupují do výzkumu, jehož základem nejsou rozhovory, ale zúčastněné pozorování, respektive co se dozvím o svědectvích, když nejsem jako výzkumník nutně jejich primárním adresátem, jako k tomu dochází v situaci rozhovoru.

39 Excelsior 10. 8. 2008: La banda Julupesty ataca a Gitanos del D.F. http://groups.yahoo.com/group/Mundo_Gitano/message/1250 (2. 10. 2011)

40 To je pouze má domněnka, do Mexika jsem se od roku 2007 nevrátil a bohužel ani občasný kontakt přes internet s jedním z kazatelů (který se mezitím přestěhoval do Jižní Ameriky) mi nedokázal odpovědět na otázku, co se stalo s konverzemí, když naděje na mír pohasla.

Pro svůj další projekt jsem zvolil taktéž romský křesťanský sbor, nyní však v České republice. ČR je podobně jako Chiapas Boba Kuříka či Bosna Jaroslava Klepala v této knize „hotspotem“, kam příjíždějí internacionálové. Mí internacionálové jsou nejrozumnější lidé, kteří se v rámci letničních a charismatických hnutí vydávají na cestu, aby podpořili šíření evangelia ve „výspě ateismu“, kterou je pro ně naše země, takzvané vykořeněné pohraničí především. Podobně jako lidé také putují myšlenky, příběhy, knihy, písně či videa (a samozřejmě svědectví, jak uvidíme dále) z jiných tzv. „křesťanských sborů“ z celého světa. Do romského sboru, kde jsem dělal výzkum, velmi často zavítaly nejrozumnější návštěvy: pravidelně sem chodily na bohoslužby členky místní buňky mezinárodní organizace Youth with mission, které prováděly pastorační a sociální práci mezi sexuálními pracovníci ve městě. Brazilka, Němka a Srbka, které se sešly zrovna zde, aby spolu bydlely a pracovaly. Brazilka navíc pomáhala v romském sboru s volnočasovými aktivitami pro děti. Německý pastor sboru Waleri zval na shromáždění zase různé spřízněné Němce, potenciální donory a sympatizanty (mimo jiné i zubařku, která zadarmo léčila členy sboru). Vedle toho sbor navštěvovali díky němu pastoři, kazatelé, skupiny „křesťanů“ z celého Německa, ale i ze zahraničí. Hosté zde byli vždy vítáni, a jak ukazují archivní videa, některým skupinám romští kazatelé ze sboru například pomáhali evangelizovat mezi dětmi v místním ghettu: děti přijaly Ježíše ve svém srdci (pravděpodobně již poněkoliakáté) a internacionálové mohli domů dovézt video, které zachycovalo jejich úspěchy při evangelizaci „vykořeněného“ pohraničí, výspy ateismu ve světě. I díky tomu, že Romové ze sboru byli velmi zvyklí na různé návštěvníky, pomocníky a sympatizanty, bylo vyjednávání mé sociální pozice při výzkumu v zásadě jednoduché – nebyl jsem srozumitelný jako antropolog, ale jako sympatizant, který o sboru píše knihu, a byl jsem jeden z mnoha mně podobných. Podobnou zkuše-

nost s neustálým pohybem lidí a artefaktů v charismatické kongregaci učinil při svém výzkumu ve švédské církvi Slovo Života Simon Coleman, který na základě pohybu začal charismatické hnutí teoretizovat jako globální kulturu:

„Tato kniha vychází ze zkušenosti z terénního výzkumu v náboženské kultuře, kterou není možné vměstnat do jednoho prostorového nebo národního kontextu. Snaží se svým způsobem pochopit působení globálně rozestřené charismatické sítě z perspektivy jednoho z jejích významných uzlů“

(Coleman 2000: 13).

168 |

Etnografie sociálního života svědectví

V novém výzkumu mě zajímaly způsoby vyučování teologie a budování leadershipu. Jednou ze vstupních tezí mého výzkumu totiž bylo, že v průběhu konverze k charismatickému křesťanství jednotlivci nabývají vlády nad svým životem skrze osobní vztah s Kristem:

„Patřím sám sobě v Pánu... v sebe prezentaci, kterou Tchirklo (Williamsův informátor) tvoří ze své osobní trajektorie, nefiguruje nikdo jiný než on (jeho rozhodnutí) a Pán (vyvolení). Osvícený Pánem, je to on a pouze on, kdo má v rukou svoji proměnu. Tchirklo se stává pánem svého osudu podobně jako Manušové, Romové a další, kteří tím, že se stali Romy/Cigány z Boží milosti, si uchovali možnost rozhodovat o tom, kým jsou, či tuto možnost získali“

(Williams 1991: 84).

V tomto textu a dalších jemu podobných, jsem četl o získávání autonomie skrze konverzi a předpokládal jsem, že tato autonomie bude problematická ve střetu s potřebou udržovat víceméně jednoznačnou teologii a organizaci sboru. Hlavním terénem pro mé pozorování měla být biblická škola, kde se

znovuzrození Romové učili teologii, pastoračním technikám a dalším dovednostem. Za hlavní přístup jsem si zvolil etnografii. Zúčastněné pozorování jsem prováděl i během výzkumu v Mexiku, ale, jak jsem ukázal výše, analýzu jsem v průběhu psaní centroval kolem rozhovorů, svědectví, a terénní zápisky byly pro mě spíše způsobem, jak zjištění z rozhovorů ilustrovat, případně doplnit o pozorování „sociálních praktik“. Jak poznamenává Zsuzsa Gille (2001: 319), etnografie není pouze metoda, ale epistemologie. Popisuje totiž aktéry a perspektivy situačně, sleduje logiku praxe, a ne logiku vědeckých teorií. Pokud podle Gille na toto pojetí přistoupíme, je pak těžké používat etnografii jako doplněk k jiným druhům výzkumu. Etnografie se podle ní stává hlavním vodítkem výzkumu a já dodávám, že i hlavním vodítkem pro analýzu a hlavně argumentaci.

| 169

Znamená to, že ve svém, nyní etnografickém, textu o svědectvích nepíšu? Ne tak úplně. Ve sboru, který jsem zkoumal, se vyprávěla svědectví jen velmi málo, hlavně při evangelizačních akcích. Osobní svědectví zde byla jedním z bodů programu, vedle kázání, pantomimy, svědčení o zázracích (například uzdravení) a hlavně hudby – chvál. V rozhovorech, které jsem zatím dělal se členy sboru, se narativy konverze buď nevyskytují vůbec anebo poměrně slabě; rozhodně nedominují rozhovoru tak jako v úryvku, který jsem uvedl na začátku tohoto textu. Vyprávění konverzních narativů jsem začal vidět daleko více jako pouze jeden ze způsobů „speaking is believing“ slovy výše zmíněné Harding (2000); mnohem častěji jsem se setkával s tím, že někdo používal biblické citace v každodenních situacích. Například jeden z mých informátorů, Feriko, velmi rád mluví v metaforách, a to často biblických. Myslím, že to je pro něj způsob, jak si udržovat mezi sebou a jinými lidmi odstup, respektive do svých vztahů „pustit Ježíše“. Charismatická zbožnost se provádí skrze biblický jazyk a svědčení je pouze jedním ze způsobů této zbožnosti.

Dlouhodobost výzkumu mi také umožňuje pozorovat svědectví jednotlivců v různých časech a pro různá publika.

Pastor sboru, Waleri, vyprávěl jednou o konverzi v blízkém městě při evangelizační akci pro Romy ze zdejšího sídliště:

Pastor (nejdřív čte biblickou pasáž, pak velmi exaltovaně křičí svůj příběh, překládá pomocník): „Třináct let jsem byl závislý na automatech a já jsem neměl doma, co jíst. A pak jsem zvolal k Bohu, Bože, já chci nový život, podívej se na můj starý život, všechno je špatný. Já chci nový život. Já nechci už chodit do herny. Já chci znovu milovat svoji ženu a svoji dceru. A já jsem k Bohu volal z celého svého srdce. A Bůh mě vyslyšel, Bůh vstoupil do mého života, do mého srdce. A z mého černého srdce mi dal nové bílé a čisté jako sních.“

(terénní poznámky, 21. 8. 2010)

Po svědectví následovalo kázání o tom, že „mzdou hříchu je smrt“, silná kritika a nakonec výzva, aby přítomní přijali Ježíše ve svém srdci také. Zkušenost pastora s automaty a bití vlastní ženy silně rezonovaly s životy zdejších Romů, kteří žili v sociálním vyloučení v odloučené lokalitě, setkávali se s následky závislostí na drogách a hracích automatech, domácím násilím, násilím z nenávisti a dalšími podobnými jevy. Tato část Waleriho příběhu jim umožnila identifikovat se s jeho závislostí a nechat se inspirovat tím, že jemu Ježíš pomohl, a proto by mohl pomoci i jim.

Jinou verzi příběhu o Waleriho konverzi jsem našel na internetových stránkách jedné americké misijní společnosti⁴¹:

„Hráčské závislosti a drogám propadl Waleri po smrti otce, který trpěl rakovinou. Tehdy narazil na jednoho svého kamaráda, který se stal křesťanem, a přestal po sedmnácti letech brát drogy. Kamarád pozval Waleriho do sboru, a když Waleri nakonec přišel, stal se křesťanem. Dnes o tom říká: ‚Zjistil jsem, že myšlenky na automaty zmizely, také jsem se zbavil závislosti na alkoholu. Ježíš mi dal úplně nový život‘.“

41 Z důvodů anonymizace neuvádím zdroj.

V příběhu pro americké misionáře je Waleri vláčen okolnostmi: zemře mu otec, a proto se dá na drogy; kamarád jej pozve do sboru a Waleri nakonec jde a stává se křesťanem; Ježíš mu dává nový život, a proto jeho tělo již netouží po drogách, ani nechce hrát.

Oproti tomu svědectví z evangelizační akce, které prováděl Waleri před romským publikem, žádnou vnější sílu nebo faktor nepřipouští: byl to on, kdo byl závislý na automatech a utrácel peníze, takže doma pak neměl, co jíst, a také to byl on, kdo nemiloval svoji ženu a dceru. Boha nežádá o to, aby se změnila okolnosti jeho života, něco, co je mu vnější, ale aby se změnil on sám a jeho vlastní jednání. Dává najevo vládu nad vlastním životem. Myslím, že právě to je záměrný způsob, jak při evangelizaci oslovit romské publikum. Dlouhodobé pozorování mi umožňuje zachytit svědectví v různých kontextech a časech. Srovnávání pak umožňuje budovat etnografický argument, který bere v úvahu různé způsoby vytváření, používání a modulace svědectví.

Svědectví se dá i prodávat, a to takřka doslova. Pastor Waleri se vedle řízení sboru, organizace biblické školy, kázání a mnoha dalších aktivit velmi intenzivně věnoval i fundraisingu, a to zejména v německých evangelických sborech. Jako doklad o své práci mezi Romy ve střední a východní Evropě používal například fotografie zdejšího ghetta, kam sbor dodával svého času jako „humanitární pomoc“ pitnou vodu, fotografie a videa z akcí sboru a také záznamy z misijních cest mezi Romy v bývalé Jugoslávii, Polsku či na Ukrajině. Často ukazoval chudobu Romů, akcentoval diskriminaci a potřebu misijní, ale i sociální práce a humanitární pomoci. Ve městě i na dalekých cestách Waleri a jeho tým rozdávali například hygienické potřeby, ale i potraviny či oblečení.

Jedním z nestálých členů Waleriho sboru byl i Pišta. Jeho tři bratři do sboru chodili a byli v něm velmi aktivní, stejně jako jejich otec a velká část rodiny. Pištu jsem však na shromážděních nikdy neviděl. Jednou jsem s ním seděl v hospodě, on hrál karty a při tom mi vyprávěl, že do sboru nechodí,

protože zjistil, že pastorovi jde jen o peníze. Přitom na starých fotografiích z doby před deseti lety, kdy bylo pokřtěných 43 Romů z města, Pišta byl. Tenkrát se obrátil také, ale ve „starém sboru“, než k nim přišel pastor Waleri. Nerozuměl jsem, až později mi jeden Pištův příbuzný říkal, že Waleri jednou přišel za Pištou s diktafonem a chtěl, aby mu Pišta vyprávěl své svědectví. Pištův příběh byl silný: před konverzí pásł prostitutky a „był milionář“ a najednou toho nechal a stal se dělníkem, který občas dělал i řemeslnické práce. Pišta se ptal Waleriho, proč chce jeho svědectví nahrávat a Waleri mu prozradil, že jej bude pouštět veřejně v Německu a získávat s jeho pomocí peníze pro sbor. To Pištu rozčílilo a od té doby se již ve sboru neukázal.

Walerimu se dařilo měnit pohled na české Romy-konvertity. Dříve na ně bylo nahlíženo jako na ne-potřebné chudé, undeserving poor (Howe 1990), nyní však používal jejich příběhy o přerodu, aby ukázal, že Romové potřební jsou, že si dary zaslouží. Chtěl používat svědectví člena sboru k získávání peněz v evangelických sborech v Německu. Vedle fotografií a videí by se svědectví z první ruky pro prezentaci jeho misie hodilo. Ne náhodou. Narativ konverze je totiž příběhem, který může spojovat křesťany. Tedy, podobně jako psal Stromberg, konverze se jako transformace duše děje mimo oči veřejnosti, a proto se vykazuje aspoň konverzním narativem (Stromberg 1993: 5–6), narativ není jen pro bezprostřední okolí, ale prostřednictvím nových médií a sítí se dostává na jiná místa a do nových kontextů. V obou případech ukazuje konverzi navenek těm, kteří ji nevidí bezprostředně, takže i potenciálním dárčům.

Pastor Waleri mě upozornil na to, jak může křesťan řešit morální dilemata, aby o nich později svědčil. Charismatické křesťanství vybízí konvertity, aby navázali blízký osobní vztah s Bohem a Ježíšem Kristem, aby žili podle obrazu Ježíše, aby se do něj vžívali, osvojovali si jeho charakter, učili se jednat v různých situacích tak, jako by jednal i on. Příklad Ježíše spolu s biblickými příběhy o morálce dávají předobraz cho-

vání znovuzrozeného křesťana. Život podle bible a biblické morálky (prokazovaný mimo jiné i skrze svědectví) se pak může stát zdrojem posvátné autority. O pastoru Walerim se vyprávělo, že byl postaven před volbu, zda přestane docházet do křesťanského sboru (z pohledu starších jeho komunity se tím znečišťoval, protože se setkával s lidmi, kteří přicházejí do kontaktu s krví), anebo se přestane stýkat s vlastními sourozenci. Vybral si pokračovat se sborem a při této volbě zvažoval také příběh o apoštolu Petrovi, který se v Antiochii obrátil zády ke křesťanům, se kterými se podle tehdejších pravidel neměl stýkat. Myslím, že Waleri se tenkrát rozhodl, že bude pevnější než apoštol Petr. To mu později pomohlo udržovat posvátnou autoritu, díky níž si mohl dovolit vůči členům romského sboru věci, které si nikdo jiný nedovolil, například je veřejně kárat. Svědectví členům sboru nevyprávěl sám Waleri, ale jeho německý učitel, se kterým Waleri tato dilemata sdílel, jednalo se však o svědčení také. Myslím, že učitel i Waleri řešili Waleriho morální dilema na základě biblického příběhu, aby mohli později svědčit o správném rozhodnutí a oběti, což bylo zdrojem posvátné autority. Waleriho jednání bylo v tomto případě vrcholně textuální, protože se přímo inspirovali biblickým příběhem.

| 173

Závěr

Sledování sociálního života svědectví, které jsem v krátkosti představil, umožňuje docenit různé způsoby tvoření a používání svědectví. Svědectví zde již nevystupuje jako věc o sobě nebo obraz reality, ale daleko spíše jako intervence do světa, jejíž sociální život lze sledovat právě díky tomu, že dopředu neklademe ontologické požadavky. Svědectví se objevuje v různých formách pro různé publikum. Funguje jako důkaz o konverzi, která je jinak niterná, pro bezprostřední okolí svědčícího, ale také pro širší síť křesťanských posluchačů. Umožňuje budovat transnacionální a transetnická spojení a komunity „bratrství ve spáse“. V případě, který jsem před-

stavil výše, umělo svědectví také povzbudit křesťanskou lásku a získat prostředky pro Romy, na které bylo jinak nahlíženo jako na lidi, kteří nejsou potřební, kteří si nezaslouží dary (undeserving poor). Nakonec jsem velmi stručně nastínil, jak se svědectví buduje již ve chvílích rozhodování dilemat, kdy je možné z morálního rozhodnutí inspirovaného biblí získávat náboženský kapitál, autoritu.

174 | Svědectví je jedním z centrálních nástrojů letničního a charismatického křesťanství. Pokud bychom však chtěli sledovat jednání lidí, zda se opravdu změnili, zda svědčí pravdivě, nebo ne, míváme tím logiku svědectví, protože svědectví samo není realistickým útvarem. Důležitější je zkoumat režimy nakládání se svědectvím, kontexty svědčení, to, co svědectví dělají tím, že se říkají právě tak, jak se říkají, komu se říkají; co se s nimi děje poté, co byla vyslovena. Tvárnost etnografie nám umožňuje osvobodit se od prvoplánové otázky, kterou nám klade tak zvaný zdravý rozum, a sledovat svědectví pohledem, který je adekvátnější jeho ontologické komplexitě, tedy brát svědectví a svědčení vážně.

Studium svědectví a svědčení o konverzích má však i závažný politický rozměr. V případech textů o marginalizovaných Romech platí politická relevance dvojnásob, protože se netýká pouze ontologie zkoumaného, ale naléhavě i konkrétních veřejných politik. Žádné zkoumání není nevinné, naše bádání je součástí světa, o kterém zdánlivě pouze referujeme, a utváří jej. Naše metody jsou performativní, „mají dopady do světa, oddělují, ustavují, co je skutečné, a mohou napomoci k vytvoření toho, co současně popisují“ (Law, Ury 2002: 4). Otázka pak zní, které skutečnosti chceme učinit naším bádáním reálnější a které méně reálné? Jak zasáhneme do světa (protože tak či onak do něj zasahovat budeme) (Law, Ury 2002:11)? Svědčení se snaží redukovat komplexní souvislosti života jednotlivce na několik málo klíčových biografických okolností či bodů obratu. Když svědectví nahráváme a bez problematizace reprodukuje ve svých textech, tento pohled na život pod-

porujeme. Podílíme se na zužování prostoru pro komplexitu křesťanských subjektivit a rozšiřujeme propast mezi požadavky na jednoznačnost a koherenci životů na jedné straně a mnohoznačností a nejasností životních okolností a událostí na straně druhé. Zužováním manévrovacího prostoru subjektivit svědčících konvertitů současně i pro ně připravujeme situace, ve kterých budou „usvědčení“ z neschopnosti dát do souladu svá svědectví a ostatní činy. Pokud trváme na souladu činů a slov (přičemž předpokládáme netextualitu činů a neperformativnost slov) a současně reprodukovujeme radikální příběhy o změně, vháníme konvertity do slepé uličky, na jejímž zaslepení jsme se také podíleli. Alternativou je používání metod, které umožňují brát v úvahu a rozvíjet komplexitu okolností a souvislostí náboženských a sociálních změn. Namísto dokazování, že svědčící se opravdu změnili (nebo ne), jak by to dělala pozitivistická věda, či konstatování, že změnit se nemůže nikdo, protože nemůže uniknout své kultuře (jak to dělá myšlení kontinuity), navrhuji teoretizovat svědčení jako různorodou a vždy otevřenou praxi náboženského proměňování se.

LITERATURA

- Barker, John. 2007. Komentář k Robbinsovi (2007). *Current Anthropology* 48(1):18.
- Bruner, Jerome. 1995. The Autobiographical Process. *Current Sociology* 43(2): 161–177.
- Coleman, Simon. 2000. *The globalisation of charismatic Christianity: spreading the gospel of prosperity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Comaroff, Jean, John Comaroff. 1991. *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*. Chicago: The University of Chicago Press.

- Engelke, Matthew. 2004. Discontinuity and the Discourse of Conversion. *Journal of Religion in Africa* 34(1/2): 82–109.
- Fosztó, László. 2009. *Ritual revitalisation after socialism: community, personhood, and conversion among Roma in a Transylvanian village*. Münster: Lit Verlag
- Foucault, Michel. 2000. *Moc, subjekt, sexualita*. Bratislava: Kaligram.
- Gille, Zsuzsa. 2001. Critical Ethnography in the Time of Globalization: Toward a New Concept of Site. *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies* 1(3):319–334. Retrieved (<http://csc.sagepub.com/content/1/3/319.abstract>).
- Gow, Peter. 2006. Forgetting Conversion: The Summer Institute of Linguistics Mission in the Piro Lived World. In: *The Anthropology of Christianity*, edited by Fenella Cannell. Durham and London: Duke University Press.
- Harding, Susan Friend. 2000. *The Book of Jerry Falwell: Fundamentalist Language and Politics*. Princeton: Princeton University Press.
- Howe, Leo. 1990. *Being Unemployed in Northern Ireland: An Ethnographic Study*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hrustič, Tomáš. 2007. "Náboženské konverzie Romov vo východnom Zemplíne v spektre interpretácií." Dizertačná práca v oboru srovnávací religionistiky. Bratislava: FF Univerzity Komenského v Bratislavě
- Jakoubek, Marek, Lenka Budilová. 2003. Specifika romské religiozity. In: *Romské osady v kulturologické perspektívě*, edited by Marek Jakoubek, Ondřej Poduška. Brno: Doplněk.
- Keanne, Webb. 2006. Epilogue: Anxious Transcendence. In: *The Anthropology of Christianity*, edited by Fenella Cannell. Durham and London: Duke University Press.
- Law, John, John Ury. 2002. Enacting the Social. *Department of Sociology and the Centre for Science Studies, Lancaster University, Lancaster LA1 4YN, UK*. Retrieved (<http://www.lancs.ac.uk/fass/sociology/papers/law-urry-enacting-the-social.pdf>).

- Lužný, Dušan. 2011. Sociální inkluze Romů náboženskou cestou. Bratislava, 11. 10. 2010. *Sociologický časopis* 47(1): 200–203.
- Orsi, Robert A. 2006. *Between Heaven and Earth: The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them*. Princeton: Princeton University Press.
- Podolinská, Tatiana, Tomáš Hrustič. 2010. *Sociálna inklúzia Rómov náboženskou cestou*. Bratislava: ÚEt SAV.
- Ripka, Štěpán. 2008. *Změna a řád u mexických Romů: Případ letničního hnutí*. Diplomová práce. Fakulta sociálních věd UK. | 177
- Robbins, Joel. 2007. Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time, and the Anthropology of Christianity. *Current Anthropology* 48(1): 5–17.
- Robbins, Joel. 2003. On the paradoxes of global Pentecostalism and the perils of continuity thinking. *Religion* (33): 221–231.
- Schieffelin, Bambi. 2007. Komentář k Robbinsovi (2007). *Current Anthropology* 48(1): 27–28.
- Stromberg, Peter. 1993. *Language and self-transformation. A study of the Christian conversion narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, Patrick. 1987. Le développement du Pentecôtisme chez les Tsiganes en France: mouvement messianique, stéréotypes et affirmation d'identité. Pp. 325–331 in *Vers des sociétés pluriculturelles: études comparatives et situation en France. Actes du colloque international de l'AFA - Association française des anthropologues*. Paris: Editions ORSTOM Retrieved (<http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00004249>).
- Williams, Patrick. 1991. Le Miracle et la nécessité: à propos du développement du pentecôtisme chez les tsiganes / Miracle and Necessity. The Development of Tsigane Pentecostalism. *Archives des sciences sociales des religions* 73(1): 81–98. Retrieved (http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/assr_0335-5985_1991_num_73_1_1577).