

## Editorial

Vážení čtenáři a vážené čtenářky,

vítáme Vás po létě s počátkem školního roku. Vzhledem k restrukturalizaci Sociologického ústavu AV ČR, v.v.i., se na stránkách Sociowebu již nesetkáte s příspěvkem členů oddělení České pohraničí, a tak jsme k tvorbě aktuálního čísla přizvali externí autory, tentokrát kolegy z Centra globálních studií v rámci Filosofického ústavu Akademie věd a Filosofické fakulty UK. Domníváme se, že to může Sociowebu trochu rozšířit disciplinární pokrytí, neboť předkládané články jsou spíše ze soudku filosofického či antropologického, a zároveň i tématické zaměření na širší otázky globálního charakteru. Za zastřešující téma tohoto čísla můžeme označit kulturní a politické střety v globálním světě.

V úvodním článku se Marta Kolářová ptá, jak v současnosti uchopit zkoumání kultury, kterou dnes bezpochyby můžeme označit za globalizovanou. Načrtává několik možností, jakým směrem by se mohlo ubírat bádání v oblasti sociokulturní antropologie, která se tradičně věnovala studiu různých kultur a která se musí vyrovnávat se situací, že globalizace vytrhla kultury z původních míst.

Ve následujícím příspěvku se Ondřej Štěch zabývá kulturními střety na politickém poli, konkrétně rolí náboženství ve veřejném prostoru současných západoevropských společností. Aktuální problémy soužití různých kultur s odlišnou vírou a spor mezi sekulárními a religiózními obrazy světa představuje výzvu pluralitní, multikulturní společnosti.

Ondřej Lánský ve svém textu představuje filosofii osvícení latinoamerického autora E. Dussela, který kritizuje západní pojetí kapitalistické modernizace a zejména její hmatatelné důsledky pro chudé lidi v zemích Latinské Ameriky. Staví se na stranu utlačovaných a snaží se jim poskytnout filosofický nástroj pro boj za osvobození.

Do Latinské Ameriky nás zavede i poslední článek, v němž Marta Kolářová a Ondřej Slačálek srovnávají různé kultury politické debaty ve dvou významných globálních fórech, arénách alterglobalizačního hnutí – zapatistického Encuentra a Světového sociálního fóra. Pracují s ideálem autonomie, jenž prosazují aktéři vyjadřující alternativy k ekonomické globalizaci, a způsoby jeho realizace v realitě.

Doufám, že Vám předkládané texty přinesou podněty k zamyšlení.

Příjemné čtení Vám přeje,

Marta Kolářová

[marta.kolarova@soc.cas.cz](mailto:marta.kolarova@soc.cas.cz)

---

## «Teorie pro všechny»

»

### Jak zkoumat globalizovanou kulturu?

*klíčová slova: kultura, politika, teorie*

Není pochyb o tom, že současná kultura se jeví jako globalizovaná. Globalizace ve formě konzumních statků pronikla až do nejzazších koutů planety. V dnešním globálním světě dochází ke kulturním výměnám a míšení na základě mnohačetných kontaktů a vazeb mezi různými, dříve více či méně oddělenými kulturami. Podle antropologů Indy a Rosalda (2002: 4) v dnešním světě „nesčíslně procesů fungujících na globální úrovni překračuje národní hranice, integruje a spojuje kultury a komunity v nových časoprostorových kombinacích“. Arjun Appadurai, antropolog píšící o globální kulturní ekonomii, identifikuje důležité oblasti (scapes), v rámci kterých „protékají“ kulturní objekty: ethnoscares (pohyb mobilních jedinců – turistů, migrantů, uprchlíků), technoscares (technologické toky), finanscares (přesuny kapitálu), mediascares (proudy informací), ideoscares (toky politických idejí a hodnot jako svoboda, demokracie, lidská práva apod.). Tyto rychlé toky přeměňují planetu do propojené sítě a mění náš smysl pro čas a prostor.

Jak však zkoumat takovou kulturu, která je vlastně všude a nikde? Tradičně se studiu různých kultur věnovala sociokulturní antropologie. Dříve se antropologie zabývala kulturou zejména skrze významy, jenž lidé kolektivně přikládají svým životům, a co je důležité, zkoumala určitou skupinu lidí (kmen, etnikum atd.) vázající se k určitému místu. Globalizace však vytrhla kulturu radikálně z místa. Významy věcí jsou v pohybu a mnoho

míst se proměnilo na prostory kulturní směsi. Kultura je tak vlastně deteritorializovaná (vymístěná). Ale není to tak, že by si kultura jen tak plula světem. Kultura nabyla nových časoprostorových kontextů a kulturní toky se nemohou úplně vyvázat z určitých kulturních prostředí. Jsme tak svědky procesů reteritorializace (opětovného umístění); přičemž tyto dva procesy probíhají současně.

Zkoumat globalizovanou kulturu může tedy jednak znamenat zaměřit se na samotné toky a přesuny kultury. S tím se ovšem pojí otázka: jsou toky rovnoměrné z a do různých lokalit nebo asymetrické? Zastánci tzv. kulturního imperialismu, kteří vyjadřují kritický postoj vůči globalizaci kultury tvrdí, že kulturní toky nejsou souměrné. K pohybu kultury dochází především v jednom směru – z prvního světa nebo Západu (centra) do třetího (zbytku, periferie), specificky pak hlavně z USA. S tím se pojí dominance určitých kultur nad jinými. Lokality přijímají kulturu Západu a mění se, což vede ke globální kulturní uniformitě a monokultuře. Především západní kapitál v podobě zejména amerických masmédií proniká do všech částí světa a importuje do třetího světa konzumně orientované programy. Hrozí tak, že hodnoty konzumerismu nahradí tradiční kulturní hodnoty. Nejde jen o rozšiřování zboží, ale také hodnot (západní teorie, filosofie, etiky, vědeckého světonázoru, politického uspořádání) a rozličných forem bytí (od hudby, architektury, přes oblékání a jazyk až k hodnotám jako svoboda, demokracie, lidská práva).

Antropologové Inda a Rosaldo kritizují pojetí kulturního imperialismu a zastávají názor, že svět je komplikovanější než jednostranné toky. Jednak třetí svět není pouhým pasivním příjemcem importovaného kulturního zboží, neboť obsah mediálních zpráv záleží také na příjemcích, na tom, jak je čtou a konstruují významy ve svém lokálním kontextu. Proces setkávání kultur nepředstavuje pouze vnucení, ale setkání a aktivní zapojení jedinců. Za druhé nechtějí analyzovat globalizaci jen jako tok ze Západu do zbytku světa. I když centrum vysílá více, neznamená to, že periferie mlčí. Kultura proudí i opačným směrem, ze zbytku na Západ, například skrze migraci. Typickými příklady jsou jídlo (etnické restaurace), náboženství (islám a buddhismus), hudba (reggae, salsa, rai) minorit dostupné v globálních metropolích. Proces globalizace nemůže být chápán jen jako homogenizace, ale na určité úrovni je také heterogenizací, neboť i Západ se diferencuje. Periferie vnikla přímo do srdce Západu, setkání centra a periferie se už dávno neděje někde daleko v koloniích, ale je přímo tu. To představuje i důsledky pro národní státy, spíše než autonomní jednotkou jsou tranzitním místem, skrze které prochází stále více migrantů. Proměnily se tak v místa setkávání různých kultur. Za třetí může být pro některé země periferie hrozba pozápadnění méně silná než ovlivnění jinou periferní kulturou (Čínu více ovlivňuje televize HongKongu a Taiwanu než americké mediální produkty). V některých případech se navíc periferní toky kultury

nevnímají jako hrozba, ale jako způsob, jak se lidé mohou účastnit jiných kultur (např. indické filmy v Nigérii zprostředkovávají nové styly módy a krásy). Inda a Rosaldo tak navrhují místo kulturního imperialismu pojetí světa jako přemístění (dislokace) kulturních prostor. Mezi konkrétní témata, která se v antropologii globální kultury dnes zkoumají, patří například: migranti a diaspory, občanská společnost, gender a populace, spotřeba, životní prostředí, město a venkov.

Podle Indy a Rosalda spočívá jedinečnost antropologického zkoumání globalizace v zaměření na vztah globální a lokální, a jak globalizační procesy ovlivňují životy lidí a různé společnosti. Zatímco ostatní disciplíny jako ekonomie či politologie se koncentrují na makro procesy a chybí jim pozornost k lidskému jednání, tak antropologie zkoumá praktiky každodenního života. Kromě velkých procesů (toků) propojujících svět se antropologie zajímá také o to, jak lidé reagují na globalizační procesy kulturně specifickými způsoby.

Oproti tomu však jiní antropologové globalizace Haugerud a Edelman (2005) namítají, že antropologie zdůrazňuje globalizaci jako neosobní kulturní toky a ponechává stranou ekonomické a politické rozměry globalizace. Považují proto za důležité propojit antropologii s ekonomikou a hlavně politickou ekonomikou.

Podle nich by se antropologové místo studia globálních toků, domorodých jevů a kulturní odlišnosti, tzn. pokračování v tradici perspektivy jevů malých měřítek, měli odkrývat to, jak jsou tyto mikrojevny ovlivňovány trhy, korporacemi, státy a nadnárodními institucemi a studovat zejména mocné ekonomické aktéry (Světovou banku a Mezinárodní měnový fond atd.) a to i zevnitř, jak v nich dochází k rozhodování. Antropologie tradičně pracovala s dichotomií globálních sil a lokálních míst nebo lokální autentičnosti a globální dominancí, ale to je podle nich také nutno překonat. Globální není deteritorializované, ale produkuje se na malém počtu určitých míst. Navrhují také zkoumat resistenci vůči globálním hráčům, kterou vytvářejí aktivistické skupiny prosazující alternativy ke globalizované ekonomice (například malé farmáře, dělníky, obyvatele slumů, ženy, etnické a sexuální menšiny). Antropologie by se měla vyvarovat chyb, kterých se dopustila v minulosti. Jednak nemá vykreslovat ekonomickou globalizaci jako důsledek nezvratitelné síly a současný neoliberalismus jako přirozenou věc. Má se též vzdát exotizující fascinace novými projevy kulturní hybridity a romantizování všeho lokálního, které totiž může být také velmi tradiční a reakční. Politiku lokálního nelze automaticky chápat jako progresivní. Mnoho antropologů podle nich nebere vážně struktury moci, které utvářely jejich vlastní disciplínu, především kolonialismus a rozvojové politiky založené na principech neoliberalismu. Studovat globální kulturu vycházející z míst moci je obtížné, neboť mnoho antropologů pracuje s rozvojovými programy a utváří je v mezinárodních finančních institucích jako

Mezinárodní měnový fond, regionální rozvojové banky, Světová banka a další. Haugerud s Edelmanem tak pro studium globalizované kultury v antropologii považují za nezbytné reflektovat politickou roli samotného oboru.

### Literatura:

Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Edelman, M., Haugerud A. (eds.). 2005. *The Anthropology of Development and Globalization*. Oxford: Blackwell.

Inda, J. X.; Rosaldo R. (eds.). 2002. *The Anthropology of Globalization*. Oxford: Blackwell.

Marta Kolářová

[marta.kolarova@soc.cas.cz](mailto:marta.kolarova@soc.cas.cz)

»

### Proměny v chápání neutrality

*Klíčová slova: multikulturalismus, politika, soudržnost, teorie*

Každá pluralitní společnost potřebuje sdílené chápání neutrality. Alespoň za předpokladu, že má zůstat demokratickou a nikoli represivní vůči svým menšinám. Představa o neutralitě – tj. způsobu nenásilného soužití a spolupráce místo více či méně zjevné občanské války – přijímaná v konkrétní společnosti není předem teoreticky stanovena nebo jednou provždy dána politickým rozhodnutím. Naopak, je dynamickým prvkem, který se neustále rozvíjí v konfliktech, ve kterých se střetávají odlišné a neslučitelné představy o uspořádání společnosti a jenom cestou neustálé adaptace je možné vstřebat jejich destruktivní potenciál a docházet k tvorbě nových norem. Jednou etablované normy tvoří pozadí nových střetů, ve kterých se upevňují jako vztažný bod různých stran konfliktu, a zároveň dochází k jejich redefinici, která má postihnout měnící se praxi.

Jedním z historicky významných konfliktů o pojetí neutrality, který v posledních desetiletích na Západě opět získává na důrazu, je spor mezi sekulárními a religiozními obrazy světa. Role náboženství ve veřejném prostoru byla jedním z krystalizačních jader moderního pojetí neutrality, a proto současné posilování nových náboženských fenoménů představuje významnou výzvu stabilitě liberálních pluralitních společností. Z toho důvodu je také předmětem zájmu sociálních věd. Zde zmíním dvě koncepce, jejichž autory jsou Charles Taylor a Danièle Hervieu-Léger.

Taylor (2007, 2008) kritizuje liberální pojetí neutrality ve veřejném prostoru představované Rawlsem nebo Habermasem za to, že stanovují pro věřící občany nepřiměřená břemena přizpůsobení se dominantnímu sekulárnímu jazyku. Vylučují totiž přinejmenším z parlamentních rozprav jakékoli nábožensky založené argumenty s tím, že jsou nakonec přijatelné pouze pro věřící. Kritika se týká skrytého předpokladu tohoto pojetí, že existuje nějaký sekulární jazyk, který by byl přijatelný bezvýtku pro všechny rozumné subjekty. Takový status si mohou nárokovat některé vědecké jazyky, nikoli však nejrozšířenější formy politického zdůvodnění moderní doby, ať už kantovské, utilitaristické nebo marxistické. Založení podstatných aspektů týkajících se důstojnosti lidské osoby, lidských práv atd., nejsou v žádné z těchto teorií zcela nesporné, a odsud Taylor dovozuje, že si nemohou nárokovat privilegovanou pozici jenom proto, že jsou sekulární.

Co však plyne z této kritiky pro pojem neutrality? Taylorův návrh je zhruba takový, že by žádný jazyk ve zde používaném smyslu, tedy jako způsob zdůvodňování, neměl být z debaty vylučován, a k neutralitě by se mělo docházet nejlépe cestou dialogu neokleštěvaného žádným předem daným principem korektnosti. Cílem tohoto procesu je nalezení takového konsensu, který maximálně odpovídá představám všech zúčastněných stran, a tedy nejlépe odráží aktuální pluralitu názorů ve společnosti. Demokratická společnost je tu pojata jako neustále znovu se vytvářející společenství konsensu, který nemá nějaký všeobecně sdílený základ a který respektuje rozdílnost východisek jednotlivých skupin občanů. Je možné interpretovat tento návrh jako liberalismus zbavený sekularismu.

Jedná se však o silně idealizované pojetí, které potřebuje sociologické doplnění, neboť jinak není zřejmé, jakými procesy je možné k takovému konsensu dospět. Předem je třeba říci, že v každém společenství bude podoba hledaného konsensu poněkud odlišná, s ohledem na složení obyvatel a historické peripetie. V tomto článku je možné pouze naznačit, jak může taková historická trajektorie vypadat – k tomu poslouží příklad francouzského pojetí laicity, který rozpracovává francouzská socioložka Danièle Hervieu-Léger (1998). Laicity (fr. laïcité, do češtiny lze převést jako sekularita či nenáboženskost) je zakotvena v ústavě francouzské republiky a jako taková vyjadřuje neutralitu státu ve vztahu k náboženství a vůbec světonázorovým rozporům. Tento sjednocující koncept má ovšem složitou minulost a rovněž v současnosti je podroben novým výzvám. Po Francouzské revoluci byla Francie rozdělena prakticky v půli na sekulární a vůči moderně otevřenou polovinu, proti které stála druhá, hierarchická, konzervativní a katolická část. Tyto představovaly dvě alternativní vize společenského uspořádání, které nebyly schopny se navzájem snášet a vznikly tak v mnoha ohledech dvě paralelní společnosti se svými strukturami. Laicity byla dlouho mnohými

chápana jako bič první poloviny na druhou. Vlivem historických zkušeností však militantní verze obou pozic ustupovaly a prosadil se model, ve kterém je laicita státu chápána oběma stranami jako záruka neutrality a zajištěného společenského prostoru. Ovšem zároveň se tento pojem stává středem nových konfliktů plynoucích ze změněné společenské praxe a dále z přítomnosti nových komunit, které nepřijímají ustálený konsensus. Ve Francii se jedná především o muslimy ze severoafrických zemí. Spory o užívání náboženských symbolů jsou místem, na kterém je zkoušena schopnost znovu nalézt takové pojetí laicity, které bude výrazem nestrannosti.

Francouzské normativní konflikty dávají sociální kontext Taylorovým představám. Ukazují, či alespoň naznačují, že tak volné pojetí neutrality je možné, ovšem jediné v dostatečně dlouhém časovém horizontu. Stabilizace vzájemných vztahů mezi radikálně odlišnými pojetími světa je otázkou generací hledání, ze kterých může vyvstat přechodný základ pro nenásilné soužití. V krátkodobém horizontu, určeném v demokraciích např. volebními cykly, musí tento přechodný základ fungovat jako respektovaná zákonná norma pro řešení sporů, neboť neustálé střetávání neslučitelných perspektiv je příliš destabilizující. Pro společnosti, ve kterých narůstá pluralita a objevují se nové nároky, které nelze integrovat jednoduše podle starých zkušeností, je schopnost tvořivého uplatňování etablovaných principů neutrality spojená s otevřeností k jejich postupné proměně jednou z rozhodujících politických dovedností, neboť selhání v této věci může mít dramatické násilné důsledky.

#### Literatura:

Hervieu-Léger, D. 1998. „The Past in the Present: Redefining Laïcité in Multicultural France.“ pp. 38-83 in Berger, Peter L. (ed.) *The Limits of Social Cohesion. Conflict and Mediation in Pluralist Societies*. Boulder: Westview Press..

Taylor, C. 2007. *A Secular Age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

Taylor, C. 2008. *Secularism and Critique*.

URL:

<http://blogs.ssrc.org/tif/2008/04/24/secularism-and-critique/>

Ondřej Štěch

[ondrej.stech@gmail.com](mailto:ondrej.stech@gmail.com)

»

#### Filosofie osvobození E. Dussela: co může říci v globální situaci?

*Klíčová slova: chudoba, nerovnosti, politika, teorie*

Dnešní doba stojí na straně utlačovaných, je proti utlačovateli. Po boku utlačovaných dlí proti utlačovateli také pravda. Nepotřebujete nic dalšího.

Malcolm X, 1965

Tento krátký text je na nejobecnější rovině motivován kapitalistickou modernizací jako klíčovým sociálním procesem určujícího základní charakteristiky lidských společností po dobu posledních přibližně 500 let vedoucí dnes do situace globálního kapitalismu. Tento proces komplexní proměny společnosti má kromě jiného na svědomí bezprecedentní formy sociálního strádání v podobě chudoby, která se nejvýrazněji projevovala a projevuje v zemích, které byly přímo anebo nepřímo kolonizovány Západem. Lidské utrpení je výchozím bodem práce: na filosofii osvobození Enrique Dussela se pokusím ukázat alternativní pohled na kapitalistickou modernizaci, která ji tematizuje z pohledu utlačovaných.

Důležitým předpokladem, který poskytuje takovému přístupu relevanci je obecná teze, že určité konceptuální rámce anebo filosofické tradice je možné považovat za natolik přesvědčivá sebereflexivní vyjádření své doby a geografického místa vzniku, že bez ohledu na autory zamýšlenou metodologickou charakteristiku, mohou sloužit jako deskriptivně využitelný materiál pro kritickou analýzu podob a forem lidského utrpení. Jinými slovy, zde vycházím z jistého metodologického východiska, které je možné označit jako sociálně-filosofický přístup ke zkoumání sociální reality.

Významnou formativní roli pro filosofii osvobození hraje samozřejmě teologie osvobození, která je náboženským vyjádřením určitého sociálního boje. Hnutí s ní spjaté bylo výrazně povzbuzeno druhým vatikánským koncilem a Medellínskou konferencí z roku 1968. Jedná se – v maximální stručnosti – vlastně o navázání na Las Casasovy myšlenky, které prosazoval např. v disputaci se Sepúlvedou (Wallerstein 2008). Terčem boje tohoto hnutí byly nejrůznější formy institucionálního násilí na milionech chudých.

Argentinsko-mexického filosofa Enrique Dussela je možné považovat (spolu s dalšími jako je Zea anebo Salazar Bondy) za přední postavou filosofie osvobození. Jeho dílo se pohybuje na pomezí etiky a politické filosofie. Jaká jsou hlavní východiska jeho filosofie osvobození?

V první řadě je třeba říci, že jeho dílo (zde především Dussel 1985) lze vnímat tak, že navazuje na dlouhou plejádu autorů, kteří se zapojili do diskuse o charakteru a identitě Latinské Ameriky – Nuestra América – (Martí, Alberdi, Bello ad.). Hlavním cílem jeho práce je potom poskytnout ideologickou výbavu pro boj utlačovaných za své osvobození. Jeho filosofie není pouhou vědeckou aktivitou, naopak Dussel zdůrazňuje, že klíčovou složkou práce filosofa je angažovanost jeho díla i osoby.

Jaká je situace, ve které se utlačovaní nacházejí? Dussel interpretuje základní situaci latinskoamerických společností tak, že jejich vývoj byl zejména v rámci procesů kolonizace a neokolonizace podřízen nuceným schémátům západní kapitalistické modernizace, která ústí především do stavu, který je na mnoha rovinách charakterizovaný sociálním vztahem moci, donucení a nadvlády. Kapitalistická logika nucená západní kulturou získává v rámci společností Latinské Ameriky takové rysy, které v silnější míře odhalují negativní charakteristiky kapitalismu: je-li totiž např. v rámci evropských společností v současnosti relativně obtížné hovořit o extrémních projevech zbláznění (s tímto souvisí např. to, že analýzy projevů kapitalismu na Západě se dnes často orientují na jemnější analýzy tzv. paradoxů – srov. s Honneth 2008), v rámci latinskoamerických společností je potom naprosto adekvátní analyzovat symptomy (extrémní chudoba a nerovnosti apod.), které ukazují vyhrcořenější podoby kapitalismu.

Podle Dussela je euroamerická dominance v Latinské Americe (která v mnoha společnostech nabyla podobu útlaku vykonávaného místní elitou) dána mimojiné jistou filosofickou ontologií (učení o bytí), která falešně univerzalizuje západní historii a zkušenost do podoby jediného adekvátního interpretačního rámce. V tomto kontextu se ovládnutí obyvatel těchto zemí stávají do jisté míry ne-lidmi, neboť jejich vlastní zkušenost a identita je potlačována. Z tohoto základního východiska vychází cíle filosofie osvobození: 1. radikální kritika totalitární ontologie; 2. znovuoživení historie a identity lidí z periferie.

V tomto základním prostoru potom Dussel představuje konkrétní pojetí, které má těmto základním cílům sloužit. Východiskem filosofie osvobození je lidská situace utlačovaných, kam Dussel řadí chudé (osoba, třída, národ), ženy v maskulinních vztazích a děti/mladé lidi v rámci kulturní dominance a pedagogické praxe (zde se výrazně projevuje právě vládnoucí dominantní ideologie/filosofie). Jejich zkušenosti jsou základem pro etickou koncepci, která má stát v opozici proti vládnoucím sociálním vzorcům. Právě v této souvislosti je nejsilnějším prvkem Dusselovy filosofie tzv. analektický (analectic) moment, o který obohacuje klasické pojetí dialektiky. Nestačí mu moment negace, ale naopak staví na důsledném přijetí vnějškovosti (exteriority) v druhých. Nejde o to, že by vnější bylo součástí celku, který je jako celek utlačovatelům skryt. Jde o to, že je skutečně vnější vůči panujícímu celku, který je odhalitelný

pouze pokud tuto fundamentální vnějškovost přijmeme a skutečně překročíme celek. „Přijmout vnějškovost znamená uskutečnit to, co je pro systém nemožné [...]“ (Dussel 1985: 160). Radikalita takové přístupu je zjevná: jedná se totiž o filosoficky zdůvodněné naprosté odmítnutí utlačovatelské praxe kapitalismu. Význam Dusselova přístupu je dále v tom, že důsledně požaduje takovýto přístup k druhému jako výchozí bod také pro normativní étos jednání skutečných lidí: v této souvislosti požaduje plné odpovídání myšlenkám především právě od filosofů, kterým jde o skutečné zlepšení situace lidí. Upozorňuje také, jak je v této souvislosti důležitá spolupráce s autory ze Západu, kteří by měli panující poměry také kritizovat.

Jeho filosofie tedy stojí na straně utlačovaných, na straně lidí periferie, kteří podle Dussela navíc představují naději pro celý svět, neboť jejich autentická zkušenost a z ní vyplývající reálný boj je odpovědí na sociální nespravedlnosti světa. Mám-li vyjít z dichotomie Immanuela Wallersteina: filosofie osvobození Enrique Dussela představuje jednu z konkrétních artikulací ducha světových sociálních fór v Porto Allegre, který chce stát proti moci a utlačování.

#### Literatura:

Dussel, E. 1980. „Philosophy and Praxis (Provisional Thesis for a Philosophy of Liberation)“. Pp. 108-118 in Brough, J. B. et al. Philosophical Knowledge. Washington: Catholic University of America.

Dussel, E. 1985. Philosophy of Liberation. Přel. A. Martinez a C. Morkovsky. New York: Orbis Books,.

Honneth, A. (ed.). 2008. Zbavovat se svéprávnosti. Paradoxy současného kapitalismu. Přel. A. Bakešová. Praha: Filosofia.

Wallerstein, I. 2008. Evropský univerzalizmus. Rétorika moci. Přel. R. Převrátíl. Praha: SLON.

Ondřej Lánský

[ondrej.lansky@gmail.com](mailto:ondrej.lansky@gmail.com)

## **Alternativní globální arény: srovnání zapatistického Encuentra a Světového sociálního fóra**

*klíčová slova: nerovnosti, občanská společnost, politika*

Alterglobalizační hnutí bývá často nahlíženo buď prostřednictvím své agendy, anebo skrze své protestní akce. Náš příspěvek založený na zúčastněném pozorování místo toho zkoumá setkání hnutí, na nichž sledujeme, jak se hodnoty hnutí projevují v jeho fungování. Srovnáváme Encuentro Intergaláctico pořádané zapatisty v mexickém Chiapasu v červenci 2007 a Světové sociální fórum (WSF) konané v brazilském Belému v lednu 2009.

### **Alterglobalizační hnutí a jeho arény**

Alterglobalizační hnutí zahrnuje různé aktéry (sociální hnutí, NGOs, odbory, radikální politické skupiny, kritické intelektuály), má různorodou agendu (pokrývající sociálně-ekonomické nerovnosti, životní prostředí, války), ale spojuje jej kritika ekonomické globalizace a pravicových odpovědí na tuto globalizaci – neoliberalismu a nacionalismu. V tomto smyslu se o alterglobalizačním hnutí někdy diskutuje jako o přímém potomku politické levice, zároveň se ale zdůrazňují četné odlišnosti: horizontální struktura, rezervovaný postoj vůči stranické politice atd. (srv. Wallerstein 2005).

Vliv na vznik alterglobalizačního hnutí mělo povstání zapatistů v mexickém státě Chiapas 1. ledna 1994. Narozdíl od jiných latinoamerických guerill zapatisté položili menší důraz na násilí a větší na ovlivnění globální občanské společnosti (srv. např. Mácha 2003).

Klíčový byl vznik platformy hnutí třetího světa a jejich západních podporovatelů People's Global Action a uspořádání Global street party v květnu 1998 jako celosvětového protestu. Následovaly další protesty, zejména Seattle 1999, Praha 2000, Janov 2001.

Alterglobalizační hnutí v té době vytvořilo dva typy arén. Zpočátku byly klíčové konfrontační demonstrace, na nichž se hnutí prezentovalo jako protihráč globálních mocných. Konfrontační charakter akcí byl obhajován pro svou účinnost; představoval zároveň projev radikalismu a autonomie hnutí.

Důležitými arénami se stala také diskusní fóra, která legitimizovala hnutí před veřejností, dávala mu ideový obsah a byla příležitostí pro intelektuály. I tato fóra byla spojena s demonstracemi jako jejich podřízená součást (ilustrací může být kontrasummit během zasedání MMF a Světové banky v Praze 2000). Změnu představuje vznik WSF (a následně fór regionálních a lokálních) roku 2001. Fórum si

udrželo vazbu s hnutím, ale zároveň odděluje diskusi od konfrontačních demonstrací.

### **Autonomie versus reprezentace: hodnoty hnutí**

Pro kritiku, jíž se hnutí vymezuje, existuje výchozí hodnotový rámec. Tento rámec jsme označili za autonomii, a to na třech úrovních: 1) nezávislost a kritičnost vůči stávající společnosti, 2) úsilí o společenskou alternativu 3) horizontalita a snaha o rovnostářské a spravedlivé rozhodovací procedury a vztahy v rámci hnutí. Představa o alternativě vychází z kritiky stávajícího stavu a zároveň se stává kritériem pro aktivity hnutí, které mají představovat první kroky v jejím uskutečňování.

Negaci tohoto ideálu představuje reprezentace. Ve vztahu k okolní společnosti má podobu kooptace hnutí kritizovaným systémem a ve vztazích samotného hnutí se jedná o vertikální, tedy o hierarchii a elitářství.

Klíčové dokumenty obou arén obsahují přihlášení k hodnotám (autonomii) a odmítnutí anti-ideálu (reprezentace). Charta principů WSF se nejen staví proti stávajícím formám nadvlády, ale dokonce zapovídá vstup na fórum stranám a vojenským organizacím, hlásí se k alternativám („jiný svět je možný“) a samo sebe definuje jako „otevřený prostor pro setkávání“. Rovněž VI. deklarace zapatistů zdůrazňuje jak distanci od stávajících mocenských institucí, tak oddanost prefigurativní politice v podobě samosprávy.

### **Světové sociální fórum a Encuentro: porovnání**

Srovnávat Encuentro a WSF budeme z hledisek, která by měla ukázat vztah arén k hodnotám hnutí. Nejde ovšem o zcela srovnatelné akce – jejich podoba, smysl i rozsah byly odlišné. Na Encuentru zapatisté prezentovali své komunity zhruba třem tisícům sympatizantů, na sociálním fóru měly řádově desetitisíce účastníků navazovat vztahy, vyměňovat si zkušenosti a vést politickou debatu.

### **Formy setkání**

Zapatisté představili jasně organizovaný program spočívající v prezentaci jejich života a zkušenosti. Komunikace působila hierarchicky – většina řečníků užívala formalizovaný a ritualizovaný jazyk. Prezentace byly jednosměrné, prostor pro otázky malý a omezený. Kromě zapatistů dostali prostor pouze představitelé rolnické internacionály Vía Campesina. Důsledkem bylo jasné rozdělení na aktéry (zapatisté) a posluchače (návštěvníci a skrze ně globální občanská společnost).

Program WSF byl mnohem volnějším a decentralizovanějším: přednášky, diskuse a semináře se překrývaly a byly otevřené, což ale zároveň vedlo k atomizaci diskuzí. Akce mohli připravovat nejen organizátoři fóra, ale i účastníci, akce těch druhých ale mají podle kritiků menší váhu (srv. Sen, Waterman 2009).

### **Vnitřní hierarchie a nerovnosti**

Aktér komunikace (zapatisté) na Encuentru prezentoval své úspěchy, příjemce měl pouze

roli pasivního posluchače, který se nemůže vykázat podobnými úspěchy a nemá tedy morální právo je příliš kritizovat. „Revoluční turisté“ si nejsou rovni s úspěšnými revolucionáři.

Nerovnosti se projevovaly i mezi zapatisty. Na některé (zejména subcommandanta Marose) se soustředil zájem zapatistů i revolučních turistů, který hraničil až s projevy kultu osobnosti. Naopak běžní zapatisté hráli roli živých rekvizit (ti v kuklách) nebo obsluhujícího personálu prodávajícího jídlo (ti bez kukel). Mezi nezapatistickými účastníky se nerovnosti neprojevovaly – všichni museli spát ve stanech a přesouvat se v nepohodlných dobytčácích. Samotnou účast si ale mnoho sympatizantů nemohlo kvůli vzdálenosti a ceně dovolit.

Na WSF se výrazně projevovaly nerovnosti mezi účastníky. Někteří bydleli ve stanech, jiní se mohli ubytovat v hotelech. Velká jména a „hvězdy“ získávaly větší pozornost než představitelé sociálních hnutí. Mnoho potenciálních účastníků si opět nemohlo dovolit přijet kvůli vzdálenosti a ceně. Fórum nebylo vzhledem ke vstupnímu poplatku otevřené obyvatelům blízkých slumů. Navzdory názvu světový byly málo zastoupeny některé regiony, vedle arabského světa střední a východní Evropa.

### **Lokální politické vazby**

Účastníci Encuentra měli roli podporovatelů, čímž zvyšovali legitimitu zapatistického hnutí a také je podpořili ekonomicky – konzumací, nákupem revolučních suvenýrů apod. Z jistého hlediska by šlo Encuentro interpretovat jako „setkání dárců“.

WSF sice ve své deklaraci odmítá politické strany, ale ve skutečnosti bylo podpořeno brazilskou vládnoucí stranou Partido do Trabalhadores. Během fóra se konalo vystoupení pěti latinoamerických prezidentů (včetně brazilského Luly a venezuelského Cháveze). Svou účastí a potleskem poskytli účastníci legitimitu místním politickým vůdcům, kteří na oplátku vyjádřili svou sounáležitost s cíli fóra a pokusili se stylizovat do role jejich uskutečňovatelů (např. Chávez si přisvojil heslo hnutí a uvedl, že „jiný svět je třeba a už se rodí v Latinské Americe“).

### **Závěr**

Jak vidíme, alterglobalizační hnutí nedosahuje ideálů, z nichž vychází. Pokud jde o kritičnost vůči společnosti, WSF se rétoricky distancuje od představitelů systému a politických stran, ale spolupracuje s brazilskou vládní stranou a poskytuje legitimitu latinoamerickým vůdcům. Zapatisté si mohou dovolit autonomnější postoj, vzhledem k tomu, že mají vlastní území a také k menšímu rozsahu Encuentra.

Pokud jde o alternativu, WSF ji jako otevřené místo pro diskusi nemůže jasně definovat. Tím nechává otevřený prostor, který mohou zaplnit jiní aktéři, jako to udělali latinoameričtí prezidenti. Zapatisté se pokoušejí svou alternativu realizovat, ta je ale jasně lokálně ukotvena a navíc její příklad je zahraničním účastníkům pouze zprostředkovaně zapatistickými funkcionáři.

Pokud jde o vnitřní vztahy, dělítka mezi posluchači a mluvčími, místními a cizinci, bohatými a chudými, vlivnými a okrajovými se projevila i v hnutí, které usiluje o jejich překonání.

Ač se v konfrontaci se svými ideály jeví WSF a Encuentro jako neúspěch, musíme vzít v potaz, že ideály sociálního hnutí nikdy plně neunesou konfrontaci s realitou těchto hnutí samotných. Jakkoli o těchto arénách nemůžeme uvažovat jako o manifestaci všech ideálů hnutí, už sama jejich existence představuje dosažení jisté autonomie a přispívá nejen k posílení aktivistických sítí a vazeb napříč hranicemi, ale i k šíření hodnot, které odpovídají představě autonomie.

### **Literatura:**

Mácha, P. 2003. Plamínek v horách, požár v nížině: indiánské povstání v mexickém Chiapasu. Brno: Doplněk.

Sen, J., P. Waterman. 2009. World Social Forum: Challenging Empires. New York: Black Rose Books.

Wallerstein I. 2005. Úpadek americké moci. Praha: SLON.

Marta Kolářová, Ondřej Slačálek

[marta.kolarova@soc.cas.cz](mailto:marta.kolarova@soc.cas.cz)

[slaco1af@ff.cuni.cz](mailto:slaco1af@ff.cuni.cz)

---

« Vydává Sociologický ústav AV ČR, v.v.i., dne 1. 9. 2009 » « Šéfredaktorka: Marta Kolářová »  
« Redakční rada: Daniel Čermák, Radka Dudová, Jana Chaloupková, Yana Leontiyeva, Pat Lyons, Petra Guasti, Natalie Simonová, Eva Mitchel, Petr Sunega, Iva Štohanzlová » « Technická redaktorka: Michaela Vojtková »  
« Adresa: SOCIOWEB, Sociologický ústav AV ČR, v.v.i., Jilská 1, 110 00 Praha 1, tel./fax: +420 222 221 662, e-mail: socioweb@soc.cas.cz » « ISSN 1214-1720 »

« © Sociologický ústav AV ČR, v.v.i., Praha »