

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Katedra obecné antropologie

Bc. Bohuslav Kuřík

Aktivisté na cestách za zapatisty

Diplomová práce

Vedoucí práce: **Mgr. et Mgr. Radovan Haluzík**

Praha 2010

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu. Současně dávám svolení k tomu, aby tato práce byla zpřístupněna v příslušné knihovně UK a prostřednictvím elektronické databáze vysokoškolských kvalifikačních prací v repozitáři Univerzity Karlovy a používána ke studijním účelům v souladu s autorským právem.

V Praze dne 24. června 2010

Bohuslav Kuřík

Abstrakt

Práce „Aktivisté na cestách za zapatisty“ vsazuje dosavadní výsledky mého výzkumu mezi aktivisty v Chiapase a v Německu do současných teoretických rámců. Na jejich základě a v dialogu s daty z terénů rozpracovává adekvátní analytické koncepty, které umožňují studovat výjezdy aktivistů za zapatisty do jihomexického Chiapasu. Teoretické ukotvení nachází v teoriích globalizace a sociálních hnutí a snaží se navázat na koncepty tzv. neozapatistických sítí, které se rozvinuly po celém světě kolem mexických indiánských povstalců – tzv. zapatistů a do kterých dočasně vstupují i zkoumaní středotřídní aktivisté z Německa na svých cestách do státu Chiapas. Zaměřuje se na povahu těchto půlročních pobytů aktivistů s důrazem na proměnu imaginativního vědění světa aktivistů na prožívané vědění světa v prostředí exotiky, chudoby a zapatistické resistance.

Thesis „Activists on the Road to Zapatista Territory“ gives a resonance of actual results of my research among activists in Chiapas and Germany with contemporary theories. Based in theories of globalization and social movement and in dialogue with fieldwork data, it elaborates proper analytical concepts. These concepts enable to study journeys of activists to the Zapatista territory in Mexican state of Chiapas. Thesis aims to follow concepts of neo-zapatistas networks, which emerged around indigenous Zapatists and spread all over the World. Middle-Class activists from Germany enter these networks while travelling to Chiapas. Thesis scrutinize the nature of six months' journeys of activists and especially focus on transformation of so-called Imaginative knowledge of the World to Experienced knowledge of the World in the context of exoticism, poverty and Zapatista resistance.

Klíčová slova: globalizace, sociální hnutí, aktivisté, neozapatistické sítě

Key Words: globalization, social movement, activists, neo-zapatist networks

Obsah

<u>Předmluva</u>	5
<u>1.Cesty do terénu a multi-sited etnografie</u>	7
1.1.Zkoumat zapatisty? Do fronty!	8
1.1.1.Zapatisté perspektivou aktivistů.....	12
1.1.2.Místa výzkumu.....	14
1.1.3.Z Mexika do Německa: výběr informátorů.....	15
1.2.Multi-sited etnografie	18
1.2.1.Zrod multi-sited etnografie.....	18
1.2.2.Etnograf a lokality v globalizovaném světě.....	19
1.2.3.Etnografie globalizace.....	22
1.2.4.Multi-sited etnografie sítí a mobilita.....	23
1.2.5.Výzkumné strategie.....	25
1.2.6.Prostředí, kontext, situačnost.....	26
1.3.Metodologické techniky výzkumu a má role antropologa	29
<u>2.Konflikt v Chiapasu a neozapatistické sítě</u>	33
2.0.1.Média, reprezentace, internet.....	33
2.0.2.Veřejný prostor a encuentros.....	36
2.0.3.Poetický jazyk.....	37
2.1.Zapatisté na cestě k neozapatistickým sítím	40
2.1.1.Campamentos de paz.....	43
2.1.2.Neozapatistické sítě.....	47
2.1.3.Xochitl Leyva Solano: neozapatistické sítě.....	50
2.1.4.Problematizace konceptů Leyvy Solano.....	56
2.2.San Cristóbal de las Casas	60
<u>3.Globalizace a sociální hnutí</u>	68
3.1.Kulturní vs. dvojrovinná strukturální globalizace	69
3.1.1.Mobilita, cirkulace, toky, technologie, komunikace.....	71
3.1.2.Kdo, jak a proč se může ve světě pohybovat?.....	74
3.1.3.Friedman: globální systém a dvojrovinná strukturální Globalizace.....	89
3.2.Sociální hnutí: globalizace jako subjektivní fenomén	94
3.2.1.Alter-globalizační hnutí: „Mysli globálně, jednej lokálně“.....	95
3.2.2.Etnografie a sociální hnutí: problém politické akce.....	99
3.2.3.Problém vztahu vědění a praxe: praktičnost vědění aktivistů a experiencialita odporu.....	103
3.3.Shrnutí	111
<u>4.Imaginativní vědění světa, glokální aktivismus a rekontextualizace</u>	113
4.1.Imaginativní vědění světa a zapatistů	114
4.2.Glokální aktivista	119
4.3.Rekontextualizace	122
<u>5.S revolucí na jeviště: „Proživej globálně, mysli lokálně“</u>	125
5.1.Proživej globálně: s revolucí na jeviště	125
5.2.Mysli lokálně	132
5.2.1.Síťování – kontaktování.....	137
<u>Závěr</u>	140
<u>Použitá literatura</u>	144

Předmluva

Cílem této práce je ukotvení vlastního etnografického výzkumu do aktuálních metodických, teoretických a analytických konceptů v sociální antropologii. Výzkum jsem započal v roce 2007. V terénu jsem prozatím strávil 8 měsíců a zaměřuji se na zkoumání aktivistů ze západní Evropy ve vztahu k zapatistickému hnutí v jihomexickém státě Chiapas a v jejich návaznosti na tzv. neozapatistické sítě (Leyva Solano 2005, 2008), které se kolem zapatistického hnutí vytvořily po celém světě. Během výzkumu, který jsem v jeho průběhu nakonfiguroval jako multi-sited etnografický výzkum (viz kapitola I.) se ukázalo, že adekvátní teoretické a analytické ukotvení lze nalézt v teoriích globalizace a sociálních hnutí, kterým se věnuji v kapitole III.

Přestože jsem prozatím popsal stovky stran terénních deníků, provedl, zaznamenal a přepsal hodiny rozhovorů a nasbíral celou řadu dalších výzkumných materiálů, ukázalo se, že abych se vůbec mohl přiblížit pochopení jednání zkoumaných aktérů – aktivistů z Německa, je potřeba znát kontexty prostorů i jejich propojení, ve kterých se napojují na neozapatistické sítě – např. v podobě vycestování na půlroční pobyt do zapatistického Chiapasu. Proto jsem se rozhodl tuto práci věnovat právě těmto kontextům, stejně jako adekvátním teoretickým a analytickým konceptům, které rezonují s mým vlastním výzkumem. Proto se v první kapitole zaměřuji na vymezení zkoumaných míst, které se pokouším v kapitole II. vsadit do translokálních procesů (spojených s povstáním zapatistů v Chiapasu), které je koprodukovaly, stejně jako ukázat jejich provázanost v rámci neozapatistických sítí. Problémy, které nacházím v konceptech neozapatistických sítí se pokouším v rozsáhlé teoretické kapitole III. zasadit do širších teoretických debat, abych na jejich základě rozvinul vlastní analytické koncepty adekvátní pro výzkum (kapitola IV.) a s nimi pak pracoval v kapitole věnované povaze pobytu aktivistů v zapatistickém Chiapase (kapitola V.).

Vsazení výzkumu do metodických a teoretických konceptů se věnuji tak důkladně i proto, že zkoumám aktivisty a sám z aktivistického prostředí vycházím. Hrozbě záměny aktivistických diskurzů za diskurz antropologický, jež číhá zejména v teoriích globalizace, se snažím vyvarovat důrazem na globalizaci coby strukturální proces, v rámci kterého je možné nahlížet globalizaci coby subjektivní fenomén u mnou zkoumaných alter-globalizačních aktivistů.

Samotná data z etnografického výzkumu slouží ve své zhuštěné podobě (Geertz 2000) jako jakýsi – místy i neviditelný - protipól v dialogu s teoriemi. Teoretické a analytické

rozpracování, stejně jako vsazení míst výzkumu do procesů, jež je ko-produkují, se pokouším více přiblížit vlastnímu etnografickému výzkumu v kapitole IV. a zejména v kapitole V.

Na tomto místě bych rád poděkoval Radanu Haluzíkovi za pomoc v terénu i při psaní práce, Marii Heřmanové za trpělivost a Bohuslavu Kuříkovi nejst. za poskytnutí azylu při psaní.

1. Cesty do terénů a multi-sited etnografie

Poprvé jsem o zapatistech slyšel někdy na začátku tisíciletí, více jsem se o ně začal zajímat zhruba od roku 2004, kdy v Česku vyšla brožura k deseti letům jejich existence.¹ Bylo mi čerstvých dvacet let, studoval jsem prvním rokem vysokou školu v Praze a k narozeninám jsem dostal nově vydanou knihu ostravského antropologa Přemysla Máchy o zapatistech *Plamínek v horách, požár v nížině* (2003). Doteď si živě pamatuji, čím mě zapatisté zaujali. Prvků, které jsem na nich coby začínající aktivista obdivoval, bylo více: jelikož i v mé rodině bylo slovo komunismus dlouhou dobu tabu a díky tomu, že jsem intelektuálně a aktivisticky dospíval v rožnovském punkovém klubu Vrah, jenž je známý – i díky tomu, že lidé, kteří ho tvoří, dospívali ke konci osmdesátých let - ostrou kritikou všech ideologií, líbilo se mi na textech zapatistů to, že slova jako komunismus, imperialismus či třídní boj nepoužívají a přesto zůstávají radikální. Zapatistické texty psané subkomandantem Marcosem netvořily ucelenou ideologii – ideální a vnitřně konsistentní teoretický systém, nenabízely jasný a „racionální“ plán k sociální revoluci pro celý svět, působily na místo toho spíše svou poetičností, metaforami, jakousi „barevností“ a hlavně tím, že ten samý člověk, který je píše, provedl spolu s dalšími zapatisty revoluci a povstal – tedy že slova podložil činy. Byl to právě postideologický Vrah, který mě naučil klíčové vazbě slov a činů v politickém aktivismu a ukázal paradox dokonalosti ideologie na papíře a nedokonalosti člověka v praxi (i při potencionálním osvojení ideologie). A právě proto mě zapatisté zaujali a jejich slova pro mě měla daleko větší váhu, než slova v knize kdejakého radikálního intelektuála, který – odstřížen od každodenní reality problémů mnoha lidí – tvoří v pohodlí svého kabinetu abstraktní politické traktáty o zkaženosti světa a několika krocích k jeho ozdravení.

Když člověk vyrůstá v punkové subkultuře, má tendence v počátcích k myšlení v heslech² - líbí se mu některé punkové slogany, pamatuje si části textů svých oblíbených kapel, zná několik chytlavých frází z nedávno objednaných letáků NeseHnutí o těžbě ropy v Nigérii, působení MMF a SB, obchodu se zbraněmi atp. Několik slov sloganů, hesel a částí textů mu zní trefně, pro popsání nespravedlností světa výstižně. Líbí se mu, zní dobře. Často je opakuje, nechává je oživovat v prožitkových situacích (např. koncertu na Vrahu či při poslechu hudby v radikální estetikou vyzdobeném vlastním pokojíku) a přesto, že k nim má spíše estetický vztah, snaží se je používat jako základ své argumentace se spolužáky, rodiči,

¹ Slačálek – Dvorská (2004): 10 let zapatistického povstání.

² Konceptu myšlení v heslech, které lze rovněž označit za nominalistické či fragmentální myšlení se v této práci věnovat nebudu. Pro další zaměření výzkumu, ale bude jeho tematizace nezbytná.

učiteli atp. Přesně na takových základech se ke mně dostaly některé slogany zapatistů, které mě oslovily. Lyričnost a ambivalence, na kterou jsem byl zvyklý z textů kapel rožnovské scény, mě pohltila i zde. Hesla jako „*Chceme svět mnoha světů*“ či „*Kráčíme s otázkami*“, „*Vládeme naslouchající*“ či „*Jiný svět je možný*“³ ve mně vyvolávala různé emoce a představy, v rámci kterých jsem jednak snil o Mexiku a za druhé se snažil hledat za těmito hesly otisky i v realitách vlastní lokality - Valašska a díky vysoké škole nově i Prahy.

Vlastní představivost v souvislosti se zapatisty si „žila vlastním životem“ i díky tomu, že coby začínající vysokoškolský student, kterému nebyli schopni do té doby vysvětlit, že indiáni už několik desítek let nejsou jediným „předmětem výzkumu“ sociokulturní antropologie, jsem si zapatisty romanticky zafixoval jako mayské indiány, kteří povstali v exotickém prostředí Lakandonské džungle, jako vznešené domorodce, kteří „*si nasadili kukly, aby byli vidět*“,⁴ jako potomky starověkých Mayů, kteří se povstáním domáhají práva na zachování „autentické kultury“, a důstojný život.

1.1. Zkoumat zapatisty? Do fronty!

Proto všechno jsem si svým způsobem „vysnil“, že bych rád zapatisty jednou zkoumal. Téma, které mě na nich nejvíce přitahovalo díky všemu výše napsanému a které jsem chtěl původně zkoumat, se mělo týkat mocenských vztahů v rámci politického systému zapatistických autonomních komunit a vojenského velení Zapatovy armády národního osvobození (EZLN).⁵ Zajímala mě praxe zapatistické autonomie v rámci teorií z politické antropologie – tedy to, jak prakticky fungují slova, kterými své povstání i autonomii rámuje.

Když se mi podařilo konečně v létě roku 2007 vyjet na dva měsíce do Chiapasu a zúčastnit se mj. setkání zapatistů se „*sociedad civil nacional y internacinal*“ (neboli s „národní i mezinárodní občanskou společností“, jak zapatisté titulují návštěvníky), které povstalci připravili ve třech ze svých pěti správních center známých jako *caracoles* (Oventic, Morelia, La Realidad), ukázalo se, že zkoumat politické uspořádání zapatistické autonomie je velmi problematické až nerealizovatelné - a to hned z více důvodů: kolem zapatistů se za šestnáct let jejich existence po otevřeném povstání v lednu 1994 vytvořily složité solidarizující a kooperující sítě, kterým budu s odkazem na mexickou politickou antropoložku Xochitl Leyva Solanu říkat *neozapatistické sítě* (2005, 2008).⁶ Rozsah těchto sítí je celosvětový, nezastupitelnou roli v něm hrají lokální nevládní organizace se sídlem

³ „*Queremos mundo, donde quepan muchos mundos*“, „*Preguntando caminamos*“, „*Mandamos obedeciendo*“ „*Otro mundo es posible*“.

⁴ „*El rostro que se esconde para mostrarse*“, pronesla ve svém projevu na zapatisty pořádaném Prvním interkontinentálním setkání za lidkost a proti neoliberalismu z roku 1996 majorka Anna María z EZLN.

⁵ *Ejército Zapatista de Liberación Nacional*.

⁶ Podrobně se k těmto sítím vyjádřím v kapitole IV.

zejména v povstalcům geograficky blízkém San Cristóbalu de las Casas. Na rozdíl od devadesátých let jsou některé důležité uzly těchto sítí nyní již poměrně důkladně strukturované a institucionalizované – jako právě lokální nestátní neziskové organizace (NNO), které do značné míry zprostředkovávají kontakt mezi lidmi zvnějšku a samotnými zapatisty. Politický antropolog Niels Barmeyer, vlastně jediný, kterému se podařilo provést výzkum na obdobné téma, které mě na počátku zajímalo, hovoří o lokálních NNO jako o „*gatekeepers of the zapatista indigenous communities*“. (2009: xiv) Jinými slovy, člověk se může k zapatistům dostat s potvrzením místní „nevládky“, ale jako sociální pracovník, dobrovolník, pozorovatel porušování lidských prav atp., ale nikoli jako sociální antropolog. Těm NNO potvrzení *de confianza* nevystaví. Druhou možností vstupu do terénu je domluvit se na výzkumu s předáky zapatistů – členy tzv. *Juntas de buen gobierno* (Rady dobré vlády). V roce 2003 totiž došlo k zásadní změně ve správě zapatistických autonomních vesnic i v kontaktu s lidmi zvnějšku, kteří přijeli se na zapatisty podívat a/či pomáhat: *comandancia general* EZLN formálně předává zásadní rozhodovací pravomoci v otázce rozvoje vlastní autonomie svým *bases de apoyo* z chiapasských zapatistických vesnic, které zakládají právě ony JBG a rovněž tzv. *caracoles* neboli správní i veřejná centra zapatistického území.⁷ Caracoles, jejichž název znamená v překladu „ulita“ a v oficiálním zapatistickém diskurzu⁸ (Leyva Solano 1998) odkazuje k staromayské tradici a kosmologii, jsou roztroušeny od jihu až po sever Chiapasu tak, aby částečně kopírovali rozložení jednotlivých jazyků, kterými zapatističtí indiáni hovoří: v La Realidad většina domorodců mluví tojolabalsky, ale i tzeltalsky a mamsky, v Morelii se mluví tzeltalsky, tojolabalsky a tzotzilsky, v La Garruchi tvoří většinu Tzeltalové, Roberto Barrios na severu je regionem, kde převládá cholština, jazyk zoque (jediný jazyk mimo mayskou jazykovou skupinu), ale hovoří se i tzeltalsky a v Oventicu převládá tzotzilština, ale lze se domluvit i tzeltalsky. Pod každý caracol spadá několik zapatistických autonomních municipalit – tzv. MAREZ (*Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas*), kterých je dohromady sedmadvacet. Zrod *caracoles* je na jednu stranu výrazem decentralizace moci (od EZLN ke komunitám samotným), na druhou stranu je ale i výrazem jisté centralizace zapatistického území: do prostoru caracolů jsou situovány nově

⁷ Caracolů je dohromady pět: *I. La Realidad: Caracol madre de los caracoles del mar de nuestros sueños* (Caracol matka caracolů moří našich snů); *II. Morelia: Caracol torbellino de nuestras palabras* (Caracol vír našich slov); *III. La Garrucha: Caracol resistencia hacia un nuevo amanecer* (Caracol Resistance na cestě k novému svítání); *IV. Roberto Barrios: Caracol que habla para todos* (Caracol, který mluví za všechny) a *V. Oventic: Caracol resistencia y rebeldia por la humanidad* (Caracol resistance a rebelie za důstojnost).

⁸ Leyva Solano rozlišuje oficiální zapatistický diskurz od hovorového zapatistického diskurzu. Ten první formuluje zejména Marcos ve svých textech (komuniké, deklaráce, povídky a knihy), koluje v médiích a na internetu a díky tomu se k němu vyjadřují akademici, intelektuálové, političtí lídři, náboženští předáci, zástupci rolníků a indiánů, kteří oficiální zapatistický diskurz rozvíjení a tím ho i spoluvytváří. Oproti tomu hovorový zapatistický diskurz formulují v každodenní mluvě zapatističtí rolníci a indiánští obyvatelé zapatistického území a komunit. Tento diskurz se liší od oficiálního diskurzu formulovaného zejména organickým intelektuálem a bývalým univerzitním profesorem Marcosem. (Leyva Solano, 1998: 53)

vzniklé nemocnice, školy a zejména Rady dobré vlády, které se stávají hlavním politickým orgánem, jež řeší problémy zapatistů v daném regionu (zejména problémy s půdou, o kterou se často přou se sousedy a paramilitáry). JBG se staly zároveň orgánem, který má pomoci s distribucí nabízené pomoci zvnějšku (ať již v podobě materiální, finanční pomoci či v podobě pomoci lidskoprávní či rozvojové), která předtím probíhala hodně živelně, spontánně, nekoordinovaně a tedy nerovnoměrně vzhledem k zapatistickým komunitám. Kdokoli, kdo se chce zapojit a nabídnout svůj projekt zapatistům, musí dostat povolení od Rady dobré vlády. Zapatisté mají např. zakázáno odpovídat cizincům na otázky, nemá – li člověk příslušné povolení. Rada musí o projektu rozhodnout a rozhodnutí, jak mi opakovaně kladli na srdce pracovníci sancristóbských „nevládek“, se musí respektovat. Bylo by zřejmě možné i přesto Radu dobré vlády obejít, potvrzení nedbat a navázat vztahy s nějakou od caracolu vzdálenou zapatistickou komunitou, jež by výzkum dočasně umožnila, ale časem by se o černém „pasažérovi“ JBG dozvěděla, vypověděla by ho a cestu k zapatistům by mu definitivně uzavřela. Nehledě na to, že děláním výzkumu načerno bych se vystavil částečnému či definitivnímu odsouzení místních aktivistů a pracovníků nevládek, protože respektovat zapatisty je pro ně klíčové a dokonce vzniknul něco jako neformální *acting code* – tedy soubor doporučení a pravidel, jak jednat v přítomnosti zapatistů. Výzkum na černo by byl porušením *acting code* hned v několika bodech: respektovat autonomii zapatistů, respektovat jejich struktury a Radu dobré vlády, rozhodnutí nezpochybňovat atp. Osobně bych měl s prací načerno etický problém.

Jistě pořád existovala možnost sepsat projekt a jít s ním k samotné Radě dobré vlády. Jenomže zde je potřeba si uvědomit další věci: do Mexika a přímo k zapatistům (zejména do caracolu Oventic, který je vzdálený 40 minut pohodlnou cestou od San Cristóbalu de las Casas) přijíždí denně desítky revolučních turistů, kteří si tam buď samostatně nebo v rámci zaplaceného zájezdu jezdí zapatisty a Oventic vyfotit, krátce si s nimi popovídat (pro tyto účely zřídili zapatisti kromé Rady dobré vlády ještě tzv. *Komisi politického vysvětlení*), aby poté mohli pokračovat v cestování dále na jih a nebo naopak na sever – záleží jakou trasu si v průvodci *Lonely Planet* vybrali. Přestože existují objektivní rozdíly mezi revolučními turisty a aktivisty⁹, na první pohled jsou od sebe k nerozeznání: bílí, mladí *gringos* s baťohem. Při kontaktu se zapatisty je odlišuje snad jen *papel de confianza* od místních NNO, kterým

⁹ Revoluční turisté znají zapatisty pouze z průvodců, na rozdíl od aktivistů, kteří přijíždějí do Chiapasu se znalostí zapatistů z reprezentací - textů, filmů, dokumentů atp.; revoluční turisté vidí zapatisty na půlhodinovém výletu do Oventicu s fotoaparátem, kdežto aktivisté je znají z pozorování porušování lidských práv, na které jezdí do zapatistických komunit a kde fotit je zakázané; revoluční turisté se zdržují v Chiapase v řádech několika dnů v rámci dovolených a trasy si plánují téměř výlučně podle průvodce či cestovních kancelářů, kdežto aktivisté tráví v Chiapase několik měsíců i let a trasy na cestování mají kromě průvodce i od místních lidí; revoluční turisté bydlí v hostelech, kdežto aktivisté bydlí v zařízeních určených na ubytování dobrovolníků či v bytech s ostatními aktivisty.

aktivisté disponují. Bez dokumentu o důvěryhodnosti bych i já vypadal před JBG jako jeden z desítek mladých, bílých nadšenců z Evropy, Severní Ameriky či Izraele, kteří přijíždějí do Chiapasu, navštěvují zapatisty, fotí se s nimi a někdy jim i nabízejí svůj „světoborný a spásitelský“ projekt, jenž jim má pomoci. Vypadal bych tak zřejmě i s oním dokumentem, pouze by se lehce zvýšila šance, že se jim bude projekt zamlouvat a umožní jeho realizaci.

Získat proto hlubší vazby k povstalcům je těžký úkol. Jestliže v Chiapasu ve stínu zapatistů – např. v nížinném regionu Venustiano Carranza jižně od San Cristóbalu – jsem se setkal s indiánskými rolníky, kteří by si přáli či by uvítali přítomnost antropologa, aby se v rámci boje o vlastní historicitu (Touraine 1977) nezapomnělo na příběh jejich vesnice, u zapatistů je situace odlišná a problém je spíše opačného rázu. O zapatistech píše, psal či chce psát kde kdo – ať už na rovině odborné či popularizační, aktivistické či novinářské. Odpovídá to zájmu a vlně podpory, kterou ve světě iniciovali. V roce 2006 např. vychází seznam bibliografických položek k zapatistům s názvem *EZLN, una aproximación bibliográfica*: na dvě stě osmaosmdesáti stránkách člověk nalezne neuvěřitelných sedm set dvaatřicet titulů. Tudíž přijet k zapatistům s tím, že o nich chce člověk udělat výzkum a/či napsat knihu, pro ně není nic nového – spíše naopak.¹⁰ Knih, které se snaží zapatisty reprezentovat a zprostředkovávat tak „reality zapatistů“ očima autora a jím zvolených přístupů svému lokálnímu publiku, tedy bylo vyprodukováno velké množství. Jsou systematicky psány „o nich a pro nás“ – pro veřejnost a akademickou obec v Evropě, Latinské Americe, Spojených státech amerických atp.¹¹

¹⁰ Problém odborných, v našem případě antropologických textů o zapatistech se dotýká epistemologie a koloniální tradice antropologie v dříve kolonizované a dnes post-koloniální zemi, jakou Mexiko je. Důvod, proč zapatisté příliš často neschvalují, respektive výjimečně povolují etnografické výzkumy na svém území, netkví pouze ve skutečnosti, že o nich již vznikly stovky (převážně neetnografických) studií a požadavky na další knihy se jim i nadále jen hrnou. Problém studií o mayských povstalcích je potřeba rámovat problematikou produkce postkoloniálního vědění a role sociální antropologie, kterou sehrávala v minulosti. Debaty na toto téma se dnes týkají zejména možnosti produkce dekolonizovaného textu a možnosti dekolonizovaných výzkumů – takových, který překonají „*extraktivní a užitkovou povazu výzkumů, které čerpají informace z indiánských komunit, aby z nich pak vznikla kniha, ze které těží pouze autor ve své akademické a univerzitní kariéře a netěží z ní vůbec či téměř vůbec indiánské komunity samotné.*“ (Leyva Solano-Speed, 2008: 36)

¹¹ Kdybych se i přes možnost definitivního uzavření zapatistického terénu a/či terénu sítě lokálních nevládních organizací do terénu dostal a podařilo se mi realizovat původně zamýšlený výzkum o politickém systému zapatistické autonomie, který bych následně převedl do textu, jež by byl v ideálním případě v pozmeněné podobě publikován, komu by text sloužil? Kromě toho, že by sloužil mně k získání dalšího titulu v rámci formálního vzdělávání, sloužil by zřejmě zároveň radikálním intelektuálům i aktivistům, čerstvým teoretikům a dosluhujícím praktikům sociálních hnutí k tomu, aby vsadili a tím přeložili (Merry, 2006) poznatky o zapatistech do vlastních myšlenkových struktur. Tím by jim bylo umožněno zapatisty *hodnotit* vlastní optikou - to by v případě některých klasických levicových aktivistů, ale i v případě začínajících akademických teoretiků sociálních hnutí mohlo znamenat definitivní či částečné odmítnutí zapatistického hnutí jako takového kvůli nesouladu mezi vlastní ideologií a zapatistickou praxí reprezentovanou potencionálním textem. V případě klasických levicových aktivistů, kteří vycházejí pouze z marxistické třídní analýzy společnosti a ve své ideologii vycházejí z historické nutnosti revoluce, jež přijde po racionální aplikaci ideologie do praxe podle plánu, by zapatistické hnutí bylo odmítnuto jako reformistické či dokonce kontrarevoluční. V případě teoretiků tzv. morálních hnutí, o kterých píše v druhé kapitole, by jim text dal možnost porovnávat každodenní praxi zapatistů v rámci budování autonomní politiky na svém území s různými akademickými ideálními konstrukty. Typickým příkladem takového konstruktu může být gender. Akademici v oblasti genderu a sociálních hnutí často zaměňují gender coby analytický nástroj a koncept s genderem coby ve vlastním sociálním prostoru osvojeným ideálním konstruktem, do kterého je možné projektovat vlastní feministické ideologie (např.) rovnosti pohlaví a prostřednictvím kterého je pak možné normativně posuzovat každodenní jednání subjektů a zdůrazňovat odchylky jednání od ideálního konstruktu. Takový genderový rastr nahlížení zapatistického hnutí by tak nesloužil ke snaze o pochopení sociální dynamiky genderových nerovností u povstalců, ani by nesloužil ke snaze o pochopení sociální logiky samotných aktérů, ale vedl by k poměrování praktik zapatistů a zapatistek z jiného sociálního prostoru (prostoru konfliktní situace marginalizovaných aktérů) vzhledem k ideálnímu a ideologizovanému genderovému konstruktu osvojenému v rámci odlišného sociálního prostoru (post-válečné společnosti hojnosti s dlouhou tradicí feminismu).

1.1.1. Zapatisté perspektivou aktivistů

To jsou tedy hlavní problémy, které mi vyvstaly během pobytů v Mexiku, četby relevantní literatury i během pokusů promýšlet původní téma výzkumu a které mě vedly časem k reformulaci výzkumné otázky a tedy i k redefinici zkoumaného terénu až do podoby mého současného projektu. Namísto pokusů zkoumat a následně sepsat něco o zapatistech pro nás, jsem se rozhodl tok informací a vědění otočit s tím, že zkusím zkoumat i něco o nás a ve vztahu k Chiapasu a pro Chiapas – pro zapatisty a lokální struktury nevládních organizací. Rozhodl jsem se proto rozvinout svůj výzkum ze situací v *neozapatistických sítích*, v rámci kterých se lidé z ciziny reálně (a nikoli pouze imaginárně a z reprezentací) potkávají se zapatisty. Ukázalo se, že situace, kde se lidé nejčastěji a nejmasověji potkávají se zapatisty a vice versa, jsou zejména dvě: obrovská setkání – tzv. *encuentros*, která zapatisté pořádají ve svých *caracolech* k různým příležitostem již od srpna roku 1994 a na které se sjíždí vždy několik tisíc mladých sympatizantů, aktivistů a revolučních turistů z téměř celého světa a rovněž tzv. *campamentos por la paz* – nebo-li mírové tábory pro pozorování porušování lidských práv, které začaly být instalovány spřízněnými lokálními nevládními organizacemi do zapatistických komunit v konfliktní zóně během únorové ofenzivy mexické armády proti zapatistům v roce 1995 a jejichž existence je i nadále pro zapatisty důležitá. Být *campamentista* v Chiapasu, jak se ukázalo, patří k nejčastějším aktivitám, které většina všech přijíždějících dobrovolníků a aktivistů na místě v rámci napojení na *neozapatistické sítě* vykonává či tyto dvoutýdenní pozorovací turnusy mladí dobrovolníci z ciziny minimálně několikrát vykonávali, aby pak „přesedlali“ do dlouhodobějších rozvojových projektů při dalších a většinou delších návštěvách zapatistického Chiapasu. Specifickými situacemi reálných kontaktů zapatistů s lidmi zvnějšku jsou i organizované či samostatné zájezdy revolučních turistů do Oventicu, v rámci kterých si Oventic důkladně nafotí, krátce pohovoří se zapatisty z *Comisión de la Explicación política* a někdy i z Rady dobré vlády, vyfotí se s nimi a vracejí se zpět do nedalekého San Cristóbalu. Oventic je obecně místem nejčastějšího styku povstalců s „gringos“ – to koneckonců dokládá i název tamější JBG „*Corazón Céntrico de los Zapatistas delante del Mundo*“. Oventic je zároveň místem, ve kterém se opakovaně pořádají ona grandiózní setkání, ale i místem, ve kterém zapatisté např. spravují jazykovou školu s výukou *castellano* (španělštiny) a tzotzilštiny, do které přijíždějí revoluční turisté a které je centrem i dalších aktivit lidí z vnějšku.¹²

¹² I proto se Oventic stal, jak níže ukázu, jedním z klíčových míst mého výzkumu – ale spíše v rámci zacílení do budoucna, kdy se plně zaměřím na výzkum revolučního turismu.

S takovým vstupním náhledem, v jehož centru byly situace fyzického kontaktu zapatistů s cizinci a vice versa v podobě spektakulárních setkání a lidskoprávních pozorování, jsem se jal reformulovat výzkumnou otázku i problém. Ukázalo se zřejmým, že mám-li odvíjet výzkumné téma i definici zkoumaných míst od těchto dvou typů situací, budu muset v posledku nahlížet zapatismus jako globální fenomén, tedy na pozadí oněch neozapatistických sítí, jejíž jsou jak *encuentros*, tak pozorování porušování lidských práv konstitutivní součástí. V ideálním případě jsem projekt, který jsem pracovně a s pomocí Radana Haluzíka pojmenoval „S revolucí na jevišti: zapatismus, globalizace a imaginace“ rozplánoval oboustranně, tedy, že se zaměřím jak na to, jak „vidí“ zapatisty přijíždějící účastníci *encuentros* a *campamentos*, tak i na to, jak „vidí“ zapatisti návštěvníky a pozorovatele. Díky všemu výše napsanému jsem se ale rozhodnul výzkum prozatím zúžit na perspektivu aktivistů v rámci neozapatistických sítí a ve vztahu k zapatismu.¹³

Definitivním důvodem, proč jsem zvolil výzkum pozice evropských aktivistů ve vztahu k zapatismu, mi bylo zjištění, že všechny dosavadní práce, které zkoumají a popisují *neozapatistické sítě*, byť je pojmenovávají rozdílně, a kterým se budu podrobněji věnovat zejména ve čtvrté kapitole, zkoumají její účastníky, včetně aktivistů, pouze ve vztahu k zapatistům (Leyva Solano 1998, 2005, 2008; Barmeyer 2009; Olesen 2005a; Estrada Saavedra 2007; Hernández Navarro 2004; Rovira 2005, 2009) Účastníky neozapatistických sítí tak redukuje pouze na funkci, kterou v rámci sítí plní pro zapatisty. Jako by se všichni mlčky ptali: „*Jaké funkce mají jednotlivé složky a aktéři neozapatistických sítí pro zapatisty v Chiapasu?*“ Takový přístup jednak nutí autory onu síť pouze popisovat a nikoli interpretovat jednání aktérů na základě etnografického zkoumání a rovněž implicitně přeceňuje roli neozapatistických sítí a zapatistů pro aktivisty, kteří do sítí vstupují. Implicitně proto, že, jak už jsem psal, je aktivisti zajímaví pouze coby funkce neozapatistických sítí a proto je např. mohou pojmenovat zapatisti, neozapatisti a nebo hovořit o jejich zapatistické politické identitě bez jakéhokoli problematizování.

V návaznosti na funkcionalistický přístup při popisu neozapatistických sítí jsem výzkumnou otázku otočil a zeptal jsem se: „*Co znamená účast v neozapatistických sítích pro aktivisty? Jakou roli hrají zapatisté v životech těchto aktivistů a co pro ně znamenají cesty do Chiapasu?*“ Obrácením otázky vyvstaly problémy spojené s popisem neozapatistických sítí a s redukcí aktivistů na jednu z funkcí v nich. Dále v práci ukážu, že není možné zkoumat roli zapatistů v životě aktivistů pouze, když jsou zapojeni v neozapatistických sítích – ať už ve

¹³ Abych v budoucnu mohl pokračovat případným výzkumem dalších aktérů - revolučních turistů a rovněž autorů reprezentací o zapatistech – zejména fotografů a umělců coby autorů zapatistické estetiky.

svých domovských lokalitách (v mém případě severního Německa) či na místě v Chiapase. Rovněž ukázu, že tento problém redukce aktivistů na funkce v sociálních hnutích není pouze problémem výzkumů neozapatistických sítí, ale obecným problémem teorií sociálních hnutí, které z velké části zkoumají aktivisty pouze při „aktivistickém činu“ a v rámci jejich napojení na sociální hnutí a nikoli v rámci etnografického studia každodennosti, která horizont politické akce a účasti v hnutí překračuje. Stejně tak nelze zkoumat zapatistickou identitu aktivistů a roli zapatistů v jejich životě *pouze* při jejich participaci na pozorování porušování lidských práv, při grandiózních setkáních či např. na pro-zapatistické demonstraci v Kolíně nad Rýnem. Takový přístup by totiž opomíjel několik zásadních skutečností: ani v Mexiku a ani v Německu nejsou pro-zapatistické aktivity a účast v neozapatistických sítích jedinými aktivistickými činnostmi aktérů, naopak jsou jedněmi z mnoha – a to nemluvě ani o činnostech, které nejsou přímo s aktivismem spojené. A přestože mezi nimi existují nadšenci, kteří „*had lost their hearts to someone else’s revolution*“ (Barmeyer, 2009: xiii) a veškerý svůj čas politického aktivisty věnují zapatismu, nelze jejich příklad zobecňovat na všechny aktivisty, kteří do sítí vstupují. Přestože v rámci sociálních hnutí je stále aktuální politika identity, zkoumaným aktivistům se z důvodů, které zmíním níže, vyhýbá a je jim naopak vlastní spíše jakýsi proces deidentifikace politizovatelných identit. Proto hovořit v jejich souvislosti s identitou zapatistů je krajně problematické.

Kdyby člověk zkoumal roli zapatismu v životě aktivistů *pouze* při jejich reálném zapojení do neozapatistických sítí, ať již během výjezdu do Mexika či v Německu, nemohl by odhalit širší fenomén, v rámci kterého dostávají výjezdy do Chiapasu svojí logiku: řada aktivistů ze západní Evropy opakovaně vyjíždějí do různých koutů světa na několikaměsíční až roční pobyty, pak se zase na chvíli vracejí zpátky do Evropy - v případě mnou zkoumaných aktivistů do Německa (což bude důvod, proč hovořit o aktivistech jako o *globálních* aktivistech). Půlroční výjezd do Chiapasu za zapatisty tak není vždy, co se týče transkontinentální mobility aktivistů, ničím tak výjimečným – respektive není výjimečným v ohledu transkontinentální mobility, ale je výjimečným, co se kontextů výjezdu do Chiapasu týče – kontextů, o které půjde v této práci.

1.1.2. Místa výzkumu

Vzhledem k výše zmíněným důvodům bylo třeba transformovat práci v jednom lokalizovaném terénu na tzv. *multi-sited fieldwork* (Marcus 1995), jehož povaze se věnuji níže v podkapitole „Multi-sited etnografie“ a v rámci kterého jsem se rozhodnul aktivisty a klíčové situace *následovat* jak v Mexiku, tak v Německu (ale i např. ve virtuálním prostoru):

v Mexiku nejen v rámci výjezdů na pozorování do různých zapatistických komunit (chápaných jako specifický typ politické aktivity) či v rámci účasti na zapatistickém setkání, ale i v rámci příprav na pozorování, „after-parties“ po pozorování, které se odehrávají během pobytu v jejich „dočasném domově“ - ve městě San Cristóbal de las Casas atp. Ze San Cristóbalu aktivisté vyjíždějí nejen na pozorování, na setkání se zapatisty či na backpackerovské cestování po okolních státech, ale „vyjíždí“ z něj díky virtuálnímu spojení i do Německa.¹⁴

Proto všechno jsem stanovil jako hlavní vzájemně propojené místa výzkumu v Mexiku, respektive Chiapasu: město San Cristóbal de las Casas, které se - kromě toho, že je centrem většiny lokálních NNO, revolučního turismu i místem, kde zapatisté povstali prvního ledna 1994 - stalo dočasným domovem aktivistů, kteří přijíždějí do Chiapasu a odkud vyjíždí na pozorování, setkání, cestování atp.; dvě klíčové situace – tedy spektakulární *encuentros*, které se odehrávají v *caracoles* a *campamentos de paz*, které jsou rozesety podle potřeb v konfliktních oblastech v Chiapase a kterých se aktivním způsobem účastní většina aktivistů, která do zapatistického Mexika přijede; Oventic, ve kterém se, jak už byla řeč, často odehrávají ona masové spektakulární setkání, do kterého také přijíždějí jak mladí Evropané učít se tzotzilsky či španělsky, tak revoluční turisté se zvěčnit po boku zapatistů na fotografii. V Německu provádím výzkum v jeho severní a západní část – zejména ve městech Kolín nad Rýnem, Brémy, Freiburg a Hamburg, které jsou „domovem“ aktivistů a mých hlavních informátorů, stejně jako jsou centry organizované podpory zapatistům v rámci neozapatistických sítí. Kromě každodenního života aktivistů ve velkoměstech v souvislosti s politickou akcí a rolí zapatismu, provádím výzkum na workshopech německé NNO CAREA, které se odehrávají mimo velká města a v rámci kterých zkušení aktivisti (tedy ti, co už v Chiapasu byli – včetně nyní již i mých klíčových informátorů) zaučují lidi, kteří se do Chiapasu chystají a připravují je na pobyt u zapatistů.

1.1.3. Z Mexika do Německa: výběr informátorů

Jak jsem si vybíral informátory? Proč jsem si vybral zrovna aktivisty z Německa? Musím přiznat, že výše nastíněná konfigurace výzkumu a výběr terénů probíhal do značné míry „za pochodu“ – tedy jeho kontury detailněji vyvstávaly až při výzkumných pobytech v Mexiku v roce 2008, respektive 2009. Bylo to tedy až Mexiko, respektive město San

¹⁴ V Německu se do budoucna jeví jako nezbytné zkoumat aktivisty jak před cestou za zapatisty do Mexika (včetně jejich účasti na přípravném workshopu, který pořádá německá nevládní organizace CAREA na různých místech Německa několikrát do roka, aby připravila aktivisty na práci pozorovatele porušování lidských práv), tak po návratu a hlavně, stejně jako při pobytu v Mexiku, v jejich každodennosti a nikoli pouze v rámci jejich účasti na přímých akcích, pro-zapatistických demonstracích či jiných aktivitách v rámci neozapatistických sítí a jiných sociálních hnutí.

Cristóbal de las Casas v Chiapasu, ve kterém jsem hledal informátory mezi evropskými aktivisty, kteří přijeli dočasně pomáhat zapatistům v rámci neozapatistických sítí. Trajektorie, která mě přivedla ke zkoumaným aktérům – aktivistům z Německa, je svým způsobem symptomatická pro fungování *neozapatistických sítí* a proto ji nyní ve stručnosti nastíním.

V roce 2008 přijel na několik měsíců do Evropy Jorge González,¹⁵ ředitel místní nevládní organizace se sídlem v San Cristóbalu, která v té době patřila mezi jednu z nejdůležitějších položek v rámci neozapatistických sítí s přímým napojením na zapatisty. V Mexiku se Gonzálezova organizace zaměřovala zejména na monitoring militárních i paramilitárních složek v Chiapasu. Jorge, čtyřicetiletý Mexičan a vystudovaný psycholog, patří mezi nejagilnější jednotlivce v neozapatistických sítích. Rozhodnul se přijet na několikaměsíční turné po Evropě, aby přednášel o současné situaci zapatistů v Chiapasu a válce nízké viditelnosti vedené proti povstalcům. Během své návštěvy, která trvala od února do května navštívil celou řadu evropských zemí, ve kterých mu lokální organizace napojené na neozapatistické sítě zorganizovaly přednášky. Zúčastnila se jich i řada mnou zkoumaných aktivistů. Po Španělsku, Francii, Švýcarsku, Norsku, Německu, Itálii a dalších zemích navštívil i Českou a Slovenskou republiku kvůli čtyřem přednáškám a pak pokračoval na velké *encuentro* evropské části neozapatistických sítí v Athénách.

Přestože si Jorgeho matně pamatuji ze zapatistického setkání v Oventicu, Morelii a La Realidad z léta 2007, kde jeho nevládní organizace spoluorganizovala návštěvu zástupců celosvětové organizace rolníků Vía Campesina („Rolnická cesta“) na *territorio rebelde zapatista* („na povstaleckém území zapatistů“), blíže jsme se seznámili až v květnu roku 2008 při jeho návštěvě Česka. Mezi řečí jsem mu povídal o vlastním výzkumném záměru – říkal mi, že až do Mexika přijedu, mám se mu ozvat, což jsem taky v říjnu 2008 již v mexickém hlavním městě a čerstvě po přiletu učinil. Sjel jsem z Mexico City do nejjihnějšího mexického státu Chiapas, vystoupil ve městě San Cristóbal de las Casas a zavolať jsem mu znovu. Byl to právě on, respektive jeho norská kolegyně Anne, která mě po domluvě s Jorgem nasměrovala do místa jménem LOXOP, které, jak se s vývojem výzkumu ukázalo, se stalo jedním z centrálních prostorů pro můj výzkum, protože byl to právě LOXOP, který se stal oním „dočasným domovem“ aktivistů v Mexiku – středobodem, odkud vyjížděli. LOXOP je totiž názvem občanské iniciativy se sídlem v bývalé koloniální residenci v historickém centru města. Vznikl proto, aby měli aktivisté z Evropy, kteří přijíždějí na několikaměsíční pobyty do Mexika na pozorování porušování lidských práv v zapatistických komunitách, kde za levný peníz bydlet a nemuseli tak utrácet za dražší hostely – tzv. *posadas*, obývané zejména

¹⁵ Jméno Jorgeho stejně jako jména některých nevládních organizací, o kterých bude řeč, byly pozměněny.

backpackery a revolučními turisty. Právě v LOXOPu jsem se potkal a následně bydlel s aktivisty z Německa, kteří se stali mými hlavními informátory. *Glokální* aktivisté, kterými budu nazývat aktivisty, kteří vyjíždějí opakovaně do světa, aby se poté opět vrátili do svých „domovských“ lokalit (v tomto případě do severního a západního Německa),¹⁶ přijeli do Mexika v září, respektive říjnu 2008 jako já a zůstávali do února, respektive března 2009 tak jako já. Díky tomu jsem měl možnost provádět výzkum s nimi po celou dobu pobytu v Mexiku. K definitivnímu sblížení a navázání velmi důvěrného kontaktu s některými informátory, který mi umožnil vyjet v zimě 2009 (prozatím jen) na pět týdnů za nimi do Německa, došlo – nikoli náhodně v kontextu mého výzkumu - v rámci listopadového dvoutýdenního výjezdu na pozorování porušování lidských práv do nížinného regionu Venustiano Carranza ve středním Chiapasu.

Tolik tedy k výběru tématu výzkumu, k vymezení míst, ve kterých výzkum provádím či budu provádět a k výběru aktérů, které zkoumám. Když jsem se jal podrobit vlastní zkoumání dialogům s teoriemi, vyvstala celá řada problémů, jež mě donutily zaměřit se na rovinu teoretickou mnohem více, než jsem předpokládal. Ukázalo se, že abych mohl etnografický výzkum vůbec provádět, respektive aby byl jasně konceptuálně uchopený a měl šanci v posledku co říct nejen na rovině empirické, ale zejména na rovině teoretické, je potřeba výzkumný záměr i dosavadní etnografická data, která se mi podařilo nasbírat, zasadit do pokud možno aktuálních teoretických debat a na jejich základě pak rozvinout analytické koncepty *adekvátní* výzkumu samotnému – což platí o výzkumech globalizace, sociálních hnutí i konkrétně neozapatistických sítí zvláště, protože ve všech případech je etnografických výzkumů poskrovnu. Výzkumy globalizace se navíc většinou neobejdou ani bez tzv. multi-sited etnografie, v rámci které, tak jako v mém případě, se zkoumání provádí na více místech. Multi-sited etnografie je mezi antropology konceptualizována zhruba ve stejné době, kdy se globalizace dostává do centra dění (1980s a 1990s). Vzájemně se v mnoha ohledech podmiňují. Proto než vztáhnu vlastní výzkum a jeho vymezení k teoriím globalizace a sociálních hnutí (kapitola III.), zaměřím se podrobněji na vsazení mých terénů do konceptů multi-sited etnografie. Provázanost s teoriemi globalizace vyvstane jasněji nejen ve vztahu k tomuto konceptu etnografie, ale i ve vztahu k mému vlastnímu výzkumu.

¹⁶ Podrobně k termínu *glokální* aktivista viz kapitulu III.

1.2. Multi-sited etnografie

Výzkum provádím ve dvou zemích, které jsou skrze neozapatistické sítě propojené – Německo a Mexiko. Chtělo by se říct „ve dvou odlišných kulturách“ – tedy na dvou místech. Lze ale Německo a Mexiko označit za dva homogenní kulturní celky? Je vůbec možné vymezovat lokality geograficky v globalizovaném světě a kopírovat tím implicitně státní či kartografické hranice? A není-li to možné, lze označit město San Cristóbal de las Casas za jednu lokalitu s implicitním předpokladem homogenosti? Je skutečně San Cristóbal jedinou lokalitou v situaci, kdy se v něm nachází hned několik „světů“, které jsou sice vzájemně do velké míry propojené, ale sociokulturně zcela rozdílné? Co dělat v situaci, kdy historické centrum – jedno ze „světů“ města – přizpůsobené zahraničním i mexickým turistům, revolučním turistům, baťůžkářům a aktivistům je v mnoha ohledech mnohem více podobné německým městům? Jak vymezit lokalitu, když kousek za centrem začínají další „světy“ – nákupní zóny na jedné straně a hlavně „svět“ několika desítek tisíc indiánských rodin, které se začaly, jak ukazuje výzkum kolegyně Marie Heřmanové od 70. let 20. století sestěhovávat do San Cristóbalu, rozpínat město do šířky i co do počtu obyvatel a žít na periferii města v tzv. *cinturones de pobreza* („pásech chudoby“) – v *colonías*, tolik podobných africkým slumům či brazilským favelám? Zůstává i nadále v takovém případě San Cristóbal jednou lokalitou, když geograficky si jsou světy globálních aktivistů v historickém centru a indiánů na periferiích tak blízké – zvláště pak, když indiáni každý den vplouvají v centru mezi bílé mladé gringos a pokouší se jim prodat své zboží? A v neposlední řadě jak vymezit lokality v zemích, geograficky tak vzdálených, když mantrou etnografického výzkumu ještě donedávna byla jeho stacionárnost? Co dělat, když by se ukázalo, že stacionární vymezení výzkumu možné i v globalizovaném světě je, ale zkoumané subjekty – globální aktivisté – stacionární nejsou a naopak jim je vlastní zvýšená transkontinentální mobilita? Co tedy dělat s terénem, z kterého zkoumaní lidé utečou?

1.2.1. Zrod multi-sited etnografie

Klasická sociální antropologie je již od dob Bronislava Malinowského a E. E. Evans-Pritcharda definována svou specifickou metodou – dlouhodobým stacionárním terénním výzkumem, který antropolog provádí minimálně po dobu jednoho roku ve vymezené lokalitě rozsahu komunity domorodců (zkoumání světa domorodců v rámci jejich vesnice) a v ní se zaměřuje na komplexní výzkum „*entire culture and social life*“ (Evans-Pritchard citován v Hannerz, 2003: 202). Přestože etnografický výzkum, zúčastněné pozorování, zvládnutí jazyka místních aj. zůstávají i dnes klíčovými komponenty antropologické práce, klasicky

vymezené lokality coby kulturně izolované entity (komunity) zkoumatelné pouze v jejím rámci i klasické, stacionární vymezení výzkumu a v rámci jedné lokality, začalo být v antropologii zpochybňováno již v šedesátých letech 20. století (Marcus a Fischer 1986), respektive i mnohem dříve. Ulf Hannerz (2003) totiž správně připomíná, že multi-lokální výzkum prováděl již právě Malinowski, když sledoval u Trobriandaňů systém Kula tím, že mj. cestoval s domorodci z jednoho ostrova ke druhému. Přestože Malinowski položil základy stacionárního terénního výzkumu, sám byl v rámci studia systému Kula mobilní. Stejně tak v rámci studií migrace se již před osmdesátými lety vědělo o „*the importance of placing research at different ends of migrant trajectories*“ (Gallo, 2009: 87) a prosazuje se tedy ideál „*to 'be there' at both points of departure and points of arrival..., thus working at least bilocally.*“ (Hannerz, 2003: 202)

Propracovanější kritika povahy etnografického výzkumu se rozpoutala s postmoderní antropologií v USA na přelomu osmdesátých a devadesátých let a odrážela změny v antropologii, které započaly v 60. letech. Kritika necílila na počet lokalit, ale zaměřovala se na kvalitu a vymezenost lokality pro etnografický výzkum samotný. Debatu o nutnosti reformulace klasické metody etnografie, jež započala zhruba v polovině osmdesátých let 20. století, rozproudil hojně citovaný článek George Marcuse z roku 1995 s názvem „*Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography*“. Na pozadí boomu výzkumu globalizace se rodí se první generace multi-sited etnografů.¹⁷

1.2.2. Etnograf a lokality v globalizovaném světě

Ústřední teze Marcusova článku by se daly shrnout následovně: době, respektive světu, ve kterém žijeme na konci dvacátého a začátku jednadvacátého století, je vlastní zintenzivněná *translokální* mobilita¹⁸, cirkulace a propojování lidí, objektů, financí, obrazců atp. Etnografický výzkum se takové době musí přizpůsobit, musí se „upgradovat“ do takové podoby, aby bylo možné skrze terénní výzkum takové *translokální* procesy, jakými jsou i transkontinentální mobility globálních aktivistů a/či cirkulace předmětů a obrazců se zapatistickou tematikou, zkoumat. Je-li mobilita součástí světa globálních aktivistů, pak i etnografický výzkum, který je chce zkoumat, musí být mobilní: „*If our object is mobile and/or spatially dispersed, being likewise surely becomes a form of participant observation – as Clifford (1992) puts it, it is 'fieldwork as travel practice'.*“ (Falzon, 2009: 9) Mark-

¹⁷ Druhá generace multi-sited etnografů z počátků nového tisíciletí na první generaci navazuje a snaží se poznatky a přístupy první generace rozpracovávat, posouvat a kriticky reflektovat. Klíčové texty druhé generace zeditoval do společné knihy *Multi-Sited Ethnography* Mark-Anthony Falzon (2009).

¹⁸ V teoretické pasáži věnované globalizaci ale ukáží s pomocí konceptu dvojrovinné strukturální globalizace, že dnešnímu světu je stejně tak vlastní imobilita a že je potřeba dívat se na to, z jakých sociálních pozic člověk o mobilitě jako určující vlastnosti globalizace hovoří.

Anthony Falzon cituje Jamese Clifforda – jednoho z hlavních představitelů americké postmoderní antropologie devadesátých let dvacátého století – který tuto změnu definuje jako přechod od zkoumání „*roots*“ ke zkoumání „*routes*“. (Clifford, 1997) Níže – v pasáži o etnografii sítí - ukážu, jaké obtíže pro etnografa přináší představa „*fieldwork as travel practice*“, protože multi-sited etnografie sice na jednu stranu vzala vážně mobilitu jako zkoumatelný proces, na druhou stranu nelze předpokládat permanentní mobilitu – a to ani ve studiích migrace, jak ukáže Ester Gallo (2009). Naopak bude třeba mobilitu *reterritorializovat* (Inda a Rosaldo 2008) a uzpůsobit analytické koncepty i konfiguraci výzkumu tak, aby nebyla její role ani přeceňována, ani podceňována a aby její význam (ve smyslu důležitosti) byl odvíjen z velké části od významu, který do ní vkládají zkoumané subjekty.

Je potřeba etnografický výzkum designovat tak, aby byl mj. schopen „*examine the circulation of cultural meanings, objects, and identities in difuse time-space*,“ (Marcus, 1995: 96) což je možné pouze tehdy, bude-li etnograf zkoumat mobilitu a cirkulaci téhož na více místech – na více „*sites*“ – tedy nakonfiguruje – li si výzkum jako tzv. *multi-sited* výzkum¹⁹, s tím, že ona vybraná místa musí být nějakým způsobem propojena a tedy vzájemně zkoumatelná: „*To bring...sites into the same frame of study and to posit their relationships on the basis of first-hand ethnographic research in both is the important contribution of this kind of ethnography.*“ (1995: 100).²⁰ V centru multi-sited etnografie tedy leží „*some form of (geographical) spatial de-centredness*“. (Falzon, 2009: 2) V případě mého výzkumu se oněmi *sites*, mezi kterými cirkulují aktivisté, ale i různé revoluční předměty (káva, trička, hrníčky, kalendáře, pohledy, plakáty, knihy, časopisy, doutníky, kukly atp.) a obrazce, staly na straně Mexika město San Cristóbal de las Casas v chiapaské vysočině (zejména jeho historické centrum coby svět sám o sobě), zapatistický Oventic a *campamentos de paz* a *encuentros*, což jsou *sites*, které jsou vymezeny situačně: v případě pozorování se z drtivé většiny jedná o rolnické komunity zapatistů i jiných vzbouřenců a v případě *encuentros* se jedná o jeden z pěti *caracoles* či/a o se-zapatisty-sympatizující školu *CIDECI/Universidad de la Tierra*, která se sice nachází v San Cristóbalu de las Casas, ale na jeho periferii – až za *colonia* Nueva Maravilla. V Německu se klíčovou *site* stalo velkoměsto, coby místo, ve kterém aktivisté žijí a do kterého se často přistěhovali po skončení střední školy (zejména Brémy, Kolín nad Rýnem, Hamburg a Freiburg) a v neposlední řadě je důležitou *site* workshop pořádaný

¹⁹ Burawoy 2000 či Gille a O’Riain 2002 hovoří o globalní etnografii, Ulf Hannerz používá i termíny multilokální či transnárodní výzkum (viz např. 2003).

²⁰ Falzon (2009: 2) zdůrazňuje, že „multi-sited“ znamená střídání míst/lokalit a nikoli perspektiv, skrze které je možné se na jedno místo dívat a/či do něj vstupovat. Kdyby můj výzkum byl nakonfigurován jako „multi-perspective“, tak se např. zaměřuje na různé typy aktérů, resp. jejich perspektiv, které se „potkávají“ v jedné lokalitě – např. v San Cristóbalu de las Casas (perspektiva aktivistů, perspektiva package turistů, perspektiva *coletos*, perspektiva *indígenas z colonias* atp.). Takový výzkum by sice byl multi-perspektivní, ale nikoli nutně *multi-sited*, přestože v San Cristóbalu by se zrovna o multi-sited výzkum jednalo i tak.

organizací CAREA pro dobrovolníky a aktivisty, kteří plánují vyjet do Chiapasu pomáhat zapatistům.

Klíčová role etnografa v případě multi-sited výzkumu spočívá v nalezení a konceptuálním uchopení propojenosti *sites* a jejich zahrnutí do společného analytického rámce: „*Multi-sited research is designed around chains, paths, threads, conjunctions, or juxtapositions of locations in which the ethnographer establishes some form of literal, physical presence, with an explicit, posited logic of association or connection among sites that in fact defines the argument of the ethnography.*“ (1995: 105) Je to právě „*translocal linkages of sites*“, s kterou přichází etnograf. Propojenost zkoumaných *sites* se v mém výzkumu odvíjí od propojenosti míst v *neozapatistických sítích*, k čemuž se ještě vrátím o několik stránek níže v podkapitole „*Multi-sited etnografie sítí a mobilita*“.

Strategie designování výzkumu podle Marcuse ponechám zatím stranou a zaměřím se na druhý klíčový problém, který vyvstává s *multi-sited ethnography* – a tím je problém lokality samotné.

Klasický stacionární výzkum v rámci jedné lokality, ve které se zkoumaly určité procesy a vztahy v ní samotné, implicitně předpokládá jakousi neproblematickou ahistorickou danost a vakuovanou samozřejmost lokality. Takový přístup opomíjí jednu kruciólní skutečnost, na kterou poukazují již Marcus s Fischerem (1986) a kterou zpětně Falzon (2009: 3) pojmenoval jako *spatial turn*: lokalita není ahistorickou daností, nýbrž výslednicí různých mocenských konfigurací globálního rozměru. Lokalita je sociálně produkovaná, nikoli daná. Německý antropolog Andreas Wittel shrnuje myšlenku Marcuse a Fischera (1986) slovy: „*anthropological research on local and regional worlds tends to underestimate the transnational political, economic and cultural forces that shape the local contexts.*“ (2000: 2) Je-li tedy lokalita ko-produkována silami, které přesahují její rámec, pak není možné ji zkoumat pouze v jejím rámci – z ní samotné: je nemožné zkoumat např. turistický svatostánek San Cristóbal de las Casas pouze jako lokálním prostředím formované město, protože na jeho současné podobě se podílí klíčovým způsobem a prostřednictvím efektů regionální procesy (zapatistické hnutí, ale i rurálně-urbánní migrace), procesy státní a federální (mexický stát vytěžuje San Cristóbal de las Casas jako svůj turistický poklad a momentálně se ho např. snaží propojit jedinou cestou s nedalekým Palenque) a v neposlední řadě i procesy globální (neozapatistické sítě, revoluční i jiný turismus, evropská tradice imaginace latinskoamerických revolucí atp.). Proto budu další kapitole věnovat důkladné konceptualizaci procesů, které formovaly mnou zkoumané *sites* v souvislosti s výzkumem aktivistů a neozapatistických sítí. Do výzkumů je tedy potřeba zahrnout translokální síly a tím

„integrate context (e.g. global influences, the connections one field established with other fields etc.) in an appropriate way“ (Wittel, 2000: 7). Problematičnost lokality vedla k „search for some larger scale of analysis, and the study of connections between places.“ (Falzon, 2009: 3).

1.2.3. Etnografie globalizace

Jinými slovy, dokáže-li etnograf designovat výzkum a jednotlivá místa v něm tak, aby jasně vyvstala jejich propojenost, relačnost, zároveň různorodá situovanost zkoumaných subjektů a ko-produkčnost lokalit translokálními procesy, pak se přibližuje etnografickému zkoumání samotného globálního systému²¹ a má možnost tak „ethnographically constructs aspects of the system itself“. (Marcus 1995: 96) Marcus zdůrazňuje, že globální systém etnograf nemůže brát pouze jako kontext výzkumu - jako „theoretically constituted holistic frame“, tedy v duchu prvotních koncepcí globalizace, jak zdůrazňuje Mark-Anthony Falzon, „as a framework within which the local was contextualized or compared“. (2009:1) Naopak ho má s pomocí multi-sited konfigurace vidět jako „multi-sited objects of study“ (1995:97), protože „any ethnography of a cultural formation in the world system is also an ethnography of the system“. (1995: 99)

Jelikož podobné ambice by rád měl i můj vlastní výzkum, budu se v kapitole III. věnovat důkladně globalizaci i její kritice a ve vztahu k vymezení vlastního výzkumu, což mi umožní etnografické zkoumání provádět, respektive nahlížet tak, aby „the global...[would] collapsed into and made an integral part of parallel, related local situations rather than something monolithic or external to them.“ (1995: 102) Díky výzkumu globálních aktivistů, kteří sami hovoří o globalizaci a označují se za účastníky tzv. alter-globalizačního hnutí mě nebude zajímat pouze vymezení globalizace coby strukturálního procesu ve světě, který koprodukuje lokality a vztahy mezi nimi ve světě (a odehrává se mimo rovinu vědomí subjektů), ale rovněž globalizace na subjektivní rovině, o které mluví i George Marcus, který nabádá ke „studying subjects' articulation to larger systems“ a ke studiu „‘sensitivity’ for the system among situated subjects“ s vědomím toho, že „this is not an abstract theoretical awareness such as a social scientist might seek, but a sensed, partially articulated awareness of specific other sites and agents to which particular subjects have (not always tangible) relationships.“ (1995: 111) Marcusova slova doplňuje i Mark-Anthony Falzon, kterého rovněž zajímá „the way our people themselves experience the world.“ (Falzon, 2009:9)

²¹ Vycházím z koncepce globálního systému Jonathana Friedmana, které se budu věnovat v teoretické kapitole III.

1.2.4. Multi-sited etnografie sítí a mobilita

Role multi-sited etnografa, jak píše výše, je nalézt translokální propojenost zkoumaných míst. Já tak činím s pomocí *neozapatistických sítí*. Autorka tohoto konceptu – Xochitl Leyva Solano - vychází mj. z práce španělského sociologa Manuela Castellse, který globalizovaný svět nahlíží jako společnost informačního věku, jako „*Network Society*“ (1996) – zasítovanou společnost či společnost sítí. Koncept sítí ale vsazuje do teorií sociálních hnutí a zavádí analytický koncept *sítování sociálních hnutí* („*networking of social movements*“), s pomocí kterého hovoří o *neozapatistických sítích*.

Ke hledání propojenosti míst pro konfiguraci multi-sited výzkumu je tedy možné si vypomoci koncepty sítí a hovořit tak o etnografii sítí. Místa, nebo-li „*sites*“, se stávají v terminologii etnografie sítí tzv. uzly („*nodes*“) sítě, jejichž nalezení, určení a lokace je pro takový výzkum klíčovým, nikoli ale konečným krokem. Etnografie sítě definitivně opouští problém implicitního předpokladu vazby zkoumaného místa na geograficky vymezenou lokalitu – uzlem se např. stávají, jako v případě mého výzkumu, *campamentos de paz* – bez ohledu na to, že je nelze přiřadit k fyzickému místu.

Etnografie sítí navíc umožňuje odhalit některé problémy spojené s multi-sited výzkumem v globalizovaném světě. Andreas Wittel správně poznamenává, že „*A network does not merely consist of a set of nodes, but also of a set of connections between the nodes. As such, networks contain as much movement and flow as they contain residence and localities. An ethnography of networks would contain the examination of the nodes of a net and the examination of the connections and flows (money, objects, people, ideas etc.) between these nodes.*“ (2000: 2-3)

Dostávám se tak ke kritice představy „*fieldwork as travel practice*“, o které píše Wittel jinými slovy říká, že mobilní etnografie nesmí onu zkoumanou mobilitu vidět jako permanentní, čímž by došlo k jejímu přecenění, protože konstitutivní součástí sítí jsou kromě mobility i dočasná „usazení“, dočasná reteritorializace v oněch *sites* neboli v uzlech a tedy i imobilita. „Přeceňování“ translokální mobility ve smyslu konstatování její permanentnosti je problémem řady textů o globalizaci, jak ukážu v kapitole III., ale i textů, jak ukazuje Ester Gallo, o migraci: „*it is my impression that the supposed obviousness of migration studies as a suitable field for multi-sited ethnography has often overshadowed the meanings of ‘movement’ involved in the processes of following people.*“ (Gallo, 2009: 88) Přeceňování translokální mobility jde často ruku v ruce s „podceňováním“ mobility v lokalitě: lokalita jako ahistorická danost sice byla zpochybněna, ale často v stereotypním duchu, který předpokládá, že lokálnosti je vlastní stagnující imobilita, kdežto v rámci „*larger wholes*,“ které ji ko-

produkují a v kterých je situována, „*people, information, goods, and ideas are in a constant state of displacement.*“ (Falzon, 2009: 3). Na problém falešné dichotomie globálního (cirkulace a „*transcend the place*“) a lokálního (stagnace, imobilita a „*making of place*“) upozorňuje i Anna Tsing (2000: 338, 346).

Sledovat mobilitu ve vztahu k dočasným či trvalým usazením (reteritorializacím) se vyvarují hrozbě, s kterou přichází E. Gallo: „*multi-sitedness has all too often been associated with the movement of people and less so with the implications that ‘following people’ has on our methodological orientations and field relations.*“ (Gallo, 2009: 99) Mobilitu nelze brát jako samozřejmou premisu, ale jako problém ke zkoumání a tedy mobilní jedince (v mém případě globální aktivisty), ale i věci atp. nelze zkoumat jako permanentně mobilní (pořád tráví více času „doma“ – na severu Německa), nýbrž je potřeba jejich mobilitu vidět ve vztahu k usazování – a to jak v rámci půlročního pobytu v Chiapase, tak s návratem do domovské lokality. Jenom díky výzkumu aktivistů v Německu může vyvstat role jejich translokální mobility – v tomto případě výjezdu do zapatistického Mexika. Jinými slovy je potřeba je následovat nejen na cestách, i v rámci kterých se dočasně usazují, ale i v jejich domovských lokalitách.

Představa „*fieldwork as travel practice*“, coby vlastní výzkumná praxe etnografa, implikuje předpoklad permanentní mobility zkoumaných subjektů a hrozí tak záměna výzkumného uchopení mobility etnografem za vlastní, subjektivní chápání pohybu etnografacestovatele. Ne náhodou si etnograf „zvolil“ multi-sited terén, ve kterém by rád přisoudil mobilitě status klíčové charakteristiky globalizace. Hrozí tedy záměna vlastní představy „cestování“ a významu mobility za empiricky vysledovatelnou a nikoli permanentní mobilitu subjektů.²² Etnograf sám by tak měl „*interrogating the meanings of movement for the ethnographer and how this informs the construction of a research site*“ (Gallo, 2009: 88). Platí tedy, což dokládá i můj výzkum, že „*fieldwork as travel practice*“ je potřeba doplnit představou „*fieldwork as re-settle practice*“.²³

Z optiky teorie sítí v rámci multi-sited etnografického výzkumu vyplývá, že nezbytným předpokladem pro jeho realizaci je vysledování a popsání oněch uzlů (což je krok, u kterého některé práce z oboru antropologie *networking of social movements* končí – včetně prací o neozapatistických sítích), stejně tak popsání povahy oněch toků mezi uzly.²⁴

²² V teoretické kapitole v pasáži o globalizaci ukážu s pomocí Jonathana Friedmana, že tato záměna vlastního chápání etnografa za zkoumané jevy je v teoriích globalizace velkým problémem.

²³ Ester Gallo se k tomuto tématu vyjadřuje s pomocí myšlenek jiných antropologů v článku psaném pro Falzonem editovanou knihu (2009).

²⁴ Uzly v tomto případě myslím i místa virtuální či internet obecně. Výzkum role internetu u *globálních* aktivistů „doma“ i „na cestách“ není nepodstatný a fragmentárně se virtuálnímu světu aktivistů věnuji i v tomto textu. Díky skutečnosti, že zkoumání virtuálního prostoru mi není centrálním tématem práce, překonávám důrazem na roli internetu při určitých praktikách aktivistů v různých kontextech, problém, na který

V případě mého výzkumu mi byl tento krok z velké části usnadněn, protože zapatisté a zapatismus se staly předmětem výzkumu řady sociálních vědců, kteří se právě na popis oné sítě a jednotlivých uzlů v ní (tedy na popis částí neozapatistických sítí) již zaměřili, přestože popis redukovali na funkcionalistické vymezení jednotlivých uzlů ve vztahu k celé síti a tudíž se detailně nevěnovali ani aktivistům, ani revolučnímu turismu. Těmto pracem se budu věnovat podrobněji v další kapitole, stejně jako se v ní budu věnovat procesům, které koprodukovaly jednotlivé uzly neozapatistických sítí a které tak měly a mají důležitý vliv na to, jakým způsobem a po jakých trajektoriích se globální aktivisté v sítích a v Chiapase pohybují.

Znalost procesů, jež vedly ke vzniku a současné podobě neozapatistických sítí umožňuje etnografovi lépe situovat jednotlivé aktéry v jednotlivých uzlech i mezi nimi a zároveň tím konkrétněji definovat zkoumaný terén a problém. Plně to platí i pro můj výzkum: mohl jsem navázat na záslužnou práci kolegů a kolegyně, kteří popsali *neozapatistické sítě*, a zaměřit se díky tomu na aktéry, kteří do těchto sítí vstupují.

Sítě nejsou ničím pro jednou daným a pevně fixovaným, naopak jsou „*somehow infinite, they are open structures and highly dynamic.*“ (Wittel, 2000: 4) Síť se neustále vyvíjí, dynamicky proměňuje, částečně rekonstruuje, rekonstruuje, pohybuje, ale i institucionalizuje a svým způsobem i sedimentuje. Jednou z možností, jak částečně proměnlivou a nestálou dynamiku sítě zachytit a zároveň se vyhnout předpokladu permanentní translokální mobility a lokální imobility, je, v rozporu s Wittelovým důrazem na výzkum sítě samotné, zaměřit se kvalitativně na aktéry, kteří do ní v různě situovaných kontextech, momentech a intervalech vstupují, jednají, vystupují atp. Nikoli ale pouze na studium aktérů *uvnitř* sítě, ale zejména na dynamiku vztahu a role sítě pro aktéry samotné v různě situovaných kontextech a uzlech sítí, které aktéři svou mobilitou mezi nimi a pobytem v nich pomáhají propojovat.

1.2.5. Výzkumné strategie

Multi-sited výzkum vyžaduje propojit zkoumaná místa a v rámci těchto propojených míst pak rozvinout výzkumné strategie, jež je umožní etnograficky zkoumat. Většina dosavadních multi-sited výzkumů, jak upozorňuje např. Petra Ezzeddine-Lukšíková (2008), vychází ze dvou, nikoli úplně odlišných, strategií, které načrtnul na jedné straně právě George Marcus (1995) a na druhé straně Arjun Appadurai (1996). Appadurai v rámci tzv. makroetnografie (1996) vybízí ke zkoumání „*uses and trajectories*“ věcí, což umožní

upozorňuje právě Andreas Wittel: „*the connections between virtual and real spaces are underestimated. The lack of context, which is in this case the context of the offline or physical environment, does not reveal complexity, but rather creates a reduction of complexity.*“ (2000:7)

výzkum jejich cirkulace a používání (Ezzeddine-Lukšíková, 2008). Pro můj vlastní výzkum se stala přínosnější strategie *následování* („*following connections, associations, and putative relationships*“), kterou nastínil právě George Marcus. Marcus navrhuje *následovat* šest různých „položek“: lidi, věci, metafory, příběh či zápletku, biografii a konflikt. V případě současného výzkumu vycházím z následování lidí (1995:106), jež se pohybují po místech propojených v neozapatistických sítích. Neredukuju ale jejich následování pouze na reálnou účast a napojení na neozapatistické sítě. Přestože mě tato účast zajímá coby téma výzkumu, nelze jí a roli zapatismu pro aktivisty zkoumat pouze v ní samotné – spíše na jejím rozhraní.

Jenom díky výzkumu na rozhraní se ukázalo, že globální aktivisté a aktivistky ze západní Evropy opakovaně vyjíždí na několikaměsíční (až roční či dokonce osmnácti měsíční) „aktivisticko-cestovatelské“ pobyty do různých koutů světa. Zapatistické Mexiko se tak stává jednou z více destinací (v případě mnou zkoumaných aktivistů patřili mezi další destinace JAR, Thajsko, Indie), do kterých globální aktivisté směřují, přesto je ale Chiapas, jak v dalších kapitolách ukáží, destinací specifickou – právě kvůli přítomnosti zapatistů.²⁵

1.2.6. Prostředí, kontext, situačnost

Poslední a pro můj výzkum snad nejdůležitější téma spojené s multi-sited etnografií, kterému se budu věnovat, je téma *emplacement*, situovanosti vědění a vztahu člověka a prostředí, které je (sic!) v multi-sited etnografii dlouhodobě opomíjené. O tematizaci se pokouší Caroline Gatt, která studovala aktivisty z celosvětově působící organizace Friends of the Earth International a své metodické poznatky shrnula do kapitoly „*Emplacement and Environmental Relations in Multi-sited Practice/Theory*“, která vyšla ve výše zmíněné Falzonem editované knize (2009: 103-118).²⁶

²⁵ V *následování* věcí se Marcusův koncept nejvíce přibližuje Appaduraiovu důrazu na „*uses and trajectories*“ věcí, který lze marcusovsky pojmenovat jako „*following paths of circulation*“ (1995: 107) a v rámci kterého se má výzkumník zaměřit na „*tracing the shifting status of things as commodities, gifts, and resources in their circulations through different contexts*“. (1995: 107) V případě mého výzkumu se jedná zejména o textuální, virtuální, zvukové a vizuální reprezentace (nebo –li *images*) zapatistů, jež kolují po světě samostatně v podobě fotek, maleb, designů stránek, textů od zapatistů, textů o zapatistech, dokumentů, filmů atp. či v návaznosti na různé materiály „revolučního merchandisingu“ (trička, hrníčky, pohledy, plakáty, zapalovače, šátky, panenky, jež využívají ony reprezentace) či fair-trade produkce (zapatistické kafe, med, oblečení atp.). Jelikož se jedná o věci různým způsobem napojené na zapatisty, jejich hesla, slogany, symboly, estetiku, myšlenky, textuální diskurzy atp., je potřeba „*follow the thing*“ (1995: 106-107) vidět v souvztahu se strategií „*follow the metaphor*“, o které Marcus říká následující: „*When the thing traced is within the realm of discourse and modes of thought, then the circulation of signs, symbols, and metaphors guides the design of ethnography. This mode involves trying to trace the social correlates and groundings of associations that are most clearly alive in language use and print or visual media.*“ (1995: 108)

Výzkum strategií následování věcí a metafor bude klíčový zejména pro další fázi výzkumu – při studiu revolučního turismu na jedné straně a při studiu přímých akcí i jejich role pro život aktivistů ve svých „domovských“ lokalitách, které při akcích i mimo ně rámuje metaforou *La primavera de las mariposas* („Jaro motýlů“), vypůjčenou z velké části právě od zapatistů (a také od Pabla Nerudy) a s jistou mírou poetičnosti (nikoli doslovně) je lze označit po vzoru názvu písně jejich oblíbeného hipopera Chaoze One jako *Zapatistas der Grosstadt* (Zapatisté velkoměsta).

²⁶ Její text mi připadá symptomatický pro druhou generaci multi-sited etnografů: jestliže první generace na konci osmdesátých a zejména v devadesátých letech načrtla analytické a metodologické nástroje, kudy by se mohl výzkum globalizovaného světa ubírat (Appaduraiova makro-etnografie, Marcusovy *following* atp.), pak druhá generace, reprezentovaná knihou *Multi-sited ethnography* (2009) editovanou Markem-Anthonym Falzonem, se snaží vzít hlavní koncepty vážně a podrobit je skutečně detailnímu etnografickému výzkumu a na jeho základě je problematizovat a reformulovat.

Gatt popisuje přechod od klasické etnografie k multi-sited etnografii jako přechod z extrému do extrému: „*anthropologists have gone from one extreme to the other; from immobility and bounded cultures to dis-emplaced mobility and flow.*“ (Gatt, 2009: 110) Původně podceňovaná mobilita se s globalizací a multi-sited etnografií stala ve své translokální podobě, jak již píše výše, přeceňovanou a implicitně branou jako permanentní. V návaznosti na problémy vztahu člověka a prostředí v „moderní“ sociální teorii vedlo přecenění mobility a toků a problematizace místa jako takového v rámci *spatial turn* k opominutí významu vazby člověka a prostředí/krajiny/teritoria: „*the proposal that regarding location and situation (including the location of the field) as being socially constructed has the effect of detaching sociality from emplaced lived experience,*“ jinými slovy to vedlo k: „*The detachment of the ‘social person’ from the human organism and the nonhuman environment.*“ (2009:110) Jako by vazba člověka na místo a prostředí nehrála žádnou roli a tudíž jakoby neexistovaly důvody se vazbou analyticky zabývat. Jako by součástí appaduraiovské deteritorializace (1996) nebyla i následná reteritorializace, o které píše Inda a Rosaldo (2008) a které se budu věnovat v teoretické kapitole III., abych na jejich základě rozvinul analytický koncept *rekontextualizace*, který se snaží význam prostředí zohlednit.

Gatt ukazuje, že vztah člověka a prostředí, který se odráží i v multi-sited etnografii, v podstatě vychází z rozdílu v chápání člověka v sociálních teoriích v průběhu času. Jestliže v klasické sociální teorii byl člověk, chápáný z velké části jako pre-moderní, primitivní domorodec, pojmán „*as inhabiting places*“, jež byly jeho determinujícím horizontem, s nástupem modernity a důrazem na komplexní společnosti je člověk nahlížen jako člověk *detached* a obývající „*abstract space*“. Takový „*abstract space*“ je brán, jak píše Biernacki and Jordan (2002: 133) citováni Gatt (2009: 111), jako „*grid-like platform for human conduct ... reducible (or already reduced) to a formal (that is, empty) schema or grid. It establishes a featureless, purely extensional arena for action apart from its occupation by an embodied agent.*“ Prostředí jako by pro „moderního“ člověka obývajícího či spíše pohybujícího se v různých *sites* nehrálo žádnou roli. Různé kontexty prostředí, v kterých se odehrává socialita člověka jsou brány jako isotrovní abstraktní prostor.

Multi-sited etnografie se svým novým zájmem o *humans in motion* po různých *sites* v rámci aktuálních studií a teorií globalizace z této představy implicitně vychází. Prostředky cestování (komunikace a dopravní technologie) jsou mnohdy podávány jako důvody a vysvětlující rámce cestování a migrace i v multi-sited etnografii: „*people’s relations with the environment are also understood to be everywhere abstracted, mediated by social positions.*“ Takže i zde platí implicitní předpoklad, že: „*social relations are separate from people’s*

relations to places“ (Gatt, 2009: 116). Gatt, která hovoří o multi-sited etnografii jako o multi-sited praxi/teorii, dokonce tvrdí, že rozkol člověka a prostředí, v kterých je situován, se v multi-sited etnografických pracech ještě zvyšuje: „*In the process of theorizing about mobility and flow multi-sited practice/theory has so far proposed a further detachment of sociality from emplaced lived experience.*“ (2009: 116)

Gatt v podstatě zdůrazňuje význam oné reteritorializace, o které píše Inda a Rosaldo (2008): to, že reprodukce skupinové identity přestává být v globalizovaném světě, jak ukazuje Appadurai (1996) automaticky spojena s teritoriem ještě neznámá, že teritorium nemá z analytického hlediska, respektive hlediska zkoumaných subjektů žádný význam a že ho lze – byť jen implicitně – redukovat na *abstract space*.

Gatt konkrétně poukazuje na dlouhodobý a teoreticky opomíjený problém oddělení člověka a prostředí, ve kterém je situován a které má na jeho jednání vliv (přestože jeho jednání plně nedeterminuje). Problém zůstává i v multi-sited etnografických textech – a to i přesto, že „*sites*“ jsou definovány svou odlišností prostředí a tedy i odlišnou situovaností subjektů, kteří se v oněch *sites* pohybují, migrují mezi nimi, dočasně se v nich reteritorializují. Proto se Gatt ve svém článku věnuje topologickému problému *emplacement* a důrazu na odlišné *lived experience of emplacements* aktivistů – nebo-li rozdílná prožití různých míst: „*the assumption that environmental relations are detached from social relations has a specific implication for research. In imagining places as isotropic space, this notion is projected onto the lived experience of the subjects of research, when in fact their experience of emplacement is far from homogenous.*“ (Gatt, 2009: 113) Gatt na základě vlastního výzkumu uzavírá, že „*The different types of emplacement that I encountered with FoEI activists elucidate that any sociality needs to be understood as being mutually constituted by a field of relations within which the FoE activists, as whole organism-persons, are engaged, rather than established between disembodied social personae. Moreover, due to the different environments activists constantly encounter, their experience of place, location or sites is far from isotropic.*“ (2009: 116)

Přestože jsem nezkoumal primárně environmentální aktivisty, považuji kritiku opomíjení zkoumání různých *emplacements* aktivistů v různých *sites* za velmi přínosnou pro vlastní výzkum. Ukáže se totiž, že přesazení aktivistů z domovského prostředí německých velkoměst do „*revolučního prostředí*“ Chiapasu, ve kterém rolníci revoltují v prostředí chudoby a exotiky, má specifický vliv na vědění o světě a zapatistech, se kterým do Chiapasu přijíždějí. Toto vědění světa se s *emplacement* do prostředí zapatistického Chiapasu proměňuje z vědění, které budu nazývat *imaginativní vědění světa* na tzv. *prožívané vědění*

světa. Koncept praktického vědění světa nastíním v kapitole III. a jeho různé varianty u globálních aktivistů – konkrétně imaginativní a prožívané vědění světa – představím, stejně jako koncept *rekontextualizace* v kapitole IV.

1.3. Metodologické techniky výzkumu a má role antropologa

V poslední pasáži první kapitoly se vyjádřím k metodologickým technikám, které ve výzkumu používám a stejně tak se pokusím vyrovnat s problémem, který přichází, když antropolog s pozadím v aktivismu zkoumá aktivisty. Jelikož v jádru mé diplomové práce nestojí empirie, ale spíše teoretické a konceptuální pozadí mého výzkumu, dovolím si být v této pasáži stručný a hovořit rovněž o stále nevyřešených problémech spojených s tím, když antropolog/aktivista zkoumá aktivisty.

Kritika klasické, stacionární etnografie, která přichází s multi-sited etnografií s sebou přinesla i změny co se týče výzkumných praktik a etnografických technik. Definováním výzkumu *coby multi-sited* je totiž zpochybněna základní metoda výzkumu – tedy dlouhotrvající terénní výzkum s klíčovým těžištěm v zúčastněném pozorování. Antropolog provádí výzkum na více *sites* ve stejném časovém horizontu, v jakém se dříve zaměřoval na výzkum jedné lokality, což může vést k nedostatečné hloubce „vydestilovaných“ dat. Řešit tento problém se dá různě – jednou z možností je strávit nad výzkumem více času, ale zde bohužel antropolog naráží na problém limitovaných grantových prostředků, stejně jako na problém absence vlastního zapojení v rámci akademické a univerzitní sféry (nemůže si dovolit se jí neúčastnit několik let). Další možností je provádět kolektivní výzkum s více etnografy.

Další variantou, jak předejít povrchnosti dat, je rozrůznit používané metodologické techniky, kde uměním etnografa se stává produktivní syntéza všech využitých technik zkoumání (Hannerz, 2003: 212). Rozrůznění metodologických technik koresponduje s obecným vývojem v sociální antropologii, včetně multi-sited přístupů. Již Gupta s Fergusonem hovoří o „*defetishisation of participant observation*,“ (1997b: 37) v rámci kterého zúčastněné pozorování přestává být výlučnou metodou, ale přesto: “*it...continue to be major part of anthropological methodologies, but cease to be fetishised.*“ (Wittel, 2000: 2) Kromě této metody ale přichází i metody jiné: Ulf Hannerz např. zdůrazňuje roli rozhovorů, které částečně mohou zacelit nedostatečnou délku terénního výzkumu v jedné lokalitě (2003: 211). Kromě zúčastněného pozorování a rozhovorů, které ve velké míře využívám ve vlastním výzkumu, se dalšími metodami výzkumu, jež jsem si osvojil, stávají např. diskursivní analýzy novin, vládních dokumentů, dokumentů nevládních organizací, letáků, průvodců, analýzy filmů, obsahové analýzy obrazů, kreseb, fotografií, ploch na počítači.

Hlavní metodologický problém, který ve svém výzkumu řeším, se týká mé vlastní pozice. Sám jsem totiž (býval) aktivistou a, jak píše na začátku této kapitoly, představy zapatistického hnutí hrály v mém aktivistickém vývoji nezanedbatelnou roli. Na jednu stranu jsem se musel vyrovnávat s vlastními předporozuměními, které jsem do zapatistického hnutí, neozapatistických sítí i aktivistů, kteří se do nich napojují, vkládal (z počátku se jednalo o romantickou idealizaci zapatistů a jejich politického systému, kterou vystřídal kritické zavrnutí, opovrhování všemi, kteří „jedou na módní vlně“ zapatismu i normativní posuzování rozdílů mezi tím, co Marcos píše a jak zapatističtí rolníci žijí) a na straně druhé jsem coby antropolog měl být schopen analyticky pracovat s předporozuměními a představami zkoumaných aktivistů a hledat jejich logiku namísto normativních hodnocení.

Problém jsem se jal řešit soustavnou reflexí vlastní pozice na jedné straně, obratem k teoretickému rozpracování výzkumu na straně druhé a v neposlední řadě i zahrnutím sebe sama do výzkumu. Reflexí jsem se zaměřoval a zaměřuji na to, abych si i přes blízké vztahy k informátorům, udržel odstup od věcí, které mi říkají a jejich slova nebral jako zdroj dat samotných, nýbrž jako slova, jež jsou součástí aktivistického diskurzu, ve kterém získávají svoji vlastní „logiku“. Reflexí se rovněž snažím vyvarovat hrozbě samozřejmosti: díky mému vlastnímu zázemí v aktivismu hrozí, že mně coby antropologovi může uniknout řada důležitých momentů při zkoumání aktivistů, protože je já sám považuji za samozřejmé (ve smyslu žité a nerefléctované) a tudíž si jich nemusím všimnout (např. zacházení s představou sociální revoluce). Důkladné teoretické rozpracování, kterému se v této práci věnuji, mi slouží k tomu, abych – byť nevědomky - nepřijímal aktivistický diskurz do diskurzu antropologického tam, kde to není nutné (tedy na rovině analýz subjektivních interpretací aktivistů). Proto např. nebudu hovořit o aktivistech jako o aktivistech z alter-globalizačního hnutí, ale o globálních aktivistech (viz kapitolu IV.) Velký důraz v teoretickém rozpracování (viz zejména kapitolu III.) věnuji strukturálnímu pozadí, „ze kterého aktivisté vyjíždějí do světa“ a které není – alespoň do určité míry – součástí subjektivního vědomí: mám na mysli na jedné straně strukturaci aktivistů do sociálních pozic střední třídy v Německu²⁷ a na straně druhé makro-strukturaci mocenské pozice Německa ve světě (Friedmanův globální systém).

V neposlední řadě jsem se rozhodnul zahrnout sebe sama do výzkumu. Během výzkumu totiž vyvstala habituální podobnost mě a zkoumaných informátorů, která odhalila značnou podobnost struktury, skrze kterou jsme byli socializováni až do prozatímní podoby aktivistů: středotřídní zázemí a podobná práce rodičů (práce v sociální a pedagogické oblasti státní sféry) a obecněji specifický význam *parent-child relationship* v rámci střední třídy

²⁷ Do budoucna v tomto bodě budu vycházet zejména z teorií a konceptů francouzského sociologa Pierra Bourdieho.

Sherry B. Ortner (2006), přechod z maloměsta do velkoměsta kvůli studiu, studium humanitních či společenských věd, subkulturní základ aktivismu (punk, skatepunk,...) podobná aktivistická agenda, světový názor a etické hodnoty (i vztah mezi hodnotami a věděním světa, o kterém píšu v kapitole III.) a s nimi spojené pocity a emoce, vztah k zapatistům, vkus atp.

Kromě habituální podobnosti se ukázalo, že v „revolučním“ Mexiku lze pozici evropského aktivisty rovněž „čist“ prostřednictvím vnějších znaků vlastního těla – a to kvůli podobnosti pozice v silně askriptivním prostředí. Aktivista z anonymních společností západní a střední Evropy, ve kterých se může nerušeně pohybovat i díky tomu, že všechny jeho připsané a potencionálně politizovatelné identity jsou většinové (bílý, zdravý, vzdělaný, heterosexuální muž), přijíždí do zcela jiného světa Mexika, ve kterém onu anonymitu ztrácí a zakouší naopak prostředí, ve kterém mu jsou opakovaně připisovány různé identitní rámce – v závislosti na místech, ve kterých se pohybuje a v situacích, do kterých jako aktér vstupuje. Pohybuje – li se v Chiapasu, v revolučně turistickém San Cristóbalu de las Casas, v Oventicu či jiných indiánských komunitách, pak vstupuje do následujícího askriptivního prostoru: jestliže v Evropě je bílá barva kůže, na rozdíl od jiných barev, znakem většinovosti, tedy bezproblémovosti a tedy zárukou anonymity, v Mexiku se stává znakem turisty a *gringa*, což předepisuje v mnoha případech interakce s místními a vyjednávání vlastní pozice v různých situacích. Backpackerovské vzezření v podobě mladého věku, krosny na zádech, kombinace outdoorového a alternativního oblečení připisuje evropským aktivistům v Chiapase identitu chudého turisty - *turista pobre* (Van der Berghe 1994). V neposlední řadě působí askriptivní kategorie zapa-turisty či „revolučního“ turisty neboli dalšího mladého nadšence, který propadl módním zapatistům či přímo Marcosovi a přijíždí kvůli nim do Mexika, respektive do Chiapasu. Tato kategorie sílí tím více, čím blíže je člověk k Chiapasu, respektive k San Cristóbalu de las Casas – baště revolučního turismu. Místem, kde se askriptivní kategorie zapa-turisty jaksi automaticky očekává, je paradoxně historické centrum San Cristóbalu, které je na revoluční turismus již plně přichystané. Podobnou pozici v tomto askriptivním prostředí mám díky vnějším znakům já i mnou zkoumaní aktivisté.²⁸

Vzájemná habituální podobnost (nikoli stejnost!) mě a globálních aktivistů mi umožnila v rámci výzkumu zkoumat i mě samého a místy mi umožnila se dostat i k jinak velmi těžce přístupným datům: mohl jsem částečně čerpat data z fenomenologie – tedy z vlastních prožitků v tak etnograficky těžce přístupných situacích, jakými jsou např. prožívání

²⁸ K askriptivnímu prostředí se ještě několikrát vrátím. Bude zároveň jedním z důvodů, proč budu v návaznosti na Caroline Gatt (2009) rozvíjet analytický koncept *rekontextualizace*.

veřejných performance či prožívání pobytu pozorovatele porušování lidských práv ve vzbouřených indiánských vesnicích.²⁹

Ukázalo se zároveň, že v případě globálních aktivistů jsem se mnohem více pozorovaně účastnil, než zúčastněně pozoroval. Skupina zkoumaných globálních aktivistů mě brala jako jednoho z nich – jako aktivistu, který vyjel na půl roku pomáhat zapatistům v rámci pozorování porušování lidských práv a to i přesto, že jsem jim opakovaně říkal, že kromě aktivistické identity pozorovatele disponuji v Chiapasu i identitou antropologa, který ostatní pozorovatele pozoruje. Má identita sociálního antropologa vyvstávala explicitně pouze v několika opakovaných situacích – to když jsem explicitní, ale neformální a nestrukturované vyptávání začínal obligátním „*Tengo una pregunta...*“, odpovědím z jejich strany často předcházelo humorné „*aaa, ¿otra pregunta investigativa?*“³⁰ Druhou takovou typickou situací byly situace, kdy nebylo možné se někam s psaním terénních poznámek „schovat“ (např. při pozorování porušování lidských práv) a byl jsem nucen tak opakovaně činit před jejich zraky. Kroutili nechápavě hlavou, co že si to tam pořád píšu. Přesto, že jsem se jim to snažil opakovaně a otevřeně vysvětlovat, žánru etnografického vědění a terénního deníku „nerozuměli“, naopak se často při takových situacích rozpoutala debata, ve které jsme žánr etnografického deníku porovnávali s ryze subjektivním žánrem deníků, které si v Mexiku řada aktivistů psala. Situací vynucené performativní psaní terénního deníku tedy v těchto případech často iniciovalo debatu na témata, která mě antropologicky zajímala.

²⁹ Fenomenologie sice nabádá etnografa, aby popisoval své pocity a prožitky v situacích, ve kterých se pohybují i jím zkoumané subjekty, ale opomíjí jednu zásadní skutečnost: prožití situace je do značné míry závislé právě na habitu lidí, kteří se v ní nachází, včetně specificky strukturovaných emocionalit (*structures of feeling*) atp. Popsání prožitku situace výzkumníkem, ve které se nachází i zkoumaní lidé (např. tzotzilští indiáni, kteří se připojili k zapatistům), jejichž habitus byl ale strukturován za zcela jiných podmínek, tak spíše odhalí prostředí, odkud výzkumník se svým habitem pochází a tím i limity fenomenologické metody, než že by se tím etnograf přiblížil prožitkům zkoumaných subjektů. Naopak zde hrozí záměna prožitku strukturovaného habitem výzkumníka s fenomenologickou-metodou-nepřístupnému prožitku zapatistických indiánů s kompletně odlišným habitem.

³⁰ S informátory jsem hovořil španělsky a s těmi co španělsky neuměli, tak anglicky a míty i německy. Šlo o mix tří jazyků.

2. Konflikt v Chiapase a neozapatistické sítě

V této kapitole se zaměřím na procesy, které formovaly a ko-produkovaly hlavní místa mého výzkumu v Chiapase na jedné straně a které vedly ke vzniku neozapatistických sítí, v rámci kterých se tyto místa propojují a umožňují mi v nich s pomocí multi-sited etnografie zkoumat globální aktivisty, kteří do nich přijíždějí, dočasně do nich vstupují a opět vystupují. Jestliže ve skutečnosti jsou procesy a prvky, o kterých budu níže psát, vzájemně propojené a podmíněné, pro potřeby diplomové práce je rozdělím do několika podkapitol. Zaměřím se rovněž na práce některých sociálních vědců, kteří se neozapatistickými sítěmi zabývají a ukázu některé jejich nedostatky, které bych rád vlastním výzkumem překonal. Vznik neozapatistických sítí by nebyl možný nebýt povstání zapatistů. Nemůžu proto začít u nikoho jiného, než u samotných jihomexických povstalců.

Zapatisté otevřeně povstali prvního ledna 1994 v jihomexickém státě Chiapas po zhruba jedenácti letech utajovaných příprav v horách *Altos de Chiapas* a v Lakandonské džungli (k fázi před povstáním viz např. Tello Díaz 2006[1995]). Zapatisté krátkodobě obsadili několik chiapaských měst, včetně San Cristóbalu de las Casas, ale po masivní ofenzivě mexické armády v prvních dnech ledna se byli nuceni stáhnout zpět do hor. Přesto se jim podařilo, jak Mácha poeticky říká v názvu své knihy, *zažehnout plamínek* (Mácha, 2003). Plamínek, který se rozhořel mimo region Chiapasu a dokonce i mimo hranice Mexika a vstoupil do celého světa v podobě a s pomocí neozapatistických sítí.

2.0.1. Média, reprezentace, internet

Od počátku povstání zapatistů hrají klíčovou roli média a „rodící se“ internet. Analytici zapatistického hnutí se shodují na tom, že jedním z hlavních důvodů, proč se zapatistům podařilo své povstání *zveřejnit* do celého světa a získat na svou stranu podporu z různých koutů světa, je pozitivní reprezentace povstalců v médiích (nezastupitelnou roli zde hraje mexický deník *La Jornada*).³¹ Hovoří se o tzv. *media effect*. (Halleck 1994)³² Americký antropolog George A. Collier k tomu píše: „*Zapatisté jsou vykreslováni jako skupina rolníků*

³¹ La Jornada byla založena v roce 1984 druhou generací novinářů, která se rodila v atmosféře po masakru studentů na náměstí Tři kultury v Mexico City. Kritický náhled, kterým se chtěla prezentovat, mj. znamenal vyobrazování do té doby opomíjených „realit“ a témat, jakými jsou chudoba, válka, masakry atp. Lidé, kteří stáli u zrodu La Jornady, se ihned po povstání sjeli do Chiapasu, aby o konfliktu psali články, analýzy, fotili reportáže a tiskli prohlášení samotných zapatistů. Mezi nejlepší analytiku zapatistického hnutí patří dlouholetí novináři La Jornady Hermann Bellinghausen a Luis Hernández Navarro. „Nejslavnější“ fotky zapatistů, které obletěly svět a dostaly se na nejrůznější předměty (trika, plakáty, pohledy atp.) i do prestižních galerií (např. v New Yorku, v Paříži), vyfotografovali právě lidé kolem La Jornady jako např. Pedro Valtierra či Frida Hartz. Během tří týdnů po povstání stoupla prodejnost novin *La Jornada* o 100%. (k roli La Jornady viz např. Pitarch 2004)

³² Reportéři, novináři a fotografové se sjíždí do Chiapasu hned v lednu 1994 a nejenže povstání zapatistů neignorují, navíc o něm píšou v pozitivním duchu. Vykreslují důvody povstání jako oprávněné, díky čemuž: „*The rebellion became an issue for the general public, not just a concert of the left.*“ (Hernández Navarro, 2004)

zahananá k bodu zlomu chudobou a vykořisťováním, kteří se nakonec postavili proti svým utiskovatelům – vládě, která se jich zřekla, armádě, která proti nim brojí, bohatým statkářům a kasíkům (politickým bosům), kteří je drželi v porobení a ladinům, kteří se jim vysmívají.“ (Collier, 1994: Kapitola III.)³³ V rozšíření mediálních reprezentací do celého světa sehrály svou roli vazby mezi mexickou novinářskou obcí a velkými mediálními agenturami po světě – v případě mého výzkumu zejména v Evropě.³⁴

Reprezentace se netýkají pouze mediálních zpráv, textů či fotek, ale obecně i knih, delších článků a v neposlední řadě i obrazců a obecně revoluční estetiky (specifické jsou obrazy dvorní malířky zapatistů Beatriz Aurory).³⁵ A to jak z produkce sympatizantů se zapatisty, tak z produkce povstalců samotných - partikulárně texty subkomandanta Marcose (viz samostatná podkapitola), ale např. i obrazy zapatistických umělců. Obrovské a různorodé množství³⁶ reprezentací zapatistů začalo cirkulovat po světě. Fotky, obrazy, hesla a slogany se začaly tisknout na trička, na hrníčky, vznikaly pohledy, plakáty atp. Nejenže tedy existuje obrovské množství a diverzita reprezentací, ale stejně tak roste i množství předmětů a věcí, se kterými jsou spojovány a prodávány. Cirkulace se nevyhýbá ani Německu a dostává se k aktivistům. Rozižení reprezentací po světě znásobil internet – od počátku povstání jsou zapatisté vsazeni do tehdy vznikajícího virtuálního prostoru.³⁷

V polovině 1990s, tedy v době, kdy veřejně přístupný internet byl spíše výjimkou, již vznikají první internetové stránky referující o zapatistech (např. www.ezln.org), vznikají tzv. listservery o zapatistickém hnutí (např. tzv. Chiapas95 projekt Texaské univerzity

³³ Přestože zájem médií o povstalec s přelomem tisíciletí slábně, pořád jim jsou zapatisté vědeckým tématem. Zvláště předák zapatistů subkomandant Marcos, který když cokoli kdykoli napíše, média ho neignorují a publikují jeho slova.

³⁴ Počátek užší provázanosti mezi mexickými a evropskými novináři lze datovat do období první vlny evropského zájmu o Latinskou Ameriku, která začíná v 1950s, vrcholí v 1960s a postupně skomírá v 1970s. Řada budoucích mexických novinářů přijíždí po roce 1968 do Evropy, kde navazuje styky s evropskými kolegy, které pak zúročí v druhé vlně evropského zájmu o Latinskou Ameriku, která přichází právě s povstáním zapatistů. Mexičtí novináři a partikulárně fotografové zásobují svými fotkami povstalců nejen mexické noviny jako La Jornada, ale i různé evropské agentury. Skrze tyto vazby se mediální reprezentace zapatistů šíří do „celého světa“, včetně Evropy. O vzbábách se zmiňují i v kapitole IV.

³⁵ Dvorní autorkou revoluční estetiky povstalců je mexická malířka Beatriz Aurora. V polovině devadesátých let vyhrála „konkurz“, který vyhlásil Marcos, na vyobrazení postav z jeho povídek, a od té doby se Aurora stala dvorní malířkou povstalců, respektive textů Marcose. Její obrazy byly několikrát vystavovány v Evropě a estetika Aurory se stala součástí celé řady revolučního merchandisingu – včetně plakátů, pohledů, kalendářů, hrníčků. Díla s Aurořinou estetikou lze nalézt v bytech, domech, galeriích, kulturních centrech, autonomních prostorech po celé Evropě – včetně domovů mnou zkoumaných globálních aktivistů.

³⁶ Již jsem psal o seznamu bibliografických položek textů k zapatistům s názvem *EZLN, una aproximación bibliográfica* z roku 2006, kde na dvě stě osmaosmdesátí stránkách člověk nalezne neuvěřitelných sedm set dvaatřicet titulů. Zapatisté jsou v textech skloňováni ve všech pádech a mnoha souvislostech. V druhé polovině 1990s se např. rozpoutala debata o postmoderní a postmarxistické povaze zapatistického hnutí (viz např. Burbach 1996, 2001; Nugent 1995; Foster a Wood 1996), která se snažila na rovině politické filozofie ukotvit „novost“ povstalců a dodat jí intelektuální „background“. Debata vycházela z prvních knih, které po povstání začali vznikat a jejíž autoři (právě např. Roger Burbach) vycházeli z líčení událostí podle EZLN „and celebrated the Chiapas uprising as the first postmodern rebellion against neoliberal globalization.“ (Barmeyer, 2009: 1) Autor těchto řádků se právě postmodernismem povstalců (a tedy i novostí zapatistů) nechal unést při psaní své bakalářské práce „Zapatisté a postmodernismus“ (2007) a málem na to doplatil neobhájěním. Ukázalo se totiž, že takové debaty je třeba brát v antropologické perspektivě spíše jako empirický materiál ke zkoumání a nikoli jako „partnera do diskuze“ nad etnografickými daty.

³⁷ Jestliže ve výzkumných institucích USA lze vznik internetu datovat již do 60. let 20. století, je to právě první polovina 90. let, ve které se internet začíná šířit mezi veřejnost. Jestliže výzkumné instituce USA jsou provázány s tamějšími univerzitami, není překvapující, že prvním veřejným místem, ve kterém bylo možné internet využívat, se staly právě americké univerzity. Právě z nich se rekrutovali první sympatizanti zapatistů (učitelé i studenti), kteří „vsadili“ zapatisty do virtuálního prostoru. Kromě univerzit USA se kyberzapatismus brzy rozšířil i do Itálie, ale i na největší mexickou univerzitu UNAM v Mexico City.

v Austinu)³⁸, mailing listy, pořádají se dokonce první virtuální konference věnované událostem v Chiapase.³⁹ Zapatistická revoluce se stává první revolucí propojenou s virtuální revolucí v podobě internetu. Nelze říct, že by zapatisté svého virtuálního avatara iniciovaly a nebo že by k němu vyzývaly.⁴⁰ Virtuální zapatismus byl a je spíše dílem sympatizantů s jejich povstáním a hnutím.⁴¹ Oficiální zapatistické stránky vznikají až v roce 2005.

Internet se stal komunikačním kanálem a platformou, skrze kterou se šířily zprávy o zapatistech, cirkulovaly reprezentace povstalců a skrze kterou komunikovali sympatizanti se zapatisty a domlouvali např. různé akce solidarity s povstalcí (navíc internet rozšířil, respektive transformoval povahu konfliktu v Chiapase).⁴² Rozšíření internetu na jednu stranu umožnilo spojit sympatizanty a aktivisty se zapatisty z řady zemí světa, na stranu druhou vyloučilo ty části světa, kde internet i dnes je spíše hudbou budoucnosti a kde elektrika zůstává spíše výjimkou. Aktivisté, kteří podporují v největší míře zapatisty a kteří se nejvíce podílí na virtuálním zapatismu, pochází z bohatých částí světa, ve kterých je elektrika a internetové připojení samozřejmostí (USA, Kanada, Španělsko, Německo, Itálie a Francie).

³⁸ Projekt Chiapas95 vznikl na začátku prosince 1994. Otcem a iniciátorem projektu je Harry B. Cleaver, univerzitní profesor na Texaské univerzitě v Austinu, sympatizant se zapatistickým hnutím a autor mnoha článků o zapatistech. Chiapas95 se transformoval z původního emailového listserveru, skrze který Cleaver původně přeposílal informace o boji zapatistů pouze participantům solidárního uskupení *Acción Zapatista de Austin*, na komplexní informační portál, na který se může přihlásit kdokoli z celého světa a kde se objevují i informace, které se zapatistů přímo netýkají. Kromě nejrůznějších článků, knih (včetně „slavné“ knihy *Conversations with Durito: Stories of the Zapatistas and Neoliberalism*, která je kolekcí 40 Marcosových esejí) a diskuzí, je zde možné najít prohlášení, deklarace a komuniké psaná zapatisty (většinou Marcosem), jako i rozhovory s nimi. Bohatá je zde zejména rubrika „zapatisté v kyberprostoru“.

³⁹ Účastnili se jí studenti z univerzity *Universidad Nacional Autónoma de México* v Mexico city, Austinu či Los Angeles (Kalifornská univerzita).

⁴⁰ Peláez zpochybňuje, že by zapatisté, kterým chyběla v polovině 90. let ve svých komunitách elektrika, stejně jako počítače, virtuální zapatismus zamýšleli: „*Bylo by zářejší, kdyby zapatisté plánovali od počátku virtuální revoluci v oblasti, ve které je i dnes dostupnost internetu minimální - stejně jako dostupnost telefonu či elektriky. Ti šťastnější z chudých chiapaských rolníků se k širším informacím dostávají nejčastěji prostřednictvím rádia.*“ (Peláez: 15)

⁴¹ Jak dokládají slova samotného subkomandanta Marcose: „*Existují lidé, kteří nás dali na internet a zapatismus tak začal okupovat prostor, na který z nás nikdo ani nepomyslel. Mexický politický systém získal své mezinárodní renomé v médiích díky kontrole informací, díky kontrole produkce zpráv, kontrole nad ukotvením zpráv a také díky kontrole novinářů pomocí korupce, výhrůžek a vražd. Mexiko je země, kde i novináři jsou mordováni s určitou pravidelností. Fakt, že tento typ zpráv [myšleny zprávy o zapatistech] se proplížil ven cestou, která je nekontrolovatelná, účelná a rychlá, je [pro mexickou vládu] velmi nepřijemná rána. Problém, který trýzní Gurriu [Jose Angel Gurria Trevino býval mexický sekretářem zahraničních věcí], je ten, že musí bojovat s image, kterou nemůže kontrolovat z Mexika, protože informace se simultánně vyskytují všude.*“ (citován v Froehling, 1997: 297)

⁴² Kombinace konfliktu s internetem zamotala hlavu jak řadě spřízněných intelektuálů, tak řadě mezinárodních institucí, které nelze podezřívat ze sympatií s povstalcí. Intelektuálové – unešení novostí internetu a představou síťování píší „ódy“ o nově „elektronické tkanině boje“, (Cleaver) a někdy dokonce nelze ani rozeznat, zda je důležitější obsah zpráv, nebo médium samotné. Oliver Froehling ukazuje, že kyberzapatismus často implicitně sloužil i jako reklama na nový a „revoluční“ internet: „*Dokonce i domorodé guerrilly užívají internet, neměl by si taky?*“ (Froehling, 1997: 301) Vrchol kyberzapatismu spojený do velké míry se skutečností novosti internetu přichází někdy po roce 2000 (snad 2003 až 2004). Počet odkazů k zapatistům se poté začíná snižovat. Když jsem na konci července 2006 zadal do internetového vyhledávače Google heslo „EZLN“, objevilo se 2,1 miliónů odkazů, v lednu 2007 pak 1,9 miliónů a v červnu 2010 již jen 571 tisíc. Zadané heslo „subkomandante Marcos“ mě odkázalo na 1,3 miliónů odkazů v červenci 2006, na 1 milión v lednu 2007 a na „pouhých“ 283 tisíc odkazů v červnu 2010.

Novost internetu v souvislosti s konfliktem (stejně jako rodící se představa sítě sítí a tedy i síťování) vedla i k pracím, které nepsali sympatizanti se zapatisty: příkladem může být studia americké armády psané Arquillou a Ronfeldtem (1998) o propojení internetu s konfliktem (kritiku viz např. Leyva Solano 2008). Arquilla s Ronfeldtem zavádí termín kyberválka či *netwar*, aby tím popsali, jak efektivním nástrojem může internet v souvislosti s konfliktem být a kromě toho, že se zapatistů činí teroristy, tak o nich hovoří jako o „*first informational guerrilla movement*“. (např. Ronfeldt, 1998: 114) Jednou z institucí, která hledala v nových typech konfliktů inspiraci pro vlastní reorganizaci byla i americká CIA, jak ukazuje Harry B. Cleaver – jeden z autorů projektu Chiapas95 (viz [zde](#)).

2.0.2. Veřejný prostor a encuentros

Brzy poté, co zapatisté povstali, jali se budovat autonomní politický systém. Důležitou součástí pro tento systém, ale i pro styk s veřejností se stává vlastní veřejný prostor, který na svém území začínají stavět: na *teritorio rebelde* tak vznikají již v polovině 90. let *aguascalientes*, které v roce 2003 slavnostně přejmenovali na tzv. *caracoles*, o kterých píše již v první kapitole. *Caracoles* nejsou běžné zapatistické komunity, nýbrž se stávají správními i kulturními centry povstalců, které kromě správy vlastního území, výkonu politických orgánů (jakým jsou Rady dobré vlády) i institucí jako nemocnice, školy, počítačové místnosti, slouží i k formálnímu a oficiálnímu styku s celosvětovou veřejností. Nejvytěžovanějším *caracolem* je co se týče kontaktu s veřejností, díky své geografické blízkosti k San Cristóbalu, Oventic.

Zapatisté, jak píše ve svém článku (2009), budováním vlastních veřejných prostorů rozvinuli strategii opakovaného zveřejňování, které se stalo klíčovým v boji proti tzv. válce nízké viditelnosti.⁴³ „Oko světové veřejnosti“ sice „bdí“ nad Chiapasem a zúžuje manévrovací prostor pro mexickou armádu v boji proti zapatistům⁴⁴, ale i ono není „permanentně otevřené“, naopak „usíná“ či se „odvrací“ jiným směrem a proto je potřeba ho opakovaně „probouzet“ a navracet jeho pozornost k zapatistickému Chiapasu. K tomu kromě jiného slouží i ona *encuentros*, které zapatisti opakovaně v *caracoles* pořádají a na které se sjíždí tisíce návštěvníků zejména z Mexika, Latinské Ameriky, USA, Kanady, Evropy a Izraele a kterých se účastní i mnou zkoumaní globální aktivisté.

V době *encuentros* se *caracoles* proměňují „k nepoznání“: železné konstrukce ve spodní části Oventicu se stávají honosným pódiem posypaným jehličím a ozdobeným květinami, květinové výzdoby se dostává i oficiálním budovám zapatistů, poloprázdný

⁴³ Mexická vláda a armáda reagovala na situaci v Chiapase rozvinutím strategie, která dostala poněkud nepřesný název *válka nízké intenzity* a kterou budu nazývat dle mého trefnějšího pojmenování *válka nízké viditelnosti*. (Froehling, 1997) Základ této strategie spočívá v zastavení pokusů zapatisty potlačit *viditelnou* vojenskou ofenzivou a v rozvinutí neméně efektivních metod, které povedou ke stejnému cíli, ale jinou cestou, které si oko veřejnosti nemůže vždycky všimnout. Za pomoci mexických generálů vyškolených v elitních amerických pracovištích se mexická armáda začala kromě zakládání vojenských základů v Chiapase (podle zprávy „Genocidní politika v ozbrojeném konfliktu v Chiapasu“ vydané FRAYBA jich bylo k roku 2005 celých 111) zaměřovat na *neviditelnou* podporu paramilitárních skupin, které spolupomáhala cvičit, dodávat jim zbraně a za příslib zapatistické půdy i mobilizovat proti zapatistům. Ne všechny paramilitární skupiny ale byly dílem mexické armády: „Některé skupiny existovaly již několik let, další vznikly z iniciativy policie a armády, jiné z vlastní iniciativy za tichého přihlížení bezpečnostních složek.“ (Mácha, 2003: 129)

⁴⁴ Mediální efekt, šířící se internet i mobilizace různých skupin v Chiapase a všude po světě, z kterých se zformovaly neozapatistické sítě, donutily mexickou vládu ustoupit od otevřené vojenské ofenzivy vůči povstalcům. Informace kolem dění v zapatistických vesničkách v Lakandonské džungli i chiapasské vysočině se díky internetu a důkladnému mediálnímu pokrytí paralelně (v lepším případě) s mexickou vládou dozvídají i skupiny mobilizované na podporu zapatistů. Tato simultánnost příjmu informací, mediálního obrazu války vyznívajícího pozitivně pro povstalice a skutečnost, že zapatisté svým povstáním a díky aktivitám sancristóbalských nevládních organizací vyvolali vlnu solidarity na chiapasské, mexické i světové úrovni, zúžuje manévrovací prostor mexické vládě v otázce vzbouřeného Chiapasu a brání tak i rovněž mexické armádě a policii s definitivní platností zasáhnout proti povstalcům, přesto že arsenálem k takové operaci disponují. Niels Barmeyer hovoří v této souvislosti o *boomerangovém efektu* (2009: 12), v rámci kterého se sociální hnutí a nevládní organizace obrací do světa poté, co je „jejich stát“ chronicky ignoroval, aby získáním pozornosti mimomexické veřejnosti, mohly na stát vyvíjet tlak a zároveň, aby mu znemožnily je potlačit. Došlo k nebyvalému *zviditelnění* chiapasského konfliktu – žádný krok mexické vlády nemohl zůstat nepovšimnut. Nezabraly ani pokusy mexické vlády z počátku povstání hovořit o povstalcích jako o cizincích, kteří jsou navíc ovládnuti vedením z Guatemaly či jiných středoamerických států. Na skutečnost, že oko solidarizující veřejnosti namířené na Chiapas brání mexické vládě potlačit povstalice armádní silou, reagovali jak povstalci samotní, tak mexická vláda, respektive armáda.

Oventic se stává přeplněným „revolučním jarmarkem“: tisíce revolučních turistů a aktivistů „pendlují“ od obchůdku k obchůdku, od jídelen k pódiu, kde probíhá program připravený zapatisty, od latrín ke sprchám. Všude cvakají foťáky – *encuentros* jsou jediná místa, kde si lidé mohou zapatisty fotit, protože všichni povstalci si si se začátkem *setkání* na pokyn z mikrofonu nasazují typické kukly (tzv. *pasamontañas*), lidé se schovávají před ostrým slunkem a druží se mezi sebou (nikoli se zapatisty). Po třech až pěti dnech *encuentros* skončí, všichni návštěvníci jsou odvezeni do San Cristóbalu, odkud se pak rozjíždí do celého světa a caracol se vrací do své původní podoby.

2.0.3. Poetický jazyk

Zapatisté vyprodukovali za 16 let otevřené existence desítky textů. Kromě desítek komuniké vydali i šest Deklarací z Lakandonského Pralesa a subkomandant Marcos sepsal několik knih esejů, povídek a rozhovorů. Texty byly přeloženy do řady světových jazyků – některé i do češtiny. Jestliže v roce 1993 sepsala EZLN revoluční prohlášení, ve kterém vycházela zejména z klasického marxistického jazyka se slovy o socialismu, komunismu či imperialismu, postupně se jejich obsah přetransformoval až do dnešní podoby. V I. Deklaraci z Lakandonského pralesa, kterou Marcos četl prvního ledna 1994 z balkónu radnice v San Cristóbalu de las Casas se již pro latinskoamerické gerily do té doby typická slova jako komunismus, proletariát, dělnická třída, třídní boj neobjevují (což je také jedním z důvodů, proč se média přiklonila na stranu povstalců). Jazyk zapatistů se diametrálně liší před povstáním v lednu 1994 a po povstání. Předpovstalecký jazyk vycházel z představy revoluční změny typické pro latinskoamerickou levici let 1960s až 1980s, ve které „prim“ hrál marxisticko-leninistický světový názor a ústřední úlohu měl sehrát mezinárodní proletariát, redukovaný na mexický horizont. (Leyva Solano 2008). Změny v zapatistickém jazyku přichází s povstáním v lednu 1994.

Španělský antropolog Pedro Pitarch (2004) si všímá proměny zapatistických textů, které dostaly mezi lety 1992 až 1995, respektive 1996, kdy se namísto třídního boje a socialismu začaly odvíjet od důrazu na práva indiánů na vlastní kulturu, na autonomii a sebeurčení v rámci (nikoli mimo) mexického národa. Důraz na revitalizovanou staromayskou tradici, důstojnost *indígenas*, mexický národ, ale i na jasně artikulovaná práva žen, značí odklon od klasické ideologie k politice identity známé z teorií nových sociálních hnutí. Přemysl Mácha (2003) či historik Thomas Benjamin (2000) si mezi jinými všímají důrazu na boj za vlastní historicitu, který je právě novým sociálním hnutím vlastní a který v textech povstalců reprezentuje j. spojením „*La lucha contra el olvido*“ („Boj proti zapomnění“).

Obrat k politizaci indiánské identity znamenal pro zapatisty jednak možnost „spojit se“ na lokální, regionální a celomexické se širokým spektrem mexických organizací (usilujících rovněž o uznání práv domorodých obyvatel) a rovněž jim získal, jak ukazuje Xochitl Leyva Solano, větší pozornost světové veřejnosti: „*claims to autonomy and recognition have enabled Zapatista peasants and other organized indigenous people in Chiapas and Mexico at large to establish links with international network*“ (2005: 575).⁴⁵

Zajímavou obsahovou analýzu tzv. oficiálního zapatistického diskurzu (Leyva Solano 1998) provedla v roce 1999 americká mexikanistka Kathleen Bruhn. Bruhn kvantitativně analyzuje lexikální a syntaktickou stránku dokumentů EZLN (nejčastěji užívané politické pojmy) a dochází k závěru (k roku 1999), že nejpoužívanějším slovem je *indígena* (tedy „původní obyvatel“ – indián), což ilustruje zapatisty zvýšený důraz na kulturní práva domorodců. Šestou příčku zaujímá „dialog“.⁴⁶ Mácha připomíná, že na často používaná slova jako „demokracie“ (3.příčka), „spravedlnost“ (4.příčka) či „svoboda“ (8.pozice) nelze nahlížet v univerzalistickém, nýbrž kontextuálním rastru lokality, ve kterých slova vznikla: „*Svoboda a demokracie zde mají silně rolnický a anarchistický podtext, zatímco spravedlnosti se míní zejména rovný přístup k půdě.*“ (Mácha, 2003: 108) Jestliže pro antropologa je lokalizace diskurzu nezbytná, sympatizantům a tedy i globálním aktivistům naopak univerzalistické kategorie umožňují, jak rozvedu o několik řádků níže, vsadit je do kontextu vlastních lokalit, stejně jako se s jejich pomocí „dívat na svět“. V textech zapatistů se často objevují rovněž slova jako *humanidad* („lidskost“) či *dignidad* („důstojnost“). Lze tedy vidět přechod od pojmů z klasické marxistické provenience k pojmům novým, zaměřeným hodně na morální rovinu a vycházejícím z demokratického slovníku.⁴⁷

Jazyk zapatistických textů není ideologický v klasickém smyslu slova, smrtelně vážný, traktátový – nenabízí jasný, ideologický plán, jehož následováním člověk dojde ke světové sociální revoluci, namísto toho je plný ambivalencí, alegorií, poetičností, ironií, metafor, příběhů: „*The ironic and poetic language of the Zapatistas broke many customs of the left, which was very serious and boring. It showed how you could change world with joy and arms, too.*“ (Hernández Navarro, 2004) Zapatisté označili vlastní politická východiska a

⁴⁵ Polovina 1990s je totiž vrcholem revitalizace a částečného uznání indiánské identity: jak na poli mezinárodních institucí (OSN k roku 1995 vyhláší United Nations International Decade of the World's Indigenous Peoples, guatemalská indiánka Rigoberta Menchú získává v roce 1992 Nobelovu cenu míru), tak na poli (nových) sociálních hnutí, které chápou boj indiánů za uznání vlastních práv na kulturu a sebe-určení jako součást širšího boje menšin za důstojné postavení ve společnosti.

⁴⁶ Jestliže Bruhn se zaměřuje na jednotlivé pojmy a obsahovou analýzu, Mihalis Mentinis hledá diskursivní jazykové módy, které jsou typické pro texty zapatistů. V kombinaci dvou jazykových modů – poetického, šamanistického, mystického jazyka (ve kterém je ztělesněna revitalizovaná mayská metafyzika, étos i světový názor) s městským, politizovaným a „postmoderním“ jazykem (který, včetně nových pojmů jako „demokracie“, „revoluce“ či „svoboda“ do Lakandonského pralesa přivezli mesticové ze severu, mezi kterými byl i Marcos, v počátcích budování EZLN v první polovině 1980s) – vidí Mentinis základ formy i obsahu specifického zapatistického politického diskurzu. (2006: 156)

⁴⁷ John Holloway (2002) interpretuje boj za lidskost, dialog či důstojnost jako boj proti popření sebe sama jak domýšlí.

světový názor jako *desmadre* (což je lehce vulgární výraz pro dezorganizovanost). Je to jazyk vágní, rámcem zůstává svět – společným nepřítelem je *neoliberalismo*, nikoli ale podle nutnosti „vědeckého marxistického názoru“, ale proto že vystavuje lidi podmínkám velkého utrpení, ve kterém přichází o vlastní důstojnost (a tedy život). Zapatisté se nevyjadřují pouze k dění v Chiapase, ale Marcos píše jedovaté glosy jak o Mexiku, tak k různým událostem ve světě (ať již k bombardování Kosova z roku 1999 či válce v Iráku v roce 2003).

Texty neapelují na dělnickou třídu coby na historický subjekt, který se musí uvědomit, abychom mohli dojít podle plánu k sociální revoluci. Místo toho se obrací do Mexika, respektive do světa na *národní a mezinárodní občanskou společnost*, která má potenciál změny. (Mácha, 2003: 108,109; Burbach, 2001: 113) Zapatisté ale nenabízí ve svých textech recept, jak by toho měla občanská společnost docílit. Texty se obrací rovněž na člověka a jeho kvality – ten se má stát, coby součást občanské společnosti, nositelem změny.

Je to právě ambivalentní, poetický, ironický, symbolický a metaforický jazyk s apelem na člověka a jeho morální kvality a vsazený do globálních rámců (Olesen, 2005a), univerzalistických kategorií (demokracie, svoboda, autonomie, uznání, důstojnost či lidskost) a doplněný revoluční estetikou z produkce Beatriz Aurory, který umožnil různým i protichůdným politickým uskupením a jednotlivcům, včetně globálních aktivistů (ale i tradičních bolševiků, marxistů, komunistů, maoistů, anarchistů, sociálních demokratů, národních demokratů, nacionalistů či skupinám bojujícím za práv sexuálních, etnických atp. menšin v duchu politiky identity nových sociálních hnutí atp.), se zapojit do neozapatistických sítí, stejně jako ho umožnil využít jako rámec vlastních aktivit a projektovat do něj vlastní představy o světě a jeho změně. Globální a univerzalistický rámec zapatistického jazyka hovořící na jedné straně o neoliberalismu a na straně druhé o demokracii a lidských právech „*enabling people to recognize their own situations in settings far removed in terms of physical, cultural and social distance.*“ (Olesen, 2005a: 9) Zapatistický jazyk umožnil skupinám z různých regionů se s ním ztotožnit a „přeložit“ si ho do podmínek, diskurzů a praktik platných v daném regionu.⁴⁸ Ambivalence a vágnost obsahu oficiálního zapatistického diskurzu umožnila zapatismu stát se symbolickým rámcem - tedy tím, co Guiomar Rovira (2009) nazývá *significante vacío* („označující bez obsahu“), jehož významy a obsahy si doplňují lidé po celém světě v závislosti na lokalitě, ve které tak činí, sociální situaci, ve které žijí a světovému názoru, kterým disponují.

⁴⁸ Včetně různých lokalit v Mexiku, jak zdůrazňuje sám Marcos v dopise psaném mexickému prezidentu Ernestu Zedillovi v roce 2000: „zapatistické myšlení se rozšířilo do 32 států mexické federace a získalo tvář dělníka, rolníka, indiána, učitele, studenta, zaměstnance, řidiče, rybáře, rockera, malíře, herce, spisovatele, mnicha, kněze, sportovce, chůvou, nájemcem, nezávislým syndikalistou, homosexuálem, lesbou, transexuálem, vojákem, námořníkem, malým i středním vlastníkem, podomním obchodníkem, vozičkářem, důchodcem.“ (listopad 2000)

Jazyk apelující na morální kvality člověka a hovořící o jeho důstojnosti ale není jazykem havlovského humanismu a nelze ho oddělit od podmínek, ve kterých je artikulován. Ponechává si svou revolučnost (Holloway 2002) i díky povstaleckým podmínkám, ze kterých vzešel – v kontextu současného zapatistického hnutí důstojnost vsazuje do aktuálního budování vlastní autonomie na území obsazeném v počátečních dnech povstání v roce 1994. Zapatisté usilují o vybudování *nového morálního politického systému* (Leyva Solano 1998), jehož pravidla (ztělesněná v heslech jako „vládnout naslouchaje“) budou vycházet z oficiálního zapatistického diskurzu, kterým své hnutí rámuje. Proto politický orgán, který spravuje autonomní zapatistický politický systém pojmenovali jako Rady *dobré vlády*, aby je tím odlišily od oficiální mexické *mal gobierno* („špatná/zlá zlá vláda“). V posledních letech se zapatisté zaměřili ve svých veřejných vystoupeních na komentování budování vlastní autonomie – příkladem mohou být jak *encuentros* z léta 2007, tak *Festival Mundial de la Digna Rabia* („Světový festival důstojné rebelie“) z přelomu let 2008 a 2009.

V příští kapitole ukážu, že zapatisté se díky novému jazyku oficiálního zapatistického diskurzu a díky důrazu na budování autonomie tady a teď stali zároveň tzv. morálním hnutím. Zapatistická revoluce tady a teď (jež se z požadavku celomexické revoluce transformovala na budování vlastní autonomie) je velkým lákadlem, inspirací a důležitým komponentem představ globálních aktivistů, které si formují ve svých domovských lokalitách a které jezdívají prožívat do Chiapasu, stejně jako jezdívají prožít sebe coby součást zapatistické revoluce.

Mediální efekt, různorodé reprezentace zapatistů spojené s různorodými předměty, internet, utvoření vlastního veřejného prostoru, pořádání *encuentros*, specifické texty plné ironie, ambivalence, metafor a poetiky, úderná hesla, o kterých píše v první kapitole, kukly – to vše mezi jinými přispělo k tomu, že se o zapatisty začali zajímat lidé z „celého světa“ – a to tak intenzivně, že se kolem povstalců postupně vytvořila „ochranná aura“ v podobě neozapatistických sítí, na které se zaměřím v následující podkapitole.

2.1. Zapatisté na cestě k neozapatistickým sítím

Když zapatisté v lednu 1994 obsadili dočasně několik chiapaských měst, subkomandant Marcos, jak již výše píše, přečetl z balkónu radnice města San Cristóbal de las Casas prohlášení – tzv. První deklaraci z Lakandonského pralesa. Posluchači mu byli vystrašení a zmatení turisté, obyvatelé města i již někteří novináři a fotografové, kteří mj. z Marcosových úst slyšeli volání po mezinárodním sledování konfliktu: „*Žádáme rovněž mezinárodní organizace a Červený kříž, aby sledovaly a regulovaly naše bitvy, tak abychom*

mohli pokračovat v našem úsilí a aby zároveň byli chráněni běžní lidé. Deklarujeme nyní a provždy, že naše snahy se řídí Ženevskými válečnými konvencemi a přicházíme s EZLN coby naši zbraní osvobozujícího boje.“ (I. Deklarace z Lakandonského pralesa)⁴⁹

V následujících dnech mexická armáda rozpoutala proti povstalcům otevřenou vojenskou ofenzívu. Volání zapatistů po sledování konfliktu bylo záhy vyslyšeno a do Chiapasu se začali sjíždět další a další novináři, fotografové, lidskoprávní aktivisté, humanitární pracovníci, zástupci nevládních organizací, mezinárodní pozorovatelé, dobrovolníci atp. Mexická i zahraniční média s pomocí nových komunikačních technologií ihned zprostředkovala válečnou situaci v Chiapase i výzvu EZLN do celého světa. Obraz konfliktu, který předávala, vyzníval pozitivně pro povstalce. Lidé, kteří se do Chiapasu nedostali (ať již „na vlastní pěst“ nebo v rámci tzv. mírových karavan organizovaných zejména z USA), začali po světě organizovat různé akce na podporu povstalců. Adresát akcí byl jasný a konkrétní – mexická federální vláda a požadavek akcí rovněž – zastavení otevřené války proti zapatistickým povstalcům. Akce na podporu zapatistů se lišily pouze žánrem a mocenskou pozicí těch, kteří je iniciovali: lidé – zejména z Ameriky a západní Evropy – stejně jako zástupci nevládních organizací, církevních spolků, politických formací, konzulátů i politických stran psali solidární prohlášení, podepisovali petice a posílali je mexickým velvyslancům, pořádali demonstrace a blokády, organizovali výstavy, faxové kampaně a benefiční akce. Někteří velvyslanci psali dopisy mexickým politickým reprezentantům. Začaly vznikat tzv. *hermanamientos* – neboli partnerství mezi jednotlivými zapatistickými komunitami a městy, vesnicemi, odbory, studentskými skupinami či fotbalovými týmy ze světa (viz Barmeyer, 2009 či Hernández Navarro, 2004).

Mexická federální vláda nedokázala efektivně reagovat na spontánní akce na podporu zapatistů, které se pořádaly v Chiapase, v Mexiku a na řadě míst planety a navíc si chtěla zachovat tvář země, které vstupem do NAFTA vstoupila do „prvního světa“. Byla tak donucena tlaku podlehnout a po deseti dnech války vyhlásila příměří a ukončila otevřené stíhání povstalců. Tak skončila dvanáctidenní otevřená válka proti zapatistům.

V Chiapase v době otevřeného konfliktu existovalo již zhruba dvanáct nevládních organizací se sídlem v San Cristóbalu, které se zformovaly v letech sedmdesátých a osmdesátých v souvislosti se vznikem řady lokálních rolnických organizací a v návaznosti na obecnější trend mobilizace části mexické společnosti po roce 1968 (k tomu viz např. Leyva Solano 2005). Tyto NNO, které se původně mj. zaměřovaly na „*the delivery of secondhand*

⁴⁹ „*También pedimos a los organismos Internacionales y a la Cruz Roja Internacional que vigilen y regulen los combates que nuestras fuerzas libran protegiendo a la población civil, pues nosotros declaramos ahora y siempre que estamos sujetos a lo estipulado por la Leyes sobre la Guerra de la Convención de Ginebra, formando el EZLN como fuerza beligerante de nuestra lucha de liberación.*“

clothing, food, and medicine,... the training of health and human rights promoters,... the establishment of rural production collectives,“ (Barmeyer, 2009: 136) se v lednu 1994 v reakci na konflikt spojily a utvořily jeden orgán CONPAZ (Koordinace nevládních organizací pro mír), jejímž úkolem byla koordinace dobrovolníků a nevládních organizací, kteří do Chiapasu na vyzvání EZLN a díky mediálnímu efektu přijeli. Hlavními regiony podpory byla velká města Mexika, latinskoamerické státy jako Argentina, Chile, dále USA a v Evropě pak Německo, Španělsko (zejména Katalánie a Baskitsko), Itálie, Francie, Rakousko, Švýcarsko, Irsko a Velká Británie.

S přibývajícimi měsíci se CONPAZ začala dostávat do problémů spojených zejména s tím, že „*CONPAZ was taken over by few individuals who lost touch with the organization's base which had no control over their actions.*“ (Barmeyer, 2009: 137) Interní problémy v CONPAZ, na které doplácely indiánské vesnice, v nichž probíhaly rozvojové projekty za spolupráce s mimochiapaskými NNO, vedly v roce 1996 ke konci CONPAZ coby ústřední koordinační platformy. Její místo převzala Enlace Civil, což byl „*EZLN's own project coordinating body*“ (2009: 136). Na rozdíl od CONPAZ, Enlace Civil udržovala přímý kontakt s vedením EZLN a rozvojová agenda měla vycházet více z potřeb samotných komunit na úkor často až arogantní svévoli samotných (zejména mezinárodních) nevládních organizací, které se do Chiapasu sjížděly s představou, že „*the decisions of what project was to be implemented where and how had to be made by outsider 'experts', some of whom had never even been in rural Chiapas.*“ (2009: 137). Enlace Civil namísto „*ready-made projects... took up requests by indigenous communities and coordinated the offers for aid and cooperation by national and international solidarity groups.*“ (ibid.)

Poslední zásadní změna v koordinaci mezinárodní pomoci a zároveň v autonomizaci zapatistického území se odehrála v roce 2003 se vznikem caracolů a Rad dobré vlády, o kterých již byla řeč. Jestliže do té doby měla na straně zapatistů hlavní slovo v otázce distribuce mezinárodní pomoci v posledku EZLN, s rokem 2003 se hlavními koordinačními a správními orgány na straně zapatistů staly politické struktury, jež byly a jsou integrální součástí zapatistického autonomního systému – zejména tedy Rady dobré vlády. Jejich vznik⁵⁰ vyvolal další velkou vlnu solidarity a vzniku nových solidárních organizací po světě, které již utvářela nová generace aktivistů, mezi které patří i mnou zkoumaní globální aktivisté.

Mexická vláda reagovala na tuto situaci v Chiapase rozvinutím *války nízké viditelnosti* (Froehling 1997), kterou ale komplikují neozapatistické solidární sítě, které se kolem

⁵⁰ Spolu s iniciací Jiné kampaně (2005) a událostmi v Oaxace (2006) a v Atencu (2007).

povstalců v Chiase a ve světě rozvinuly a v nichž plní nezastupitelnou roli – právě v rámci *zviditelňování války nízké viditelnosti - campamentos de paz a pozorování* porušování lidských práv. Strategie vlády byla namířena i proti aktivitám v neozapatistických sítích na území Chiapasu: kromě administrativní šikany fungujících lokálních nevládních organizací, začala aktivisty a dobrovolníky průběžně deportovat – a to i přesto, že aktivisté pocházeli často z bohatých zemí, které měly s Mexikem diplomatické a obchodní vztahy na dobré úrovni a přístup do Mexika tak nebyl pro občany Itálie, Německa atp. žádným problémem. Podle Máchy byly doby, kdy neuplynul týden, aby nebyl někdo deportován – často se jednalo o celé skupiny lidí. Mexiko se rozhodlo nárokovat národní suverenitu a kontrolu nad děním na „svém“ území a začalo ve velkém, zejména za času prezidenta Ernesta Zedilly (1994-2000), deportovat aktivisty. Když je potřeba, platí hranice a migrační politika i pro obyvatele a občany bohatých zemí (k tomu více viz další kapitolu a pasáž o studii Erica Neumayera): „*revoluční turisté*“, jak aktivisty a dobrovolníky posměšně označil Zedillo, nemají podle mexických zákonů právo zasahovat do *vnitřních* politických záležitostí Mexika.⁵¹

Není cílem této práce ani mého výzkumu studovat rozvojové projekty, vyjednávání jejich obsahu, jejich realizaci ani vliv rozvojových projektů na sociální život zapatistických vesnic či válku nízké viditelnosti a konflikt v Chiase. Teoretickým vhladem mi není antropologie rozvoje a Války, nýbrž globalizace a sociálních hnutí. Pro potřeby diplomové práce stačí vědět, že značná finanční pomoc ze zahraničí (zejména z USA a Evropy), ale i z Mexika (od univerzit a politických spojenců), která je adresovaná přímo povstalcům či lokálním nevládním organizacím na jejich rozvojové projekty, v podstatě umožnila zapatistům po materiální stránce vyhlásit a budovat autonomii a nezávislost na mexickém státu.⁵² Zahraniční zdroje⁵³ financují zejména „*infrastructural, commercial, educational, and health-related development projects.*“ (Barmeyer, 2009: 145) Zájemce o rozvojovou složku odkazují na nedávno vydanou knihu „*Developing Zapatista Autonomy: Conflict and NGO*

⁵¹ Deportacemi se mexické vládě nepodařilo přítomnost aktivistů omezit či vymýtit úplně a tak se jala promýšlet další strategie, jak množství a práci aktivistů v Chiase eliminovat. Dokládá to např. interní dokument vlády státu Chiapas z roku 2003 s názvem „*EZLN: caracoles y juntas de buen gobierno*“, který, jak sám jeho název napovídá, shrnuje současnou situaci v zapatistickém hnutí v Chiase. V dokumentu je samostatný bod věnovaný problematice *Presencia de extranjeros*, nebo-li problematice Přítomnosti cizinců v Chiase. Dokument vydalo v lednu 2004 v San Cristóbalu de las Casas „nakladatelství“ *Ediciones Pirata*.

⁵² Do budování autonomie se zapatisté pustili v tzv. druhé fázi zapatistické revoluce, kterou Barmeyer datuje k roku 1998 a která je charakteristická „*by Zapatistas' efforts to install their own institutions: an independent education system, autonomous public health services, and production collectives for coffee, textiles, and vegetables, as well as a network for the distribution of these products.*“ (2009: 156) Důležité distribuční spojení nachází zapatisté v Hamburku v kolektivu *Café Libertad*, které se zaměřuje zejména na zpracování a distribuci zapatistické kávy a stává se v Evropě nejvýznamnějším distribučním uzlem jejich fair-trade kávy. Významným krokem na cestě k autonomii pak byla správní reorganizace území s přítomností *bases de apoyo zapatistas*, která přichází ze vznikem Caracoles v roce 2003, o kterých již byla řeč.

⁵³ Jedním ze zdrojů, který je relevantní pro můj další výzkum, jsou tzv. *reality tours*, které zprostředkovávají nemexické nevládní organizace jako např. Global Exchange se sídlem v San Franciscu, jež jsou v přímém kontaktu s lokálními, sancristóbalovskými nevládními organizacemi. V rámci *all-inclusive reality tours* vyjíždějí občané USA do Chiapasu na „*social responsible travel*“ (Barmeyer, 2009: 148), v rámci kterých se i setkávají s chiapasskými domorodci. Peníze z těchto *reality tours* směřují k sancristóbalovským nevládkám. Studiu *reality tours* se věnuje např. Elena Wrelton ve své diplomové práci z roku 2006.

Involvement in Rebel Chiapas“ (2009) německého politického antropologa Nielse Barmayera, který se jim detailně věnuje. Mnohem více než rovina rozvojová mě v kontextu mého výzkumu zajímá rovina mobilizační a lidskoprávní, ke které se nyní dostávám.

2.1.1. *Campamentos de paz*

Druhou masivní vojenskou ofenzívu proti zapatistům mexická armáda započala na začátku roku 1995. Mexický prezident Ernesto Zedillo s velkou pompou oznámil 10. února 1995, že vláda identifikovala předáky EZLN (včetně Marcese) a nařídil jejich zatčení. Předáky mexická armáda nenašla, ale její vpády do zapatistických vesnic za pomoci lokálních paramilitářů byly destruktivní. Coby následek těchto vpádů byly nainstalovány do zapatistických vesnic *campamentos de paz*. V první vlně bezprostředně po konfliktu byly instalovány do padesáti nejvíce postižených vesnic. První *campamentos* vznikly v polovině dubna 1995. Byla to sancristóbská diecéze biskupa Samuela Ruize, jím zřízená lokální organizace Centrum lidských práv Fray Bartolome de las Casas (FRAYBA) a rovněž CONPAZ (a poté i Enlace Civil), které *campamentos* organizovaly.

Campamentos sloužily a slouží i dnes k pozorování a dokumentování porušování lidských práv – staly se efektivní reakcí na tzv. *válku nízké viditelnosti*: má-li válka probíhat neviditelně, mimo zraky kamer a očí veřejnosti, pak je potřeba nasadit do problémových oblastí *pozorovatele* porušování lidských práv – tedy odborníky na *vidění a sledování*, kteří budou všechny možné konflikty monitorovat a zaznamenávat. Funkcí *campamentistas* je *vidět a pozorovat* a tím napomáhat ke *zviditelňování* války nízké viditelnosti. Niels Barmeyer, který sám přišel do prvního kontaktu se zapatisty coby pozorovatel, shrnuje filozofii *campamentos de paz*: „*The idea behind the camps was to provide protection through the presence of foreigners, including nonindigenous Mexicans. Housed in a simple hut and equipped with a kamera, campamentistas remained in the respective village for at least ten days. They appeared whenever a military convoy or any other suspicious vehicle passed through, making it clear to soldiers and paramilitaries that any human rights violations would be documented.*“ (2009: 140)

V průběhu času se generování aktivistů pro *campamentos* více institucionalizovalo, respektive ustálilo. Jestliže v prvních letech existence „*all that a prospective human rights observer needed was a basic knowledge of Spanish and an official looping letter of reference from civil society organization,*“ s příchodem nového milénia „*requirements had become more rigorous.*“ (Barmeyer, 2009: 140)

V různých zemích světa vznikly organizace zaměřené z velké části právě na přípravné workshopy pro dobrovolníky. Ve státech jako Španělsko či Švýcarsko je takových organizací více. V Německu se takovou organizací stala v první kapitole zmiňovaná CAREA. Budoucí *campamentistas* jsou školeni v historii Mexika, Chiapasu, zapatistického hnutí a konfliktu s vládou na jedné straně a v tom, jak se mají chovat v komunitách, na co se mají připravit a v základech *conflict resolution* na straně druhé. Po absolvování workshopu obdrží jeho účastníci tzv. *carta aval* – oficiální papír, který stvrzuje, že prošli školením. S ním se pak vydají do Chiapasu a odevzdají ho lokální nevládní organizaci (v případě CAREA se jedná o FRAYBA), která je již tím pádem nemusí školit a vyše je podle aktuální situace do příslušného *campamento de paz*, kde pozorují porušování lidských práv po dobu dvou týdnů.⁵⁴

Na pozorování vyjíždí ve více lidech – záleží podle dostupných dobrovolníků pro daný turnus i množství vesnic, do kterých je potřeba vyslat pozorovatele. Počet pozorovatelů v jedné komunitě kolísá mezi dvěma až čtyřmi. Na místě mají pozorovatelé vyhrazenou vlastní místnost či chatrč s nádobím, prostorem pro oheň či plynovou bombou a vařičem a s místem, kam mohou upnout spací síť – tzv. hamaky (spíše výjimečné jsou postele). Místní obyvatelé pozorovatele zásobují tortillama. Někdy místní požádají pozorovatele (zvláště dříve), aby jim pomohli v konkrétních věcech – např. v pedagogické rovině: někteří pozorovatelé se stávají i dočasnými učiteli např. angličtiny. Od doby, kdy turnusy jsou dvoutýdenní a lidé v nich fluktuují a nezdržují se opakovaně a déle v jedné komunitě a od doby, kdy si zapatističtí rolníci zvykli na dočasnou přítomnost nových a nových cizinců ve své komunitě, se ale takové požadavky téměř vytratily. Spíše platí, že reálný (ve smyslu interaktivní a komunikační) kontakt mezi domorodci a pozorovateli je sporadický a když už ano, tak je spíše formální.⁵⁵ Zapatističtí domorodci se naučili pozorovatele zdvořile mýjet a sociální kontrola – tak vlastní komunitám – oslabuje (pokud cizinci neporušují pravidla, která musí ve vesnici dodržovat). Barmeyer k tomu výstižně podotýká: „*People took less notice of me here than they would have in front of a Mexico City hostel.*“ (2009: 142)

Bylo by přeceňováním pozice cizince ve vesnici, kdyby člověk očekával, že jeho přítomnosti se podřídí celý sociální život vesnice – není tomu tak. Proto také neplatí Saavedrův předpoklad permanentní performativnosti zapatistů vůči cizincům, který vyjadřuje

⁵⁴ I doba pobytu si prošla v průběhu času změnami. V spontánních časech prvních let zapatistického povstání zůstávali ti samí dobrovolníci v jedné vesnici i několik měsíců až rok: „*campamentistas often stayed for several months at a time and were integrated into community life.*“ (Barmeyer, 2009: 142) Na konci 1990s ale „*EZLN introduced a maximum stay of six weeks due to problems cause by foreigners who had become residents in the villages. Some had stayed on for a zdar or Langer and had established personal relationships that benefited individuals rather than the community as a whole.*“ (Barmeyer, 2009: 140) FRAYBA stanovila délku pobytu na dva týdny.

⁵⁵ Ve vesnicích nezapatistických vzbouřenců, zvyklých na přítomnost cizinců, je interakce a komunikace pozorovatelů a rolníků vyšší než v podobných komunitách zapatistických.

slovy: „[Cizinci] během pobytu mezi zapatisty bydlí v jistém smyslu slova v potěmkinově vesnici.“⁵⁶ (2007: 441) Takový náhled dedukuje z existence sociální kontroly, která – byť oslabená – stále v komunitách funguje a rovněž z absence reálných interakcí a komunikací mezi pozorovateli a rolníky. To, že s tím, jak si místní zvykají na přítomnost cizinců, oslabuje sociální kontrola, neznamená, že by vymizela úplně.

Campamentista musí navíc při pozorování dodržovat celou řadu formálních pravidel, jež zná z přípravných workshopů a které jsou kombinací pravidel platných na zapatistickém území a pravidel lokálních nevládních organizací. Pravidla institucionalizují nejběžnější problémy spojené s pobytem cizinců v indiánských komunitách a cizinec se musí podle nich sebe-kontrolovat: mezi jinými nesmí pít alkohol, užívat drogy či nesmí opouštět vesnici bez povolení lokálních autorit, respektive zmocněnce pro záležitosti pozorovatelů. Taková a mnohá jiná pravidla platí jak při pozorování v zapatistické komunitě, tak při pozorování v komunitě vzbouřených rolníků, kteří nepatří k zapatistům, nýbrž k jiným rolnickým organizacím.

Jelikož faktické porušování lidských práv je ve dvou týdenním turnusu spíše výjimkou (probíhá-li, probíhá nárazově a krátce), spočívá práce pozorovatele v „*hanging out in front of the campamento while observing passing vehicles and taking note of any incidents.*“ (Barmeyer, 2009: 141) Pozorovatelé musí během výjezdu do *campamento* a/nebo bezprostředně po něm sepsat report o průběhu pozorování, o detailech případného pozorování i o praktických typech pro danou komunitu pro budoucí pozorovatele. Report se založí k dalším reportům z dané komunity a slouží jak „*to help the Human Rights Center and Enlace Civil keep track of army movements and conflict in the communities,*“ (ibid.) tak pozorovatelům následujících turnusů, aby z nich vyčetli na co se mají připravit, jaké potraviny např. má cenu kupovat, zda je v komunitě elektrika a další praktické rady.

Barmeyer překračuje přísně funkcionalistické vymezení *campamentos de paz* a role *campamentistas* pro zapatistické hnutí, aby si všimnul zdvojené funkce, kterou v souvislosti se zapatistickým hnutím a neozapatistickými sítěmi plní účast aktivistů na pozorování a která propojuje lidskoprávní a rozvojovou agendu: „*Peace camps...have become crucial both for the Zapatistas' protection from attack and for introducing a growing number of solidarity activists to rebel communities. After making first contact as campamentistas, many activists have returned to Chiapas to work as volunteers for a number of local NGOs that were founded in the late 1990s.*“ (2009: 136) Pro drtivou většinu aktivistů je pozorování porušování lidských práv první osobní „*hands-on experience in Chiapas*“ se zapatisty (2009:

⁵⁶ *Durante su estancia entre los zapatistas habitan, en cierto sentido, un pueblo potemkin.*“

142)⁵⁷, po které (ať už v rámci toho samého výjezdu a nebo v rámci dalšího několikaměsíčního výjezdu do Chiapasu) se k povstalcům vrací už na pozici dobrovolníka v nějakém dlouhodobějším, rozvojovém projektu ve spolupráci s lokální nevládkou. Právě díky dynamice mezi lidskoprávním pozorováním v *campamentos de paz* a rozvojovými projekty Barmeyer vidí v účasti na *campamentos* klíčovou roli a chápe ji jako „*key for creating and maintaining the Zapatistas' strong ties to civil society that have enabled their independence from the Mexican State.*“ (2009: 139-140) I FRAYBA umožňuje účastnit se delších, např. tří měsíčních projektů lidem, kteří minimálně jednou absolvovali pozorování v *campamento de paz*. Práce dobrovolníka závisí na NNO, pod kterou pracuje, ale většinou ji provádí za spolupráce se zapatistickými rolníky a týká se „*promoting production collectives, rights promoters, autonomous education, and an independent health system, or providing basic infrastructure.*“ (Barmeyer, 2009: 143)

Účast na *campamentos de paz* tedy plní jak bezprostřední funkci pozorování porušování lidských práv, tak několik procent účastníků - *campamentistas* poutá k zapatistům díky jejich osobní zkušenosti pevnou vazbou, díky které se účastníci vrací a podílí se na dlouhodobějších rozvojových projektech prováděných na *territorio rebelde* za spolupráce zapatistů s lokálními NNO. Jakou roli hraje účast na pozorování pro aktivisty se pokusím ukázat v dalších kapitolách (zejména kapitola IV. a V.).

2.1.2. Neozapatistické sítě

V Mexiku a „po světě“ začaly od počátku povstání vznikat desítky organizací, spolků a solidárních skupin, které se buď zaměřují výlučně na pomoc zapatistům, nebo na mapování situace v regionu celého Mexika, centrální a potažmo Latinské Ameriky. Již existující organizace zahrnují spolupráci se zapatistickými povstalcí do svých agend. Pro-zapatistické organizace a spolky se zaměřují kromě osvěty ve vlastním regionu, překladů textů oficiálního zapatistického diskurzu či psaní vlastních textů a tvorbu jiných reprezentací zapatistů a Chiapasu (což byl případ brněnské Iniciativy na podporu EZLN⁵⁸, která mj. zorganizovala putovní výstavu *Vzbouřený Chiapas* a ze které vzešel i Přemysl Mácha – autor popularizační knihy o povstalcích „*Plamínek v horách, požár v nížině*“) a kromě pořádání demonstrací a akcí na podporu zapatistů v případě potřeby, na pořádání přípravných workshopů pro budoucí *campamentistas*, finanční sbírky i sbírky materiální (zejména technologické a edukační

⁵⁷ Klíčový moment pro můj výzkum.

⁵⁸ Iniciativu na podporu EZLN se sídlem v Brně tvořili zejména anarchisté a ekologičtí aktivisté. Mezi akce pořádané Iniciativou patří mj. čtyři demonstrace v Praze (40-100 účastníků), zorganizování výstavy „*Vzbouřený Chiapas*“ ve 20 českých městech v roce 1998, zaslání protestních dopisů mexickému velvyslanectví v Praze v letech 1999 a 2000 a rovněž stabilní publikační činnost.

pomůcky), odkup zapatistických produktů jako káva či rukodělné výrobky atp. Kontakt se zapatisty jim zprostředkovávají zejména lokální (sancristobálské) nevládní organizace, kterým se zase od organizací a solidárních skupin ze světa dostává finančních prostředků a dobrovolníků. Lokální NNO jsou „*important precisely for bridging the gap between the world of international donors and the indigenous Zapatistas in Chiapas.*“ (Barmeyer, 2009: 14)

Kromě organizací, solidárních skupin a politických uskupení, jejichž agenda zahrnuje přímou pomoc zapatistům a/či osvětu o chiapasském konfliktu v jejich lokalitách, se povstání zapatistů, respektive představa zapatistů stává inspiračním zdrojem a modelem pro vlastní politické aktivity skupin (zejména v tzv. alter-globalizačním hnutí, o kterém bude řeč v další kapitole), které se přímo pomoci zapatistům nevěnují a ani v rámci vlastní agendy o dění v Chiapase neinformují. Vágní, postideologický a univerzální jazyk zapatistů, stejně jako jejich „úderná“ a přesto nekonkrétní a metaforická hesla umožnily tisícům lidí si zapatismus osvojit coby symbolický rámec vlastních politických praktik. Globální rámec jazyka oficiálního zapatistického diskurzu umožnil nahlížet svět a vlastní pozici ve světě zapatistickým jazykem. Mnoho z lidí, kteří se např. angažují v politice ze zdola organizovaného aktivního antifašismu a jsou součástí alter-globalizačního hnutí (jako v případě globálních aktivistů v Německu), vyjelo do Chiapasu na půlroční pobyty, aby se mezi jinými zúčastnilo coby *campamentistas* pozorování porušování lidských práv v *campamentos de paz* a poprvé tak na vlastní oči vidělo a osobně zakusilo zapatistickou revoluci. Tento prožitek, jak ukáže dále v textu, se ukázal jako klíčový.

Zapatistické volání o pozornost z počátku povstání bylo vyslyšeno a zprvu spontánní mobilizace v Mexiku a ve světě i příjezd do Chiapasu s cílem „pomáhat“, „rozvíjet“ či „pozorovat“ začal dostávat s přelomem tisíciletí více organizovanou podobu. Začaly vznikat komplexní *neozapatistické sítě*, které „se omotávají“ kolem zapatistického hnutí, ve kterých každý aktér má svou funkci ve vztahu k povstalcům a které se staly konstitutivní součástí existence zapatistického hnutí – jak po stránce budování autonomie (rozvojové projekty a finanční dotace), tak po stránce bezpečnostní (*campamentos de paz*, účast na *encuentros* a mobilizace sympatizantů a aktivistů v různých částech planety v případě potřeby coby protilátka k válce nízké viditelnosti, ke které se ještě dostanu).

Neozapatistickým sítím se prozatím věnovalo relativně málo pozornosti v porovnání s tisíci stránkami, které byly o zapatistech napsány. U autorů, kteří se jí věnovali, platí: „co autor, to jiné pojmenování“. Leyva Solano (1998,) a s ní i Niels Barmeyer (2009) hovoří o *Nuevo movimiento zapatista*, respektive o *las redes neozapatistas* (Leyva Solano 2005, 2008), Thomas Olesen (2005a) hovoří o *transnational Zapatista solidarity network* či *transnational*

Zapatista Counterpublics, Marco Estrada Saavedra (2007) hovoří o *las redes de apoyo y solidaridad con el zapatismo*, Luis Hernández Navarro (2004) hovoří o *The Global Zapatista Movement* a Guiomar Rovira (2005 a 2009) hovoří *zapatismo transnacional*. Většina autorů se snažila v rámci těchto konceptů *popsat* hlavní uzly neozapatistických sítí a odlišit různorodé aktéry (většinou ve smyslu organizací a skupin) od zapatistů. Jestliže Barmeyer vychází z konceptů Leyvy Solano, Olesen coby politický vědec vychází ze zcela jiných paradigmat, Hernández Navarro coby novinář věnoval Globálnímu zapatistickému hnutí pouze čtyři stránky a koncepty Guiomar Roviry se hodí zejména k budoucímu studiu zapatismu coby symbolického rámce politických akcí aktivistů v Německu, budu se věnovat v následující podkapitole „pouze“ kategorizacím Saavedry a právě Leyvy Solano, abych pak mohl zdůraznit v čem si jsou podobné, zopakovat slova z první kapitoly a kritizovat nedostatky a znovu tak vymezit svoji výzkumnou pozici.

Mexický sociolog Marco Estrada Saavedra rozlišuje čtyři, respektive pět hlavních aktérů, kteří tvoří „*red de apoyo y solidaridad con el zapatismo*“ („sít podpory a solidarity se zapatismem“) a z nichž každý aktér má specifickou *funkci* (2007: 431- 445). První skupinu tvoří v jeho kategorizaci *campamentistas*: „*Los campamentistas... fungují* [zvýraznění autora diplomové práce] *jako 'svědci' a 'obránné štíty' před útoky armády, policie či paramilitářů, které jsou monitorovány s pomocí videokamer, fotoaparátů a psaných záznamů, zvláště v momentech silícího konfliktu.*“⁵⁹ (2007: 431). Druhou skupinu tvoří „*Účastníci karavan či skupiny sympatizantů, které přiváží mj. jídlo, oblečení, léky, stavební materiály, odborné články a zaplňují tím nedostatky v zapatistických komunitách bez toho, aniž by byli součástí nějakých projektů či konkrétních politických programů.*“⁶⁰ (2007: 431) Třetí skupinu představují nevládní organizace s rozvojovou agendou, sociální organizace a církve, které pomáhají stavět školy, zdravotnická zařízení, infrastrukturu atp. Do čtvrté skupiny vsazuje Saavedra politické aktéry, kterými má na mysli „*skupiny, které se především v prvních letech konfliktu pokoušely navázat paktů a politické aliance všech možných typů s gerilou.*“⁶¹ (ibid.) Příklady těchto skupin mu jsou levicové politické strany, syndikáty, ejida (obdoba zemědělských družstev) či studenti. Speciální kategorii pak Saavedra vyčlenil pro organizaci FZLN (*Frente Zapatista de Liberación Nacional* – Zapatova fronta národního osvobození), která byla v prvních letech po povstání politickým prodloužením EZLN. Těmto pěti aktérům je vlastní přímý kontakt se zapatisty a dohromady utváří onu „*sít pomoci a solidarity se*

⁵⁹ „*Los campamentistas...fungen como 'testigos' y 'escudos' ante las incursiones del ejército, la policía o los paramilitares, quienes son monitoreados mediante videograbaciones, fotografías o registros escritos, sobre todo en los momentos más cadentes del conflicto...*“

⁶⁰ *Los caravaneros o grupos de simpatizantes que acopian alimentos, ropa, medicina, materiales de construcción, artículos escolares, entre otros, y entregan a laguna comunidad zapatista sin que haya tras dicha acción ningún proyecto ni programas políticos concretos.*“

⁶¹ „*Grupos que, sobre todo en los primeros años del conflicto, buscaban establecer patos y alianzas políticas de todo tipo con la guerrilla.*“

*zapatismem, jejíž hlavní funkcí [zvýraznění autora diplomové práce] je podpora resistance vzbouřených rolníků a EZLN. Každý 'uzel' této sítě má vlastní sociální a politickou agendu, uzly nejsou mezi sebou vzájemně koordinovány, ani mezi sebou nezbytně nespolupracují.*⁶² (2007: 435)

Saavedra tedy vesměs pouze reprodukuje funkcionalistické vymezení, které kritizují v první kapitole, a každého aktéra sítě explicitně redukuje na funkci sítě ve vztahu k zapatistickému hnutí.

2.1.3. Xochitl Leyva Solano: neozapatistické sítě

Neozapatistickým sítím se detailně věnuje mexická politická antropoložka Xochitl Leyva Solano, jejíž terminologii přebírá i německý politický antropolog Niels Barmeyer a z které vycházím i já.⁶³

Leyva Solano se jako jedna z prvních analytiček pokouší kategorizovat spleť organizací a hnutí kolem zapatistických hnutí. V textu z roku 1998 přichází v návaznosti na teorie nových sociálních hnutí s konceptem *Nuevo Movimiento Zapatista* (Nové zapatistické hnutí - NZH), který v pozdějších textech (2005, 2008) pozměnila, respektive rozšířila na koncept *las redes neozapatistas* (neozapatistické sítě). Termín Nové zapatistické hnutí zavádí, aby tím odlišila rodící se nápomocné sítě kolem povstalců od povstalců samotných (tedy od EZLN). Spojením NZH označuje „širokou paletu aliancí a koalicí, které se zrodily po [povstání zapatistů] díky propojování politických předáků, reprezentantů mezinárodních uskupení a starých i nových organizací.“⁶⁴ (1998: 45) NZH je jí v návaznosti na Benedicta Andersona (1991) „představované politické společenství“,⁶⁵ jehož „členové se mezi sebou nikdy nepoznají, ačkoli sdílí určité symbolické rámce, politické cíle a například i pocit sounáležitosti s kolektivem, který je v běžné mluvě nazýván 'zapatismem'“. ⁶⁶ (1998: 45)

Aktéry, kteří jsou součástí NZH, respektive neozapatistických sítí Leyva Solano rozlišuje v nejstarším textu do čtyř rovin (A, B, C, D) s tím, že v jádru celé NZH je díky centralitě oficiálního zapatistického diskurzu samotná Zapatova armáda národního osvobození, coby „roznětká tohoto hnutí“ (ibid.), kolem které je NZH „vystavěna“. Rovinu

⁶² „Red de apoyo y solidaridad con el zapatismo cuya función principal consiste en mantenimiento de la resistencia de los campesinos rebeldes y el EZLN. Cada uno de los 'nodos' de esta red tiene su propia agenda social y política y no están coordinados entre sí ni tampoco colaboran necesariamente los unos con los otros.“

⁶³ Oba jsou žáky manchesterské školy politické antropologie a její současné hlavní tváře Johna Gledhilla.

⁶⁴ „El frente amplio de alianzas y coaliciones surgido despues...[levantamiento zapatista] a partir de la convergencia de líderes políticos, de representantes de organismos internacionales y de viejas y nuevas organizaciones populares.“

⁶⁵ „una comunidad política imaginada“

⁶⁶ „todos sus miembros nunca se conocen entre sí aunque comparten ciertas referencias simbólicas, metas políticas y, por supuesto, el sentimiento de pertenencia al colectivo que coloquialmente ha sido llamado 'zapatismo'.“

„A“ nazývá *Neozapatismo Civil* (Občanský neozapatismus), který „propojuje různé formy politické participace v různých úrovních; jinými slovy kloubí dohromady jedince a organizace cílem vytvořit sítě pro cirkulaci informací, výměnu různých hledisek a plánování společných akcí. Tak postupně vznikl pocit spolupatřičnosti ve společenství, které sdílí obecné politické cíle, stejně jako boj za ideály 'Demokracie, Spravedlnosti a Svobody' a boj proti Státu a neoliberalismu.“⁶⁷ (1998: 46)

Rovina „B“ zachycuje aliance zapatistů s organizacemi, které zapatistům pomáhají (např. v organizování veřejných vystoupení) a z nichž některé vznikly v reakci na povstání zapatistů. Do roviny „B“ lze zařadit různé rozvojové nevládní organizace, Diocézi ze San Cristóbalu de las Casas (za časů biskupa Samuela Ruize), svého času CONPAZ, FRAYBA (vznikla v roce 1989) či FZLN. Do roviny „C“ Leyva Solano řadí politické uskupení, které existovaly již před povstáním zapatistů z roku 1994, po povstání zůstávaly na zapatistech nezávislé, pouze se k nim strategicky připojovaly v důležitých momentech, jakými např. byly vyjednávání s vládou. Uskupení z roviny „C“ lze označit za sympatizanty zapatistů.⁶⁸

A konečně do roviny „D“ spadají „političtí aktéři, kteří se pohybují v mezinárodních sférách: někteří jsou sympatizanti, kteří pomáhají na setkáních..., jiní jsou členy pro-zapatistických spolků, které fungují v cizině, jako např. skupiny, které podporují 'Mexiko či mexické indiány' v Barceloně, Berlíně, Toulouse či Londýně.“⁶⁹ (1998: 47) Rovinu „D“ vymezuje geograficky a zahrnuje do ní všechny mimomexické cizince. Do roviny „D“ tak patří jak skupiny a aktivisté, kteří veškerý svůj aktivistický čas věnují práci v pro-zapatistické skupině, tak i sympatizanti, kteří pouze pomáhají např. s organizací nějakých setkání, přednášek atp. I aktéři roviny „D“ jsou heterogenní: patří sem jak neorganizované kolektivy několika málo lidí, které vznikly v reakci na povstání

⁶⁷ „Combinó varias formas de participación política a diferentes niveles; es decir, articuló individuos y organizaciones con el fin de crear redes para circular información, intercambiar puntos de vista y planear acciones conjuntas. Añurgió de forma gradual un sentimiento de pertenencia a una comunidad tras compartir metas políticas generales tales como la lucha por los ideales de 'Democracia, Justicia y Libertad' y la lucha en contra del partido de Estado y contra el neoliberalismo.“

⁶⁸ Patří sem mezi jinými Cruz Roja Nacional, Sindicato Mexicano de Electricistas, Asociación Mexicana de Corresponsales en el Extranjero, Sindicato de Académicos del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Movimiento Ciudadano por la Democracia či Sindicato de Trabajadores de la Universidad Autónoma Metropolitana

⁶⁹ „Agentes políticos que se mueven en esferas internacionales: Unos son simpatizantes que asisten a mítines..., otros son militantes de comités pro zapatistas que funcionan en el extranjero, como por ejemplo los grupos que apoyan a México o a los indígenas mexicanos“ en Barcelona, Berlín, Toulouse o Londres.“

zapatistů, tak velké skupiny, které se věnují spolupráci s latinskoamerickými hnutími již od 70. let 20. století. Do této mezinárodní roviny spadají i „*aktéři, kteří navštěvují konfliktní zónu, aby dohlíželi a vyhodnocovali místní situaci: někteří přijeli jako reprezentanti mezinárodních institucí a agentur jako Amnesty International, Komise Evropského parlamentu pro Latinskou Ameriku či Komise latinskoamerických biskupů.*“⁷⁰ (ibid.)

Koncept Nového zapatistického hnutí v dalších textech Leyva Solano nerozvíjí a naopak ho opouští a nahrazuje konceptem *neozapatistických sítí*. Neozapatistické sítě, tak jako všechny sítě, jak píšou v první kapitole, nejsou fixní, permanentní strukturou „jednou provždy“ či tuhou politickou organizací s jasným, racionálním politickým programem a pevnou ideologií, naopak jsou heterogenní, fluidní, mnohotvárnou, proměnlivou sítí (Leyva Solano, 2008), ve které se propojují a zase odpojují různé politické diskurzy a do kterých vstupují a zase vystupují různé organizace a skupiny: „*the neo-zapatista network is neither a specific political movement nor an organization, but rather a broader mobilization that is more fluid in terms of composition and aims.*“ (2005: 557) Xochitl Leyva Solano vychází od počátku vlastních analýz Nového zapatistického hnutí, respektive neozapatistických sítí z konceptu síťování sociálních hnutí („*social movement networks or webs*“), který se stal v 1990s zavedeným nástrojem analýz řady teoretiků sociálních hnutí. (2005: 557) Když v roce 2008 píše článek věnovaný *las redes neozapatistas* přiznává, že se jí za deset let, co se tomuto fenoménu věnuje, nepodařilo najít vhodnější analytický koncept, skrze který by bylo možné lépe zachytit celosvětové dění kolem zapatistického hnutí. (2008: 3)⁷¹ Rovněž přiznává, s odvoláním

⁷⁰ „*agentes, que han visitado la zona de conflicto para inspeccionar y evaluar la situación local: algunos han llegado como representantes de instituciones y agencias internacionales como Amnesty Internacional, la Comisión del Parlamento Europeo para América Latina o la Comisión de Obispos Latinoamericanos.*“

⁷¹ Článek z roku 2008, z kterého budu v této pasáži vycházet mi jeho autorka poslala v připomínkové fázi – tedy předtím, než šel do tisku coby součást knihy editované Raphaellem Hoetmerem s názvem *Repensar la Política desde América Latina: Política, Cultura, Democracia Radical y Movimientos Sociales*. Jelikož neznám stránkování této knihy, budu vycházet ze stránkování, které začíná s číslem jedna.

na knihu *Cultures of Politics, Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements* (Alvarez et al., 1998), že *metafora sítě* (tolik využívaná v alter-globalizačním hnutí samotném) umožňuje v rámci antropologické imaginace si představit „*the multiple levelled entanglements of actors within the movements and the natural-environmental, political-institutional, and cultural discourses in which they are anchored.*“ (Alvarez et al., 1998: 15-16 citovaný v Leyva Solano, 2005: 557 či v Leyva Solano, 2008). Představa sítě je metaforou, která má analytický potenciál pro studium současných fenoménů v sociálních hnutích, jakými jsou mnohvrstevnatá propojování hnutí, organizací a jejich částí, částí agend, částí diskurzů atp. ve 21. století.⁷²

Leyva Solano se v analýzách, které přichází po prvotním článku z roku 1998, drží geografického rozlišení a vymezení čtvrté roviny coby roviny mezinárodní, přestože vymezení aktérů (ve smyslu organizací) později vymezuje podle jednotlivých vláken v rámci neozapatistických sítí a implicitně odlišuje zkoumání neozapatistických sítí v horizontu Mexika⁷³ od zkoumání takových sítí ve světě (viz Leyva Solano 2008). Leyva Solano chce těmito výzkumy, vycházejícími z konceptu síťování sociálních hnutí, empiricky doložit významnou roli EZLN a zapatistů nejen pro „*zrod a upevnění 'objevení indiánů v Latinské Americe', ale především i pro vznik a reprodukci globalizace zespona.*“⁷⁴ (2008: 2)

⁷² Anna Tsing ukazuje (2000), že v sociálních hnutích roste od 1980s představa světa coby zasiťovaného světa („*networked world*“). Představa sítí se stala podle Tsing klíčovou představou a estetikou světa, která střídá představu byrokracie, národů či národních států. Představa síťování se stává centrální pro imaginaci aktivistů, v rámci které překračují omezení národních států jakými jsou např hranice, zajímají se o dění ve světě, snaží se do něj vstoupit, komunikují s aktivisty z jiných hnutí, států a kontinentů atp. Představu síťování mezi aktivisty pomohla etablovat „*sít' sítí*“ nebo-li internet, skrze který je možné se několika knikutími propojit se sociálními hnutími a aktivisty z druhého konce světa. Do sociálních hnutí, jak už bylo řečeno, přichází poprvé právě v kontextu zapatistického hnutí. Zde, tedy v alter-globalizačním, respektive pro-zapatistickém hnutí, leží (vedle textů Manuela Castellse) dle mého názoru zdroj představy sítí i Leyvy Solano. Přestože by bylo možné díky tomu autorku kritizovat za to, že přejímá aktivistický diskurz do diskurzu antropologického, Leyva Solano svou pozici i pozici představy sítí reflektuje a hlavně s ní operuje coby s analytickým konceptem, čímž mou případnou námitku umlčuje: skrze koncept síťování sociálních hnutí jedinečným a nebyvale důkladným způsobem popisuje, analyzuje a kategorizuje neozapatistické sítě.

I já budu v návaznosti na Leyvu Solano vycházet z konceptu *social movement networking*. Kromě toho mi ale bude v etnografické pasáži koncept síťování sloužit i k popisu a analýze subjektivních praktik jednotlivých aktivistů. Ukážu, že síťování není pouze konceptem, který umožňuje zachytit objektivní proces spojování organizací, diskurzů, hnutí, agend atp., ale že se jedná i o subjektivní proces, v rámci kterého aktivisté získávají kdykoli použitelné kontakty na jiné aktivisty v různých regionech.

⁷³ Leyva Solano se mj. zaměřuje na jednu z nejagilnějších (alespoň kolem přelomu tisíciletí) neozapatistických sítí v Mexiku – totiž na síť indiánských rolnických organizací a odvíjí svůj výzkum od společného diskurzu těchto organizací, kterým se stal nově formulovaný požadavek na uznání práv domorodých obyvatel na vlastní kulturu, sebe-určení a indiánskou autonomii mexickou Ústavou. Řada těchto rolnických organizací vznikla ještě před povstáním EZLN v roce 1994 a i po povstání si udržela svoji nezávislost. Desítky indiánských organizací naopak vznikly v Mexiku v reakci na povstání zapatistů. Tyto rolnické organizace se mezi lety 1996 – 1998 spojily do politické aliance s EZLN a na celomexické rovině se vyjádřením těchto aliancí a tohoto proudu v rámci neozapatistických sítí stal Národní indiánský kongres („*Congreso Nacional Indígena*“, nebo-li CNI). Autorku zajímá ono síťování těchto rolnických organizací v kontextu CNI a neozapatistické sítě a kritérii, kterými síťování nahlíží, jsou jí 1. blízkost požadavkům EZLN a 2. důraz na požadavek autonomie indiánů (viz Leyva Solano 2005).

⁷⁴ „*El surgimiento y la consolidación de 'la emergencia indígena en América Latina' sino también y, sobre todo, para la emergencia y reproducción de la globalización desde abajo.*“

V článku z roku 1998 Leyva Solano zavádí kromě NZH i koncept *nové politické identity neozapatisty*, na který se nyní kriticky zaměřím. Neozapatistická identita je politickou a kolektivní identitou – Leyva Solano ji vztahuje jak na „identitu“ pro-zapatistických skupin a organizací, tak na mnohem komplikovanější identitu jednotlivých aktérů - subjektů. Jelikož neozapatistická identita vznikla v rámci heterogenního NZH, ve kterém hraje speciální roli ambivalentní a metaforický oficiální zapatistický diskurz (ale i jiné univerzalizující diskurzy), tak i její povahou je mnohotvárnost a mnohovýznamovost. Neozapatistická identita zastřešuje heterogenní aktéry, organizace, diskurzy i politické požadavky v NZH, které samy se proplétají a překrývají coby součást sítí a z nichž tato kolektivní identita vznikla. Diskurzy v rámci NZH jsou sice různé, ale často se vzájemně překrývají a koexistují, čímž utváří společný horizont a společné rámce, skrze které se různí aktéři a účastníci mohou „společně“ identifikovat s Novým zapatistickým hnutím. Společný diskursivní horizont a rámce pouze umožňují „společnou“ identifikaci různých (institucionálních i subjektivních) aktérů s neozapatismem. To, jaké obsahy a významy si jednotlivý člověk či skupina dosadí do oněch rámců a diskurzů, které z diskurzů si v rámci NZH vybere jako ty pro ně důležité a v jakém vztahu, záleží na konkrétním aktéru a/či skupině samotné. Platí, že neozapatistická identita „*znamená pro každého zainteresovaného aktéra něco jiného*,“ (1998: 61) čímž jim umožňuje koexistovat v rámci neozapatistických sítí. Významy, které neozapatistické identitě v rámci NZH aktéři přiřadí, a to, jak onu politickou identitu neozapatisty jednotliví aktéři vnímají, se odvíjí „*od konkrétních zkušeností individuů, jejich pohlaví, sociální třídy, věku, etnické příslušnosti a ideologie*.“ (1998: 50) Záleží zde tedy rovněž na tom, z jakého lokálního prostředí aktéři do NZH vstupují, protože v různých lokalitách jsou diskurzy, rámce, hesla, obrazce atp. z NZH různě reinterpretovány a propojeny s lokálními diskurzy. Svým výzkumem bych rád, v návaznosti na význam prostředí a osobní zkušenosti podle Caroline Gatt (2009) a s pomocí analytického nástroje jménem *rekontextualizace*, ukázal, že nezáleží pouze na „domovské lokalitě“ aktéra, ze které do NZH vstupuje a kde byl socializován, ale rovněž *kde* se ono reálné vstoupení a napojení na NZH odehrává. Ukážu, že napojení globálních aktivistů na

NZH v Německu a v Chiapase se liší osobní zkušeností místa – oním specifickým prožitkem revoluce tady a teď, kterého se v Chiapase dostává a díky kterému se proměňuje *imaginativní vědění zapatismu* (získané v Německu) na *prožívané vědění zapatismu*. Zároveň ukážu, že není možné zkoumat neozapatistickou identitu pouze v rámci onoho přímého zapojení do neozapatistických sítí.

Termín neozapatismus zavádí Leyva Solano coby analytickou pomůcku k rozlišení současné vlny zapatismu od „původních“ zapatistů z počátku 20. století – z Mexické revoluce. Někde ale Leyva Solano užívá termín neozapatistická identita a přitom hovoří o kolektivní identitě zapatistické (vlastní aktérům neozapatistických sítí). V pracích, které se ke mně od Leyvy Solano prozatím dostaly autorka jasně nevynechává, co myslí neozapatistickou identitou a co zapatistickou identitou v souvislosti s neozapatistickými sítěmi a proto mi nezbývá, než si to domýšlet. Domnívám se, že Leyva Solano chce říci, že v empirickém světě vznikla kolektivní politická identita zapatisty, ale coby analytička ji označuje jako neozapatistickou, aby ji odlišila od „původní“ zapatistické identity z Mexické revoluce.

V článku z roku 2008 se Leyva Solano věnuje neozapatistickým sítím mimo Mexiko a již se nadržuje dělení z článku z roku 1998, které zahrnovalo do roviny „D“ všechny mimomexické aktéry na základě geografické pozice, přesto ale mezinárodní složku odlišuje. Neozapatistické sítě vymezuje složením aktérů, mezi které patří *„členové NNO, akademické a intelektuální sféry, hnutí z předměstí, měst, univerzit, rolnických organizací, učitelé, ženy.“*⁷⁵ (2008: 11-12) a pro potřeby analýzy rozlišuje

⁷⁵ „Miembros de ONG, de colectivos, de académicos, de intelectuales, de movimientos de barrios, movimientos urbanos y universitarios, de organizaciones campesinas, de maestro y de mujeres;“

neozapatistické sítě na „*neozapatistické sítě agrární, volebně-demokratické, indiánsko-autonomistické, alternativně-revoluční a sítě mezinárodní.*“⁷⁶ (2008: 12)

Jestliže indiánsko-autonomní síti se věnovala v článku z roku 2005, v jejím posledním článku z roku 2008 se zaměřuje na *red neozapatista de internacionalistas*⁷⁷

Zajímá ji rozšíření politické identity zapatisty po celém světě, ve kterém se aktivisté coby součást mezinárodní neozapatistické sítě definují v kontextu vlastního lokálního prostředí jako zapatisté: „*neozapatistické sítě mají lokální kořeny v té podobě, že jsou produktem propojování transnárodní politiky která plodí stoupence, kteří se definují jako zapatisté – ať už jsou z Las Cañadas z Lakandonské džungle v Chiapasu či z Benátek, Berlína, Londýna, Barcelony apod.*“⁷⁸ (2008: 3)

Autorka zdůrazňuje původ zapatistické identity v Mexické revoluci z počátku dvacátého století a její rozšíření na konci dvacátého a začátku jednadvacátého století, které je umožněno fluidní a proměnlivou povahou neozapatistických sítí i ideologickou nejasností, respektive mnohotvářností oficiálního zapatistického diskurzu i jiných diskurzů obsažených v neozapatistických sítích, díky čemuž je možné zapatistickou identitu vyplňovat rozdílnými obsahy a významy v závislosti na různorodých lokálních kontextech: „*politická identita zapatisty... umožňuje zahrnout jak madridského anarchosyndikalistu z Všeobecné konfederace práce (CGT), tak i německou*

⁷⁶ „*Redes agrarias neozapatistas, las democrático-electorales, las indianistas-autonomistas, las revolucionarias alternativas y las redes de internacionalistas.*“

⁷⁷ Kategorizace, které zavádí Leyva Solano, ukazují na komplexnost a složitost procesů, které se rozvinuly kolem chiapasských povstalců – zapatistů po jejich otevřeném povstání v lednu 1994. Vzájemně propletené sítě, které se utváří kolem povstalců i v návaznosti a za spolupráce s nimi ukazují, že nelze tyto sítě redukovat na představu chytrého marketingového tahu zapatistů. Ano, bylo deklarováním a explicitním záměrem povstalců „pozvat“ v době prvních dnů povstání do Chiapasu zástupce mexické i mezinárodní občanské společnosti, ale to, kam se tato společnost nakloněná povstalcům rozvinula, zapatisté dirigovali nemohli. Složitost oněch sítí vylučuje jejich kontrolovatelnost. Navíc, přestože oficiální zapatistický diskurz má v rámci oněch sítí stále výjimečné postavení, není diskurzem jediným a stejně tak je tomu s reprezentacemi zapatistického hnutí, které se z velké části dějí mimo „prostor“ kontrolovatelný zapatisty (srovnej s Barmeyer, 2009).

⁷⁸ „*Las redes neozapatistas tienen raíz local a la vez que son producto de la convergencia política transnacional que genera adeptos que se auto-definen como zapatistas lo mismo en Las Cañadas de la selva Lacandona (Chiapas) que en las ciudades de Venecia, Berlín, Londres, Barcelona por mencionar algunas.*“

*obránkyni lidských práv, jak Itala ze sociálního centra, tak Chilana vlondýnském exilu, jak bývalou podporovatelku sandinistů, tak katalánskou podnikatelku.*⁷⁹ (2008: 3)

Nutno dodat, že její článek není shrnutím dlouhodobého výzkumu, který by autorka v *redes neozapatistas de internacionalistas* prováděla. Spíše se jedná o jakýsi základní náčrt takové sítě a organizací, respektive aktérů, které jsou její součástí. Zajímají ji zejména *zapatistas europeos*, jejichž vlastní lokální „boje“ čte jako *experiencias neozapatistas*, protože díky společným, translokálním a globálním rámcům, diskurzům a představám (anti-neoliberalismu, anti-kapitalismu a obecně alter-globalizace), „*zapatisté z Evropy dokázali vytvořit ze svých lokálních realit a každodenních problémů agendu podobnou agendě EZLN.*“⁸⁰ (2008: 12) Evropské zapatisty zkoumá v rámci Druhého evropského setkání zapatistických kolektivů, které se konalo v roce 1999 blízko Barcelony za účasti jednadvaceti kolektivů z osmi evropských zemí. Leyva Solano sama zdůrazňuje, že setkání se neúčastnila primárně jako antropoložka, ale jako aktivistka zapojená do neozapatistických sítí, které účastníci setkání povolili „*realizar un trabajo de sistematización de la experiencia que estábamos realizando.*“⁸¹ (2008: 12, poznámka č. 10)

2.1.4. Problematizace konceptů Leyvy Solano

Přestože se Leyva Solano nadržuje jasněho funkcionalistického a deskriptivního přístupu, i její práce implicitně redukuje aktéry pouze na účastníky těchto sítí. Pokusím se

⁷⁹ „*La identidad política zapatista... puede incluir lo mismo a un anarcosindicalista madrileño de la Confederación General del Trabajo (CGT) que a una defensora de los derechos humanos alemana; a un italiano de los centros sociales que a un chileno exiliado en Londres; a una ex solidaria sandinista que a una empresaria catalana.*“

⁸⁰ „*Muchos de estos zapatistas europeos lograron construir desde sus realidades locales y problemas fundamentales cotidianos una agenda compartida con el EZLN.*“

⁸¹ „*Realizar un trabajo de sistematización de la experiencia que estábamos realizando.*“

nyní ukázat některé problematické body, které se snažím překonávat konfigurací a realizací vlastního výzkumného záměru.

Na rozdíl od Leyvy Solano jsem vlákno neozapatistické sítě, které zkoumám, nevymezil ani geograficky, ani diskursivně, nýbrž podle aktérů (ve smyslu subjektů a nikoli ve smyslu politických organizací či sociálních hnutí), které v duchu George Marcuse (1995) a multi-sited etnografie následují ve vláknu neozapatistické sítě, čímž se snažím geografické vymezení vláken sítí překonat: domovská lokalita (Německo) a workshop CAREA → San Cristóbal de las Casas (coby centrum jejich pobytu v Chiapase, kde mj. sídlí FRAYBA a odkud vyjíždějí i na výlety mimo neozapatistické vlákno) ↔ *campamentos de paz*⁸² a *encuentros* v Oventicu (přímá zkušenost se zapatisty) → návrat do domovské lokality (a případně účast na workshopech CAREA v pozici lektorů).⁸³

Aktéry nenahlížím jako funkce neozapatistických sítí, ve kterých plní svoji roli ve vztahu k zapatistickému hnutí (jako činí např. Saavedra), ale zajímá mě opačný vztah: co znamenají zapatisté pro aktivisty, kteří za nimi přijíždějí do Chiapasu. Funkce v sítích mě zajímá do té míry, pokud mi umožní vlákno vymezit, místa v multi-sited zkoumání propojit a poodhalit procesy, které místa koprodukovaly a koprodukují. S tímto výzkumným záměrem a jeho dosavadní realizací vyvstaly některé problémy konceptů Leyvy Solano, které ale nevychází z toho, že by nedejbože odvedla špatnou práci - naopak bez jejich studií, v rámci kterých jako první začala neozapatistické sítě konceptualizovat (s pomocí různých diagramů a konceptů síťování sociálních hnutí zachytila široké spektrum organizací a diskurzů a různé vrstvy sítí kolem zapatistů), bych nebyl schopen vlastní výzkumný záměr vymyslet. Vycházím z Leyvy Solano a snažím se její koncepty posouvat dál a tedy nutně problematizovat.

Hlavní problém vychází z kritiky, kterou v obecné rovině formulují v pasáži *Etnografie a sociální hnutí: problém politické akce* v další kapitole: Leyva Solano na jedné straně hovoří o proměnlivosti, těkavosti a fluiditě neozapatistických sítí, na straně druhé je zkoumá „jako něco daného“ – zkoumá je totiž pouze v rámci nich samotných. Díky tomu nemůže konceptuálně pojmut právě onu těkavost a proměnlivost vláken sítí. Pokud se zaměřuje na výzkum různých vláken sítí podle diskurzů v nich obsažených, pak problém toho, že sítě zkoumá z nich samých není tak velký, jako když se podobným způsobem pokouší

⁸² Vybral jsem si výzkum aktivistů coby *campamentistas* – a to jednak proto, že jejich počty, jak se (prozatím pouze) domnívám, převyšují např. počty pracovníků chiapasských nevládních organizací i rozvojových pracovníků a jedná se tedy v souvislosti s neozapatistickými sítěmi o relativně masový jev, zároveň díky tomu, o čem mluví Niels Barmeyer – tedy že někteří aktivisté v rámci neozapatistických sítí začínají jako *campamentistas*, aby se díky zkušenosti s pozorováním poté do Chiapasu vrátili - již např. na pozici pracovníka v rozvojovém projektu.

⁸³ Prozatím jsem prováděl etnografický výzkum zejména v rámci jejich pobytu v Chiapase.

zkoumat aktéry (subjekty) sítí – jako naznačuje v článku věnovaném *zapatistas europeos* (2008). Leyva Solano redukuje aktéra pouze na účastníka sociálního hnutí – neozapatistických sítí a subjekt ji zajímá pouze do té míry, do jaké se – pokud možno přímo – účastní sociálních hnutí či/a jednotlivých politických akcí (zapatistického *encuentra* v Barceloně). S tím vyvstává problém politické identity zapatisty.

Politickou identitu zapatisty (konkrétních subjektů a nikoli organizací) evropských aktivistů – *zapatistas europeos* – totiž nelze zkoumat pouze v rámci reálné účasti v neozapatistických sítích, v tomto případě v rámci účasti na barcelonském setkání evropských pro-zapatistických skupin. Je nezbytné taková setkání zkoumat, protože se opakovaně vyskytují i v Evropě (v poslední době např. v Athénách 2008, Marseille 2009 či Paříži 2010), ale je nutné taková zkoumání doplnit i o výzkumy jiných situací, které nejsou přímo pro-zapatistickou politickou akcí či/a které tak nelze redukovat na funkce v sociálních hnutích. Zkoumat zapatistickou identitu aktivistů na zapatistickém *encuentru* v Evropě je stejně problematické jako např. zkoumat německou identitu a německý nacionalismus pouze mezi Němci na fotbalovém stadionu, na kterém zrovna hraje německý reprezentační tým. Problém v obou případech spočívá v tom, že zkoumaným situacím chybí jejich vlastní kontext, skrze který je potřeba je nahlížet a pouze skrze který mohou výzkumy dávat smysl a jednotlivé situace nebudou přeceňovány: tak, jako se s kontextualizací situace Němců na fotbalovém stadionu (v hypotetickém případě) ukáže, že je to v podstatě jediné místo, kde si lidé „dovolí“ mávat německými vlajkami či si je malovat na obličeje a „vyřvávat“ pro-německá hesla díky specifickému kontextu Německa, kde se díky odkazu Hitlerovy Třetí říše Němci ze „strachu ze sebe sama“⁸⁴ veřejně nevyjadřují v nacionalistické rétorice, tak ze stejnou kontextualizací je potřeba přistupovat k situaci zapatistického *encuentra* v Barceloně, kterého se účastní mladí aktivisté z řady zemí Evropy: budou-li někde aktivisté deklarovat, klidně i na rovině (sporné) identifikace svůj příklon k zapatistům, budou to právě situace jakými jsou ona setkání. Mé vlastní výzkumy *encuenters* ukazují, že to jsou specifické situace, kterých se účastní sobě neznámí lidé, kteří vzájemně předpokládají podobné politické horizonty a od toho se odvíjí veškeré interakce mezi nimi, které se týkají sdílení podobných horizontů, vyjasňování rozdílných lokálních kontextů, ze kterých na *encuentro* přijeli a „radosti“ z toho, že i přes rozdílné lokální kontexty mají mnoho společného (jedním ze společných horizontů je i zapatismus). *Encuentros* jsou v tomto smyslu specifické situace – situace, které jsou nejbližší nakloněny k tomu, aby se na nich aktivisté situačně identifikovali se zapatismem, explicitně

⁸⁴ Fašismus je do jisté míry brán jako psychologická choroba, která je v latentní podobě je přítomná v každém z Němců a může kdykoli propuknout.

zdůrazňovali klíčovou roli zapatismu pro jejich vlastní životy a to klidně i na rovině toho, že sami o sobě budou mluvit jako o *zapatistas europeos*. Chci-li ale zkoumat politickou identitu zapatistů a roli zapatismu u evropských aktivistů, nemůžu tak činit pouze na takových setkáních, ale v každodennosti, která přesahuje rámec dané politické akce (*encuentra*) i rámec zapojení do sociálních hnutí (neozapatistických sítí).⁸⁵ Když roli zapatismu člověk zkoumá v každodennosti, tak se ukáže, že identifikace sebe coby zapatisty je vysoce problematické téma.

Jistě platí s Barmeyerem řečeno, že řada evropských aktivistů „*had lost their hearts to someone else's revolution*“ (2009: xiii) a že veškerý svůj čas v politickém aktivismu věnují organizování se na podporu chiapasských povstalců a zapojení do neozapatistických sítí – to jsou ti lidé, kteří zakládají skupiny typu *Caracol Stuttgart*, pořádají přednášky o dění v Chiapse, jezdí pravidelně do Chiapasu, tvoří jádro organizace CAREA a organizují workshopy pro dobrovolníky (ale i např. workshopy na přípravu tortill), účastní se zapatistických setkání na chiapasské i evropské půdě. Pokud by se někde dalo mluvit o politické identitě zapatistů (spíše v hypotetické rovině), pak zřejmě u nich. Počtem lidí, kteří do neozapatistických sítí vstupují, jsou ale tito oddaní nadšenci menšinou – přesto pro fungování neozapatistických sítí menšinou klíčovou.

Pro většinu aktivistů, kteří do sítí vstupují tím, že se např. stávají *campamentistas* či pomáhají na jednom z pěti přípravných workshopů CAREA, je ale reálné zapojení do neozapatistických sítí pouze jednou z mnoha politických aktivit. Do Chiapasu se od doby, kdy slyšeli o zapatistech, chtěli podívat, ale jeden půlroční pobyt jim stačí, návrat neplánují a na místo toho chtějí vyjet na půlroku někam jinam – na kontinent, na kterém ještě nebyly a do země, která je „politicky zajímavá“ (např. Jihoafrické republiky či do Iránu). V jejich případě nelze automaticky předpokládat, že se budou politicky identifikovat jako *zapatistas europeos*.

Můj prozatímní výzkum mezi globálními aktivisty z Německa navíc ukázal, že hovořit v souvislosti s nimi o politických identitách⁸⁶ a identifikaci (ve smyslu „čím jsem“) může být zavádějící a často by naopak bylo přesnější hovořit o procesu deidentifikace. Namísto důrazu

⁸⁵ Včetně každodenních situací jakými jsou rodinné dovolené, debaty na univerzitách, v rodinném kruhu či půlroční výjezdy do Mexika.

⁸⁶ Koncept politizovatelné identity, který do teorií sociálních hnutí přichází z velké části díky tzv. novým sociálním hnutím (pro shrnutí viz např. Escobar 2007), umožňuje analyzovat a pochopit boje nejrůznějších menšin za právo na sebe-určení proti většinám: boje indiánů proti mexickému státu a regionálním mocenským strukturám velkostatkářů a kasiků za vlastní kulturu a autonomii, boje žen za rovnost pohlaví, boje hispánských imigrantů za lepší podmínky a proti deportacím v USA, boje homosexuálů, leseb a queers za registrované partnerství v řadě zemí Evropy, ale i boje etnických menšin za vlastní autonomii. Všechno jsou to aktuální boje, které dokládají, že politika identit v rámci teorií sociálních hnutí má i dnes své nepostradatelné místo. Optika politiky identit ale není všespásná a vševysvětlující a některé boje sociálních hnutí jí vysvětlit a pochopit nelze – což je právě případ profesionálních, globálních aktivistů z Německa, které zkoumám. Když se totiž člověk podívá na všechny potencionálně politizovatelné (askriptivní) identitní rámce těchto aktivistů, zjistí, že všechny jsou v „německé“ společnosti většinové, tudíž neproblematické, „samozřejmé“ a tudíž bez nutnosti je politizovat a učinit z nich politický problém. Aktivisté, které zkoumám jsou bílí, zdraví, heterosexuální muži – „Němci“ (podle pasu a občanského průkazu), tudíž bojovat za uznání práva na vlastní sebe-určení postrádá v jejich případě smysl (to ale neznamená, že se neúčastní např. demonstrací za práva migrantů v Německu).

na vlastní identitu lze u aktivistů hovořit spíše o důrazu na deidentifikaci („čím nejsem“): jestliže aktivisté hovoří o sobě, tak se vymezují zejména předponami „anti“ – tedy jako antifašisti, antinacionalisti, antisexisti, antikapitalisti, antirasisti atp. Jejich politický aktivismus se netýká prosazování vlastní politizované identity ve veřejném prostoru, naopak je zásadně neidentifikován i v praktikách: na rovině aktivistické virtuální komunikace používají různé metaforické přezdívky, které pravidelně obměňují. Jejich aktivistické intervence do veřejného prostoru se dějí, dějí-li se masově, formou černého bloku: v rámci politických akcí ve veřejném prostoru nejde o manifestaci vlastních politizovaných identit, nýbrž o deidentifikaci, která přichází s několika set hlavým davem černě oděných aktivistů s kuklami, kde jeden je nerozeznatelný od druhého. O aktivismu a politické činnosti se navíc na veřejnosti nemluví – je to tabu, určené pouze pro zasvěcené (pro blízké spolu-bojovníky).

Zapatismus hraje v životě těchto aktivistů roli, ale nikoli coby *identita*, spíše coby *metafora*, kterou rámuje vlastní politické akce i vlastní oddanost aktivismu (stvrzují ji tetování), aniž by o ní mluvili a v jejíž světle je lze metaforicky pojmenovat s pomocí písňe hiphopera Chaoze One jako *Zapatistas der Grossstadt*. Jestliže jim je blízká nějaká identita, pak je to identita fluidní, permanentně se proměňující, skrytá a/či identita druhých, kteří za ní v rámci politiky identity bojují různě po světě, protože jsou menšinami a na jejíž stranu se aktivisté staví – ve smyslu, v jaké o identitě hovoří v souvislosti se subkomandantem Marosem: „*Na otázku 'kdo je on?', přichází odpověď: Marcos je homosexuál ze San Francisca, černoch v Jižní Africe, Asiat v Evropě, Chicano v San Isidro, anarchista ve Španělsku, Palestinec v Izraeli, domorodec v ulicích San Cristóbal de las Casas, ... feministka v politické straně. Jinými slovy, Marcos je lidská bytost v tomhle světě. Marcos je každá netolerovaná, diskriminovaná, vykořisťovaná, vzdorující, explodující minorita, která se začíná ozývat a říká DOST a každá většina musí sklápnout a naslouchat.*“ (citace kompletována podle Mohan-Stokke, 2000: 264 a McCaughan, 1999)

Tolik tedy ke konceptům neozapatistických sítí a jejich kritice, díky které nebudu o zapatismu hovořit jako o politické identitě aktivistů, ale spíše, jak ukážu v dalších kapitolách, jako o součásti vědění světa aktivistů. Na zbývajících řádcích této kapitoly se zaměřím na jedno z centrálních míst výzkumu – totiž na město San Cristóbal de las Casas.

2.2. San Cristóbal de las Casas

Město s dlouholetou koloniální tradicí⁸⁷ - San Cristóbal de las Casas, které se nachází v *Altos de Chiapas* ve výšce téměř 2000metrů nad mořem, hraje od počátku zapatistického

⁸⁷ K historii San Cristóbalu de las Casas viz např. Aubry 1991.

povstání důležitou roli: stalo se jedním z míst, které povstalci obsadili. Bylo a je rovněž místem, ve kterém sídlí všechny hlavní místní nevládní organizace, které spolupracují s povstalci i organizacemi ze světa. Je rovněž místem, které je vzdálené pouhých 40 minut pohodlné jízdy od nejprotěžovanějšího caracolu Oventic – alespoň co se návštěv cizinců na zapatistickém území týče. V neposlední řadě bývá dočasným domovem aktivistů, kteří do Chiapasu za zapatisty přijíždějí a odkud vyjíždějí na pozorování, ale i na backpackerské výjezdy po Chiapase či po sousedních mexických (Quintana Roo, Campeche, Tabasco, Oaxaca) i jiných státech (Guatemala, Belize, Kuba, Nikaragua, El Salvador atp.). Je to rovněž město, které se stalo centrem tzv. revolučního turismu. Je to město mnoha tváří.

V další kapitole budu hovořit o důležitosti turismu pro Mexiko. Na mapě cestovních kanceláří a alternativních průvodců (zejména ze zahraničí) leží i San Cristóbal de las Casas. Město bylo turistickým centrem – oblíbeným zejména v zahraničí - již před povstáním zapatistů v roce 1994. Byli to právě (mj.) turisté, ke kterým Marcos z balkónu promlouval. Historické centrum a koloniální minulost spojená s městem, které bylo dlouhou dobu hlavním městem Španělů v regionu (říkalo se mu *Ciudad Real*) i nedaleké staromayské památky, lákaly do regionu turistické *package* zájezdy zejména ze Spojených států amerických. Betancourt datuje počátek turistického boomu v Chiapase do poloviny 70. let 20. století. (1997: 44) Sancristóbalický antropolog Manuel Hidalgo uvádí jako jeden z důvodů občanskou válku v sousední Guatemale, díky které si zahraniční turisté nemohli užívat krásy staromayských a koloniálních památek jako Tikal či město Antigua a „byli nuceni“ se za podobnými památkami přesunout více na sever – do státu Chiapas: staromayské památky našli v lokalitách jako Palenque a koloniální památkou číslo jedna se stalo právě město San Cristóbal de las Casas. Chiapasské *zonas arqueológicas*⁸⁸, jak se historickým památkám v Mexiku říká, se v průběhu času staly v celém Mexiku jedněmi z nejnavštěvovanějších: v roce 2006 navštívilo sedm archeologických zón Chiapasu (Palenque, Bonampak, Yachxilán, Chiapa de Corzo, Chinkultic, Toniná, Izapa a Tenam Puente)⁸⁹ podle mexického statistického úřadu INEGI přes 103 tisíc návštěvníků.⁹⁰

Kromě klasických turistů se do San Cristóbalu sjížděli i alternativní backpackeři – spíše hippies, pro které bylo a je město důležitým uzlem, ve kterém se zastavují na cestách po Latinské Americe a před vstupem do Guatemaly. Alternativní hippies přijíždějí a přijíždějí prožívat *energía positiva* a „nasávat“ ji jak ze staromayských památek, tak v kontextu New

⁸⁸ Dohromady jich je v celém Mexiku lehce přes 150 a spravuje je státní *Instituto Nacional de Antropología y Historia* – INAH.

⁸⁹ K dnešnímu dni je archeologických zón v Chiapase osm – přibyla zóna Tecpatán.

⁹⁰ Více návštěvníků navštívilo archeologické zóny pouze ve státech Quintana Roo (téměř 105 tisíc lidí navštívilo 14 zón) a Morelos (přes 121 tisíc návštěvníků navštívilo 8 zón).

Age hnutí a revitalizace indiánských kultur i od různých žijících indiánů, které vnímají jako mocné šamany. Chiapas je stát s vysokým počtem i procentem indiánské populace: v Chiapase žije necelý milión indiánů a podle INEGI je indiánem každý čtvrtý člověk.⁹¹

Turismu od jeho počátků v San Cristóbalu dominují zahraniční návštěvníci – přesto že jich v průběhu let procentuálně ubývá. Betancourt využívá dat sancristóbalské kanceláře pro turismus a říká, že jestliže turismus v San Cristóbalu začíná v polovině 1970s, jeho boom probíhá mezi léty 1978 a 1984, kdy se příliv turistů do města zvýšil desetinásobně – z toho až neuvěřitelných 80 % z celkového počtu turistů tvořili cizinci. (1997: 45) Jestliže San Cristóbal de las Casas byl turistickou destinací pro americké turisty a zahraniční alternativní hippíky již před lednem 1994, pak po zapatistickém povstání s tím, jak se díky zapatistům Chiapas napojil na globalizovaný svět, se o pokračování přílivu „zahraničních turistů“ nemusel strachovat: do San Cristóbalu se začíná *en masse* sjíždět nová skupina cizinců – aktivisté, dobrovolníci a pracovníci nevládek a organizací napojených na neozapatistické sítě. Rozvíjí se i nový žánr turismu – totiž turismus revoluční. Platí slova van den Bergheho, který svou studii uzavírá konstatováním, že v San Cristóbalu koexistuje mimořádná rozmanitost žánrů a motivací cestování (van den Berghe, 1994:100; viz i Rédlová, 2008) – a tyto žánry se navíc v mnoha případech různě proplétají: např. aktivisté kombinují práci v rámci neozapatistických sítí (zejména v roli *campamentistas*) s turistickými výjezdy, které v mnoha případech do určité míry kopírují trajektorie klasických turistických destinací v Mexiku (návštěvy Palenque, Bonampak atp.), alternativní backpackeři – hippíci se naopak spontánně a dočasně zapojují do neozapatistických sítí, popřípadě se příště vrací už jako dobrovolníci.

Kromě zahraničních turistů se navíc (nezávisle na povstání zapatistů) rozvinul domácí turismus – vnitrostátní turismus Mexičanů (který se rozvíjí ruku v ruce s velkými vládními turistickými projekty jako *Mundo Maya*), díky kterému začaly klesat procenta podílu zahraničních turistů: statistická studie Enriqueho Propiny Frejomila a Álvara Sáncheze Crispína (2007) ukazuje, že k roku 1991 tvoří ze všech turistů v San Cristóbalu zahraniční turisté 53%, k roku 2005 pak „už jen“ 45%. I přes klesající podíl zahraničních turistů, náléží San Cristóbalu v podílu zahraničních turistů sedmá příčka ze všech turistických destinací Mexika.⁹² (2007: 153) Jak naznačují výše, je potřeba se na tyto čísla dívat relačně – a to ve vztahu k domácímu turismu Mexičanů, který zažívá enormní boom v posledních desetiletích a

⁹¹ Údaje z mexického statistického úřadu *Instituto nacional de estadística y geografía* (INEGI) z roku 2005 hovoří řečí jasných čísel (byť s nejasnými a spornými kritérii, podle kterých se indiánství klasifikuje, což ale není předmětem mé práce): z celkových více jak 103 miliónů obyvatel Mexika je podle INEGI na 6 miliónů indiánů. Více jak 957 tisíc z nich žije v Chiapasu, čímž se Chiapas stává po Oaxace státem s druhým největším počtem indiánů v Mexiku. Percentuálně vzato je podle INEGI každý čtvrtý obyvatel Chiapasu indián (26,1%) – více procent indiánů mají v Mexiku už jen sousední státy Oaxaca (35,3%) a Yucatán (33,5%).

⁹² V regionu má více pouze Cancún na Yucatánu, který s téměř 70% okupuje celkově třetí příčku.

nevyhnul se ani San Cristóbalu de las Casas na jedné straně a růstu počtu turistů v daném místě v absolutních číslech na straně druhé: v nárůstu celkového počtu turistů v dané mexické destinaci mezi lety 1991 až 2005 zaujímá San Cristóbal de las Casas v rámci celého Mexika druhé místo po Mexico City: počet turistů se k roku 2005 navýšil oproti roku 1991 o 11,57 % (v Mexico City se navýšil o 11,99%). Frejomil a Crispín zároveň statisticky dokládají pro San Cristóbal vyšší nárůst domácího turismu oproti turismu zahraničnímu: domácí turismus narostl k roku 2005 o 12,82% oproti počtu mexických turistů v San Cristóbalu v roce 1991 (zde náleží San Cristóbalu rovněž druhá pozice v celomexických srovnáních hned za Loreto), kdežto zahraniční turismus v San Cristóbalu narostl mezi lety 1991 a 2005 o „pouhých“ 10,27% (díky čemuž San Cristóbalu náleží v této položce „až“ osmá příčka ve srovnání s ostatními destinacemi v Mexiku). Lze tedy vidět, že obecně značně roste celkový počet turistů v San Cristóbalu⁹³ – rychleji, v posledních letech, se zvyšovalo množství mexických turistů než turistů zahraničních. (2007: 154-155)

I v rámci těchto čísel je ale potřeba zůstat kritický: Frejomil a Crispín vychází z dat mexické státní instituce Secretaría de Turismo (SECTUR), v rámci kterých na jednu stranu splývá rozdíl mezi turistou a aktivistou (obě skupiny dostávají tzv. turistická víza na tři měsíce s převážně neproblematickou možností prodloužení), což se takovým statistikám, jež se mají honosit „dokumentováním“ velikosti turistického průmyslu hodí, na stranu druhou mexický stát opakovaně ukázal, jak píše výše, že v případě potřeby dokáže velmi jasně rozlišit mezi turistou a aktivistou („revolučním turistou“)⁹⁴ a toho druhého deportovat (anebo mu onen pobyt neprodloužit a vystavit tak jeho pobytu v Mexiku administrativní stopku).

Zapatistické povstání, jak ukazují statistiky užívané Frejomilem a Crispínem, neodradilo lidi od turistických cest do San Cristóbalu, přestože např. první popovstalecké průvodce strašily nebezpečím, které díky zapatistům číhá v Chiapase na každém rohu. Naopak se ukázalo, že turismus od roku 1991 v absolutních číslech v San Cristóbalu akceleroval a k roku 2005 se zvýšil o 11, 57%. Lze předpokládat, že značný podíl na akceleraci turismu má i zapatistické povstání, hnutí a neozapatistické sítě – antikapitalistické povstání zapatistů generovalo (pochopitelně nikoli záměrně a cíleně) prostřednictvím svých nezamýšlených efektů růst „kapitalistické“ ekonomiky i státního rozvoje v regionu San Cristóbalu i ve městě samotném – zejména v podobě vývoje infrastrukturních sítí po regionu a

⁹³ Není možné zapomenout ještě na jednu skupinu lidí, kteří do Chiapasu se zapatistickým povstáním masově přijíždí a „dočasně se usazují“ – totiž na vojáky mexické armády.

⁹⁴ Přestože se revoluční turismus a pobyty aktivistů v mnoha praktických překrývají (viz první kapitola) a přestože je termín revolučního turismu či zapa-turismu působí mezi aktivisty i na rovině subjektivní (jako něco opovrženého – ale jen částečně, protože každý aktivista je občas i revolučním turistou, byť se tomu na rovině vědomé artikulace brání), nelze tyto dva fenomény, jak se snaží mexický stát, automaticky propojovat.

v podobě revolučně turistických služeb všeho druhu v samotném San Cristóbalu, v rámci kterých se zapatismus stává dobře prodejnou značkou a zbožím a kterých se chopili i místní *coletos*⁹⁵, jejichž předci ještě před několika desítkami let zakazovaly indiánům chodit do historického centra či po chodnících a nebo vstupovat do obchodů. Měl by-li být kritériem vývoj historického centra, pak platí, že z dříve koloniální bašty se stává bašta „revoluční“.

Revoluční turismus a změny způsobené zapatistickým povstáním a vznikáním neozapatistických sítí v San Cristóbalu de las Casas navázaly na strukturu historického centra města, které se začalo na konci 70. let a zejména v 80. letech a v první polovině 90. let 20. století přizpůsobovat turistickému boomeru. Historické centrum, jak se oficiálně centrum měst říká, aby se zdůraznila jejich koloniální tradice, je typickým produktem koloniální architektury a urbánního plánování: vzájemně kolmé a široké ulice, s vysokými chodníky⁹⁶, na jejichž koncích se občas tyčí „posvátné stavby“ (tedy křesťanské kostely a jiné náboženské stavby), ulice oddělují tzv. *barrios* nebo-li čtvrti s půdorysy ve tvaru čtverců či obdélníků, ve kterých se mísí obchody s rozlehlými (nikoli ale do výšky) obytnými sídly s různobarevnými fasádami.⁹⁷

Do takového historického centra proměňovaného od 1980s díky turismu vstoupili prvního ledna 1994 povstalci a s nimi i později neozapatistické sítě a revoluční turismus. Van den Berghe si všímá skutečnosti, že pohyb „předpovstaleckých“ turistů byl soustředěn pouze do několika hlavních ulic a náměstí v historickém centru (1994: 54) – turistické služby se navázaly na „*urban cosmopolitan world of the Ladinos*“ (Vogt, 1999: 20). Tyto trajektorie zůstávají do velké míry zachovány i po zapatistickém povstání a s přílivem aktivistů, dobrovolníků a fenoménu revolučního turismu: infrastruktura vzniká po povstání a se zrodem neozapatistických sítí, stejně jako infrastruktura vzniká s nástupem revolučního turismu dodržuje klíčový význam historického centra a koncentruje se v drtivé většině pouze v něm (byť existují výjimky). Historické centrum se v důsledku povstání, rozvinutí neozapatistických sítí a zejména s příchodem revolučního turismu proměňuje – z koloniální bašty na baštu „revoluční“, jak už bylo řečeno. Evon Z. Vogt, americký antropolog, který jako první v rámci tzv. Chiapasského projektu na Harvardu z konce 60. let 20. století přijel se skupinou jeho studentů zkoumat Chiapas (a zejména mayské indiány), je změnou

⁹⁵ *Ladinos* jsou v San Cristóbalu známí jako *coletos*. Jedná se o mestice, kteří mj. svůj původ zakládají na přímém příbuzenském vztahu se španělskými kolonizátory. Donedávna *coletos* ztělesňovali představitele otevřeného rasismu toho „nejhrubšího zrna“ vůči *indígenas*.

⁹⁶ Je veřejným tajemstvím v San Cristóbalu, že kameny použité na výstavbu centra byly původně součástí nedalekého pyramidového komplexu, který kolonizátoři, jak bylo v Mexiku za časů konquisty zvykem, rozebrali, zničili a symbolicky použili k budování nové éry – éry španělské nadvlády nad „Novým světem“.

⁹⁷ Sídla patří či patřily *coletos* a ve kterých lze stále vysledovat stopy po koloniální správě, na které se *coletos* coby „potomci Španělů“ podíleli (např. v brankách, přes které se vstupuje do obchodů a které dříve bránily vstupu indiánů či v částečném zachovávání koloniálního dělení typů obchodů a manufaktur do jednotlivých *barrios* – obchody s obuví, opravy obuví v jednom *barrio*, výroby rachejtli a zábavní pyrotechniky pohromadě v jiném *barrio* atp.).

v historickém centru San Cristóbalu v důsledku povstání doslova konsternován. Přijíždí se svou ženou v roce 1999, tedy pět let po povstání, znovu do San Cristóbalu, „nestačí se divit“ a pro časopis *Boston Globe* píše: „...the economy of San Cristobal is humming... We saw new hostels in renovated colonial mansions, new restaurants, supermarkets, movie theaters, video rental stores, discos, and nightclubs.“ (1999: 19) A skutečně je tomu tak.

V druhé polovině 90. let 20. století a v prvních letech nového milénia vznikají v historickém centru podle mého výzkumu na tři desítky obchodů a prostorů s „revolučními“ službami, které využívají *package* i revoluční turisté, alternativní backpackeři i aktivisté: centrum je „zaplaveno“ internetovými kavárnami, restauracemi s vegetariánskými, veganskými, organickými i bio-jídly navíc z různých „kuchyní“ (italská kuchyně vedle izraelské, arabská kuchyně vedle hamburgerů atp.), hospodami, bary a kluby, které marketingově využívají revoluční symboliku (např. v Baru Revolución si člověk může mj. pochutnat na bagetě Emiliano Zapata či si dát drink subkomandant Marcos) a ve kterých (stejně jako na turistickém trhu) člověk snadno sežene mezi jinými tolik populární marihuanu. Historické centrum je poseté kulturními centry a velkými kavárnami, které několikrát do týdne pouští ty samé dokumentární filmy o zapatistech, ale nejen o nich, pořádají přednášky, workshopy, obchody s nejrůznějšími revolučními cetkami, z nichž některé nabízí zapatistům místa k prodeji jejich vlastních výrobků⁹⁸. V historickém centru jsou k nalezení hostely, které ve světových jazycích zvou mladé lidi k sobě, knihkupectví s upoutávkami na novou knihu Marcose a alternativní cestovní kanceláře, z nichž některé nabíí zájezdy do zapatistického Oventicu.

Kromě vyloženě revolučních služeb je město plné i New-age, spirituálních atp. služeb, které těží i z tradice hippies-alternativců, kteří se do města již několik desítek let sjíždí: člověk si může zaplatit hodiny kapuery, jógy, thajského boxu, naučit se něco o „tradiční mayské“ medicíně, koupit si podobně laděnou literaturu atp. Úspěšně se prodává i Mayství a tradiční indiánství, na které slyší zase *package* turisté: mayské restaurace, obchody s tradičními mayskými *artesanías*, potravinami, oblečeními atp. Cokoli, co má v názvu „Maya“, je pro turisty.

V historickém centru sídlí i většina lokálních nevládních organizací napojených důležitým způsobem na neozapatistické síť, stejně jako řada dalších občanských iniciativ a

⁹⁸ Ponechám nyní stranou různé ekonomiky a cirkulace peněz, které v souvislosti s povstáním ve městě kolují: přestože obchody, kavárny, kluby a bary prodávají na první pohled stejné revoluční předměty, liší se v tom, zda a kolik peněz z tržby a jakým způsobem odvádějí zapatistům coby solidární příspěvek. Pro globální aktivisty je většinou důležité vědět, zda jdou peníze z koupi povstalcům a tomu výběr míst k nákupu přizpůsobují. Např. Beatriz Aurora – dvorní autorka zapatistické estetiky – která sama provozuje „zapatistický“ obchod *Nemi Zapata* mi při rozhovorech říkala, že umožňuje prodávat plakáty, pohledy a jiné předměty s jejími obrazy pouze těm obchodům, které odvádějí část peněz zapatistům či do neozapatistických sítí.

spolků, které se určitým a specifickým způsobem napojují na jednotlivá vlákna neozapatistických sítí. Na okraji centra sídlí i LOXOP – místo důležité pro globální aktivisty a tedy i pro mnou zkoumané vlákno neozapatistických sítí: LOXOP vznikl v druhé polovině devadesátých let jako místo, jehož cílem je poskytovat levné ubytování dobrovolníkům, sociálním pracovníkům a aktivistům z Mexika i z ciziny, kteří přijíždí do Chiapasu, aby zde vykonávali různé sociální práce – nejčastěji navázané na zapatistické hnutí a tedy i neozapatistické sítě, ale i práce mimo zapatistické hnutí (např. práce v projektech edukace indiánských dětí z periferií San Cristóbalu de las Casas). LOXOP není backpackerovský hostel, přestože se platí za ubytování, protože člověk v něm může (většinou) bydlet pouze má-li onu *carta aval* či jiný papír, jež dokládá budoucí zapojení do nějaké lokální sociální práce. Nejčastěji v LOXOPu bydlí *campamentistas*, kteří vyjíždějí na pozorování porušování lidských práv v rámci FRAYBA. Je dočasnou základnou, dočasným domovem aktivistů, kteří přijíždějí do Chiapasu na několik měsíců a odkud vyjíždějí za prací v rámci neozapatistických sítí, za zapatistickými *encuentros* pořádanými v různých *caracoles*, ale i za cestováním po Chiapase či okolních státech. Ti, co v Chiapasu pracují jako dobrovolníci i několik let bydlí v LOXOPu pouze ze začátku, aby si pak našli „normální“ bydlení v nějakém domě v San Cristóbalu – nejčastěji společně s dalšími dobrovolníky.

LOXOP byl dříve sídlem *coletos* – prostory, které dříve sloužily k životu jediné rodině, jsou dnes rozděleny do několika místností: několik ložnic s téměř čtyřiceti lůžky, ve kterých lidé společně spí, společenská místnost („obyvák“), kuchyně, foyer s třemi počítači s internetem a velká terasa na střeše.

Součástí centra je i turistické *mercado de artesanías* („tržnice rukodělných výrobků“), na kterém prodávají většinou indiáni z periferií oblečení, zapatistické panenky, bižuterii, revoluční cetky typu triček, jídlo atp. Na trhu lze ale potkat i „mladé byznysmeny“, kteří se zaměřují na prodej zapatistické revoluce, v rámci kterého nabízejí různé revoluční cetky⁹⁹, ale i zájezdy do Oventicu či marihuanu. Toto mercado ohraničuje z jedné strany kostel Santo Domingo, které symbolicky vymezuje konec historického centra. Hned za kostelem se rozprostírá druhé *mercado* („tržnice“) – určené zejména pro místní indiány (ale i pro aktivisty, kteří na něm nakupují – např. před výjezdem na pozorování) a nabízející jídlo, koření, pití všeho druhu, ale i např. vypálené filmy na DVDs. Přestože jsou tyto dvě tržnice od sebe vzdáleny ani ne 70metrů a obě jsou součástí jednoho města, leží v úplně jiných světech: první

⁹⁹ Nehledě na to, že se na obrázcích objevují faktické chyby jako v případě trika s mapou *caracoles*, které jsou na triku prohozené či špatně situované a některé navíc chybí úplně.

je součástí historického centra, druhé je součástí periferie, na kterých živoří desítky tisíc indiánů.

Historické centrum, jak ukazují, je téměř plně přizpůsobené životu mladých, globálních aktivistů – splňuje jejich velké nároky, které nespĺňují ani všechna velkoměsta Německa. Umožňuje jim neslevit ze svých morálně politických principů, podle kterých žijí (k tomu obecně viz další kapitolu). Umožňuje jim bez problémů zůstat vegany a vegetariány a do toho i zkoušet jídla různých „kultur“, kouřit marihuanu, chodit na party (přesto že v San Cristóbalu stále podle nich chybí nyní tolik aktuální elektronická a hiphopová hudba), kupovat si knihy, pít revoluční kávu, být v kontaktu s rodiči, kamarády, přítelkyněmi a přáteli v Německu, sledovat videoklipy na youtube, chodit do kina či kulturních center dívat se na politicky laděné dokumenty, potkávat se s dalšími aktivisty atp.

Vše, na co jsou zvyklí z německých velkoměst v rámci každodenního života (aniž by museli plnit povinnosti, které v Německu mají např. vůči škole), jim poskytuje historické centrum San Cristóbalu de las Casas – proto ho, když jsou zrovna ve městě (a nikoli v *campamentos de paz* či na výletě u Pacifiku nebo v Palenque), téměř vůbec neopouští. Výjimku tvoří pouze ojedinělé výjezdy do *CIDECI/Universidad de la Tierra* (CIDECI/Univerzita Země) – tedy do místa, kde se pořádají různé semináře, workshopy, ale i festivaly a *encuentros* za aktivní účasti zapatistů (jako v případě festivalu *Primer festival de la digna rabia*, který se uskutečnil na přelomu let 2008 a 2009 na třech místech Mexika – v hlavním městě, v Oventicu a právě v CIDECI) a které se nachází daleko od centra – až za periferními *colonías*, jak se „chudinským čtvrtím“ kolem San Cristóbalu říká. *Colonías*, včetně onoho druhého tržiště za kostelem Santo Domingo, tvoří onen další svět v San Cristóbalu – svět, který aktivisté nepoznají, protože vše důležité k jejich standartu života naleznou ve světě samu o sobě a pro sebe, tedy v historickém centru – bývalé koloniální chloubě města a místu, kde žijí výlučně movití *coletos*. Indiáni do historického centra reálně rovněž vcházejí – ale pouze jako potulní prodejci všeho možného či jako „stánkaři“ na *mercado de artesanías*.

Přibližně ve stejné době, v jaké vstupuje do historického centra turismus (tedy v polovině 70. let 20. století), vstupují do rodících se periferií známých jako *cinturones de pobreza*, které začínají kolem centra vznikat, desítky tisíc chudých indiánských rodin – z velké části z donucení (v okolních indiánských vesnicích probíhají jak náboženské konflikty, tak eskalují problémy s půdou v souvislosti s její distribucí v rámci státních

rozvojových programů a obecně vrcholí ekonomická deprivace, na kterou indiánští rolníci tvrdě doplácí) a z malé části v naději na důstojnější a „ekonomicky plodnější“ život.¹⁰⁰

Dva „světy“ San Cristóbalu de las Casas – kosmopolitní historické centrum na jedné straně a chudinské periferie indiánů svázaných s teritoriem na straně druhé – poodhalují tvář turistických měst v „*bohaté zemi chudých lidí*“ (Collier 1994). San Cristóbal je místem, které ukazuje, že geografická blízkost ještě nemusí být známkou blízkosti sociokulturní. Na jedné straně je dočasným domovem revolučních turistů, baťůžkářů, vojáků, dobrovolníků, amerických rodin na výletě (*package* turistů) a globálních aktivistů, kteří na půl roku vyjeli do zapatistického Chiapasu a mj. pomáhají zapatistickému hnutí coby *campamentistas*, pár měsíců či týdnů se zdrží v San Cristóbalu a pak se vrátí zpátky „domů“ – mnohdy mají otevřenou letenku a záleží na nich. Na straně druhé je domovem desítek tisíc indiánů, kteří jsou připoutáni k periferii města a jestli někam vyjíždějí, tak ve snaze získat vzdělání či ve snaze prodat výrobky v jiných částech Chiapasu. Město San Cristóbal je jedním z důvodů, proč jsem se rozhodnul v další kapitole přijít s konceptem dvojrovinné strukturální globalizace.

V této kapitole jsem se snažil nastínit procesy, které spoluformovaly místa výzkumu propojená jedním z procesů – vznikem a rozšířením neozapatistických sítí. Ukázal jsem, co všechno vedlo ke vzniku neozapatistických sítí kolem povstalců v Chiapase a co usměřovalo podobu těchto sítí a tím i pohyby aktivistů po těchto sítích. Snažil jsem se rovněž představit koncepty (zejména) Xochitl Leyvy Solano, z nichž sám vycházím s cílem dál je rozvíjet. Kritiku, kterou jsem vznesl, se pokusím v další kapitole zasadit do obecnějších problémů v teoriích sociálních hnutí i ve vývoji sociálních hnutí samotných. Stejně jako vsadím svůj vlastní výzkum globálních aktivistů ze západní Evropy, kteří vyjíždějí do Chiapasu, ve světě dosud napsaného do teorií globalizace, v rámci kterých výzkum provádím a i nadáleť provádět chci. Cílem další kapitoly je poskytnout teoretické ukotvení výzkumu.

3. Globalizace a sociální hnutí

¹⁰⁰ Tématu rurálně-urbánní migrace a vzniku *colonias* v San Cristóbalu, díky kterým vzrostl počet obyvatel ve městě za posledních 40 let o tři sta procent (dnes žije v San Cristóbalu něco málo přes 140 tisíc obyvatel, z toho necelých 30 tisíc žije v centru), se věnuje ve svém výzkumu Marie Heřmanová.

Poté, co jsem se v minulých kapitolách věnoval problému vstupu do terénu, obeznámení s terénem, proměňách výzkumné otázky, místům výzkumu a procesům, které je koprodukovaly, kontextu vlastní pozice, multi-sited etnografii a neozapatistickým sítím, se v další kapitole zaměřím na teorii. Zaměřím se na rozpracování vlastního teoretického uchopení práce a teoretických rámců výzkumu, které jsem s průběhem etnografického bádání proměňoval, reformuloval a doplňoval a které jsem, což se v postupem času ukázalo jako neadekvátnější, vybíral z teorií sociálních hnutí a globalizace.

Proměny výzkumného záměru i parciální závěry v rámci etnografického výzkumu mě nutily teorie reformulovat znovu a znovu – a to až do současné (stále zřejmě prozatímní) podoby, kterou níže nastíním. Práce etnografa s teoriemi nespočívá, jak naznačují manželé Comaroffovi (2003), v tom, že by na základě vlastního výzkumu nějaké teorie „vyvrátil“ či potvrdil (vznikly v úplně jiném výzkumném kontextu)¹⁰¹, ale v tom, že je rozpracovává, opouští a reformuluje tak, aby co nejlépe umožnily analytickou práci s etnografickými daty. Zároveň je zde potřeba vidět mou pozici coby autora textu a autora svého prvního etnografického výzkumu, jehož interpretace spojené s aktivisty a výzkumem obecně se snaží textualizovat a vystavit dialektické rozpravě s teoretickými rámci a analytickými koncepty¹⁰², aby pak mohl některé koncepty zavrhnout jako neužitečné pro analýzy, jiné přijmout a některé i na základě vlastních dat rozvinout a tím i reformulovat. Práce s teorií stále „nehotových“ sociálních antropologů je tak i prací poznávání světa teorií optikou etnografických dat. Proto věnuji teorii tolik prostoru v této práci.

Ukázalo se, že nevhodnější analytické koncepty k tématu mého výzkumu, lze nalézt v teoriích globalizace a taky v teoriích sociálních hnutí – přestože bylo potřeba řadu konceptů přizpůsobit etnografickému terénu a taky řadu konceptů zpochybnit, opustit či reformulovat, protože jak globalizace, tak i identita (v teoriích tzv. nových sociálních hnutí) se staly v 80. a 90. letech 20. století módními přístupy, což vedlo v mnoha případech ke konfúzím mezi

¹⁰¹ Již jsem psal o tom, že pro mnou zkoumané aktivisty nehraje politizovatelnost identity v rámci sociálních hnutí téměř žádnou roli, což ale ještě neznamená, že bych tím koncept politiky identity v rámci nových sociálních hnutí vyvracel. Spíše se stává pro můj vlastní výzkum a analýzy dat neadekvátní a tudíž neudržitelný. Tím ale v žádném případě neříkám, že je potřeba ho zcela opustit, protože je „překonaný“. Naopak v desítkách analýz jiných sociálních hnutí – např. v hnutí imigrantů – stále hraje (respektive může hrát) centrální roli.

¹⁰² Pro sociální antropologii je induktivní rovina minimálně stejně důležitá jako rovina deduktivní, teorie plní, řekněme, dialektickou roli a zejména platí, že teoretické rámce je potřeba neustále vystavovat etnografickému materiálu a na základě parciálních zjištění je pak pozměňovat tak, aby odpovídaly zjištěným datům. Manželé Comaroffovi hovoří o etnografii, respektive sociokulturní antropologii jako o induktivní praxi, která se obejde bez předem stanovené abstrakce a tedy určující teorie. Teorie jim je naopak „*ethnographically-grounded abstraction*“ (2003: 171) Utváření abstraktních konceptů a analytických rámců vidí dialekticky ve vztahu s empirickým materiálem. Teorie jim je: „*an empirically-grounded abstraction, an abstraction derived from, but not reducible to, the narrated experience and social activities of a large number of diversely positioned human beings. In short, it is an analytic concept based in the concrete.*“ (2003: 157) Extrahovaná teoretická abstrakce pak má sloužit k „*to arrive at 'thick,' moving portraits of people's lives and labors; also to elucidate the motivation, the meaning, and the consequences of their actions. It is a tool that enables the dialectic of deduction and induction on which, in our view, all principled social science ought to be founded.*“ (ibid.) V základu sociální vědy dle nich tedy leží dialektika indukce a dedukce, respektive konkrétního empirického materiálu a z nich extrahovaných analytických konceptů a teoretických abstrakcí, které nelze jednou provždy vyextrahovat, nýbrž je potřeba je nechávat stále otevřené, aby mohly být reformulovány na základě pokračující dialektické interakce s etnografickými daty z terénu: „*the incompleteness of our theoretical scaffolding – incomplete, that is, in the face of the concrete world which we were encountering – that set the dialectic in motion anew, altering our conceptual repertoire just as that repertoire was being mobilized to make sense of the unexpected landscape on which we found ourselves.*“ (2003:171-172)

analytickými koncepty a „světem představ“ intelektuálů. Teorie globalizace spolu s teoriemi sociálních hnutí se ukázaly adekvátní jak pro vymezení strukturálního prostoru, ve kterém se zkoumaní aktivisté pohybují, tak pro analýzy jednání. V následující pasáži tedy nastíním či shrnu klíčové koncepty i pojmy, s kterými pracuji a které vychází z více méně aktuálních přístupů v antropologii globalizace a v antropologii sociálních hnutí. Nastíním zároveň některé nové výzvy, kterým by mohla etnografie globalizace a sociálních hnutí čelit – a to zejména díky změnám, které vývoj sociálních hnutí i globalizace za posledních několik desítek let přinesl. Nebude se jednat o vyčerpávající reprodukci současných teoretických debat, spíše o nastínění klíčových momentů a problémů, které se dotýkají mého výzkumu a které jsem vystavil dialektice s vlastními etnografickými daty. Teoretické pasáže a pasáže o různých analytických konceptech budu opakovaně vztahovat na příklady z vlastního výzkumu, abych ukázal vlastní dialektickou dynamiku, v rámci které jsem vlastní terén konfrontoval s teoriemi a *vice versa*. Začnu s globalizací, protože jsem některé věci nastínil již v první kapitole v pasáži o multi-sided etnografii a protože teorie globalizace umožňují – byť s obtížemi, o kterých bude nyní řeč - vymezit strukturální prostor jménem svět, ve kterém aktivisté jednají tak, že vyjíždějí do Chiapasu na půlroční pobyty.

3.1. Kulturní globalizace vs. dvojrovinná strukturální globalizace

V podkapitole věnované Multi-sided etnografii operuji s termíny jako mobilita, translokálnost, cirkulace, propojenost, ale i globalizace či globální systém. Na následujících řádcích se je pokusím dát do vzájemného vztahu v rámci teorií globalizace tak, aby vyvstaly jejich charakteristiky nosné pro můj výzkum, stejně tak, aby vyvstaly problémy s nimi spojené.

Termín globalizace zažívá boom v osmdesátých a zejména v devadesátých letech a vstupuje do většiny humanitních a sociálních věd. Stává se módním konceptem a dostává řadu obsahových definic. Do sociokulturní antropologie vstupuje Harveyova kniha i globalizace různými dveřmi stejné budovy. Již jsem ukázal, že jedním z vchodů je multi-sided etnografie a problematizace lokality jako takové. Další vchod mohou tvořit kanonické texty, které začaly vznikat ke konci osmdesátých let a byly reformulovány, propracovány a reeditovány v polovině let devadesátých a které položily základ tzv. kulturní globalizace. Paradoxně jsou antropologické jen částečně a stejně tak vychází z literárních studií či kulturních studií – v centru jejich dění stojí kultura a identita, která stejně jako globalizace zažívá v té době

boom.¹⁰³ Ulf Hannerz píše na konci 80. let 20. století článek „*Notes on the Global Ecumene*“ (1989) do časopisu *Public Culture*, který s kanonickými texty z oblasti antropologie kulturní globalizace v roce 1988 vzniknul, a v devadesátých letech své přístupy rozšiřuje mj. v knize *Transnational Connections* (1996) a stává se jedním z průkopníků studií kosmopolitanismu. Michael Kearney, kterého nelze přiřadit zcela jasně k teoriím kulturní globalizace, publikuje v roce 1995 jeden z klíčových (shrnujících) textů první generace k antropologii globalizace s názvem „*THE LOCAL AND THE GLOBAL: The Anthropology of Globalization and Transnationalism*“ (1995). V neposlední řadě již zmiňovaný Arjun Appadurai, jeden z hlavních představitelů přístupu kulturní globalizace, publikuje v osmdesátých letech a prvních rocích let devadesátých texty, které pak shrnuje do hojně citované knihy „*Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*“ (1996). Právě a zejména na příkladě Appadurairovy knihy, respektive jeho konceptů si ukážeme klíčové body v chápání kulturní globalizace této generace, z kterého budu částečně vycházet ve své práci a výzkumu i já, ale, po vzoru „druhé generace“ antropologů globalizace, velmi kriticky. (viz např. Tsing, 2000: 331)

Ještě než představím klíčové koncepty v pojetí globalizace coby kulturního fenoménu, je potřeba zdůraznit jednu věc: koncept kulturní globalizace nelze kritizovat za to, že to, o čem píše, se dnes ve světě neděje. Koneckonců většina konceptů, se kterými kulturní antropologové přichází, je vztáhnutelná na globální aktivisty a zcela jistě má opodstatnění v současných analýzách v rámci antropologie globalizace. Sám budu některé koncepty z kulturní globalizace v rámci vlastního výzkumu (zejména Appadurairovu deterritorializaci, respektive de/teritorializaci, o které hovoří Inda a Rosaldo 2008 v návaznosti na Appaduarie) používat. Problém kulturní globalizace, jak ukážu níže, spočívá spíše v tom, že je do velké míry vystavěna na objektivizaci vlastní (kosmopolitní) pozice, ze které je (kosmopolitními antropology) nahlížena.

Díky hrozbě objektivizace považuji za nezbytné se v rámci výzkumů globalizace zaměřit právě na sociální pozice zkoumaných aktérů, ze kterých „do světa vstupují“, (tedy v jakých sociálních podmínkách byli socializováni a strukturováni), stejně jako na sociální pozice výzkumníka. V mém případě, jak ukazuji v první kapitole, se jedná o speciální případ habituální podobnosti mě coby výzkumníka (a rovněž aktivisty) se zkoumanými subjekty –

¹⁰³ Jestliže v té době vrcholí výzkumy identit (viz např. Kearney, 1995: 556-559) a dostávají se do centra dění nejrůznějších subdisciplín, včetně antropologie sociálních hnutí v podobě tzv. nových sociálních hnutí a konceptu politiky identity coby diferenciacce (viz i Appadurairovu koncepci kulturalismu a chápání etnicity coby vědomé a imaginativní konstrukce vedoucí k mobilizaci a artikulaci rozdílů, 1996: 13), pak úpadek v té době naopak zažívá výzkum tříd. Jen minimum autorů třídy s identitami propojí – výjimkou může být Sherry B. Ortner se svým konceptem *Identity: hidden life of class* (2006). Třidu a sociální strukturaci ožívují v teoriích globalizace, jak ještě ukážu, přístupy Jonathana Friedmana.

tedy aktivisty z Německa. Kromě strukturace aktérů do sociálních pozic se ale ukáže jako nezbytné v rámci studií globalizace vidět celý svět jako mocensky nevyrovnaný prostor – jako globální systém nerovných vztahů, ve kterém je se potřeba zaměřit kromě strukturace aktérů v sociálním prostoru „ohraničeném“ národním státem i na makro-strukturální pozice těchto států ve světě – v případě mého výzkumu zejména na pozice Německa a částečně i Mexika ve světě na jedné straně, ale i na jejich vzájemný vztah na straně druhé. Makro-strukturální perspektivu čerpám zejména z přístupu amerického antropologa „ve službách“ švédské *University of Lund* Jonathana Friedmana. Obě roviny – tedy strukturace aktérů v rámci společnosti/státu a makro-strukturace států v rámci světa – zahrnuji do konceptu jménem dvojrovinná *strukturální globalizace*. K němu se ještě dostanu, nyní zpět ke konceptu kulturní globalizace.

3.1.1. *Mobilita, cirkulace, toky, technologie, komunikace*

Když antropologové kulturní globalizace z poloviny devadesátých let hovoří a píší o globalizaci, centrálními kategoriemi, kterými „novou“ světovou konstelaci charakterizují, jsou zejména mobilita, konektivita, komplexní propojenost, cirkulace a různé kulturní toky všeho možného. Inda a Rosaldo (2008), kteří kriticky navazují na koncept kulturní globalizace, definují globalizaci jako intenzifikaci globální propojenosti. A moc dobře ví proč – statistiky zvýšené fluidity lidí (tedy jednoho z cirkulujících „objektů“) jsou výmluvné. Britský geograf Eric Neumayer (2006) s pomocí dat Světové obchodní organizace ukazuje, že mezinárodní přílety vzrostly z 166 miliónů v roce 1970 na 702 miliónů v roce 2002. Světová turistická organizace při OSN hlásí k roku 2008 924 miliónů mezinárodních „návštěv“. Počty migrantů podle OSN se od roku 1970 zdvojnásobili na číslo 175 miliónů k roku 2002.

Michael Kearney hovoří v abstraktu svého článku jak o migračním „*population movement*“, tak i o „*movement of information, symbols, capital, and commodities in global and transnational spaces*“ (1995: 547).¹⁰⁴ Arjun Appadurai dává do souvztahu masové pohyby lidí s „*mass-mediated images, scripts and sensations*“ (1996: 4) a zdůrazňuje roli elektronických médií. Centrálním konceptem Appaduraie, jak již píší v předešlé kapitole, se stává tzv. deteritorializace. Deteritorializací popisuje změnu v *kulturní* reprodukci skupinové *identity* lidí, která přestává být s mobilitou lidí i obrazců, peněz, idejí, technologie a médií svázaná s určitým teritoriem. Deteritorializace má popisovat vše, co působí v horizontu *trans* – co překračuje, jako např. v případě diaspor, lokálně svázané teritoriální hranice a identity.

¹⁰⁴ Kearney v tomto článku hovoří i o konceptech jakými je Wallersteinův světový systém, problém center a periferií z teorii závislosti. Přesto je příliš nerozpracovává v porovnání s Friedmanem, o kterém ještě bude řeč a který z Wallersteina vychází.

Má být vyjádřením nové podoby světa s „*global flows of people and things*,“ ve které „*moving images meet deterritorialized viewers*“. (1996: 4) To je přesně případ i mnou zkoumaných aktivistů, jejichž socializace byla do značné míry oněmi „*moving images*“ formována (což budu ukazovat na tzv. *imaginativním věděním světa* aktivistů) a kterým je umožněno mj. díky jejich středotřídní sociální pozici v rámci státu i díky pozici státu Německa v rámci makro-strukturální perspektivy se opakovaně *deteritorializovat*. Přestože budu vycházet v tomto ohledu z appaduraiské perspektivy a konceptu *deteritorializace*, budu zároveň zohledňovat její rozpracovávání, které se jí dostalo např. v podání Indy a Rosalda (2008), kteří hovoří o *de/teritorializaci* s pomlčkou (viz níže) a nebude mě zajímat ani *kulturnost* reprodukce, ani *identita* skupiny aktivistů: naopak mě bude zajímat reprodukce onoho *imaginativního věděním světa*, které s *de/teritorializací* aktivistů v rámci jejich výjezdu do *zapatistického Mexika* pozměňuje v *prožívané* (nebo *zakoušené*) *věděním světa*. Tato proměna se sice děje skupinově – ve skupině, ale jedná se, jak budu dále v práci ukazovat, o specifické dočasné agrupace aktivistů, kteří se předtím téměř vůbec neznali. O oněch *věděních světa*, stejně jako o oné dočasné agrupaci bude ještě na dalších stránkách práce řeč. Proto se nyní vrátím zpátky ke kanonickým myšlenkám a konceptům prvotních teorií globalizace – konkrétně k představě globální mobility.

Již byla řeč o tom, že jednou z ústředních představ chápání kulturní globalizace je představa *zintenzivněné mobility*. Prostředky, které masovou a *zintenzivněnou* mobilitu umožňují, jsou zejména prostředky komunikační a dopravní. Svět se zmenšil. Zdokonalení dopravy – v podobě letecké přepravy, která se stala masovou – zkracuje *distančnost světa* zásadním způsobem: cesty do Mexika, které před nástupem letecké dopravy trvaly týdny a které se i po vynalezení letecké dopravy týkaly zpočátku pouze „*hrstky vyvolených*“, lze dnes – s tím, jak se letecká doprava stala masovým fenoménem - absolvovat za několik hodin. Když jsem letěl v roce 2007 do Mexika, trvala mi cesta z Valašska na letiště Ruzyně v Praze skoro stejnou dobu, jako cesta z Prahy do Mexico City.

Prostor a čas jsou překonatelné i díky vývoji komunikačních technologií, jehož tempo je neuvěřitelné: televize, videopřehrávače, DVD přehrávače, počítače, laptopy, mobily, internet, satelity atp. dokázali změnit svět zásadním způsobem v horizontu několika dekád. Má vlastní generace, která je i generací zkoumaných aktivistů, je poslední, která masově nevyrostala na počítači (ale hlavně na televizi), přestože jsme je všichni chtěli a někteří je i velmi brzy měli. Tak jako velké diskety, audiokazety, videokazety, CDs atp. rychle přišly, tak také rychle zmizely a přepustily místo „*dokonalejším*“ komunikačním technologiím. Rapidní vývoj v komunikačních technologiích (respektive jejich „*zlidovění*“) propojuje a umožňuje

okamžitou komunikaci z jednoho konce světa na druhý. Počítačové programy jako Skype dokonce umožňují telefonovat přes internet do celého světa zdarma a má-li člověk na počítači kameru, může se na druhý konec světa během telefonátu i podívat. Nové komunikační technologie nejenže umožňují komunikaci, ale zároveň se stávají, jak zdůrazňuje Appadurai, prostředky globální cirkulace obrazců, médií, financí atp.¹⁰⁵ Internet se dostal mezi veřejnost (zpočátku veřejnost amerických univerzit) ve stejné době, jako povstali zapatisté. Tato historická náhoda měla, jak ukazují v minulé kapitole, velký vliv na podobu konfliktu: zapatistická revoluce se brzy rozšířila i do virtuálního prostoru, což mělo vliv nejen na cirkulaci reprezentací zapatistů po celém světě, ale generovalo to i nové možnosti komunikace mezi sociálními hnutími, stejně jako nové možnosti politického boje.

I zvýšená globální mobilita odpovídá německým aktivistům, kteří opakovaně vyjíždějí do světa na několikaměsíční pobyty, mají známé v různých zemích i na různých kontinentech, využívají nových komunikačních technologií, které jim umožňují zůstat v sociálním kontaktu se svými známými a když oni sami vyjedou do světa, jako v případě cest do Mexika, mohou díky nim pravidelně a bez problémů komunikovat s „domovem“ – rodinou, známými, aktivisty, přítelkyněmi či přáteli a zůstat tak „*in touch*“. Díky komunikačním kanálům na internetu dokonce mohou zůstat zapojení do lokálních aktivistických organizací a podílet se i z Mexika na jejich chodu.

Mobilita, deteritorializace, zvýšená možnost a zintenzivněná realizace pohybu po světě, či translokální vazby stojí tedy, spolu s dalšími procesy, v základu nové konstituce světa, kterou lze popsat termínem globalizace a které zdůrazňovali intelektuálové, které jsem označil za teoretiky kulturní globalizace. Zde bych mohl pasáž o teorii globalizace ukončit s tím, že tyto koncepty přeci přesně odpovídají mobilním a deteritorializovaným aktivistům, jak jsem se snažil na předcházejících stránkách ukázat. Našel jsem rezonance pro etnografická data v teoriích a můžu tedy kapitolu o teoriích ukončit. Respektive mohl bych. Ukázalo se ale, že těmito teoriím chybí větší důraz na strukturální pozadí mocensky nevyrovnaného světa i „německé“ společnosti, ze které aktivisté vyjíždí a neumožňují, vztáhnuto k terénu mého výzkumu, zodpovědět banální otázky jako: „*Jaktože zapatisté hovoří na svých setkáních o tom, že jsou rádi, že je přítomná sociedad civil internacional a přitom ta je z drtivé většiny*

¹⁰⁵ Inda a Rosaldo (2008) považují za nejvýznamnější teoretiky těchto reorganizačních změn časových a prostorových horizontů Davida Harveyho (1989) a Anthonyho Giddense (1990, 1991), kteří v nich vidí základ fenoménu globalizace. Harvey zavádí klíčový pojem „časoprostorová komprese“, kterým chce zachytit to, že „*distance and time no longer appear to be major constraints of organization of human activity... Time has overcome or annihilated the barriers of space.*“ (citováno v Inda a Rosaldo, 2008: 8) Jestliže Harvey hovoří o časoprostorové kompresi, Giddens přichází s konceptem časoprostorové distanciaci, kterým chce ukázat, že povaha sociálních interakcí se s globalizací rozrůznila a netýká se již pouze lokálně determinovaných kontaktních vztahů, ale i „*more remote encounters, those made possible by transport and communications system, those that people engage in across time and space*“ (Inda a Rosaldo, 2008: 10). Sociální vztahy již nejsou vázány pouze na lokální (geograficky ohraničený) kontext, ale roztahují se („*stretching out*“).

(kromě účastníků z Latinské Ameriky) zastoupena aktivisty pouze z bohatých zemí jakými jsou Německo, USA, Itálie, Kanada, Francie, Itálie, Rakousko, Španělsko Švýcarsko, Dánsko , Švédsko či Norsko? Proč nejvíce lidí přijíždí podporovat zapatisty do Mexika z Německa a Španělska a ne třeba z Portugalska a Slovenska? “

Navíc se domnívám, že by si mnou zkoumaní němečtí aktivisté sami přáli, abych teorii globalizace tímto neukončoval a naopak si dal tu práci a ukázal privilegovanost jejich sociální pozice coby středotřídních aktivistů, navíc z bohatého Německa, kterou disponují a do které se narodili. Privilegovanost, o které oni sami opakovaně mluví s tím, že si ji uvědomují, ale nemůžou s tím nic dělat, protože strukturální privilegovanost dalece přesahuje rovinu subjektivní.

Nezbývá tedy než se ptát dál a zrelativizovat některé momenty v konceptech kulturní globalizace, které mě dovedou až ke konceptu dvojrovinné strukturální globalizace. Je tomu skutečně tak, že mobilita, translokální vazby či časoprostorová komprese a distanciacie jsou charakteristikami dnešního globalizovaného světa? Jsou srovnatelné turistické zájezdy či aktivistické výjezdy ze zemí západní Evropy s ekonomicky vynucenou mobilitou imigrantů či násilnými relokacemi a vystěhováním lidí? Je skutečně charakteristikou světa konec hranic a svět bez překážek v rámci mobility lidí? Existují ve světě privilegované státy? A v rámci nich privilegovaní lidé? A je případná privilegovanost lidí z určitých států strukturální povahy nebo povahy subjektivní – tedy např. že si to myslí? Patří mezi privilegované skupiny globální aktivisti a/nebo země jejich původu, respektive země, jejímž pasem disponují? Je zvýšená konektivita a propojenost realitou dnešního světa nebo zbožným přáním těch, kteří o nich hovoří? Neexistují náhodou ve světě černé zóny, kterým se jakákoli propojenost se světem obloukem vyhýbá? Není náhodou takto viděná globalizace spíše objektivizací vlastních pozic autorů – mobilních intelektuálů ze západních zemí, kteří v tomto duchu o globalizaci píšou? Nejedná se o zobecňování situace kosmopolitních elit? Řada autorů začala s novým tisíciletím a někteří i dříve mantry konceptů kulturní globalizace z 1990s relativizovat a začala na podobné otázky hledat odpovědi. Právě na tyto autory se nyní zaměřím.

3.1.2. Kdo, jak a proč se může ve světě pohybovat?

O problému mobility jsem již psal v souvislosti s multi-sited etnografií: na jednu stranu ji nelze přeceňovat (v podobě představy permanentní translokální mobility), na stranu druhou ji nelze podceňovat (v podobě představy trvalé lokální imobility). Přeceňování a paušalizování mobility, stejně jako konektivity světa, coby výrazu globalizace, se ale věnovali

sociální vědci i mimo multi-sited etnografii a mimo praktické problémy spojené s procesem zkoumání. Práce těchto autorů mj. umožňují rozpracovávat Appaduraiův koncept deterritorializace, jak jsem již výše se zmínkou o *de/teritorializaci* a *reteritorializaci* naznačil a díky tomu ho využívat v rámci etnografických zkoumání. Budu vycházet z poznatků a kritických připomínek Zygmunda Baumana (1998), Jonathana Xaviera Indy a Renata Rosalidy (2008), Erica Neumayera (2006), Anny Tsing (2000), z prací Jonathana Friedmana (1995, 1999, 2000, 2007) a zmíním se i, byť jen v poznámce pod čarou, o práci Jamese Fergusona (2006).

Pro mé chápání globalizace a její následnou konceptualizaci v podobě dvojrovinné strukturální globalizace se ukázala jako klíčová otázka: z jakých sociálních pozic teoretici kulturní globalizace hovoří o mobilitě a konektivitě coby výrazu a tváři globalizace? Nejedná se náhodou o problém podobný tomu, o kterém píší v pasáži o multi-sited etnografii – tedy o problém záměny osobního vztahu výzkumníka k mobilitě za mobility v různých příběžích nejrůznějších sociálních aktérů v různorodých sociálních prostorech rozdílných zemí?

Jonathan Friedman přichází s velmi zajímavou tezí: podle něho je koncepce kulturní globalizace rozšířená nikoli proto, že by analyticky a teoreticky nejlépe odpovídala situaci světa, ale proto, že kulturní globalizace či globálnost jsou v této podobě konstitutivní součástí „*identity of those who hold this approach*“ (2000: 646) Jinými slovy identita teoretiků kulturní globalizace „*is based on a very real experience of the world, but it is a specific sector of the world, a sector of cosmopolitan movement, an elite transnational world.*“ (ibid.) A proto „*many of the categories of globalization discourse are ideological products of a specific form of identity space.*“ (1995: 69) Kromě toho Friedman poukazuje na skutečnost, že pro některé teoretiky kulturní globalizace představuje globalizační rámec zejména „*self-reflective awareness that something new has happened.*“ Překvapení z toho, že „*we were local but now we are global. The global is seen as a new level of social, economic, political integration that has now, finally, been attained.*“ (2000: 637)¹⁰⁶ Globalizaci v pracích kulturalistů a antropologů kulturní globalizace proto nahlíží jako „*historical or developmentalist image of a contemporary change.*“ (2000: 638)

Friedman vztahuje konceptualizaci globalizace k sociálním pozicím autorů, kteří je formují a lze tedy Friedmanův kritický náhled číst tak, že řada autorů jednoduše objektivizovala vlastní náhled, praktiky a překvapení z nových prvků ve světě – učinila z vlastní představy, vlastního překvapení či z toho, jak oni sami (mobilně) žijí, základy

¹⁰⁶ Např. Arjun Appadurai (1996) hovoří o radikální ruptuře, která s novým fenoménem jménem globalizace přichází a která z ní činí něco historicky nového.

konceptu jménem globalizace. Koncepty kulturní globalizace detailně a tedy analyticky nepracují s mobilitou – pouze ji předpokládají pro celý svět, zmínky o imobilitě jsou v struktuře takových textů marginální a implicitně je „oslavována mobilita jako taková“. (Friedman, 2007: 181) Friedman považuje „*the tendency to substitute one's own experience for those who we are supposed to be studying*,“ za vážný problém v sociální antropologii, který je potřeba, i přes jeho neoblíbenost, diskutovat ve všech vědách, které si nárokují globalizaci zkoumat. Friedman vybízí k tomu, aby se antropologové koncepce kulturní globalizace, psané nereflektovaně z pozic kosmopolitních elit, braly spíše jako součást problému a empirický materiál k analyzování a nikoli jako hotové analytické koncepty, protože takové pojetí globalizace odpovídá spíše „*an ideological transformation rather than a scientific discovery*,“ a proto je potřeba nahlížet diskurz kulturní globalizace „*as the immediate product of a growing awareness by intellectual and other elites that something has happened and not the result of serious research*.“ (2000: 638) S Friedmanem nelze než souhlasit – právě kvůli výše napsanému jsem se jal klást velký důraz na vymezení vlastní pozice, abych předešel hrozbě záměny vlastního „názoru“ za analytický koncept a zároveň jsem se jal vymezovat sociální pozice zkoumaných aktérů ve světě, což vedlo až ke konceptu dvojrovinné strukturální globalizace. A zároveň jsem analytické koncepty antropologů kulturní globalizace jako např. deterritorializace vzal spíše jako první pokusy o tematizaci určitých procesů ve světě, které je potřeba 1. podrobit kritice vznášené od autorů, o kterých píše výše (Friedman, Tsing, Inda a Rosaldo, Bauman, Neumayer, Ferguson) a 2. je vsadit do mocensky nevyrovnaného prostoru jménem svět a dále je rozvíjet v souvztahu s etnografickým bádáním.¹⁰⁷

Podívá – li se totiž antropolog na svět a globalizaci optikou jinou než vlastní, uvidí, že s onou mobilitou a konektivitou to nebude tak jednoznačné: za první se ukáže, že žánrů mobility je mnoho a nelze je házet do jednoho pytle (vynucená imigrace je zcela jiným fenoménem než baťůžkářská dovolená a výjezdy aktivistů, přestože oba žánry zahrnují cestování) a za druhé se ukáže, což koneckonců říkám již v první kapitole, že stejně tak je součástí globalizace imobilita. Jinými slovy se ukáže, že svět je potřeba nahlížet zejména jako mocensky nevyrovnaný prostor, který generuje mobilitu i imobilitu, propojenost i odpojenost, transnacionalismus i xenofobní nacionalismus.

¹⁰⁷ Friedman zároveň poukazuje na obecnější problém – a to nedostatek důkladných, etnograficky detailních výzkumů globalizace: „While all academic discourses are situated and can be subjected to ideological analysis, in the case of the globalization literature this is much more obvious simply because there is a surprising lack of empirical research involved.“ (2000: 647). Žádný z ústředních konceptů kulturní globalizace nevzniknul na základě detailního etnografického výzkumu. Spíše se jedná o prvotní pokusy zachytit určité trendy ve světě, které je potřeba nadále precizovat – jak teoreticky, tak nutně etnograficky.

Žánrovou odlišnost různých mobilit odhaluje výstižnou metaforou Zygmunt Bauman (1998). Jeho přístup, který, jak ukážu v další kapitole, vystihuje situaci města San Cristóbal de las Casas, je blízký přístupu Friedmana a ukazuje, že prostorová mobilita je spojená s mobilitou sociální (ony sociální pozice) a vyděluje dvě metafory, které by bylo možné s Weberem (1998) označit i za ideální typy: 1. turistu, coby privilegovaného, který může využívat nových možností v globalizované době a kam lze zařadit i německé aktivisty a 2. vagabunda – odvrácenou stranu téže mince – „*nedobrovolného turistu*“ (1998: 47). Turista pocházející z bohatých společností hojnosti splňuje kritéria svobody pohybu ideologické verze ekonomické globalizace (prosazované jejími apologety) – může se volně pohybovat stejně jako „*global finance, trade and information industry*“. (1998: 42) Globalizace je privilegium, kterého může využívat turista, kterého Bauman nechápe v úzkém smyslu slova pouze jako turistu, ale v ideálnětypickém smyslu slova tím označuje privilegovanou pozici lidí z bohatých zemí, kteří *můžou cestovat, když chtějí* (ať již na dovolenou či za obchodem) a mohou využívat možností (jako např. leteckou dopravu či poslední komunikační technologie), které globalizace nabízí. Podle Baumana tedy turisté, v lehce metaforickém jazyce: „*put the dreams of homesickness above the realities of home – because they want to, ...because they have been seduced by the true or imaginary pleasures of a sensation-gatherer's life...*“ (1998: 46-47)

„Druhou stranou mince“ jménem globalizace jsou mnohem početnější vagabundi: „*Globalization is geared to the tourists' dreams and desires. Its second effect – its side-effect – is the transformation of many others into vagabonds.*“ (1998:47). Vagabundi, zastoupení v San Cristóbalu desítkami tisíc indiánů z periferií, nemohou těžit z oné globalizace, naopak skrze efekty globalizace se ocitají v pasti vynucené mobility – často proto, že si politická instituce (jakou je např. národní stát) nárokuje skrze suverenitu plnou kontrolu lidí na „svém teritoriu“ a vagabundi, jak ukáže i příklad studie Erica Neumayera, kritéria kontroly nesplňují – jejich pas, mají-li vůbec nějaký, je poutá k teritoriu a brání jim ho opustit. Vagabundi migrují za prací (např. do míst, kam jezdí turisté), často ilegálně a nebo jsou např. násilně vystěhováváni nebo prchají z občanských válek a válečných konfliktů a žádají o status uprchlíka. Rozhodně nelze říct, že by pohyb vagabundů měl něco spojeného s elitářským konceptem svobody pohybu – jejich pohyb je vynucený: „*If they are on the move, it is because staying at home in a world made to the measure of the tourist is a humiliation and a drag...They see their plight as anything except as a manifestation of freedom*“ (1998: 47) Jestliže turisté i díky globalizaci disponují privilegií, bohatstvím a zdroji, na vagabundy zbývá deprivace, bezmoc, chudoba a „boj s větrnými mlýny“ strukturální marginalizace, která je

rovněž konstitutivní součástí globalizace: „*The tourists stay or move at their heart's desire. They abandon the site when the new, untried opportunities beckon elsewhere. The vagabonds, however, know that they won't stay for long, however strongly they wish to, since nowhere that they stop are they welcome. The tourists move because they find the world within their reach irresistibly attractive, the vagabonds move because they find the world within their reach unbearably inhospitable. The tourists travel because they want to, the vagabonds because they have no other bearable choice.*“ (1998: 47)

Jonathan Friedman z Baumana explicitně vychází (mj. 2000) a shrnuje, že „*while the global elites travel in one world the new helots travel in another... While one world is producing visions of a new millenium in which there is a world citizenship of happy multicultural or hybrid travelers who are translocal border-crossers, another world is plagued by an anguished fear of the truly deadly border and a daily life filled with concerns far removed from questions of roots and routes, except, perhaps of how to get from the sweatshop to the hood or the barrio, and how to get the rest of the family over the border – and all of this bottom life occurs in a world of increasing hostility...*“ (2000: 653)

Kromě vynucené migrace vagabundů, existují na světě, jak ve svém článku naznačuje sám Bauman, milióny lidí, pro které i ilegální vycestování do cizí země či/a za prací je nadměrný luxus, který si nemohou dovolit. Přestože existenční podmínky domova považují za bezvýchodné a nedůstojné, ani vycestovat za prací nemohou. Kromě překážek a hranic jménem víza, pasy, občanství, o kterých bude stručně řeč se studií Erica Neumayera, lidé nemohou vycestovat, protože na to nemají. Jednosměrná cesta z Chiapasu do *maquilladoras* (mexické obdoby sweatshopů) na severu Mexika stojí stovky mexických pesos, které by museli šetřit i několik let. Často se na jízdenku (mladšímu) člověku skládá celá rodina v očekávání toho, že se mu snad podaří něco vydělat a poslat či dovést nazpět. O takové cesty se pokoušela i řada zapatistických rolníků – exodu zapatistických rolníků za „lepší“ životem do USA či na hranici s USA si všímá např. Estrada Saavedra (2007).

Milióny lidí jsou „uvězněny“ v lokalitě rozsahu vesnice, města či maximálně regionu. Zůstává jim vlastní teritorium, co se týče Appaduraiovy reprodukce jejich sociokulturní identity. Ano, i k těmto lidem se dostávají ony migrující obrazce, které mohou mít důležitý vliv na jejich život (jak ukazuje Marie Heřmanová), ale oni sami se z velké míry na produkci obrazců nepodílí a reprodukce jejich identity i nadále zůstává zásadním způsobem spojená s teritoriem – rádi by se deteritorializovali, ale nemají prostředky a nikdy je mít nebudou. Mohou mít „štěstí“, že v jejich lokalitě či v bezprostředním okolí existuje turisticky atraktivní místo či město, kam se sjíždí tisíce turistů, kteří jim tak umožňují si přivydělat a zároveň i

zachytit nové migrující obrazce a nahlédnout do zcela jiného světa, který může být od jejich domovů vzdálen několik desítek metrů. Takových míst ale není mnoho – přesto San Cristóbal de las Casas, jehož oba světy – turistů a vagabundů - spolu s Heřmanovou zkoumáme, je jedním z nich.

Appaduraiova deteritorializace umožňuje zkoumat Baumanovy turisty jakožto aktivní tvůrce mobilních obrazců a jakožto aktivně mobilní jedince, kteří se pohybují po světě, když chtějí, stejně tak umožňuje částečně zkoumat vynucené mobility vagabundů, kteří se snaží cestovat, protože musí. Umožňuje částečně zkoumat i část životů lidí, kteří jsou díky své sociální pozici i díky pozici jejich země ve světě, připoutaní k teritoriu, protože i jejich životy mohou být ovlivněny globálně migrujícími obrazci, věcmi, idejemi, představami, které se k nim dostávají (zvláště bydlí-li na periferii turistického města jakým je San Cristóbal de las Casas) a které sice aktivně neprodukuje, ale aktivně si je osvojují a tím si je i překládají do lokálních významů.¹⁰⁸ Co však Appaduraiův koncept deteritorializace není příliš schop zachytit a v čem je potřeba částečně opustit Baumanovu metaforu turisty je skutečnost, že tak jako turisté cestují po světě, jak a kdy chtějí, tak stejně tak se – byť na různých místech - dočasně usazují – dočasně se teritorializují (u vagabundů je tato teritorializace coby součást jejich vysněné cesty např. za prací do bohaté země zjevnější). Ani pro Baumanovy turisty neplatí, že by permanentně cestovali – ani pro ně neplatí předpoklad permanentní mobility, o kterém píše v minulé kapitole v souvislosti s multi-sited etnografií. Na tuto skutečnost upozorňují Inda a Rosaldo, kteří ukazují, že teritorializaci je potřeba vidět jako nezbytnou součást deteritorializace – součástí deteritorializace je i reteritorializace. Sleduje-li totiž člověk jim vybrané toky lidí, ukáže se, že cirkulace a mobilita nejsou permanentní, nýbrž že součástí mobility a cirkulace je rovněž usazení a reteritorializace v jiném kontextu. Jinými slovy lidé jsou v globalizovaném světě ve zintenzivněné (dobrovolné či vynucené) podobě *in motion*, ale nikoli samoúčelně a permanentně, nýbrž vždy jako součást reteritorializace v jiných kontextech. Aby Inda a Rosaldo zdůraznili reteritorializační povahu deteritorializace, používají lomítko a hovoří o *de/teritorializaci*. (2008: 15) Posunutí Appaduraiova konceptu k „pomlčce“ umožňuje překonat hrozbu implicitního předpokladu permanentní mobility a výrazným způsobem přibližuje jeho adekvátnost pro můj vlastní výzkum aktivistů i pro jejich pojmenování coby *globálních* aktivistů: aktivisté sice vyjíždějí opakovaně na několikaměsíční pobyty (opakovaně se deteritorializují) do světa, ale koncept reteritorializace umožňuje tyto výjezdy kvalitativně zkoumat na jedné straně a na straně druhé umožňuje zkoumat i jejich

¹⁰⁸ Procesu překladů globálně cirkulujících věcí, představ, obrazců atp. se v antropologii globalizace říká mj. vernakularizace (Merry 2006) či customizace (Inda a Rosaldo 2008).

návraty do „domovké“ lokality, jejíž role, přestože z ní opakovaně vyjíždí (ale zůstávají s ní díky komunikačním technologiím v kontaktu, stejně jako v cizině vyvíjí specifické vazby vztáhnuté se k domovské lokalitě) a přestože jejich výjezdy mají vliv na jejich následný pobyt v domovské lokalitě, je pro ně specifická: domovská lokalita je místo, kde chodí do školy, kde mají rodiče a příbuzné, kde mají přítelkyně, kde jsou aktivní v místních aktivistických skupinách, kde se bez problémů domluví atp.

Reteritorializace, respektive de/teritorializace mi umožnila rozvinout koncept *rekontextualizace*, který budu chápat jako variantu konceptu reteritorializace, o kterém mluvím v souvislosti s de/teritorializací Inda a Rosaldo (2008). Termín *rekontextualizace* jsem použil i proto, abych s jeho pomocí byl schopen „vrátit do hry“ význam zkušenosti místa a prožitku prostředí, o kterých mluví Caroline Gatt v souvislosti s *emplacement* a které jsou v mém výzkumu důležité. Pro tuto chvíli se *rekontextualizací* nebudu důkladně zabývat, protože stále nebylo napsáno vše, co je potřeba vědět k možnosti objasnění tohoto konceptu (stejně jako konceptů *glokální* aktivismus a *praktické vědění světa* zejména v podobě *imaginativního* a *prožívaného vědění světa*).

Zpátky k Baumanovi: jeho metafory turisty a vagabunda ukazují zásadní kvalitativní rozdíly v mobilitě lidí v současném světě, které je potřeba při výzkumech mobilit zohledňovat.¹⁰⁹ Stejně tak je potřeba zohledňovat skutečnost, že po světě žijí milióny lidí uvězněných díky sociální pozici v horizontu vlastní vesnice, regionu či obecně teritoria. To vše musí být koncept, který chce mobilitu (a tedy i imobilitu) zkoumat, schopen pojmut: Inda a Rosaldo k takovému konceptu přibližují Appaduraiovu deteritorializaci tím, že hovoří zároveň o reteritorializaci a obecně o de/teritorializaci, což umožňuje zkoumat *kvalitu* jednotlivých mobilit i (dobrovolně či vynuceně) dočasných usazení. Koncept de/teritorializace umožňuje zohlednit sociální pozice aktérů, díky kterým mohou cestovat jako turisté (případ aktivistů), musí cestovat jako vagabundi či nemohou cestovat vůbec jako milióny dalších lidí. Kvalitu mobility či imobility je ale potřeba vidět kromě rozdílných sociálních pozic aktérů i optikou rozdílného postavení zemí v makro-strukturální perspektivě, do kterých se aktéři

¹⁰⁹ Bauman ve svém článku nepřímo problematizuje i koncepty Harveye a Giddense v souvislosti s globální mobilitou: „*If for the first world, the world of rich and the affluent, the space has lost its constraining quality, ... for the second world, the world of the poor, the 'structurally redundant', real space is fast closing up... Shrinking of space abolishes the flow of time, the inhabitants of the first world live in a perpetual present...those people are constantly busy and perpetually 'short of time' ... People marooned in the opposite world are crashed and crushed under the burden of abundant, redundant and useless time they have nothing to fill with. In their time, 'nothing ever happens'. They do not 'control' time, but neither are they controlled by it, unlike their clocking-in, clocking-out ancestors, subject to the faceless rhythm of factory time. They can only kill time, as they are slowly killed by it. Residents of the first world live in time, space does not matter for them, since spanning every distance is instantaneous... Residents of the second world live in space...*“ (1998: 45) Přestože sociolog Bauman přílišným způsobem zobecňuje a hovoří často příliš metaforicky, vyznění těchto pasáží v souvislosti s metaforou turisty a vagabunda a kvalitou jejich mobility či imobility je celkem jasné: mobilita, nebo-li „*the ability to use time to annul the limitation of space*“ (ibid.) je polarizována a rovněž platí, že mobilita coby „*ability - or disability - divides the world into the globalized and the localized*.“ Bauman uzavírá: „*Some inhabit the globe, others are chained to place*.“ (1998:45) Tedy i Harveyovu časoprostorovou kompresi a Giddensovu distanciaci je potřeba touto optikou nahlížet a vidět je nikoli jako automaticky platné pro celý svět (tedy jako určující charakteristiku globalizace), ale jako platné pouze pro některé skupiny obyvatel různých (zejména bohatých) zemí.

narodili, protože i to má v obecné rovině zásadní vliv na povahu a možnosti mobility, stejně tak to má v rovině mého výzkumu vliv na dominantní směry toků lidí v rámci neozapatistických sítí. Příkladem studia mobility v makro-strukturální perspektivě může být výzkum britského geografa Erica Neumayera z roku 2006.

Neumayer se ve své práci zabývá výzkumem využívání víz ze strany států pro regulaci mobility ve světě a ukazuje vysoce nerovnou přístupnost do cizích zemí. Jinými slovy statisticky zkoumá to, co Bauman označuje jako teritorializaci státu (1998), čímž nemyslí appaduraiovskou deteritorializaci ani de/teritorializaci Indy a Rosalda (2008), ale kontrolu a selekci pohybu lidí do „svého“ a na „svém“ teritoriu, kterou si státy nárokují skrze koncept národní suverenity a uplatňují ji právě např. vízovou politikou: „*Nation states employ bilateral visa restrictions in an attempt to manage the complex trade-off between facilitating and promoting economic and political interests on the one hand and maintaining immigration control and upholding security on the other hand,*“ konstatuje Neumayer v úvodu článku. (2006:73) Jakou vízovou politiku státy uplatňují je klíčovým způsobem ovlivněno a zároveň posilováno ekonomickou, mocenskou a politickou pozicí států ve světě. Bohaté země, jakou je bezesporu i Německo, respektive Evropská Unie jako celek, zavádí přísná vízová kritéria chudším či „problémovým“ zemím pro vstup na vlastní území (viz antiimigrantská politika EU, která vedla až k představě nedobytné „pevnosti Evropa“), protože cizince nahlíží optikou potencionálních imigrantů, případných teroristů atp. (tedy baumanovských vagabundů) a hovoří o tzv. národní bezpečnosti. Pro bohaté země není ekonomický vztah ke konkrétním zemím v otázce zavádění víz tak prioritní jako v případě rozhodování chudých zemí, protože na nich nejsou díky své ekonomické síle, závislé. Roli hrají pro bohaté země i jiné faktory, jakými je např. politická situace země, její stabilita, hrozba terorismu atp.

Oproti tomu chudé země či země závislé na exportu a/či masovém turismu přísné vízové povinnosti vůči bohatým zemím nezavádí zejména z ekonomických důvodů – bojí se ztráty pozice v rámci mezinárodního trhu a obchodu, odlivu zahraničního kapitálu, úbytku masového turismu a obchodních styků. Tedy cizince nahlíží chudé země a/či země do velké míry závislé na zahraničním kapitálu, včetně peněz z masového turismu, jako turisty, obchodníky a tedy potencionální zdroj peněz (baumanovští turisté).

Nahlížení cizince z chudé země v bohaté zemi se tedy diametrálně liší od nahlížení cizinců z bohatých zemí v chudé zemi. Lidé z bohatých zemí se tedy mohou pohybovat po světě i díky silné pozici jejich země ve světě mnohem snadněji než lidé z chudých (a/či „problémových“) zemí, kteří i kdyby na to měli a měli i občanství, což není samozřejmé, tak jim stojí v cestě vízové povinnosti a podobné překážky tohoto druhu. Pas sice vypadá na první

pohled stejně ve všech zemích, ale jeho hodnota se zásadně liší v závislosti na tom, k jaké národnosti (a tedy jak bohaté či chudé zemi) pas člověka „poutá“ a jakou národností coby administrativní kategorií ho nálepkuje: „*The Passport holders from the 25 countries facing the smallest number of visa restrictions are all Western high-income... countries... At the bottom are passport holders from countries that need to have a visa for travel to almost any foreign country... In these countries, holding a valid visa is almost the defining condition for being able to travel abroad.*“ (2006: 78)

Slova Neumayera dokládá i tzv. *Henley Visa Restrictions Index* od mezinárodní společnosti Henley & Partners z roku 2009, který srovnává jednotlivé země podle počtu bezvízových styků, kterými jednotlivé země disponují: na prvním místě je Dánsko (157 bezvízových styků), o druhé místo se dělí Finsko, Irsko a Portugalsko (156), třetí místo zaujímá kromě pro můj výzkum důležitého Německa i Belgie, Švédsko a USA (155), na čtvrté příčce se nachází Kanada, Itálie, Holandsko, Luxembursko, Španělsko a Japonsko (154). Na chvostě indexu se nachází státy jako Afgánistán (22), Irák (23), Somálsko, Pakistan, Irán (shodně po 25), Súdán (26) či Barma (27).

Neumayer tedy ukazuje, že rozdílná kritéria, která na jedné straně vedou bohaté země k nastavení vízových styků a na straně druhé nutí chudé země vízové povinnosti nenastavovat, nejsou vyjádřením bilaterálně rovnocenných styků mezi jednotlivými zeměmi (bohatá země nastaví vůči chudé zemi vízovou povinnost, ale nikoli vice versa), nýbrž že ukazují, že tento „*highly unequal access to foreign spaces reinforces existing inequalities and disparities between rich and the poor nations of the world,*“ (2006: 77) a uzavírá, že „*transnational mobility is encouraged for passport holders from privileged nations, particularly rich Western countries, at the expense of severe restrictions for others.*“ (2006: 72) Lidé z bohatých zemí jsou, jak ukazuje Neumayerova studie, díky postavení jejich země ve světě, zvýhodněni na makrostrukturální rovině k mobilitě po světě, což rovněž dokládá, že na mobilitu je potřeba se dívat v rámci globalizace, kromě jejich etnografických zkoumání nutně i systemicky a makro-strukturálně a nebrat tedy mobilitu pouze jako určující charakteristiku globalizace: „*Visa restrictions allow states to facilitate the trans-national movement of some at the expense of deterring the movement of others. If mobility is one of its defining features, then as with many other aspects of globalization, its realization is highly stratified and subject to states' monitoring, regulation, interference and control.*“ (2006: 81)

Když se takovou makro-strukturální optikou podívám na pozici Německa a Mexika ve světě, respektive na jejich vzájemný vztah v rámci světa, co se ukáže? Již jsem psal, že Německo patří mezi bohaté země a že v rámci *Henley Visa Restrictions Index* okupuje přední

příčky, co se týče počtu zemí, do kterých má bezvízový vstup. Označení „bohatá země“ je v případě Německa stále spíše slabé slovo – adekvátnějším označením by bylo „jedna z nejbohatších zemí ve světě“: Německo je podle údajů Mezinárodního měnového fondu z roku 2009 čtvrtou nejsilnější ekonomikou světa (po USA, Číně a Japonsku) s nominálním HDP téměř 3 353 miliard dolarů a jednoznačně nejsilnější ekonomikou Evropy - podle údajů Světové banky z roku 2008 tvoří HDP Německa téměř 27% HDP celé EU. Ve výši nominálního HDP na hlavu patří podle MMF k roku 2009 16. pozice s téměř 41 tisíci americkými dolary na osobu. Mexiko rovněž patří mezi silné ekonomiky světa: přísluší mu celkově 14. pozice s HDP téměř 875 miliard dolarů, ale v HDP per capita mu patří až 61. pozice s 8 135 dolary na osobu. Mexiko totiž patří mezi země s vysoce nerovnoměrnou distribucí bohatství země mezi své občany: gigantické bohatství se koncentruje v rukou „horních deseti tisíc“, velmi slabé postavení v Mexiku má střední třída. Většinu obyvatel Mexika ale tvoří chudí lidé – rolníci (indiáni i neindiáni): podle údajů OSN z období 1990-2005 žije 57% obyvatel pod dva dolary na den a 20% pod jeden dolar na den.

Na světové mapě mocenských vztahů patří Mexiku specifické místo: spolu s Brazílií je nejbohatší ekonomikou Latinské Ameriky, která se snaží světu prezentovat jako nováček v prvním světě a odlišit se tím od stigma ekonomik druhého řádu, závislých na ekonomice USA, skrze které je na Latinskou Ameriku nahlíženo a které mj. vedly k rozvinutí a uchycení teorií závislosti, center a periferií v rámci teorií světového systému na latinskoamerické půdě (kterých se chopila i řada antropologů a sociologů a díky kterým by bylo bývalo možné tak nahlížet i chiapasický konflikt a neozapatistické sítě kolem něj).¹¹⁰ Vstup do prvního světa

¹¹⁰ Někteří antropologové a sociologové globalizace nahlíží svět optikou center a periferií. Přestože nelze nahlížet globalizaci pouze jako západní imperialismus či westernizaci platí, že existují mocenská centra, mezi které Západ určitě patří (ale není centrem jediným) a že existuje kontinuální asymetrie globálních toků vzhledem ke zdrojům toků. Neumayerova studie regulace toků obyvatel po světě je důkazem toho, že globalizace je komplexní „*process of mutual, if uneven, infiltration: with the West perpeating the rest a vice versa.*“ (Inda a Rosaldo, 2008: 24) Centrum a periferie ale nelze v globalizaci nahlížet odděleně – jako dva odlišné celky, nýbrž jako permanentně propojené a zaháčkované složitými vazbami do sebe navzájem – právě na tuto provázanost a komplexnost ukazují koncepty globalizace, o kterých byla dosud řeč. Třeba Saskia Sassen (1991) hovoří o *periferizaci centra*, kterou popisuje masové imigrace do velkých měst v centrech, v rámci kterých podmínky periferie, odkud migranti přijíždějí, nemizí, ale přesouvají se spolu s imigranty do center (v podobě ghett jakým je El Barrio v New Yorku, jak ukazuje Philippe Bourgois v monografii „*In Search of Respect*“ z roku 1995).

Zapatistický Chiapas je ale spíše příkladem *centrizace periferie*. Před rokem 1994 byl Chiapas zcela opomíjeným regionem, ale s povstáním zapatistů získává pozornost světové veřejnosti, vzniká fenomén *neozapatistických sítí*, který je natolik masivním a komplexním procesem, že z periferního Chiapasu se stává do určité míry centrum, odkud lze na jednu stranu vysledovat tok obrazců, předmětů, idejí, ideologií atp. do celého světa (přestože platí, že obrazce, předměty, ideje atp. spojené se zapatisty vznikají po „celém světě“, stejně jako po „celém světě“ kolují, pozice zapatisty vyprodukovaných reprezentací v čele s tzv. oficiálním zapatistickým diskurzem zůstává v rámci kolování dominantní) a na stranu druhou se Chiapas stává centrem, kam masově z center přijíždějí na několik týdnů, měsíců či let (ale vždy dočasně s permanentní možností návratu podle jejich představ) tisíce lidí, nevládní organizace, finanční a materiální kapitál.

Chiapasská periferie se stala pro určité skupiny obyvatel centrem a jedním z hlavních středobodů celého světa. Centrizaci chiapasské periferie ale nelze nahlížet tak, že chiapasští obyvatelé – zejména obyvatelé indiánských rolnických komunit, ale nově i indiánský obyvatelé měst – začali žít v životních podmínkách center typu Německa a že tedy zapatistické povstání ztratilo již svůj smysl a účel. Jejich životní podmínky zůstávají periferní, přestože se o nich nyní díky zapatistům „všeobecně“ ví a existují desítky rozvojových projektů spřízněných nevládních organizací, stejně jako destiky projektů samotných zapatistů, které se je snaží „zlepšovat“. Pouze evolucionisticky a eurocentricky vyznívající koncept modernizace vystřídal koncept autonomizace, s kterým přicházejí samotní zapatisté.

V návaznosti na optiku center a periferií a chiapasské varianty *centrizace periferie* je možné zrelativizovat další tezi teoretiků kulturní globalizace – totiž zvýšenou konektivitu a propojenost. Činím tak pouze v poznámce, protože je sice důležitá pro pochopení globalizace jako takové, ale není klíčová pro můj vlastní výzkum, respektive optiku, skrze které se na něj dívám. Anna Tsing zpochybňuje jednu z ústředních představ globalizace – tedy rétoriku propojenosti, cirkulace, toků a konektivitu. (2000: 336) Jonathan Friedman říká, že např. technologická propojenost se předpokládá a není podrobena kritickým, empirickým a etnografickým analýzám. (2007: 181) Za pomoci příkladu monografie

demonstruje uzavíráním partnerských smluv o zónách volného obchodu – vše odstartoval vstup Mexika do NAFTA v roce 1994 (symbolicky ve stejný den, kdy zapatisté otevřeně povstali). Od té doby Mexiko podepsalo dalších 11 podobných smluv s dohromady 43 zeměmi ze severní, střední a jižní Ameriky, Japonskem, Izraelem a v neposlední řadě z Evropy. V roce 1997 podepisuje Mexiko coby první Latinskoamerická země vůbec Smlouvu o volném obchodu mezi EU a Mexikem.

Vstupy do zón volného obchodu ukazují, že Mexiko je zemí, jejíž ekonomika je orientovaná na export: je např. pátým největším producentem ropy na světě. Přestože se snaží prezentovat jako samostatná a silná ekonomika, zůstává význačným způsobem závislou na Spojených státech amerických – tedy na svém severním sousedovi: podle údajů mexického statistického úřadu INEGI z roku 2005 je neuvěřitelných 88,5% exportních komodit vyváženo do USA, na druhém místě je s 2% Kanada a třetí je Německo s téměř 1%.¹¹¹ Volný pohyb zboží mezi USA a Mexikem se netýká volného pohybu lidí. Mexiko a USA dokládají Neumayerova slova o nerovném přístupu do cizích prostor: občané USA mohou vycestovat bez víz do Mexika, Mexičané do USA nikoli. Jestliže *gringos* z USA jsou nahlíženi jako turisté, Mexičani jako vagabundi – potencionální imigranti a hrozba pro USA.

Závislost Mexika na USA přesahuje rámec ekonomiky a USA je blízkým spojencem i na poli politickém a armádním (v poslední době zvláště, když v USA vládl G.W.Bush a v Mexiku Felipe Calderón, který je stále u moci): Mexiko implementovalo strategie *War on Drugs* a *War on Terror* do své agendy (v dubnu 2006 podepsalo s USA smlouvu o společném boji proti terorismu a za národní bezpečnost) a hojně je využívá při potlačování nejen drogových kartelů, ale i sociálních hnutí (zapatisté už ale za teroristy označování nejsou). Blízká je rovněž „spolupráce“ mexické a americké armády: v roce 2006 podepsalo Mexiko s USA smlouvu, v rámci které se USA závazala každoročně dávat Mexiku 500 miliónu amerických dolarů na speciální složky, které v Mexiku zavedl právě Calderón. V kapitole *Konflikt v Chiapase a neozapatistické síť* hovořím o tzv. *válce nízké viditelnosti*, vedené za specifických okolností proti zapatistům v Chiapase. Tuto strategii rozvinuli mexičtí generálové vycvičení v elitních amerických vojenských institutích.

Jamese Ferguson (2006) Inda a Rosaldo (2008) ukazují, že stejně jako je součástí globalizace zvýšená propojenost, tak je její součástí i „*disconnection*“, kterou makro-strukturální rozložení světa generuje. Ve světě existují „černé díry“, které všechny toky kapitálů, lidí, obrazců atp. míjejí obloukem. Ferguson diskonexi studuje v Africe, kde je takových černých děr nejvíce. Za černou díru, jak naznačuji v souvislosti s chiapasskou centrizací periferie, bylo možné před povstáním zapatistů v roce 1994 označit i opomíjený Chiapas, který před povstáním znala jen hrstka amerických turistů, hippiků a několik sociálních vědců – antropologů, kteří tam prováděli od 1960s výzkumy. Chiapas byl ignorován i ze strany mexického státu, jakákoli jeho intervence do Chiapasu (např. v podobě státních rozvojových programů) byla vykoupena příslibem politické loajality „rozvíjených“ rolníků vládnoucí straně (Collier 1994) – chronická ignorace státem byla jedním z důvodů zapatistického povstání. Právě díky povstalcům a vzniku neozapatistických sítí byl Chiapas částečně vtáhnut do procesu globalizace, definovaného v této pasáži svou propojeností. Zapatistické povstání propojilo skrze efekty, které generovalo, např. v podobě neozapatistických, Chiapas s celým světem a z periferie se stalo do určité míry centrum. Tsing, Ferguson a Inda a Rosaldo se tedy snaží ukázat, že „*disconnection and segregation thus characterize globalization as much as linkage.*“ (Inda a Rosaldo, 2008: 30)

¹¹¹ I v statistikách importu suverénně dominuje USA s 68, 4% procenty. Německo je po Japonsku a Kanadě na čtvrtém místě s cca 3%.

Ukázal jsem, že ekonomika Mexika je závislá na USA a že ekonomická závislost se přelívá i do „závislosti“ politické a armádní. Ve statistikách se rovněž ukázalo, že přední příčky v exportu i importu z Mexika okupuje země mnou zkoumaných aktivistů – tedy Německo. Pro Mexiko je tedy Německo jedním z nejdůležitějších obchodních partnerů. Z pohledu Německa je Mexiko podle údajů německého Ministerstva zahraničních věcí na 32. místě mezi dodavateli německého importu a na 30. místě mezi kupci německého exportu. Obchodní transakce mezi Německem a Mexikem (které se vzájemně oficiálně berou jako strategií partneri) překročily v roce 2009 14 miliard eur (v roce 2006 tvořili transakce Mexika s Německem plných 30% ze všech transakcí Mexika se zeměmi EU). Dominantní odvětví v obchodních položkách mezi oběma zeměmi představuje automobilový (ale i letecký), chemický, farmaceutický či elektronický průmysl. Pro německé firmy je Mexiko lukrativní destinací – některé, jako třeba Volkswagen (autor populárního vozu „vocho“, které je snad nejčastěji používaným vozem v Mexiku), v nich působí již několik dekád (Volkswagen od roku 1964). Dohromady jich v Mexiku působí přes dvanáct stovek a utváří podle odhadů německého Ministerstva zahraničních věcí až 7 % mexického HDP.

Kromě ekonomických a obchodních vazeb jsou podle německého Ministerstva zahraničních věcí důležité i jiné styky mezi Německem a Mexikem (u kterého mj. zdůrazňuje jeho důležitou geostrategickou pozici) – kooperace se týká i podpory procesu politických reforem, transferu různých know-how z Německa, důrazu na ochranu klimatu, ochranu přírodních zdrojů a v neposlední řadě je partnerství důležité i pro akademické obce.

Je tedy vidět, že Německo je pro Mexiko důležitým obchodním partnerem, tudíž je „samozřejmé“, že Němci mají do Mexika bezvízový styk (platí to i naopak – Mexiko je dostatečně vzdálené a Německo se tak nemusí bát – tak jako se bojí USA - přílivu imigrantů, kteří by si letenku nemohli dovolit, letecká doprava mezi Mexikem a Německem automaticky selektuje turisty od vagabundů)¹¹² – a to nejen díky ekonomickým vazbám velkých firem, ale i díky masovému turismu: 65% mexické ekonomiky tvoří terciární sektor – tedy služby. Podle dat Světové turistické organizace při OSN je Mexiko desátou nejnavštěvovanější zemí světa, kterou v roce 2008 navštívilo 22,6 miliónů zahraničních turistů (v těchto statistických jsou zahrnuti i aktivisté a dobrovolníci, kteří rovněž dostávají od mexického migračního úřadu na letišti status turistického pobytu) a po USA druhou nejnavštěvovanější zemí Ameriky. Příjmy z turismu se šplhají v Mexiku v roce 2008 k 13, 3 miliardám amerických dolarů.

¹¹² Do Mexika nepotřebují vízum občané Andorry, Argentiny, Austrálie, Rakouska, Belgie, Bulharska Kanady, České Republiky, Chile, Kosta Riky, Kypru, Dánska, Estonska, Finska, Francie, Německa, Řecka, Hong Kongu, Maďarska, Irska, Islandu, Izraele, Itálie, Japonska, Litvy, Lichtenšterska, Lotyšska, Luxemburska, Malty, Monaka, Norska, Nového Zélandu, Polska, Portugalska, San Marina, Singapuru, Slovinska, Slovenska, Jižní Koreje, Španělska, Švédsko, Švýcarska, Nizozemí, Velké Británie, Uruguaye, USA a Venezuely.

Na druhé straně masového turismu je Německo coby země, jejíž občané – turisté utrací na cestách v absolutních číslech nejvíce peněz na světě: v roce 2008 se jednalo o 91 miliard amerických dolarů, v roce 2007 o 83,1 miliard amerických dolarů a v roce 2006 o 73,9 miliard amerických dolarů (Světová turistická organizace při OSN). Na druhém místě jsou občané USA, kteří utrací v průměru o 5 miliard méně, ale je potřeba si uvědomit, že občanů Německa je celkově necelých 82 miliónů, kdežto občanů USA je téměř 310 miliónů. Němci tedy platí za „nejštedřejší národ“ na cestách – za turisty, kteří nejvíce utrací. Podle dat obchodní a turistické společnosti z Hamburgu (viz [zde](#)) z dubna 2009 navštívilo Mexiko v roce 2008 téměř 177 tisíc německých turistů (více Němců navštívilo v Americe pouze USA, Kanadu a Brazílii).

Postavení Německa a Mexika v makro-strukturální perspektivě, vzájemné strategické partnerství, masový turismus, „štedrost“ německých turistů, závislost Mexika na exportu atp. jsou všechno makrostrukturální faktory, které vedou k vzájemně bezvízovému styku a umožňují – optikou mého výzkumu – německým aktivistům bez problémů a hromadně vycestovávat do Mexika, kde jsou sice oficiálně (podle razítka v pasu) bráni jako turisté, ale kde tak mohou „v klidu“ vykonávat aktivistickou a/či dobrovolnickou práci. Mexická vláda sice moc dobře ví, odkud přijíždí nejvíce aktivistů, které označuje s pejorativním nádechem za „*revoluční turisty*“ (tedy jako součást celého balíku turistů, kteří z Německa i jiných bohatých zemí přijíždějí), ale právě důležité styky se zeměmi původu aktivistů jí znemožňují zavádět restriktivní opatření v podobě vízové politiky či jiných administrativních obstrukcí spojených s vycestováním. Přes všechno výše řečené ale Mexiko v určitých fázích války vedené proti zapatistům, jak ukážu více v podkapitole „Válka nízké viditelnosti“ v kapitole IV., přeci jenom aktivizuje své nároky „suverénního národního státu“ na kontrolu pohybu a výskytu lidí na „svém“ teritoriu a deportuje desítky až stovky aktivistů bez ohledu na jejich původ v strategicky důležitých bohatých zemích a bez ohledu na diplomatické komplikace, které si tím způsobuje.

Makro-strukturální rovina nejenže umožňuje znesamozřejmit redukci zapatisty vyvolávané *sociedad civil internacional* téměř výlučně na aktivisty z bohatých zemí, ale zároveň umožňuje odhalit askriptivní prostředí, kterému jsou cizinci v různých zemích vystaveni a které má vliv na pohyby i jednání cizinců v cizí zemi – stejně tomu je i s aktivisty v Mexiku, coby občany bohatého státu, který nejvíce na světě utrací v zahraničním turismu, v zemi s velkým „importem“ masového turismu. V první i druhé kapitole hovořím o askriptivním prostředí, kterému jsou Němci v Mexiku vystaveni a které je odlišné prostředí doma: na jednu stranu klesá anonymita způsobená tím, že jejich askriptivní identity nejsou

v Mexiku většinové, tak jako v Německu, na stranu druhou v Mexiku roste podle tzv. parity kupní síly ekonomický status aktivistů z Německa o 30%,¹¹³ což „v překladu“ znamená, že pro Němce je v Mexiku o 30% levněji než v Německu, takže si mohou koupit za 1 euro v Mexiku to samé, za co by museli v Německu zaplatit cca 3 eura. Růst ekonomického statusu optikou parity kupní síly se projevuje např. při výletech aktivistů po Chiapase či okolních státech, kde si mohou dovolit zaplatit luxusní hotel, na který by v Německu neměli. Za stejné množství peněz si toho mohou v Mexiku koupit trojnásobně více než v Německu.

Onen pokles anonymity, na kterou jsou zvyklí coby nositelé většinových askriptivních identit (bílí, mladí, zdraví, vzdělání, heterosexuální atp. Němci) ve velkoměstu Německa, přichází s jejich přesazením z Německa do Mexika v onom makrostrukturálním kontextu (bohatých cizinců v zemích s vysokým procentem chudých lidí). Přestože historické centrum města San Cristóbal de las Casas je díky svému specifickému postavení turistického a kosmopolitního centra v Mexiku spíše výjimkou, i v něm platí ono askriptivní prostředí, v rámci kterého je na německé aktivisty nahlíženo hned skrze několik askriptivních kategorií. Ty se samozřejmě mohou částečně lišit v závislosti na prostoru a situaci, ve které se v Mexiku aktivista nachází. Pohybuje – li se v Chiapase, v revolučně turistickém San Cristóbalu de las Casas, v Oventicu či jiných indiánských komunitách, pak vstupuje do následujícího askriptivního prostoru: jestliže v Evropě je bílá barva kůže, na rozdíl od jiných barev, znakem většinovosti, tedy bezproblémovosti a tedy zárukou anonymity, v Mexiku se stává znakem turisty a gringa, což předepisuje v mnoha případech možnosti interakcí s místními a vyjednávání vlastní pozice v různých situacích. Mladý věk, krosna na zádech, kombinace outdoorového a alternativního oblečení a backpackerovského vzezření evropským aktivistům v Chiapase připisuje identitu *turista pobre* (Van der Berghe, 1994) – tedy těch, co nemají tolik peněz jako package turisti, ale rozhodně stojí za to jim nabízet turistické produkty ke koupi. Navíc existují specializované destinace, služby i výrobky, které se na backpackerovského *turista pobre* speciálně zaměřují (v San Cristóbalu jich je hned několik: od hostelů, přes speciální bary až po nabídky alternativních či ekologicky udržitelných turistických zájezdů). V neposlední řadě působí askriptivní kategorie zapa-turisty či revolučního turisty nebo – li dalšího mladého nadšence, který propadl módním zapatistům či přímo Marcosovi a přijíždí kvůli nim do Mexika, respektive do Chiapasu – aby se ze zapatisti viděl, nafotil si je a nakoupil revoluční suvenýry. Tato kategorie sílí tím více, čím blíže je člověk k Chiapasu, respektive k San Cristóbalu de las Casas – baště revolučního turismu. Místem, kde se askriptivní kategorie zapa-turisty jaksí automaticky očekává je paradoxně historické centrum

¹¹³ Údaje z tzv. *World Development Indicators* Světové banky z roku 2005.

San Cristóbalu, které je na revoluční turismus již plně přichystané. Askriptivní prostředí se nevyhýbá ani Oventicu coby nejnavštěvovanějšímu caracolu zapatistů. Jak ukazují v úvodu první kapitoly, desítky mladých nadšenců, kteří k zapatistům proudí, se spolupodíleli na reformulaci mého vlastního výzkumného záměru.

To jsou tedy hlavní askriptivní kategorie, které jsou aktivistům z Německa v Mexiku připisované a které mají nezanedbatelný vliv na trajektorie i jednání, které aktivisté volí a činí v rámci svých několikaměsíčních výjezdů do zapatistického Chiapasu. K roli askriptivního prostředí se vrátím ještě v souvislosti s *rekontextualizací*. Askriptivní kategorie, o kterých byla řeč v souvislosti s makrostrukturálním pohledem na Mexiko a Německo, mají vliv i na podobu *campamentos de paz*. Proč se pozorování porušování lidských práv neúčastní místní *indígenas*, ale mladí aktivisté z ciziny (a rovněž v menším počtu i mestizové z Mexika)? Důvod je prostý: pozice německého aktivisty při pozorování a v souvislosti se vším výše řečeným je diametrálně odlišná od pozice chudého *indígena*, který v mnoha případech nedisponuje ani občanským průkazem. Kdyby při pozorování došlo k porušování lidských práv např. ze strany mexické policie či armády, askriptivní kategorizace pozorovatele coby gringa – občana z bohatého Německa v podstatě znemožňuje agresorům agresivně zacházet i s pozorovatelem a naopak jsou nuceni jeho přítomnost vytrpět. Unést, zbit či dokonce zabít pozorovatele z Německa je nemožné kvůli problémům, které by to způsobilo na mezinárodní rovině a zejména v důležitých vztazích mezi Mexikem a Německem. Unést, zbit či zabít *indígena* (což se v rámci války nízké viditelnosti stejně v Chiapase opakovaně děje) by možná vyvovalo dočasné bouře několika nevládej, sociálních hnutí v Chiapase, v Mexiku a možná i ve světě, ale zcela jistě by to neohrozilo zásadním způsobem postavení Mexika na mapě světa z makro-strukturální perspektivy. Lidský život má cenu v závislosti na zemi, odkud pochází. I proto se účastní role pozorovatelů v rámci *campamentos de paz* převážně aktivisté z bohatých a důležitých zemí z ciziny (a v menší míře i mestizové z Mexika).

Neumayrova studie a pozice Německa, Mexika a jejich vzájemných vztahů v makrostrukturální perspektivě a askriptivní prostředí, kterému jsou díky tomu aktivisté v Mexiku vystaveni, dokládají, že globalizaci je potřeba nahlížet, kromě roviny strukturace sociální pozice aktérů v jednotlivých společnostech, i na rovině mocensky nevyrovnaných makrostrukturálních vztahů – těch, které budu s odkazem na Jonathana Friedmana nahlížet skrze tzv. globálně-systemickou perspektivu, protože i ty mají důležitou roli např. na povahu mobility a imobility ve světě, ale i (jak naznačuje příklad askriptivních prostředí) jednání aktérů samotné. Limity a regulace mobility a imobility je tedy potřeba nahlížet i optikou makro-strukturálních podmínek (jakými jsou kromě pozice jednotlivých zemí ve světě a ve

vztahu k dalším zemím i infrastruktura, letecké koridory, regulační mechanismy národních států, vládní strategie atp.), které některým skupinám obyvatel mobilitu umožňují, ale zároveň jiným skupinám obyvatel mobilitu znemožňují. (Inda a Rosaldo, 2008: 31).

Dosavadní řádky této kapitoly jsem v převážné míře věnoval teoriím globalizace a konceptům, které se jí snaží zachytit. Snažil jsem se ukázat úskalí, která přináší teorie tzv. kulturní globalizace, které sice zavádí užitečné analytické koncepty, ze kterých sám budu vycházet (např. Appaduraiem načrtnutá a Indou a Rosaldem rozpracovaná de/teritorizace, kterou v další kapitole doplním již zmíněným konceptem *rekontextualizace*), ale postrádají náhled strukturální, skrze který by bylo možné nahlížet zvýšenou mobilitou v souvztahu s imobilitou, analyzovat různé žánry mobility, nahlížet globální propojenost s globální opojeností atp. Proto jsem zmínil práci Zygmunta Baumana s jeho metaforami turisty a vagabunda a s odkazem na milióny nemobilních lidí, abych ukázal, že pro konceptualizaci globalizace je nezbytné sledovat do jakých sociálních pozic byli a jsou zkoumaní aktivisté strukturování – což platí dvojnásob v situaci, kterou načrtl Jonathan Friedman, který ukázal že teoretici kulturní globalizace do značné míry svými koncepty objektivizovali vlastní kosmopolitní agendu a privilegovanou sociální pozici. Zmínil jsem rovněž práci Erica Neumayera, kterou jsem doplnil tvrdými daty z vlastního výzkumu i příkladem role askriptivních prostředí, abych ukázal, že kromě sledování rozdílně strukturovaných sociálních pozic, je potřeba sledovat v jaké zemi k takové strukturaci dochází, protože svět je mocensky nevyrovnaný prostor, v rámci kterého existují mocensky silnější a slabší země a proto je nutné pro analýzy globalizace sledovat rovněž mocenskou pozici jednotlivých zemí a států ve světě v makro-strukturální perspektivě: do jaké země se člověk narodí a v rámci které je strukturován má totiž rovněž vliv na to, kam se např. může po světě pohybovat a kam nikoli. Jinými slovy jsem se snažil ukázat, že je potřeba na globalizaci nahlížet optikou dvojí strukturace: jednak optikou strukturace aktérů do určitých sociálních pozic v rámci států a rovněž optikou makro-strukturace těchto států do mocenských pozic v rámci světa. Koncept, který se tak snaží svět nahlížet a který jsem pojmenoval dvojrovinná strukturální globalizace, vychází zejména z prací Jonathana Friedmana, o kterém již byla řeč. V následujících odstavcích podrobněji představím jeho chápání globalizace, aby bylo jasnější, co dvojrovinnou strukturální globalizací myslím.

3.1.3. Friedman: Globální systém a dvojrovinná strukturální globalizace

Ukázalo se tedy, že globalizaci nelze vnímat pouze jako „*a recognition of what is conceived as increasing world-wide interconnections, interchanges and movements of people,*

images and commodities“ (Friedman, 1995: 69), ale že je potřeba svět nahlížet jako strukturovaný systém, ve kterém je některým umožněna translokální mobilita, konektivita atp., stejně jako je jiným mobilita znemožněna a je jim vlastní spíše opojenost – a to jak na rovině aktérů v rámci států, tak na rovině států v rámci světa. Globální propojenost je stratifikována a vysoce nerovnoměrná: „*while the world may be full of complex mobilities and interconnections, there are also quite a number of people and places whose experience is marginal to or excluded from these movements and links... not everyone and everyplace participates equally in the circuits of interconnection that traverse the globe.*“ (Inda a Rosaldo, 2008: 6) Proto je potřeba mít na vědomí při studiu globalizace, že „*immobility and exclusion are thus as much part of globalization as movement*“ (ibid.: 30) a proto je potřeba svět nahlížet jako „*a space of structural circulations, of mobility and immobility...space of dense interconnections and black holes*“ (ibid.: 35)

Koncept, který umožňuje svět nahlížet jako nerovnoměrně strukturovaný systém a který tak zároveň umožní vidět globalizaci „pouze“ jako jeho současný projev, se jmenuje koncept globálních systémů a rozpracovává ho Jonathan Friedman (1995, 1999, 2000, 2007).

Friedman chápe globální systém jako „*theoretical framework within which the institutional structures of the world are themselves generated and reproduced in global processes which are not something that is a result of the past few decades of 'evolution' but which are structural aspects of all social dynamics.*“ (2000: 638). Institucionálními strukturami mu nejsou pouze státy samotné, ale i různé mezinárodní instituce, organizace, do kterých se státy sdružují atp. Institucionální struktury pak v historické perspektivě generují vztahy dominance a podřízení, ustavují hegemonii či generují vztahy nahlížené optikou center a periferií. Globální systém mu tak je i „*set of dynamic properties, including the formation of centre/periphery structures, their expansion, contraction, fragmentation and re-establishment throughout cycles of shifting hegemony.*“ (1995: 74) Důraz je kladený na široký historický záběr, který je nahlížen Braudelovskou optikou *longue durée*, (Friedman, 2007: 185) a který umožňuje pochopit dnešní mocenskou konstelaci ve světě. Protože tyto několik století trávající genealogie mocensky nerovných vztahů institucí v globálně-systemické perspektivě jdou nad rámec mé práce, mého výzkumu i antropologického zkoumání obecně (přestože existují výjimky), nebudu se jim podrobně věnovat¹¹⁴ a budou mě zajímat, což koneckonců dokládám i výše, zejména aktuální mocenské konstelace světa a ve světě. Přesto některým historickým

¹¹⁴ V rámci mého výzkumu mě tedy nebude zajímat genealogie a historický, globálně systemický náhled, který by umožnil odpovědět na otázku, proč je Německo a Mexiko v takových mocenských pozicích ve světě a v takovém vzájemném vztahu a nikoli jiném (tedy nebude mě zajímat *proč tomu tak je*), ale zajímají mne, jak ukazují v pasážích o postavení a pozici Mexika a Německa dnes o pár stránek výše, spíše aktuální mocenské konstelace ve světě (tedy *jak to je*).

poznatkům nevyhnu – zejména v souvislosti s představou globalizace jako něčeho historicky zcela nového, která je vlastní řadě prací z perspektivy kulturní globalizace.

Koncept globálního systému se snaží vycházet z makro-strukturálního chápání světa coby systému – a jako takový ho taky nahlíží, tedy bez ohledu na subjektivní vnímání a interpretace světa ze strany aktérů: „*Global systemic relations are not visible as such. They are not behavioral connections between individuals.*“ (2000: 639)

Friedman odmítá představu globalizace coby propojenosti, mobility atp. a odmítá i její chápání jako něco historicky zcela nového. Naopak tuto představu, jak již píšou výše, vidí spíše jako produkt překvapení a objektivace vlastní sociální pozice intelektuála, se kterým a ze které globalizaci popisoval. Vidí ji jako produkt subjektivního vědomí intelektuála – jako „*spontaneous self-understanding of those who occupy a certain position within the contemporary world-system in transformation.*“ Taková globalizace mu je proto „*expression of a positional identity within the global system rather than a description or theoretical perspective on the contemporary world.*“ (2007: 182) Objektivaci vlastní kosmopolitní pozice intelektuála píšícího o globalizaci pak nahlíží v rámci globálně-systemické perspektivy jako boj o ideologickou hegemonii: „*The generalization of cosmopolitanism to all domains of transnational connection appears in this light to express a kind of struggle for ideological hegemony.*“ (2007: 191) Místo toho ukazuje s pomocí Erica Wolfa (1982), Janet Abu-Lughod (1989) a zejména Immanuela Wallersteina (1974, 1980, 1989), že svět je propojen již po staletí. Globální systémy existují po světě nikoli několik desítek, nýbrž stovek let.

Současnou globalizaci s její intenzifikací mobility na jedné straně a imobility na straně druhé, s propojeností geograficky vzdálených oblastí na jedné straně a s nenapojenými a odpojenými černými dírami na straně druhé, s „revolucí“ v komunikační a dopravní technologii pouze pro některé, kterou někteří teoretici globalizace považují za historicky zcela novou a originální, Friedman vidí „pouze“ jako jednu ze součástí aktuální fáze globálního systému, která repetitivně a cyklicky v historii přichází a dokonce ji i srovnává s globalizací z přelomu 19. a 20. století, která v mnohém globalizaci současnou předjímala.¹¹⁵ Současnou konstelaci globálního systému – nebo-li jeho současnou podobu nazývá Friedman *globální arénou* (1995: 74) „Aktuální“ (ve smyslu vlastní fázi globalizace, která začíná v 1950s a intenzifikuje se v 1970s) makro-strukturální procesy v globální aréně je možné vysledovat

¹¹⁵ Fáze globalizace končící v 1920s je v mnohém podobná té dnešní: „*many of the current debates concerning immigration and 'multiculturalism' were already prevalent in this period. This was also an age of technological revolution. Stock markets were connected by cable, and investment could flow between continents at revolutionary new speeds. There was also an enormous celebration of new technologies – electric lighting, telephones, automobiles, and even airplanes and X-rays. This was also a period that witnessed the rise of contradictory ideologies of the same kind that are prevalent today.*“ (2007: 183) Po této fázi globalizace přichází fáze de-globalizace a v 1950s pomalu začíná dnešní fáze globalizace, která se intenzifikuje od 1970s.

např. v úpadku výlučné centrálnosti a hegemonie Západu, což se mj. projevuje částečným oslabením pozice západních národních států (přesto Neumayer ukázal, že ztráta výlučnosti centrálností ještě neznamená ztrátu centrálnosti jako takové); v decentralizaci akumulace kapitálu nebo-li v neoliberální restrukturaaci světa, která započala v 1970s, plně se rozvinula po pádu Sovětského režimu a jejíž efektem byla masová dislokace a vynucená migrace populací do oblastí „tradičních“ center, o které mluví Sassen jako o periferizaci centra; v kosmopolitanizaci (slovy kosmopolitních intelektuálů, o kterých byla řeč, v globalizaci) elit a v „*rapid elaboration of such elites*“ (2007: 184); v lokalizaci a indigenizaci marginalizovaných skupin, jakými jsou např. *indigenous people*.¹¹⁶

Je tedy vidět, že Friedman akcentuje zejména makro-strukturální proces, který probíhá v aktuální globální aréně globálních systémů a který v první řadě odhaluje mocensky nevyrovnané makro-strukturace institucí jako např. států ve světě (nikoli subjektivní interpretace světa ze strany subjektů). Coby antropologa ho ale zajímají i rozdílné strukturace aktérů do sociálních pozic, které na jedné straně vedou ke kosmopolitanizaci elita na straně druhé k lokalizaci marginálních skupin (baumanovských vagabundů). Právě zde leží základ mnou pojmenované *dvojrovinné strukturální globalizace*, která antropologovi, jež se ve svých výzkumech zaměřuje zejména na zkoumání přítomnosti (nelze etnograficky zkoumat sociální jednání aktérů např. z 16. století), umožňuje aktuální konstelaci světa prostřednictvím etnografických výzkumů zkoumat. Dvojrovinná strukturální globalizace coby analytický koncept umožňuje nahlížet zkoumaného aktéra coby aktéra strukturovaného do určité sociální pozice v rámci společnosti na jedné straně a tuto společnost/stát umožňuje nahlížet jako „aktéra“ makro-strukturovaného do mocenské pozice v rámci globální arény – v rámci současného světa. Analytický koncept dvojrovinné strukturální globalizace tedy umožňuje pochopit pohyby aktérů i jejich jednání v současném světě. Užití tohoto konceptu jeví se mi jako nezbytné pro možnost přiblížit se pochopení sociální logiky jednání aktérů samotných bez projektování vlastních představ vědců do této logiky jednání zkoumaných aktérů.

Bez dvojrovinné strukturální globalizace by nebylo možné porozumět procesu, v rámci kterého mohou němečtí aktivisté opakovaně vyjíždět na několikaměsíční výjezdy do různých koutů světa (v případě mého výzkumu do zapatistického Chiapasu) a ani by nebylo možné pochopit, z jakých sociálních pozic do zapatistického Chiapasu vyjíždějí ani do jakých pozic tam vjíždějí a již vůbec by nebylo možné pochopit samotné sociální jednání aktivistů ani to, jaký význam má pro ně cesta do zapatistického Chiapasu či představa a vědění světa

¹¹⁶ Dvojsměrný proces v podobě kosmopolitanizace elit a indigenizace marginálů, na který upozorňuje i zmiňovaný Bauman (1998) lze číst jako třídní polarizaci: „*indigenization*‘ is used to indicate an intensification of localized or rooted identities among the downwardly mobile populations of the system at the same time that cosmopolitanism intensifies at the top.“ (2007: 187)

samotného (zde se již přibližují globalizaci coby subjektivnímu fenoménu, kterému se budu věnovat ve zbytku této kapitoly v souvislosti s teoriemi sociálních hnutí).

V podobném duchu, ale zejména s důrazem na makro-strukturální perspektivu, hovoří Jonathan Friedman, který akcentuje právě ony empiricky nevysledovatelné makro-strukturální procesy (tedy optikou dvojrovinné strukturální globalizace onu makrostrukturální rovinu pozice států a institucí atp. ve světě), na základě jejichž efektů se odehrává současná fáze globálních systémů, známá jako globalizace a jejichž znalost je pro výzkum globalizace nezbytná. Proto konceptu kulturní globalizace vytýká, že „*is not focused on underlying structures, but on directly observable or experienced realities. It is about transnational phenomena as such, behavioral 'transnational connections' of various kinds, about the movement of goods, people and information, not about the nature of such movement.*“ (Friedman, 2000: 640) Aby bylo možné ony „*behavioral transnational connections*“ etnograficky zkoumat (paradoxně příliš etnografických monografií a prací na téma globalizace neexistuje, jak si všímá Friedman, 2000: 647), je potřeba znát makro-strukturální pozadí, které má na povahu empiricky vysledovatelné mobility konstitutivní vliv (tak jako má vliv na výjezdy německých aktivistů do Mexika mocenské postavení Německa ve světě). Jinými slovy, aby bylo možné etnograficky zkoumat a pochopit procesy jako de/teritorializace, různé žánry translokální mobility lidí, věcí či konkrétně v případě mého výzkumu procesy spojené s povahou neozapatistických sítí, do kterých aktivisté vstupují zejména z mocných a bohatých zemí, je potřeba znát strukturální pozadí, na kterém se odehrávají tyto empiricky vysledovatelné a tedy etnograficky zkoumatelné procesy a které mají na tyto procesy vliv prostřednictvím svých efektů a nikoli prostřednictvím vědomí aktérů. Kromě makro-strukturálních procesů je podobným způsobem potřeba nahlížet i strukturace aktérů do sociálních pozic, které se rovněž odehrávají mimo rovinu jejich vědomí. Proto onen analytický koncept dvojrovinné strukturální globalizace.

Jenom na pozadí dvojrovinné strukturální globalizace je možné etnograficky zkoumat a pochopit na příkladě aktivistů globalizaci jako subjektivní fenomén. Ta je v případě aktivistů jednak samotnou praktikou opakovaných výjezdů do světa (v případě mého výzkumu za zapatisty) a rovněž má podobu *praktického vědění světa*, jež mě bude zajímat zejména v podobě *praktického vědění zapatismu* (postupně se propracuji až k analytickým nástrojům, o kterých již byla řeč – tedy k *imaginativnímu vědění světa* a k *prožívanému vědění světa*, které do budoucna rozšířím i o *zkušenostní vědění světa*). Opakuji: aby bylo možné pochopit jednání aktérů, zapojení do tzv. alter-globalizačních sociálních hnutí, výjezdy aktivistů do světa a v neposlední řadě jednání ve vztahu k *praktickému vědění světa* aktérů, je

potřeba znát dvojrovinné strukturální pozadí aktérů ve společnosti/státu a makro-strukturální pozadí států ve světě, ze kterých pochází a vyjíždí do zapatistického Chiapasu. Právě analytický koncept dvojrovinné strukturální globalizace, který musí antropolog vztáhnout i na vlastní sociální pozici i pozici „vlastního“ státu, mu umožňuje eliminovat (či alespoň minimalizovat) všudypřítomnou hrozbu projekce vlastních představ, přání, pocitů a hodnot do světa zkoumaných aktivistů. V případě mého výzkumu globalizace a aktivismu z pozice antropologa/aktivisty je potřeba být ostražitý nejen proto, jak ukazuje Friedman, že řada konceptů zejména z kulturní globalizace je utvářena z nereflektovaných sociálních pozic antropologů, literárních vědců, kulturalistů coby zároveň kosmopolitních občanů, ale i díky habituální podobnosti (nikoli podobnosti Německa a České republiky v mocenských konstelacích současného světa) mé vlastní sociální pozice se sociální pozicí zkoumaných aktivistů, o které píše v první kapitole.

3.2. Sociální hnutí: globalizace jako subjektivní fenomén

Již Roland Robertson (1992) říká, že globalizace je jak objektivní proces (ve smyslu strukturálního procesu), tak proces subjektivní, kterým má na mysli „*the intensification of the consciousness of the world as a whole.*“ (1992: 8) V podobném duchu si George Marcus (1995) všímá, jak ukazují v první kapitole, rostoucího povědomí světa mezi lidmi a nabádá k jeho zkoumání. Zejména díky Friedmanovi již vím, že i „*increasing self-consciousness of world position*“ (Friedman, 2000: 653) neboli *praktické vědění světa* aktivistů je potřeba nahlížet optikou dvojrovinné strukturální globalizace, stejně jako ony etnograficky zkoumatelné „*behavioral 'transnational connections' of various kinds, the movement of goods, people and information,*“ (Friedman, 2000: 640) které v případě mého výzkumu mají podobu výjezdů aktivistů do zapatistického Chiapasu v rámci neozapatistických sítí.

Aby se předešlo konfuzním záměnám dvojrovinné strukturální globalizace s globalizací jako subjektivním fenoménem, na což, byť v jiném kontextu, upozorňuje např. Thomas Olesen (2005b) a čím trpí, jak jsem ukázal, některé koncepty kulturní globalizace, je potřeba – jak nabádají Tsing i Friedman - v *etnografické* perspektivě zkoumat globalizaci jako představu, součást vědomí, jako žánr vědění, ale i praktik: v případě aktivistů se jedná o zkoumání *praktického vědění světa*, jehož součástí je jak vědění globalizace (chápané jako neoliberální kapitalismus), tak vědění alter-globalizace (chápané jako resistenci vůči neoliberálnímu kapitalismu), stejně jako se jedná o zkoumání samotné praxe výjezdu do zapatistického Chiapasu. Pro teoretickou oporu v tomto případě jsem se obrátil k teoriím sociálních hnutí.

Na následujících řádcích nenabídnou vyčerpávající reprodukci současných teoretických debat v rámci studia sociálních hnutí,¹¹⁷ naopak zmíním pouze určité fragmenty, jež jsou relevantní v kontextu výjezdu aktivistů v rámci neozapatistických sítí do Chiapasu. Ukážu, že pro potřeby etnografického bádání je nutné překonat implicitní a vesměs obecný předpoklad teorií sociálních hnutí, v rámci kterého jsou sociální hnutí zkoumány pouze v nich a z nich samých, čímž mj. dochází k redukci sociálních aktérů na „pouhé“ účastníky hnutí. Tento problém se týká i teorií neozapatistických sítí, o kterých byla řeč v minulé kapitole.

Zmíním se rovněž o proměně vztahu ideologie a praxe v sociálních hnutích, který vedl k nástupu tzv. morálních hnutí, hraje důležitou roli v zapatistickém hnutí i u aktivistů, respektive u jejich vědění zapatismu a díky kterému jsem došel k termínu *praktické vědění světa*. Než se tak stane, je potřeba napsat několik řádků k tzv. alter-globalizačnímu hnutí, abych objasnil kontext sociálního hnutí, jehož jsou „němečtí“ aktivisté součástí, skrze které rámuji praktická vědění světa a v rámci kterého vznikly neozapatistické sítě, jež aktivistům umožnily vyjet bez větších problémů na několikaměsíční pobyt do zapatistického Chiapasu. Jedním z ústředních hesel tohoto hnutí je heslo „*Mysli globálně, jednej lokálně*“, které na základě etnografického zkoumání výjezdů aktivistů do světa doplním v páté kapitole o jeho druhou část - totiž „*Proživej globálně, myslí lokálně*“.

3.2.1. *Alter-globalizační hnutí: „Mysli globálně, jednej lokálně“*¹¹⁸

Současné alter-globalizační hnutí se vyznačuje, což koneckonců ilustruje i můj výzkum, transnárodní mobilizací aktivistů a vznikem tzv. transnárodních aktivistických sítí. (Keck–Sikkink, 1998) Přestože mobilizace přesahující hranice národního státu lze vysledovat již v 19. století (hnutí pracujících, hnutí proti zrušení otroctví, hnutí za práva žen atp.), kořeny alter-globalizačního hnutí spadají spíše do 70.let 20. století – nikoli náhodou do doby, kdy se, jak ukazuje Friedman, zintenzivňuje globalizace coby aktuální projev globálních systémů. V návaznosti na bouřlivý rok 1968 získává transnárodní mobilizace aktivistů nový význam. Rodí se tzv. nová sociální hnutí, která namísto (respektive kromě) třídní perspektivy zdůrazňují politiku identity, právo na kulturu, na vlastní historii (tzv. boj o historicitu) a právo na sebe-určení vlastní identity – v rámci své odlišnosti. Témata přesahující „domovy“ evropských aktivistů se dostávají do centra dění: bojuje se proti válce ve Vietnamu, za Matku Zemi, proti jaderné energetice, za Třetí svět, za mír (tzv. mírová hnutí proti Studené válce) a za lidská práva. Rýsují se zárodky oněch transnárodních aktivistických sítí. Vznikají

¹¹⁷ Teorie sociálních hnutí budou pro mě klíčové až v další fázi výzkumu – při zkoumání role zapatismu v politických aktivitách aktivistů „doma“ – v jejich domovských lokalitách severního a západního Německa.

¹¹⁸ V této pasáži, která představí alter-globalizační hnutí, budu vycházet zejména z italského teoretika sociálních hnutí Maria Pianty (2007).

mezinárodní nevládní organizace jako Amnesty International, Greenpeace, Friends of Earth, jako i desítky menších nevládních organizací. V 80. letech 20. století vznikají první tzv. kontrasummitů – summitů aktivistů paralelně pořádané k oficiálním summitům typu zasedání G7, které se stanou jedním z centrálních typů politické akce v rámci alter-globalizačního hnutí v 90. letech.

To, co spontánně započalo na konci 60. let a zejména v 70. a 80. letech, výrazným způsobem sílí a „usazuje se“ v 90. letech 20. století: „*The fragmented cross border activism of the 1970s and 1980s was replaced in 1990s by the emergence of global mobilizations with common visions, aims and forms of action, focused, however, on separate issues.*“ (Pianta 2007) Pořádají se pouliční demonstrace ve stejné dny po celém světě (tzv. globální dny akcí – viz např. globální dny akcí proti válce v Iráku v březnu 2003), mezinárodní konference, globální pouliční párty, vznikají světová sociální fóra, sílí paralelní kontrasummitů. Podle Maria Pianty se konají mezi lety 1990 až 2005 téměř dvě stovky takových kontrasummitů a globálních dnů akcí (2007). Do toho všeho povstávají prvního ledna 1994 v opomíjeném mexickém Chiapase zakuklení zapatisti, jejichž povstání se ukázalo v této fázi alter-globalizačního hnutí jako klíčové. Zapatisté se stali jedním z oněch „*issues*“, o kterých mluví Pianta: to vedlo ke vzniku neozapatistických sítí kolem chiapasských zapatistů, které se ukázaly jako jedny z nejefektivnějších i nejstálejších transnárodních aktivistických sítí, které vznikají po světě kolem různých témat. Pro řadu aktivistických skupin se zapatisti stali „inspirací“ - modelem pro „globalizaci resistance“ (Olesen, 2005a: 45-47) a to v takovém měřítku, že Harry Cleaver dokonce hovoří o „*Zapatista Effect*“ (1998). Neozapatistickým sítím jsem se již věnoval, proto zde zmínky o nich redukuji pouze na jejich zapojení a roli v alter-globalizačním hnutí. Zapatisté začínají již od roku 1994 pořádat na svém území obrovská mezinárodní setkání – ona *encuentros*, která se mi stala jedním z hlavních míst výzkumu. V kontextu alter-globalizačního hnutí byly klíčovými setkáními zejména *Encuentro intercontinental contra el neoliberalismo y por la humanidad* („Interkontinentální setkání za lidskost a proti neoliberalismu“), pořádané zapatisty v roce 1996 a *Encuentro internacional contra el neoliberalismo y por la humanidad* („Mezinárodní setkání za lidskost a proti neoliberalismu“) z roku 1997. Na nich zapatisté i účastníci setkání (několik tisíc aktivistů a delegátů „ze všech koutů světa“) iniciují vznik společné globální platformy – v roce 1998 tak vzniká People's Global Action, která se světu představí o rok později v Seattlu.

O rok později v roce 1999 se totiž má konat v americkém Seattlu summit Světové obchodní organizace (WTO). Do Seattlu se kromě účastníků summitu sjíždí 60 tisíc aktivistů, kterým se podaří ochromit infrastrukturu města a speciálně kolem místa pořádání summitu

natolik, že summit se neuskuteční podle plánu. Se Seattlem definitivně vzniká nový model akce – globální akce pořádané na místech velkých oficiálních summitů, jejíž cílem je summit narušit tak, aby se neuskutečnil. Přestože model ze Seattlu se již, co se úspěšnosti týče, nepodařilo zopakovat, s přelomem tisíciletí „zažívají krušné chvílky“ čeští policajti v roce 2000, protože v Praze se odehrává summit Mezinárodního měnového fondu a Světové banky a proti němu se přijely do hlavního města postavit desítky tisíc aktivistů, ale i italští kolegové z řad policie o rok později, kdy se v Janově koná summit G8. K roku 2010 se prozatím poslední velký summit a tedy i kontra-summit konal v prosinci 2009 v dánské Kodani, kam přijeli státníci z celého světa debatovat o globálních změnách klimatu. Těchto velkých kontra-summitů se pravidelně účastní – zvláště po návratu z Mexika – i mnou zkoumaní aktivisté.¹¹⁹

Tolik tedy ke kontextu alter-globalizačního hnutí. Nyní se zaměřím na *praktické vědění světa*, které v něm vzniká a které zkoumám na příkladě „německých“ aktivistů. Na tomto místě je potřeba zdůraznit, proč hovořím o *praktickém* vědění v souvislosti s aktivisty – vždyť přece vědění implikuje teoretičnost a nikoli praktičnost. Existují proto dva důvody – jeden důvod vychází z antropologické konceptualizace vědění jako takového a navazuje na Jonathana Friedmana a druhý důvod vychází z empirie – tedy ze samotného vývoje, který se odehrál v evropských sociálních hnutích v posledních několika dekádách. Sice jsem nyní ve stručném kontextu představil alter-globalizační hnutí, ale stále jsem se ještě nezmnul o, pro můj výzkum, zásadních proměnách v evropských hnutích, v rámci kterých se politická hnutí rozšířila i o hnutí morální. Jelikož se těmito změnám, které jsou pro pochopení druhého důvodu názvu *praktické vědění* nezbytné, budu věnovat v podkapitole *Problém vztahu vědění a politické akce: praktičnost vědění aktivistů*, zmíním se na tomto místě pouze o důvodu prvním.

Používám spojení *praktické vědění světa*,¹²⁰ abych ho jednoznačně odlišil od antropologického typu vědění, které pracuje s teorií zcela odlišným způsobem, než jak s ní pracují aktivisté. Když Jonathan Friedman (2000) hovoří o strukturálních procesech v globálním systému, které skrze své efekty a nikoli skrze subjektivní vědomí působí na aktivisty, zároveň dodává, že některé strukturální procesy jsou uvědomitelné procesem učení. Aktivisté ze středních tříd žijí ve společnosti vědění, navštěvují gymnázia, vysoké školy, v rámci kterých se jim dostává formální vzdělání, diskutují s rodiči, učiteli, přáteli a staršími

¹¹⁹ V roce 2001 navíc vzniká v brazilském Porto Alegre tradice Světových sociálních fór, na které se sjíždí členové sociálních hnutí a nevládních organizací z celého světa s cílem „to meet and debate alternatives...of defining common strategie and political platforms.“ (Pianta 2007)

¹²⁰ V této pasáži jde pouze o nastínění důvodu pro spojení praktické vědění, obsahově se k němu vrátím ještě v další kapitole v souvislosti s *imaginativním vědění světa* v další kapitole.

aktivisty o světě.¹²¹ V rámci osvojování tohoto vědění učením čtou mj. ve škole či z vlastního zájmu oblíbeného marxistického sociologa Immanuela Wallersteina, diskutují o Německu a jeho postavení ve světě, zajímají se o dění ve světě, o neoliberální globalizaci a odpor proti ní a se seznamují s pracemi i jiných sociologů a intelektuálů, kteří píšou o třídě, moci, dominanci, hegemonii atp. I díky těmto praktikám se učí chápat svět, ale i vlastní privilegovanou pozici v něm. Částečně se tak mohou seznámit se strukturálními procesy, které skrze své efekty na aktivisty samotné působí a učením si je uvědomit. Přestože tedy čtou i ty samé texty jako antropologové a Friedman sám, který z Wallersteina vychází v rámci svého teoretického konceptu globálních-systémů, a přestože získávají částečnou znalost globálních systémů, postavení Německa ve světě dnes i v historii a/či částečnou znalost podmínek, ve kterých byli socializováni, slouží jim osvojené vědění pro život a nikoli pro analytickou práci teoretiků a sociálních vědců. Právě proto hovořím o *praktickém vědění* aktivistů, abych ho odlišil od teoretického vědění antropologů a domnívám se, že právě v konceptualizaci vědění ve vztahu k životu aktérů, kteří si ho osvojují, je možné antropologicky zkoumat i teorii (jinak než na rovině teoretických debat akademiků i jinak než pouze na rovině názorových debat akademiků-aktivistů).¹²² Mě zajímá pozice globalizace a partikulárně pozice zapatistů v tomto praktickém vědění světa (a rovněž, jak ukážu níže, i vztah tohoto vědění k jednání aktivistů a tedy k praktikám samotným).

Praktické vědění světa se u aktivistů skládá zejména ze dvou hlavních představ: představy „společného politického nepřítele“, kterým je neoliberální globalizace a představy boje a odporu proti společnému nepříteli, které budu v návaznosti na sociální hnutí nazývat jako vědění alter-globalizace.¹²³ Aktivisté staví proti představě neoliberální globalizace představu jiné globalizace, kterou nazývají anti-globalizací, alter-globalizací, kde předpona „alter“ od slova „alternativní“ má zdůraznit skutečnost, že aktivisté nejsou proti globalizaci jako takové (ať už si pod tím představují cokoli), ale pouze proti globalizaci neoliberální. O alter-globalizaci často mluví i v termínech „*globalization from below*“ (viz název Piantova článku) nebo „*grassroots globalization*“. Součástí představy alter-globalizace jsou i představy relativně úspěšných projektů a sociálních hnutí, kterým se podařilo proti

¹²¹ Jedním dechem je potřeba dodat, že k zásadním diskuzím dochází zejména v určité fázi svého vývoje, ve které si formují a třídí názory. Je to fáze, o které píšou v rámci vlastního příkladu na začátku první kapitoly a kterou budu v dalším výzkumu označovat za fázi myšlení v heslech či fragmentární myšlení. Právě tato fáze má zásadní vliv na zformování tzv. *imaginativního vědění světa*, které představím v další kapitole.

¹²² Jedná se o dělení ryze analytické, protože v empirickém světě se, tak jako se překrývají identity intelektuálů, sociálních vědců a antropologů s identitami aktivistů, pracovníků nevládních organizací, obhájců lidských práv, tak se překrývají i praktická a teoretická vědění – řada sociálních vědců např. spolupůvodce a spoluvydávatele a spoluvydávající aktivistická vědění světa (formuje diskurzy o světě mezi aktivisty tím, že aktivistům přednáší, píše do časopisů atp.)

¹²³ K povaze těchto představ v rámci praktického vědění světa viz další kapitola – konkrétně pasáž o imaginativním, prožívaném a zkušenostním vědění. Prozatím stačí vědět, že praktické vědění světa není pouze racionálním vědění, redukováným na rovinu racionálních argumentů, ale jeho součástí, respektive součástí jeho formování, jsou i různé imaginace (právě i představy globalizace, alter-globalizace a coby součást alter-globalizace i představa zapatismu), pocity a jak ukážu na příkladu výjezdů do Mexika i prožitky, zkušenosti a vzpomínky.

neoliberální globalizaci vzdorovat. Jednou z centrálních představ v myslích aktivistů jsou i zapatisté z mexického Chiapasu, kteří si dokázali vyvzdorovat vlastní autonomní území a zároveň svůj boj vsadit do poetického jazyka boje proti neoliberální globalizaci. Klíčovým mottem alter-globalizačních aktivistů se stává ono výše zmíněné „*Mysli globálně, jednej lokálně*“, které na jedné straně vyzývá k myšlení přesahující horizont vlastní lokality směrem k představě neoliberální globalizace, ale zdůrazňuje zároveň nutnost hledat odrazy neoliberální globalizace ve své lokalitě a proti nim vyvíjet politické aktivity. Jedním dechem ho lze interpretovat i jako volání po zapojení se do alter-globalizačního hnutí a transnárodních aktivistických sítí.

Jak ale takové představy aktivistů, coby součást jejich praktického vědění světa zkoumat? Jelikož se jedná o aktivisty a účastníky alter-globalizačních hnutí a jelikož se jedná o představy vystavené v rámci politického názoru (založeného na radikálním anti-kapitalismu), jaksí automaticky jsem se zaměřil na teorie sociálních hnutí v naději, že poskytnou teoretické a analytické koncepty k etnografickému zkoumání aktivistů.

3.2.2. Etnografie a sociální hnutí: problém politické akce

Když jsem se tedy na teorie sociálních hnutí v rámci mého výzkumu zaměřil, vyvstaly různé problémy v souvislosti s tím, že výzkum provádím etnograficky a tedy, že s aktivisty trávím 24hodin denně, 7dní v týdnu po dobu několika týdnů či měsíců. Tak, jako vyvstaly některé problémy, tak vyvstaly i silné stránky etnografické metodologie, které by mohly sehrát určitou roli při promýšlení nových teorií či propracování starých teorií sociálních hnutí.

Hlavní teoretické školy v sociálních hnutích posledních desetiletí (teorie mobilizace zdrojů, teorie nových sociálních hnutí, teorie kolektivní identity, teorie síťování sociálních hnutí či nedávné teorie, které budu označovat teoriemi akce) se sice v mnoha věcech zásadním způsobem rozcházejí (shrnutí hlavních teoretiků, konceptů i odlišností v chápání sociálních hnutí nabízí např. Znebežánek 1997), ale zároveň lze nalézt implicitní předpoklady, jež jim jsou víceméně společné: nahlíží člověka, tedy zkoumatelný subjekt, reduktivní perspektivou implicitního funkcionalismu. Subjekt coby jednotlivý aktér se ve většině teorií neobjevuje a když ano, tak je redukován na funkci, kterou „přehrává“ v rámci sociálních hnutí coby součást širší skupiny lidí či rovnou společnosti. A tak si člověk může o jedincích přečíst pouze mezi řádky to, jak kolektivním způsobem mobilizují zdroje, jak se domáhají vlastní historicity, práva na kulturu, odlišnou identitu (ve smyslu diferenciací) v rámci teorií nových sociálních hnutí, jak mobilizují a formují kolektivní identitu, jak jsou součástí různých

transnárodních sítí (včetně neozapatistických sítí) či v rámci (subjektu mnohem více nakloněné) teorie politické akce, jak se připravují na politické akce (Graeber 2009) či jak tyto politické akce prožívají (McDonald 2002, 2004, 2006).¹²⁴

Redukci subjektu na funkci v sociálním hnutí lze vysledovat i v konceptech neozapatistických sítí, o kterých jsem psal v minulé kapitole. I různé koncepty neozapatistických sítí je nahlíží víceméně jako funkční systém, kde každý aktér (jak jednotliví aktivisté, tak i organizace typu nevládních organizací) plní důležitou funkci a aktéři jsou pro ně důležití pouze jako účastníci těchto funkcí v rámci neozapatistických sítí.

Takové koncepty neozapatistických sítí jsou zcela jistě legitimní a nepostradatelné, ale etnograficky nedostatečné (za předpokladu, že v centru výzkumu stojí zkoumaný subjekt – aktivista). Perspektiva, skrze kterou neozapatistické sítě a účast jednotlivých aktérů v nich nahlíží, je implicitně zapatistická. Jako by se, jak píše již v první kapitole, mlčky ptaly: „*Co vznik a podoba neozapatistických sítí znamená pro zapatistické hnutí samotné? Čím přispívají jednotliví aktéři coby funkce sítí k jeho chodu a tedy k přežití zapatistů, kteří jsou na podpoře zvnějšku do značné míry závislí?*“ Problém redukce subjektu na funkci sociálního hnutí, v tomto případě na funkci v neozapatistických sítích mi vyvstal, když jsem se zeptal opačnou perspektivou – tedy co zapatisté znamenají pro aktivisty, kteří se na neozapatistické sítě napojují?

Kdybych s takovou výzkumnou otázkou zkoumal aktivisty pouze jako aktéry, kteří plní funkce v neozapatistických sítích a tedy pouze, když se do těchto sítí napojují (ať už v Německu či v Chiapase), implicitně bych tím výrazným způsobem přeceňoval roli zapatismu pro aktivisty samotné a zároveň tuto roli redukoval pouze na jejich účast v sítích. Je jasné, že ptát se aktivistů při pozorování porušování lidských práv či při participaci na jiných politických pro-zapatistických akcích na to, co pro ně zapatisti znamenají, odpověď by byla zcela odlišná, než sledovat to samé na rodinné dovolené v Dánsku, na kterou aktivisté – hodní a poslušní synové ze středních tříd – jezdí s vlastními rodiči. Jenomže překonat tento rozpor s analytickými koncepty z teorií sociálních hnutí není moc dobře možné. Jak nahlížet půlroční výjezdy aktivistů do různých koutů světa? Jako jednu velkou politickou akci? Je ale politickou akcí „poflakování se“ po San Cristóbalu či výjezdy na pláže, do turistických oblastí, za památkami? Není – li, pak má vůbec cenu zkoumat takové výjezdy v rámci teorií sociálních hnutí? Jenomže lze je ignorovat, když se ukazuje, že řada aktivistů opakovaně omezuje vlastní zapojení do „domovských“ sociálních hnutí, aby vycestovala do různých

¹²⁴ K návratu subjektu do studia sociálních hnutí volá Alain Touraine v nedávném článku. (2002) Tourainův „akademický vnuk“ Kevin McDonald (jehož „otcem“ je francouzský teoretik sociálních hnutí Michel Wievorka) představuje svou práci a důrazem na gramatiku akce, zkušenostní hnutí, fluiditu jednu z cest, kudy se subjekt vrací do studií sociálních hnutí. (viz 2002, 2004, 2006)

koutů světa, včetně a speciálně do Mexika? Jak tedy zkoumat takové výjezdy v rámci sociálních hnutí tak, aby nebyly redukovány pouze na funkci v neozapatistických sítích?

Cestu z přístupů teorií sociálních hnutí, které aktéra redukují na součást širšího kolektivu a ten na funkci v sociálním hnutí, naznačuje (v rámci důrazu na subjekt) Kevin McDonald, respektive a zejména David Graeber v brilantní knize *Direct Action: An Ethnography*. (2009) Graeber, sám rovněž dlouholetý aktivista-anarchista, se rozhodnul napsat etnografickou práci nikoli jen o zapojení aktérů do politické akce samotné (v tomto případě do globálních protestů v Quebecu v roce 2001), ale zejména o tom, co takové akci a participaci aktivistů v ní předchází.¹²⁵ Přístup Graebera je mi velmi blízký a vymezení mého vlastního výzkumu z něho do velké míry vychází. Graeber sdílí etnografický důraz na subjekt i překonává hrozbu oné funkcionalistické redukce aktérů na „pouhé“ součásti sociálních hnutí (respektive na pouhé účastníky veřejných výstupů hnutí). I on ale zkoumá subjekty pouze jako aktivisty – tedy pouze ve vztahu k jejich aktivismu, byť v tomto případě i v rámci příprav na politickou akci a nikoli pouze v rámci akce samotné.

Etnografie politické akce by sice měla dle mého názoru vycházet z aktivismu aktérů (proto jsem si za hlavní místo výzkumu vybral mj. *campamentos de paz* či *encuentros*),¹²⁶ ale výzkumy by měly horizont politické akce a aktivismu překračovat a zkoumat je jako součást komplexního sociálního života aktérů, který totiž sám překračuje horizont politických akcí, respektive zapojení aktivistů do nich (ať již do příprav, realizace či „after-party“). Být *aktivistou* není nic samozřejmého, všezahrnujícího či permanentního. Význam aktivismu, účasti na akci a konkrétně význam představy zapatismu, zapojení do neozapatistických sítí v samotném Chiapase či představy neoliberální globalizace a alter-globalizace pro zkoumané aktéry je možné zkoumat pouze tak, že se budou zkoumat jako jedny z důležitých či méně důležitých komponentů každodenního života aktérů. Nejen při akci samotné a nikoli pouze při přípravách na akci, ale i při situacích, ve kterých aktivisté ztrácí motivaci participovat v sociálních hnutích, ve kterých znovu tuto motivaci získávají jako je tomu v případě pobytu v zapatistickém Chiapasu (kam se aktivisté jezdí aktéři aktivizovat, stvrzovat se v tom, že to co dělají na poli politického aktivismu má smysl či kam jezdí, aby mohli vidět plody své politické práce, čehož se jim nedostává v Evropě), ve kterých mají hnutí plné zuby a vlastní mechanické pozice v něm rovněž, ve kterých mají plné zuby politické korektnosti, ve kterých začínají měnit názory a opouštět radikální názory, ve kterých po celodenní aktivistické práci si konečně můžou doma ubalit jointa, zapnout počítač, internet a youtube a sledovat do

¹²⁵ Aby ukázal „decision making“ procesy v alter-globalizačním hnutí na příkladě studia aktivistické skupiny z New Yorku.

¹²⁶ A do budoucna budu výzkum odvíjet od symbolického rámování politických akcí v Německu zapatistickými metaforami.

nekonečna různé klipy písniček, videa z riotů velkých demonstrací, která se si navíc prokládají soundtrackem k Pirátům z Karibiku, ve kterých studují ve škole a usínají na přednáškách o marxismu a nespravedlnosti světa, ve kterých jezdí k rodičům na Vánoce či jezdí s nimi na dovolenou a nebo ve kterých vyjíždějí na půlroční pobyty do různých koutů světa, v rámci kterých kombinují aktivistickou práci (zapojení do *campamentos de paz*) se „zevlováním“ v San Cristóbalu de las Casas a s výlety k oceánům, po staromayských památkách či do okolních zemí (Guatemala, Belize, Kuba,...). Zahrnutím aktivismu a účasti na politických akcích do etnografické optiky každodennosti je možné se přiblížit studiu globalizace a alter-globalizace coby představy *praktického vědění světa*, studiu výjezdů do Mexika coby globální praktiky středotřídních aktivistů z bohatých zemí západní Evropy, kteří na místě konečně zapatisty vidí na vlastní oči v rámci zapojení do neozapatistických sítí ve funkci pozorovatelů porušování lidských práv, stejně jako obecně k roli, kterou zapatismus plní pro aktivisty. Takový náhled se zároveň umožňuje vyvarovat, jak jsem se snažil ukázat v minulé kapitole, implicitnímu přeceňování role zapatismu pro život aktivistů.¹²⁷

To vše je navíc nutné vsadit do optiky dvojrovinné strukturální globalizace, protože být „profesionálním“ aktivistou ze střední třídy z bohatého Německa je značné privilegium: když bych se na svět mladých aktivistů podíval okem marxistické teorie zájmů, pak by se ukázalo, že kromě značně ambivalentnímu statusu studenta na vysoké školy a kromě celosvětových témat jako globální změny klimatu či boj proti jádru, nemají tito aktivisté za co bojovat ve svém vlastním zájmu.¹²⁸ Mají prostředky, čas, středo-třídní zázemí atp. na to, aby se aktivisticky věnovali tématům, které se jich bezprostředně netýkají. Překračují marxistické vymezení hájení vlastních zájmů – jsou aktivisty z přesvědčení. Bojovat proti problémům, které se netýkají jejich zájmů, jim je hodnotou nikoli vlastní existenční nutností. Aktivisticky si mohou dovolit „hasit to, co je nepálí“ (jak říká jeden z nápisů na rožnovském klubu Vrah): proto vynakládají energii na antifašistický boj proti neonacistům, přestože jsou bílé pleti a ze subkulturní vizáže alternativní mládeže „již vyrostli“, takže neonacisté je nemají za co svévolně napadat. Proto pořádají demonstrace nebo se účastní pochodů za práva migrantů, přestože migranty nejsou a nikdy nebyli. Proto pořádají demonstrace proti válce v Iráku,

¹²⁷ Jenom tak bude do budoucna možné zaměřit se na otázku, kterou by dle mého názoru měli analytici „profesionálních“ aktivistů a alter-globalizačních hnutí i jiných sociálních hnutí, ale i např. výzkumníci subkultur (činí tak např. Sherry B. Ortner 2006 která resistenci mládeže, utváření kontrakultur a subkultur nahlíží optikou sociální reprodukce) zkoumat: „*Jaktože je aktivismus z velké části záležitostí mladých? Jak je možné, že lidé, jejichž postoj je v určité fázi vlastní biografie vůči státu nesmiřitelný, o několik let později skončí v jeho službách a dotáhnou to třeba až na poslance? „Proč má člověk pocit“, když vidí šedivého pána mezi mladými aktivisty. že něco zásadního nepochopil a působí tam jaksi nepatřičně?*“ Taková otázka znemožňuje nahlížet aktéry jako jednou a provždy přesvědčené aktivisty, jejichž názor a ideologie je nezměnitelná.

¹²⁸ Jak hájit zájmy střední třídy? Namísto hájení zájmů střední třídy jak naznačují dosavadní výsledky výzkumu, se snaží ze střední třídy dezertovat, přestože ví, že to úplně možné není.

přestože je bombardování přímo neohrožuje. Proto se angažují v neozapatistických sítích, vyjíždějí do Mexika či organizují zapatistické workshopy v Německu, přestože nejsou indiánskými rolníky. „*Myslí globálně*“ – mohou si to dovolit (an rozdíl od chudých baumanovských vagabundů, kteří jsou s Friedmanem řečeno lokalizováni a připoutáni k vlastnímu teritoriu a i když např. začnou revoltovat, pak tak činí v lokálním či národním kontextu, v rámci kterého své rebelie artikulují).¹²⁹

Pro etnografická zkoumání každodennosti aktivistů ze západní Evropy, která samotný aktivismus budou brát jako něco nesamozřejmého a budou ho tedy zkoumat i mimo aktivismus samotný, je nezbytné podívat se na jednu důležitou proměnu, která se odehrála v evropských sociálních hnutích od 1960s a která umožní pochopit o objasnit druhý důvod, proč hovořit o *praktickém* vědění světa u aktivistů. Tou proměnou mám na mysli problematizaci a rozrůznění vztahu vědění (či ideologie) a činnosti/praxe aktivistů. *Uvědomovat si* ve smyslu vědět, že svět je nespravedlivý, ví dnes kde kdo, málokdo ale přejde od vědění k politické činnosti – k politické akci a dostojí tak etymologii slova „aktivista“. Jak je to možné, když část klasických levicových sociálních hnutí zdůrazňovala zejména ono uvědomování nevědomých mas, kterým prý stačilo říct, že jsou vykořisťováni, oni se uvědomí a začnou konat? Pokusím se ukázat, že došlo v posledních několika desítkách let v evropských sociálních hnutích k rozrůznění dříve dominantní představy racionality odporu, která kladla největší důraz na uvědomování a tuto představu doplnila *experiencialita odporu*, v rámci které došlo k proměně vztahu vědění a politické praxe a na jejímž základě je teprve možné zkoumat aktivisty, kteří vyjíždějí *prožít* své vědění zapatismu do zapatistického Chiapasu spolu s tím, jak do Chiapasu stejně jako jezdí *prožít* sebe sama coby účastníky zapatistické revoluce *in situ*.

3.2.3. *Problém vztahu vědění a praxe: praktičnost vědění aktivistů a experiencialita odporu*

Představa intelektuálů tradice klasického marxismu, který dominoval sociálním hnutím před 1960s, vycházela z důkladné analýzy společnosti, kterou nahlíželi prizmatem třídního boje. Důraz byl kladen na ideologii, která obsahovala jak kritickou analýzu společnosti, tak akční plán na společenskou změnu v podobě sociální revoluce. Předpokládalo se, že když bude existovat promyšlená ideologie, pak stačí lidi „uvědomit“ a ztotožnit je s ní, lidé se stanou uvědomělým proletariátem a automaticky se pustí do politických akcí, ve kterých budou přehrávat racionální plán na sociální změnu – celospolečenskou revoluci podle

¹²⁹ I zapatisté, přestože se v jejich jazyku zdůrazňuje zejména globální rámec, vydělují svůj boj v rámci národního kontextu a mexický nacionalismus je pevnou součástí jejich oficiálního zapatistického diskurzu)

teoreticky naplánovaných kroků v ideologii. Pozice člověka byla redukována na racionálně branou a třídně determinovanou pozici a člověk se měl pouze třídně uvědomit a jako součást vykořisťované třídy měl následovat slova agitátorů a intelektuálů, kteří vymysleli krok za krokem sociální revoluci ve své ideologii. Důraz byl tedy kladen zejména na *uvědomění si ideologie* a zbytek – tedy její aplikace v praxi politickou akcí, která měla nutně vést k revoluci – zase tolik akcentován nebyl. Proč taky, když všechno mělo proběhnout podle racionalizovaného scénáře sociální revoluce vymyšleného ideology? Vztah získatelného

vědění a politické praxe byl racionalistický až kauzální: role člověka spočívala v uvědomění si ideologie a přehrání „historicky nevyhnutelných“ kroků na cestě k revoluci. Kauzálním *následkem* uvědomí si vlastní pozice (neboli získáním ideologického vědění) mělo být následování praktických



kroků jež povedou k sociální revoluci. Vztah vědění a praxe byl redukován na racionálně rozplánovanou aplikaci osvojené ideologie do praxe (viz obrázek výše, který je vyobrazený na univerzitě v San Cristóbalu a na kterém je pod Leninem jeho slogan „Bez revoluční teorie není možné revoluční hnutí“, foto:autor práce). Měla to být historická nutnost, stejně jako odvěký svár tříd. Implicitně se v racionalistickém vztahu vědění a praxe nachází předpoklad plné souměřitelnosti ideologie a člověka, který si dokonalou ideologii dokáže stejně dokonale osvojit a podle ní racionálně jednat na cestě k revoluci.¹³⁰

Jenomže se ukázalo, že předpoklad souměřitelnosti dokonalé a koherentní ideologie s praxí člověka je v mnoha ohledech iluzorní. Člověk není dokonalý a bezchybný „stroj“ jako promyšlené a na papíře koherentní ideologie. A politickou praxi na cestě k revoluci nelze v plné míře rozplánovat. Racionalita odporu ve smyslu kauzální převoditelnosti ideologického vědění do praxe doplatila na iluzi souměřitelnosti dokonalé (a proto teoretické) ideologie a v tomto smyslu nedokonalého (tedy praktického) člověka. Ukázalo se, že racionalita odporu ve smyslu vztahu vědění a politické praxe není v plné míře uskutečnitelná, není samozřejmá,

¹³⁰ Podobnou optikou, byť v jiném kontextu, lze číst i předpoklad vybudovatelnosti nového, dokonalého socialistického člověka v zemích Sovětského bloku.

nestačí *uvědomění* člověka a onen vztah se ukázal jako mnohem více problematický, což vedlo k jeho rozrůžňování. Rozrůžňování vztahu ideologického vědění a praxe na cestě od dominantní představy racionality odporu lze vysledovat v evropských sociálních hnutích od 1960s a týká se i „profesionálních“ aktivistů.

Vývoj sociálních hnutí po 1960s ukazuje právě ono rozrůžňování. Stále sice existovali a existují ideologové a/či aktivisté, kteří předpokládají racionalitu odporu s důrazem na uvědomění a s předpokladem kauzální převoditelnosti ideologie do praxe člověka. Kromě nich se ale v sociálních hnutích objevují tendence, ve kterých je vztah ideologického vědění a praxe jiný – mj. nepředpověditelný, nenaplánovatelný, žitý, morální atp.

Na poli ideologie dochází k rozštěpení analýzy nespravedlivého světa (v kontextu mého výzkumu představa neoliberální globalizace) a způsobů, jak ho změnit (představa alter-globalizace). Přestože antikapitalismus coby základ kritického ideologického vědění zůstává, není již nevyhnutelně provázán s rozplánovanými kroky k jeho odstranění v podobě sociální revoluce a nastolení nové beztřídní společnosti.

Zrod subkultur v 1970s a v 1980s, autonomního hnutí, akcentování komunitního života, druhé vlny feminismu s heslem „*Osobní je politické*“ atp. ukazuje na jiný model vztahu vědění a praxe – a totiž na *lifestylismus*. Způsob boje proti nespravedlivému světu v případě lifestylismu neleží v kolektivním následování ideologického návodu na jeho změnu, po které bude možné žít ve svobodné společnosti. Racionální návod na cestu k budoucímu uspořádání svobodné společnosti střídá v lifestylismu důraz na možnost žít podle hodnot takového uspořádání tady a teď – byť v obklopení kapitalisticky uspořádanými sociálními vztahy, kterým je ale možné uniknout a žít jinak v „ostrůvkách svobody“.¹³¹

Zrodila se tak celá plejáda hnutí a kontrakultur, pro které se klíčovým tématem stalo *žít ideologii*, žít tím, co člověk ideologicky hlásá (tedy žít morálně) a nečekat na sociální revoluci, po které se začne jaksi automaticky a podle plánu svobodně žít. Tak vzniklo vedle klasického marxistického politického hnutí to, co lze nazvat morálním či etickým hnutím. V centru etických hnutí stojí představa *praktikování ideologického vědění*, čímž se z něj stává soubor etických hodnot. Morální hnutí zdůrazňují praktikování hodnot, o kterých politické hnutí hovoří v budoucím čase jako o těch, kterými bude možné žít až se zničením kapitalistického systému. Akcentování života podle souboru politických hodnot vedlo k

¹³¹ Přestože anarchismus, jak říká Graeber (2009: 211) obecně více tihnul a tihne k tomu být „*an ethical discourse about revolutionary practice*“ na rozdíl od marxismu, který je spíše „*a theoretical or analytical discourse about revolutionary strategy*“, i v anarchistickém hnutí bylo toto rozrůžnění vztahu ideologického vědění a praxe reflektováno, jak dokládá např. Murray Bookchin ve své esejí „*Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: An unbridgeable Chasm*“ (1995), ve které rozlišil anarchismus jako ideologii a anarchismus jako životní styl. Užívám příklad anarchismu, protože hlásí-li se „němečtí“ aktivisté k nějakému politickému směru, pak je to právě anarchismus.

požadavkům svobodných prostorů, ve kterých bude možné podle politických hodnot žít (viz např. vznik hnutí squatterů či zrod tzv. autonomních center v subkulturách).

Žít morálně podle politických hodnot tady a teď zdůrazňují i mnou zkoumaní aktivisté – řada z nich vyšla z kontrakulturního prostředí a i dnes kombinuje praktikování politických hodnot s aktivismem, jehož se takové žití stává nedílnou součástí. Příkladem takového života může být vegetariánství či veganství (konzumace pouze rostlinné stravy), které aktivisté praktikují, protože nechtějí tady a teď ubližovat zvířatům. Stejně tak příkladem může být důraz na soubor etických hodnot známý jako etika Do It Yourself – tedy Udělej to sám: její základ spočívá v pokud možno co nejúplnějším vyvázání se z kapitalistických vztahů a soběstačném životu.

Dělení na politická a etická hnutí provádím spíše z důvodů analytických a abych ukázal ono rozrušení vztahu ideologického vědění a politické praxe, protože v empirickém světě se etická hnutí často mísí s politickými a nelze říct, že jedno střídá druhé. Hnutí, kterým se podařilo zkombinovat jak politickou složku, tak složku etickou, se dnes těší ve světě velkého uznání a obliby – stávají se inspirací, modelem pro jednání a objektem obdivu. Příkladem může být právě zapatistické hnutí v Chiapase. Právě v kombinaci politické a etické složky hnutí vidím jeden z hlavních důvodů, proč se těší takové podpoře, kterou demonstrují neozapatistické sítě.

Zapatisté, kteří povstali v lednu 1994 a obsadili několik měst v Chiapase, očekávali, že vyhlášením války mexickému státu se k nim přidají všechny marginalizované skupiny Mexika a společně dojdou k celospolečenské revoluci, po které nastolí „socialismus jako na Kubě, ale lepší.“ (Foran, 2005: 241)¹³² Ani zapatistům tento plán



s implicitním předpokladem racionálního převodu ideologie do praxe coby její aplikace nevyšel a proto obměnili vlastní jazyk a zaměřili se na budování autonomního politického systému na obsazené půdě: zaměřili se na praktikování revoluce tady a teď s důrazem na žít revolučně, díky čemuž mohou žít důstojně (*el respeto a la dignidad* – respekt k důstojnosti), jak sami ve svých prohlášeních zdůrazňují (viz obrázek výše, který vyobrazuje Marcose s textem, který odpovídá novému vztahu mezi věděním a praxí: „*Pochod všech barev země*“, foto: autor práce). Marcos v stati „Sedm úvah o světě“ důraz na praxi v zapatistickém hnutí reflektuje takto: „*Odovědi na otázky o zapatismu nejsou v našich teoretických reflexích a analýzách, ale jsou v naší praxi. A praxe v našem případě nese těžké morální, etické břemeno. To jest, my se pokoušíme jednat (ne vždy úspěšně) v souladu nejen s teoretickou analýzou, ale také, a především, podle toho, co považujeme za svou povinnost dělat...Když registrujeme a analyzujeme, když diskutujeme a argumentujeme; to vše děláme nejen pro to, abychom věděli, co se děje a abychom tomu porozuměli, ale také a především proto, abychom to zkoušeli měnit.*“ (2004) Vlastní autonomní systém vyztužili v roce 2003 vznikem caracolů a politického orgánu Rad dobré vlády, které jsou pokračováním, jak shrnuje Leyva Solano, praktické politiky autonomizace tady a teď s důrazem na „*autonomní prostor de facto, ve kterém se uvádí do praxe politická teorie zapatistů.*“ (2008: 15) Velká setkání, která zapatisté pořádají ve svých caracolech jim nyní slouží k tomu, aby posluchačům – včetně aktivistům povídali o tom, jak se jim daří autonomii praktikovat, s jakými problémy se potýkají atp.

¹³² Citováno z New York Times, 4.1.1994.

Přestože v oficiálním zapatistickém diskurzu a v prosloveh na velkých setkáních s občanskou společností zdůrazňují budování vlastní autonomie a důraz na důstojný život, nelze říci, že by byli lifestylisté – od lifestylismu je odlišuje v ozbrojeném povstání obsazená *tierra rebelde*, kterou mohou obhospodařovat (což je dle oficiálního zapatistického diskurzu důležitý krok k možnosti žít důstojně) na jedné straně a rovněž na ni budovat onen vlastní autonomní systém na straně druhé.

O problému, který hrozí při studiích žití podle politických hodnot, píše již v první kapitole: nelze ho zkoumat poměřováním každodenního jednání právě oním souborem politických hodnot, které by se měly v ideálním případě vždy v jednání projektovat a zrcadlit. Poměřování každodenního života zapatistických komunit s oficiálním zapatistickým diskurzem, jehož autorem je subkomandant Marcos, chápu jako normativní a nikoli analytický vhléd.¹³³

Druhou reakcí¹³⁴ po etických hnutích na krizi klasického vztahu ideologického vědění a praxe představuje větší obrat k politické akci samotné – v případě německých aktivistů obrat k přímé akci, kterou dnes ztělesňuje např. tzv. Black Bloc. Aktivisté *ví proč* být proti současné podobě společenského uspořádání světa (zůstává vědění toho, že svět je nespravedlivý a hlavním viníkem je kapitalismus ve své současné podobě neoliberální globalizace), ale neví *jak ho změnit* a přestože praktikují coby lifestylisté ideologii v životě v rámci souboru politických hodnot, to jim nestačí. Racionální plán cesty k revoluci už neexistuje. Hledají inspirace a příklady po světě (představa alter-globalizace). Příkladů úspěšných „projektů“, kterým se podařilo něco změnit nad rámec vlastního života (lifestylismu) a jejichž život není jepičí a dočasný, je po světě poskrovnu. O to více aktivisty zajímají příklady hnutí, kterým se svět částečně změnit podařilo: Kuba už tolik coby příklad netáhne jako tomu bylo v 1960 (přestože řada aktivistů zejména v Latinské Americe, ale i v západní Evropě na ni stále nedá dopustit). Oproti Kubě zapatisté aktivisty „táhnou“ a stále v nich spatřují novou naději i inspiraci. Marco Estrada Saavedra zkoumal v kontextu pro-zapatistických aktivistů aktivisty z Dánska. Jeden z nich důvody obdivu a podpory zapatistům

¹³³ Příkladem takového normativního náhledu mohou být pasáže mexického sociologa Marca Estrady Saavedry (2007), který zašel ještě o krok dál: nepoměřuje pouze zapatistický diskurz s každodenním životem v komunitách, aby mohl ukázat diametrální rozdíly mezi nimi, nadto se diví, že se takovou normativní optikou na zapatisty neřívají jejich sympatizanti (včetně aktivistů): „*En efecto, una mezcla de entusiasmo, ingenuidad y ceguera ideológica se confabula para que muchos de los pro zapatistas de buena voluntad sean incapaces de observar, con base en la experiencia directa que tienen de las comunidades armadas rebeldes, los conflictos internos de stas y las evidentes contradicciones entre el discurso oficial del EZLN y la realidad de la vida social zapatista.*“ (2007: 439) Kdo tak nečiní je naivní, ideologicky zaujatý romantik. Namísto toho, aby se Saavedra snažil porozumět tomu, proč se to či ono děje tak, jak se děje, tak místo toho se normativně diví, že se to děje jinak, než se píše v oficiálním zapatistickém diskurzu a než on by si to představoval.

¹³⁴ Třetí reakcí může být terorismus, který v Evropě, respektive v Německu provozovala např. Frakce rudé armády.

výstižným způsobem vyjádřil: „[Na zapatistech je důležité to], že *chtějí měnit věci ihned a nečekat na revoluci v budoucnu*.“¹³⁵ (citován v Saavedra, 2007: 437)

Ukázalo se, že obrat k lifestylismu a politické akci tady a teď, který se objevuje na půdě evropských sociálních hnutí od 1960s, je reakcí na krizi plánu celospolečenské změny podle klasického vztahu ideologického vědění a praxe coby racionální aplikace ideologie. Racionální kroky na cestě k sociální revoluci se neosvědčily. Nepřišla-li revoluce k aktivistům podle předem naplánovaných kroků, nepříjde vůbec a proto je potřeba přijít za ní – tady a teď: důraz je proto kladen na prožití revoluce tady a teď – ať už praktikováním ideologii ve vlastním životě a žitím podle souboru politických hodnot, a/nebo zakoušením revoluce v ulicích svých domovských lokalit v rámci Black Blocu a pouličních riotů během masivních veřejných akcí (jakými jsou např. kontra-summits), a/nebo vyhledáváním úspěšných revolučních projektů všude po světě, vyjížděním za nimi a prožíváním tamější revoluce na místě, respektive prožíváním sebe coby součásti tamější revoluce tady a teď, což je případ výjezdů aktivistů do zapatistického Chiapasu. Vzdálená revoluce v nedohlednu, racionální kroky k ní byly dekonstruovány a nezbyvá než si revoluci zpřítomnit tady a teď a prožít ji – byť mnohdy jen dočasně.

Tím se dostávám k druhému důvodu pro termín *praktické* vědění světa a rovněž se tím dostávám k jinému vztahu mezi ideologickým věděním a politickou praxí, který jsem nazval *experiencialita odporu* a který doplňuje a v mnoha případech i nahrazuje *racionalitu odporu* podle klasické marxistické představy. *Praktičností* vědění světa u aktivistů tedy rozumím i jako důrazu na *praktikování* ideologického vědění, který se projevuje v obratu k morálním hnutím, v důrazu na politickou akci samotnou a prožitek sebe v jejím rámci a rovněž vyhledávání úspěšných revolučních projektů po světě, za kterými aktivisté vyjíždějí, aby je viděli na vlastní oči, zakusili atmosféru revoluce a prožili sebe sama coby její dočasné účastníky.¹³⁶ *Experiencialita odporu* je jiným typem vztahu vědění a politické praxe, který nezdůrazňuje racionální aplikovatelnost vědění do praxe, naopak je reakcí na krizi tohoto kauzálního vztahu. *Experiencialita odporu* ukazuje důraz na prožitek revoluce tady a teď (ve všedním dnu, v pouličních riotech a/či účasti na zapatistické revoluci v Chiapase) a rovněž ukazuje, že nestačí si vědění uvědomit a učinit z něj ideologické vědění, ale že je nezbytné takové vědění opakovaně prožívat. Právě na prožitek vědění v rámci výjezdů aktivistů za zapatisty se ve vlastním etnografickém výzkumu zaměřuji a pro zachycení onoho prožitku

¹³⁵ „[Lo importante de los zapatistas es] que piensan cambiar las cosas desde ahora y no esperar...la revolución más adelante.“

¹³⁶ V tomto bodě je potřeba si dát pozor na nekritické zacházení antropologů s diskurzem aktivistů, ale i zapatistů, kteří akcentují důležitost žít tím, co říkají, protože nekritické přejímání aktivistého diskurzu může vést k onomu normativnímu poměřování slov a praxe samotné, o kterém píší v souvislosti s tenderem v první kapitole či v souvislosti s Estrada Saavedrou v této kapitole.

budu rozlišovat mezi *imaginativním* věděním světa a *prožívaným* věděním světa, které coby analytické koncepty blíže představím v další kapitole. S *experienčností odporu* se do analýz dostávají kromě rozumu i fenomény jako zkušenost, prožitek, emoce či role prostředí, což dokládá můj vlastní výzkum, v rámci kterého se ukazuje, že existují nezanedbatelné rozdíly mezi pročitáním textů subkomandanta Marose v pohodlí vlastního pokoje v Kolíně nad Rýnem a poslouchání projevů Marose *in vivo* v rámci zapatistických setkání v Oventicu obklopeném hornatými scenériemi zalesněných *Altos de Chiapas*, kde je aktivista hladový, špinavý, je mu horko, štvou ho fotící revoluční turisté okolo, ale nikoli natolik, aby si Marose rovněž nevyfotil, stejně jako existují rozdíly mezi posloucháním přednášky profesora politické filozofie o marxistické analýze nespravedlností světa v aule ultramoderní auly Brémské univerzity a posloucháním povídání indiánského rolníka v prostředí chudého, exotického, ale přesto revolučního středního Chiapasu o mocenských strukturách Mexiku. Řada aktivistů, včetně třicetileté Norky Marlen, zpětně popisovala zkušenost z návštěvy Oventicu či návštěvy zapatistických komunit v rámci pozorování porušování lidských práv jako zkušenost s „totálně odlišným světem“, ve kterém se dočasně vytrácí vědomí světa mimo zapatistické území: „*Marlen popisuje, že to bylo poprvé, co byl u zapatistů a říká, že je to něco zcela jiného být u nich, než si o nich číst v Norsku: 'Když je člověk v Oventicu, připadá mi, že neexistuje jiný svět, že Oventic je středem světa a že život se děje pouze v něm. Aspoň tak mi to připadalo. Hodně mě ten pobyt inspiroval.*“ (terénní deník) Německá organizace CAREA, která školí v Německu budoucí pozorovatele porušování lidských práv, ne zvolila pro své workshopy, které probíhají mimo německá velkoměsta a blízko přírody, formu klasických přednášek s přednášejícím a posluchači, ale místo toho se jala *simulovat* prostředí zapatistických komunit stejně jako se jala *simulovat* potencionální problematické situace, které v nich mohou nastat: lektori (z řad aktivistů, kteří již v Chiapase byli) si hráli dočasně na zapatisty s kuklami a navozovali v účastnících semináře atmosféru zapatistických komunit. Tyto příklady ukazují význam prostředí, jeho prožívání, význam emocí atp., což se budu snažit ukazovat v další fázi výzkumu pomocí konceptu *rekontextualizace*, o který představím v další kapitole a který bude důrazem na prostředí vycházet z článku Caroline Gatt (2009) a bude rozvíjet koncept de/teritorializace Indy a Rosalda (2008). Fenomény prožitků, zkušenosti, emocí, tělesných pochodů atp. je potřeba do etnografických zkoumání aktivistů zahrnout, což by nebylo možné, kdyby se výzkum sociálních hnutí zaměřoval pouze na chápání aktivistů coby funkcí v rámci sociálních hnutí ani z výzkumů zaměřených pouze na studium účasti aktivistů na politických akcích. Možné to naopak je v rámci etnografických

zkoumání každodennosti aktivistů a bez předpokladů racionálních a automatických vztahů mezi praktickým věděním světa a politickou praxí.

3.3. Shrnutí

Cílem této kapitoly bylo zasadit vlastní výzkum role zapatismu pro „německé“ aktivisty, kteří se napojují na neozapatistické sítě a vyjíždějí na několik měsíců do zapatistického Chiapasu, do aktuálních konceptů globalizace a sociálních hnutí, které mi v dialogu s rozběhnutým etnografickým výzkumem, přišly jako nejadekvátnější a s jejichž pomocí je možné aktivisty zkoumat. Snažil jsem se ukázat, že předpokladem pochopení samotného jednání zkoumaných aktérů, je důkladná teoretická a analytická konceptualizace, stejně jako obeznámenost s aktuálním stavem procesu globalizace a sociálních hnutí, ve kterých se nachází. V teoriích globalizace jsem vyšel z konceptů kulturní globalizace, které přestože přichází s adekvátními koncepty, jež budu využívat (de/teritorializace), je potřeba nahlížet optikou konceptu dvojrovinné strukturální globalizace. Tento analytický rámec, který vychází z důrazu na strukturaci sociální pozice aktivistů ve společnosti/státu a rovněž z makrostrukturace pozice států v rámci mocenské konstelace světa, mi vyvstal jako nejadekvátnější pro výzkum aktivistů. Jelikož jsou aktivisté součástí alter-globalizačního hnutí, na subjektivní rovině zachází s představami globalizace (představa neoliberální globalizace na jedné straně a alter-globalizace na straně druhé) a v neposlední řadě do světa vyjíždí v rámci několikaměsíčních výjezdů, bylo nutné kromě teorií globalizace zahrnout i teorie sociálních hnutí. Snažil jsem se ukázat díru v teoriích sociálních hnutí v podobě redukce subjektů coby pouhých funkcí sociálních hnutí, kterou mohou zacelit etnografické výzkumy sociálních hnutí, které budou vycházet z důrazu na subjekt samotný. V neposlední řadě jsem se pokusil osvětlit, co myslím termínem *praktické vědění světa* u aktivistů v souvislosti s globalizací jako subjektivním fenoménem, díky čemuž jsem psal rovněž o vývoji v evropských sociálních hnutích s důrazem na rozrůznění klasických politických hnutí o hnutí morální. Důraz jsem kladl na proměnu vztahu vědění a praxe u aktérů sociálních hnutí, což mi umožnilo osvětlit *praktičnost* vědění světa, stejně jako umožnilo zavést termín *experienciality odporu*, který vyjadřuje jiný vztah mezi věděním a praxí aktivistů, což jsem demonstroval na příkladu lifestylismu, opětovného důrazu na akci a v neposlední řadě i výjezdech za prožitkem revoluce tady a teď do zapatistického Chiapasu. Všechny koncepty, o kterých jsem v této kapitole psal, jsem se snažil průběžně, přesto pouze velmi stručně, prokládat daty z vlastního terénu, aby vyvstala dialektičnost mezi teoriemi a vlastním výzkumem. V některých pasážích rovněž odkazuju k vlastním analytickým nástrojům a

konceptům, které chci při výzkumu používat a případně i pozměňovat. Mám na mysli koncept *rekontextualizace* v souvislosti s de/teritorializací, *praktické vědění světa* v podobě *imaginativního vědění světa* a *prožívaného vědění světa* a v neposlední řadě i koncept *glokálního* aktivismu, který se v této kapitole pouze mihnul. Díky této kapitole se nyní na ně mohu zaměřit s tím, že půjde pouze o jejich zevrubné vymezení, které mi ale do budoucna umožní skrz ně uchopit data z vlastního výzkumu.

4. Imaginativní vědění světa, globální aktivismus a rekontextualizace

V předcházejících kapitolách jsem se snažil vsadit vlastní výzkum do metodologických a teoretických konceptů, jež mi umožnily a umožňují ho provádět. Věnoval jsem jim tolik prostoru, protože jsem hledal *adekvátní* nástroje, skrze které bude možné etnografická data nahlížet bez hrozby jejich přeceňování, podceňování, pokud možno s minimalizací hrozby nekritického přejímání aktivistického diskurzu do diskurzu antropologického a v neposlední řadě jsem hledal nástroje a přístupy, jež mi umožní vidět pozadí „světa“ aktivistů, ve kterém se pohybují, díky čemuž pak bude možné pochopit jejich jednání, které ve světle vymezeného pozadí získá sociální logiku vlastní zkoumaným aktérům.

Na základě dialogu teoretických konceptů s etnografickými i statistickými daty jsem rozvinul tři analytické nástroje, které k pochopení jednání aktérů – v tomto případě zejména vycestování na půlroční pobyt do zapatistického Chiapasu, respektive „kvalitu“ tohoto vycestování – přispívají. Cestování je opakovanou praktikou aktivistů, kteří vyjíždějí do různých částí světa (do zemí, do kterých nepotřebují víza coby obyvatelé Německa a která zároveň kopírují země, kam němečtí turisté jezdí, jezdí-li mimo Evropu, nejčastěji – země jako Thajsko, Jihoafrická republika, Kanada atp.), včetně zapatistického Chiapasu. Přesto se pokusím ukázat, že cesty do Chiapasu jsou specifické právě díky přítomnosti zapatistů. Abych se pokusil omezit hrozbu přeceňování mobility a cest samotných, snažil jsem se vymyslet takové koncepty, které budou přesahovat horizont zkoumání cesty do Mexika pouze v rámci oné cesty na jedné straně, ale zároveň na straně druhé budou schopné přiměřenou roli cesty do Mexika a povahu pobytu v Mexiku zvýznamnit. Proto jsem v souvislosti s globalizací jako subjektivním fenoménem a v návaznosti na *praktické vědění světa* u aktivistů, o kterém byla řeč v minulé kapitole, vymyslet tři koncepty, v rámci kterých jsem rozdělil tři druhy tohoto vědění světa. Každý druh odpovídá pro potřeby analýzy jedné fázi ve vztahu k cestě do Chiapasu: *imaginativní vědění světa* odpovídá fázi před reálným výjezdem, *prožívané vědění světa* odpovídá fázi během výjezdu a *zkušenostní vědění světa* odpovídá fázi po návratu.

V této práci se budu bavit zejména o prvních dvou druzích vědění světa.¹³⁷ Aby bylo vůbec možné pochopit *prožívané vědění světa* – tedy samotný pobyt aktivistů v Mexiku, je potřeba znát, s jakým věděním světa (partikulárně věděním zapatismu) a zejména z jaké sociální pozice (první rovina strukturální globalizace) a země, respektive kontinentu (druhá rovina strukturální globalizace) do Chiapasu vyjíždějí. Vědění světa, se kterým do Chiapasu

¹³⁷ Zkušenostnímu věděním coby věděním po návratu, v rámci kterého se prožívané vědění stává vzpomínkou a původní imaginativní vědění je nenávratně pozměněno osobní zkušeností místa na zkušenostní vědění místa, se budu věnovat v další fázi výzkumu.

jedou, jsem pojmenoval *imaginativní vědění světa* a v několika odstavcích ho nyní představím.¹³⁸

4.1. Imaginativní vědění světa a zapatistů

V základu imaginativního vědění světa leží rozpor mezi věděním získaným z reprezentací a absentující zkušeností aktivistů s reprezentovaným, který je dán na jedné straně středo třídní sociální pozicí aktivistů a na straně druhé je dán postválečnou společností hojnosti Německa. Tento rozpor se aktivisté snaží překonávat simulací zkušeností s reprezentovaným a nechávají na sebe působit ony reprezentace s pokusem vyvolat onu simulovanou zkušenost s reprezentovaným. Právě díky vědění světa pouze z reprezentací hovořím o vědění *imaginativním*.

Díky středo třídnímu zázemí, ve kterém jsou socializováni a ve kterém hraje důležitou roli *parent-child relationship*¹³⁹ (jak ukazuje Ortner 2006 na příkladu středo třídní mládeže z USA), si mohou dovolit získávat vědění světa a „*myslet globálně*“: rodiče jim před spaním čtou mj. knihu Astrid Lingrenové o Pipi Dlouhé Punčoše, která se v aktivistickém věku stává hrdinkou aktivistů coby „anarchistka“, která neposlouchala žádnou autoritu a navíc byla pirátka, která vyrážela do světa; stejně tak jim rodiče kupují knihy a nechávají je dívat na naučné pořady o světě v televizi a na zprávy (ti co mají satelit se navíc dívají i na zprávy z globálních médií jako např. ze CNN); nabývají formálního vzdělávání, které se jim dostává na gymnáziích v maloměstech, odkud většinou pochází a které poté pokračuje na vysoké škole humanitního či sociálně vědního zaměření, za kterou se stěhují od rodičů do velkoměsta. Zajištěný život ve střední třídě, se kterým aktivistům pomáhají rodiče, kteří je živí až do ukončení vysoké školy, jim umožňuje neřešit žádné existenční starosti (nemusí bojovat za vlastní zájmy řečeno s Marxem), což jim umožňuje sledovat dění ve světě a zaměřovat se na získávání vědění o něm. Vědění o Německu, respektive „*mysli národně*“ je coby aktivní antifašisty, kteří nenávidí nacionalismus, vlastní národ („*die Heimat*“) i existenci národů vůbec, nezajímá, stejně jako nezajímá oficiální německá politika a mnohem zajímavější jim připadá světové dění a globální horizont myšlení.

¹³⁸ Budu vycházet pouze z *prozatímních* a tedy *parciálních* závěrů výzkumu, které budu navíc redukovat na spíše fragmentární aspekty důležité pro zkoumaný fenomén. V budoucnu se ale plánuji na zkoumání imaginativního vědění světa a zapatistů zaměřit *per se*.

¹³⁹ Drtivá většina aktivistů, které zkoumám, se narodila do středních tříd, konkrétně se narodila rodičům, kteří pracují pro stát na sociálně prospěšných pozicích (učitelka náboženství, kněz, učitelka v mateřské školce, vychovatelka na internátě střední školy, sociální pracovník, který rozváží jídlo atp.), rodičům silně ovlivněným uvolněnou morálkou a liberální výchovou v atmosféře západního Německa po roce 1968 (někteří rodiče jsou alternativci – hippie atp.). Přestože existovaly mezi rodiči a jejich dospívajícími dětmi třetí plochy, nelze říct, že by vzpoura, která přerostla v účast teenagerů v subkulturách, komunitách a v aktivismu, byla založena zejména na generační vzpouře vůči rodičům. Jestliže např. v Česku lze v 1990s číst příklon k subkulturám coby akt vzpoury vůči rodičům, v Německu si tuto vzpouru odbyla spíše generace jejich rodičů právě v letech po roce 1968. Pro generaci mnou zkoumaných aktivistů generační vzpoura nebyla centrální, naopak jí jsou vlastní relativně dobré vztahy s rodiči (i přes odlišné politické postoje) – i v dobách puberty.

V nabývání vědění světa se zaměřují v globálním měřítku zejména na ty největší extrém, na které lze v realitě světa narazit: hladomory, chudoba, válka, masakry, teroristické útoky na jedné straně (formuje se představa neoliberální globalizace a odpor vůči kapitalismu, který tyto hrůzy generuje) a na straně druhé revoluce, gerilové boje, povstání a různé odboje proti neoliberální globalizaci (formuje se představa alter-globalizace). Veškeré vědění světa, jak už jsem říkal, nabývají z reprezentací: z televize, z letáků a politicky zaměřených knih (téměř vůbec nečtou beletrii, naopak si libují v politických traktátech, knihách revolučních teoretiků a s přibývajícím věkem i náročnějších knihách jakými jsou např. texty I.Wallersteina), později i z internetu (díky vlastnímu počítači a rychlému připojení se k nim denně dostávají zprávy z celého světa, které ani nestíhají číst), dokumentárních filmů, ale i z filmů hraných, z fotografií atp. Vědění světa rovněž získávají z debat s rodiči, sourozenci a hlavně s učiteli na gymnáziu či vysoké škole, na kterých si vyhledávají své oblíbené učitele (historiky, politické vědce, učitele filozofie, sociologie atp.), které uznávají (až uctívají) a se kterými v rámci seminářů ve škole i mimo ně o problémech světa vášnivě diskutují (např. o válce v Iráku, americkém imperialismu, konfliktu na Blízkém východě, ale i např. o historii Německa – zejména o hitlerovské Třetí říši) a vystavují tím vlastní a počáteční myšlení v heslech racionální argumentaci. Utváří si názory na kde co po světě: jsou proti válce v Iráku (tak, že pořádají či se účastní demonstrací), odmítají zaujmout propalestinskou pozici v debatách o blízkovýchodním konfliktu, protože celý konflikt vztahují na holocaust Židů za Druhé světové války, neuznávají Kubu, ale CheGuevaru ano atp.

Rezonanci s formujícím se věděním světa nachází na maloměstech zejména v punkových či skatepunkových, ale i autonomních a komunitních subkulturách, které do maloměst „přinesla“ o jeden řád starší generace (v subkulturách se generace počítají spíše na pětiletí – tzn. Starší generací myslím dnešní třicátníky a pětatřicátníky). Aniž by se nutně stávali členy subkultur, líbí se jim jejich estetika, kterou vstřebávají do vlastních estetik a ony představy neoliberální globalizace a alterglobalizace jimi zaobalují a ještě více je polarizují (lze hovořit v tomto duchu o polarizované estetice či imaginaci světa), stejně jako jsem jim líbí jejich hesla i aktivity v ulicích, jakými jsou různé happeningy atp. V neposlední řadě ze subkultur čerpají onen důraz na praktikování vlastních slov a stávají se vegetariány a vegetariánkami, ekology a ekoložkami, feministy a feministkami.

Podobně se dostávají i k zapatistům v rámci zájmu o představy alter-globalizace: v alternativních obchodech je na první pohled zaujímají knihy a brožury s maskovanými indiány a poutavými slogany z poetického jazyka oficiálního zapatistického diskurzu na přední straně, v internetových obchodech na ně naráží, když si kupují fair-trade produkty a

nebo kde ve volném čase brouzdají jen tak, slyší o zapatistech díky starší generaci lidí ze subkultur, kteří využívají Marcosova slova na svých veřejných vystoupeních. První setkání se zapatisty je díky poetickému, ale přesto revolučnímu jazyku, kuklám a revoluční estetice zaujímá natolik, že „se pídí“ po dalších informacích, jež se k nim dostávají z textů Marcose, z knih o zapatistech, z fotek zapatistů, z umění, které zapatisty vyobrazují, z potisků na oblečení, z dokumentárních filmů o jihomexických povstalcích, ale i z fair-trade zapatistické kávy, kterou kupují a časem i pijí. Díky reprezentacím znají zapatisty vcelku podrobně – líbí se jim zejména poetický jazyk Marcose, o kterém píšu v kapitole II.¹⁴⁰ Jeden z informátorů Jens k tomu poznamenává: „*Marcosovy texty jsou prostě úchvatné – jsou poutavé, čtivé, trefné, krásně napsané a nejsou teoreticky náročné.*“ (terénní deník) Líbí se jim, že revoluci provádí tady a teď – opět Jens k tomu říká: „*Na zapatistech mě uchvátilo, to, že svými činy ukazují, že jiný svět je možný – v činech a konkrétním budování ukazují že neoliberalní globalizace není konečným krokem v historii.*“ (terénní deník) Někteří si je v představách idealizují a sní o zapatistické revoluci, jiní jsou kritičtí – nejen ve vztahu k tomu, že některé věci se jim na zapatistickém hnutí nezamlouvají (např. důraz na mexický národ a specifický nacionalismus zapatistů), ale i ve vztahu k revolučnímu turismu, který se kolem povstalců rozvinul. Nelíbí se jim např. adorace a hysterie kolem subkomandanta Marcose – jako v případě Jense, který by si sice přál Marcose v Mexiku vyfotit, ale netradiční: „*Jens mi říká [během pozorování porušování lidských práv], že by chtěl mít fotku, na které dělá Marcosovi parohy či ho drží v kravatě.*“ Kdyby totiž vyfotil typickou fotku s Marcosem, tak ho lidé

¹⁴⁰ Speciální pozici v představě alter-globalizace plní příklady z Latinské Ameriky, pro kterou mají evropské sociální hnutí slabost již od konce 1950s. První vlna obdivu k revoluční Latinské Americe přichází na konci 1950s a v jejím základě stojí představa čerstvě revoluční Kuby, tato vlna kulminuje v roce 1968 a ústřední ikonou se stává CheGuevara a upadá na začátku 1970s s tím, jak se brutalizuje režim na Kubě (viz např. Artaraz-Luyckx 2009) Vazby mezi Evropou a Latinskou Amerikou se udržují i po tom – např. řada budoucích fotografů zapatistického hnutí trávila v Evropě určitý čas a navázala tam kontakty, které pak zužitkovala po zapatistickém povstání, kdy se stala zásobovatelkou fotkami povstalců velké evropské mediální agentury. Za druhou velkou vlnu zájmu Evropy o Latinskou Ameriku lze označit právě 1990s – díky povstání zapatistů. Přesto i v 1970s a 1980s se některá evropská sociální hnutí o dění v Latinské Americe zajímala – např. o nikaragujské sandinisty. Xochitl Leyva Solano ukazuje, že evropské neozapatistické sítě ve velkých evropských městech do určité míry navazovaly na organizace, jejichž agenda se v 1970s a 1980s zaměřovala primárně na Latinskou Ameriku: „*En las capitales europeas de Barcelona, Londres y Berlín... encontré que los neozapatistas se inscribían dentro de las redes de solidaridad tejidas en los años 80s con los movimientos guerrilleros centroamericanos o desde los 70s con los militantes de izquierda víctimas de las dictaduras y los golpes de estado en Sudamérica... Particularmente relevante fue el apoyo que recibí Nicaragua desde Barcelona y Londres pero aún más, en Barcelona, Londres y Berlín existían ‘Casas Latinoamericanas’ (cada una con sus nombres particulares) que jugaron un papel central en la formación del movimiento cultural y político de los viejos movimientos solidarios noc Centroamérica.*“ (2008: 13) A že řada starších aktivistů, která se napojila na neozapatistické sítě již předtím aktivně podporovala sociální hnutí v Latinské Americe – jako např. v případě chilské opozice, která s nástupem Pinocheta k moci našla své dočasné „útočiště“ právě v Evropě: „*Pero en Londres y Berlín los neozapatistas también eran parte de las redes socio políticas locales tejidas en torno a los chilenos refugiados políticos que dejaron su país después del golpe militar orquestrado en 1973 por el dictador Augusto Pinochet. Dichos refugiados en Béth promovieron la fundación de un centro de análisis y sistematización de información sobre América Latina, centro que en años recientes ha dado albergue a grupos proindígenas de Chiapas.*“ (2008: 13)

z jeho aktivistické skupiny pošlou k šípku, protože „jsou hodně kritičtí a zejména ke kultu osobnosti.“ (terénní deník)

Klid ze zázemí střední třídy doplňuje i klid v německé společnosti, kterého se bílým, mladým, zdravým, heterosexuálním studentům a studentkám, kterým navíc studium platí rodiče, dostává. S hladomory, chudobou ani válkami se na vlastní oči a ve vlastním životě nepotkávají.¹⁴¹ Od druhé světové války neproběhl v západní Evropě válečný konflikt, pouze „bouře“ v letech 1968. „*Ost-Block*“ včetně Berlínské zdi padá a končí rovněž pokojně. Války na Balkáně v 1990s znají rovněž pouze z televize (stejně jako z televize znají pokusy lidí z Balkánů utéct před válkou do Německa) a nestaví se ani na jednu stranu – právě proto, že všechny strany rámuji své činy v nacionalistickém hávu.

Domnívám se, že právě díky tomu, že nabývají vědění světa výlučně z reprezentací a v poklidném až nudném prostředí střední třídy na maloměstě bohaté společnosti, se pokouší částečně ze střední třídy „dezertovat“: kultovním filmem se jim např. stává americký film z prostřední newyorského ghetta pro mládež *The Kids* (1995). Díky němu a podobným „nezávislým“ filmům a díky subkulturám, se kterými se v maloměstech potkávají, si začínají hrát na to, čím by v determinaci střední třídou být neměli – hrají si na to, co se od nich neočekává: odmítají představu budoucnosti ve střední třídě, kterou vyjadřují předem rozplánovanou s postupností: vysoká škola, manželka, manžel, dítě, první auto, dům, druhé dítě, bazén atp., hrají si na gangstery a životním stylem se jim stává představa života třídy dělnické (což je moment typický právě pro subkultury, jak právě ukazuje Ortner 2006, které sice vznikly v Anglii v reálném prostředí dělnické třídy, ale s jejím rozšířením se subkulturní vzorce chování stávají spíše životním stylem) – flákají se po venku a odmítají organizaci volného času ze strany rodičů (v podobě zájmových kroužků, kam začínají chodit pouze, když je baví), kradou v obchodech, kouří cigarety i marihuanu, kamarádí se na truc s partami z „účňáků“ z dělnických rodin (v Německu je obecně vysoké procento přenosu sociální pozice rodiče na své potomky v rámci sociální reprodukce, tudíž jakákoli hra na sociální mobilitu směrem dolů je provokativní) a naopak „odmítají“ spolužáky – gymnazisty, jezdí na skateboardu, nosí „otrhané“ či „ošoupané“ oblečení (jakoby dělali, že na nové nemají), prodávají drogy, mluví sprostě, proměňují chůzi tak, aby připomínala gangstery z filmů, provokují atp. Představa života dělnické třídy se jim stává životním stylem – hrají si na chudé a snaží se dezertovat ze střední třídy.¹⁴²

¹⁴¹ S chudobou na vlastní oči se ve vlastní zemi setkávají pouze jako dobrovolníci v organizacích, které se např. zabývají uprchlíky žádající o azyl v Německu, imigranty atp.

¹⁴² Právě v mém boji proti determinaci vlastní třídou (který se neprojevuje výlučně na rovině vědomé, slovní artikulace), ze kterého se sice snaží vyvázat, ale do určité míry vždy marně, budu v dalším výzkumu hledat jeden z hlavních zdrojů tzv. opoziční subjektivity aktivistů,

Absenci osobní zkušenosti s tím, co je v rámci vědění světa zajímavá a s vědomím toho, že se narodili do mocné a bezpečné země Německa (v rámci které, jak ví, sice rovněž existují velké nerovnosti a chudoba, ale ty jsou nezanedbatelné s extrémní chudobou, válkami atp. jinde po světě), se snaží mezi jinými překonat simulací oněch zkušeností. Vystavují se prostředí, které umožňuje ony zkušenosti simulovat: vizuálními reprezentacemi si polepují vlastní pokojíček v domě rodičů, který tak na zdech kombinuje vyobrazování deformovaných dětí z Afriky a z válek, s fotkami teroristů, levicových bojovníků (jako CheGuevara) apod. V takovém pokojíku polepeném hrůzami války, hladomorů a chudoby si pouštějí punkovou či jinou hudbu, která o těch samých věcech zpívá, do toho kouří trávu, čtou si o nespravedlnostech světa v letáčích či knihách radikálních intelektuálů, pouští si dokumentární filmy. Snaží se navodit působením takového prostředí a empaticky *prožít*, když už ne chudobu či nespravedlnosti samotné, tak aspoň globální bezmoc, kterou díky tomu pociťují. Díky simulovaným zkušenostem se emocionálně utvrzují v tom, co už jakžtakž ví – svět je nespravedlivý a je potřeba proti této nespravedlnosti bojovat – a to i přesto, že oni sami ve svých reálných podmínkách vlastního prostředí tyto nespravedlnosti nezakouší. Nachází inspirace v představách alter-globalizace a úspěšných bojů proti kapitalismu: CheGuevara a zapatisté ano, ale Sovětský svaz, Kuba či maoistická Čína jim už připadají příliš zvrácené na to, aby se jim staly inspirací. Nastupují dráhu aktivistů a/nebo lifestylistů (nejčastěji to kombinují).

Ve svém vědění světa, o jehož původu nyní byla řeč, se brzy utvrzují a veškeré diskuze, čtení knih, poslouchání přednášek, sledování filmů pak slouží k prohlubování vědění a k tříbení argumentů a nikoli už příliš k proměně názorů v rámci vědění světa. Jakmile se dostávají k politickému aktivismu, ony prvotní teenagerovské diskuze o všem možném – světovém jsou víceméně umlčeny. Zjistili, že ví proč být aktivistou a chtějí se zaměřit spíše na to, co v rámci aktivismu dělat a jak to dělat (jak „*jednat lokálně*“). Debaty o podstatách života, nespravedlnostech světa, snění o revoluci a možných alternativních uspořádáních se postupně s příchodem aktivistické práce vytrácejí (samozřejmě pokud nejsou ideology a součástí jejich aktivismu např. není dělání časopisu) a naopak jsou v pozdějších letech (zhruba mezi pětadvacátým a třicátým rokem) brány jako překážka, která brzdí aktivistickou práci. Proč donekonečna debatovat o neoliberální globalizaci a ideologii kapitalismu, když se

v rámci které odmítají život střední třídy, nenávidí buržoazii, ale stejně vysokou školu vystudují, aby, co se týče titulů, reprodukovali sociální pozici svých rodičů; v rámci které nenávidí v Chiapase revoluční turismus, přestože oni sami jezdí po památkách, drží po ruce foťák, běhá jim mráz po zádech, když na pódium přichází Marcos atp.; přestože nemají rádi backpackery a jejich následování průvodce Lonely Planet, přestože i oni sami si ho do Mexika přivezli a částečně se podle něj rovněž orientují. Druhý zdroj opoziční subjektivity pak budu hledat v onom myšlení v heslech, které je provázané s polarizovanou estetikou a díky kterému lze u aktivistů hovořit i o dichotomizačním myšlení, v rámci kterého se zaměřují na to nejhorší v realitě na jedné straně a idealistické představy o revolucích tady a teď na straně druhé a v rámci kterého odmítají kompromisnost.

člověk může věnovat aktivistické práci, ve které spolupracuje s lidmi, o kterých tak nějak ví – aniž by se s nimi o tom třeba přímo bavil – že to vidí podobně. Důležité je, že dělají stejnou činnost a nikoli důvody, proč tak činí.

Kromě hraní si na „chudé“ a přehrávání života dělnické třídy v rámci životního stylu a kromě vystavování sebe a svého těla simulovaným prožitkům a zkušenostem v souvislosti s reprezentacemi o světě, které tvoří základ imaginativního vědění světa (viz vlastní pokojíček, ale i např. ritualizované resistance při punkových koncertech) se dalším způsobem, jak překonat rozpor mezi absencí osobní zkušenosti a imaginativním věděním světa stávají právě ony několikaměsíční výjezdy do různých koutů planety – v případě mého výzkumu výjezdy do zapatistického Chiapasu. Právě tyto výjezdy umožňují konečně vidět na vlastní oči a prožít to, co znají pouze z reprezentací – umožňují jim vědění světa prožít (což ale neznamená, že se vědění na rovině názorů mění, pouze je doplněné o osobní zkušenost). Tyto výjezdy jsou jednou z variant oné *experienciality odporu*, o které jsem mluvil v minulé kapitole a rovněž odkazují na jiný vztah mezi věděním a politickou praxí, který dokládá onu proměnu, která se odehrála a která rozrůznila tyto vztahy od dříve dominantního vztahu kauzálního mezi věděním a praxí. Díky své sociální pozici a díky pozici německého státu na mocenské mapě světa si mohou dovolit na takové cesty opakovaně vyjíždět a vystavit imaginativní vědění světa zkušenosti světa – v tomto případě imaginativní vědění zapatismu osobní zkušenosti zapatismu. Blízké vztahy s rodinou, vlastní mládeží ze středních tříd, jim částečně takové cesty na rovině finanční umožňují (část peněz od strejdy, část od maminky, část od babičky, část z vlastních úspor a část z brigády – hlavně pak nezapomenout všem donorům poslat z Chiapasu pohled a/nebo dárky v podobě různých revolučních suvenýrů). Na některé fragmenty onoho prožívání v Chiapase, díky kterému se z imaginativního vědění světa stává prožívané vědění světa se zaměřím v páté a poslední kapitole, která ve zkratce shrnuje dosavadní závěry z etnografických zkoumání: ukážu, jak se motto alter-globalizačního hnutí „*Mysli globálně, jednej lokálně*“ na cestách po zapatistickém Chiapase proměňuje na „*Proživej globálně a myslí lokálně*“ a jak v případě mého výzkumu získává ona *experiencialita odporu* podobu, kterou jsem s pomocí Radana Haluzíka pojmenoval jako „*Staging the Revolution*“ – neboli „*S revolucí na jeviště*“.

Nyní se ale ještě zaměřím na další dva koncepty, které vedle praktického vědění světa zavádím – začnu konceptem *glokálního aktivismu* a poté konceptem *rekontextualizace*, který vychází z konceptu de/teritorializace a umožňuje mi pobyt v Chiapase zkoumat.

4.2. Glokální aktivista

Termín *glokální* aktivista odvozuji z každodennosti aktivisty, která ukazuje, že globálním aktivistům je mj. vlastní opakovaně vyjíždět na několik měsíců do jiných koutů světa, aby se pak vrátili do své domovské lokality, kterou je severní a západní Německo. Jedni z mých klíčových informátorů – Jens Schmidt z Brém a Frank Neuyer z Hamburgu¹⁴³ v druhé dekádě svého věku již stihli navštívit Thajsko, Guatemalu, Dominikánskou republiku, Kanadu i zapatistické Mexiko a rádi by vlastní nohou vkročili na každý kontinent, aby mohli říct, že byli všude – prozatím jim chybí ještě Austrálie a Afrika. Když mě přijeli navštívit do Prahy na podzim roku 2009 kvůli skriptování dokumentu o jedné komunitě v Chiapase, který jsme v Mexiku společně započali, odpočívali jsme u mě v bytě ležíce na velké posteli a pozorující velkou mapu světa, kterou mám vyvěšenou na zdi: „*Jens ukazuje na Jihoafrickou republiku, že tam chtějí s Frankem jet. Ptám se jich, proč zrovna tam? Jens odpovídá, že chce někam do Afriky, ale nikoli do severní, protože do ní jezdí mnoho německých turistů a proto si vybrali JAR. Jens rovněž přiznává, že kromě naučení se jazyka, semestrálního studia a sociální práci, chce do Afriky i proto, že v ní ještě nebyl a když do ní pojede, pak bude moci říct, že už byl skoro na každém kontinentu. Bude mu chybět pouze Austrálie.*“ (terénní deník)

„Potřeba“ někam opakovaně vyjíždět sílí, čím déle je člověk ve své domovské lokalitě. Když jsem v zimě 2009 přijel do Německa na pětítýdenní výzkum, Frank opakovaně hovořil o tom, že už zase musí někam vyrazit, protože je dlouho doma: „*Jsem s Jensem a Frankem na návštěvě u přítelkyně Jense. Ten jí dal jako dárek ze svého pobytu v Guatemale bankovku – jeden guatemalský quetzal. Frank si bere bankovku do ruky, leží na posteli, dlouze se na ní dívá a nařiká, že by nejraději někam odjel – tak jako jejich kamarád z antifašistické skupiny, který v lednu 2009 odjíždí na 18měsíců po světě. Frank chce odjet nejlépe hned a Jens souhlasí a hledá na internetu levné letenky, ale nachází pouze Thajsko, kam se mu nechce, protože už tam byl... Odcházíme od Jensovy holky a na cestě k Jensovi Frank pokračuje: že potřebuje odjet někam daleko a opustit zase načas Německo. Hned ale dodává, že „opustit“ je asi silné slovo, spíše někde rok žít, pak se zase vrátit do Německa a posléze zase vyjet někam jinam. To by se mu prý hodně líbilo. Jens a Frank pak společně nařikají, že jejich odjezd do JAR je příliš daleko.*“ (terénní deník)

Přestože aktivisté touží vyjíždět do světa a nejlépe tam, kde ještě nebyli a taky tak opakovaně činí, když „ve světě“ jsou, na svůj domov „nezapomínají“ - naopak v další kapitole ukážu, že i během pobytů v cizině – konkrétně v zapatistickém Chiapase - se specifickými způsoby vztahují k domovské lokalitě. Těmito způsoby ale nemyslím pouze

¹⁴³ Všechna jména informátorů, které užívám jsem pozměnil.

skutečnost, že díky komunikačním technologiím si mohou telefonovat každý den přes oceán se svými blízkými či že mohou blízkým aktivistům posílat průběžně zprávy o dění v zapatistickém Chiapase, tak jako to např. činil Hans, student politické filozofie v Magdeburgu, který ze San Cristóbalu opakovaně posílal obšírné reporty o dění v Chiapase svým známým a členům kolektivu na univerzitě.

Glokálnost aktivistů tedy odvozuji z analytického konceptu dvojrovinné strukturální globalizace a nikoli z globalizace coby subjektivního fenoménu, v rámci které by o aktivistech bylo možné hovořit jako o aktivistech z alter-globalizačního hnutí. Činím tak proto, abych jasně odlišil antropologický diskurz od aktivistického diskurzu, ve kterém je termín alter-globalizační hnutí etablované a v rámci kterého sami aktivisté rámuji chápání světa do představ o neoliberální globalizaci a alter-globalizaci (které se u aktivistů pojí v praktickém vědění světa). Spojením *glokální* aktivismus se snažím nepřebírat aktivistický diskurz do antropologických konceptů na rovině pojmenování a udržet ho tak na rovině analýz „pouze“ jako jednu z komponentů *glokálního* aktivismu.

Termín *glokální* aktivismus se tedy snaží pojmut aktivisty v optice dvojrovinné strukturální globalizace, v jejímž náhledu se ukázalo, že aktivisté získávají imaginativní vědění světa (subjektivní rovina globalizace), které vychází do velké míry z jejich sociální pozice v rámci Německa, která jim zároveň umožňuje opakovaně vyjíždět do světa a imaginativní vědění světa, jak ještě ukážu, prožívat (umožňuje jim „*prožívat globálně a myslet lokálně*“ v opozitu k „*globálnímu myšlení a lokálnímu jednání*“, které „*provozují*“ v domovských lokalitách). Povaha oněch výjezdů zase do značné míry závisí na pozici Německa v mocenské konstelaci světa, díky které mohou aktivisté nerušeně cestovat a téměř všude v cizině jim navíc roste ekonomický status (podle parity kupní síly). Mé pojmenování *glokální* je tedy odvozeno z analytických konceptů a nikoli ze subjektivních interpretací světa ze strany samotných aktivistů.

Proč jsem zvolil název *glokální* a nikoli *globální* aktivista? Přes všechny translokální prvky, procesy, představy, cesty, světové názory i strukturálně zvýhodněné pozice, jež konstituují aktivistu coby mobilního aktéra ve světě, existuje pro ně ve světě středobod – totiž domovská lokalita (severní, respektive západní Německo), odkud vyjíždí (a zůstávají s ní díky novým komunikačním technologiím v intenzivním kontaktu), kam se vrací, kde mají „*zázemí*“, přátele, školu, holku či kluka, úřady, rodinu a v neposlední řadě i aktivistické skupiny a lokální organizace, ve kterých pracují. I během jejich výjezdů do světa, respektive zapatistického Chiapasu, jak ukážu v další kapitole, vznikají specifické vazby k domovské lokalitě, i díky kterým zdůrazňuji *lokálnost* tím, že hovořím o *glokálnosti* a nikoli o

globálnosti aktivistů. Posledním důvodem pak je skutečnost, že termín *globální* není součástí diskurzu aktivistů, v rámci kterého rozumí světu a je tak jasně od tohoto diskurzu odlišitelný.

4.3. Rekontextualizace

Poslední koncept, který zde představím se jmenuje, jak již píše v třetí kapitole, *rekontextualizace* a vychází z konceptu, který Appadurai (1996) nazývá *deteritorializací* a Inda s Rosaldem (2008) ho rozvíjí do konceptu *de/teritorializace*. Inda s Rosaldem zdůrazňují, že není možné vidět mobilitu jako něco permanentního a trvalého a proto zdůrazňují, že nezbytnou součástí konceptu *deteritorializace* musí být i *reteritorializace*, která zdůrazňuje že součástí mobility je i opětovné usazování – byť v jiném kontextu a v různé délce a s různou povahou. Je to právě *reteritorializace*, která umožňuje analyticky nahlížet a etnograficky zkoumat výjezdy aktivistů do světa na několikaměsíční pobyty, ze kterých se vrací zpátky do své domovské lokality v severním a západním Německu. Díky dosavadním datům a vývoji v globalizaci a sociálních hnutích jsem se rozhodnul pro potřeby vlastního výzkumu hovořit o *reteritorializaci* aktivistů v Chiapase jako o *rekontextualizaci*, která zdůrazní situovanost do specifických prostředí v Mexiku (s ohledem na *emplacement*, o kterém hovoří Caroline Gatt – viz první kapitole), v rámci kterých se příliš nemění obsah vědění *zapatismu*, ale díky kterým se mění kontext, ve kterém je vědění *zapatismu* oživeno a obohaceno osobní zkušeností, prožitkem a emoční vazbou, díky čemuž se proměňuje *imaginativní vědění světa* na *prožívané vědění světa*. Vědění světa, respektive *zapatismu* se nemění obsahově, ale díky propojení vědění z reprezentací s osobní zkušeností reprezentovaného se mění jeho kvalita a stává se věděním *prožívaným*. *Rekontextualizace* zároveň umožňuje analyticky zachytit specifické vztahy k domovské lokalitě, které aktivisté v Mexiku rozvíjí – rovněž z velké části díky povaze prostředí, ve kterém tak činí.

Důraz na prostředí, ve kterém jsou nejen interakce a jednání člověka v Chiapase situovány, ale se kterým rovněž aktivista „interaguje“ a které má na podoby interakcí velký vliv a díky kterému hovořím o *reteritorializaci* jako *rekontextualizaci*, vychází zejména z následujících rovin prostředí: 1. síla *askriptivního prostředí* v Mexiku, o které píše dříve a díky které aktivista pocítuje *askriptivní kategorizace* vlastní osoby na základě barvy kůže, oblečení, jazyka (*coby gringo, turista pobre, revoluční turista, blondatý Němec*). *Askriptivní prostředí* dokládá např. můj hovor s američanem Petem, který pracoval v San Cristóbalu pracoval jako učitel angličtiny a jako učitel v indiánské škole již osmým měsícem. Když jsem s ním v ulicích San Cristóbalu hovořil, přišly za námi dvě indiánské děti a nabízeli nám korálky a náramky. Pete jim říkal, že nechceme nic koupit a pak mi dodal: „*Tyto dvě jsou*

poslední, které nechápou, že já nejsem turista, ale že tady dočasně bydlím a pracuji. Všechny ostatní to už chápou, ale tyto dvě ne.“ (terénní deník); 2. jinakost, různorodost až opozičnost prostředí, ve kterém se v Chiapase v porovnání s Německem pohybuje - čímž mám na mysli zejména prostředí chudoby, exotiky¹⁴⁴ a zapatistické resistance v jednom, což jsou prostředí, kterých se aktivisté v Německu nedostává a na které může konečně vztáhnout to, co zná pouze z reprezentací (konečně vidí chudobu a resistenci, které tvoří součást jeho praktického vědění světa, ale pouze na rovině imaginativní a nikoli zažité – viz zejména další kapitola); 3. půlroční délka pobytu: ukázalo se, že během půl roku se díky diverzitě prostředí v Chiapase a díky cestování aktivistů, kterými prokládá účast na pozorování a setkáních, nestává prostředí jaksi automatickým a samozřejmým (jako je tomu doma, kde málokdo se rozhodne vzít si fotoaparát a jít fotit město a prostředí, ve kterém žije několik let) a zůstává stále fotogenickým; 4. povaha vztahů v aktivisticky přeplněném San Cristóbalu de las Casas coby centru neozapatistických sítí, ale i dočasném domově mnou zkoumaných aktivistů: neozapatistické sítě a revoluční turismus činí z města (respektive historického centra) fluktuující kosmopolitní urbánní centrum, ve kterém se pohybují v ten samý moment a se stejnou dočasností desítky až stovky mladých aktivistů, dobrovolníků, ale i revolučních turistů či backpackerů, díky čemuž je vcelku obtížné navázat hlubší sociální vztahy s místními lidmi, včetně lidí pracujících v nevládních organizacích v neozapatistických sítích (výjimky tvoří pracovníci, kteří hovoří stejným jazykem jako němečtí aktivisté) a díky čemuž aktivisté navazují vztahy zejména mezi sebou navzájem (tedy mezi lidmi kteří přijeli z Německa ve stejný čas a na relativně stejnou dobu do Chiapasu) a prostředí poznávají zejména pozorováním a díváním se (nikoli interakcemi s místními); 5. povaha pozorování porušování lidských práv, o které ještě bude řeč a v rámci které aktivisté se mají „dívat“, což taky činí – v prostředí chudoby, exotiky a resistance zapatistických vesnic, ve kterých se s nimi zapatisté již příliš nebaví a tak i je zejména *pozorují a dívají se* (prožívají revoluci a konečně vidí zapatisty na vlastní oči); 6. někteří aktivisté z Německa téměř vůbec nehovoří španělsky, stejně jako řada starších indiánů v komunitách; a v neposlední řadě 7. systémy psaných i nepsaných pravidel chování (v některých vesnicích, jež nejsou na pozorovatele zvyklé navíc i neformální sociální kontrola), které jsou platné v zapatistických komunitách a které za spolupráce s nevládními organizacemi zapatisté zavádí pro pozorovatele v *campamentos de*

¹⁴⁴ Exotiky ve smyslu opozičního přírodního, ale i „kulturního“ prostředí, což lze vyjádřit několika dichotomiemi (barevnost domů a oblečení indiánů x cihlovitá stejnost severního Německa; diverzita přírodních prostředí, kde člověk může během hodiny dojet k oceánům, do džungle, do hor atp. x nekonečné nížiny severního Německa, které jsou součástí oblasti tzv. Severoevropských nížin; teplé klima v zimě a hodně slunce x sníh a déšť v severním Německu a obecně subtropické klima x klima mírného pásu; diverzita sociálního prostředí, kde urbánní centrum San Cristóbalu střídají periferní slumy a za kopcem začínají indiánské vesnice x německé velkoměsto, ve kterém aktivisté tráví většinu času)

paz a pro účastníky setkání (žádný alkohol, drogy, koupání bez plavek, vulgarity, nerespektování indiánů atp.).

To jsou tedy hlavní důvody, které mě vedly ke zdůraznění role prostředí neboli kontextů v rámci reteritorializace aktivistů v zapatistickém Chiapase. Reteritorializaci jsem v tomto případě přejmenoval na rekontextualizaci, abych tímto roli prostředí patřičně akcentoval.

V poslední, páté kapitole se konečně dostanu k několika klíčovým momentům z mého výzkumu, které etnograficky navazují na předchozí kapitoly, ukazují přechod k prožívanému vědění světa, respektive k „*prožívání globálního a myšlení lokálního*“ (v opozitu k mottu alter-globalizačního hnutí „*Mysli globálně, jednej lokálně*“) a zároveň představí, co myslím názvem „S revolucí na jeviště“, který je v případě cest globálních aktivistů do zapatistického Chiapasu konkrétní manifestací jedné z variant experienciality odporu, o které byl řeč v kapitole III.

5. S revolucí na jevišti: „Proživej globálně, myslí lokálně“

V minulé kapitole jsem ukázal, byť velmi zkratkovitě, s jakým praktickým věděním světa a zapatismu aktivisté z Německa vyjíždějí do Chiapasu. V základu imaginativního věděni světa (coby součásti subjektivních představ globalizace a alter-globalizace) stojí rozpor, daný středotřídní pozicí aktivistů, respektive postválečnou německou společností hojnosti, mezi imaginativními reprezentacemi, které věděni tvoří a osobní zkušeností s reprezentovaným, která vesměs neexistuje. Ukázal jsem rovněž, že se aktivisté snaží tento rozpor překonávat zpočátku „hraním si dělnickou třídu“ a vystavováním sebe simulovaným zkušenostem s reprezentovaným a že další cestou k překonávání tohoto rozporu jsou výjezdy za reprezentovaným, což je případ mého výzkumu: s imaginativním věděním světa a zapatismu vyjíždí aktivisté na půlroční pobyty do zapatistického Chiapasu, aby konečně povstalce a zapatistickou revoluci viděli na vlastní oči. Již jsem psal, že díky působení různých rovin prostředí v Chiapase (shrnutých do bodů v minulé kapitole) hovořím o reteritorializaci aktivistů na místě jako o rekontextualizaci a rovněž jsem psal, že pro popsání toho, co se na místě s aktivisty děje, jsem vymyslel koncept přechodu od imaginativního věděni světa k prožívanému věděni světa - zapatismu, na které se zaměřím v této poslední kapitole mé práce. Vypomůžu si mottem alterglobalizačního hnutí „*Mysli globálně, jednej lokálně*“, které získává v Chiapase spíše podobu „*Proživej globálně, myslí lokálně*“ a které je jednou ze současných podob *experienciality odporu*, jež budu nazývat metaforou „*S revolucí na jevišti*.“

5.1. Proživej globálně: S revolucí na jevišti

V rámci půlročních výjezdů do Chiapasu se aktivisté dočasně usazují v San Cristóbalu, respektive v LOXOPu – místě určeném speciálně pro ně. San Cristóbal, respektive jeho kosmopolitní historické centrum je již téměř plně přichystáno na tisíce turistů i aktivistů, kteří do něj přijíždějí a poskytuje podmínky i služby, jakých se aktivistům dostává ve velkoměstech Německa. Je „světem“, který znají. A poskytuje i něco navíc: coby město ve stínu zapatistického hnutí, jehož vesnice začínají hned za městem a jehož caracol Oventic je kousek od města, je hlavním uzlem neozapatistických sítí i baštou revolučního turismu, takže

aktivit, kulturních programů, workshopů, ale i barů a kaváren, spojených zejména se zapatistickou revolucí, je v něm dostatek. Stačí si vybrat.

Ze San Cristóbalu aktivisté vyjíždějí na pozorování, na *encuentros* i na výlety k oceánům, do džungle či k pyramidám. Jsou to právě pozorování a zapatistická setkání, kde vidí zapatisty na živo – v přímém přenosu a nikoli jako součást fotek, obrazů, knížek či filmů. Rozdíl spočívá právě v kontextu prostředí, ve kterém je vidí. Konečně na vlastní kůži pocítí a vidí exotické prostředí chudoby, ve kterém povstali a ve kterém žijí svou revolucí každým dnem. V třetí kapitole píšu, že pozorování porušování lidských práv je již zaběhnutou praktikou, na kterou si zapatističtí rolníci zvykli, stejně jako si zvykli na přítomnost pozorovatelů. Během dvou týdnů, které pozorovatelé v komunitách tráví, dnes již nedochází příliš k reálným interakcím s povstalcí samotnými – když ano, tak pouze formálně a krátce s člověkem z komunity, který má pozorovatele na starosti (5. rovina rekontextualizace). Přesto existují výjimky, kterých se dostalo i aktivistům z Německa. Stejně tak na velkých setkáních, jak se mi prozatím podařilo vysledovat, k reálným interakcím mezi aktivisty a návštěvníky z ciziny nedochází: zapatisté komunikují mezi sebou a aktivisté se rovněž „druží mezi sebou“. Veškerý kontakt s povstalcí je formalizován: ať už v podobě přednášejících zapatistů na pódiu a poslouchajících aktivistů v hledišti, nebo při různých hrách, jakými jsou šachy, basketbal či fotbal, ale i zpěv, divadlo, hra na kytaru atp.¹⁴⁵

Namísto toho, což je pro mou práci klíčové, aktivisté implicitně vsazují zapatisty do onoho prostředí exotiky, chudoby a resistance (2. rovina rekontextualizace) a jako takové je chápou – jako součást prostředí, jako herce, kteří se na rozdíl od fotek, ze kterých je znají, pohybují – ba co více pohybují se v prostředí, kterého mohou být aktivisté konečně součástí a se kterým získávají vlastní, osobní a reálnou zkušenost. Aktivisté interagují s tímto prostředím, ve kterém resistenci ztělesňují právě drobní – chudí ale důstojní - indiáni, kteří se v něm s kuklami (setkání) či bez (pozorování) pohybují. To vše zasazené do dechberoucích scénérií džunglí v nížinách, spektakulárních Chiapasových výšin s nekonečným výhledem a exotického ekosystému, kterého se jim v Německu nedostává. Aktivisté konečně vidí a prožívají vše, co prozatím znali pouze z reprezentací – na vlastní oči vidí chudobu, jež jim je již několik let součástí představ a jedním z hlavních komponentů imaginace nepřítele v podobě neoliberální globalizace, stejně jako konečně vidí zapatisty – revoltující rolníky, kteří i pře chudé podmínky, ve kterých žijí, povstali. Povstali koneckonců proti těmto podmínkám.

¹⁴⁵ K setkáním coby sociální situaci bez reálné interakce mezi povstalcí a *sociedad civil internacional*, jejíž jsou součástí i aktivisté, viz mou seminární práci *Zapatistická setkání: pódium jako kulisa* (2009).

A aktivisté se stávají dočasně součástí takového prostředí – konečně osobní zkušenost, kterou, přestože se snažili, prostě vlastní pokojíček polepený reprezentacemi hrůz, válek, masakrů, chudoby, ale i reprezentacemi bojů proti chudobě a úspěšných sociálních hnutí, nedokáže poskytnout. Simulovaná zkušenost ve vlastním pokoji v Německu nedokáže nahradit reálnou a osobní zkušenost v zapatistickém Chiapase. Stejně jako ji plně nedokáže nahradit simulace zapatistického prostředí na přípravných workshopech CAREA v Německu, které právě v tomto duchu interpretuji - tedy jako pokusy předpřipravit aktivisty na „šok“ z prostředí zapatistických vesnic samotných, respektive na „šok“ z vlastní účasti v takovém prostředí.¹⁴⁶ Na pozorování a na setkáních v Oventicu zakouší aktivisté zapatistickou revoluci – ba co více, zakouší sami sebe, coby dočasnou součást revoluce samotné. Prožívají ji tady a teď – prožívají odpor. Je to právě tento aspekt, kvůli kterému hovořím o metafoře „S revolucí na jeviště“, protože celé prostředí chudoby, exotiky a resistance (v podobě viděných rebelujících rolníků), se stává jedním velkým jevištěm, na které se aktivistům podařilo konečně vylézt (viz obrázek níže: „*Aktivista kontempluje v prostředí exotiky, resistance a chudoby během pozorování*“, foto: autor práce), dočasně se stát jeho součástí a na vlastní



kůži zakusit a na vlastní oči vidět jak důvody, proč povstat (představa chudoby dostává hmatatelnou podobu), tak povstalce samotné (představa alter-globalizace, v rámci které stačí

¹⁴⁶ Performativnost workshopů CAREA dokládá i relativizaci vztahu mezi věděním a následnou politickou praxí, o které píší ve třetí kapitole: kontext a prostředí zapatistických vesnic je budoucím pozorovatelům simulován i proto, aby si samo *vyzkoušeli*, jak v něm budou reagovat. Namísto formalizované reprodukce vědění v podobě přednášek, ve kterých by se potencionální pozorovatelé dozvěděli, *jak se chovat* v případě nebezpečí, napsali si to v podobě poznámek do deníků a získali tak vědění, které by v případě potřeby v Chiapase pouze aplikovali do praxe podle toho, co se na workshopech naučili a podle návodů z poznámek v denících, jsou budoucí pozorovatelé potencionálním situacím vystaveni díky simulaci prostředí a možných konfliktních situací již přímo na workshopu. Cílem je, aby zjistili, jak by sami mohli v konfliktních situacích, které mohou přijít, reagovat – aby se poznali v nebezpečných situacích, protože jejich reakce v nich jsou nepředvídatelné (díky tomu, že zkušenost sebe sama jim díky prostředí, ze kterého o Chiapasu vyjíždějí, chybí). I tyto workshopy tedy dokládají změny, které se ve vazbě vědění a praxe odehrály a díky kterým nelze spoléhat pouze na racionalitu chování podle naučeného manuálu z přednášek.

zapatisty vidět na vlastní oči). Aktivisté už nejsou jen diváky, kteří znali zapatisty jen z reprezentací, které si prohlíželi pohodlí svého domova. Dnešní kamery a fotoaparáty sice dokáží „realitu“ zachytit lépe než oči člověka, ale nedokáží zachytit kontext oné reality: *kamera je dokonalejší než oko člověka, ale neumí cítit* – ani slzy, ani únavu, ani pot. V zapatistickém Chiapase aktivisté prožívají svět, který znali z reprezentací a kterým disponovali v podobě imaginativního vědění světa: „*prožívají globální*“.

Role prostředí vyvstane, když se aktivistům podaří s herci na jevišti promluvit a když navíc v komunikaci s nimi ani jedna ze stran nepřehrává formalizovaný dialog (jako v případě naučených přednášek zapatistů na setkáních). Jsou to situace vzácné a výjimečné, ale občas se dějí. Glokální aktivisté z Německa měli v tomto štěstí, protože se jim to na pozorování podařilo – zejména díky tomu, že byli vysláni coby *campamentistas* do vesnice rebelujících, leč nezapatistických rolníků, konkrétně do vesnice 15 de enero v regionu Venustiano Carranza, ve které žijí rolníci z organizace OCEZ (Organización Campesina Emiliano Zapata neboli Rolnická organizace Emiliano Zapata), kteří byli vyhnáni díky politickým aktivitám ze své původní vesnice a od té doby čelí opakovaným nájezdům ze strany armády, policie a zejména „ochranných sborů“ místního kasika, který má v regionu obrovskou moc. Místní rolníci jsou vůči pozorovatelům vstřícní do té míry, že s nimi rádi diskutují o vlastní situaci. S Jensem jdeme ve vesnici za donem Luisem, který byl již dvakrát ve vězení coby vězeň svědomí (rozpoznán organizací Amnesty International), sedáme na zem před jeho domek, okolo nás slepice, stroj na zpracování kukuřice a nekonečný rozhled po rovině sahající až k městu Venustiano Carranza: „*Luis nám povídal o mocenských strukturách, které vládnou v Mexiku. Důkladně se vše snažil ilustrovat prstem, kterým maloval do vyschlé země. Mluvil fundovaně o provázanosti regionálních státních struktur a struktur velkostatkářů – kasiků. Já i Jens jsme poslouchali s otevřenou pusou. Po necelé hodině skončil, poděkovali jsme mu a pomalu se vydali zpět k našemu pozorovatelskému domku. Jens mi začal povídat o tom, jak to bylo strašně impresivní a že ho to vzalo. Srovnával slova Luise se slovy svého oblíbeného profesora na univerzitě a říkal, že slyšet povídat chudého rolníka o mocenských strukturách pro něj bylo něco úplně jiného než to samé slyšet v aule Brémské univerzity.*“ (terénní deník) Bylo to právě prostředí, které tak na Jense zapůsobilo – tedy to, že slyšel z úst chudého rolníka, který sám byl několikrát vězněn, ale přesto pokračuje v boji za půdu, povídat o chudobě a mocenských strukturách. Jens to samé, o čem Luís mluvil, přímo i viděl na vlastní oči a dočasně zakoušel. Luís povídal o chudobě a Jens ji viděl ve skromném domku Luise i celé vesnici. Luís povídal o bojích proti kasikům a Jens ta slova slyšel od člověka, který se

bojů sám účastní coby rolník a to tak vehementně, že ho za to zavírají do vězení. Bylo to prostředí, ve kterém Luís mluvil, které udělalo na Jense takový dojem.

Prožívání, o kterém hovořím, ale nelze rozumět jako jedné velké nekončící extázi, která přichází s tím, že se aktivisté konečně dostali do prostředí zapatistické revoluce. Prožívání nelze chápat v běžném smyslu slova – tedy jako něco vyloženě extatického a pozitivního (koneckonců ani simulování zkušeností ve vlastním pokojíku nemá za cíl navozovat pozitivní stavy, naopak je má jít o emoce negativní). Naopak tím myslím spíše každodenní zkušenost sebe coby součásti zapatistické revoluce, v rámci které aktivisté na vlastní oči vidí a na vlastní kůži pocítují prostředí exotiky, chudoby a resistance. Součástí těchto každodenních zkušeností mohou být a jsou i občasné pocity euforie z toho, že člověk kontext revoluce konečně vidí na vlastní oči a může si zapatisty například vyfotit či se nechat s nimi vyfotit. To, že se aktivista vystavil tomuto prostředí, ale mnohem častěji generuje v každodennosti prožitky spíše „nepříjemné“: je součástí reálného a nikoli simulovaného prostředí exotiky, chudoby a exotiky, takže nemůže ze sekundy na sekundu prostředí opustit (i kdyby chtěl odjet předčasně z pozorování či ze setkání, tak je to příliš komplikované, protože některá místa jsou vzdálená i den jízdy džunglí) tak, jako může odejít z vlastního pokojíčku směrem k vždy plné ledničce. To, že je součástí prostředí zapatistické revoluce znamená v každodennosti spíše to, že má opakovaně hlad, že se nemůže mýt tak často, jak je zvyklý, což navíc zakouší velmi intenzivně v prostředí s vysokými teplotami a vlhkostí, že nemá po ruce vymoženosti kosmopolitního života ve městech (jako např. počítač, internet, ale i elektriku, pitnou vodu, vlastní postel atp.): když jsem se zúčastnil zapatistických setkání v roce 2007 v caracolech Oventic, Morelia a La Realidad, tak si mi jeden z českých účastníků – Matěj, který celý život žije v Praze – stěžoval (byť s lehkou mírou ironie), že už tam toho má plné zuby, že je městský člověk, že mu chybí internet a těší se „zpátky do civilizace“.

Stejně tak musí aktivista na místě dodržovat zapatistická pravidla chování i pravidla nevládních organizací (v případě pozorování – viz 7. rovina rekontextualizace), takže si např. nemůže dát pivo či ubalit jointa „jako obvykle“. Dobrovolně se těmto podmínkám vystavil. Ví, že pozorování má politický smysl a je rád, že může být součástí zapatistické revoluce a vidět ji a zakusit na vlastní oči a tělo, což mu v Německu fotky, obrazce ani webové stránky neumožňují, ale taky ví moc dobře, že se těmto podmínkám vystavil *pouze dočasně*, takže je vydrží i přesto, že přes den je na *encuentro* takové horko, že se nedají poslouchat projevy zapatistů, i přesto, že projevy se opakují pořád dokola a říkají v podstatě pořád to samé, takže přestávají být zajímavé, i přesto, že je celý zalepený, kouše ho hmyz, má průjem, i přesto že desátý den už nemůže fazole s rýží, které pořád dokola jí, ani vidět, i přesto, že kolem něj (na

setkání) proudí tisíce revolučních turistů a nemůže se před nimi nikam schovat, i přesto, že se brzy na pozorování dostavuje nuda, protože není co dělat atp. Mluví o tom, že by nedokázal v takových podmínkách žít celý život – i přesto, že být součástí zapatistické revoluce a každodennosti budování autonomie, by bylo určitě zajímavé a přínosné – tak jako Jens, který při pozorování říká, že „*by chtěl i nechtěl v takových komunitách žít: na jednu stranu komunitní a soběstačný život, na stranu druhou nízká ekonomická úroveň a obrovská dřina.*“ (terénní deník)

Může si dovolit coby globální aktivista přemýšlet hypoteticky nad tím, jaké by to bylo žít v zapatistických komunitách celý život, protože není s místem svázán. Může si dovolit coby Baumanův turista srovnávat tento svůj potencionální život s místy, které viděl jinde po světě, ale i s prostředím Německa. Naproti tomu zapatističtí rolníci si vybrat nemohou – jsou s místem pevně svázáni a nemohou si dovolit ho opustit. A když ano, tak jako Baumanovi vagabundi kvůli hledání lepších životních podmínek. I proto zapatisté často povídají o tom, že za nimi přijíždějí stovky lidí, kteří s nimi chtějí žít, ale žádný to zatím nevydržel, protože nezvládl jejich každodennost, která začíná brzy ráno odchodem na pole a (pro ženy) končí pozdě večer nakrmením celé rodiny. Aktivista je rád, že může být coby *campamentista* či účastník setkání součástí prostředí exotiky, chudoby a resistance a je vděčný za to, že může na vlastní kůži obtíže života v takovém prostředí zažít, ale rovněž je rád za to, že je to pouze dočasné, přestože by si to před ostatními nedovolil vždycky říkat nahlas. Proto už se těší, jak se zase vrátí do komfortního San Cristóbalu de las Casas, respektive do jeho historického centra. Proto už v posledních dnech pozorování plánuje, co bude po návratu do města přesně dělat a hovoří o „*richtig saufen und kiffen*“ („opít se a zhulit se“) a taky tak po návratu činí – tedy až poté, co zkontroluje emaily a na internetu zjistí, co je nového „doma“. Bezprostřední plán činnosti po návratu do San Cristóbalu, tak jak jsem si ho zaznamenal do deníku, zní: „*Přijíždíme v 12:30 a podle plánu, který vymyslel zejména Jens, máme do 15:00 čas na internet, vybalení, sprchu, odnesení oblečení do prádelny, nákup jídla atp. a pak se půjde koupit rum, zapálí se joint a bude se poslouchat hudba. To vše na střeše LOXOPu... V 15:30 se scházíme na střeše při rumu a jointu a vášnivě si s druhou skupinou z LOXOPu, která byla na pozorování, vyměňujeme zkušenosti z pozorování.*“ (terénní deník)

Je to právě zakoušení prostředí zapatistické exotiky, chudoby a resistance, kterému se aktivista vystavuje a které prožívá se vším příjemným a nepříjemným, coby jeho dočasná součást, kvůli kterému hovořím o „*prožívání globálního*“. Konečně zažívá to, co znal pouze z reprezentací – zapatistickou revoluci, které se stává tady a teď součástí. Zapatisty vnímá spíše jako součást tohoto prostředí, než jako aktéry v něm – coby součást revoluce, kterou vidí

a cítí a která se díky tomu dostává na jeviště, stejně jako se na něj po jejím boku – byť jen dočasně – dostává i aktivista. Vidí *in situ* vlastní praktické vědění světa - zapatismu, které osobní zkušeností s prostředím proměňuje na prožívané vědění světa a sebe v něm. Vidí revoluci v praxi – praktikování autonomie v jejím průběhu, což je díky osobní zkušenosti sebe v ní něco jiného než si číst o příchodu revoluce v budoucnosti, tak jak o ní psali klasičtí marxisti.

Prožitek globálního je navýšen i díky dalším rovinám *rekontextualizace*, o kterých píšu v minulé kapitole – např. rovina výběru pozorovatelů (5. rovina rekontextualizace), o které již rovněž byla řeč: na pozorování aktivista přijíždí mj. díky tomu, že je cizinec s německým pasem, což znamená, že v případě konfliktu se mu nemůže nic stát (být existují výjimky), protože zabít, unést, zbit, znásilnit atp. cizince (z bohaté země) si mexická armáda a policie nedovolí – hrozil by konflikt mezi diplomacii Německa a Mexika. Když během pozorování dojde k porušování lidských práv, aktivista tuto svou roli danou jeho původem, respektive národností v pase, bytostně zažívá – jako např. Dan Müller z Kolína nad Rýnem: během pozorování, kterého se účastnil, došlo ke konfliktu mezi zapatistickou komunitou a reprezentanty některých okolních komunit, kteří k zapatistům přišli, aby si nárokovali určitou část půdy. Dan stál uprostřed mezi táborem zapatistů a táborem odpůrců zapatistů – ti druzí na něj volali, jak mi později líčil, aby se do toho nepletl, že je *gringo* a že tam nemá co dělat a zapatisti zase očekávali, že bude spor bedlivě monitorovat a že se navíc spojí s centrálou FRAYBA v San Cristóbalu de las Casas, kdyby se spor změnil v konflikt: „*Byla to šílená situace,*“ říkal mi a pokračoval: „*stál jsem přesně mezi dvěma zneprátenými tábory, tudíž všechny oči směřovaly přes mě. Já neznal téměř pozadí sporu a snažil jsem se na něj doptat, oni se dohadovali mezi sebou v indiánské řeči. Nevěděl jsem přesně o co jde, ale věděl jsem, že i přesto musím díky své pozici vše sledovat, což jsem taky dělal, přesto že jsem jim nerozuměl.*“ (terénní deník)

Kdo nezažil zapatistickou revoluci a prostředí, ve kterém probíhá, na vlastní oči, chtělo by se dodat v duchu aktivistů, kteří za ní přijíždějí, jakoby zapatisty nemohl „opravdově“ poznat. Nezná „realitu“. Důraz na osobní zkušenost s povstaleckým prostředím zdůrazňoval i José a María - pár mladých aktivistů ze Španělska, kteří kromě toho, že natočili dokument o evropské karavaně, která v létě 2008 přijela do *caracolu* La Realidad a příznačně ho pojmenovali *Caminando hacia La Realidad. Caravana Nacional e Internacional a La Realidad* („Na cestě do reality. Národní a mezinárodní karavana do La Realidad“), tak se rovněž v San Cristóbalu de las Casas zúčastnili přednášky marxistického sociologa a teoretika zapatistické revoluce Johna Hollowaye. Holloway, z jehož textu mj. vycházím ve třetí

kapitole, na přednášce povídal o tom, že až nyní - 15let po povstání - se konečně osobně podíval na území zapatistů. José a María po přednášce v LOXOPu spolu s dalšími aktivisty dlouze debatovali o tom, že jak je možné, že Holloway mohl napsat tak skvělé texty o zapatistech, aniž by je kdy viděl na vlastní oči: „*Do společenské místnosti v LOXOPu přichází José a María a ptám se jich, jak se jim líbila přednáška Hollowaye. María odpovídá, že se střetují přímo do toho, o čem se baví celou dobu od jeho skončení: nedokáže pochopit, jak je možné, že Holloway, který píše o zapatistech velmi důležité knihy od roku 1994, byl až v roce 2008, a to ještě na speciální pozvání, poprvé u zapatistů. Připadá ji to neuvěřitelné a dodává, že i pro ní byl velký emocionální šok, když v Chiapase byla poprvé, ale nedokázala by si představit, že podporuje něco, co neviděla a s čím nemá bezprostřední zkušenost.*“ (terénní deník)

Aktivisté na jednu stranu *prožívají globálně* vlastní vědění světa a zapatismu, které osobní zkušeností se zapatistickou revolucí a prostředím exotiky, chudoby a resistance proměňují na *prožívané vědění světa – zapatismu*. Na stranu druhou prostředí zapatistické revoluce iniciuje u aktivistů svým způsobem nový žánr praktického vědění – totiž přemýšlení o sobě z odstupu a přemýšlení o domovské lokalitě a vlastní aktivistické roli v ní z odstupu. Jestliže v Německu, jak píše v minulé kapitole, přešli od slov k aktivistickým činům a na promýšlení vlastních postojů ve smyslu „proč dělat aktivistickou práci a když ano tak jakou a jak“ již téměř zanevřeli, pak v zapatistickém Chiapase jakoby docházelo k inventuře vlastních postojů a vlastních aktivit v domovské lokalitě – ve „svých“ velkoměstech severního a západního Německa. Na tuto rovinu, stejně jako na jiné aspekty, které globální aktivisty v Chiapase propojují s domovskou lokalitou (síťování-kontaktování), se zaměřím v druhé části této kapitoly, která podhalí zbývající část pozměněného motta – totiž „*Mysli lokálně.*“

5.2. Mysli lokálně

Glokálnost aktivistů, jak prozatímní data výzkumu ukázala, nevyplývá pouze z toho, že se aktivisté ze svých cest vrací do svých domovských lokalit, studují tam, pracují v lokálních aktivistických skupinách („*jednají lokálně*“), mají tam přítelkyně, přátele, rodinu i další sociální vazby, ale vychází i z toho, že i během svých cest po světě – v případě mého výzkumu po Mexiku - zůstávají v řadě ohledů „imaginárně“ doma a specifickými způsoby, umožněnými jejich vycestováními, se na domovskou lokalitu navazují.

Když jsem byl u aktivistů v Německu a studoval jejich každodennost v souvislosti s politickým aktivismem s ohledem na téma výzkumu, ukázalo se, že v polovině svých

dvacátých let jsou již napojení na různé lokální aktivistické skupiny či že žijí podle politických hodnot v duchu „*osobní je politické*“ (jako vegani, vegetariáni atp.) a o důvodech, proč tak činí se již nebaví. Je to dáno i tím, že ve svém domovském prostředí mají dlouhodobé sociální vazby mezi spřízněnými aktivisty a s nimi řeší spíše aktuální praktické věci typu plánované demonstrace neonacistů, koncertu punkových skupin či vyjednávání autonomního centra s radnicí města. Nebaví se o tom, proč tyto aktivity vyvíjet, ale spíše o konkrétních krocích v duchu jak je vyvíjet. A považují to do určité míry jako svoji výhodu, přestože si někdy sami na to stěžují: když jsem jel s pětadvacetiletým Jensem Schmidtem na univerzitu v Brémách tramvají, ptal jsem se právě na důvody aktivismu, na to proč to vlastně dělá, čeho chce docílit a zajímala mě jeho představa revoluce. Jens, který je ve skupinách, do kterých je zapojený, známý jako kvalitní řečník s koherentními názory, byl zaskočený a dlouze přemýšlel. Nedočkal jsem se odpovědi. Namísto toho mi říkal, že o takových věcech se mezi aktivisty v Brémách už nebaví, ale že to je do jisté míry škoda. V podobném duchu si liboval Frank z Hamburgu, když jsme se bavili o jeho zapojení do místní antifašistické skupiny, která se zabývá monitoringem neonacistů. Byl ve skupině pouze dva měsíce a liboval si, že nemusí „*ztrácet čas*“ tím, že by se v ní donekonečna bavili o tom, proč být antifašistou a co tím chtějí docílit, ale že se baví pouze o praktických věcech a konkrétní aktivistické činnosti. Byl za to nesmírně rád a opakovaně mi zdůrazňoval, že díky tomu se mu ve skupině pracuje moc dobře.

Když jsem ale ty samé aktivisty následoval do Mexika a Chiapasu, situace byla úplně opačná a přiznám se, že mě zaskočila: se špetkou nadsázky by se dalo říct, že díky výjezdům do ciziny – Mexika a „*atmosféře*“ zapatistického Chiapasu, jak aktivisti sami roli chiapasského prostředí pojmenovávají, jako by začali provádět inventuru svého působení v domovské lokalitě na jedné straně a inventuru vlastních názorů a postojů, které formují jejich praktické vědění na straně druhé. Jestliže tedy vyjíždí do Chiapasu, aby imaginativní vědění světa osobní zkušeností místa transformovali na prožívané vědění světa, tak stejně tak vyjíždí do Chiapasu proto, aby provedli určitou inventuru vědění sebe v lokalitě, respektive aby reinterpretovali (ve smyslu opětovné explicitní artikulace) v zapatistickém kontextu vlastní názory a důvody vlastního aktivismu i etické žití podle politických hodnot. Někteří se díky tomu utvrdili v tom, že to co dělají, má smysl a mohli by dělat i více, jiní „*prozřeli*“ s tím, že se musí po návratu více aktivizovat. Reinterpretace vědění a názorů, které doma již zůstávají neartikulované, nevedla k zásadní proměně názorů. Zajímavý na ní byl opět spíše kontext, ve kterém se inventura odehrávala, protože právě prostředí zapatistického Chiapasu a povaha sociálních interakcí při půlročním pobytu na jihu Mexika, k oné inventuře vybízela a svým způsobem ji i spoluformovala.

Inventura vědění sebe a své lokality je dána povahou půlročního pobytu v Chiapase: aktivisté jsou vyvázáni z domácích „povinností“, jakými jsou zejména škola, ale i vlastní intenzivní aktivistická práce, která je v mnoha případech každodenní (a v každém dnu několikahodinová). V Chiapase mají mnohem více „volného času“, než mají ve svých domovských lokalitách – koneckonců pobytu na pozorování prokládají týdenním výlety po krásách Chiapasu a jejich půlroční pobyt je kombinací práce v neozapatistických sítích s baťůžkářským cestováním. Kromě vyvázání z „povinností“, jsou aktivisté vyvázáni i z reálných sociálních vazeb (nahrazují je vazby virtuální) – z dlouholetých spojení s „*compañeros y compañeras*“, se kterými pracují v lokálních antifašistických skupinách či politických skupinách na univerzitách. Opouští tedy na půl roku prostředí, ve kterém se všichni znají několik let, pracují společně v aktivistických skupinách a již se nebaví o důvodech aktivismu atp.

Prostředí, do kterého přijíždějí v Mexiku, je v tomhle ohledu zcela odlišné. Historické centrum San Cristóbalu je díky zapatistickému povstání a díky jeho centrální poloze v neozapatistických sítích každý den v roce plné bílých či snědých mladých, alternativně či outdoorově vyhlížejících jedinců, řada z nich jsou sice revoluční turisté, ale desítky, ne-li stovky z nich jsou aktivisté. Probíhá-li v Oventicu zapatistické *encuentro*, tak je San Cristóbal doslova přeplněný aktivisty. Aktivisté svým dočasným domovem činí LOXOP, ve kterém s nimi bydlí dalších 15 – 30 aktivistů (během *encuentra* i 70 – 80) z Německa, Švýcarska, USA, Itálie, Norska, Rakouska Španělska. Přestože němečtí aktivisté navázali prvotní kontakty s některými dalšími aktivisty z Německa již na přípravném workshopu CAREA v Evropě, platí, že se aktivisté mezi sebou vzájemně neznají. Platí ale rovněž, že se jaksi mlčky předpokládá, že ostatní mladí lidé jsou díky svým vnějším semiologickým znakům i díky zapatistickému prostředí, ve kterém pobývají a v případě LOXOPu i díky tomu, že je to místo speciálně určené pro dobrovolníky s *carta aval* (ručení domovské NNO), „*naladění na stejné aktivistické, respektive pro-zapatistické vlně*“. Osobně se tedy neznají, ale předpokládají, že ostatní mladí lidé, které potkávají, jsou podobní jako oni a je tedy možné s nimi bez problémů navazovat komunikace. Předpoklad „*naladěnosti na stejnou vlnu*“ se v plné síle ukázal, když jsem sledoval v LOXOPu, v San Cristóbalu i na zapatistickém setkání úplně prvotní reálné interakce mezi dosud neznámými lidmi: „*Ahoj já jsem Jens,*“ říkal informátor z Brém španělce Marině. „*Ahoj Jensi, já jsem Marina,*“ zdvořile mu odpověděla. Po otázce na místo původu („*Německo*“ a „*Španělsko*“) přichází politické seznamování: „*s jakou organizací tady jsi a co přesně tady děláš?*“ zeptali se navzájem na povahu jejich zapojení do neozapatistických sítí, aby se poté začali ptát na podobné zapojení v domovských

lokalitách. „*V čem se angažuješ doma?*“ a většinou následovaly krátké či delší debaty o specifických politických situacích a problémech v jejich zemích původu. Tento seznamovací model aktivistů jsem v Mexiku viděl nepočetněkrát. Řada lidí v podobném duchu prohodila několik vět, vyměnila si emailové kontakty, respektive odkazy na webové stránky, přes které je možné je *kontaktovat*, a víckrát už se nepotkala (o kontaktování bude ještě řeč). Někteří ale seznamovacím modelem aktivistů pouze začali, aby pak vzájemně a kolektivně začali vášnivě debatovat o vlastních politických názorech, zapojení do lokálních aktivistických skupin, svých zemích původu, ale i o zapojení do neozapatistických sítí a zapatistickém hnutí samotném. Na jednu stranu se oživuje artikulací vědění sebe a vlastního zapojení do aktivistického světa (ona inventura, o které píší výše) a na stranu druhou, ale propojenou vzniká specifické vědění domovské lokality ve smyslu země původu.

Aktivisté se vzájemně neznají, ale očekávají podobnost, protože se potkávají zrovna v zapatistickém Chiapase. Navazují konverzace s lidmi z různých zemí (přestože ukážu, že nejvíce lidí poznávají ze stejné země jako jsou oni – tedy z Německa). Potkávají se ve stínu zapatistické revoluce a zjišťují, že všichni jsou v něčem politicky aktivní, pouze neví proč – neví z jakých důvodů a z jakých jim neznámých příčin se člověk v Norsku stane aktivistou, který bojuje proti biopirátství či člověk v Kanadě je součástí komunity na organické farmě. Vzájemně se na země původu vyptávají – zejména na politické situace a problémy, díky kterým se místní stali aktivisty. Díky tomu anti-nacionalističtí aktivisté z Německa, které příliš nezajímá oficiální politika v německém parlamentu, „jsou nuceni“ se bavit o zemi původu jakožto Němci, kteří ji znají: o historii Německa, o Adolfu Hitlerovi, o Berlínské zdi, o RAF o současných problémech (jako např. šovinismus vůči menšinám, chápání fašismu jako psychologické nemoci a odkaz Třetí říše atp.). Díky specifickému prostředí zapatistického Chiapasu zakouší sebe coby Němce, „svou zemi původu Německo“ a svou připsanou identitu z občanského průkazu, respektive pasu – osvojují si specifický diskurz nebo vědění Německa v kontextu mocenské konfigurace světa (je to vědění ne nepodobné uvědomování si pozice Německa ve friedmanovském globálním systému), které ignorují, když jsou doma, kde je vlastní země považována za nepřítele, samozřejmost a břemeno. Jestliže doma cíleně ignorují národní rovinu a zaměřují se na globální rámec („*Myslí globálně*“), pak v Mexiku a obecně mimo Německo jsou k národní rovině poutáni a díky prostředí zapatistického Chiapasu jsou „nuceni“ „*mluvit a myslet národně, respektive lokálně*“. Připisování německé identity se neodehrává pouze na rovině debat a dialogů s aktivisty z jiných zemí, ale např. i na rovině připisování „obecně známých veřejných

mínění“ o Němcích – jako např. turismus Němců, respektive to, že všude, kam člověk vyjede, potká Němce.

Nyní pár řádků k inventuře vědění sebe a vlastního zapojení do aktivismu, o kterém již píše výše. Jestliže v San Cristóbalu k této inventuře dochází rovněž, ale v menší míře, protože kosmopolitní historické centrum, připojení k internetu, parties, atp. nabízí celou řadu aktivistického a revolučně turistického vyžití, pak účast na *campamentos de paz* se stávají hlavními situacemi této inventury: „*Pozorování jsou ideální příležitosti na přemýšlení o tom, co a jak dělat a přemýšlet o vlastní politické budoucnosti,*“ říkal při pozorování Jens. Již jsem psal výše o prostředí exotiky, chudoby a zapatistické resistance a dočasného zapojení aktivistů do něj, respektive dočasného prožívání zapatistické revoluce tady a teď. Psal jsem rovněž o tom, že toto prožívání nelze brát jako něco extatického, ale jako každodenní zkušenost (prožívání jako *experiencing*), které je vlastní i nicnedělání a nuda. Nudu na pozorování coby „pomalé politické akci“ aktivisté „překonávají“ právě inventurou vědění sebe a vlastních názorů – kde jinde by tak měli činit než v prostředí zapatistické revoluce, kde mohou řadu věcí, o kterých se baví a které je zajímavější vidět na vlastní oči a zakoušet na vlastní kůži.

Na pozorování, kterého jsem se účastnil spolu s Danem z Kolína nad Rýnem, Jensem z Brém a Björnem z Freiburgu, se debatovalo „od rána do večera“. Jestliže jsem v osm ráno ještě spal a pomalu se probouzel, z druhého pokoje jsem slyšel, jak Dan, Jens a Björn u snídani vášnivě debatují o základech vlastních názorů a (praktického) vědění – tématem ke snídani zrovna byla volná láska. Ovlivněni tím, že vidí praxi zapatistické autonomie, rozmýšleli i nad tím, jak by chtěli žít. Řešili svůj negativní vztah k náboženství. Stejně tak, když jsem v LOXOPu potkal čtyři Švýcary, kteří se zrovna vrátili z pozorování a ptal se jich jak bylo, tak první reakcí bylo, z úst punkera Matze: „*Skvěle jsme si popovídali a dlouze jsme vše prodiskutovali.*“

Inventura vědění nespočívá v tom, že by se s ní názory měnili. Je spíše spolu-generována specifickým prostředím zapatistického Chiapasu – onou celkovou „*atmosférou*“, jak s oblibou říkával Dan. Cílem inventury není ani tak úplně zdokonalení argumentů pro vlastní názory, jako spíše prožití sebe sama, vlastních názorů a vědění v prostředí exotiky, chudoby a zapatistické resistance, na kterých je vědění aktivistů do velké míry vystavené. Inventura vědění totiž vede k remotivaci aktivistů, kteří zjišťují z odstupu, proč v domovské lokalitě dělají to, co dělají a taky ke zjištění, že by mohli dělat i něco navíc, respektive jinak, stejně tak vede inventura a kontext, ve které se odehrává, k jistému „prozření“ ve smyslu „*je potřeba se doma mnohem více zapojit do aktivistického dění*“. To byl např. případ Dana Müllera z Kolína nad Rýnem, se kterým jsem mlčky seděl na střeše LOXOPu, užíval si

zapadající slunce a „*nasával atmosféru*“, když mi Dan začal povídat: „*V Kolíně nejsem zapojený přímo v nějaké organizaci, ale po návratu to chci změnit, protože mě tady celá ta atmosféra hodně inspiruje – pozorování, San Cristóbal, ale i lidi v LOXOPu. Chci změnit svůj život, chci se přestěhovat do více politického bytu s více aktivními lidmi – budu-li jimi obklopen, pak i já budu více aktivnější. Tím také vyměním sociální síť mých známých, kteří jsou sice dobří známí, ale apolitičtí... Jenom nevím, zda s přítelkyní to půjde dohromady a taky, co na to rodina.*“ (terénní deník)

Když jsem pak navštívil o 8 měsíců později Dana v Kolíně, bydlel již v jiném, politicky aktivnějším bytě, s přítelkyní se rozešel a zapojil se do iniciativy, která usilovala o zřízení autonomního centra v Kolíně nad Rýnem.

5.2.1. *Síťování – kontaktování*

Již byla řeč o tom, jak se aktivisté seznamují. Povahu většiny interakcí během půlročního pobytu v Chiapase lze označit jako *síťování* ve smyslu *kontaktování*, což je etnograficky vysledovatelná varianta síťování sociálních hnutí, o které mluví např. Leyva Solano (1998, 2005, 2008), která se ale netýká síťování politických skupin a organizací, ale konkrétních aktérů – subjektů. I na jejím základě jsem se rozhodnul hovořit o „*mysli lokálně*“ coby doplnění „*proživej globálně*“ a převrácení motto alter-globalizačního hnutí „*Mysli globálně, jednej lokálně.*“

Aktivisté, kteří přijíždějí na půl roku do zapatistického Chiapasu, se příliš nenavazují na lokální sociální vazby: o tom, proč tak nečiní v případě zapatistů již byla řeč v souvislosti s první částí této poslední kapitoly. Že se tak neděje ani v San Cristóbalu je dáno jeho centrální pozicí v neozapatistických sítích (4. rovina rekontextualizace): aktivistů, jako těch z Německa, tam jich přijíždí ročně stovky, nemluvě o dobrovolnících, backpackerech či revolučních turistech. Lokální nevládní organizace musí denně odpovídat na desítky dotazů typu „*Když chci vidět Marcose, kam musím jet?*“ nebo „*Můžu vám nějak pomoci?*“ Lidé, kteří v San Cristóbalu pracují několik let, se schází mezi sebou – buď na soukromých parties a nebo ve speciálním baru, o kterém se mlčky ví, že do něj chodí ti, kteří v San Cristóbalu zůstávají nějaký čas v porovnání s ryze turistickým barem Revolución. Lidí do San Cristóbalu přijíždí tisíce, aktivistů stovky, tudíž navázat se na sociální vazby místních je pro ně nereálné. To je specifikum San Cristóbalu, ale i jejich délky pobytu, nehledě na to, že interagují zejména s prostředím samotným, jak píše výše.

Místo toho se sociálně navazují na aktivisty, kteří tam, stejně jako oni, přijeli ve stejném časovém období, na stejnou dobu a sdílení stejný dočasný domov – LOXOP.

Paradoxní, ale pochopitelné na povaze těchto navazování v kosmopolitním San Cristóbalu je to, že se *sítují* zejména podle jazykového („národního“) klíče: dočasně se agrupují do skupin podle jazyka. A tak Němci se druzí mezi sebou, občas se k nim přidá nějaký Rakušan či Švýcar, Italové se druzí mezi sebou, Španělé rovněž. Podařilo –li se někomu navázat sociální vztah s někým z místních nevládek, bylo to rovněž díky jazyku: jako v případě mnouz zkoumaných Němců, kteří se seznámili s Thomasem z Berlína, který v té době pracoval pro FRAYBA. I pokoje v LOXOPu byly implicitně děleny podle jazyka – v jednom pokoji spali Němci, ve druhém Španělé, ve třetím pak lidé, jejichž jazyk nemá v aktivistickém San

Cristóbalu takovou hojnost – já coby Čech, Norka, Izraelka a Kanad’an. Společně si vařili Němci, společně si vařili Španělé. My, svým jazykem osamocení, jsme si mohli občas přidat a najíst se s nimi. Mně se postupně podařilo



dostat mezi dočasnou německou enklávu aktivistů a stal jsem se v podstatě jediným „neněmcem“ (viz obrázek: dočasná německá agrupace v Chiapase), který s nimi jezdil na pozorování, ale i na setkání, chodil s nimi na parties, do barů, na večere atp.

Tyto dočasné agrupace podle jazykového klíče (dané v případě Němců i tím, že někteří neumí jiný jazyk než německý – viz 6. rovina rekontextualizace) jsou základem sociálních vztahů pro celý pobyt v Mexiku: vztahy jsou to krátkodobé, leč intenzivní. Aktivisté z jedné jazykové skupiny spolu vyjíždí na pozorování a tam společně prožívají onu zapatistickou revoluci tady a teď, vyjíždí spolu i na výlety k moři či po památkách, synchronizují si odlety, aby mohli letět zpátky téměř ve stejný den atp. Zkušenost zapatistické revoluce je zkušeností kolektivní, sdílenou – prostor pro samotu téměř neexistuje. I samotný LOXOP je tak vystavěný: společenská místnost na jedné straně a pokoje s několika postelemi na straně druhé.

Aktivisté se tedy agrupují podle jazykového klíče a mj. tím udržují i imaginární vazbu k domovské lokalitě (v LOXOPu si např. udělali „německé“ Vánoce, čímž myslím tradiční

jídlo, které se v Německu na Vánoce servíruje). Povaha vztahů, které mezi sebou vytváří odpovídá *síťování – kontaktování* a nejlépe ji vyjadřuje deníček aktivisty, ve kterém si z Mexika odváží celou řadu kontaktů – zejména na lidi z Německa, ale i z jiných zemí: posilují tedy lokální vazby v globálním prostředí Mexika. Sociální vazby, které si vybudovali během pobytu v Mexiku, se z drtivé většiny po návratu stávají pouze položkou v deníčku (až na výjimky přátelských pout, které výjimečně vznikají), kterou ale mohou kdykoli oživit při dalším cestování – ať již po Německu, tak mimo Německo. Proto hovořím o sociálních vztazích během půlročního pobytu v Mexiku jako o *síťování – kontaktování*.

V poslední kapitole jsem se pokusil na základě předešlých kapitol shrnout prozatímní závěry části rozpracovaného výzkumu, které se týkají výjezdů globálních aktivistů na půlroční pobyty do zapatistického Chiapasu. Ukázal jsem, že v rámci výjezdů do Chiapasu jsou aktivisté vystaveni komplexní škále a různým rovinám vlivů prostředí, díky čemuž hovořím v minulé kapitole o *rekontextualizaci*, coby varianta reteritorializace, o které hovoří Inda a Rosaldo (2008) a s důrazem na vliv prostředí a *emplacement*, o kterém píše Caroline Gatt (2009). Je to do značné míry prostředí a speciálně rovina prostředí exotiky, chudoby a zapatistické resistance, kterou aktivisté zažívají, jež má vliv na povahu pobytu i interakcí aktivistů v Chiapase. Díky výzkumu německých aktivistů v Mexiku převracím motto alterglobalizačního hnutí na „*Proživej globálně, myslí lokálně*“, v rámci kterého na jedné straně zažívají prostředí revoluce a sebe coby součást revoluce (metafora „S revolucí na jevišti“ coby konkrétní varianty experienciality odporu, o které byla řeč v třetí kapitole) a proměňují imaginativní praktické vědění světa na prožívané praktické vědění světa a na straně druhé se různými způsoby vztahují k domovské lokalitě – ať již inventurou vědění sebe sama, specifickým typem vědění o Německu a zažíváním sebe coby Němce, tak v podobě síťování – kontaktování, které se z velké míry odehrává právě podle jazykových („německých“) kritérií.

Závěr

V práci jsem se pokusil vsadit vlastní rozpracovaný výzkum do teoretických a analytických konceptů, které mi umožní ve výzkumu pokračovat a na základě nových konceptů, jež jsem se pokusil v této práci rozvinout, ho i promýšlet v dialektickém vztahu s teoriemi. Vlastní výzkumnou otázku jsme během výzkumu obměnil a namísto většiny prací, které píšou o zapatistech v souvislosti se solidárním pro-zapatistickým hnutím, jsem se zeptal opačně: nikoli v duchu, co jednotlivé hnutí znamenají pro povstalce, ale co povstalci a zapatismus znamená pro aktéry, kteří do těchto hnutí vstupují – v mém případě mladé aktivisty z Německa. Zajímám se tedy o roli zapatismu v životech aktivistů, kterou jsem prozatím zkoumal zejména během jejich napojení na tzv. neozapatistické sítě v samotném mexickém Chiapase, kde zapatisti povstali.

V práci jsem se snažil vsadit rozpracovaný výzkum do přístupů multi-sited etnografie, která mi byla v mnohém nápomocná: díky ní jsem byl schopen vymezit hlavní místa mého výzkumu s vědomím, že místa sama jsou výslednicí translokálních procesů, které je samotné překračují a koprodukuje prostřednictvím svých efektů. Proto jsem věnoval celou jednu kapitolu (čísli II.) sledování procesů (v souvislosti zejména s povstáním zapatistů, chiapasským konfliktem a neozapatistickými sítěmi), které místa spoluutvářela až do dnešní podoby, ve které realizují vlastní výzkum.

I při promýšlení propojenosti mnou zkoumaných míst (v Mexiku se jedná o město San Cristóbal de las Casas, pozorování porušování lidských práv v zapatistických komunitách, zapatistická setkání v Oventicu) jsem vycházel z multi-sited etnografie (konkrétně etnografie sítí), pro kterou je nalezení propojenosti klíčovým předpokladem, jež umožní výzkum provádět. Místa („uzly“) jsem propojil s pomocí tzv. neozapatistických sítí, které se kolem povstalců utvořily a v rámci kterých plní každé ze zkoumaných míst svoji nezastupitelnou funkci. V práci jsem ale redukci aktérů na funkce sítí kritizoval a namísto sledování síťování sociálních hnutí a namísto sledování diskurzů v těchto sítích, které provádí Xochitl Leyva Solano (1998, 2005, 2008), jsem se jala aktéry, v duchu Marcusova (1995) vymezení výzkumné strategie, *následovat*. Následováním aktérů v rámci jejich napojení na neozapatistické sítě, ale i mimo ně se snažím překonat problém výzkumu politické akce, který není vlastní pouze konceptům neozapatistických sítí, ale i některým teoriím sociálních hnutí: totiž redukci aktérů na pouhé funkce v sociálních hnutí (platné pro starší teorie sociálních

hnutí, ve kterých byl aktér redukován na kolektivního aktéra) a redukci zkoumání aktérů na pouhé účastníky politických akcí. Namísto toho se snažím argumentovat za zkoumání každodennosti aktivistů, v rámci které zdaleka není politická akce jedinou aktivitou. Díky takovému chápání jsem mohl kritizovat klíčový koncept Leyvy Solano – totiž politickou identitu zapatistů. Součástí každodennosti mnou zkoumaných aktivistů jsou i opakované výjezdy do světa – v případě mého dosavadního výzkumu výjezdy do zapatistického Chiapasu.

Při promýšlení dosavadních etnografických dat se ukázalo, že nejadekvátnějšími teoriemi pro můj výzkum jsou teorie sociálních hnutí a teorie globalizace (ty druhé se rozvíjí ve stejné době jako multi-sited etnografie a jsou vzájemně provázané). Multi-sited etnografie i prvotní teorie globalizace hovoří o mobilitě, která se týká i mého výzkumu, protože aktivisté opakovaně vyjíždí na cesty – tak jako vyjeli do zapatistického Chiapasu. Zkoumání role mobility je ale ošemetné, protože hrozí její implicitní přeceňování a naopak podceňování dočasných usazení, které jsou s mobilitou nutně spojené. Proto jsem vlastní výzkum uchopil konceptem reteritorializace, na který upozorňují Inda a Rosaldo (2008) a kterým doplňují Appaduraiův koncept deteritorializace. Ve vlastním výzkumu se ukázalo, že při dočasném usazování aktivistů v zapatistickém Chiapase hraje nezanedbatelnou roli prostředí a proto jsem se v návaznosti na Caroline Gatt (2009) a její pojetí *emplacements* rozhodl rozvinout konkrétní variantu reteritorializace – totiž tzv. rekontextualizaci, skrze kterou jsem schopen na povahu usazování aktivistů v Chiapase i na povahu jejich interakcí na místě analyticky nahlížet.

Výzkumy sítí jsou sice pro pochopení dnešního světa plodné, ale pouze do určité míry – což platí i pro sítě neozapatistické a naopak jsou často znejasňovány záměnou síťování coby analytického konceptu se síťováním coby klíčovou představou dnešního světa. Uzly sítí se nepropojují v sociálním vakuu, nýbrž v mocensky nevyrovnaném prostoru jménem svět, který má na povahu síťování velký vliv: do neozapatistických sítí se coby dobrovolníci zapojují v největší míře aktivisté z bohatých zemí světa. Svět coby mocensky nevyrovnaný prostor paradoxně opomíjí i řada teorií globalizace, které stejně jako síťování navíc znejasňuje absence jasného analytického rozlišení mezi globalizací jako procesem a globalizací jako představou – jako subjektivním fenoménem. Tyto problémy spojené s koncepty sítí a teoriemi globalizace mě vedly k rozlišení globalizace coby strukturálního procesu a globalizace coby subjektivního fenoménu. V rámci strukturální globalizace je možné se na neozapatistické sítě podívat optikou toho, v jakých mocensky nerovných prostorech se formují, což má vliv na jejich podobu i na toky v rámci sítí. Stejně tak je možné se vyvarovat hrozbě objektifikace

vlastní pozice při konceptualizaci globalizace, což byl problém, jak ukazuje Friedman (2000), řady přístupů ke globalizaci a která je v případě mého výzkumu značná, protože zkoumám aktivisty a sám vycházím z aktivistického pozadí. Proto v práci hovořím o tzv. dvojrovinné strukturální globalizaci, skrze kterou se dívám na neozapatistické sítě a partikulárně na mnou zkoumané aktivisty, kteří do sítí vstupují. První rovina strukturální globalizace se zaměřuje na sledování sociálních pozic aktivistů v rámci „svých“ společností a druhá, makro-strukturální rovina sleduje pozici Německa ve světě. Sledováním obou rovin jsem byl schopen vidět prostor, v rámci kterého aktivisté do neozapatistických sítí vstupují a vyjíždějí do Chiapasu, což má vliv na povahu pobytu u zapatistů.

Jelikož jsou mnou zkoumaní aktivisté součástí tzv. alter-globalizačního hnutí a pracují na subjektivní rovině s představami globalizace (představa neoliberální globalizace na jedné straně a představa alter-globalizace na straně druhé), zahrnul jsem do teoretické a analytické konceptualizace vlastního výzkumu i teorie sociálních hnutí. Na pozadí změn, které se v sociálních hnutích odehráli v souvislosti s rozrůzněním vztahů mezi věděním (s příchodem morálních hnutí a experiencialitou odporu) a politickou praxí, hovořím o tzv. praktickém věděním světa u aktivistů, které dělím na imaginativní věděním světa (coby věděním získané díky sociální pozici i díky postavení Německa ve světě pouze z reprezentací a bez osobní zkušenosti) a prožívané věděním světa. Kdy tím druhým se snažím analyticky pojmut jejich pobyt v zapatistickém Mexiku, coby konkrétní vyjádření jedné ze současných podob experienciality odporu.

V rámci prožívaní věděním světa, které probíhá u aktivistů během jejich pobytu, hraje konstitutivní roli prostředí samotné – a to hned v několika rovinách, díky kterým hovořím o konceptu rekontextualizace. S takovým teoretickým a analytickým ukotvením se snažím ukázat, že během pobytu aktivistů v Mexiku dochází k rozšíření motto alter-globalizačního hnutí „*Mysli globálně, jednej lokálně*“ o motto „*Proživej globálně, jednej lokálně*“. Aktivisté na místě prožívají globální tým, že zakouší na vlastní oči a kůži prostředí exotiky, chudoby a zapatistické resistance a sebe zakouší dočasně jako součást tohoto prostředí. Zapatistickou revoluci přestávají znát pouze z reprezentací, ale získávají s ní a v ní osobní zkušenost – díky tomu hovořím o metafoře „*S revolucí na jevišti*“, která je jednou ze současných podob experienciality odporu. V Chiapase si aktivisté – a rovněž do velké míry díky prostředí – vytváří specifické vazby s domovským prostředím – a to jak v podobě inventury věděním sebe a své pozice v aktivistickém Německu, tak v podobě připsaného německého diskurzu, v rámci kterého jsou nuceni hovořit v cizině o Německu coby své zemi původu a v neposlední řadě

v souvislosti s praktikou síťování – kontaktování, kterou se snažím popsat povahu sociálních interakcí a vztahu, které aktivisté v Chiapase během půlročního pobytu navazují.

Na základě všeho výše napsaného jsem vymyslel koncept globálního aktivisty, kterým se snažím popsat mobilní aktivisty ze západní Evropy v 21. století na základě vlastního výzkumu aktivistů během jejich výjezdů do zapatistického Chiapasu, neboli během jejich napojení na neozapatistické sítě.

Do budoucna je potřeba se zaměřit nejen na proměnu prožívaného vědění světa na zkušenostní vědění světa, které přichází s příjezdem zpět do Německa, ale i na zapatismus coby symbolický rámec politických akcí aktivistů v Německu, kterým je rámuji a díky kterým lze o nich mluvit metaforicky jako o „Zapatistech z velkoměsta“.

Použitá literatura

Abu-Lughod, Janet L. (1989): *Before European Hegemony: The World System A.D. 1250-1350*. Oxford: Oxford University Press.

Alvarez, Sonia E., Dagnino, Evelina a Escobar, Arturo (eds.) (1998): *Cultures of Politics, Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements*. Boulder: Westview Press.

Anderson, Benedict (1991): *Imagined Communities*. Londýn: Verso Books.

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

Arquilla, John Ronfeldt, David (1998). *The Zapatista Social Netwar in Mexico*. Online publikace na www.rand.org/publications/MR/MR994/MR994.pdf.

Artaraz, Kepa a Luyckx, Karen (2009): *The French New Left and the Cuban Revolution 1959–1971: Paralel Histories?* *Modern & Contemporary France*, Vol.17, No.1 (únor):67–82.

Aubry, Andrés (1991): *San Cristóbal de Las Casas, su historia urbana, demográfica y monumental. 1528-1990*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Barmeyer, Niels (2009): *Developing Zapatista Autonomy: Conflict and NGO Involvement in Rebel Chiapas*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Bauman, Zygmunt (1998): *On Glocalization: or Globalization for some, Localization for some Others*. *Thesis Eleven*, No.54; 37-49.

Benjamin, Thomas (2000): *A Time of Reconquest: History, the Maya Revival, and the Zapatista Rebellion in Chiapas*. *The American Historical Review*, Vol.105, No.2: 417–450.

Betancourt, Dario Aduen (1997): *Bases regionales en la formacion de comunas rurales-urbanas en San Cristóbal de las Casas*. San Cristóbal de las Casas: Universidad Autonoma de Chiapas.

Biernacki, R. a Jordan, J. (2002): *The Place of Space in the Study of the Social*. In Joyce (ed.)

Bookchin, Murray (1995): Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: An Unbridgeable Chasm. Edinburgh: AK Press.

Bourgois, [Philippe](#) (2003): *In Search of Respect: Selling Crack in El Barrio*. New York: Cambridge University Press.

Bruhn, Kathleen (1999): *Antonio Gramsci and the Palabra Verdadera: The Political Discourse of Mexico's Guerrilla Forces*. *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, Vol.41, No.2:29–55.

Burawoy, Michael (eds.): *Global Ethnography: Forces, Connections, and Imaginations in a Postmodern World*. University of California Press.

Burbach, Roger (1996): For a Zapatista style postmodernist perspective. *Monthly Review*, Vol.47, No.10 (březen):34-42.

Burbach, Roger (2001): *Globalization and Postmodern Politics: From Zapatistas to High-Tech Robber Barons*. Londýn: Pluto Press.

Clark, Larry (1995): *The Kids* film.

Candea, Matei (2009): Arbitrary Locations: In Defence of the Bounded Field-site. In Mark-Anthony Falzon (ed.) *Multi-sited Ethnography: Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research*. Farnham: Ashgate Publishing Limited: 25-46.

Castells, Manuel (1996): *The Rise of the Network Society, The Information Age: Economy, Society and Culture* Vol. I. Cambridge, MA a Oxford: Blackwell.

Cleaver, Harry (1998): The Zapatista Effect: The Internet and the Rise of an Alternative Political Fabric. *Journal of International Affairs*, Vol.51: 621-640.

Clifford, James (1997): *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Harvard: Harvard University Press.

Clifford, James (1992): Traveling Cultures. In Grosberg et al. (eds) *Cultural Studies*, Londýn a New York: Routledge: 96-117.

Collier, Georgie (1994): *BASTA: Land and the Zapatista Rebellion in Chiapas*. Oakland: Food First Book.

Comaroff, Jean a John (2003): Ethnography on an Awkward Scale: Postcolonial Anthropology and the Violence of Abstraction. *Ethnography* 2003. Vol.4, No.2: 147-179.

Díaz, Carlos Tello (2006[1995]): *La Rebelión de las Cañadas*. D.F.: Booket.

Ezzeddine-Lukšíková, Petra (2008): Recenze knihy Transnacionální migrace: Proměny identit, hranic a vědení o nich, *MigraceOnline.cz*.

Ferguson, James (2006): *Global Shadows: Africa in the Neoliberal World Order*. Durham, NC a Londýn: Duke University Press.

Foster, John Bellamy a Wood, Ellen Meiksins: Marxism and postmodernism: a Reply to Roger Burbach. *Monthly Review*, Vol.47, No.10:41-47.

El documento incómodo. San Cristóbal: Ediciones Pirata, leden 2004.

Escobar, Arturo (2007): Identity. In David Nugent a Joan Vincent (eds.) *Companion to the Anthropology of Politics*. Oxford: Blackwell Publishing:248–266.

- Falzon, Mark-Anthony (2009): Introduction. In Mark-Anthony Falzon (ed.) *Multi-sited Ethnography: Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research*. Farnham: Ashgate Publishing Limited: 1-24.
- Frejomil, Enrique Propina a Crispín, Álvaro Sánchez (2007): Tipología de los Destinos Turísticos Preferenciales en México. *Cuadernos de Turismo*, No.19: 147-166.
- Friedman, Jonathan (1995): Global System, Globalization and the Parameters of Modernity. In Mike Featherstone, Scott Lash a Roland Robertson (eds.) *Global Modernities*. Londýn: Sage Publications: 69-90.
- Friedman, Jonathan (1999): Indigenous Struggles and the Discreet Charm of the Bourgeoisie. *Journal of World-Systems Research*, Vol.2 (léto): 391-411.
- Friedman, Jonathan (2000): Globalization, Class and Culture in Global Systems. *Journal of World-Systems Research*, Vol. 3 (podzim/zima): 636-656.
- Friedman, Jonathan (2007) Globalization. In David Nugent a Joan Vincent (eds.) *Companion to the Anthropology of Politics*. Oxford: Blackwell Publishing: 179-197.
- Froehling, Oliver (1997): The Cyberspace 'War of Ink and Internet' in Chiapas, Mexico. *Geographical Review*, Vol.87, No.2: 291-308.
- Gallo, Ester (2009): In the Right Place at the Right Time? Reflections on Multi-sited Ethnography in the Age of Migration. In Mark-Anthony Falzon (ed.) *Multi-sited Ethnography: Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research*. Farnham: Ashgate Publishing Limited:87-102.
- Gatt, Caroline (2009): Emplacement and Environmental Relations in Multi-sited Practice/Theory. In Mark-Anthony Falzon (ed.) *Multi-sited Ethnography: Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research*. Farnham: Ashgate Publishing Limited:103-118.
- Geertz, Clifford (2000): Interpretace kultur. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Giddens, Anthony (1990): The Consequences of Modernity. Cambridge: Polity.
- Giddens, Anthony (1991): Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age. Cambridge: Polity.
- Gille, Zsuzsa a O'Riain, Sean (2002): Global Ethnography. *Annual Review of Sociology*. Vol.28: 271-295.
- Gordillo y Ortiz, Octavio (2006): EZLN. Una aproximación bibliográfica. D.F.: Editorial praxis.
- Graeber, David (2009): Direct Action. An Ethnography. Oakland: AK Press.
- Gupta, Akhil a Ferguson, James (1997b): Discipline and Practice: „The Field“ as Site, Method and Location in Anthropology. In Akhil Gupta a James Ferguson (eds.)

Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science. Berkeley: University of California Press.

Hernández Navarro, Luís (2004): *The Global Zapatista Movement*. Americas Programs. Silver City, NM: Interhemispheric Resource Center.

Halleck, Deedee (1994): *Zapatistas On-line*. NACLA Report on the Americas, Vol. 28.

Hannerz, Ulf (1989): Notes on the Global Ecumene. *Public Culture*, Vol.1, No.2: 66-75.

Hannerz, Ulf (1992): *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*. New York: Columbia University Press.

Hannerz, Ulf (1996): *Transnational Connections: Culture, People, Places*. London: Routledge.

Hannerz, Ulf (2003): Being there . . . and there . . . and there! Reflections on multi-site ethnography. *Ethnography*, Vol. 4, No.2: 201–216.

Harvey, David: *The Condition of Postmodernity*. Oxford a Cambridge, Mass.: Basil Blackwell.

Henley Visa Restrictions Index.

Holloway, John (2002): *Change the World Without Taking Power: The Meaning of Revolution Today*. Londýn: Pluto Press.

Chaoze One: *Zapatistas der Grosstadt. La Resistance – Discography*.

Inda, Jonathan Xavier a Rosaldo, Renato (2008): Tracking Global Flows. In Jonathan Xavier Inda a Renato Rosaldo (eds.) *The Anthropology of Globalization: A Reader*. Oxford: Blackwell Publishing: 3-46.

Internetové stránky MMF, SB, OSN.

Instituto nacional de estadística y geografía (INEGI).

Kearney, Michael (1995): The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism. *Annual Review of Anthropology*, Vol.24:547-565.

Keck, Margaret E. a Sikkink, Kathryn (1998): *Activists Beyond Borders*. Ithaca: Cornell University Press.

Kuřík, Bob (2007): *Zapatisté a postmodernismus*. Bakalářská práce, FHS UK.

Kuřík, Bob (2009): *Struggle for and in Public Spaces in Zapatista's Chiapas*. In Přemysl Mácha (ed.) *Lighting the Bonfire, Rebuilding the Pyramide*. Pp. 124 – 159. Ostrava: Ostravská univerzita.

Kuřík, Bob (2009): *Zapatistická setkání: pódium jako kulisa (2009)*. Seminární práce, FHS UK.

- Leyva Solano, Xochitl (1998): De las Cañadas a Europa: niveles, actores y discursos del Nuevo Movimiento Zapatista (NMZ) (1994-1997). *Descatos: Revista de Antropología Social*, No.1 (jaro):56–89.
- Leyva Solano, Xochitl (2005): Indigenismo, Indianismo and ‘Ethnic Citizenship’ in Chiapas. *Journal of Peasant Studies*, Vol.32, No.3&4: 555–583.
- Leyva Solano, Xochitl (2008): Nuevos procesos sociales y políticos en América Latina. In Raphael Hoetmer (ed.) *Repensar la Política desde América Latina: Política, Cultura, Democracia Radical y Movimientos Sociales*. Lima: Programa Democracia y Transformación Global.
- Leyva, Xochitl a Speed, Shannon (2008): Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor. In Xochitl Leyva, Araceli Burguete Shannon Speed (eds.) *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de colaborar*. México D.F.: CIESAS, FLACSO Ecuador y FLACSO Guatemala, pp. 34-59.
- Mácha, Přemysl (2003): Plamínek v horách požár v nížině. Brno: Doplněk.
- Majorka Anna María (1996): Discurso inaugural de la mayor Ana María. *Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y Contra el Neoliberalismo*.
- Marcus, George E. a Fischer, Michael M. J. (1986): Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences. Chicago: University of Chicago Press.
- Marcus, George E. (1995): Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 24: 95-117.
- McCaughan, Edward (1999): Social Movements, Globalization, and the Reconfiguration of Mexican/Chicano Nationalism. *Social Justice*, Vo.59, No.3.
- McDonald, Kevin (2002): From Solidarity to Fluidarity: Social Movements beyond Collective Identity – The Case of Globalization Conflicts. *Social Movement Studies* Vol.2, No.2: 109-28.
- McDonald, Kevin (2004): Oneself as Another: From Social Movement to Experience Movement. *Current Sociology*, Vol.52, No.4: 575-593.
- McDonald Kevin (2006): Global Movements. Action And Culture. Blackwell Publishing.
- Mentinis, Mihalis (2006): Zapatistas. The Chiapas Revolt and What It Means for Radical Politics. Londýn: Pluto Press.
- Merry, Sally Engle (2006): Transnational Human Rights and Local Activism: Mapping the Middle. *American Anthropologist*, Vol.108, No.1.
- Mohan, Giles a Stokke, Kristian (2000): Participatory development and empowerment: The dangers of localism!. *Third World Quarterly*, Vol.21, No.2: 247-269.

- Neumayer Eric (2006): Unequal Access to Foreign Spaces: How States Use Visa Restrictions to Regulate Mobility In a Globalized World. *Trans Inst Br Geogr*, Vol.31: 72-84.
- Nugent, Daniel (1996): Northern intellectuals and the EZLN. *Monthly Review*, Vol.47, No.3.
- Olesen, Thomas (2005a): *International Zapatismo*. London: Zed Books.
- Olesen, Thomas (2005b): The Uses and Misuses of Globalization in the Study of Social Movements. *Social Movement Studies*, Vol.4, No.1 (květen): 49 – 63.
- Ortner, Sherry B. (2006): *Anthropology and Social Theory: Culture, Power, and the Acting Subject*. Duke University Press.
- Pelaez, Michael: *The EZLN: 21st Century Radicals*. Zdroj neuveden.
- Pianta, Mario (2007): Globalization from Below. Origins and Projects of Global Movements, 1970-2005. Příspěvek pro konferenci *International Sociological Association „Globalization, conflict and the experience of localities“*. Řím.
- Pitarch, Pedro (2004): The Zapatistas and the art of ventriloquism. *Journal of Human Rights*, Vol.3, No.3.(září):291-312.
- Rédlová, Pavla (2008): Fragmenty setkání turistů, indiánů a antropologů v San Cristóbalu de las Casas v Mexiku. Diplomová práce, FF UK.
- Robertson, Roland (1992): *Globalization: Social Theory and Global Culture*. Londýn: Sage.
- Rosset, Peter; Martínez-Torres, María Elena; Hernández Navarro, Luis (2005): Zapatismo in the Movement of Movements. *Development*, Vol.48, No.2 (červen).
- Rovira, Guiomar (2005): El Zapatismo y la Red Transnacional. *Razón y Palabra*, No.47.
- Rovira, Guiomar (2009): *Zapatistas sin Fronteras. Las redes de solidaridad con Chiapas y el altermundismo*. México: Ediciones Era.
- Saavedra, Marco Estrada (2007): *La comunidad armada rebelde y el EZLN*. D.F.: El Colegio de México.
- Sassen, Saskia (1991): *The global city: New York, London, Tokyo*. Princeton : Princeton University Press.
- Secretaría de Turismo (SECTUR)
- Slačálek, Ondřej a Dvorská, Alice (2004): 10 let zapatistického povstání. *A-kontra*.
- Subkomandant Marcos (2004): Sedm úvah. *A-kontra* 02/2004.
- Subkomandant Marcos (2000): Carta a Señor Zedillo.

Touraine, Alain (1977): *The Self-production of Society*. Chicago: The University of Chicago Press.

Touraine, Alain (2002): From understanding society to discovering the subject. *Anthropological Theory*, Vol. 2, No.4: 387-398.

Tsing, Anna (2000): The global situation. *Cultural Anthropology*, Vol.15, No.3.

van den BERGHE, Pierre L. (1994): *The quest for the other. Ethnic tourism in San Cristóbal. Mexico*, Seattle, London: University of Washington Press.

Vogt, Evon Z. (1999): Changes in Chiapas Using the Internet and Tourism, Zapatistas Create a New Image. Boston Globe.

Wacquant, Loïc (2004): *Body and Soul. Ethnographic Notebooks of An Apprentice-Boxer*. New York: Oxford University Press.

Wallerstein, Immanuel (1974): *The Modern World-System, vol. I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York/Londýn: Academic Press.

Wallerstein, Immanuel (1980): *The Modern World-System, vol. II: Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600-1750*. New York: Academic Press.

Wallerstein, Immanuel (1989): *The Modern World-System, vol. III: The Second Great Expansion of the Capitalist World-Economy, 1730-1840's*. San Diego: Academic Press.

Weber, Max (1998): *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: Oikúmené.

Wittel, Andreas (2000): Ethnography on the Move: From Field to Net to Internet. *Forum Qualitative Social Research/Socialforschung*, Vol.1, No.1.

Wolf, Eric (1982): *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press.

Wrelton Elena (2006): 'Reality Tours' to Chiapas, Mexico: The Role of Justice Tourism in Development. Diplomová práce, Nový Zéland.

Znebejánek, František: *Sociální hnutí*. Praha: Slon.