

**Univerzita Karlova v Praze**

**Filozofická fakulta**

*Ústav etnologie*

*Studijní obor kulturologie*

**Dizertační práce**

*Kavky a kosatce. Antropologie turismu, prostoru a identity v Maroku*

*Choughs and irises. Anthropology of tourism, space and identity in Morocco*

*Školitel: Doc. PhDr. Martin Soukup, Ph.D.*

2015

Mgr. Michaela Konopíková

## Prohlášení

Prohlašuji, že jsem dizertační práci napsala samostatně s využitím pouze uvedených a řádně citovaných pramenů a literatury a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 25. 6. 2015

---

Michaela Konopíková

## **Abstrakt**

Projekt dizertační práce vychází z terénního výzkumu mezi komunitou Berberů ve Vysokém Atlasu v Maroku. Analyzuje transformaci místního prostředí v návaznosti na nové diskursivní praktiky, které se objevují v souvislosti s pronikáním globální ekonomiky, environmentálních programů a politiky rozvojové pomoci. Projekt vychází z Appaduraje a vznáší otázku lokality v současném světě a s ní spojenou problematiku sousedství, která jsou představovaná, produkovaná a udržovaná v jistém prostředí. Kontextuální a generativní dimenze sousedství poskytuje teoretický úhel pohledu na vztahy mezi globální a lokální realitou s myšlenkou kulturně hybridizovaného světa. Práce se tedy zabývá tím, co lokalita znamená v situaci, v níž národní státy čelí konkrétní transnacionální destabilizaci. Dizertační projekt sleduje dva záměry. (1) Po popisu strukturálních podmínek, v nichž turistický průmysl v horách operuje, (2) analyzuje limitace lokálních reakcí na procesy globálních trhů, neboli v širším smyslu dopady globalizace. Pro naplnění druhého záměru je nezbytné definovat a strukturálně ukotvit koloniální subjekt a následně analyzovat vzájemný vztah mezi mikro a makroprocesy. Vyjdeme-li opět z Appaduraje, je nezbytné vybudovat rámec, který by propojil procesy odehrávající se v malém a větším měřítku a konceptualizovat jejich dialektický vztah. Prostřednictvím takového přístupu si projekt klade za cíl teoreticky zakotvit jemné rozdíly v chápání povahy globálních proudů a to syntézou výše zmíněných cílů.

**KLÍČOVÁ SLOVA:** turismus; Maroko; neoliberalismus; environmentální strategie; rozvoj

## **Abstract**

The dissertation project is based on a long-term fieldwork among the Berber community in the Moroccan High Atlas Mountains. It looks at the transformation of the local environment since new discursive practices are emerging as a result of an interference of the global economy, environmentalism and developmental policies. Following Appadurai, the thesis raises a question of locality in contemporary world and neighborhoods, which are imagined, produced, and maintained against some sort of ground while the context-generative dimension of neighborhoods provides a theoretical angle on the relationship of global and local realities with the idea of culturally hybridized world. Together with Appadurai, the thesis deals with “what locality might mean in a situation where the nation-state faces particular sorts of transnational destabilization.” The thesis has thus two main aims. (1) After describing the structural conditions in which the tourism industry in the mountains operates, (2) it will discuss the limitations of the locals’ responses to the global market, or more broadly the impacts of globalization. It is necessary to establish a framework, which would connect the large-scale and small-scale processes and identify the concept of their dialectical relationships. Through such a reading, the thesis attempts to theorize a nuanced understanding of the nature of the global streams through a synthesis of the above-mentioned aims.

**KEYWORDS:** tourism; Morocco; neoliberal policies; environmental policies, development

Věnováno obyvatelům Vysokého Atlasu

a mé rodině

In dedication to the people of the High Atlas

and my family

## Poděkování

Děkuji všem, kteří mě provázeli od vzniku této práce až po její dokončení. Z mých pražských kolegů Martinu Soukupovi za to, že mě vždy jemně, ale přesto důrazně připomněl hlavní směr a projekt se tak nerozplynul v tisících odbočkách. Naše rozhovory pro mě byly cestou od Margareth Meadové k postmoderní antropologii. Byl tím nejlepším vedoucím projektu a přítelem, jakého jsem mohla potkat. Václavu Soukupovi, jehož přednášky a společné debaty ve mně otevřely touhu a vášně pro příběhy. Bez nich bych se nejspíš nikdy nerozhodla věnovat kulturní antropologii.

Filipovi za jedno odpoledne, které věnoval mému výzkumnému projektu, jenž mě na zimní semestr roku 2015 dovedl do New Yorku na The New School for Social Research. Janet Roitman ovlivnila výslednou podobu a její formát. Její podnětné připomínky i texty mi pomohly ujasnit si, co chci sdělit. Poslední kapitola by nevznikla bez Michela Agier z École des hautes études en sciences sociales, který mi byl mnohokrát nápomocný v otázkách lidských práv a rozvojové pomoci. Můj pohled na historii ovlivnily semináře Ann Stoler. Dále bych ráda poděkovala mým přátelům a kolegům z University of Otago na Novém Zélandu, s nimiž jsem měla možnost spolupracovat v rámci studijního pobytu a kteří mě toho tolik naučili o postkolonialismu a síle myšlenky.

Tato práce by nikdy nevznikla bez osobního nasazení zainteresovaných obyvatel údolí Imlil, kteří mi otevřeli svůj svět a provedli mě jím. Neobjevila by se na světě bez Rašída. Jeho zaujetí a neobyčejnou schopnost reflektovat realitu velmi přirozeně doplnila takřka okamžitá ochota a připravenost vzít na sebe zodpovědnost a stát se mým přítelem. Byl mi nablízku, kdykoliv jsem potřebovala. Díky patří celé jeho rodině, manželce, rodičům a bratrovi s rodinou. Stejně tak děkuji Mohamedovi (všem Mohamedům), Abderrahimovi, Saídě, Jamaalovi, Chadíže, Hanane a Siham, za její hřejivou dlaň v mé, kdykoliv jsem si připadala opuštěně a osaměle.

Nekonečná slova díky patří celé mé rodině, protože tu pro mě vždy byli a nikdy mi nevyčetli, že já tu tak dlouho nejsem, protože už zase mizím pryč (babičce za trpělivost, jelikož s každou mou cestou doufala, že už *tam* jedu naposledy). Děkuji Marcelovi za podporu, partnerství a lásku, kterou jsem v něm našla. Svým kamarádkám Berenice, Helče, Kamile, Míše a Šárce, protože tvoří důležitou součást mého života, můj domov.

Chci poděkovat všem, kteří mně v rozličných fázích vzniku rukopisu říkali: „*Dopiš to!*“

Vaše povzbuzování přineslo výsledky.

## Obsah

1. Úvod.....	1
1.1 Život ve Vysokém Atlasu. Sociální a subsistenční strategie .....	3
1.2 Berbeři a politika identit .....	9
1.3 Deníkové záznamy.....	14
2. Plán výzkumu. Metodologické otázky.....	16
2.1 Paradigma .....	20
2.2 Výzkumná metoda.....	23
2.3 Subjekty výzkumu .....	23
2.4 Výzkumné nástroje, procedura, konstrukce dat .....	24
2.6 Analýza dat .....	27
2.7 Limitace studie.....	27
2.8 Deníkové záznamy.....	28
3. Kulturní antropologie. Časoprostorová disciplína (?) .....	30
3.1 Antropologie, kolonialismus a postkoloniální dilema .....	31
3.2 Antropologické terénní výzkumy v Maroku .....	38
3.3 Postmoderní antropologie .....	46
3.4 Průsečík kultur a antropologů .....	47
3.5 Deníkové záznamy .....	54
4. Ke globální vesnici.....	57
4.1 Turismus. Antropologická perspektiva.....	58
4.2 Cesta na mapu Maroka .....	63
4.3 Domácí, hosté a průvodci bez průvodkyň. Život v Atlasu .....	73
4.4 Dej mi dirham! Aspekty monetarizace .....	81
4.5 Deníkové záznamy .....	88



5. Turistické stezky prostřednictvím historie Chalídova života .....	90
5.1 Stát a neziskový sektor .....	96
5.2 Rodina.....	98
5.3 Komunita .....	100
5.4 Princip trhu .....	101
5.5 Deníkové záznamy .....	105
6. Koloniální ozvěny v současném diskurzu turismu.....	106
6.1 Subjekty (post)kolonialismu .....	107
6.2 Deníkové záznamy.....	113
7. Příroda podle Atlasu. Vymezení hranic.....	116
7.1 Pokus o zelené Maroko .....	117
7.2 Vize 2020. Diskurzivní analýza.....	119
7.3 Parky národů, lesy symbolů.....	121
7.4 Tekuté hranice .....	126
7.5 Koloniální „primitiv“ a programový „primitiv“ turistických strategií .....	131
7.6 Trvale udržitelný turismus. Otázky aplikovatelnosti.....	133
7.7 Antropologie a historie. Ti druzí a my?.....	141
7.8 Deníkové záznamy.....	147
8. Všechny do škol! Rozvojový diskurs a jeho implikace.....	149
8.1 Internát jako heterotopie .....	153
8.2 Archetyp rozvojové pomoci .....	158
8.3 Deníkové záznamy.....	162
9. Závěr.....	164
Použitá literatura a další zdroje .....	167
Přílohy .....	186

## Seznam ilustrací

Ilustrace 1: Pohled na údolí Imlil.....	vi
Ilustrace 2: Vesnice Ait Souka v údolí Imlil .....	2
Ilustrace 3: Garáž, parkovací zóna v Imlilu .....	67
Ilustrace 4: Průvodci připravují občerstvení pro turisty .....	69
Ilustrace 5: Obchod s potravinami v rodinném domě ve vesnici Aremd .....	72
Ilustrace 6: Centrum Imlilu .....	82
Ilustrace 7: Ve vesnici Ikkis nové budovy z betonových tvárnic organicky prorůstají starší zástavbou.....	85
Ilustrace 8: Chalíd se svou dcerou při příležitosti oslavy Íd al-Adhá.....	95
Ilustrace 9: Hranice národního parku .....	127
Ilustrace 10: Vývěska v parku Toubkal.....	129
Ilustrace 11: Koncept trvale udržitelného turismu v Maroku.....	136
Ilustrace 12: Členové vesnické asociace na schůzce .....	139
Ilustrace 13: Základní škola v pohoří Vysoký Atlas.....	155

## Seznam zkratek

AB – Académie Berbère

AFD – Agence Française de Développement

BC – British Council

BCP – Banque Centrale Populaire

CFA – Coopératif Féminine d'Argan

CZK – Česká koruna

EFA – Education for All

EU – Evropská Unie

FNAM – Fédération Nationale des Associations de Microcrédits

GMP – Green Morocco Plan

HDI – Human development Index

IGBP – International Geosphere-Biosphere Programme

INECE – International Network for Environmental Compliance and Enforcement

INWTO – World Tourism Organisation

IRCAM – Institut royal de la culture amazighe

IRG – International resources group

MAD – Marocký dirham

MDG 2 – Millenium development goals

MT – Ministère du Tourisme

NECEMA – Network for Environmental Compliance and Enforcement in the Maghreb

OECD – Organisation for Economic Co-operation and Development

ONMT – Office National Marocain du Tourisme

OSN – Organizace spojených národů

OXFAM – Oxford Committee for Famine Relief

RIM – Relais Instruction éducation Maroc

TED talk – Technology, entertainment, design

TWN – Third World Network

UNESCO – United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization

UNICEF – United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization

UNWTO – World Tourism Organisation

USAID – United States Agency for International Development

WB – World Bank

WCED – World Commission on Environment and Development

## Prolog

*„Zkusím to ještě jednou, už naposledy. Zavolej na mě, kdyby to naskočilo.“*

Výše zmíněnou větu jsem za uplynulou hodinu, během níž jsme se společně s Ibrahimem pokoušeli zachytit televizní signál otáčením antény, slyšela alespoň dvacetkrát. Občas se totiž přihodí, že tisícimetrové štíty hor učiní sledování televize přítrž. Tehdy odpoledne se vysílal oblíbený americký seriál a následující díl nechtěl nikdo z rodiny zmeškat, přestože se při sledování museli spokojit pouze s obrazem. Anglicky totiž neuměl nikdo. Přibližně ve stejnou dobu se o tři tisíce kilometrů směrem na sever asi čtyřicetiletý Maročan pracující na recepci luxusního pražského hotelu omluvil své české nadřízené a odkráčel na toaletu. Nikoliv za účelem, za nímž se toalety obyčejně navštěvují, ale proto, že uzavřený prostor kabinky byl jediným místem, kde mohl nerušeně a bez hrozby následné sankce vykonat pravidelnou modlitbu. V tomto případě nadřízená nerozuměla významu, jenž v sobě pro muslimského zaměstnance nese rituál pěti každodenně praktikovaných modliteb. Popsané situace ilustrují některá z témat, jimiž se tato práce zabývá.

Maroko nastolilo s příchodem Mohameda VI. na trůn kurs liberalizace, který demonstrují objevující se zárodky pozvolna vznikající občanské společnosti a v širším kontextu i události tzv. arabského jara. Faktory pomáhající ustavit nový řád jsou směsicí mezinárodního financování, vojenské síly, budování širší platformy hospodářských vztahů se zahraničím a konstrukce obrazu země tak, aby se jevila jako turisticky atraktivní. V posledních dvou dekádách prochází Maroko důležitými politickými, institucionálními a demografickými změnami. Po smrti krále Hassana II. v roce 1999 vyhlásil jeho syn vládu práva, anticipoval rozvojové projekty a rovnost práv pohlaví, která je v souladu s principy moderní liberální společnosti. Opoziční politické strany získávají podíl na vládě a podílejí se na rozvoji občanské společnosti. Veřejný život čím

dál více ovlivňují média. Rok 2011 se odehrál ve znamení série reforem, které mají přispět k transformaci Maroka na monarchii konstitučního typu. Postupnou liberalizaci poměrů charakterizuje i skutečnost, že současný předseda vlády Abdelilah Benkirane byl v sedmdesátých letech levicovým politickým aktivistou.

Projekt se opírá o data získaná v letech 2011, 2012 a 2014, kdy jsem realizovala výzkumné pobyty mezi vesničany, etnickými Berbery, v oblasti údolí Imlil. V roce 2011 jsem se do oblasti nevypravila poprvé, terénnímu výzkumu předcházely dvě návštěvy. Potřetí v roce 2011, jsem strávila šest týdnů ve vesnici Mzik nacházející se v turistickém epicentru v Imlilu. Ubytovala mě rodina, jež vlastní dva domy, z nichž jeden tehdy využívala k ubytování cizinců. Bydlela jsem v domě s celou rodinou a měla ty nejlepší podmínky k pozorování interakce mezi vesničany a turisty. Byla jsem svědkem jejího průběhu a měla jsem možnost zaznamenat, jak ovlivňuje životy ostatních obyvatel vesnice. Kromě množství rozhovorů jsem se několikrát připojila ke skupinám turistů s místními průvodci a absolvovala s nimi několikadenní výpravy do hor. Zatímco terénní výzkum v roce 2011 byl skokem do hluboké neznámé vody, v níž jsem se musela naučit vidět a rozeznávat detaily, které jsem měla před očima, o rok později jsem celé dění pozorovala „ze břehu“. Tentokrát jsem bydlela ve vesnici Tagadirt Ait Ali, která se nachází sedm kilometrů od imlilského údolí. Jako bych se ocitla v jiném světě, jelikož přes vesnici nevedly žádné turistické stezky, nebyli zde ani žádní turisté. Lidé okolo mě až na výjimky nehovořili francouzsky ani anglicky, a tak jsem se povětšinou musela spolehnout na pomoc svého přítele a překladatele, případně na svou znalost místního jazyka. Právě tady jsem se dozvěděla nejvíc o tom, co to znamená být Berber ve státě arabských elit. Po setmění vyslechla mytologické příběhy, které z úst vesničanky s tlumeným hlasem zněly jako potichu pronášené modlitby. Tady mě ze spánku budily kromě táhlého zpěvu muezína o páté ranní hodině i telenovely unikající oknem

sousedního domu. Přestože tyto dvě geograficky blízké oblasti měly mnoho společného (a bylo by krajně nepřesné představovat si je jako reprezentanty tradičního a moderního světa), zároveň se svým subtilním způsobem jedna od druhé odlišovaly. Ve své práci jsem se nechtěla zabývat zkoumáním jednoho nebo druhého, protože obě dvě představují jeden celek, jedno Maroko, kterému jsem chtěla porozumět.

Původně jsem přijela proto, abych prozkoumala, jakým způsobem turismus přispívá k sociokulturní změně v dané oblasti, jak mění myšlení lidí a ráz krajiny. Již na počátku prvního terénního pobytu jsem si po několika kolech rozhovorů s vesničany, turisty i hoteliéry uvědomila, že s turismem je pevně provázaná i řada dalších fenoménů a stavba ubytovacích zařízení hotelového typu je pouze jedním z nich. Zredukovat probíhající změny pouze na důsledek existence jednoho jevu mi najednou připadalo jako hrubě zjednodušující přístup. Turismus posloužil jako skvělý odrazový můstek pro analýzu těchto změn, protože tvoří jakousi platformu, z níž vše vychází. Díky přítomnosti turistů byl vyhlášen národní přírodní park včetně implementace pravidel ochrany přírody a restriktivních opatření, rozbíhají se první neziskové projekty a vznikají lokální kooperativy. Z perspektivy sociologie dochází k postupné stratifikaci společnosti v důsledku vzrůstajících rozdílů v příjmech jednotlivých rodin. Na dopadech na životní prostředí se podílejí dva základní faktory, prvním z nich je postupný příklon ke konzumnímu způsobu života. Druhým pak nadměrná přítomnost návštěvníků, kteří generují anorganický odpad, jež tamější prostředí nestačí bez následků absorbovat.

Psaní dizertace pro mě znamenalo i potýkání se s otázkou, zda má v dnešní době antropologie jako disciplína, její existence, opodstatnění a zda je schopna předkládat intelektuálně a akademicky přínosné výstupy a výsledky. Kulturní antropologie se jako samostatná vědecká disciplína konstituovala v podmínkách, kdy svět rozdělovala ostrá čára, na jejíž jedné straně jsme stáli my, příslušníci „civilizovaných společností“ a na

druhé jsme ponechali ty, které jsme učinili předmětem našeho zkoumání. Dnes je tato distinkce překonaná. V původním smyslu slova už ty druhé nenajdeme ani v Melanésii, ani v rovníkové Africe, ani v jihovýchodní Asii. Ztráta předmětu studia a nutnost reflexivity představuje v současné antropologii výzvu. Etnografické texty podléhají omezení, která jsou diktována žánrem. Většina debat se soustředí kolem otázky, jak naložit se ztrátou subjektu, případně co antropologie subjektem rozumí. Antropologové navíc mnohdy studují jevy ukotvené v čase pomocí nástrojů pocházejících z doby, kdy byli objekty studia lidé nacházející se „mimo čas“. Výsledkem jsou texty, v nichž do značné míry autentičtí lidé absentují. Jak podotýká Rosaldo (1993) tradiční *(pozitivistickou)* antropologii lze nejlépe přirovnat k příručce slušného chování ... *„dozvíte se v ní o oficiálních pravidlech, ale už v ní nenajdete nic o skutečném životě“*. Vědoma si těchto okolností, přistupuji k analýze předmětu práce s využitím kombinace nových nástrojů analýzy i původních konceptů.

S touto otázkou úzce souvisí i konstatování Paula Rabinowa (2007), totiž že současná antropologie přehodnotila postoj vůči svému základnímu metodologickému nástroji – terénnímu výzkumu a jeho následné reflexi v proudu psaného textu. Debata soustředěující se kolem otázky nakolik při tvorbě textu dodržovat konvenční postupy a do jaké míry se při prezentaci zjištěných výsledků pokoušet aplikovat nové postupy, ovlivnila i můj přístup. Narativní složka sehrává ve struktuře textu významnou roli, stejně tak jako reflexivní úvahy.

Textem prostupuje tázání po roli, funkci a smyslu antropologie v dnešním společenskovědním diskurzu podřízeném premisám postmoderny s pluralitním přístupem ke skutečnosti. Činím tak i v kapitole zasvěcené přehledu antropologických výzkumů, které byly v lokalitě Maroka realizovány. Není bez zajímavosti, že mnohé osobnosti, které ve druhé polovině dvacátého století zasáhly do celosvětového vývoje



oboru, realizovaly terénní šetření na území Maroka. Ať už se jednalo o Clifforda Geertze, Paula Rabinowa nebo Vincenta Crapanzana. Jejich příspěvky nelze redukovat na „pouhé,“ jakkoliv excelentní etnografické studie, ale jedná se o publikace nastolující obecné otázky spjaté s teorií oboru, které ovlivnily podobu teoretické antropologie. K této otázce se vracím i v přehledu vybraných otázek současného stavu antropologického poznání i v podobě vlastních reflexí, jež uvádím na konci každé kapitoly ve formě původních neupravovaných deníkových záznamů, které jsem při terénním výzkumu pořídila.

Věřím, že všechny etnografické práce, ať už si zvolí jakýkoliv úhel pohledu, by nakonec měly ctít jedno pravidlo, měly by být studii lidského života. Souhlasím se slovy Tima Ingolda, že *„antropologii skutečně odlišuje to, že vůbec není studiem něčeho, ale studiem s někým. Antropologové pracují a studují s lidmi“* (Ingold, 2011). Při psaní jsem se tuto skutečnost snažila mít na zřeteli ještě o trochu více než ty ostatní.



*Ilustrace 1: Pohled na údolí Imlil*

## 1. Úvod

*„Richarde, proč jsme sem jezdili?“*

*„Jak to myslíš, proč? Říkal jsem si, že by se Ti to mohlo líbit.“*

*„Vážně, proč jsme tady?“*

*„Zapomenout, být sami.“*

*„Sami...“*

*Babel*

Jeden z příběhů uvedeného filmu vypráví o americkém manželském páru, který se pokouší zažehnat manželskou krizi odjezdem na zájezd po Maroku. Monotónnost kamenitého vnitrozemí pozorovanou přes zabarvená skla klimatizovaného autobusu narušují shluky pravoúhlých obydlí a na obzoru ostré štíty skal. Ideální kulisy pro to být *sám a zapomenout*, neboť lidskou přítomnost dávají tušit pouze čas od času vynořivší se postavy, které rychle zase zmizí, aniž by návštěvníkům dali nahlédnout hlouběji a poznat, kdo vlastně Berberci jsou a čím se zdají být. Místní chlapani v rámci nevinné hry odkryjí, že tato země je podobně jako jakákoliv jiná osídlena symboly, významy, jazyky, komplikovanými rodinnými vztahy, nedorozumění a slzami, přičemž původní představa země nikoho vezme za své.

Nejspíš proto, že okolní prostředí neskýtá příliš mnoho výrazných odstínů (dominují mu valéry hnědé, zelené, okrově červené a blankytně modré), nacházejí lidé zvláštní zalíbení v křiklavě studených barvách, kterými vytkávají koberce, zahalují si těla a občas je používají i tam, kde po nich ve skutečném světě nenalezneme ani stopu. Kresba znázorňuje vesnici tak, jak ji vidí její desetiletý obyvatel. Jednotlivá stavení se koncentricky propojují ve shluky budov a z nich ubíhají cestičky, které dotvářejí labyrintický charakter osídlení. Uniformní vzhled a důraz na řád odkazuje na vnitřní integritu.



*Ilustrace 2: Vesnice Ait Souka v údolí Imlil*

Labyrintický prostor je pouze inverzním vyjádřením kosmického principu v architektuře, postrádá jasné kontury a cíl a tím pádem zjevně i smysl, ten však „...spočívá sám v sobě, je bez počátku a konce. Je tedy v podstatě „kosmický...“ (Norberg-Schulz, 1994). Štíty hor cloní mešitu, kolem níž se konstituuje náboženský a společenský život komunity. Krajinu ozařuje oranžové slunce. Široká škála použitých barev vyvažuje absenci detailů – dravých ptáků, osob, rostlin a stád ovcí. Tyto detaily spoluvytvářejí obraz rán, odpolední a mizí až s přicházejícími večery. Pro mnoho vesničanů bývá až symptomatické vnímání světa skrze tři základní pilíře - hory, domov a víru. Lze na ně také pohlížet jako na tři vzájemně provázené dimenze konstituující identitu.

## 1.1 Život ve Vysokém Atlasu. Sociální a subsistenční strategie

*D'où venons-nous ? Que sommes-nous ? Où allons-nous ?*

*Paul Gaugain*

Imazighen jsou severoafričané se světlou pletí a patří mezi první obyvatele Maroka. Hovoří vlastním jazykem, udržují specifické tradice a disponují svébytným historickým povědomím. Když přijde řeč na jejich původ, ocitáme se na půdě spekulací. Přibližně kolem roku 1200 př. Kr. se Féničané pátrající po nových kovech setkávají s lidmi, kteří uctívají slunce a obětují měsíci. Po několika neúspěšných pokusech si je podmaní, populaci, kterou dnes po arabském zvyku nazýváme Berbery (Keohane & Shakespeare, 1991). Maročtí Berbeři nebyli vystaveni masivnímu tlaku přímé transformace tolik jako Berbeři žijící v Alžírsku.<sup>1</sup> V období růstu a upevňování státní moci kmeny nacházející se daleko od mocenských center alespoň formálně uznávaly svou podřízenost státu, v případě jeho oslabení ho plenily, či dokonce uskutečnily převrat (Geertz, 1968).

Maroko se rozprostírá na území o rozloze 447 000 km<sup>2</sup>; středem země se téměř po celé jeho délce vine pás pohoří, směrem na sever Střední Atlas, který jižně přechází v ostré štíty Vysokého Atlasu a Antiatlasu (příloha 1). Čtvercová pole, na nichž se pěstují rajčata, papriky a brambory, lemují jabloňové sady, jejichž prodej do obchodů a zpracovatelských podniků představuje spolu s prodejem ořechů pro část rodin jediný zdroj příjmu. Tato činnost doplněná o pastevectví na horských loukách tvoří ekonomickou základnu tamního života naplněného stovkami každodenních úkolů. Patří mezi ně i Ait Mizane, definovaný jako heterogenní klan mající společného nikoliv předka,

---

<sup>1</sup> Před příchodem Evropanů v devatenáctém a dvacátém století byly Maroko a severní Afrika osídleny kmenovými uskupeními. V Alžírsku docházelo k rozrušování kmenových celků výrazněji, na marockém území je stále možné nakreslit mapu kmenových uskupení (Gellner, 1969).

ale místo, z něhož vyrostl duch celé kmenové organizace a jeho faktické vyjádření.<sup>2</sup> Obývají centrální Vysoký Atlas (příloha 2), oblast ležící ve směru bohatých vnitrozemských plání a hlavního města regionu, Marrákeše. Historicky se regionu také přezdívalo „Atlas Marrákeše.“ Dnes tvoří alfu i omegu společenského a obchodního života Imlil, kde donedávna končila úzká asfaltka. Jejich domovem se stalo údolí sevřené štíty horského masivu od doby, kdy byli z úrodných pobřežních oblastí vytlačeni do vnitrozemí arabskou populací, která se na vyprázdněném prostoru usídlila. Na příkrých kamenitých svazích vybudovali Imazighen první obydlí a postupně přijali hory za svůj domov. Sídla vystavěná v závislosti na podloží z kamení či hlíny se skládají z geometricky pravidelných domů s plochou střechou. Obklopují je terasovitá pole, jež oslnivou zelení vystupují ze skalnatého povrchu a upozorňují na přítomnost člověka. Údolí Imlil nalezneme na úpatí hory J'Bel Toubkal<sup>3</sup> (4167 m) a tvoří ho jednotlivé vesnice rozprostřené po svazích do čtyř světových stran. Nejvýše z nich položená, Aremd, se za podzimních oblačných dní vynořuje nad mraky v nadmořské výšce téměř dva a půl tisíce metrů. Domy v údolí stoupají strmě vzhůru, původní starobylé stavby poskládané z kamení jsou slepené hlínou, ty nejstarší mají tmavou barvu a obklopují je sluncem vysušené kmeny a větve stromů sloužící jako topivo. Jejich zemitá struktura kontrastuje s novějšími staveními z betonových tvárníc barvy holubičí šedi. Postavit dům není v současné době vůbec snadné. Rodina, u níž jsem bydlela v roce 2011 ve vesnici Mzik se k samostatnému obydlí dostala až po vyřízení půjčky, kterou následujících osm let splácela. K vesnici v té době nevedla přístupová cesta, po níž by

---

<sup>2</sup> Podle Harta je klíčovým indikátorem heterogenity jméno kmenu, které je převzato z názvu lokality, z níž vyrůstá pocit vzájemné loajality (citováno z Miller, 1984). Ait Mizane jsou posledním výhonkem berberského osídlení oblasti. Jsou potomky kmenu Masmuda, který osídlil Maghrib před příchodem islámu v sedmém a osmém století našeho letopočtu. Ti po sobě nezanechali žádné písemné záznamy, zmínky o jejich přítomnosti jsou součástí lidové slovesnosti zachycené ranými arabskými historiky. Ačkoliv se obecně má za to, že tyto kmeny jsou demografickými předky obyvatel Antiatlasu a Vysokého Atlasu, neexistují přímé důkazy, které by toto jednoznačně potvrzovaly či vyvracely (Miller, 1984).

<sup>3</sup> J'Bel znamená v místním jazyce tašelhit „hora“, „pohoří“, nářeční výraz odvozený od arabského termínu *jabal*.

mohly projet vozy se stavebním materiálem. Jejich dopravu obstarávaly muly, což pro rodinu znamenalo zvýšené finanční investice a delší dobu stavby. Systém zavlažovacích kanálů ubíhá napříč ovocnými sady po obvodu lemovanými rozložitými korunami ořešáků. Údolí obývá asi sedm tisíc obyvatel. Letní teploty přesahují 30°C, zatímco zimními klesají k nule, obohacené navíc o vydatné srážky. Hliněné nebo kamenné stavby v teplých měsících poskytují žádoucí chlad a v zimě zase dostatečně kumulují teplo, takže činí pobyt uvnitř snesitelný i přes nepřítomnost vytápění a skleněných tabulek v oknech. Elektřina v Imlilu byla zavedena v roce 1997, vesnice Agens n'Ouansa ve vedlejším údolí Ourika elektrifikována doposud nebyla. Přivedení vody do imlilských domácností se uskutečnilo na počátku druhého tisíciletí, v Tagadirt Ait Ali v roce 2001. Kanalizace chybí, proto museli majitelé domů zajistit výkop jímky na prostranství před domem. Skálu místy prorážejí trsy hrubé šlahounovité trávy a sem tam ji zdobí zprohýbané igelitové pytle a proděravělé kelímky od jogurtů. Do sebe zapadající skalní masivy s občasnou kapkou zeleně dokreslují vysoko plachtící siluety dravců. Údolí se v pravidelných intervalech rozeznívá táhlým hlasem muezzina, zpěvem dětí vracejících se ze školy a vysoce posazeným pláčem batolat. Síť stezek spojujících vesničky na úbočí se sbíhá v silnici vedoucí do centra Imlilu, jež se v kontrastu s tamní ospalou atmosférou jeví jako betonové bludiště latinsko-amerických aglomerací s gangy prodejců nabízejících podle jejich vlastních slov nejlepší a nejlevnější sortiment od gravírované dýky přes parfém ve flakonu s orientálním ornamentem.

Společnost lze popsat jako patriarchální, patrilokální a gerontokratickou. S dostupností hormonální antikoncepce souvisí i snižující se natalita. Současná generace třicátníků má zpravidla méně potomků než generace jejich rodičů. Ani dnes ale nebývají početné rodiny výjimečným jevem. V každé vesnici žije alespoň jedna rodina vlastnící větší množství pozemků a polností. Rodiny pozemky postupně odkrajují a na vzniklých

parcelách přibývají stavby jejich potomků. Institut rozvodu není neznámý, v Imlilu ho využívají muži i ženy. V případě žen se jedná o pozůstatek sociální dynamiky předislámského období, v němž berberské ženy zastávaly autonomní úlohu. Manželka se v případě rozluky i rozvodu vrací společně s dětmi do rodného domu a stává se součástí původní rodiny. Produkční a reprodukční schéma kopíruje genderové modality. Povinností ženy je pečovat o rodinu a o domácnost. Její role manželky a matky stojí v protikladu k roli pracující síly. Bourdieu (2003, s. 136-7) provedl prostorovou analýzu berberského domu a identifikoval soubor opozic – mužský (světlý) versus ženský (tmavý). Vnitřní organizace prostoru je inverzí vnějšího světa. Geometrické vlastnosti berberské architektury definuje jako inverzi interního k externímu. Orientaci žen směrem dovnitř a mužů ve směru ven reflektují i kontrasty nahoře – dole, vzadu – vepředu, noc – den, vysoko – nízko. Zmíněné binarity se účastní socializačního procesu; dalece překračují hranice prostorového rozdělení a ovlivňují charakter neverbálních projevů i konstrukci self. Dítě vyrůstající v tomto prostředí absorbuje představy o lidském životě a vztazích mezi pohlavími. Zatímco pracovní příležitosti u mužů doznaly změn, u žen analogická transformace neproběhla. Zůstává otázkou, nakolik v budoucnosti dojde k symetrické změně, jež bude reflektovat životní podmínky žen, jejichž marginální postavení na trhu práce dosud vysvětluje rodinná konstelace. Genderová dualita vede ke konstrukci oddělených sfér a tvorbě ideologie, která má svou oporu v náboženském systému a společenských pravidlech. Jak podotýká Bourdieu (2003), od berberských mužů se očekává, že s rozbřeskem opustí dům a stráví celý den až do západu slunce na veřejnosti pod dohledem ostatních. Podobně jako žena, která tráví většinu dne uvnitř domu, od muže se očekává, že bude pobývat venku. Pod vlivem neoliberální ekonomiky dochází k přesunu výrobní složky za hranice domácnosti. Tato skutečnost determinuje percepci domácnosti jako místa zasvěceného reprodukci a



neplacené práce. Důležité ekonomické a politické kroky se odehrávají ve veřejném prostoru. Proto se ženy, asociované s teritoriem domu, ocitají v inferiorní pozici. Jejich vystupování na veřejnosti signalizované postojem a sklopenýma očima vyjadřuje vědomí vlastní nepatřičnosti a absence práva tam být (Mernissi, 2011). Ženy nevykonávají práci, za níž by byly finančně odměněny a k penězům mají přístup jen prostřednictvím svých otců a manželů. Prostorové uspořádání stojí v základě sociálního statusu a přeneseně i autority (Mernissi, 1987). V některých starších domech jsem zaregistrovala místnost, která byla plně oddělená od obytné části domu a sloužila jako tzv. pánský pokoj. Bourdieu (2003) k tomuto podotýká že

*„ohniště, které tvoří srdce domu (bývá též identifikováno s ženskou dělohou) ... představuje doménu ženy, které je svěřena autorita ve všech záležitostech týkajících se kuchyně a uchovávání potravin. Svě jídlo si žena bere stranou, zatímco muž, otočený směrem ven, jí uprostřed místnosti nebo ve dvoře.“ (s. 136)*

Ve Vysokém Atlasu se oddělená konzumace jídla praktikuje v případě, že rodinu navštíví muž nebo skupina, jež nepatří mezi příbuzenstvo. Tehdy ženy stolují v kuchyni.

Ekonomická závislost žen na mužích je takřka bezvýhradná a ženy podléhají větší sociální izolaci než jejich manželé. Obvyklá místa sociální interakce mizí. Nyní v Imlilu neexistuje žádná pravidelná veřejná příležitost, která by ženám umožňovala sdružovat se. Analogicky ke vztahu mezi pohlavími můžeme vnímat i prostorovou separaci při interakci vesničanů s turisty v prostředí soukromých ubytovacích zařízení. Turistům je vyhrazen prostor, nejčastěji samostatná místnost, v níž je některým z mužů podáváno jídlo. Návštěvníci tak nepřijdou s ostatními členy rodiny do kontaktu.

Dějiny údolí spoluvytvářela kolonizace, významnou roli nicméně sehrál díky staletí trvajícím působení i islám. První kontakt Maroka s islámem proběhl už v sedmém století; padesát let po smrti proroka Mohameda. Ve století následujícím už bylo

náboženství muslimů plnohodnotnou a nedílnou součástí lokální reality (Geertz, 1968). Zčásti kvůli egalitárnímu charakteru viděli berberští nomádští klanovní vůdci přicházející Araby jako populaci se stejným způsobem života. Klasická religiozita v sobě obsahuje mystický prvek. Internalizace očekávaného morálního chování implikuje reciprocitu, tudíž rovinu závazkových vztahů. „*Islám v období barbarství byl náboženstvím uctívajícím svaté, glorifikující magickou sílu a agresivní pietu*“ (Geertz, 1968). Jeho vyjádřením byli marabuti, svatí muži (Gellner, 1969; Gellner & C. Micaud, 1972) a baraka, transcendentální a spirituální moudrost a síla, již v sobě mohou obsahovat lidé i předměty za vše prostupujícího principu přísnosti. Baraka je konceptualizací modality, skrze niž božské dosáhne na tento svět (Geertz, 1968). Marabuti disponují barakou v nejvyšší možné míře. Navenek se projevuje tak, že muži jsou vnímáni jako silní, odvážní, důstojní, oplývající schopnostmi a dovednostmi, půvabem a inteligencí. Splynutí těchto dvou principů konstituuje doktrínu maskulinní superiority, jejímž manifestem je i mužská dominance v oblasti vnějších sociálních vztahů.

Jestliže je práce uvnitř domácnosti založena na striktní hierarchii, organizace práce vně domácí sféry bývá předmětem vyjednávání a smluvních vztahů. Tyto aktivity jsou navíc podřízeny dvěma konceptům, které stojí ve vzájemném protikladu. Pravidlo podřízenosti nejstaršímu mužskému členovi rodiny doplňuje princip egalitarismu (např. Gellner, 1969) a idea rovnosti.

Význam domácností jako centrální produkční jednotky pomalu klesá i vlivem hlubšího začlenění vesničanů do struktury širších ekonomických vazeb a intervencí státu (Crawford, 2008). Výstavba hotelů a ubytovacích zařízení je financovaná zahraničním kapitálem. Společně s veřejnými investicemi do lokální infrastruktury vytváří podmínky pro transformaci společenského řádu. Současně s fenoménem námezdní práce

zapřičiňují změnu nejen materiálních podmínek, ale i modality času. Volný čas jako měřitelná veličina je v moderní a postmoderní době neodmyslitelně spjat s konzumní společností a představuje jednu z podmínek existence cestovního ruchu.

## 1.2 Berbeři a politika identit

*Byl jsi někdy opravdu sám sebou?*

*Orhan Pamuk*

Podle Meada (1980) v živoucí formě nalézáme individuální *něco*, co trvá prostřednictvím vzájemné determinace formy a jejího okolí. Svět, který nás obklopuje, je tak spojen se zvířetem či rostlinou, která svou citlivostí reaguje tak, že proces života nadále pokračuje. Někde v tomto bodě se ustavují základy identity lidských bytostí, které ji ovšem mediují pláštěm poskytovaným kulturním rámcem. Prostředí, kmen a islám mohou být třemi východisky přemýšlení o lokální identitě u Ait Mizane. Jednotlivé složky, které utvářejí identitu, mohou být prozkoumány odděleně, ale v zásadě působí jako provázané elementy tvořící konstrukci vlastního sociálního života a domova i životů ostatních. Berbeři byli v kontextu marocké společnosti marginalizovaní a odsunutí na okraj nejen geografický, navíc do oblasti s nepříznivými přírodními charakteristikami (Konopíková, 2009). Jejich identita byla považována za vynález francouzských kolonistů stvořený pro snazší defragmentaci národa. Nacionalistické hnutí postavilo konstrukt identity na bázi arabské nacionalistické ideologie importované z Egypta a Libanonu (Fentress, 1997). Berbeři ve Vysokém Atlasu až do roku 1933 nepodléhali žádné formě externí moci. V osmdesátých letech se paradigmaty postulující jak přistupovat k výzkumným otázkám v antropologii, vyčerpala. Namísto kultury jako centrální antropologické kategorie se objevují snahy o analýzu s využitím konceptu identity. Identita totiž poskytuje široký

prostor a jako substitute za všeobjímající pojem „kultura“ se ukazuje coby ideální. Sloužila jako termín, pod který bylo možné schovat hodně včetně mnoha politicky motivovaných zájmů a témat (Rabinow et al., 2008, s. 34). Zkrátka se jednalo o politické téma spíše než o sociálně organizační princip. Francouzská protektorátní vláda již ve třicátých letech využila berberskou identitu pro své vnitropolitické cíle. Na druhou stranu je evidentní, že se Berbeři v protektorátním Maroku selektivně zapojili do francouzského soudního systému tak, aby z hegemonních struktur moci měli užitek (Amster, 2013).

Rutina projevující se v naučeném chování a zvládnutí jeho různých forem v raných fázích lidského života představuje mnohem závažnější prvek než jen prosté způsoby přivyknutí k danému světu osob a objektů (Giddens, 1991, s. 42). V emočním vývoji nám pomáhá přijímat realitu externího světa, bez níž je lidská existence a pocit bezpečí jen obtížně dosažitelný. Toto přijetí je ve stejném momentě prapůvodcem identity self, která nám říká, co už nejsme my, vymezujeme se vůči světu vně nás (Giddens, 1991, s. 42). Identita se konstituuje kolem několika základních kategorií, spíše bychom řekli zodpovězení několika základních existenciálních otázek (Konopíková, 2009). Podle Giddense je „ontologicky bezpečné“ zodpovědět tyto existenciální otázky, které nám lidský život předestírá. Nějak formulovanou odpověď si nakonec pro sebe nalézá každý, kdo se projevuje v kontextu sociální aktivity, ale jednotlivé odpovědi mohou v závislosti na měnícím se prostředí variovat. Konstrukce identity podle tohoto rámce probíhá na základě uvědomění si sebe sama, vědomí vlastní konečnosti, uvědomění si existence druhých lidí a nakonec identity self pojednané výše (Giddens, 1991, s. 47-54). Self-identita je „*verbálním konceptem, který držíme sami o sobě a naše emocionální identifikace s tímto popisem*“. Kdežto sociální identitu „*utvářejí očekávání a názory, které mají druzí o nás samých*“ (Barker, 2003, s. 220). Identitu jedince tak nelze nalézt v

chování ani v reakcích druhých lidí, ale jak podotýká Huntington (2001), je možné ji definovat *pouze* ve vztahu k jinému, k jiné osobě, kmeni, rase nebo civilizaci. Od okamžiku zrození je individuální zkušenost zahalena pláštěm kultury, který má vliv na vytváření nebo lépe řečeno tvarování aspektů naší individuální identity do navzájem do sebe zapadajících dílků, jež zprostředkovávají náš vztah ke světu. Jedinec se stává držitelem tří různých nástrojů: identity získané narozením, identity emocionálního základu získaného v rodině a identity druhové. Ty mu pomáhají utvářet vztah k vnějšímu světu i sobě samotnému. Člověk identifikuje primární kulturní identitu jako imaginární prostor, k němuž se cítí být připoután a toto je také výchozím bodem na jeho cestě za poznáním rozmanitosti, jež ho obklopuje. Individuální identita je determinována přijímáním symbolů z vnějšku a zároveň vně zanechává stopy svého původního ega. Lze konstatovat, že identita je produktem dialektického vztahu mezi jedincem a jeho kulturní zkušeností.

*„Můžeme takto pojmut lidi jako fungující přes a uvnitř rozmanitých postavení subjektu složených z průsečíků a křížovatek diskurzů týkajících se rasy, pohlaví, věku, národnosti, třídy atd. Navíc, my nevlastníme, nemáme tento propletenec různých přístupů, postojů, víry, jazyka atd. Přesněji řečeno, my jím jsme.“ (Barker, 2003, s. 262)*

Abu-Lughod hovoří v souvislosti s feminismem o nutnosti oprostít se od vytváření umělé koherence v procesu konstrukce identity (Abu-Lughod, 1990, s. 25), neboť ta v sobě nese diferenciatní funkci a naopak hlásá příklon k percepci identity jako fragmentárního jevu, jehož jednotlivé vrstvy se vzájemně prolínají. Podobně fragmentární identita vycházející z koloniální minulosti, příslušnosti k venkovskému obyvatelstvu, sociálního postavení i z genderu činí individuální zkušenost vesničanů natolik odlišnou, že afiliace k jedné etnické skupině představuje pouze jednu z vrstev identity, která má pluralitní charakter.

Kromě dynamického vztahu mezi vnějším prostředím a individuálním prožíváním hrají v lidském životě důležitou roli i jednotlivé diskursy, které na nás v různých oblastech sociálního života působí a ovlivňují naše jednání a prožívání. Diskurs představuje korpus „textů“ nabývajících mluvenou, psanou, ikonickou, kinetickou, hudební nebo jinou formu vytvářenou v různorodých kontextech (Holý, 2010), jenž je třeba pro potřeby diskurzivní analýzy rekonstruovat. Zároveň nesmí být odkazován ke vzdálené přítomnosti počátku, ale musí být vnímán tak, jak a kdy se objeví (Foucault, 2002, s. 42). V životě Ait Mizane se projevuje množství diskursivních rovin. Rozpor mezi religiózním diskursem podřízenosti a tribální identity postavené na egalitarismu doplňují mocenské praktiky moderního státu, které zasahují do života vesničanů. Tato specifika rozvoje zemí globálního Jihu nelze zjednodušeně vysvětlit jako posun směrem k moderní společnosti, ale je nutné klást si otázky, jaké oblasti života této změně podléhají. Modernizace s sebou přináší i představu časovosti, obchodní praktiky investorů z městských aglomerací a ze zahraničí a intervenci vládních struktur, které se stávají každodenní součástí reality údolí Imlil. Lidé si vytvářejí rozdílný vztah k lokalitě a zemi, kterou obývají v okamžiku, když zjistí, že z ní mohou mít zisk. Nejen že znovu konceptualizují svět kolem sebe, ale toto jejich poznání vede ke vzniku nového diskurzu, který je místně a dobově podmíněný. Přítomnost turistů determinuje vznik nových sociálních praktik. Turismus ovlivňuje vztahy k přírodnímu prostředí, které se projevují uvnitř komunity i zvnějšku přicházející podněty, jež ústí v artikulaci environmentálních strategií. Rostoucí životní úroveň a intervence neziskových organizací na mezinárodní i lokální úrovni směřujících ke zlepšení životních podmínek zároveň vznášejí řadu otázek týkajících se stereotypů, které o zemích globálního Jihu panují a bývají při implementaci rozvojových programů uplatňovány. Každý, kdo bude chtít provést analýzu změn v různých segmentech života, musí navíc vzít v úvahu koloniální minulost Maroka a

současnou postkoloniální realitu, která je zčásti diskursivní formací. Diskurzivita se stala znakem a prostorem, na jehož základě se odvíjejí žité reality Ait Mizane<sup>4</sup>.

Bylo by příliš zjednodušující označit turismus za novodobý modus postkoloniální intervence, neboť ho doprovázejí procesy, pocity a nečekaná spojení, do nichž se promítají životní osudy jednotlivců i historie komunity. Tsingová (2005) podotýká, že všechny lidské kultury jsou tvarovány a přeměňovány v průběhu dlouhé historie sítí moci, obchodu a významu vedoucích od regionální úrovně ke globální. Univerzálie v kontextu lokálního nabývají nových, kulturně specifických významů a zájmy vlády, environmentálních aktivistů, obchodníků a vesničanů se nacházejí ve stavu vzájemného rozporu. Z tohoto hlediska je historie údolí Imlil výrazně lokalizovaná a univerzálně exemplární.

Velká bílá písmena ve skále na východním svahu údolí se skládají do trojice slov: „*Alláh, země, král*“. Za svitu ostrých slunečních paprsků je nelze přehlédnout. Představují entity, před nimiž se nelze nikde ukrýt a které jsou stejně hluboce jako ve skále vryty v myslích lidí, pro něž znamenají неотřesitelnou a nezpochybnitelnou konstantu bytí a záruku řádu. Domnívám se, že jedno slovo zde chybí. Globalizace. Protože pokud použijeme globalizaci jako rastr pro nahlédnutí jednotlivých kategorií, zjistíme, že jejich jednoznačnost, неотřesitelnost a stabilita je klamným poselstvím. Globalizace neznamena kulturní homogenizaci. Appadurai (1996) uvádí, že globální ekonomika souvisí s jistými zásadními rozpory mezi ekonomikou, kulturou a politikou, o nichž máme zatím jen mlhavé tušení. Enkultura u Ait Mizane probíhá v období, v němž tradice coby rezervoár jistoty, je narušována tekutostí transnacionální komunikace a vlivem médií, které pro mladou generaci představují zdroj ke koncipování vlastní identity.

---

<sup>4</sup> Ait znamená „dětí“, „lidé“ (někoho).

### 1.3 Deníkové záznamy

*Dům stál na svém místě, vlastně všechny domy zůstaly tak jak jsem si je pamatovala, možná jich pár přibylo. Nepřekvapily mě hlasité zvuky zvířat, muezínův zpěv linoucí se z mešity, špinavé dětské ruce. Naopak mě překvapilo mrholení, které se spustilo, už když jsem stála na silnici v Asni a čekala, až se nashromáždí dostatečný počet cestujících a dodávka se vydá na cestu.*

*Nikdo není doma, děti nejspíš sedí ve škole, A. pracuje v sadu a jeho žena s nejmladším neznámo kde. Potomci zůstali ve stejném počtu, jen mě překvapilo, že vůbec nevyrostli, zdají se dokonce ještě drobnější než před dvěma lety. Šedivá obloha se vybrala, zpívají ptáci, kavky v měkce modelovaných vlnách obtáčejí vrcholky hor. Oknem svého pokoje jsem dokonce zahlédla sýkorku, po terase občas proběhne ještěrka. Právě začala sezóna vlašských ořechů, co chvíli mě vyruší duté zvuky skořápek dopadajících na zem.*

*Dům se od mé poslední návštěvy proměnil, střešní terasa je zvětšená a zasahuje do přístupové cesty směrem k nitru vesnice. Přibyly pračka, lednice a teplá voda, což je skvělé. Spím dokonce v tom samém pokoji jako posledně, akorát v něm leží dvě matrace navíc, taburetka se zrcadlem, věšák a malé vitrážové barevné okno (žlutá, bílá a modrá odshora) na druhou menší terasu, jež plochu pokrývá souvislá vrstva ořechů. Ze sousední terasy, z níž občas vykoukne žena s pichlavými černými očima. Obývací prostor je vyladěný do šílených skrumáží křiklavých barev. Tyrkysová, růžová, žlutá s divokými květinovými vzory, které estetické cítění Evropana přivádějí do varu. Nízké lavice podél celého obvodu místnosti a televize opletená růžovými umělými květy, které jakoby vypadly z Adély.*

*Domy stoupají po levé straně strmě vzhůru. Po pravé straně se vine cestička, která se později mění v silnici spojující Mzik s Imlilem, jež se v kontrastu s ospalou línou atmosférou rurálního osídlení jeví jako betonová džungle Ria s gangy nabízečů, prodejců šperků, techniky a všelijakých vymožeností, pokřikujících na všechny kolem. Teď v říjnu jsou*



*restaurace a kavárny poloprázdné, maximálně v nich postává pár vesničanů, což se se situací během léta nedá srovnat.*

*Ženy jsou na rozdíl od mužů oblečené v etnickém oděvu, tmavé dlouhé sukni spadající až na zem (silueta A) a rovněž tmavém nebo černém šátku. Zrovna teď mladá dívka v tmavě modrých šatech, šátku, barevných ponožkách s červenomodrými pruhy suší prádlo tak, že ho rozkládá na hliněnou podlahu terasy a je do své činnosti tak zabraná, že se mi nedaří zachytit její pohled. V Mziku mají žít tři ženy, které umějí aspoň základy francouzštiny, z čehož plyne, že s gramotností to až tak slavné nebude. Děti jsou hravé a zvědavé jako štěňátka a kontakt s neznámým vyhledávají skoro instinktivně. Malé se chtějí mazlit a ty starší se aspoň ze zvědavosti přijdou podívat. Teď se celé údolí rozeznělo, jako kdyby se právě zvedl roj včel. V těch několika vesnicích stojí mešity, skoro to zní, jakoby ta v Mziku (Mzik znamená malý) byla centrální, muezín táhlým zpěvavým hlasem zahajuje allah akhbar, jež zesílené přes amplion působí vsutku impozantně.*

*Mzik se rozkládá na jižním svahu a tvoří ho celkem osmdesát domů, v každém bydlí jedna rodina. Nebo i víc jako v případě této domácnosti. Ve spodním patře žije bratr mého hostitele s rodinou. Čtyři děti, tři dcery a jeden syn komplementárně ke stavu tady nahoře. Na první pohled by se mohlo zdát, že je vesnice obydlená pouze zvířaty a satelity, které občas doplní fistule žen vyvažující jejich fyzickou absenci tou akustickou.*

## 2. Plán výzkumu. Metodologické otázky

*Předmětem veškeré vědy, ať už přírodní nebo psychologie, je koordinovat naše zkušenosti a přivést je do logického sledu.*

*Albert Einstein*

*O kvalitativním a kvantitativním přístupu: "Kolik kwakiutlských pohřbů jste viděl, profesore Boasi?"*

*„Pouze jeden. To je také vše, co jsem potřeboval vidět.“*

Předmětem dizertační práce je analýza sociokulturní transformace berberské komunity v centrální oblasti Vysokého Atlasu v Maroku. Práce si klade za cíl zkoumat, jakým způsobem prezentovaný narativ turismu doplňuje nebo rozporuje dominantní oficiální výklad turismu, ochrany přírody a rozvojové pomoci. Jako platforma pro výzkum slouží etablovaný turistický ruch, který do údolí Imlil každoročně přivádí množství turistů pocházejících převážně ze zemí globálního Severu. Příchozí interagují s vesničany a proměňují nejen je, ale nepřímo i okolní krajinu a lokální prostředí. Jejich přítomnost tak zprostředkovává kontakt mezi globálním a lokálním; jinými slovy kulturní a ekonomická globalizace získává svou jedinečnou a místně determinovanou podobu. Globalizační proudy totiž neznamenají unifikaci a homogenizaci, ale v konkrétním místě bývají konkrétně vyjádřeny. (srov. např. Tsing, 2005; Li, 2014; Appadurai, 1996). Do dialektiky vzájemného vztahu mezi globálním a lokálním zasahují i další aktéři, kteří vytyčují mantinely pro reakce zúčastněných. Zásahy státu a nadnárodních entit zprostředkovávají vztah mezi vesničany a turisty a dotvářejí rámec jeho fungování. Cílem výzkumu je pochopení mechanismů změny v lokalitě Vysokého Atlasu a jejich analýza z pohledu konkrétně situovaných aktérů. První část shrnuje současný stav poznání berberské společnosti na zkoumaném teritoriu a představuje osobnosti a antropologické výzkumy realizované v oblasti. Druhá kapitola se zaměřuje na vzájemný vztah mezi vesničany a turisty s přihlédnutím ke konkrétním okolnostem kontaktu i

specifikům lokální kultury. V následující části se zabývám tím, jaké následky má takový kontakt na životní prostředí a s tím související limity ochrany přírody. V souvislosti s nově vznikajícími vztahy na pozadí trendů překračujících hranice států i kontinentů dochází k přenosu myšlenkových obsahů a konceptů vycházejících z hodnot západní civilizace. Jeden z nich představuje i oblast rozvojové pomoci, jež v údolí Imlil formulují vznikající neziskové projekty. Rozbor mechanismů vzniku, fungování a následků jednoho z nich jsou tématem poslední kapitoly. Navazuji na svou diplomovou práci, v níž jsem jako hypotézu kulturní a sociální proměny studované lokality stanovila ekonomickou migraci a turismus. V průběhu výzkumu a po opakovaných terénních výjezdech se má hypotéza částečně potvrdila. Na základě sesbíraných dat jsem formulovala závěr, že na transformaci má majoritní podíl právě přítomnost turistického ruchu, a proto jsem se rozhodla v dizertační práci věnovat pouze jemu. Tvoří narativní kostru, na níž budu demonstrovat transformaci komunity, přírodního prostředí a návazné pronikání diskurzu rozvojové pomoci. Interpretační rámec práce popisuje míra a způsob kulturní změny lokality včetně deskripce lokality, její analýzy a následného vyhodnocení. Centrem výzkumu bylo údolí Imlil a nejbližší okolí, v němž byla identifikována největší koncentrace turistů a infrastruktury. Jednotlivé vesnice představují kompaktní celek geograficky, etnicky, kulturně a lingvisticky. Socioekonomický status jednotlivých rodin doposud není diametrálně rozrůzněný a umožňuje zachytit probíhající transformaci.

V textu pracuji s kategorií sousedství. Appadurai (1996) definuje sousedství jako „*situovanou komunitu charakterizovanou jejich skutečností*“. Mnohoznačnosti konceptu si jsem vědoma a stejně tak i skutečnosti, že ho lze vymezit různými způsoby. Pojmu rozumím jako souhrnu každodenních interakcí, mikroprocesů, struktur a souboru vztahů taktéž definovaným pocitem sounáležitosti, sociálním systémem či ideologií

usazenému v konkrétní lokalitě. Území, které je předmětem mého výzkumu, je domovem pro několik vesnic a několik tisíc lidí. Ti jsou vzájemně propojeni příbuzensky, sdílejí stejné sociální hodnoty, náboženství a vztah k zemi, z níž pocházejí. Jakkoliv nelze hovořit o uzavřené jednotce, pro potřeby této práce se ukázala jako vhodný koncept, pomocí něhož jsem mohla analýzu provést. Pokud se v textu objeví termín „údolí Imlil,“ odkazují právě na sousedství ve smyslu situované komunity.

Turistický ruch představuje celosvětový fenomén, jenž se pro můj záměr zkoumat vzájemné vztahy lokálního a globálního s konkrétními implikacemi ukázal jako nejvhodnější. Současný obraz světa je načrtnut rychlými pohyby stále vzrůstající časoprostorové komprese, která akceleruje vzájemnou propojenost. S tímto obratem souvisí i otázka situovanosti kultury a jejího výzkumu. Strukturalistické přístupy nedisponují dostatečným aparátem, který by postihl průnik a nestálou realitu dnešních amorfních kulturních celků. O předmětu by se dalo uvažovat konzistentně, pokud bychom zachovali konvenční přístup, strukturu a organizaci materiálu. Nejnovější trendy v antropologii od tohoto přístupu upouštějí. Tento obrat souvisí s příklonem k narativním strategiím, pluralitním diskursům a percepci antropologie jako svého druhu narace, jež je konstituována v procesu interakce a následného překladu mezi příslušníkem kultury a antropologem.

Pro úspěšnou realizaci výzkumného úkolu, jmenovitě terénního výzkumu, bylo nezbytné alespoň do určité míry disponovat třemi kompetencemi. Jazykovou, kulturní a teoretickou. Nejen kulturně, ale ani jazykově nebylo území Maroka jednotné. Na jeho území se setkávali mluvčí arabštiny a berberštiny. Oficiálními jazyky země jsou moderní standardní arabština a tři berberské jazyky souhrnně nazývané Tamazight (příloha 3). Některým z nich hovoří 15-18 miliónů obyvatel, přibližně polovina populace státu (Deroche, 2008, s. 14). Maročané v každodenní komunikaci využívají takzvanou „derižu“,

marockou arabštinu, která je mateřským jazykem více než 2/3 populace (příloha 4). Maroko je mnohojazyčnou zemí, v níž se historicky projevuje disparita mezi oficiálním jazykem - moderní standardní arabštinou, jež v drtivé většině není prvním jazykem obyvatel země a derižou i mezi moderní standardní arabštinou a berberskými dialekty, které byly prohlášeny oficiálním jazykem v roce 1994. Transliterace souhlásek byla z iniciativy Berberské Akademie provedena ve dvacátém století. Moderní derivát písma známý jako neotifinaght vyvinutý z iniciativy Královského institutu kultury Imazighenů (IRCAM) se používá v základních školách nižšího stupně a v knižních publikacích. Zároveň jsme svědky rostoucího vlivu angličtiny. Podle zprávy vypracované pro Britskou radu (BC) se 14 % místní populace dorozumělo anglicky, přičemž francouzštinou vládne 63 % obyvatel (Euromonitor International, 2012). Pro Berbery je tedy francouzština podobně jako arabština druhým, respektive třetím jazykem. Ve Vysokém Atlasu potkáváme Berbery hovořící arabsky a francouzsky, i když míra kompetencí jednotlivých mluvčích je značně kolísavá a individuálně variuje. Hovořím o mužských příslušnících komunity, ženy disponují elementárními základy arabštiny, ale plynou francouzštinou nebylo možné rozprávět s žádnou. Znalost francouzštiny, na jejímž zlepšení jsem musela intenzivně pracovat, tvořila neodmyslitelný základ mé práce, bez níž by výzkum nebylo možné realizovat. Časem jsem pochytila i základní fráze v lokálním jazyku tašelhitu. Role tlumočnicků, kteří se ocitli i v roli mých spolupracovníků, byla od začátku do konce nenahraditelná.

Terénní výzkum je podmíněný národnostně, etnicky i genderově, protože jeho nástrojem se stává sám výzkumník. Pocity dezorientace, izolovanosti, zmatku, úzkosti, absence sociálních a kulturních nástrojů k adekvátní reakci na prožívané sociální situace jsou souhrnně nazývány jako kulturní šok, jenž může nastat v okamžiku konfrontace s cizí kulturou. Tento psychický stav zažívají lidé při snaze přizpůsobit se radikálně

odlišnému kulturnímu prostředí (Soukup, 2009, s. 166). Povaha výzkumu vyžadovala přímou účast na kulturních aktivitách komunity, emocionální kompetenci pro zvládnání situací, demokratickou osobnost (viz Guba & Lincoln, 1994, s. 171) a schopnosti. Má předchozí dlouhodobá zkušenost s pobytem v jiných kulturách, byť neměly charakter terénního výzkumu a neodehrávaly se v kontextu muslimské komunity, mi poskytly jisté opěrné body a matrice chování, které, jak jsem později zjistila, mají univerzální platnost ve stavu paniky nebo pocitů ztráty v překladu.

## **2.1 Paradigma**

Při výzkumu vycházím z konstruktivistického paradigmatu. Konstruktivismus postuluje existenci vícečetných realit a poznání světa považuje za sociální konstrukci. Stojí v protikladu k objektivistickému přístupu, neboť hlásá, že zakoušený svět nelze nahlédnout zvnějšku a tedy objektivně. Předkládá racionální nepoznatelnost reality za hranicí naší zkušenosti. Relativistická ontologie vnímá skutečnost jako množství nehmotných mentálních a plastických (Schwandt, 1994, s. 125) konstrukcí, které jsou založeny sociálně a experimentálně, jsou lokalizované a specifické (Guba & Lincoln 1994, s. 110). Lidská existence je lokalizovaná temporálně i prostorově a čas a prostor představují prožitkové konstrukty. Sociální konstruktivismus (Glaserfeld, 1991a) v antropologii zdůrazňuje roli kultury z hlediska jejích účinků na lidské chování (srov. např. Bateson, 2000; Benedictová 2013; Kroeber, 1972; Meadová, 2010). Společenské vztahy utvářejí poznání a realitu, které jsou výsledkem vzájemného působení diváka i sledovaného. Antiesencialistická povaha konstruktivismu přisuzuje „samozřejmé“ jevy existenci rozmanitých diskursivních praktik. Právě ty je nutné odhalit, analyzovat a interpretovat.

Porozumění a význam vznikají v situaci koordinace a vzájemné interakce. Významy sociálního světa jsou konstruovány a modifikovány lidskou interakcí a plodem historického a kulturního vývoje (Berger & Luckmann, 1967). Pro porozumění realitě v Atlasu je nezbytné poznat organizaci sociálního života, v níž aktéři interagují, komunikují, produkují a modifikují významy světa, jež obývají. Etnografická metoda s ambicí deskripce jevů, které navrhuje zkoumat a následně interpretovat spočívá ve snaze porozumět procesu konstrukce těchto významů.

Při tomto přístupu je nezbytné porozumět významům, které přikládáme světu. Vědění a pravda jsou vytvořeny, nikoliv objeveny myslí. Tradiční konstruktivismus pracuje se sdílenými významy. Sdílené významy jsou abstrahovány z individuálních subjektivních zkušeností (Glaserfeld, 1989a, 1989b). Některé široce sdílené významy mají normativní charakter a představují pokusy dospět ke společné dohodě ohledně širších komplexů. Podle radikálního konstruktivismu (srov. např. Glaserfeld 1989b, 1991a; Hardy & Taylor, 1997) je vědění výsledkem procesu adaptace k dosažení životaschopné interpretace zkušenosti. Sociální konstruktivismus klade důraz na kolektivní vytváření významů, které jsou ovlivněny jazykem a dalšími sociálními procesy (Schwandt, 1994). Pokusím se o syntézu těchto přístupů. Radikální konstruktivismus nepopírá existenci objektivní reality, upozorňuje pouze na její nepoznatelnost subjektem. „Vědoucí“ ovšem nemusí nutně zkonstruovat znalost „pravého“ světa. Glaserfeld přiznává úlohu sociální interakci. Každá individuální abstrakce zkušenostní položky je omezená, a proto řízená sociální interakcí a nutností spolupráce s ostatními členy skupiny, v níž jedinec vyrůstá (Glaserfeld, 1991b). Významy, které subjekty komunikují, nemusejí být sdílené, ale musejí být kompatibilní (Hardy & Taylor, 1997, s. 8). Kompatibility je dosaženo v případě, že žádný z účastníků komunikačního procesu nejedná způsobem, který by ostatní překvapil.

Vícenásobné reality zrcadlí konkrétní situovanost jednotlivých aktérů, perspektiva jednotlivých účastníků je unikátní. Cílem aplikace konstruktivismu je interpretativní porozumění významům, které zkoumané subjekty přisuzují jevům (Guba & Lincoln, 1994; Schwandt, 1994). Prostředí, v němž antropologové provádějí své výzkumy, dává podobu geopolitické uspořádání postkoloniálního a imperiálního světa (Gupta & Fergusson, 1997, s. 10). Předmětem výzkumu je pluralita modelů sociálního světa jednotlivých aktérů zastávajících jiné pozice. Směřuje k odmítnutí trvalých, neměnných standardů, jež nám umožňují poznat pravdu. Ta může být konsenzuálním výsledkem dialogu, který posouvá argumenty o pravdivých prohlášeních až za hranici objektivitu a relativity směrem k validitě prostřednictvím argumentace účastníků v diskurzu (Guba & Lincoln, 1994, s. 177-178). Přítomnost nových aktérů generuje nový diskurs.

Sledováním těchto postulátů se odvracíme od dualistického a lineárního modelu myšlení a přijímáme perspektivu komplexní a mnohoznačné situace jdoucí za hranice dominantního diskursu. Prostorová a sociální podoba zkoumané lokality je výsledkem dialektického vztahu mezi mikro-procesy a makro-procesy. Sousedství je vyjádřením socializace a lokalizace konkrétního místa a zprostředkovává ho reprezentace, performance a akce. Jedná se o skutečně existující sociální formy, v nichž bývá uskutečňována lokalita. Imlilské údolí svým charakterem pregnantně vyjadřuje představu sousedství, protože jako unikátní sociální formace v sobě obsahuje velké zbytkové prostory, v nichž je politika státu vystavena kontinuální výzvě, a její přítomnost je tak oslabená. Současně odporuje představě lingvistické jednoty, ekonomické disciplinovanosti, efektivním komunikačním kanálům i představě politické loajality (Appadurai, 1996) vlastní prostředím pod úplnou státní kontrolou. Proto je nutné angažovat již zmíněný konstruktivistický přístup, který dokáže postihnout mnohoznačnou a mnohostrannou realitu takového území, v němž cirkulace lidí



manifestovaná turismem, narušuje izomorfický charakter prostředí, lidí a suverénní moci státu.

## **2.2 Výzkumná metoda**

Použitou metodou je terénní výzkum. Celkově jsem v oblasti realizovala pět výzkumných pobytů. První proběhl v červenci roku 2008, druhý jsem realizovala v srpnu 2010.

V oblasti jsem strávila vždy po dvou týdnech. Třetí pobyt jsem uhradila z finančních prostředků, jež jsem získala z projektového účelového stipendia Filozofické fakulty Univerzity Karlovy. Tehdy jsem odcestovala na šest týdnů v říjnu a listopadu roku 2011. Do Atlasu jsem se vrátila přesně rok poté, opět na dobu šesti týdnů. Tento pobyt zpětně považuji za velmi důležitý, neboť na něj jsem odcestovala pouze několik týdnů po svém návratu ze šestiměsíční studijní stáže na Novém Zélandu. Diametrálně odlišný kulturní kontext, v němž jsem předchozí měsíce pobývala, jenž nebyl mým vlastním přirozeným prostředím, mi umožnil odstup a zpětně revidovat a upřesnit některé závěry, které jsem v minulosti formulovala. Naposledy jsem oblast navštívila v květnu roku 2014 a krátce v září téhož roku, abych provedla poslední rešerše a hloubkové rozhovory vedoucí k získání informací nutných k ověření výzkumných otázek. Celkem jsem tedy v Maroku strávila 5 měsíců, přičemž mé pobyty pokrývají všechna roční období vyjma zimy.

## **2.3 Subjekty výzkumu**

Účastníky výzkumu byli vesničané trvale žijící v údolí Imlil. Jednalo se o muže a ženy podobných socioekonomických charakteristik: stupně dosaženého vzdělání, výše výdělku, příslušníky jedné etnické skupiny. Dalšími subjekty byli zahraniční podnikatelé, zaměstnanci státu, a západní a maroťtí pracovníci neziskové organizace. Jádro

výzkumného procesu představoval pobyt mezi Berbery v údolí Imlil, konkrétně mezi jedinci činnými v turistickém ruchu a jejich rodinami. Při výběru respondentů jsem uplatňovala hermeneutický přístup, který klade důraz na prošetření vnímání vlivů a zážitků prožité zkušenosti. Kritériem pro přijetí do výzkumného projektu bylo porozumění a povědomí potenciálních účastníků o výzkumném záměru (hermeneutické předporozumění – srov. Gadamer [2010] a porozumění z perspektivy zkoumaného subjektu – srov. Willis [2007]). Při organizaci výzkumu jsem nejvíce využívala metodu sněhové koule (např. Faugier & Sargeant, 1997), při níž jsem prostřednictvím navázaných kontaktů získávala přístup k ostatním členům komunity. Účastníci byli vybíráni cílevědomě s ohledem na míru vhodnosti pro zamýšlený projekt a také s ohledem na jejich ochotu se na výzkumu podílet. Jména spolupracovníků a protagonistů případové studie jsem z důvodu zachování jejich anonymity změnila.

#### **2.4 Výzkumné nástroje, procedura, konstrukce dat**

Kvalitativní participativní výzkum formou řízených polostrukturovaných rozhovorů tvoří páteřní metodu projektu. Provedla jsem také dvacet hloubkových rozhovorů, přičemž jeden z nich jsem využila v případové studii v jedné z kapitol práce. Rozhovory byly vedeny ve francouzštině, tašelhitu, marocké arabštině a angličtině. Neméně důležitou technikou uplatněnou při terénním výzkumu bylo zúčastněné pozorování, které probíhalo kontinuálně po celou dobu realizace terénního výzkumu. Jeho součástí byla má účast na turistických pochodech, při nichž jsem měla možnost sledovat chování průvodců, turistů i jejich vzájemnou interakci nepřetržitě po několik dní. Při terénních pobytech jsem bydlela v místních rodinách, kde jsem se zapojila do každodenního chodu domácnosti i venkovních aktivit. V projektu jsem se pokusila reprezentovat situaci očima respondentů, čemuž napomohlo ustavení vztahu aktivního a metodického

naslouchání. To redukuje symbolické násilí působící v rámci asymetrického vztahu mezi výzkumníkem a zkoumaným subjektem, jehož nejvyšší artikulací je lingvistický kapitál, kterým je každý ze dvojice obdařen (Bourdieu, 1999, s. 609). Rovněž jsem se zúčastnila náboženských i soukromých oslav, muslimského svátku Íd dal-Adhá a svatební slavnosti. Při jednotlivých výzkumech jsem záměrně střídala místa pobytu. Bydlela jsem ve vesnici nacházející se v epicentru turistického ruchu přímo v údolí Imlil i v několik kilometrů vzdálené vesnici, kam turistický ruch až na drobné výjimky nezasahuje. Druhý zmíněný „referenční“ pobyt se ukázal jako důležitý hned ve dvou rovinách. Pojmenovala jsem, jaké změny jsou bezprostředním následkem turistického ruchu, a oddělila jsem je od těch, k nimž dochází nezávisle na jeho přítomnosti. Zároveň mi zprostředkoval uvědomění, že nitky turismu zasahují hlouběji a mají dalekosáhlejší akční radius, než jsem si při designu výzkumu uvědomovala. Řízené a polostrukturované rozhovory jsem vedla i s turisty a představiteli samosprávy, policisty i představiteli státního aparátu v Marrákeši a pracovníky turistické kanceláře tamtéž. Paralelně jsem se také věnovala pořizování fotografií a krátkých kamerových záznamů dokumentární formou.

Realizovala jsem též sběr genealogických dat, který jsem doplnila sběrem demografických, statistických a faktografických údajů. Samotnému výzkumu předcházela několikaměsíční fáze studia písemných materiálů včetně analýzy antropologických textů pojednávajících o této lokalitě.

Všeobecně skloňovaným termínem v antropologii se hned vedle problematiky krize reprezentace a jejího řešení stává oblast reflexivity. Reflexivita „*je procesem kritické reflexe self výzkumníka, lidského jako nástroje*“ (Guba & Lincoln, 1981) nebo také jinými slovy „*neznamena nic jiného než přiznání vlastní subjektivity antropologa při provádění terénního výzkumu*“ (Soukup, 2014, s. 127). Po dobu trvání výzkumu jsem se stala součástí prostředí, v němž jsem se pohybovala, a proto jsem považovala za důležité

učinit tuto skutečnost součástí práce. Zvolená participativní forma projektu nechává promlouvat účastníky samotné, jejich hlas vstupuje přímo do textu někdy i s omyly, kterých se dopustili. Má vlastní přítomnost se stala součástí sociální reality, již jsem studovala. Podle Soukupa (2014) se antropologický výzkum vždy týká lidí, s nimiž navazujeme vztahy. *„A ty nelze myslet bez emocí ... výzkumník proto musí věnovat zvýšenou pozornost reflexi vlastního emočního stavu, a proto by si měl vést reflexivní deník“* (Soukup, 2014). Svůj pobyt jsem glosovala každý večer na stránkách terénního deníku, který je v autentické podobě součástí práce. Deníkové záznamy jsou zařazené buď v samotném textu, nebo se objevují na konci každé kapitoly. Reflexivní proces nás nutí nejenom vyrovnat se s těmi, jež zkoumáme, ale i sami se sebou a vícero identitami, které na sebe bereme. Nejenže sami sebe přivádíme do terénu, my se v něm někým stáváme. Terén nás modeluje a utváří podobně, jako postupnými črtami v deníku my modelujeme terén. Tato situační složka našeho self komplementuje identitu mě jako Michaely i mě jako antropoložky/výzkumnice. Reflexivita znamená, že zpovídáme každé ze svých self s ohledem na výzkumné úsilí a binarity, rozpory a paradoxy, které přinášejí naše vlastní životní osudy.

## **2.5 Výzkumné otázky**

Zmíněné metody mě dovedly k formulaci výzkumných otázek, které lze rozčlenit do tří oblastí. Jak turismus mění vnímání aktérů, jak působí na krajinu a nakonec jakým způsobem (pokud vůbec) transformuje ideové obsahy. Konkrétní hypotézy do značné míry kladl samotný terén, nicméně jsem při práci vycházela z následujících premis:

Turismus představující hlavní determinantu změny v lokalitě s sebou přináší i proměnu sociálních vztahů, ekonomickou transformaci regionu a zásahy státních i nestátních entit ovlivňují podobu přírodního prostředí. Dále má vliv na rozhodovací procesy hlavních

aktérů, kdy ovšem nezpůsobuje rozchod s tradicí, ale předznamenává přizpůsobení konkrétním podmínkám. Na rozdíl od předpokladu adaptace jako rozchodu s originální strukturou je v tomto případě předpokládané přizpůsobení. Latentní přítomnost koloniálních struktur v zemi se projevuje v symbolické a materiální rovině a vyžaduje formulaci nových temporálních a kognitivních rámců pro potřeby následujícího výzkumu.

## **2.6 Analýza dat**

Konstruktivistická hermeneutická metoda rekonstruuje vytvořené konstrukce a na základě jednotlivých výpovědí reflektuje dílčí diskurzy. Dále ověřuje jejich kompatibilitu.

Věrohodnost získaného materiálu jsem testovala ověřením vnitřní konzistence při opakovaných terénních výzkumech a pro zvýšení přesnosti a důvěryhodnosti informací přezkoumáním u jiných místních spolupracovníků. Metoda *member check* byla použita jako forma reflexe a analýzy výsledků. Pomocí opakovaných rozhovorů se členy komunity jsem přezkoumávala deskriptivní validitu sebraného materiálu. Průběh dotazování byl kontrolován sdílenou formou mezi tazatelem a účastníky. Dále jsem uplatnila metodologickou triangulaci spočívající v kombinaci technik rozhovoru, observace a studia dokumentů.

## **2.7 Limitace studie**

Uplatněná metoda je do velké míry kvalitativní a není ukotvena v kvantifikovatelných datech. Jako taková podléhá limitacím v oblasti reliability a validity, které se mohou objevit při použití kvantitativních typů měření. Primárním záměrem studie není předložení konkrétních účinných opatření sledované problematiky, nýbrž si klade za cíl

porozumět již probíhajícím dějům. Zhodnocení situace z pohledu rozličně situovaných aktérů může následně sloužit jako východisko pro navržení postupů či modifikace stávajících paradigmat tak, aby byly co nejvíce v souznění s lidmi, kteří lokalitu obývají.

## **2.8 Deníkové záznamy**

*Proslechlo se, že se na nábřeží objevila nová tvář - dáma s psíčkem.*

*Začátky jsou vždycky těžší než konce. Lehké rozechvění srdce se pomalu rozlévá celým tělem, mozek zaplavuje panika, oči absorbují neznámé obrazy, zachytávají pohledy tmavých očí jako sítě pavučin poletující podzimní chmýří. Všechno nové se jeví tisíckrát koncentrovanější než ve skutečnosti je, a každý další krok v neznámé realitě je ve své podstatě ohromným skokem do neznáma, jež může skýtat oázu, propast, stejně tak jako minové pole. Starý otlučený náklad'ák mě vyplivnul uprostřed prostranství plného ještě starších a otlučenějších vozů, které sloužily jako opěrky blíže nezjištěnému počtu mužských postav. Údiv nebudila ani tak má krosna hmotností a velikostí přesahující mě samotnou, jako spíš fakt, že jsem z dodávky vystoupila jako jediná žena a rovnou se vydala po kamenité cestě vedoucí směrem do kopce. Po chvíli vyčkávání, kdo se ke mně připojí, všem okolostojícím mužům došlo, že nikdo. Takhle nějak začalo mé putování Atlasem, na místě, kde Ait Mizane několik desetiletí nazpět obrazně vstoupili na mapu Maroka. Moje a jejich historie se protíná právě zde a stejně tak jako předkové dnešních obyvatel, ani já v ten moment nebyla schopná předpovědět, co mě čeká. První opravdový pobyt v terénu. Antropologie natěsno. Slabé podzimní slunce do sebe vpíjelo okrovou prašnost starých domů, tak jako jsem se já netečně snažila absorbovat pohledy, které na mě ulpívaly. Později jsem při rozhovorech s přáteli s úsměvem poznamenávala, že místní kronikář musel z onoho dne učinit zápis zhruba v tomto znění: Všechno plynulo v obvyklém rytmu narušovaném pouze střídáním ročních období, autobusy přivážejícími turisty. Do onoho*

*dne, kdy se obloha zatáhla (Alláhovo znamení), hory potemněly a z autobusu vystoupila ona. Pak už nic nebylo jako dřív.“ Ale onoho dne jsem byla na začátku, a oním moderním kronikářem jsem se pro nadcházející týdny měla stát já sama.*

### 3. Kulturní antropologie. Časoprostorová disciplína (?)

*Gobineau tvrdil, že historie je pouze bílá. Caillois za sebe konstatuje: „Etnografie je pouze bílá.“ Platí, že Západ vytvořil etnografii těch ostatních, nikoli že by ti ostatní vytvořili etnografii Západu.*

*Aime Césaire*

Maroko se tradičně těšilo oblibě evropských a amerických antropologů, kteří zde realizovali četné terénní výzkumy. Tematizace, výzkumné záměry a premisy, s nimiž pracovali, výstižně ilustrují dějiny antropologie jako vědecké disciplíny od deskriptivního přístupu až po výzkumy zaměřené na analýzu dopadů deterritorializace či zdroje imaginace prožívané lokální zkušenosti.

Na vztahu, který Evropané zaujímali vůči africkému kontinentu, lze demonstrovat proměnu evropského myšlení. Rozporuplný a násilný poměr koloniálních velmocí k Africe se projevoval v materiální rovině rozparcelováním kontinentálního teritoria, na duchovní úrovni byl vyjádřen mentálním podřízením nativních obyvatel. Způsob, jakým Evropané zobrazovali domorodé populace, reflektoval evropské přesvědčení o racionální podstatě vlastní společnosti, k níž v přímém protikladu stojí společnost divochů plná nepředvídatelnosti, násilí a latentní přítomnosti Druhého. Druhý či Jiný ve své osobě reprezentoval antitezi evropské racionality, pokroku, vědění a civilizovanosti. Toto mocenské paradigma začalo dostávat první trhliny v okamžiku, když „koloniální diskurs nadvlády“ (Said, 2008) nastoupil neodvratitelnou cestu ke svému konci, která se ve světle událostí dvacátého století ukázala jako nevyhnutelná. Její závěrečnou fází od evropského racionalismu přímo do srdce temného afrického kontinentu můžeme demonstrovat na antropologických a etnologických výzkumech, jež se zasloužily o konstrukci reprezentace těch Druhých. Znovuobjevení Afriky lze považovat za završení cesty západní intelektuální tradice od epochy vzývání rozumu k epoše uznání



pluralitních společností i přesto, že Afrika nadále zůstává předmětem stereotypizace s využitím narácí o kontinentu hladomoru či Afričanech jako příjemcích rozvojové pomoci.

### **3.1 Antropologie, kolonialismus a postkoloniální dilema**

Moderní sociokulturní antropologie jako společenskovědní disciplína může ve svých počátcích těsné sepětí s koloniální realitou odmítnout jen stěží. S přihlédnutím k okolnostem jejího vzniku, historického období, v němž se etablovala, musíme považovat predikát „imperialistická disciplína“ spíše než za nadsazenou hyperbolu za neoddiskutovatelný fakt. Teritoriální expanze evropských velmocí na jedné straně usnadňovala přístup ke vzdáleným světům, na straně druhé nutnost efektivně spravovat subordinovaná území volala po informacích o jejich obyvatelích, které je nejprve třeba poznat a posléze s využitím těchto informací civilizovat. Platformu vztahu antropologů ke zkoumanému objektu představovala mocenská povaha vztahu.

Vztah mezi Orientem a Evropou byl determinován nezastavitelnou expanzí za nalezením nových trhů, zdrojů a kolonií (Said, 2008). V *Orientalismu* (2008) Said v souvislosti s obsazením mimoevropských území hovoří o diskursu nadvlády, jenž diktoval povahu kolonizace. V devatenáctém a dvacátém století orientalismus završil svou proměnu z vědeckého diskurzu v imperiální instituci (Said, 2008, s. 113). Said navazuje na Foucaulta a především na jeho myšlenku vzájemné souvislosti mezi jazykem, mocí a věděním (srov. např. Foucault, 2000, 2002, 2010). Kolonizátorův jazyk, s ním spojené ideje a jeho sociální produkty představují těžiště sociální moci a nikoliv pouhý způsob popisu světa. Podobně termín civilizace vyjadřoval specifický soubor dovedností a způsobů chování, jímž se její příslušníci odlišovali od obyvatel kolonií. Jejím nositelem byl *civilizovaný* člověk, jenž v sobě integroval obecné charakteristiky tohoto pojmu a

zároveň fungoval jako její šířitel. Civilizační proces usiluje o další vzestup a současně musí expandovat teritoriálně. Když příslušníci západní civilizace pocítili vývoj jako završený, postavili sami sebe na pomyslný piedestal, obrátili se vně a s vědomím superiority začali myšlenky civilizace šířit coby kolonizátoři za hranice své domoviny. Události dekolonizačního procesu přinesly poznání, že svět už není nadále možné konceptualizovat na „my“ a „oni“ a popření konstruktů „těch Druhých“ předznamenalo ztrátu předmětu studia, který musel být pro antropologii znovu nalezen. Rozpad koloniální soustavy tak antropologům přinesl jeden nepříjemný úkol – museli si zvolit jiný předmět zájmu. Částečně ho vyřešili obratem k moderním společnostem. Na druhé straně dochází k jakémusi „uzavření kruhu“, neboť ti, které jsme byli zvyklí nazývat jako ti druzí, se stávají součástí naší přítomnosti. Obvyklý časoprostorový model antropologie byl v osmdesátých letech podroben kritice. Nutnost po kritickém zhodnocení klíčových konceptů včetně samotného termínu kultura šla ruku v ruce s přehodnocením ostatních kategorií.

Nerovnovážený vztah mezi výzkumníky a jejich objekty zrcadlí výstupy terénních pobytů, totiž antropologické texty, které v podobě monografií, sborníků, případně publikovaných deníkových záznamů a terénních zápisků představují pomyslnou korunu a důkaz přítomnosti autora v terénu. *„Antropologické vědění je v naprosté většině objektivizováno v evropských jazycích. Proto je nejlépe přizpůsobeno způsobu života, tudíž racionalitě světové moci, kterou reprezentuje Západ“* (Asad, 1973, s. 17). Na počátku dvacátého století se antropologové běžně dostávali na místa svých výzkumů až poté, co obdrželi příslušná povolení od koloniální správy. Takto se dostala Powdermakerová na Lesu či Bateson k Jatmulům (Stocking, 1982). Když odjížděla Laura Bohannanová na terénní výzkum do africké Nigérie, profesor antropologie jí udělil cennou radu: *„Užij si to tam a nedělej ostudu úřednickému aparátu“* (Bowen, 1964, s. 4). Jak uvádí sama autorka

v knize o několik stránek dále, nakonec hanbou byla. Poznámky, které si výzkumníci odvezli, následně v tichu svých pracoven překládali, selektovali a interpretovali do podoby strukturovaných písemných záznamů pro vydání. Tyto obrazy světa nejsou výtvořky autorů konkrétních publikací, ale představují obrazy ovládající západní představivost (Achebe, 2011, s. 223). O pár desetiletí dříve ostatně ani nebylo zvykem pojednané oblasti navštívit. Komparativní studie mytologie a náboženství skotského antropologa Frazera *Zlatá ratolest* vznikala na základě materiálu sebraném křesťanskými misionáři, cestovateli, úředníky a obchodníky (Frazer 2002).

Přibližně do osmdesátých let dvacátého století tvoří termín „kultura“ jádro antropologie. Poté začíná být zpochybňován. Ve sborníku *Writing Culture* přesunuli jeho přispěvatelé těžiště zájmu ze studia konkrétních kultur na vzniklé etnografické texty, které podrobili sémantické analýze. „Kulturu vidí jako složenou z velmi sporných kódů a reprezentací; přičemž poetická a politická složka se ukazují jako neoddělitelné“ (Clifford, 2010, s. 2). Způsob produkce textu a rétorika jen zvýrazňuje uměle zkonstruovanou povahu kulturních výpovědí. Etnograf je uvězněn v interpretaci. Jeho prezentace omezuje možnosti následné reinterpretace (Crapanzano, 2010, s. 52). Přejít od studia kultury k analýze textu nezůstal uvnitř antropologické obce bez odezvy. Mezi jednu z nich můžeme počítat i sborník *After Writing Culture* (1997). V první kapitole *The Road from Santa Fe* (místo, kde probíhal seminář, jehož se účastnili přispěvatelé do sborníku *Writing Culture*) vyzývá nový způsob etnografického psaní a klade si otázku koho, co, jak a proč bychom měli reprezentovat? Autoři se zabývají tématy od dozvuků modernistických epistemologií subjektu a možné existence sdílených či univerzálních externích referencí, které mohou činit kulturní „překlad“ životaschopným až po otázky autorského stylu, povahy a statusu modelů, jež mohou být považovány za efektivní v aplikovaném nastavení (James, Hockey & Dawson, 1997).

O předmětu „kultura“ by se dalo uvažovat konzistentně, pokud bychom zachovali standardní přístup, strukturu a organizaci materiálu. Od tohoto trendu se postupně upouští. Pojetí kultury jako objektivizované formě reality či projektu podrobil kritice Appadurai (1996, s. 12), když tvrdí, že „*se nejeví jako příliš smysluplné považovat kulturu za substanci, ale je vhodnější považovat ji za jakousi dimenzi fenoménů, která se stará a ztělesňuje rozdíly.*“ Důraz na dimenzionální rozměr pojmu akcentuje i Tsingová, jež se při konstrukci nástrojů pro adekvátní studium *kulturních* jevů pokouší umístit svou práci do prostoru mezi univerzální a kulturně specifické (Tsing, 2005, předmluva). Obrat souvisí s příklonem k narativním strategiím, pluralitním diskursům a percepci antropologie jako svého druhu narace, jež je konstituována v procesu interakce a následného překladu mezi příslušníkem kultury a antropologem. Appadurai (2006) navrhuje používat adjektivum *kulturní*. Pojem kultura totiž implikuje podobně jako kategorie *rasy* myšlenku zacházení se sociální skupinou jako s kulturou. Naproti tomu termín *kulturní* předpokládá pluralitu a heterogenitu a jako takový se jeví vhodnějším nástrojem pro analýzu vztahů mezi jednotlivými segmenty deterritorializovaného, kulturně hybridního světa obývaného diasporami.

Obvyklá koncepce kultury provokovala úvahy, jež se ubíraly směrem hledání toho, co nás odlišuje, místo toho aby se snažila nalézat to, co nás spojuje. Nutnost přehodnocení tohoto přístupu zmiňují i Gupta a Fergusson (Gupta & Fergusson, 1992), kteří navrhují, abychom kulturní a sociální změnu považovali spíše za výsledek kulturního kontaktu, jež se udála na bázi propojení, neboť prostor byl vždy spíše hierarchicky propojen než přirozeně rozdělen. Fidžijský antropolog tonžského původu Hau'ofa navrhoval takovou rekonceptualizaci v praxi na příkladu ostrovů v Pacifiku. Konvenční narace reprezentuje malé, chudé, izolované ostrovní státy ztracené ve vodách rozlehlého oceánu. Nicméně tato geograficky determinovaná definice primárně zohledňující velikost povrchu

nereflektuje bohatou kulturní historii a skutečnost, že obyvatelé těchto teritorií považují za své univerzum nikoliv pouze rozlohou malé ostrovy, ale i oceán, který je obklopuje. Proto bychom spíše než o „ostrovech v dalekém moři“ měli uvažovat o „moři ostrovů“. Tento přístup akcentuje totalitu vztahů namísto malé rozlohy a vzdálenosti (Hau'ofa, 1994). Coby základní stavební kámen antropologie by si podobnou rekonceptualizaci zasloužil i termín kultura.

Původní pojetí antropologie nepracovalo pouze s konstrukcí kultury, nýbrž tuto konstrukci umístilo do konkrétního ohraničeného teritoria. Etnickou skupinu Lele lokalizujeme do oblasti Konga (tehdejšího Zairu), yurocké indiány do státu Kalifornie a Nová Guinea představuje domov Mae Engů pro nás stejně jako pro Mary Douglasovou (Douglas, 2007). Ta v rámci svého doktorského studia prováděla výzkumy u Leleů žijících v blízkosti řeky Kasai. Stejný název později nesla knižní publikace. Již v době, kdy zde Douglasová realizovala výzkumy, zdokumentovala migrační vlny směrem do Kinshasy o několik set kilometrů dál (Douglas, 1999). Představa kultury jako geograficky lokalizované jednotky ještě zvýraznila její povahu distinkčního nástroje. Tato na první pohled jasně vymezená teritoria skýtají domov pro jednoznačně odlišitelné kultury. Dalším příkladem, který tuto koncepci problematizuje, představují etnické skupiny obývající prostor v hranicích odlišné majoritní kultury.

Celý africký kontinent byl v procesu kolonizace podroben defragmentaci prostoru. Evropané Afriku doslova rozparcelovali a ruku v ruce s tímto rozdrobením teritoria vyvíjeli tlak i na rekonfiguraci představy, která o kontinentu panovala. Vybájili si ji znovu jako primitivní divočinu a bylo úkolem antropologů, cestovatelů a fotografů ji znovuobjevit. „*V průběhu několika dekád Evropané dobrovolně ‚zapomněli‘ o Africe vše, co o ní od 15. století věděli, proto, aby Afričany přizpůsobili novému státu v nově vzniklých hranicích*“ (Mirzoeff, 2012). Přestože dlouhou dobu panovala představa o vývoji africké

společnosti od kmenů ke královstvím, ve skutečnosti se vývoj odehrával přesně naopak. Dějiny Konga ukazují, jak Evropané zničili konžské království a jako součást své politiky vytvořili kmeny (Mirzoeff 2012, s. 170). Tamní národy se musely přizpůsobit nové politické skutečnosti a kulturním praktikám. Tyto změny se odehrávaly v uměle vytvořených hranicích teritoria. Pokusy traktovat svět jako sled po sobě jdoucích kultur nabourávají diaspory, transnacionalismus a masové přesuny populací.

Svázanost kultur s prostorem již v minulosti problematizovala existence nomádských společenství, která se pohybovala v hranicích konkrétního teritoria. I v případě, že přistoupíme na ideu vymezeného teritoria obývaného příslušníky jedné společnosti, vyvstává před námi otázka co s těmi, kteří obývají hraniční území nebo jeho hranice pravidelně překračují.

Ještě v osmdesátých letech nebyla v antropologické teorii otázka prostoru příliš reflektovaným jevem (Gupta & Fergusson, 1992). V článku *Beyond „Culture“: Space, Identity and the Politics of Difference* Gupta a Fergusson (1992) konstatují, že existence simulakry, hraničních oblastí, fenomén deteritorializace, marginalizace, postmoderní hyperprostor nás nutí přehodnotit antropologické nástroje analýzy, kterými jsou kultury a kulturní rozdíly (Gupta & Fergusson, 1992, s. 6). Identifikují čtyři základní oblasti, které představu kultury jako entity spjaté s konkrétním územím a prostorem problematizují: nejprve se odvracejí od izomorfismu kultury a prostoru vzhledem k existenci migrantů a osob žijících na hranicích dvou kultur. Za druhé zmiňují otázku kulturních rozdílů uvnitř konkrétní kultury, existenci subkultur a etnické dimenze ústící v multikulturalismus. Za třetí otázku kultury nastoluje současná postkoloniální realita a její hybridní kultury. Naposledy uvádějí otázku kulturní transformace situovanou do vzájemně propojeného prostoru, který stojí v kontradikci k tradičnímu antropologickému pojetí prostoru roztržitého (Gupta & Fergusson, 1992). Tyto oblasti

nás zároveň nutí k tomu nalézt nový přístup k otázce identity, která představuje vedle kultury stěžejní oblast výzkumu podobně jako výzkum migrací a hybridních identit.

Idea kultury, kterou tvoří, reprodukuje a uchovává konkrétní skupina lidí na konkrétním prostoru, kterou stačí v tomto ohraničeném prostoru „navštívit“ či realizovat terénní výzkum, byla podrobena kritice. V této souvislosti je vhodné zamyslet se i nad samotným konstitutivním elementem antropologie, který tvoří její výlučnou komponentu – terénním výzkumem samotným, neboť volání po přehodnocení oborových východisek doléhá i do hájemství terénu. Není možné načrtnout kompletní obrázek pouze z lokální perspektivy, protože i lokální je produktem dialektického vztahu mezi místní situací a globální realitou. Geografická lokalizace terénu se přežila. Ten se může skládat z několika lokalit, které tvoří jedno koherentní pole terénního výzkumu. Trendy spjaté s obdobím modernity a současnou postmoderní realitou přispívají ke hlubší a rozsáhlejší deteritorializaci a proměně identit. Původní obyvatelé Maghrebu pobývající ve frankofonních evropských zemích nebo příslušníci asijských národů ve Velké Británii reprezentují jednu z těchto migračních vln. Současná antropologie usiluje o překonání těch prostorových i kulturních členění, která tvořila její bázi v minulosti. Jedním z důvodů může být i skutečnost, že deteritorializace destabilizovala fixní představy o „nás samých“ a těch „druhých“ a tím nabízí prostor pro hlubší reflexi světa. Vzdálenost mezi bohatými v Londýně a bohatými v Bombaji může být mnohem kratší než mezi různými třídami uvnitř „stejného“ města (Gupta & Fergusson, 1992). Fyzická lokalizovanost donedávna představovala jedinou mřížku umožňující zachytit kulturní rozdíly. Ta musí být nahrazena širším spektrem sítí, jež nám umožní spatřit, že propojení se významně mění v závislosti na sociálních a biologických faktorech (Gupta & Fergusson, 1992, s. 20).

Oblast Maghrebu kolonialismus poznamenal, nicméně ne všechny současné severoafrické státy francouzské impérium ovládalo po stejně dlouhou dobu, a proto se koloniální politika lišila co do implementace specifických strategií, které využívala při operacích na podřízeném teritoriu. Tyto rozdíly můžeme snadno demonstrovat na vývoji v Maroku a jediné země, s níž sousedí směrem na východ, Alžírsko. Koloniální projekt v Alžírsku se datuje k roku 1830 a pod hlavičkou různých forem vlády trval až do roku 1962. V Maroku vyvrcholily aspirace evropských mocností podpisem, který roku 1912 připojil sultán Abdelhafid pod tzv. Dohodu z Fezu, která učinila Maroko francouzským protektorátem<sup>5</sup>.

### 3.2 Antropologické terénní výzkumy v Maroku

*Evropané si znovu vybájili Afriku jako primitivní divočinu. V této kulturní geografii museli Afriku znovu zmapovat antropologové, cestovatelé a fotografové.*

*Nicolas Mirzoeff*

Antropologické výzkumy v Maroku se nemohly distancovat od kontextu, který vytvářelo koloniální prostředí. „Není sporu o tom, že vznik sociální antropologie jako svébytné disciplíny koreluje s počátkem koloniální éry. Stala se vzkvétající akademickou profesí ... vykonávanou Evropany pro evropské publikum, jež popisovala a analyzovala neevropské společnosti ovládané evropskou mocí“ (Asad, 1973, s. 15). Západní věda, přesněji řečeno antropologie onu jinakost popsala pomocí vlastního vědeckého pojmového aparátu s cílem využít poznatky pro potřeby koloniální politiky.

V úvodní fázi se o sběr základních informací o berberském obyvatelstvu zasloužili koloniální úředníci pověřeni správou rozlehlých a často i vzdálených územních celků.

---

<sup>5</sup> Dohoda z Fezu představovala řešení tzv. Agadirské krize, když Francie rozmístila své vojenské oddíly na území Maroka. Sféru vlivu si zachovalo i Španělsko, kterému připadla území na severu země, jež nadále držela status španělského protektorátu s hlavním městem Tetouan.



Úředníci koloniálního aparátu byli plodnými výrobci sociálních kategorií (Stoler, 2008). Je proto logické, že za svých dlouhodobých pobytů zaznamenávali poznatky o populaci obývajících jim svěřené území a fixovali tím prvotní reprezentace o Berberech.

Při vyhlášení protektorátu protínaly zemi tři základní osy – etnická, strukturální (socioekonomická) a geografická. Ačkoliv rané antropologické sondy odrážejí dobové metodologické a konceptuální přístupy, antropologové ve svých pracích shodně odkazují k těmto třem základním osám, jež spoluurčují podobu společnosti.

První osu představuje etnická dimenze, přesněji distinkce mezi Berbery a Araby.

Povědomí o jinakosti založené na etnické distinkci reflektovaly obě zúčastněné skupiny již od doby, k níž se datuje první kulturní kontakt. Svou úlohu sehrál i odlišný jazyk<sup>6</sup>.

Před rokem 1900 Francie disponovala o Maroku překvapivě malým množstvím informací. Ty, které později získala, pocházely od odborníků, jež podnikali v zemi výpravy pod záštitou Výboru francouzské Afriky (Burke, 1972, s. 178). Výbor francouzské Afriky později vysílal své odborníky pověřené sběrem dat. Douffé realizoval pět expedičních pobytů převážně v oblasti Marrákeše. Pre-protektorátní etnografie se vyznačovala absencí apriorních představ o charakteru marocké společnosti, jak lze demonstrovat například na odmítnutí vzájemně dialektického vztahu makhzenu a siby, tak jak ho později interpretovali antropologové v intencích francouzské zahraniční politiky. Do roku 1912 nebyl realizován žádný výzkum jazyka, zvyků ani institucí žádného z kmenů Středního Atlasu (Burke, 1972, s. 188-189). Strategie zacházení s nativním obyvatelstvem kopírovaly zavedené postupy sousedního Alžírsku. Většina vojenských odborníků a vědců totiž v Alžírsku strávila část své kariéry a právě tady si vytvořili první představu o berberských zvycích, tradicích a společnosti (Burke, 1972 s. 193). Výbor pro berberská studia byl založen v Rabatu roku 1915 a záhy začal vydávat

---

<sup>6</sup> Jedná se o tři lokální dialekty – tarifit, tašelhit a tamazight. Jazykem jižních oblastí včetně Vysokého Atlasu je tašelhit.

tištěné periodikum Berberské archivy. V tomto období se etablovala dominantní představa, že Berbeři by měli být postupně asimilováni do francouzské civilizace: „*Ani berberština ani právo nemůže přetrvávat tváří v tvář nadřazenému organismu.*“ (Bernard citován v: Burke, 1972, s. 197).

Takzvaný „berberismus“ extrapoloval vše arabské. Předpoklad existence geograficky a kulturně izolované skupiny jedinců, jejíž jádro bylo shrnuto v modelu ideálního berberského typu, osoby uvědomující si svou exkluzivní etnickou identitu. Plně reflektovalo přesvědčení protektorátních úředníků, že Berbery lze v kontrastu k marockým Arabům plně asimilovat (Vinogradov, 1974, s. 9). Vyústěním tohoto myšlenkového proudu bylo roku 1930 vyhlášení „*Dahir berbère*“, separatistického a rasistického dokumentu. Nařízení upravovalo berberské zvykové právo současnému právnímu vědomí a regulím. Základním pilířem bylo zachování autonomie, především na poli justice, odloučení od islámské legislativy a de facto příklon k francouzské jurisdikci. Určité komunity byly tedy de iure vyňaty z působnosti formálního islámského práva aplikovaného na zbytku území. Edikt v podstatě veřejně připouštěl, co bylo neoficiální praxí i v minulosti a jen nahlas vyslovoval požadavek postupné segmentace kulturního kontextu země. Účinnosti nabyl o čtyři roky později a jednou z aplikací bylo zřízení zvykových soudů. Ačkoliv edikt v názvu obsahoval slovo „Berbère“, nevznášel otázku berberské identity.<sup>7</sup>

Námořní důstojník, koloniální úředník, orientalista a etnolog Robert Montagne byl fascinován „*úžasnými protiklady, které objevil v berberské kmenové společnosti*“. (Gellner, 1969, s. 10). Montagne ve své osobě ztělesňoval vývoj, kterým se ubíralo myšlení Francouzů ve vztahu k Berberům: od potencionálně lehce asimilovatelné skupiny bojující proti stejnému nepříteli se stali „domorodci,“ jež za jejich nízkou kulturní úroveň a zvyky nezbyvá než litovat: „*Je obtížné vyjádřit marnost nad žalostnými výsledky ...*

---

<sup>7</sup> Lokální tribunály vykonávaly vlastní kmenové zvykové právo na územích, jež byla považována za čistě „berberská“ (Vinogradov, 1974, s. 10).

*opustit pocit lítosti týkající se lidí, již jsou redukováni na nevýznamné služebníky žijící v zoufalství a beznaději, kteří již nehledají jiná řešení svých problémů, než rychlý přechod k anarchii starých časů* (Montagne in Vinogradov, 1974, s. 35). Jinými slovy jsme v zápasu francouzský protektorát proti „primitivním kmenům“ svědky snahy zmodernizovat tradiční svět, který představuje kontrast k moderní francouzské společnosti. Příspěvkem ke studiu obyvatel rurálních oblastí Maroka byl počín Francouze narozeného v Alžírsku Jacquesa Berquea. V práci *Sociální struktury Vysokého Atlasu* (1956) podtrhl dynamismus a flexibilitu kmenových struktur a mnohoznačnost sociálních vztahů. V jeho interpretaci odvěká dichotomie muslimské – berberské splývá, v kontextu Maroka tyto dvě kategorie nelze oddělit už jen proto, že islám pronikl do každého koutu země a liší se pouze mírou adaptace na lokální podmínky. Berque také hovoří o „*třech doménách svobody, v nichž Severoafričané nejúporněji čelili francouzské okupaci.*“ Šlo o jazyk, ženy a náboženství (Rabinow, 2007, s. 4). Cílem výzkumu se mu stávají různé formy kulturní syntézy a problém kulturních identit.

Další linka rozdělovala zemi nikoliv etnicky, ale socioekonomicky. Členění vycházelo z konceptu, který území segmentoval podle sféry vlivu a moci. Oblasti, které spadaly pod moc krále, se nazývaly *makhzen*, ty ostatní nepodléhající mocenské kontrole pak *siba*. *Makhzen* představoval soubor státních institucí jako policie, obrany, administrativy (Hermassi, 1972). Tam, kam jeho pravomoci již nedosahovaly, nemohl stát vykonávat moc nad obyvatelstvem a nemohl zde ani zajistit výběr daní. V případě *siby* se jednalo o převážně Berbery ovládané území Sahary, pohoří Atlas a Ríf. Termín označuje „bezládí“ a „území disidentů“ (Hart, 1972, s. 27), již odmítali uznat legitimitu sultána jako světského vládce. Historie Maroka do třicátých let dvacátého století bývá interpretována také jako vzájemné působení a vztah mezi územím *makhzen* - v hranicích a územím *siba* - za hranicemi. *Siba* sice není typicky berberský jev, nicméně se jedná o fenomén

rurálních oblastí historicky obývaných kmeny, v nichž Berbeři sehrávali klíčovou roli (Duclos, 1972). Berberské kmeny byly nezávislé politicky, ale už ne kulturně. S arabskou společností sdílely náboženství. Montagne (1930) uvádí, že nestabilní rovnováha vznikajících a následně zanikajících mikrostátů v západním Vysokém Atlasu představuje důsledek proti sobě jdoucích záměrů – kmenové touhy po nezávislosti a centralizační politiky makhzenu. Tento zjednodušený výklad kulturní a geopolitické rovnováhy regionu konstruoval koncept marocké společnosti. Gellner (1969) interpretuje *sibu* jako organizovanou formu politického disentu spíše než území bezvládní. Není bez zajímavosti, že „*ve skutečnosti se všechny dynastie vynořily z periferie obývané kmeny - země siby*“ (Miller, 1984, s. 198). Mnoho „svobodných kmenů“ akceptovalo roli panovníka jako muslimského vůdce, nicméně už mu odmítlo přiznat práva vykonávat čistě sekulární funkce jako vybírání daní a organizování armády. V současnosti v údolí Imlil vybírají daně úředně pověřené osoby. Na prodané zboží nejsou vystavovány účtenky a tak je vyměření daňového odvodu prováděno přímo na místě odhadem s přihlédnutím k velikosti obchodu, jeho umístění, hustotě populace a dalším faktorům. S vyhlášením nezávislosti a konstrukcí moderního státu, jež se opíral o novou systémovou a strukturální základnu státních institucí, význam makhzenu postupně poklesl. Oba termíny ovšem zůstávají součástí kulturní paměti.

Ve dvacátých letech minulého století Francouzi pacifikovali rebelující kmeny náhorních plošin a rozšiřovali sféru svého vlivu přes nepřístupná pohoří. V tuto chvíli vstupuje na scénu etnolog bytostně spjatý s regionem severní Afriky - osobnost, jež z pojmu *berberismus* vytvořila akceptovaný postulát. Ernest Gellner představil strukturální atribut segmentární společnosti. V díle *Svatí muži pohoří Atlas* (1969) analyzoval sociální organizaci berberských kmenů v horách Vysokého Atlasu. Ovlivněn Durkheimovou sociologií, označil jako ústřední charakteristiku Berberů obývajících

náhorní oblasti takzvanou segmentaritu. V segmentární společnostech se skupiny svou organizací podobají uspořádání podskupin, z nichž se skládají, stejně tak jako formacím postaveným výše, jejichž články tvoří. Podle Gellnera dále sehrávají významnou roli osoby „svatých mužů, marabutů“<sup>8</sup>. Marabuti jsou obdařeni autoritou a charismatem vlastní náboženským vůdcům, prorokům a věrozvěstům. V arabštině se pro tuto transcendentální a spirituální moudrost, požehnání, užívá termín *baraka*. V Maroku se používá k označení síly způsobující zázraky. Tato síla se považuje za boží požehnání a osoba, která jí disponuje ve výjimečném množství, se označuje slovem, které koresponduje s významem slova „svatý“ (Westermarck, 1926 (1), s. 35). V egalitární společnosti sehrávají roli prostředníků. Rovnováha a řád ve společnosti je dosažena vztahem mezi institucí svatých mužů a segmentárním uspořádáním. Právě tyto dva mechanismy zabraňují, aby vnitřní boje přerostly v anarchistické bezvládní. Toto uspořádání propůjčilo kmenům možnost konstituovat se na jakékoliv sociální úrovni, do velmi malých a v případě potřeby do větších skupin. Skupiny se svou organizační strukturou podobají skupinám stojícím na stejném místě v rámci celého systému, ale i podskupinám, které je utvářejí a zároveň větším celkům, jejichž jsou komponenty. Gellner sám k tomu dodává: „*V komplexních společnostech se stát či město v zásadě nepodobá rodinnému uspořádání. Na druhou stranu u segmentární společnosti existuje podobnost mezi kmenem či klanem na jedné a rodinou na druhé straně, a to nejen pouze terminologicky ale také ve skutečnosti.*“ (Crawford, 2008, s. 10). Rozdíl mezi segmentárními a komplexními společnostmi je založen na Durkheimově opozici mechanické a organické solidarity, kterou zakladatel sociologie derivoval ze studia etnografických materiálů věnovaných kabylským Berberům v Alžírsku. Gellner (1969) rovněž tvrdí, že segmentární společnost nemůže vykazovat jiné než rovnostářské rysy:

---

<sup>8</sup> Lokální berberský výraz zní *agurram* (Gellner, 1970, s. 35).

*„Dokud ve společnosti existují a udržují se neegalitární a/nebo asymetrické vztahy, těžko lze hovořit o segmentárním principu samotném, který je za jejich trvání zodpovědný. Tyto nesymetricky spřízněné skupiny mohou mít vnitřní stromovou strukturu a mohou být začleněny do ‚širšího stromu,‘ navíc opozice segmentů na jednotlivých úrovních může být sama o sobě faktorem, který takovou stromovou strukturu udržuje.“ (s. 54)*

Segmentární teorie popisuje vývoj kmenů jako sociální adaptaci skupiny na měnící se prostředí. Adaptace probíhá tak, že se původní rodová linie rozštěpí a jednotlivé skupiny mohou podle sociálních a environmentálních podmínek existovat samy za sebe nebo v rámci většího celku – vytvářejí tzv. kolonie.

Gellner se ve své analýze zaměřuje na vrchní patra sociálního systému, aniž by přihlížel k mikrosociálnímu kontextu a vzájemné interakci příslušníků kmene. S přihlédnutím k této skutečnosti můžeme klást otázku, zda je možné předložit plošnou charakteristiku sociálního uspořádání na základě výlučného zkoumání svatých mužů a logické analýzy segmentárního systému, aniž bychom vzali v potaz obměny, jež činí tento model životaschopným. Navíc se nabízí úvaha, zda to, co evropští etnologové vnímali a popsali jako protikladné prvky, shodně prožívali i členové zkoumané společnosti. Může se jednat pouze o vysokou míru flexibility a otevřenosti sociální struktury, která Berberům umožnila vypořádat se po svém s arabizací a realitou Francouzského protektorátu. Přestože Gellner analyzuje velmi podrobně fenomén marabutů, jeho příspěvek k politicko-historické situaci v Maroku není velký. Zaujímá kvantitativní přístup k barace, na rozdíl od Westermarcka, který ji posuzuje podle míry intervence v každodenním životě. Crawford (2008, s. 77) se od Gellnerovy interpretace egalitářské společnosti odklání: *„Je překvapivé, že maroťtí Imazighen (nebo Berberři) byli vědci označeni nálepkou egalitářská společnost. Přitom se v nejlepším případě jedná o politickou rovnost mezi konkrétními skupinami mužů.“*

Poslední osou, jež na počátku dvacátého století dělila společnost, byla linka mezi urbánními a tribálními oblastmi. Zde je přesnější hovořit o kategoriích urbánní a tribální spíše než urbánní a rurální, přestože podle Harta (1972, s. 27) se tyto skupiny kolem roku 1912 stále překrývaly. Obyvatele měst tvořili z větší části příslušníci arabského etnika, území ve vnitrozemí obývali převážně Berbeři. Členění socioekonomické a urbánní/tribální vykazovalo shodné znaky. Území *siby* bylo totiž obydleno převážně kmeny. Koloniální aparát navázal na *makhzen* a na snahu získat kontrolu nad nezávislým územím.

V dnešní době toto rozdělení vzhledem k probíhající urbanizaci a byrokratizaci již není tolik zřetelné.

*„Termíny siba a makhzen formálně stále existují, ale ne v takové podobě jako dříve. Například půda kdysi dávno nepatřila nikomu. Chci říct, že zde bylo mnoho pozemků, ale ty nebyly nikterak oficiální, lidé nedisponovali žádným psaným potvrzením, které by je uvádělo jako vlastníky. Tento stav vedl k tomu, že někteří využívali své moci, aby si přivlastnili majetek druhých. Docházelo k použití zbraní a dokonce i k zabíjení.“ (Osobní rozhovor, 3. září 2014)*

Aspekt síly představoval významný konstitutivní prvek společenského uspořádání ještě v období před pár desetiletími: *„Tenkrát lidem na ničem nezáleželo, kontrolu měl ten, kdo měl moc. Jestliže mám moc, můžu si dělat, co chci. To slovo (siba), pochází z této doby.*

*L'makhzen byl vůči sibě bezmocný. Říkáme, že Makhzen je vláda a každý, kdo s ní spolupracuje je ,amkhazniy', součástí vlády“ (osobní rozhovor, 3. září 2014).*

Vesničané v intencích současného diskurzu popisují období, kdy území Vysokého Atlasu spadalo pod území *siby*, jako dobu plnou násilí, nejistoty a bezprecedentní vlády silnějšího. Hierarchická a uspořádaná administrativa *makhzen* představuje čitelný aparát fungující podle určitých pravidel. Ten nespočívá na hrubé síle, ale ve spletitém systému byrokraticky založené moci delegované na jednotlivé představitele správního systému. *Siba* a *makhzen* reprezentují dva druhy paradigmat, přičemž jedno z nich

z pozice hegemoniální ideologie mělo možnost ovlivňovat dění uvnitř toho druhého. Pokud uvažujeme paradigma jako typický příklad nebo vzorec něčeho, vzor či model (Paradigm, 2014), na území dnešního Maroka koexistovaly dva odlišné mocenské modely. Jeden svou moc odvozoval od zvláštní pozice sultána, jehož prodlouženou ruku představoval správní aparát s pravomocí uvalení taxace na obyvatelstvo území, v tom druhém disponoval mocí jednatel, který byl materiálně zabezpečen a stál vysoko ve statusové hierarchii. První centralizovaný exekvoval moc prostřednictvím byrokratického aparátu, zatímco druhý spočíval na síle jednotlivce. Do současného vnímání těchto kategorií se promítlo i pozdější koloniální uspořádání, které bylo bližší *makhzenu*. „Ale teď už je všechno jinak, nikdo nemůže vzít druhému jeho majetek, a pokud by se tak stalo, řešením je vláda nebo makhzen. Přesto jsou siba a makhzen stále přítomné v myslích lidí“ (osobní rozhovor, 3. září 2014).

Z vyprávění mého přítele je patrná souvislost mezi vládou a konceptem nedotknutelnosti osobního vlastnictví, který makhzen a posléze francouzské protektorátní struktury garantovaly. Dnes fungují spíše jako symboly než jako obsahové a operační konstanty. Z historické perspektivy byl vztah mezi Berbery a vládnoucí třídou podřízen pluralitním modelům moci. Tyto modely byly konstituovány na bázi teritoriální, socioekonomické a etnické.

### **3.3 Postmoderní antropologie**

De-objektivizace vědění v antropologické teorii, která započala v osmdesátých letech společně s kritikou univerzálních schémat, vedla ke vzniku postmoderní antropologie. Krize reprezentace, politika identit a důraz na reflexi vlastní zkušenosti antropologova pobytu v terénu lze považovat za okruhy badatelského zájmu druhé poloviny dvacátého století.



Konstituování postmoderních přístupů vychází z několika inspiračních zdrojů. První z nich představují východiska filozofická, především post-strukturální myšlenková tradice a postmodernismus ve filozofii reprezentovaný Derridou, Lyotardem a Foucaultem se zvláštním důrazem na pluralitu diskurzů a rozbití binárních opozic coby kategorií myšlení. Za druhý zdroj lze považovat kulturně-historické příspěvky zabývající se dějinami antropologie, kterou popisují jako imperialistickou disciplínu ve službách mocenské západní ideologie. Postmoderní antropologie čerpá též z tradice postkoloniálního myšlení vycházejícího z principů dekonstrukce a marxistické filozofie. Příspěvky postkolonialismu přispěly k rozbití předmětu studia a refletovaly hybridní charakter koloniálního subjektu. Nutností se ukazuje reflexe kultury z anti-hegemonní pozice. Objevují se pokusy o analýzu narativních strategií a problematiky identit. Textové pojetí kolonialismu jako dominantního diskurzu moci nachází v antropologii svou analogii v diskursivní analýze etnografií. Dalším inspiračním zdrojem postmodernistické antropologie je oblast literární teorie vycházející z poznatků sémiotiky, strukturalismu a poststrukturalismu. Takto konstituovaná postmoderní antropologie v sobě nese silnou frankofonní orientaci, přestože její počátky sahají do Spojených států. Významní američtí kulturní antropologové provedli v oblasti Maroka výzkumy, v nichž analyzovali vlastní přítomnost v terénu a upozornili na úskalí vedení terénního výzkumu. Předložení těchto témat ovlivnilo budoucí podobu disciplíny.

### **3.4 Průsečík kultur a antropologů**

Z historické perspektivy se Maroko formovalo jako transkulturní prostor, v němž interferovalo množství vlivů. Antropologické výzkumy kultury, které byly v lokalitě provedeny, realizovaly šetření za použití konkrétního klíče, pomocí něhož analyzovaly danou problematiku. Tato kategorizace neumožňovala pojmout prostor jako komplexní

celek tak, jak doopravdy fungoval. Antropologové, jejichž publikace anticipovaly postmoderní antropologii, učinili ahistorické, strukturální a deskriptivní přístupy minulostí.

Nejznámější postava světové antropologie posledních tří desetiletí, Clifford Geertz v polovině šedesátých let spustil projekt zaměřený na oblast Maroka. Metodu zhuštěného popisu formuloval na základě dat, která zde sesbíral. Výstupem terénního výzkumu byla publikace *Zaostřeno na islám* (1968). Srovnává v ní historii a náboženské klima v Indonésii a v Maroku. Analyzuje dějiny, provádí observaci a rekonstruuje ideové komplexy. Další dílo, výsledek společné práce s manželkou (rovněž antropoložkou) Hildred a Lawrence Rosenem, nese název *Význam a řád v marocké společnosti* (1979). Geertz se odvrací od metody pozitivismu a inspiraci nachází v literární kritice a hermeneutice. Předpokládá, že k sociálním změnám dochází pouze na povrchu, přičemž ty samé vzorce kultury přetrvávají v sociálním a politickém životě země. Tyto konstrukty stojí v základech bohaté kulturní tradice, od níž se odvíjejí další kroky. Geertzův obraz společnosti vykazuje jistou státnost, v níž zcela absentuje prvek reflexivity příznačný pro skupinu antropologů, již stáli u zrodu nového chápání kulturní antropologie.

Neviditelnost a názorová neutralita antropologa představovala premisu správně provedeného antropologického výzkumu. Antropologové svou přítomnost v terénu a v etnografiích zahlazovali. Naopak Rabinow začal cílevědomě reflektovat i samotný proces terénního výzkumu. Pod vedením Clifforda a Hildred Geertzových studoval v letech 1968-69 oblast osídlenou kmeny ve Středním Atlasu v Maroku. Tématem knihy *Reflexe terénního výzkumu v Maroku* (1977) je terénní výzkum samotný. Ten tvoří

nezbytnou součást vědecké práce každého antropologa<sup>9</sup>. Podle Rabinowa se jedná o dialektický proces, jehož podobu určuje vztah mezi výzkumníkem a informátorem. Terénní výzkum je nikdy nekončícím procesem konstrukce a rekonstrukce významů. *„Jedná se o osobitý druh kulturní aktivity, a je to právě ona, jež definuje disciplínu“* (Rabinow, 1977, s. 5). Rabinow, který se později proslavil komentáři k Foucaultově dílu, podnikl cestu do severní Afriky bez znalosti arabštiny a nedílnou součástí jeho pobytu se stalo hledání vhodného „informátora“. Výzkum prováděl ve vesnici Sidi Lahcen Lyussi v regionu Sefrou. Sidi Lahcen tehdy čítala přibližně 900 obyvatel a představovala náboženské centrum, v němž se nacházel největší chrám této oblasti Středního Atlasu. Autor v jednotlivých kapitolách předkládá portrét informátorů, jak je sám nazývá, kteří mu s vedením výzkumu pomáhali, popisuje dění ve vesnici i komplikovanou realitu současného Maroka zatíženého postkolonialismem a reminiscencí koloniálního dědictví. Zároveň se vypisuje z rozčarování způsobeného čím dál větší fragmentarizací své práce a obtížemi při formulování otázek a hledání odpovědí. Jednotlivé popisy setkání prokládá úvahami nad mírou validity výzkumu, který je spjat s osobami místních spolupracovníků. Svůj pobyt popisuje bez příkras, textem neprosvítá lítost nad tím, že domnělá přátelství byla vypočítavými vztahy, které hraničily se zneužíváním. Informátoři, kteří ke své činnosti a spolupráci s antropologem nezískají souhlas vůdčích členů komunity, se stávají bezcennými. Podobně nelze profitovat z informátorského vztahu s jedincem, který z perspektivy komunity jakkoliv vybočuje – svým statutem, nachází se v marginálním postavení, nebo je limitován znalostí prostředí (Rabinow, 1977).

---

<sup>9</sup> Na postgraduálním oddělení antropologie Chicagské univerzity byl svět rozdělen na dvě kategorie lidí: těch, kteří byli v terénu a těch, kteří tam nebyli. Druzí zmínění nebyli „opravdovými“ antropology nehledě na to, co o antropologii věděli (Rabinow, 1977, s. 3).

V intencích hermeneutiky a s pomocí fenomenologické metody Rabinow prokazuje, že síla antropologie tkví zejména v jejím potenciálu reflektivním, kritickém a experimentálním (Rabinow, 1977, s. 5). Terénní výzkum je také dialektikou mezi reflexí a bezprostředností okamžiku (Rabinow, 1975). Oba ho podpírají a zároveň vyvracejí. Není v lidských silách pohlížet na žitou realitu nepřetržitě přes brýle vědy, zvláště v nově zakoušených situacích, které antropologovi defilují před očima závratnou rychlostí. „*Antropolog se musí stát schopným sebereflexe a rovněž musí být schopen disponovat vlastním vědomím o jistých aspektech svého života, které předtím bral jako samozřejmost*“ (Rabinow, 1977, s. 152). V závěru formuluje myšlenku, že na rozdíl od našeho systému objektivních sociálních věd, jež se sociálními fakty zacházejí jako s entitami, které jsou oddělitelné od širšího celku, lokální realitě je takový přístup neznámý. Proto musí antropologická analýza zohlednit dvě skutečnosti: zaprvé, že my sami jsme historicky situováni otázkami, které klademe a způsobem, jímž se pokoušíme porozumět světu a zakusit ho. Za druhé: informace získané od informátorů jsou interpretace rovněž mediované historií a kulturou (Rabinow, 1977, s. 119). Terénní výzkum je procesem intersubjektivní konstrukce liminálních modů komunikace. Jak Rabinow podotýká v závěrečné kapitole, většina knihy se zabývala objekty, které on a jeho maročtí přátelé mezi sebou zkonstruovali tak, aby mohli komunikovat. Kultura je podle něj v intencích geertzovské tradice interpretací.

Zatímco Rabinowovým textem prosvítá autorovo vědecké zázemí a zakotvení v západním paradigmatu, Crapanzano popisuje marockou realitu v publikaci *Tuhami. Portrét Maročana* absolutně očima Tuhamiho (1980). Crapanzano vede dialog s negramotným arabským mužem, který žije v přístěnku keramické dílny. Tuhamiho manželka Aiša Kandíša je démon (v angl. orig. přepis *jinnya*) ženského pohlaví, džinka s velbloudíma nohama. Jeho životní příběh prostupují antropologovy reflexe duální

reality, mezi jejímiž dvěma póly se Tuhami pohybuje. Jednotlivci musejí často přežívat v prostředí, jehož okolnosti se pro život ukazují jako vzájemně rozporné. Herskovits píšící o Haiti tento fenomén nazval „socializovanou ambivalencí“. V takových společnostech „šílení“ svým šílenstvím nepředznamenávají cestu pouze sami pro sebe, ale razí jistý model řešení, jakkoliv se může jevit jako nelogické, pro celou společnost spočívající v existenciální absurditě (citováno z Price, 2006, s. 162).

Crapanzano (1980, předmluva, x) říká, že Tuhami je experiment. Experimentem je formálně tím, jak mísí jednotlivé literární žánry i z hlediska teorie - využívá různé teoretické pozice, hlavně pak psychoanalýzu. „...pro společenského vědce jsou data často obětována teorii; pro kritika je teorie často obětována textu. V Tuhamim jsem se pokusil neobětovat ani jedno a tak riskuji obětování hned dvojí“ (tamtéž, xiii). Kniha je rozdělena do pěti kapitol, tři z nich tvoří záznamy Tuhamiho vyprávění. Crapanzano dominantně vychází z psychoanalytické teorie a vystupuje proti redukcionismu, který považuje za antitezi „dobré antropologie a humanistické psychologie“ (tamtéž, xiii).

Mužovo okolí ho pro jeho poněkud neobvyklý způsob života považovalo za outsidera, neřku-li za vyvrhela. Autor spekuluje, že ho jeho přátelé nasměrovali právě k Tuhamimu, protože oba dva, Tuhami i Crapanzano, okupovali marginální postavení. Druhým důvodem byl antropologův zájem o bratrstvo Hamadíšu a Aišu Kandíšu, o níž mohl Tuhami poskytnout cenné informace. V Maroku jako v zemi se silnou súfijskou tradicí tvoří důležitou součástí společnosti náboženská bratrstva. V nich sehrává roli i postava Aiši Kandíši, démonky, která ovládá Tuhamiho milostný život:

*„Nad milostným životem Tuhamiho vládla pevnou rukou. Jeho vztah s Aišou byl neobvyklý, ale v žádném případě ne jedinečný (Crapanzano, 1973) (O jiných marockých mužích se říkalo, že jsou Aišini manželé. Všichni byli co do způsobů zvláštní; samotáři, v oblasti sexuální k ničemu, tělesně nemožní, excentrici či muži, kteří se z toho či onoho společenského důvodu neoženili). Lalla Aiša neboli ‚dáma‘ Aiša, jak ji Tuhami nazýval, byla žárlivá milenka a v manželských záležitostech*

*vyžadovala maximální diskrétnost. "Dále pokračuje: „Ve vztazích s ostatními lidmi, na něž mohla zaútočit nebo se jich zmocnit, si nečinila žádné nároky na utajení. Tyto jiné vztahy byly vpravdě veřejné a musely být zprostředkovány léčebnými obřady či transovými tanci exorcistních bratrstev, jako jsou Džilala, Gnawa a zejména Hamádiša. Na rozdíl od Aišiných manželů, oběti těchto vztahů vedli více či méně normální život.“ (Crapanzano, 1980, s. 112)*

Postava Aiši představuje v marockém sociálním univerzu danost. Vystupuje jako zdroj ochrany, ale zároveň jako dominantní síla, které Tuhami podléhá. Snoubí v sobě neodolatelnou krásku a falickou matku. Tváří v tvář démonce se vymaňuje z předepsané mužské role a stává se pasivním objektem jejích přání. Mnohvrstevnatý vztah mezi Tuhamim a démonkou vykresluje polaritu mezi mužským a ženským principem. Mužský princip reprezentují svatí muži, v přeneseném smyslu bratrstvo, ženský *džinija*. Přestože je Tuhami zaangažován v obou, ani jeden z nich mu nedává potřebnou podporu. Tyto entity se manifestují ve snech, vizích, v tom, co bychom v západním diskurzu nazvali jiným stavem vědomí. Představují symbolické interpretativní prvky (Crapanzano, 1980, s. 75), jež Tuhami využívá pro vysvětlení své zkušenosti s realitou. Jedná se o personikované objekty, které existují i v rovině sociokulturní a pomáhají udržovat její strukturu.

Tuhami byl pro Crapanzana nedocenitelným informátorem i kvůli fantazii a sebe-odkazování, které do svých vyprávění vkládal. Jeho příběh nabýval často až absurdních rozměrů a působil zmateným dojmem. Mnohdy si vymýšlel, sám sebe usvědčoval ze lži tím, když původní vyprávění modifikoval. Hranice mezi reálným a imaginárním se při otáčení stránek knihy již nezdá tak ostrá, jak se postupně rozmazávají kontury objektivní. Už na začátku autor nabádá čtenáře, aby „*na okamžik opustil své představy o realitě a explanativní východiska*“ (Crapanzano, 1980, s. 23). Realita a určení toho, co je objektivní, vycházejí z konkrétních historicky zakotvených paradigmat. V západním myšlení převládá distinkce mezi imaginárním a reálným. Crapanzano postupně připustil,

že to, co Tuhami popisuje jako realitu, nemusí být realita, ale pravda. Zpočátku se dopustil chyby, protože zaměňoval opravdové za pravdivé. Pro Tuhamiho bylo pravdivé všechno, s čím se antropologovi svěřoval včetně imaginární složky jeho vyprávění. Neboli jinými slovy, pro Crapanzana představoval cíl rozhovorů s marockým dělníkem sběr informací, zatímco Tuhami se zajímal o evokaci. Antropolog při práci s informátory funguje jako překladatel. On způsobuje, že rozdíly mizejí v aktu překladu. Text je výsledným produktem sjednané reality mezi vědcem a jeho protějškem.

Kromě rozboru východisek antropologické práce učinil autor součástí textu i poměrně zevrubnou sebereflexi. V určitém okamžiku dochází k porušení objektivitu a individuální přístup převáží nad vědeckým. Crapanzano (1980) si je vědom, že nemůže nadále udržovat etnografický odstup, když heideggerovsky přiznává: „*Do našeho vztahu vstoupila starost*“ (Crapanzano, 1980). Nadále již nebyl schopen zachovávat dvě odlišné intencionalitu. Opakovaně zmiňuje, jak ho Tuhamiho žalostný stav skličoval a nutil reagovat emotivně. Jindy ho zase rozčilovala pasivita, fatalismus a jeho podřízenost vůči silám zhmotnělým v postavě démonky.

V procesu antropologického výzkumu se opisuje obvod hermeneutického kruhu. Míru předporozumění ovlivňují konvence a tradice, jež stojí v základu klasifikace a následného výkladu zaznamenané výpovědi. Tyto konvence proměňují zkoumaný subjekt a zároveň ho podrobují klasifikaci. V případě terénního výzkumu máme sklon klasifikovat zkoumané subjekty – jedince; vidět je tak, jak odpovídá typu, do něhož je předčasně zařadíme na úkor jejich individuálního bytí (Crapanzano, 1980, s. 135). Tato diskurzivní konzistence (Said, 2008) je narušena prezentací takových osob, jako je Tuhami. Již zmiňovaná antropologova záměna opravdového za pravdivé poukazuje na kulturní předpojatost, které se nevědomky dopouštíme. Crapanzano našel klíč k porozumění Tuhamiho vyprávění, když rezignoval na rozlišení mezi imaginárním a

reálným vlastní západní tradici a akceptoval, že pro jeho dialogického partnera je pravdivé vše, co sděluje.

Příspěvkem do debaty o důsledcích interkulturního setkání lidí je i publikace Dwyera a Muhammada (1982) *Marocké dialogy: Zpochybněná antropologie*. Publikace je výsledkem postdoktorského výzkumu v Maroku a představuje příspěvek do debaty o limitech a nových podobách antropologie. Dwyer se vydává cestou dialogického záznamu, v němž po nezbytném uvedení do kontextu života ve venkovském regionu Maroka předkládá zprávu o setkání s Fakírem Mohamedem; zemědělcem, který prožil většinu svého života obděláváním půdy. Dialog polyvokálního charakteru představuje všední život na malé vesnici včetně reflexe praxe terénního výzkumu, pro který Dwyer navrhuje přijmout jako nejvhodnější metodu právě dialogický přístup.

Jestliže je terénní výzkum procesem neustálého objevování včetně objevování sebe sama podléhajícím sjednaným konvencím mezi zúčastněnými jedinci, vznik antropologického textu a fixace pozorovaných jevů je výsledkem setkání a literárního znovu-setkání, které vyžaduje interpretaci. Úplné porozumění představuje kontinuální proces opakovaného vytváření a nalézání popisu reality, které se přibližuje pravdě. Z tohoto úhlu pohledu lze etnografii vnímat jako pokus o finální tečku za setkáním,  *které je vždy matoucí* (Crapanzano, 1980, s. 140).

### **3.5 Deníkové záznamy**

*Sobota je den trhu v Asni, kam se sjíždějí všichni z okolních vesnic. Imlil dělí od tohoto města, které tvoří zastávku na cestě do Marrákeše sedmnáct kilometrů úzkými serpentini, takže se cesta protáhne na téměř celou hodinu. V autě jedu já, Hišam, Atmen,*



*A., mladý muž, který celou cestu pečovatelsky objímá usínajícího Hišama a vepředu sedí starý muž v kaftanu.*

*Před vchodem do mediny obvyklý mumraj. Na začátku obchodníci s elektronikou – mobily a hodinkami. V nitru tržiště jednotlivé sekce. Zelenina – rajčata rozložená na plachtě, subtilní šiřaté lilky, cibule s množstvím červených slupek okolo. Masné krámy s napolovic rozříznutými korpusy zvířat včetně oháňky. Nabodnuté na háčích s červeným kulatým razítkem přímo na boku. Prodávají se i čerstvé říční ryby a na zemi jsou vyskládané ovčí hlavy. Zboží se váží na kovových miskách vah poté, co si ho zákazník sám vybere. K vidění je i petržel a nabízejí se zde také koberce a oblečení navršené bez ladu a skladu na hromadách. Prodavači a nakupující volně cirkulují, samí muži. Na trhu se prodávají i osli a muly, oslík přijde na tisíc pět set dirhamů, mula z důvodu větší výkonnosti na víc.*

*Úplný konec tržiště tvoří nízké jednopodlažní baráčky, uvnitř začouzené od otevřeného ohně, sloužící jako restaurace. Dvě malá zamřížovaná okénka propouštějí jen málo světla, podlaha je z udusané hlíny a polovinu pokrývá rohož. Musíme se zout a čaj si připravit sami. Sedátka jsou pytle vyplněné dekami u nízkého stolu z tmavého ohlazeného dřeva. Naproti skupinka mužů jí společně tajine. Tradičně oblečení muži a dva kluci v džínách. Turisty jsem za celou dobu (asi čtyři hodiny) zahlédla jen dva a oba s domorodci. Obchodní řeč se míchá s běžnou interakcí, lépe řečeno, distinkce mezi obchodním jazykem a společenským kontaktem neexistuje.*

*Další místo, které jsem navštívila, je špízová restaurace. Dva stoly obklopené lavicemi kryté plachtou, třetí stranu tvoří improvizovaný pult s prodavačem rozložené postavy. Podává se jen maso, buď jako špíz nebo na talíři. Nikdo tu moc nemluví a i v horku, které tu panuje, jsou všichni oblečení do více vrstev. Špíz se posype směsí soli a pepře. K tomu chleba a v kanystru u vchodu si každý může nabrat do džbánu vodu na pití. Celé místo je plné kouře, který po chvíli štípe v očích. Děti se usazují, na jevišti dále defiluje starý muž ve*

špinavě žlutém turbanu se zakalenýma vodovýma očima, přes něž už nemůže moc vidět. Opírá se těžkopádně o hůl a bezbarvýma očima těká z místa na místo. Chvilí poté co se usadí, před něj obsluha postaví talíř s masem, které žvýká bezzubými ústy. S tím šátkem barvy kari a snědou ošlehanou pletí vypadá spíš jako indický jogín než marokánský bezdomovec. Všude kolem poletují mouchy a horký vzduch téměř stojí. Naproti se nachází trojice mužů v džínách a teniskách Adidas s modrou plastovou miskou chleba a občas po mně hodí pohledem. Za businesssem mě s sebou A. nebere, zatímco okusuju špejli, sežene, co je potřeba a objeví se s plnými taškami zeleniny – cibule, rajčat... V pozadí se vynořuje silueta turisty s průvodcem, který mu něco zasvěceně vykládá. Muž s hudebním nástrojem zvedl ze země igelitovou tašku s ovocem a odchází. Právě se objevil Hassan se dvěma společníky. Na čaj. V ruce třímá tašku s rybami, sedá si vedle mě a široce se usmívá. Vezeme ho domů spolu s mladými manželi s miminem v náručí. Dělíme se o granátové jablko a vtipkujeme na účet policistů, kvůli nimž musím předstírat, že jsem připásaná, i když se pás nedá přichytit do spony.

#### 4. Ke globální vesnici

*Etnografie se nyní píše na tekutých píscích.*

Clifford Geertz

Tisková zpráva Světové organizace turismu (UNWTO, 2014) uvádí, že v roce 2014 dosáhlo odvětví rekordních hodnot. V jediném roce cestovalo 1,1 miliardy turistů s meziročním růstem 4,7 %. Generální tajemník UNWTO konstatoval, že v mnoha zemích lze pozorovat rostoucí závazky vyplývající ze zvyšujících se čísel a vlivu, který turismus nabývá (UNWTO, 2014).

Nástup Mohameda VI. do funkce hlavy státu předznamenal značnou liberalizaci poměrů. Se společenským uvolněním a volným obchodováním Maroko začalo kapitalizovat na turistickém ruchu, který znamená nejen přísun financí, ale také symbolizuje postupné otevírání se země světu. Stabilní politická situace nahrává vládním investicím do turistického odvětví. Turistický průmysl se koncentruje do přímořských oblastí, hor a pouště. Političtí představitelé někdy s dávkou cynismu poznamenávají, že země je ve skutečnosti složena ze dvou států. Jeden nazývají *le Maroc utile*, úrodné urbanizované oblasti při pobřeží a chudobou postižené rurální vnitrozemí, kterému přezdívali *Maroc inutile*, jež se charakteristikou blíží subsaharské Africe (Social and Economic Development Group, 2007). Budují se přírodní parky, stavějí dálnice a infrastruktura, která mění tvář celé země. Počet turistů v roce 2013 dosáhl deseti miliónů. Na hrubém domácím produktu se turismus podílí deseti procenty. V čele ministerstva turismu (MT), jež tvoří společně s Národní marockou kanceláří pro turismus (ONMT) páteř odvětví, stál do roku 2010 ministr Yassir Zenagui. Zenagui reprezentoval generaci ministrů, která získala vzdělání v zahraničí a v čele s králem se podílí na internacionalizaci státu. Maročtí vládní představitelé si jsou turistického potenciálu země vědomi a zavádějí

systematická opatření. Jedním z nich byla i ctižádostivá strategie Vize 2010, jejímž cílem bylo přivítat v Maroku v roce 2010 deset miliónů turistů. Pro srovnání, o šest let dříve, v roce 2004, navštívily zemi čtyři milióny cestovatelů. Cíl Vize se podařilo naplnit, příjmy v odvětví se ztrojnásobily a u lůžkové kapacity došlo ke zdvojnásobení. Vzápětí byl vyhlášen program Vize 2020. Ten představuje rozšíření národní strategie pro turismus, která zahrnovala strukturální opatření zavedená v posledních deseti letech. Pokud se program podaří naplnit, zařadí se Maroko mezi dvacet nejnavštěvovanějších míst planety. Slovy zmíněného ministra, která pronesl v rozhovoru pro televizní stanici „*musíme postavit více hotelů*“ (neznámý autor, 2010). Země si také klade za cíl stát se modelem trvale udržitelného rozvoje pro oblast Středoziemního moře. Vize se stala národní prioritou, hoteliéři ze zemí globálního Severu přijímají vládní pobídky a na pobřeží, v poušti i na horách vyrůstají hotely a restaurace.

#### **4.1 Turismus. Antropologická perspektiva**

*Pro mě je pohyb a pobyt doma, cestování a příchody jedním. Svět je plný domovů, v nichž jsem žila den, měsíc, rok nebo mnohem déle. Jak moc mně daný domov přirostl k srdci, nezáleží na délce mého pobytu. Jedna noc v pokoji s mihotajícím se ohněm pro mě může znamenat více než řada měsíců v místnosti bez krbu, v níž můj život plyne ne tak vzrušujícím způsobem.*

*Margaret Meadová*

Cestování představuje konstantu lidského sociálního života. Cestují všichni – byznysmeni, studenti, přátelé, politici, diplomaté, akademici, uprchlíci, migranti, humanitární pracovníci, vojáci, námořníci, členové hudebních skupin i bezdomovci. Nejen kvůli pestrému složení svých aktérů je podle Urryho (1990) postmoderním fenoménem. Kombinuje vizuální a estetické aspekty s těmi, které zařazujeme do populární kultury. Planetu obkličují vzájemně se protínající trajektorie letových drah,

silnic a vlakových kolejí. Jejich systém využívají i turisté. Mezinárodní turismus jako makrovýměna charakterizuje přenos obrazů, znaků, symbolů, moci, peněz, zboží, lidí a služeb (Lanfant, 1989; Smith, 1977/1989). Původ slova turista se obvykle datuje do roku 1830. Tehdy vyšel Stendhalův stručný záznam cesty kolem Bretaně a Normandie (McCabe, 2009, s. 30). Demokratizace cestování k rozšíření turismu přispěla. Motivace k cestě zůstávají předmětem spekulací sociálních vědců. Rozvoj masové podoby turismu se spojuje s vydělením kategorie volného času, k němuž došlo v 19. století v procesu racionalizace práce. Turismus přináší změny v oblastech jazyka, hodnot, vzorců chování, traktování každodenního života, rodinných struktur, ale i oblékání a potravin. Můžeme ho proto analyzovat jako žitou skutečnost jeho aktérů i jako průmysl nadindividuální povahy (Wang, 2000). Turismus je kulturní praktikou *sui generis* s potenciálem determinanty.

Hlavní témata, kterými se antropologie při studiu turismu zabývá, lze rozčlenit do dvou skupin. Jedna část se pokouší porozumět okolnostem vzniku turismu a jeho počátkům, zatímco ta druhá si bere za výzkumný cíl jeho dopady. Tváří v tvář interakci dvou různých skupin si antropologové kladli otázky o uvažované konstrukci volného času, moderních poutích za exotikou a vlivu interkulturních kontaktů na transformaci navštívené společnosti. Důležitým prvkem interakce mezi turisty a vesničany je prostor, v němž se setkání odehrávají. Představuje platformu interakčních situací a místo, v němž dochází k vytváření nové kultury zkonstruované speciálně pro turistické obecnstvo (Bruner 2005, s. 5).

Kulturní antropologie začala turistický ruch v 70. letech reflektovat pod patronátem různých zastřešujících přístupů. Na následujících řádcích uvedu reprezentativní přehled s ohledem na zvolené téma. V 80. a 90. letech byly publikovány vlivné články, které se staly základními pilíři nově vznikajícího podoboru, v nichž vědci představili některé

teorie turismu (Graburn, 1983; Nash, 1996; Chambers, 1999). Teorie turismu coby přechodového rituálu vychází z díla Kurr van Gennepa (1997) a Turnera (2004). Výpravy do domorodých oblastí mohou „poskytnout přístup k sociálně a kulturně konstruovanému utopickému světu, v němž lidé legitimují prostý život komunit“ (Wang, 2010, s. 65). Na cestování do vzdálených krajů můžeme nahlížet jako na přechodový rituál, v jehož průběhu jsou účastníci vyčleněni z rigidního řádu světa a konformních situací. Stráví několik dní v místě, kde jejich vlastní kulturní normy pozbyly platnosti. Pro cestovatele může dovolená znamenat způsob zachovávání vlastní kulturní kontinuity. Expozice odlišnému systému hodnot často vede k lepšímu porozumění sobě samému. Turismus coby jev spadající do nadstavby vychází z marxistické teorie (Marx & Stone, 1904) a z teorie kulturního materialismu (Harris, 2001) a akcentuje existenci volného času, jež má potenciál působit na sociální aktivity a ovlivňovat je. Analýza z pozice nadstavby klade důraz na výzkum vytváření turistů, nikoliv na dopady na jeho aktéry či životní prostředí. Zaměření na procesuální povahu turismu a zacházení s ním jako se sociálním faktem akcentují akulturační přístupy (např. Hodge, 2009). Výzkum akulturačních přístupů zohledňuje socializační procesy a adaptivní strategie hostitelských lokalit i cestovatelů. S turismem lze také zacházet jako se specifickou formou postkoloniálního chování, která je strukturně ukotvena v koloniálních ideologických a materiálních schématech a vztazích (Hall & Tucker, 2004).

V devadesátých letech 20. století vzniklo množství odborných periodik, začaly se pořádat konference a v sylabech univerzitních kurzů se objevují přednášky na téma turismus (Stronza, 2001). V sociální sféře dochází k částečnému odklonu od masového turismu směrem k důrazu na ekonomickou, ale hlavně ekologickou udržitelnost, ochranu biodiverzity, kulturních tradic a etické podnikání. Ekoturismus vychází z principů trvale udržitelného rozvoje. Jako nové odvětví turismu v opozici k masovému

turismu přitáhl pozornost skupiny sociálních vědců a aktivistů, kteří se zabývají politikou rozvoje a ochrany ekosystémů. Objevila se vědecká periodika jako *Journal of Ecotourism* a *Journal of Sustainable Tourism*, která systematicky analyzují omezení alternativní turistiky. Podle některých ovšem představuje koncept, který je hluboko vřazen do západního kulturního, ekonomického a politického myšlení. Jeho univerzalistické pojetí přírody odporuje skutečnosti, že v lokálním pojetí existuje širší spektrum „přírod“, a proto musí být v různých společnostech různě konstruován (např. Cater, 2006).

Do budoucna by výzkumy měly směřovat k celistvému uchopení problematiky a prozkoumat motivy jak cestovatelů, tak hostitelů. Alternativní formy turismu totiž nabízejí šanci pozitivně ovlivňovat lokální komunitu z hlediska sociálního i ekonomického. Zároveň skýtají potenciál nabídnout návštěvníkům autentické zážitky bez komodifikace kulturních jevů, jak se odehrávají v případě masové turistiky. Preference turistů, to co na cestách dělají a co v cestování hledají, se průběžně mění, podobně jako se jejich aspirace mění v závislosti na zemi původu, pohlaví, sociální vrstvě a dalších aspektech (Stronza, 2001, s. 265). Antropologové argumentují, že ve vztazích hostitelů a hostů bývá moc distribuována nerovnoměrně. Cestovatelé jsou těmi, kteří mají kontrolu nad průběhem setkání a ovlivňují jeho podobu a charakter. V důsledku determinují způsob, jakým se hostitelé chovají, jak vypadají, co si myslí a cítí. Často nahlížíme na lokální komunity a regiony, které jsou cílem turistů, jako na pasivní aktéry celého procesu. Ale jak podotýká Nash (1981, s. 461) lokální společnost může být zasažena turismem, ale stejně tak může hrát důležitou roli v rozhodování, jaké turisty přijme a jaký druh turismu bude praktikovat. Akademici se také zřídka vyjadřují pozitivně o změnách v hostitelských komunitách zapříčiněných turismem. Turismus spojují spíše se ztrátou autenticity, davy lidí, uzavřenými hotelovými komplexy,

znečištěným prostředím a nadsazenými cenami, které vzpomínek chtíví návštěvníci akceptují a utrácejí za bezcenné suvenýry. Zisky se navíc často stěhují do zemí globálního Severu, v nichž sídlí korporace zodpovědné za příliv turistů. Z této perspektivy turismus figuruje jako zástupce neokolonialismu. Ve společnostech patriarchálního typu se v odvětví častěji angažují muži než ženy, které, pokud vůbec, vykonávají jen pomocné práce. Přístup k finančním zdrojům mužské populace generuje další nerovnost mezi pohlavími, která vedle zvětšování sociální nerovnosti jako produktu turismu představuje významný aspekt rekonfigurace konkrétního sousedství.

At' už se zaměříme na jakýkoliv typ alternativního turismu, všem je společná snaha o snižování negativních dopadů v oblasti sociální, ekonomické, kulturní či v sektoru ochrany životního prostředí. Alternativní typy turismu se zasazují o zvyšování ekonomických příjmů lokálních obyvatel, které se pokouší začleňovat do jeho struktur včetně rozhodovacích pravomocí v nově nastavovaných procesech. Takový turismus buduje podmínky, s jejichž přispěním turisté dospějí k autentickému kontaktu s navštíveným místem. K výše uvedenému přispívá přímý kontakt s místními obyvateli a porozumění lokálním kulturním specifikům. Tomuto přístupu konvenují lidé s postmateriální hodnotovou orientací. Nakonec ale obě skupiny, materiálně i postmateriálně orientovaní turisté, nabývají nové zkušenosti a znalosti, neboli jinými slovy; stávají se aktéry metanarací turismu, jenž tvoří nejširší konceptuální rámec celého odvětví. Tyto metanarace nejsou vázané na konkrétní lokalitu, cestovní kancelář, průvodcovské služby ani zájezd. Stávají se prostředkem, který přenáší význam.



## 4.2 Cesta na mapu Maroka

*Mou jedinou touhou je utéci. Utéci tomu, co znám, utéci tomu, co je mé, utéci tomu, co mám rád. Toužím odjet – ne někam do nemožných Indií nebo na velké ostrovy kdesi na Jihu, ale na jakékoliv místo – na vesnici nebo do pustiny – které by v zásadě nebylo tímhle místem. Už se nechci dál dívat na tyhle obličeje, tyhle zvyky a tyhle dny. Chci si někde odpočinout od svého organického předstírání. Chci cítit, že spánek přichází jako život a ne jako odpočinek. Může mi to dát nějaká chatrč na břehu moře nebo třeba i jeskyně ve zvrásněném podhůří. Bohužel jenom má vůle mi to dát nemůže.*

*Fernando Pessoa*

Vztahy mezi globálními a lokálními událostmi ovlivňují faktory různorodé povahy. Jejich produktem je území, které Tsingová (2005) nazývá zónami nešikovného zapojení; Bhabha (1998) zmiňuje hraniční kulturu, která přispívá k tvorbě hybridních jevů. Appadurai (1996) hovoří o existenci etnokrajiny, obývané lidmi, kteří konstituují měnící se svět. Řadí mezi ně turisty, imigranty, uprchlíky, sezónní pracovníky a ostatní skupiny lidí v pohybu. V údolí Imlil tyto změny facilituje turistický ruch, který zapříčiňuje změny ideového komplexu introdukcí prvků vlastních evropské tradici osvícenství. Ty sestávají z idejí, termínů a obrazů, jakými jsou pojetí osobní svobody, životních podmínek a lidských práv a konceptu demokratické vlády. Osud Berberů rovněž odkrývá historii koloniálního období současného Maroka, která byla oživena postupným pronikáním turismu. Jeho analýza se proto dotýká různých typů narativity, tržní ekonomiky a modernizace. Vysoký Atlas rozděluje zemi na dvě části. Zespod to vypadá, že se jeho vrcholy dotýkají oblohy. Po svazích rozeteté vesničky protínají tucty terasovitých závlahových polí s kukuřicí a zeleninou, které sklouzávají do údolí. Zemědělství tvoří vedle pastevectví ekonomickou základnu berberské ekonomiky. Zahrnuje stovky každodenních drobných úkolů, které jsou vykonávány ženami i muži s neměnnou pravidelností. V roce 1980 čítala populace údolí Imlil 2 000 osob. O třicet let později díky dostupnější zdravotní péči počet osob vzrostl na 7 000.

Aktivní a dobrodružný turismus v pohoří Atlas a Ríf představuje nejrychleji se rozvíjející odnož sektoru v Maroku, které se stalo velmi oblíbenou destinací pro západní turisty. Obě lokality nabízejí vynikající příležitosti k výletům i několikadenním okruhům od konce března do poloviny listopadu a představují specifický druh adrenalinové turistiky. Národní park Toubkal je pojmenován po nejvyšší hoře severní Afriky. Většina návštěvníků přijíždí starými ruskými vozidly *petit taxi* ze 47 kilometrů vzdáleného Marrákeše. Jedná se o individuální turisty. Cestovatele využívající služeb operátorů přivázejí zpravidla o něco modernější klimatizované autobusy. Třetí skupinu tvoří Maročané, obyvatelé měst, kteří cestují vlastními vozidly. Část návštěvníků aspiruje na zdolání vrcholu hory Toubkal. V mezinárodním kontextu symbolizuje úspěšný výstup na vrchol hory její dobytí pro národ. Proto se často objevují fotografie horolezců a cestovatelů svírajících v rukách vlajky svých států jako manifest jejího přisvojení si. Ostatní mají naplánované několikadenní túry po okolních údolích nebo jen jednodenní výlety v okolí. Výlety do necivilizovaných území vyžadují psychické úsilí cestovatelů. Turisté musejí čelit fyzickým výzvám, nepředvídatelnému nebezpečí a novým objevům. Budování nových pěších tras v horském terénu financují vládní programy, které přírodní prostředí prezentují jako nové, technické a vědecké (Tsing, 2004). Příroda se stává konzumovaným statkem, jehož spotřebitelé zastupují specifický typ aktivních, dynamických osob připravených využít „outdoorové“ vybavení nakoupené ve specializovaných obchodech. Stává se objektem moderní technologie a jako taková podléhá mezinárodně přijímaným standardům. Současně zosobňuje étos romantismu spjatý s dobýváním, objevováním a obdivem k přírodním živlům. Turisté znovu-objevují přírodní prostředí nejen jako existenciální modus bytí, ale také jako předmět studia. Jedna z největších cestovních kanceláří působících v Imlilu iniciovala projekt, v rámci něhož přijíždějí z Velké Británie středoškolští studenti, kteří za doprovodu svých učitelů

a průvodců po několik dní systematicky studují flóru, faunu a habitat. Operátor cestovního ruchu tímto programem vyplňuje výpadek klientely mimo hlavní sezónu. Tento typ turistů – obdivovatelů přírody – svou přítomností vyjadřuje distinkci rurálního a urbánního, centra a periferie nebo pohledem minulosti rozdíl mezi *sibou* a *makhzenem*. Operátoři v katalozích a na webových stránkách nabízejí výpravy za přírodním bohatstvím i etnograficky laděné expedice za poznáním „tradičního způsobu života Berberů“, včetně návštěvy berberského domu, přípravy mátového čaje a návštěvy parní lázně *hammam*. Následující email obdržela jedna z cestovních agentur operující v Imlilu od dvojice Američanů středního věku, kteří mají v plánu strávit v horách dvoutýdenní dovolenou.

*„Jsme velmi aktivní cestovatelé vyhledávající dobrodružství. Deset let jsem byl zaměstnán v odvětví adrenalinového cestovního ruchu a navštívil jsem kromě Antarktidy všechny kontinenty. Pobýval jsem ve východní i západní Africe.“*

*Baví nás cestování po horách, horská turistika, poznávání kultur, kempování, dobré jídlo atd. Není pro nás problém ujít více než 16 kilometrů denně v horském terénu ... oběma nám je 45 let ... chceme podniknout výstup buď na horu Toubkal nebo Mgoun, poznat poušť a trochu se seznámit s památkami (Fez, Meknes, Volubilis, Essaouira, Casablanca atd). O Maroku toho mnoho nevíme, a proto jsme otevření návrhům a doporučením. Některé trasy, které prezentujete na vaší webové stránce, mě zaujaly. Všechno to zní skvěle! Uvědomuji si, že nelze vidět všechno ve dvou týdnech, ale můžeme se o to pokusit ☺ ... nepotřebujeme soukromého průvodce na celou cestu, ale rádi bychom využili jeho služeb pro část v horách a na Sahaře ... jak jen to bude možné, chceme prožít autentickou zkušenost a vyhnout se přeplněným turistickým trasám.*

*S díky*

*Dave“*

(Soukromá komunikace, 2. 4. 2014)

Encyklopedický výčet aktivit, které *by mohly* být zajímavé pro cizince, implikuje vědecký zájem o danou lokalitu a komunitu, který sdílí společné rysy s koloniálními aspiracemi evropských mocností v minulých stoletích. Vesničané jsou dále lokalizováni a v cestovatelských bedekrech je s nimi nakládáno jako s předměty vědeckého výzkumu, který provádějí kosmopolitní cestovatelé. Nejen koloniální věda, ale i antropologie, která

se zčásti vyvíjela v jejích mezích či alespoň s jejím tichým souhlasem, vytvářela stereotypy, které byly místně, dobově, literárně a diskurzivně podmíněné v závislosti na historické epoše. Tyto již dříve ustavené stereotypy se reprodukuje v pohledu turistů na místní průvodce z řad vesničanů jako na příslušníky "jiného kmene". Jak mi při rozhovoru sdělil můj přítel: „oni nás skutečně nemají rádi, myslí si o nás, že jsme tak trochu zaostalí.“

V údolí Imlil, pojmenované po blízké vesnici Fimlil nalezneme rozvinutou a diverzifikovanou ubytovací infrastrukturu. Luxusnější hotely střídají méně přepychové ubytovací jednotky, chalupy, penziony, skromná horská stavení a ubytování v rodinném domě přímo u jeho majitelů (*homestays*), které často nenabízejí více než matraci položenou na zemi a deku na přikrytí.<sup>10</sup> V polovině třicátých let koloniální úředníci v Marrákeši podepsali dokument, který úřad Veřejných prací opravňoval k vybudování silnice vedoucí do nitra hor (Miller, 1984, s. 121). Cesta znamenala revoluci, protože Ait Mizane tímto doslova vstoupili na mapu Maroka. Suiga neboli malé tržiště, kde vozovka končila, bylo později přejmenováno na *Garáž*, protože všichni příchozí museli v tomto bodě opustit svá vozidla a pokračovat dál pěšky. Původní funkce Garáže přetrvala i do dnešních dnů, iniciační kontakty mezi turisty a vesničany čekajícími na klienty svých ubytovacích nebo průvodcovských služeb se odehrávají zde. Překročením této hraniční zóny se turisté stávají aktéry imlilského údolí. Po pravé straně se přímo u příjezdové cesty nachází kavárna s bílými plastovými židlemi „*Café Soleil*“, naproti níž se rozevírá parkovací plocha se střídajícími se automobily taxi. Kolem posedávají muži, kteří se pokoušejí zlákat cestovatele k přenocování právě v jejich rodinném domě. Naproti *Café de Soleil* se krčí torzo rozestavěné patrové budovy, v níž zástupce komunity pro

---

<sup>10</sup> V roce 2011 se v lokalitě nacházelo 17 ubytovacích zařízení bez započtení *homestays*: Hotel Aksoual, Hotel Inn, Hotel Riad Imlil, Dar Imlil, Dar Asarov, Dar Thola, Terasse Toubkal, Maison Ait Souka, Kasbah Sama, Kasbah Toubkal, Dar Adrar, Anix Mouflon, Dar Adouz, Anix Kasbah, Lodge Kasbah, Dar Oissagou, Dar Achein, Hotel Soleil, přičemž šest z nich můžeme zařadit do vyšší střední třídy. Některé hotely v Imlilu, jako například Etoile Toubkal, jsou financované z lokální metropole Marrákeš.

vyjednávání s úřady plánoval otevřít nákupní centrum pro turisty. Ani status důležité osoby mu nezajistil výjimku ze stavební uzávěry, která je na údolí uvalena a po prozrazení budovatelského záměru úřadům zůstal dům ve stadiu rozestavěnosti. Její tvůrce musel navrch uhradit vysokou pokutu za porušení předpisů. Vlevo se nachází nízká jednopatrová budova, kterou zdobí čtyři vlajky patřící Alpskému klubu. Vzduchem v pravidelných intervalech proletí taxikářovo ostré „Asni“, „Asni“ upozorňující na odjezd mikrobusu do města. Směrem vzhůru cesta pokračuje k malému tržišti a několika kavárnám, mezi nimiž zaujímá prominentní místo *Elkantra*, třípatrová taktéž nedostavěná budova, z níž trčí železné konstrukční pruty. V ní se muži scházejí na kus řeči, sledování fotbalového zápasu či hustou rýžovou polévku *hariru* po cestě z mešity nebo z Garáže.



*Ilustrace 3: V prostoru Garáže parkují nejen osobní automobily, ale i mikrobusy, které pendlují tam a zpět mezi Imlilem a Asni, místním komerčním centrem. V Maroku se těmito dopravním prostředkům, jež se neřídí jízdním řádem, ale vyrážejí až s posledním obsazeným místem, říká grand taxi*

Na rozdíl od individuálních cestovatelů, druhá skupina příchozích tuto fázi přeskočí, neboť detaily ohledně ubytování a výletů jim zajistí operátoři cestovního ruchu. Hotely bývají často propojené s cestovními operátory, které jim dodávají zákazníky. Tyto praktiky ještě více posilují uzavřenost celého systému, z něhož získává výdělek převážně omezený počet jedinců, kteří mnohdy nejsou místními obyvateli. Průvodci se dělí na dvě skupiny, oficiální, již disponují osvědčením marocké vlády pro poskytování průvodcovských služeb a neoficiální, kteří práci vykonávají bez certifikace. Systém vykazuje značnou rigiditu, neboť první nepříliš početná skupina prochází školením v jednom z měst a často se jedná o muže bez důkladnější znalosti terénu a jazykové kompetence. Místní průvodci naopak s prostředím, v němž odmala vyrůstali a které je jejich domovem, pojí důvěrný vztah. Jednotlivé agentury působící v Imlilu nabízejí průzkum oblasti, objevování a dobrodružství, kterému dominuje výstup na Toubkal. Prodávají představu klidu a míru, propojenou atributy symbolizujícími aktivní dovolenou v kontextu cizokrajných hor obydlených exotickými lidmi. Jejich jinakost je však umenšena poukazem na berberskou pohostinnost, která tupí hrany všeprostopující uzavřenosti a izolacionismu, s jehož aspekty jsou návštěvníci konfrontováni. Některé výpravy zahrnují putování po berberských vesnicích, kde je možné *„navštívit jejich domy a setkat se s těmi, kteří vědí nejvíc o tradicích a zvycích ... a udělat si představu o jejich každodenním životě“* (Toubkal guide). Další webová stránka slibuje „trekové průvodce“ z řad Berberů, *„lidí z Vysokého Atlasu, kteří se narodili s trekováním v krvi.“* (Trekking in Morocco).



*Ilustrace 4: Průvodci připravují občerstvení pro turisty po výstupu na Tizi Mzik (2664 m). Součástí služeb, které si turisté kupují, je kromě průvodce a ubytování i snídaně, oběd a večeře. Pro přepravu zavazadel, nádobí a potravin se obvykle najímají muly*

Horští průvodci, hrají v turistickém průmyslu stěžejní roli. Podle nich si také turisté vytvářejí představy o Berberech, kterou replikují do cestopisů, blogů a populárně-naučných článků v časopisech. Mladí vesničané byli najímáni jako turističtí průvodci od počátků turismu; můžeme hovořit o turismu jako charakteristickém znaku práce za mzdu, která vede k individualizaci v rámci patriarchálního systému. Tito muži odcházejí z domova na několik dní a po tuto dobu musejí zajistit obživu nejen sobě ale i skupinám, které doprovázejí. Větší podíl na monetární ekonomice mají rodiny, jejichž členové se na turismu podílejí, přestože celá situace má dopady na sousedství jako celek. Ovlivňuje genderové vztahy v komunitě. Ženy mají v době nepřítomnosti mužů na starosti celou domácnost.

Další skupinu tvoří prodavači suvenýrů, kteří zastavěli prostor podél cesty od Garáže malými obdélníkovými kvádry z betonu, v nichž nabízejí k prodeji koberce, šperky, keramické a měděné nádoby. Vzhledem k velké konkurenci jejich výdělky nesnesou

srovnání s jistou odměnou průvodců, zato se dokázali přizpůsobit kupní síle turistů a nabízené artefakty prodávají za několikanásobek pořizovací ceny předmětů. Přesto jsou ceny nabízeného zboží dvakrát až třikrát nižší než požadují prodejci v Marrákeši. Cizí diplomat mně jednou při neoficiální příležitosti sdělil svůj postřeh podložený několikaletým působením v zemi, totiž že Maročané se vyznačují nepřemožitelností ve dvou oblastech: vynikají vyjednávacími schopnostmi a nepřekonatelnou pohostinností. Obě charakteristiky usnadňují jejich angažmá v turistickém ruchu. Jedním z prodavačů je i Mohamed. Se svou rodinou bydlí v létě přibližně dvacet minut chůze od obchodu v blízkosti jedné z hlavních tras. Na zimu se přesouvají do nižší nadmořské výšky v Asni na půl cesty do regionální metropole. V Asni vlastní druhý dům. Mohamed v sobě rozeného obchodníka nezapře. Bez nadsázky neustále pracuje; nepromarní jedinou příležitost k nákupu zboží a v usmlouvání nejpříznivější ceny se mu vyrovná málokdo. Kombinace píle, houževnatosti a odzbrojujícího pragmatismu za každé situace z něj učinila zámožného muže. Předměty vystavené na pultíku svého obchodu je schopen zpeněžit v průměru za čtyř až pětinasobek pořizovací hodnoty. Turisté ze zemí globálního Severu s Mohamedem občas k oboustranné spokojenosti smění oděvy, turistické vybavení a všemožné přístroje (někdy za tímto účelem dovezené) za koberce, šperky a keramiku. Původ jeho bohatství si kolegové a vesničané vysvětlují i jinak. Po vesnici kolují legendy, že za základem jeho úspěchu stojí štěstí. Když totiž Mohamed jednou pomáhal ovdovělé ženě s prací na domě, jako odměnu si měl v přístěnku vzít plátěný pytel cibulí kosatců. Imlil je kosatci pověstný, v květnu a červnu pokryjí jejich těla dno údolí květinovým hávem a intenzivní fialová barva provoní ovzduší. Vdova ovšem netušila, že Mohamedovi s lehkým srdcem darovala pytel, do něhož si její nebožtík manžel strádal celoživotní úspory. Mohamed už tenkrát projevils notnou dávku pragmatismu, pytel i s jeho obsahem si bez výčitek ponechal a získané peníze použil na



rozjezd podnikání. Na uspokojivé finanční situaci rodiny má podíl ještě jedna prozaická příčina. Mohamedovi a Naimě se nedaří už mnoho let počít dítě. Jejich jediná dcera Amina, která právě začala chodit do školy, už zůstane pravděpodobně jediným společným potomkem této dvojice. Protože však ani jeden z dvojice nepodstoupil lékařské vyšetření, skutečná příčina zůstává neodhalena. Malá nukleární rodina a podnikatelský esprit činí z Mohameda muže, který si může dovolit investice do zhodnocování svého majetku. Na jeho domě v horách dennodenně pracují řemeslníci, kteří přistavují přízemní prostor, jehož střecha plynule navazuje na terasu stávajícího domu. Nově vzniklé prostory zamýšlí využívat jako ubytovací zařízení pro návštěvníky hor. Sortiment svého krámků obstarává v sousedních údolích, které přibližně jednou měsíčně objíždí v prastarém automobilu. Navštěvuje domácnosti, o nichž ví, že mají zájem prodat něco ze svých zásob, ať už se jedná o koberce či staré rodinné šperky. Vesničané osobitým způsobem reflektují termín legitimacy. Obchody postavené bez povolení pro ně samotné nepředstavují nelegální chování. Jejich vznik reflektují jako proces spadající do kategorie přečinu, ale pouze za situace, když je tato aktivita zaregistrovaná příslušnými státními úředníky. Jakmile je stavba dokončena, obchodník ji vybaví předměty určenými k prodeji a příslušný daňový úředník ji zahrne do daňového cenzu a de facto ji zlegalizuje.

Na tomto principu vyrostly všechny obchody podél hlavní cesty imlilského údolí. Tyto vztahy se vyznačují nestabilitou, protože nespádají do systému obvyklého jednání, ani na ně nelze uplatňovat jednotné předpisy. V Imlilu se již přihodilo, že tato nepsaná letitá praxe legalizace ex-post byla porušena a majitel rozestavěné budovy určené pro obchod ji byl nucen na udání úřadů zlikvidovat coby černou stavbu. Kalkulativní racionalita tržního prostředí nutí vesničany obcházet legislativní procesy a adaptovat se na nově vzniklé podmínky jim dostupnými způsoby.



*Ilustrace 5: Obchod s potravinami v rodinném domě ve vesnici Aremd. Obchody jsou otevřené obvykle každý den od rána až do večerních hodin. Nabízejí sortiment zpracovaných potravin i základní vybavení domácnosti*

Aparát turistické produkce je organizovaný v transnacionálním prostoru a může být zrealizován v jakémkoliv sociálním kontextu. V údolí Imlil využívá koloniální predikativy při konstrukci prostoru i reprezentace jeho obyvatel a podmiňuje distribuci globálního kapitálu, který je nezbytným infrastrukturním prvkem pro jeho šíření.

### 4.3 Domáci, hosté a průvodci bez průvodkyň. Život v Atlasu

*Oko není nikdy neutrální a mnoho bitev bylo svedeno o „řádný“ způsob vidění.*

David Harvey

Turisté, cestovatelé, misionáři a obchodníci; spojuje je jedno. Pohybují se prostorem a každý z nich vypráví příběh a vytváří reprezentace viděného. Tyto reprezentace obsahují sociální, estetické a mnohdy i rasistické prvky, kterým v případě pohoří Atlas dominuje rys exotismu. Tendence vyobrazovat příslušníky jiné etnické či kulturní skupiny akcentováním rozdílnosti, která má navíc sexuální, divokou, sensuální podobu, je velmi zřetelná. Jak podotýká Thomas (1993, s. 49) doboví cestovatelé chápali region Melanésie jako maskulinní teritorium typické přítomností kanibalů, agresivních válečníků a lovců lebek. Naproti tomu Polynésie obývaná usměvavými dívkami s odkrytými prsy a květinami ve vlasech evokovala a posilovala představu ženského erotizujícího prostoru zasvěceného sexualitě. Cestovatelé a turisté vstupující do Atlasu si v sobě přinášejí představu, jací vesničané jsou, kterou předurčují informace v průvodcích, fotografie v katalogích cestovních kanceláří, krásná literatura a dokumentární pořady. Literatura a umění slouží jako symbolické vyjádření kulturní identity, která je procesuální povahy (Hereniko, 2000). Centrální charakteristikou Berberů je důraz na pohostinnost, která v cestovním ruchu funguje jako pobídka k navštívení lokality. Zdůrazňovaná etnická výlučnost a pocit tajemna, izolovanosti komunity vytváří komplementární a povzbuzuje v potenciálních návštěvnících touhu po dobrodružství, která bude pobytem saturována. Jedná se nicméně o dobrodružství v mezích, neboť zároveň proklamovaná pohostinnost nenechává nikoho na pochybách, že o návštěvníky bude dobře a bezpečně postaráno (např. Bainbridge et al., 2011). Dochází k vytvoření sjednocující identity, která předpokládá, že všichni Berbeři sdílejí stejné charakteristiky. Nezáleží na tom, zda hovoříme o obyvatelích pouště, pohoří

v Maroku či pobřežních regionů v Alžírsku. Turisté se pokoušejí zachytit unikátní svět, tak jak jim ho předkládají cestovatelské bedekry a průvodci pro individuální turistiku. Edice amerického průvodce Lonely Planet (2014) v kapitole o Vysokém Atlasu popisuje cestu vesnicí k jednomu z domků, na jehož dveře můžete zaklepat a uvnitř návštěvníkům jeho majitelka připraví konvici slazeného mátového čaje. Nejedná se o kavárnu ani hotel s oficiální licencí, ale o soukromé stavení, které tím, že se dostalo do příruček, reprezentuje „staré pořádky“, „svět, který je minulostí“, ale stále je možné ho navštívit. Jednou z jeho modalit je i Berberka staršího věku, statická žena prodlévající v šeru svého kamenného domu, který nikdy neopouští, neboť je v neustálé pohotovosti přípravy čaje turistům klepajícím na dveře. Jakkoliv je fotografování v Maroku velmi obtížné, získat fotografii žen je pro cizince téměř nemožné, v místech hlavních turistických cest se objevují ženy v etnickém oděvu, které k fotografování nabízejí procházejícím cestovatelům samy sebe výměnou za menší finanční obnos. Nereciproční vztah poukazuje na obchodní povahu transakcí mezi těmito dvěma skupinami. Lokální kultura je do určité míry pojímána jako komodita. Význam složitě strukturovaného rituálu pití čaje, který zrcadlil intrakomunitní vztahy je představen jako něco, co je připraveno k prodeji a produkováno kombinací faktorů produkce – kapitálu, lidské práce a prostoru. Původní význam zmizel stejně jako jeho autenticita.

Jednotící ideologii můžeme stopovat až k základům majícím kořeny v koloniálním období. Berberská identita ukotvená v prostředí hor, jejíž nositelé si uvědomovali vlastní marginální postavení, čelí výzvě plynoucí z existence hybridních kulturních praktik. Zde hovoříme nejen o aspektu lingvistickém, ale i o částečné rekonfiguraci identity. Identita coby struktura v neustálém vzájemném procesu interakce (Bhabha, 1998) představuje směs výchozích identit. V souvislosti s kolonialismem, který využíval podobné mocenské nástroje – finanční a jazykovou dominanci – k nastolení ekonomicky hegemonního

vztahu vůči tehdejšímu protektorátu, lze současné podnikatelské aktivity chápat jako pokračování původního paradigmatu, který z důvodů zmíněných dříve vytvořil z Berberů „uzavřenou skupinu“. Rozdíl ovšem spočívá v tom, že identita postkoloniálních obyvatel Maroka již nespočívá v jedné hegemonní naraci, nýbrž naráží na existenci protikladných zájmů jednotlivých aktérů. Kulturní a historickou hybriditu je třeba dále lokalizovat a reflektovat ji z pozice mezer a škvír (Bhabha, 1998), přičemž tento přístup stojí v protikladu k západnímu diskurzu. Rozdílné aspirace ovlivňují reprezentativní i performativní složku kultury a ústí ke komodifikaci některých jejích složek. Tento proces facilitují i samotní Berbeři, kteří v něm začínají hrát aktivnější roli. Jak se Maroko stává populární destinací, narůstá i počet cestovních kanceláří, které inzerují zájezdy za exotikou, jíž se podřizuje reprezentace celé země. V prostředí hor kladou operátoři důraz na faktor přírody, jedinečných výhledů, panoramat a objevování neznámého. Propagační materiály a pořady vytvářejí specifický lokální model turismu, který zemi prezentuje a nabízí jako mezinárodní destinaci, v níž se exoticismus severní Afriky a žádoucí jinakost organicky prolíná s důrazem na bezpečnost, profesionalitu a pořádek.

Abderrahim, který mi za mého prvního pobytu pronajal pokoj u sebe v domě, vydělává peníze občasným provázením cizinců a ještě občasnějším pronájmem spodního patra svého domu, které je vybavené tak, aby se v něm turisté cítili pohodlně. Tři samostatné, skromně vyhlížející pokoje mají k dispozici salón, koupelnu a splachovací toaletu. Jeho rodina vlastní několik polí a jabloňový sad, o něž se společně starají. Každý den jsem začínala snídání na terase, kde jsem si doplňovala poznámky z uplynulého dne a ladila následující program. Tyto okamžiky se také často nesly ve znamení někdy kratších někdy delších rozhovorů s Abderrahimem. Po krátké době jsem vyrozuměla, že má na každý den nachystanou jednu hlavní činnost. Jeho povinnosti variovaly od zahradničení,

nákupů v Asni nebo v Marrákeši, drobných oprav na domě, navazování kontaktů s turisty a pomoc příbuzným – nejčastěji ovdovělé sestře s dvěma malými syny. V plnění těchto úkolů prokazoval Abderrahim velkou flexibilitu. On ani jeho vrstevníci nepodléhají žádnému pevně ukotvenému rozvrhu. Jediné vis maior, které traktuje den atlaského údolí, jsou pravidelné modlitby v mešitě. Nejsou však povinné a lze je vykonat i doma. Velmi zřídka jsem ho zastihla v nečinnosti. Jeho žena Mína do svých sedmadvaceti let porodila čtyři děti. Míninou hlavní starostí je péče o domácnost a děti, která se s postupem let značně zjednodušila. S nejmladším synem často pomáhala nejstarší a jediná dcera. Ta zároveň, pokud žila ještě doma, měla na starosti část každodenního úklidu včetně praní prádla. Abderrahim se po několika letech strávených v prostoru Garáže naučil dobře komunikovat v angličtině a jeho úspěšnost v přesvědčování turistů, aby přenocovali u něj v domě, je vysoká. Díky těmto výdělkům rodina postupně stoupala po mobilitním žebříku a mohla si dovolit koupit domácí spotřebičů i přestavbu rodinného domu. Mína se volně pohybuje po vesnici, čehož využívá téměř každý den pro návštěvy domu svých rodičů a sourozenců. Manžel Abderrahimovy sestry Fatimy několik let po svatbě zemřel a zanechal po sobě dva chlapce v předškolním věku. Fatima zůstala s dětmi bydlet sama v jednoduše zařízeném domku kousek nad vesnicí. Přestože je jedinou dospělou osobou v domácnosti v ekonomicky produktivním věku, je plně závislá na darech od svých pokrevních příbuzných, protože rodina jejího zesnulého manžela se na finančních injekcích příliš nepodílí. Sama Fatima podotýká, že si zaměstnání z důvodu starosti o děti nalézt nemůže. Její dům je sice elektrifikován, ale postrádá toaletu a sprchu a ona by neměla na koho delegovat starost o své dva malé syny. Sociální prostředí spolu s faktem, že Fatima nehovoří žádným cizím jazykem kromě tašelhitu, z ní na trhu práce nečiní preferovaného zaměstnance.

Kasbah du Toubkal, nákladný komplex v údolí přestavěný z kasby, patří Angličanovi žijícímu na francouzském Azurovém pobřeží. Mike se v Imlilu objevil poprvé koncem sedmdesátých let jako student a do Maroka ho přilákaly dozvuky éry hippies a šedesátých let, v nichž byl Marrákeš, Essaouira a další města s permissivním vztahem k lehkým drogám a opiu vyhledávanými destinacemi. Ti, kteří zůstali, se v následujících letech přetavili v kapitalistické podnikatele a ideály mládí nahradili mantrou neoliberálního trhu. Mike v tandemu s imlilským rezidentem Hadž Mauricem získal úvěr, z něhož financoval přestavbu polorozpadlého opevnění na hotel s pokoji a apartmány. Přenocování v autentických prostorech za přítomnosti neviditelných, avšak všudypřítomných portýrů, pokojských, číšníků, vyjde na 5 000 marocký dirhamů. Tato částka představuje průměrný příjem místní rodiny za dva měsíce. Cestou vzhůru mjíjíme muly, s pestrobarevnými koši se prohýbají pod tíží nákladu, muže v dželabách s pokrývkami hlav vydechující do rytmu kroků salam alejkum, ženy v šátcích s černožlatočervenými zástěrami a skupinku studentů klopýtajících na přednášku o atlaské flóře.

Karim je mladý muž, který žije se svými rodiči ve vesnici Ait Souka. Má třináct sourozenců (příloha 5), někteří již založili vlastní domácnost, zbylí stále žijí v rodném domě. Hovoří tašelhitem, arabsky, francouzsky a anglicky a spolupracuje s cestovní společností registrovanou v Evropě nabízející trekkingové výlety a vzdělávací pobyty. Malá plastová kartička s osobními údaji a fotografií Karima potvrzuje jako oficiálního průvodce agentury, která mu zavolá na mobilní telefon vždy, když do Imlilu přijede z Marrákeše skupina turistů. Průvodcovské služby obnášejí často i několikadenní pobyt mimo domov. Finanční odměna 600 dirhamů, kterou obdrží, významně přispívá do rodinného rozpočtu. Tato částka odráží finanční realitu Maroka, ale do tržní ceny zájezdu se promítá jen několika málo procenty. Zisky plynou společnosti a získané

finanční prostředky se neinvestují v rámci komunity. Jednodenní základní exkurze je se nabízí za 2 100 Kč na osobu. Při větším počtu účastníků se částka snižuje na 1 400 Kč. Minimální počet účastníků pro realizaci exkurze jsou dvě osoby. Odměna průvodce se pohybuje okolo částky 1 000 Kč za den. Za šestidenní pobyt si agentury účtuje 24 500 Kč na osobu. Ze zaplacené částky se 5 % odepisuje do rozpočtu zastřešující organizace Asociace oblasti Imlil podílející se na rozvojových projektech. Obyvatelé Imlilu si jsou finanční diskrepance vědomi. Protože snaha po zvýšení odměny zůstává bez efektu z důvodu snadné nahraditelnosti jednotlivých průvodců, existuje ještě druhý sektor, v němž se shromažďují muži, kteří získávají klienty individuálně a často až na místě. Tento druhý typ angažovanosti v turistickém ruchu svými rozměry nemůže soupeřit s organizovanou a propracovanou sítí kontaktů globální povahy. Další nevýhodu představuje absence marketingových nástrojů a neznalost principů informačních technologií a sociálních médií. V současném světě, jemuž dominuje vizuální stránka a který je postaven na rychlosti, precizní vizuální a písemné prezentaci, profesionalitě akcelerované využíváním internetu, je velmi obtížné obstát v konkurenci západních obchodníků. Ti navíc pocházejí ze stejného prostředí, z něhož se rekrutují potenciální návštěvníci. Jejich obeznámenost s očekáváním klientů představuje nespornou konkurenční výhodu. Situaci navíc ztěžuje i nerovnoměrné pokrytí oblasti internetovým signálem dostupným pouze v centru Imlilu a v Asni.

Genderová asymetrie zabraňuje ženám, aby se na aktivitách spojených s turismem podílely. Lokální typ patriarchální společnosti implikuje vysoký stupeň selektivity. Například turisty obsluhuje muž, žena s nimi nepřijde do kontaktu. Muži obvykle zajišťují i přípravu jídla. Další bariéru představuje i nedostatečná jazyková vybavenost žen. Negramotnost mezi nimi na venkově dosahuje v průměru 83 %, v některých oblastech až 90 % a přímo ovlivňuje schopnost angažovat strategie pro dosažení



ekonomické nezávislosti. Turismus tudíž favorizuje muže a obzvláště pak mladé silné jedince hovořící několika jazyky, kteří mají sílu překonávat horský terén. Ženy v podstatě neopouštějí území vesnice, kde se pohybují víceméně za účelem udržování styku s ženskými příbuznými. Makulinizace trhu je v turistickém sektoru téměř absolutní. S přihlédnutím k teritoriální separaci žen a mužů (Mernissi, 2011; Bourdieu, 2003) vyrůstající z kulturních norem a náboženských pravidel, ženy nevyhledávají příležitosti pracovního uplatnění mimo rodinu, což je činí zranitelné a prohlubuje jejich závislost na mužských členech domácnosti. Vyrůstající význam peněz v údolí Imlil nabývá nejen regulační, ale i stratifikační funkci. Současná situace stojí za další marginalizací reprodukční a domácí sféry, jež je doménou žen, jejichž funkční role uvnitř rodiny negeneruje finanční příspěvky. Důvody jsou náboženské a společenské. Celostátní měřítko prozrazuje, že ženy tvoří pouze 35 % pracovní síly. V roce 2004 vstoupila v účinnost právní úprava rodinného práva Moudawana (viz např. Lamzari, 2010; Pruzan-Jørgensen, 2012; Virkama, 2009), jež garantuje ženám větší práva například v majetkové oblasti a porozvodové péče o děti. Revize rodinného práva představuje zásadní pokrok v prosazování ženských práv, přesto stávající právní úpravy vykazují diskriminační rysy v oblasti sňatků, rozvodů, dědictví a úpravu péče o potomky (OXFAM, 2013).

Vlivem zapojení mužských členů rodin do schémat turistického ruchu narůstá i vědomí distinkce mezi časem pracovním a nepracovním. Muži často odcházejí z domu na více dnů a jejich fyzická nepřítomnost nejen že vyžaduje více zodpovědnosti od těch, kteří zůstávají, ale také napomáhá spoluvytvářet mezeru mezi volným a pracovním časem. Domácnosti se také výrazněji podřizují traktování s ohledem na mediální vysílací schémata. Stále však narážíme na projevy percepce temporality, v níž tento rys nebyl konfigurován, což má za následek elasticitu v uspokojování potřeb, která proniká i do

profesionální sféry. Turisty požadované služby jsou dostupné v podstatě kdykoliv. Na druhé straně saturace přání trvá v nesystematizovaném prostředí delší dobu. K rozlišení mezi časem využitým a „ztraceným“, tedy aktivitou nevedoucí k finančnímu zisku, přispívá též fenomén práce za mzdu. Zaměstnání integrovaná v rámci námezdních prací implikují neosobní vztahy a z času vytvářejí komoditu. Průvodci musejí přizpůsobit rytmus dne pracovnímu vytížení, které například nedovoluje provádět modlitební rituál pětkrát denně. Když jsem se jako pozorovatelka účastnila výletů, častokrát nebyla příležitost učinit řádnou přestávku na oběd, což je chvíle, kdy se průvodci obvykle uchylují do ústraní a odříkávají modlitby. Na můj dotaz, zda se nejedná o velký přestupek, mi bylo odpovědí pokrčení ramen a grimasa „*a co jsem měl tam nahoře mezi všemi těmi lidmi dělat*“. Osoby, které jsou přes den vytížené, kumulují náboženské úkony do večerních hodin, případně daný den modlitby úplně vynechají.

Rašómonův efekt popisuje rozdílné interpretace svědků jedné a téže události. Pojem je převzatý z Kurosawova stejnojmenného filmu Rašómon, v němž čtyři přímí svědkové vraždy podávají odlišná svědectví zločinu, přičemž sledují svůj vlastní prospěch.

V kulturní antropologii termín etabloval Karl Heider (2004), který popsal subjektivní vnímání, při němž pozorovatelé produkují výrazně odlišné, avšak stejně pravděpodobné popisy událostí. Pokud si představíme údolí Imlil jako hřiště, na jeho ploše se pohybují jednotlivé skupiny aktérů. Každá z nich má za cíl prosazení vlastního zájmu. Tyto skupiny lze vymezit jako vesničany, zástupce státního aparátu, ochránce přírody, osoby podnikající v turistickém. Úředníci a příslušníci policie představují reprezentanty vlády, zatímco ochránci přírodního parku, dobrovolníci a zaměstnanci neziskových organizací zastupují ochranářskou lobby. Podnikatelé se rekrutují z řad zahraničních a metropolitních subjektů. U uvedených skupin se promítá jejich specifické diskursivní východisko. Ochránci národního parku vycházejí z idey prostředí diktované představou

ochrany přírody v intencích axiologického pojetí přírody a západního civilizačního univerzalizmu. Stát reprezentovaný úředníky zastupuje principy neoliberální ekonomiky a modernizace kombinované s ochranářskými prvky. Úředníci podléhají doktríně ekonomického zisku, jež vyplývá z vládní strategie zaměřené na ziskovost a růst v intencích moderního státu postaveném na doktríně panarabského nacionalismu. Při tvorbě státní politiky nevychází stát pouze z neoliberálních premis, ale staví se do pozice garanta ochrany přírodního bohatství, což generuje asymetrie mezi dvěma různými politikami. Podnikatelé přicházejí s vidinou zisku do lokality, jež není dosud nasytjena podnikatelskými subjekty. Vesničané svá angažmá podřídili mantře zisku, na něž se pokoušejí dosáhnout přes neinstitucionalizované kanály. Obchodníci s drobnými předměty nabízejí k exportu materializovanou kulturu ve formě vzpomínky tak, aby zasáhli vkus potenciálních zákazníků. Zmíněné skupiny nakonec generují vzájemně opozitní strategie.

#### **4.4 Dej mi dirham! Aspekty monetarizace**

V dubnu roku 1957 podepsalo Maroko se Spojenými státy americkými dohodu, jež znamenala počátek americké ekonomické asistence. Investice USAID do zavlažovacího systému přispěly ke stavbě přehrad Mohameda V. a Mehra Homadi, které proměnily tisíce hektarů polopouště v úrodný region. Jako hlavní podporovatel Ministerstva zdravotnictví pro plánování rodičovství, USAID stál Maroku po boku při snižování míry mortality rodiček a zlepšování podmínek kojeneckého přežití. Investice do mikroúvěrů vyústily ve zlepšení přístupu k úvěrům pro tisíce podnikatelů a také k modernizaci životních podmínek komunit v regionech severního Maroka. Globální finanční podpora rozvojových agentur států Severu a mezinárodních organizací je jedním z kanálů, kterými do oblastí Jihu proudí finanční zdroje v intencích humanitárního diskurzu

rozvojové pomoci. Ke konjunktúře turismu došlo v podmínkách neoliberálního trhu devadesátých let a počátku nového tisíciletí. Neoliberální doktrína stála v základech turistického průmyslu a napomohla mu zakořenit v hostitelském prostředí. Turismus podobně jako neoliberální ideologie pohlíží na lidi spíše jako na spotřebitele než na výrobce (Comaroff & Comaroff, 2001). Západní turismus je vysoce komodifikovaný, má normativní charakter a je obchodovatelný. Hostitelská berberská kultura se silným islámským prvkom klade důraz na obchodování, jež tvoří významnou komponentu tamních mezilidských vztahů. Obchod a jemu předcházející smlouvání jsou součástí každodenní interakce. Konzumní zaměření západní kultury způsobuje, že hostitelské komunity mnohdy „požírají samy sebe“ asimilovanou a hypertrofovanou kulturní logikou zisku a akumulací kapitálu.



*Ilustrace 6: Centrum Imlilu tvoří restaurace a kavárny. Majitelé postupně přidávají další podlaží, tak jak jim dovolí ekonomická situace. Mnoho budov v údolí zůstává nedostavěných po léta*

Antropologické výzkumy turismu prokázaly, že v hostitelských komunitách často zapříčiňuje majetkovou stratifikaci a přispívá ke změně sociálního klimatu v komunitě

(např. Harrison, c2001). Hospodaření jednotlivých domácností se mění nejen v souvislosti s přílivem turistů, vstupují do něj i aktivity nadnárodních koncernů, které svá impéria posouvají směrem k horám. Při mé první návštěvě jsem si musela veškerou hotovost na celý pobyt opatřit v Marrákeši, protože dále už nebyla možnost si hotovost vyzvednout z bankomatu. Dnes v Asni funguje pobočka Banque Centrale Populaire (BCP). Ačkoliv je příjem plynoucí z turismu podstatný, k zajištění obydlí a obstarání potravin není vždy nezbytný. Potraviny se získávají z lokálních zdrojů. Téměř každá rodina vlastní část polí, na nichž pěstuje zeleninu a v sadu jí patří jabloňové a ořešákové stromy. Velikost obdělávané plochy patřící jedné rodině variuje. V roce 1997 se údolí Imlilu postupně elektrifikovalo. Následky zavedení elektřiny do každé domácnosti neznamenal pouze vizuální změnu v podobě satelitních talířů umístěných na plochých střechách domů, ale i rozptyl mediálních obsahů a pevnější připoutání k monetární ekonomice. Subsistenční strategie zemědělství a chovu domácích zvířat sice dokáže pokrýt náklady vzniklé spotřebou elektřiny a plynu v situaci, kdy plynové dvouvařiče nahradily ohniště, ale uspokojení dalších potřeb rodiny směnnou a samozásobitelskou činností se ukazuje jako velmi obtížné. Integrace obchodních aktivit a prodeje zemědělských přebytků představuje dlouhodobou strategii většiny domácností. Hodnoty střední třídy se staly univerzálními a rozšířily se celosvětově včetně zemí globálního Jihu, kde se soustřeďují kolem materiálních statků fungujících také jako statusové symboly. Můžeme mezi ně zařadit například elektroniku, mobilní telefony, laptopy. Jak se ekonomická situace rodin v údolí Imlil zapojených do struktur turismu zlepšuje, pořizují si nové spotřebiče – nejčastěji v pořadí průtokový ohříváč vody a následně automatická pračka. Nové domy již nejsou vystavěny z hlíny, slámy a kamene, ale z betonových tvárnic. Lidé závislí na příjmech z manuálních prací, prodavači

suvenýrů a průvodci jsou ohroženi nárazovostí takového typu výdělku. Jejich příjmy úzce souvisí s aktuální ekonomickou situací a sezónou.

Turismus generuje následující způsoby participace na monetárním systému:

průvodcovství, provozování ubytování a provozování obchodu s koberci, šperky a keramikou a vlastnictví mul.

Pro vykonávání průvodcovských služeb je nutná znalost francouzštiny a angličtiny. Druhý zmíněný jazyk se ve školách nevyučuje, a tak se ho vesničané učí „za pochodu“ při komunikaci s turisty. Dobrá znalost angličtiny znamená výhodu, která činí z dané osoby žádaného průvodce. Kontraktovaní zaměstnanci registrovaných cestovních operátorů nemají oporu v písemné smlouvě, která by upravovala jejich právní vztah k zaměstnavateli. V případě nehody či úrazu se na ně nevztahuje pojištění a nemají nárok na odškodné.

V privátních podmínkách se ubytovávají individuální cestovatelé. Ve vesničce Mzik žije několik set obyvatel a nacházejí se v ní dvě soukromá ubytovací zařízení. Jednu z nich provozuje Ibrahim, který spolu se svým nejlepším přítelem Hassanem tvoří kolorit Garáže. Ibrahim se na parkovišti či v okolí obchodů se suvenýry pohybuje téměř každý den a mezi klábosením s ostatními muži, odskoky do nově vystavené mešity a popíjením oslovuje turisty a pokouší se je přesvědčit, aby následující dny strávili v jeho příbytku. Spodní patro svého domu má vyhrazené pro turisty, jež oslovuje podle jejich národnosti „Anglais“, „Americain“, „Čik“ a podobně. Záznamy v návštěvní knize, kterou si pro potřeby kontroly ze strany úřadů musí vést, prozradí, že v období od března 2007 do září 2011 se u něj ubytovalo celkem 452 osob. Z toho 60 osob tvořili Francouzi, 35 Poláci a rovněž 35 Španělé. Cena ubytování za osobu a noc se pohybuje pod průměrem částky, za kterou pronajímají pokoje v hotelích; činí přibližně 200 Kč. Bonity cizinců si všímají i děti. Ve vesnicích, kterými procházejí skupiny turistů, jsou stezky lemovány jednotlivci nebo dvojicemi, jež výletníky sledují a hlasitě se dožadují drobných nebo aspoň tužky na psaní.

Průvodcovské služby jsou lukrativnější. Průvodcova odměna za jeden den služeb činí přibližně 1 200 Kč. Práce zpravidla obnáší pobyt mimo domov přes noc často i několik po sobě jdoucích dnů. Utržené peníze rodiny investují do oprav a zvelebení obydlí. V údolí Imlil má naprostá většina domácností v domech zavedenou vodu a zřízenou splachovací toaletu. Použité stavební materiály nebývají příliš kvalitní. Potrubí svádějící odpad je vyrobené z tenkého nekvalitního plastu, který se brzy proděraví a znečištěná voda pak uniká do okolního prostředí. V každé vesnici se nachází obchod s potravinami. Protože kupní síla v lokalitě není příliš velká, klade se důraz na potraviny, které nejsou náročné na skladování, dlouho vydrží a mají nízkou cenu. Většinou se jedná o průmyslové výrobky s dlouhou dobou spotřeby, jako jsou sušenky, sladké pochutiny, limonády, balené vody, trvanlivé sýry doplněné prodejem jogurtů a chleba. Vyšší stupně vzdělávání se platí a pro většinu rodin s velkým počtem dětí nejsou finančně dostupné.



*Ilustrace 7: Pro většinu vesničanů je hlavním cílem postavit pro sebe a svou rodinu vlastní dům a osamostatnit se od rodičů. Peníze vydělané v turismu použijí na nákup tvárnic a výstavbu domu. Ve vesnici Ikkis nové budovy z betonových tvárnic organicky prorůstají starší zástavbou*

Osoby, které nejsou dostatečně kvalifikované pro průvodcovské služby, což znamená, že obvykle nedisponují základní lingvistickou kompetencí, se na turistickém ruchu podílejí jako vlastníci mul. Muly tvoří v nerovném horském terénu, v němž se do některých částí vesnic nelze dostat automobilem (který je navíc velmi nákladnou komoditou pro většinu rezidentů) velmi důležitou součást každodenního života. Při dálkových pochodech se využívají pro transport potravin, balené vody a zavazadel. Jejich majitelé absolvují cestu jako vodiči zvířat, avšak za služby inkasují menší finanční obnos než průvodci.

Podle údajů Světové banky téměř 5 miliónů Maročanů (15 % populace) žije v chudobě. Skoro 8 miliónů (25 % obyvatel) se nachází na hranici chudoby a 50 % populace žije nad její hranicí, přesto spadají do skupiny ekonomicky zranitelných. 49 % mladých Maročanů nepracuje ani nenavštěvuje školu a 83 % žen pocházejících z rurálních oblastí je negramotných (Social and Economic Development Group, 2007). Míra chudoby představuje procento jedinců, jejichž životní úroveň se nachází pod hranicí relativní chudoby<sup>11</sup>. V roce 2004 tuto hranici určovalo 1 745 marockých dirhamů měsíčně (přibližně 4 400 Kč) pro venkovskou domácnost čítající v průměru 6,4 členů (Haut Commissariat au Plan, 2004). Provincie Marrákeš – Tensift - Al Haouz spadá s 19,3 % osob ohrožených chudobou do skupiny s vyšším procentuálním podílem než celostátní průměr. Minimální hodnota se podle zprávy Komisariátu pro plánování z roku 2004 pohybuje na hodnotě 3,5 %, v regionu aglomerace Casablancy, nejvyšší dosahuje 20,5 % v regionu Gharb – Chrarda – Benni Hassen (Haut Commissariat au Plan, 2004). Marocká vláda stanovila potírání chudoby jako jednu ze svých priorit (Care international Maroc

---

<sup>11</sup> Relativní chudoba nahlíží na chudobu jako na fenomén závislý na sociálním kontextu, proto slouží jako měřítko příjmové nerovnosti. Obvykle vyjadřuje procentuální podíl populace, jejíž příjmy se nacházejí pod stanovenou hranicí příjmového mediánu. Relativní chudoba tudíž definuje chudobu ve vztahu k ekonomickému statusu ostatních členů společnosti a je konceptualizovaná příjmem a spotřebou. Takto je definována Světovou Bankou. OSN pohlíží na chudobu jako na multidimenzionální fenomén a pracuje s nástrojem HDI – Human Development Index (index lidského rozvoje) zohledňující faktory zdraví a vzdělání (<http://www.unesco.org/new/en/social-and-human-sciences/themes/international-migration/glossary/poverty/>).



2012, s. 21). Vesničané se s rostoucí závislostí na dirhamu zapříčiněnou nutností hradit pravidelné platby za elektřinu, účty u mobilních operátorů a poplatky za zdravotní péči vyrovnávají různě. Východiskem a prevencí je i některá z forem participace na turismu či snaha dosáhnout na pomoc od státu, přístup k ní je ovšem v kontextu Vysokého Atlasu diskutabilní. Některé rodiny využívají podpory pocházející z remitencí od příbuzných z metropolí či evropských zemí. Vesničané z Imlilu a blízkého okolí tento typ výdělku příliš nevykazují, podle získaných dat ve sledovaném regionu nepředstavuje jejich podíl více než 10 % z celkového počtu rodin.

Nově vzniklá realita sousedství je fúzí, která kombinuje minulé a současné, lokální a translokální prostor. Proměny dimenzí *financescapes a technoscapes* (Appadurai, 1996) jsou vyjádřeny v různých kontextech. Fúze proměn výše zmíněných je lehce detekovatelná v případě stavby nových hotelů. Stavebními součástmi nejsou zemina a kamení, ale betonové tvárnice přivezené z města a postavené dle plánů vzniklých v architektonických studiích. Finální stavby slouží k ubytování Evropanů či marockých Arabů. Finance, z nichž se stavba hradí, pocházejí z extrateritoriálních zdrojů. V roce 2014 byla po delších průtazích dokončena rozlehlá budova mešity ve spodní části Imlilu postavená taktéž z jiných než místních zdrojů. Když jsem asistovala při vzniku lokálně řízené společnosti pro poskytování služeb v oblasti turismu, součástí projektu byl i návrh, že část zisku bude využita na komunitní rozvojové aktivity. Při schůzce byl zástupcům vesnice tlumočen úmysl financovat jeden vybraný konkrétní projekt, jehož výběr byl ponechán na jejich uvážení. Odpověď, na níž se jednomyslně shodli, zněla vybudovat vesnické centrum pro ženy, v níž by se realizovaly přednášky na téma zvýšení povědomí o hygieně. Centrum mělo zároveň sloužit jako prostor, v němž by ženy mohly provozovat ekonomické aktivity, například tkaní koberců. Konfrontování s podobnými událostmi, které jim byly zprostředkovány nevládními organizacemi a

institucemi, do jejichž gesce spadá, vyslovili přání na stavbu zmíněného domu, jež kopíruje priority vytyčené v rozvojových plánech neziskových organizací zaměřených na podporu ohrožených skupin a zvýšení jejich ekonomické aktivity.

#### 4.5 Deníkové záznamy

*Dnes ráno jsem si konečně prošla celou vesnici. Překvapila mě absence cesty. Kromě hlavní, která vede k mešitě, je celá vesnice protkaná spleť pěšin s vystouplými kameny, vedoucích strmě vzhůru k jednotlivým domům. V tom úplně nejvýš položeném bydlí A. sestra, o jejíž existenci jsem nevěděla, nebo jsem ji přeslechla? Drobná žena s oválným obličejem a ostře řezanými rysy působí velmi klidně. Ve svých 28 letech je vdova se dvěma sirotky, s nimiž žije v období Větrné hůrky s výhledem na celé údolí. Dům je prastarý, vymodelovaný z kamenů, z nichž jedna strana je neomítnutá a končí úzkou tmavou kuchyní s absencí světla. Tři malé pokoje s trémovou střechou a zhruba metr tlusté zdi poskytují dokonalou izolaci. Rodinu pouze v zimě trápí protékající voda, chlad nikoliv. Po našem příchodu vytahuje miniaturní stolek, staví na čaj a odněkud vytahuje misku s ořechy (je přece jejich sezóna). Fatima má dva kluky s hrubými kudrnatými vlasy. Yussuf si velmi radostně hraje s mou kamerou. Zatímco si ona povídá s bratrem, pozoruji její dlaně zbarvené do hnědočervena od henového barviva a přemýšlím, co asi tak v tomhle domě celé dny sama dělá. Navštěvuje příbuzné, vaří, ale nepracuje. Ptala jsem se na její možnosti práce ve vesnici. Ona sama tuto variantu navrhovala, ale nesetkala se s kladnou reakcí. „Má malé děti a co ty by samy dělaly doma, když ona bude v práci“. Ibrahim s ní probírá několik běžných věcí týkajících se chodu domácnosti a nutnosti vybudovat toaletu a koupelnu, které v domě chybí. Ze střechy je úžasný výhled do celého údolí, opodál se na kamenech suší rozložené barevné prádlo (trička, sukně, koberce, prádlo spodní chybí). Jednotlivé kusy jsou v různém stadiu rozkladu. I. mi ukazuje Yussufovy kalhoty, které mu koupil v Marrákeši. Cestou dolů úzkou*

*stezkou mě zajímá, jestli se může znovu vdát. Ano, ale Fatima nechce kvůli dětem.*

*Přemýšlím, jaká je perspektiva pro mladou ženu žít možná část, možná také zbytek života bez sexuálního a intimního kontaktu vůbec. Navíc závislá na dotacích od svého bratra a dalších členů rodiny. Manžel jí zemřel před třemi lety a jeho rodina, přestože pochází ze Mziku, nijak nepřispívá. Ráda by měla v domě vybudovanou koupelnu a toaletu, což zařizuje opět její bratr. Ještě ten večer nakoukne ke mně do pokoje a požádá mě o půjčení tří set dirhamů, které potřebuje na koupi stavebního materiálu. Fatima sama toto zařídit nemůže.*

## 5. Turistické stezky prostřednictvím historie Chalídova života

*Téměř všichni teoretici se shodují v tom, že význam spoluvytvářejí příběhy. Někteří dokonce naznačují, že příběhy jsou pro tvorbu významu nutné.*

Edward Bruner

Recentní analýzy turismu a jeho dopadů ve většině případů tvoří výstupy v podobě studií celých komunit. Domnívám se však, že tyto úvahy by měly být doplněny o studie menšího měřítko, které se zabývají konkrétními okolnostmi a individuálními životními příběhy. Zatímco některé domácnosti v závislosti na sociálních faktorech z turistického ruchu profitují, pro jiné představuje hrozbu a zvyšuje jejich zranitelnost. Případová studie vznáší otázky ohledně současného diskursu turismu posouzením lidských aktivit a jejich dopadu na životní standard konkrétní rodiny. Při analýze shromážděného materiálu se Chalídův příběh ukázal být klíčovým pro porozumění vnitřním mechanismům turismu a tomu, jak ho Berbeři začleňují do svého každodenního života. Chalíd o sobě a své rodině poskytl detailní informace. V pěti hloubkových rozhovorech popsal strategie, jimiž v posledních letech zajišťoval obživu své rodiny. Rodinná historie, struktura i jeho vlastní zkušenosti nabývají v kontextu imlilské komunity specifické rysy. Roli sehrála i Chalídova otevřenost, s níž se podělil o své životní osudy a značná schopnost sebereflexe. Přesto nelze jeho příběh považovat za netypický. Mladí lidé bez formálního vzdělání, kteří prožili část života v jedné z urbanizovaných metropolí země a pro něž je kontakt s nástroji modernity a médií každodenní realitou, pohlížejí na turismus s jinými aspiracemi než generace jejich rodičů. Metoda, kterou využívám, je kombinací Chalídova hlasu a mé interpretace našich rozhovorů. Příběh vyprávěný z respondentovy vlastní perspektivy je nezbytný i proto, že nechává zaznít hlas subalterních (Spivak, 1988) a umožňuje artikulaci berberské schopnosti promlouvat o vlastní zkušenosti s turismem.

Chalídovi je 24 let a je čtyři roky ženatý. Má dceru a syna, oba předškolního věku. Se svou rodinou obývá dům, v němž se narodil. V těsné blízkosti bydlí jeho bratr Mohamed. Hlavní zdroj jeho obživy tvoří příjmy z průvodcovské činnosti, kterou Chalíd nepravidelně provozuje. Každý týden si v závislosti na ročním období a zakázkách vydělá přibližně 1 000 marockých dirhamů (asi 2 200 Kč). Přesnou částku nelze vyčíslit, někdy se přihodí, že nepřinese domů vůbec nic. K pokrytí základních výdajů své rodiny potřebuje asi 2 000 dirhamů na měsíc (4 400 Kč). Vzhledem ke stanovené hranici chudoby se Chalídova domácnost pohybuje nad její hranicí (Haut Commissariat au Plan, 2004).

Když jsem se s Chalídem setkala poprvé v září 2012, právě se mu narodila starší dcera Fátima. Se ženou přebývali ve skromných podmínkách v nepříliš prostorném domku po rodičích. Dům se skládal z kuchyně, ložnice, salónu a malé místnosti, v níž se nacházela toaleta. Všechny pokoje byly přístupné ze čtvercové chodby. Základní vybavení sestávalo z obdélníkových lavic podél zdi salónu, v kuchyni stál dvouvaříč na plynovou bombu a v ložnici se nacházela dvoulůžková postel, skříň a prastarý počítač. Dům postavil na okraji vesnice z udupané hlíny a dřevěných trámů Chalídův otec. Jednopatrová budova ve svahu má výbornou rekuperační schopnost, v létě izoluje horko a v zimě silné zdi nepropustí chlad. Chalídova nukleární rodina žila několik let odděleně poté, co se jeho otci podařilo získat zaměstnání v Casablance.

*„Když mi bylo deset, táta odešel pracovat do města jako zahradník. Zůstal jsem tu sám s mámou a sourozenci. V zimě bývá v horách hodně chladno a tehdy ještě ve vesnici nebyla škola. Po silnici také nejezdilo moc aut. Každé ráno jsem chodil za tmy sněhem sedm kilometrů do školy v Asni a odpoledne zase zpátky.“*

Po letech se rodina přestěhovala za otcem do města a pronajala si malý domek na předměstí. Chalíd toto období svého života prožíval těžce, neboť byl ve školní třídě, kam přestoupil, jediný etnický Berber. Vizuální odlišnost a nedokonalá znalost arabštiny z něj

činila terč ostrakizace ostatních spolužáků. Chalíd přišel do kontaktu s arabštinou až se započítím školní docházky, doma se hovořilo tašelhitem.

Ve městě prožil dva roky, a přestože se pohyboval spíše než v prostředí širokých bulvárů obkroužených starosvětskými kavárnami v muslimské komunitě periferie, kosmopolitní město mělo pro jeho budoucí život rozhodující význam. Casablanka v sobě kumuluje mnohé z evropské protektorátní minulosti, jež spojuje s liberálním prostředím obchodního centra země. Dohromady vytváří celek moderní severoafrické metropole. Uvolněná atmosféra a industriální urbanismus města se odlišoval od konzervativního ducha horské vesnice. Rovněž uvědomění si vlastní jinakosti, s níž ho konfrontovali spolužáci ve škole, vyústilo v poznání pluralitních perspektiv bytí a podnítilo jeho touhu po poznání. Chalídův nepřilíš radostný pobyt v aglomeraci vyústil v návrat do rodné vesnice, kde o několik let později založil vlastní rodinu. Když se oženil, bylo mu právě osmnáct let.

Šance nalezení placeného zaměstnání je pro mladé lidi mimo město minimální.

V Maroku neexistuje systém sociální podpory pro nezaměstnané a tak se mladá generace snaží etablovat různě. Chalíd nemohl spoléhat na finanční pomoc svých nejbližších, ostatně kvůli tíživé situaci rodiny nedokončil studia na střední škole. Otec již nadále nemohl hradit výdaje spojené se školní docházkou všech svých šesti dětí a Chalíd byl donucen odejít ze školy před složením *bakaloriátu* – obdoby maturitní zkoušky. Po návratu do hor žil v domě svých rodičů první dva roky sám, než se oženil s dívkou ze sousední vesnice. Tehdy se živil všemožně. Nejprve pomáhal svému švagrovi Mohamedovi v improvizovaném obchodě zřízeném při jednom z hlavních turistických tahů na Toubkal. Procházejícím turistům prodávali šperky, ručně tkané koberce i koberce vázané, vyrobené ze starých rozstříhaných triček, malované keramické nádoby,

bronzové a stříbrné dýky, nádoby na vodu a starožitnosti, které Mohamed získal při svých cestách za zbožím do vedlejších údolí. Sám k tomu dodává:

*„Obchod jsme budovali vždycky potají v noci, až po setmění. Místo to bylo a pořád je fantastické, projde tudy každý den hodně lidí. Akorát se tu nesmělo stavět. Každý večer jsme s čelovkami nastoupili a přenášeli betonové tvárnice, ze kterých vznikl tenhle obchod. Byla to docela legrace, jenom nás nesměl nikdo chytit, to by byl pak problém. Schytali bysme pokutu a zákaz pokračovat. Jak dům jednou stál, nikdo už nemohl nic dělat.“*

Obchodní transakce v berberském podání mají charakter dlouhého vyjednávání. Pije se při nich čaj a rozprava se protáhne na hodinu i déle (srov. Rabinow, 2007). Chalíd zpočátku pozoroval Mohameda při nekonečných disputacích a později, jak jeho jazyková znalost rostla a on nabýval jistoty, se již sám aktivně do smlouvání zapojoval. Ve švagrově obchodě pracoval téměř rok, dokud nezískal zaměstnání jako číšník v *Kasbah Tamadot*, hotelovém zařízení patřící do skupiny obchodních společností britského miliardáře Richarda Bransona. Ten původní pevnost s výhledem na vysokohorské štíty přestavěl na hotel, ve kterém zaměstnává 120 vesničanů. Chalíd v Kasbě působil přibližně jeden rok, několik měsíců před svatbou a krátce po ní. Poté dal výpověď a začal se poohlížet po jiném zaměstnání. I když se tento krok zdál mnohým nepochopitelný - zaměstnání se zaručeným pravidelným příjmem má z vesničanů opravdu málokdo - Chalída k němu vedlo hned několik důvodů. Jedním z nich bylo vědomí příjmové propasti, která dělí berberské zaměstnance od Evropanů a Američanů působících v hotelu na exekutivních pozicích. Dalším důvodem lze shrnout jako osobnostní:

*„Nerad pracuji pod někým. Nemám rád, když mě někdo neustále řídí, kontroluje a nařizuje mi, co mám udělat. Někdy si sám pro sebe přemýšlím a napadá mě, že jsem jiný. Myslím v porovnání s tím, kde se nacházím a jaký jsem. Někdy mě napadá, že mě někteří lidé nemají příliš v lásce.“*

Po neúspěšném zaměstnaneckém angažmá nemá mladý muž s rodinou ve vesnici příliš možností výdělků. Přitom musí živit manželku s novorozenou dcerou, k níž záhy přibude

ještě syn. Minimální příjem mu zajišťují výnosy z prodeje jablek z rodinného sadu, ale ty musí dělit se svým otcem a bratry. V této fázi svého života měl Chalíd velkou výhodu, kterou dokázal proměnit. Kontakty s turisty mu pomohly vylepšit jazykovou kompetenci hlavně v angličtině, jež se na školách na rozdíl od povinné francouzštiny nevyučuje. Velkým přínosem pro něj bylo i přátelství s americkým dobrovolníkem Mírových sborů v údolí Imlil. Po jeho odjezdu v roce 2010 hovořil plynou angličtinou, což z něho činilo ideálního adepta na práci průvodce.

V prvním desetiletí nového tisíciletí se v Imlilu začaly otevírat internetové kavárny jednotně označené jako *Cyber Café* v rozličných transkripcích tohoto slovního spojení. Chalídovi poskytly útočiště a učebnu počítačových dovedností. Později přijal nabídku jedné z agentur pracovat nárazově jako průvodce skupin turistů. Se zaměstnavatelem ho neváže žádná pracovní smlouva. Většinou bývá povolán za dne na den na celodenní i vícedenní aktivity nejen v horách, ale i ve vzdálené poušti. Průvodci musejí být v dobré fyzické kondici, některé turistické trasy bývají náročné a průvodci nepřerušují svou práci ani v době ramadánu. Chalíd provádí jednotlivce i skupiny, kterým poskytuje všestranný servis. S turisty navazuje neformální vztahy a na rozdíl od svých kolegů je hojně zásobí kulturně-edukativními informacemi o navštívené lokalitě prokládané vtipnými poznámkami na adresu vesničanů i návštěvníků.





*Ilustrace 8: Chalíd se svou dcerou při příležitosti oslavy Íd al-Adhá. Jakkoliv muži ve všední dny oblékají západní oděv, na svátky se převlékají do tradiční dželaby. Dětský sváteční oděv je laděn do černých tónů*

Chalídova maskulinní identita vychází z náboženství a společenských norem a ty ovlivňují jeho motivace a činy. Přes rezervovaný postoj, který vůči islámu zaujímá, sehrává v jeho životě a v životě jeho rodiny významnou roli. Dodržuje ramadán, vyhýbá se konzumaci alkoholu a světí významné muslimské svátky. Neřídí se ale rituálem pěti denních kultických modliteb. Svým konáním fakticky odmítá naplňovat jeden z pěti pilířů víry a své rozhodnutí příliš neskrývá. Někdy se nechá chytit do sítí pohybnosti: „Moje žena mi často vyčítá, že nejsem dobrý Muslim, když nechodím s ostatními muži

*o pátečním poledni do mešity, ani se nemodlím. Někdy mám strach, že má pravdu, že vážně nejsem dobrý člověk“.*

Svobodomyšlná povaha, která se projevila i v jeho neochotě podřídit se zaměstnaneckým poměrům v Kasbah Tamadot, se promítá i do manifestace náboženského přesvědčení. Vyhýbáním se spočinutí v modlitbě Chalíd přehlíží pravidla společenského života, ale zároveň ještě nevstoupil do stadia, kdy by je dokázal plně ignorovat. Selektivní přístup k náboženským otázkám je pro Maročany včetně královské rodiny typický. Kromě ideologických otázek souvisejících s manifestací víry se Chalíd i ostatní obyvatelé jeho vesnice potýká s každodenními událostmi, které souvisejí s přístupem k finančním zdrojům. V současné době Chalídův příjem dosahuje dostatečné výše k pokrytí rodinných potřeb. Dokonce po malých částkách spoří na zamýšlenou stavbu nového prostornějšího domu pro rodinu, která se do budoucna ještě rozroste. V případě Chalídova pracovního výpadku by rodina musela spoléhat na jiné finanční zdroje.

## **5.1 Stát a neziskový sektor**

Sociální podpora poskytovaná státem není dostupná a jednotlivci a nukleární rodiny bez finančních úspor jsou odkázáni na pomoc příslušníků širší rodiny. Školní vzdělání prvního stupně se nehradí a tím, že se odehrává v místě bydliště, rodina ušetří za školákovy obědy mimo domov. Na druhé straně musí zainvestovat úhradu učebnic a dalších pomůcek. V případě potíží se rodina nemůže spoléhat na podporu nevládních organizací, neboť v oblasti podpory rodin ohrožených chudobou žádná systematicky nepůsobí. Nestátní organizace operující v regionu jsou buď francouzské, nebo marocko-francouzské a zaměřují se na podporu vzdělávání (organizace Afoulki) nebo pomoc

marginalizovaným skupinám v regionu – ženám a dětem (asociace Ennakhil). O jejich existenci a možnosti asistence Chalídova rodina neví, přičemž druhá jmenovaná by dokázala nabídnout finanční pomoc v případě výpadku příjmu. Obeznamnost s institucionalizovanou sítí pomoci je prakticky velmi nízká, přestože Chalíd se často pohybuje v městském prostředí a je počítačově gramotný. Vizibilita neziskových organizací se v horských oblastech blíží nule a materiální pomoci se fyzickým osobám nedostává. V případě úmrtí mužského člena rodiny vdova hospodaří s výnosem z prodeje plodin, pokud rodina vlastní zemědělskou půdu, nebo se stává závislou na částkách, které k ní doputují v rámci širší příbuzenské sítě, typicky od bratrů nebo rodičů. Rozvod manželství není mezi Berbery neznámou kategorií. Dochází k němu zřídka (odhaduji v 1 % - 2 % případů). Takové osoby čelí odsouzení okolí. Ženy se uchylují i s dětmi do rodného domu a jsou zcela odkázány na dobrodiní otce, který převezme péči o ně. Pokud znovu vstupují do manželství, tak zpravidla s protějškem se stejnou zkušeností rozpadu původního manželství. Svobodné matky a osamělé ženy mají větší šanci získat pomoc od jedné z neziskových organizací zaměřující se na pomoc ohroženým skupinám, pokud se ale o jejich existenci dozvědí. Vlastnická práva k pozemkům jsou v lokalitě často neformalizovaná. Neexistují o nich zápisy v katastrálních knihách a přetrvávají na bázi zvykového práva. Faktický vlastník s nimi může nakládat jen obtížně. Tamní zákony upravují dědické řízení ve prospěch mužů v poměru dva ku jedné.

Stát selhává v přístupu k programům zmírňování chudoby i v implementaci sociálně-ochranných schémat. Hlavní politický proud univerzalizmu nebere v potaz etnické konstitutivní faktory. Přes existenci legislativních opatření a podporu programů na prevenci chudoby, většina z nich je navržena v zájmu jedné konkrétní komunity - etnických Arabů, neboť veškerá jednání a informace jsou dostupné pouze v arabštině a

francouzštině, což znevýhodňuje etnické Berbery už při jednání s příslušnými institucemi. Hlavním zdrojem komplikovaného přístupu Berberů k vládním agendám nemusí být tedy jen situace uvnitř domácnosti, ale i slabší vyjednávací pozice vůči státu v porovnání s jejich arabskými protějšky. Podílí se na něm i jazyková bariéra a nízká míra participace na vládní úrovni, stejně tak jako nízká míra reprezentace ve státních a místních neziskových strukturách. Berberi žijící na venkově pocítují svou sociální a ekonomickou situaci jako determinující faktor, který funguje jako překážka ke spravedlivému a rovnému zacházení v porovnání s obyvateli měst.

Osoby jako Chalíd, ekonomicky aktivní mladý muž, jehož rodina vlastní část jabloňového sadu a pole pro pěstování zeleniny, přivádějí do své domácnosti finanční zdroje, které jeho rodinu činí jen málo zranitelnou vůči pádu do takové situace. Jeho domácnost je dotována více druhy příjmů: příjmy z průvodcovské činnosti a zemědělskými výnosy. Diverzifikace znamená vyšší finanční stabilitu. V důsledku toho si rodina může dovolit v malé míře nadstandardní nákupy cukrovinek, které Chalíd svým dětem pravidelně pořizuje ve vesnickém obchodě. Výhledově plánuje na sousedním pozemku stavbu většího domu.

## **5.2 Rodina**

V případě výpadku obou druhů příjmů (při dlouhodobé nemoci nebo období sucha) může Chalíd v krajním případě spoléhat na pomoc rodičů. Chalídův otec coby kontraktovaný zaměstnanec s platnou pracovní smlouvou dostává pravidelný měsíční plat stejně jako bratr Mohamed, který pracuje jako řidič nákladního vozu. K jeho stabilní situaci přispívá i nízký počet dětí, který neplánují měnit. Hormonální antikoncepce u žen představuje významný nástroj kontroly porodnosti, v současné době využívaný stále větším počtem žen. Protože žije v domě po rodičích, odpadají mu i starosti mnoha

vrstevníků spojené se stavbou nového obydlí. Chalídova žena Sara ekonomicky aktivní není a jako většina žen v lokalitě setrvává v domácnosti, o níž a o děti se stará. Ke konsolidované situaci přispívá i harmonický vztah mezi jejími členy a jasné rozdělení povinností kopírující tradiční schéma. V něm má muž na starosti aktivity na zabezpečení domácnosti, které se vyřizují venku, včetně nákupu potravin a oblečení. Žena se stará o chod rodiny uvnitř domu – vaření, úklid a pečuje o děti. Přestože její manžel proti výdělečné aktivitě nic nemá, není Sara ochotná nalézt si zaměstnání ve vesnici, kde se nabízejí například úklidové práce či výpomoc v kuchyni jednoho z hotelů v Imlilu. Příjem rodiny by přitom mohl vzrůst o několik stovek dirhamů měsíčně (v průměru 100 – 200 dirhamů týdně) a peníze by mohly posloužit k vylepšení vnitřního vybavení domu, jeho modernizaci, nebo jako úspory. V této souvislosti se vyjevuje přílišná koncentrace ekonomického kapitálu v osobě jednoho člena rodiny, jehož výpadek by mohl chod rodiny přivést do nesnází. Vzhledem k výše uvedeným okolnostem by se nejednalo o fatální situaci, alespoň ne v horizontu několika měsíců, i přesto by se životní úroveň rodiny rapidně snížila. Na pomoc manželčiny rodiny se příliš spoléhat nemohou, neboť Chalídův vztah s tchyní osciluje na pomezí zdvořilé netečnosti a pasivně-agresivního nezájmu.

*„Sařina matka, já nevím, co bych k tomu měl dodat. Několikrát se stalo, že jsem objevil ty čáry, které na mě (jeho žena) přichystala. To nebylo z její hlavy. Navíc ji pořád přesvědčovala, že jediná možnost, jak mít spokojené manželství a jak si udržet muže, je mít s ním co nejvíc dětí. A tak se nám „omylem“ narodil Hišam. Když Sára zjistila, že je těhotná, oba jsme plakali, Hanane nebyly ani dva roky a další dítě jsme takhle brzy nechtěli. Víím, že to byla ona, našeptávačka, kdo všechno způsobil.“*

Podle vyprávění situace kulminovala při jedné z tchyniných návštěv, když se velmi nevybíravě a nactiutřačně vyjadřovala o jeho osobě, přičemž ji Chalíd vykázal z domu a zákaz vstupu stvrdil jeho trvalou platností. Od té doby s tchyní není v kontaktu, Sara jezdí navštívit rodiče i s dětmi do nedaleké vesnice sama. Vztahová roztržka

nepoznamenala vztahy s ostatními členy rodiny, ale způsobila celkové ochlazení kontaktů a v případě nouze by byl modus pomoci oslaben. V berberské gerontokratické společnosti bývá starším projevována úcta a Chalídovo chování popírá společenské stereotypy, což může v důsledku vést k neposkytnutí pomoci v případě nouze. Protože však vztahy v Chalídově vlastní rodině nepostrádají soudržnost, roztržka nepředstavuje zásadní ohrožení jejího fungování.

Genderově podmíněný vzorec domácích prací a přidružených aktivit také reflektují kulturně-definované role genderu a z nich plynoucí očekávání. Rozdělení práce ve venkovské domácnosti slouží jako zástup pro rodinné vztahy a nerovnosti. V případě Chalídovy rodiny se tyto definice do určité míry stírají. Muž například nerozděluje potravu a příležitostně připravuje jídlo pro celou rodinu. Jako průvodce má na starosti i přípravu jídla pro klienty a podíl domácích prací na sebe dobrovolně přebírá i doma. Garantem zachování statutu quo se v náboženských i sociálních otázkách stává spíše jeho manželka. Většinu života se pohybuje v homogenním prostředí berberské společnosti a spíše než Chalíd, kterého jeho zaměstnání konfrontuje s rovnoměrnou distribucí povinností tak jako to vidí u svých klientů, trvá na dodržování konzervativních a nepsaných pravidel fungování domácnosti.

### **5.3 Komunita**

Rodina udržuje těsné vztahy s ostatními členy komunity, které považuje za svou rodinu a do jejich záležitostí také občas zasahuje. Chalíd se nedávno stal členem vesnické rady a podílí se na rozhodnutích týkajících se záležitostí ve vesnici. V současné době je jeho rodinná situace více než uspokojivá, v případě potíží se může on i jeho žena spolehnout na pomoc přátel a sousedů i širší rodiny. Bourdieu (1977) zdůrazňuje nerozdělitelnost ekonomického a symbolického kapitálu:

*„Proto vidíme, že symbolický kapitál, který se v podobě prestiže a proslulosti váže k rodině a jménu, je snadno směnitelný zpátky v kapitál ekonomický. Jako takový je nejspíš nejcennější formou akumulace ve společnosti, v níž drsné podnebí (hlavní úkoly – orba a sklizeň musejí být provedeny ve velmi krátkém čase) a omezené technické možnosti (sklizeň se provádí pomocí srpů) vyžadují kolektivní práci.“ (s. 179)*

Rodiny, jež nevlastní žádnou půdu, čelí reálně situaci finanční tísně. Vesnice fungují jako jednotný organický celek a jejich členové jsou najímáni na práci majiteli rozsáhlejších pozemků. Za tuto pomoc dostávají určitý finanční obnos, který by jim měl dostačovat k pokrytí základních existenčních potřeb. Komunitní vztahy ve vesnici tedy mají funkci záchranné sítě před pádem do absolutní chudoby. Výpomoc ve formě drobného přilepšení, zeleniny, ovoce, ořechů, šatstva, neformálních půjček a darů stojí hierarchicky v pozici nadřazené pomoci charitativní a asistenci neziskových organizací.

#### **5.4 Princip trhu**

*Franz řekl Sebastianovi, že na světě jsou mnohem důležitější věci než to, čemu se říká osud. Měl tím na mysli především místo. Je-li místo, je i historie (když se rodí historie, zákonitě musí existovat odpovídající místo). Najít místo je jako položit základ historie. Vymyslet místo je jako najít příběh. Koneckonců příběhy – ty jsou také důležitější než osudy. Jsou místa, kde už není co vyprávět, ale někdy je zapotřebí promlouvat samotnými názvy míst ve správném pořadí, abychom se navždy zmocnili nejzajímavějšího příběhu, který nás uchvátí silněji než jakýkoliv životopis.*

*Taras Prochasko*

Přes všechny těžkosti, s nimiž se Chalíd musel jako velmi mladý muž vyrovnat (návrat do rodné vesnice do prázdného domu po rodičích, nemoc manželky v počáteční fázi vztahu, její hospitalizace v nemocnici, která ho stála téměř veškeré úspory, neplánované narození druhého dítěte) nikdy neztratil naději a vůli ke zlepšení své situace i situace celé rodiny. Postupem času se mu podařilo vybudovat pohodlné a stabilní zázemí. Díky neustupující učenlivosti se jeho jazykové schopnosti zlepšily natolik, že se stal vyhledávaným průvodcem skupin, jejichž členové si informace o jeho spolehlivosti,

schopnostech a laskavosti předávají dál. Chalíd nedosáhl žádného stupně formálního vzdělání, ale jeho přátelská povaha, porozumění a náklonnost k západním hodnotám ho činí vyhledávaným zaměstnancem v různých segmentech. V obchodě se mu dařilo vyjednat dostatečně vysokou cenu pro prodej a jako průvodce často obdrží spropitné. I tak nízký příjem, který mu zaměstnavatel vyplácí, nereflexuje ceny zboží na trhu, který je díky malé kupní síle obyvatelstva značně deformován a orientuje se na nabídku levných potravin nevalné kvality. Nízké mzdy nekompensují nízké ceny základních potravin. Malé příjmy a omezené možnosti zaměstnání situaci neulehčují. Za této situace je varianta nechat se najmout jako průvodce nebo se jinak uchytit v turistickém sektoru jednou z mála možností, jak vylepšit rozpočet.

Poměry pracovního, produktového i kapitálového trhu jsou pro Chalída nepřehledné a plně bariér. Výhodou je jeho pozice v životním cyklu. Zatím nedosáhl vysokého věku a jeho fyzický a mentální stav mu výhledově umožňuje zvýšení kvalifikace a další zlepšení životních podmínek. V současné době nemá Chalíd nouzi o klienty, jak sám říká, telefon mu zvoní téměř neustále, ale jeho situace bez pracovní smlouvy a garance výdělku zůstává nejistá. Jediná cesta ke zlepšení a institucionalizaci jeho postavení je založení vlastní „trekové“ agentury. Tento krok vyžaduje obeznámenost s legislativou, administrativními procesy, finanční obnos na úhradu služeb notáře, který by provedl registraci nové společnosti, údržbu webových stránek a hlavně stabilní internetové připojení, jež není ve vesnici dostupné. K překonání těžkostí by pomohla i vyšší angažovanost neziskových organizací a státních institucí při šíření informací o dostupných nástrojích pomoci. Vláda v posledních dvou desetiletích provádí množství reforem, které zemi posunují směrem k liberální demokracii respektující univerzálnost a nedělitelnost konceptu lidských práv, ale selhává při jejich šíření do venkovských oblastí. Vzrůstající mezera mezi informovaností a přístupem městského a venkovského



obyvatelstva představuje problém rovnoměrné distribuce kapitálu. Tyto faktory dohromady činí z podnikání pro vesničany obtížně dosažitelný cíl.

Nabízí se otázka přístupu ke zdrojům poskytovaným organizacemi občanské společnosti. V Maroku začaly působit neziskové organizace počátkem devadesátých let s nástupem reforem, které vyústily v dvoukomorový systém v roce 1997. Chalídovou šancí může být mikroúvěr od jedné z neziskových společností poskytujících půjčky do výše 50 000 marockých dirhamů. Největší neziskové organizace Al Alman a Zakoura mají více než půl milionu věřitelů. Další dvě asociace sponzorují přední marocké banky. Všechny sdružuje Národní federace asociací mikroúvěrů (FNAM). Maroko je v poskytování půjček velmi úspěšné a hraje klíčovou roli v Síti mikroúvěrů arabských zemí Sanabel. Například nadace Zakoura poskytuje půjčky do začátku podnikání. Ovšem její věřitelé musejí být gramotní a schopní dokončit kurzy psaní, čtení, počtů, vedení obchodu a výchovy k občanství. Pro Chalída se nejedná o překážku, ale v Maroku, kde se celková gramotnost dospělé populace dosahuje 67,1 % (UNICEF, 2013) toto opatření představuje bariéru, která zasahuje ty nejchudší. Lokální hnutí by v odlehlých venkovských regionech mohla hrát významnou roli katalyzátora změn, protože zmíněné organizace selhávají v oslovování obyvatel izolovaných oblastí, a to i u jedinců, jimž nechybí socio-ekonomické prostředky k sociální mobilizaci.

Zranitelnost rodiny se odráží i v přístupu jejích členů ke vzdělání. Ve vesnicích se nacházejí školy poskytující povinnou docházku v délce šesti let. Vyšší stupně absolvují žáci ve městech, přičemž rodiny musejí hradit ubytování, stravu a dopravu. Nedostatek finančních prostředků je spolu s obavami o potomka hlavní překážkou zvyšování kvalifikace. Chalídovy děti budou mít cestu z vesnice do školy ulehčenou. Jejich rodiče plánují, že po absolvování povinných šesti let v rodné vesnici odejdou bydlet

k prarodičům do Casablanky, kde budou ve školní docházce pokračovat. Jejich vysoká kvalifikace může pro tuto domácnost v budoucnu znamenat mobilitní výhodu, zvláště v případě syna, který tradičně přebírá domácnost a pozemky a může je dále zhodnocovat.

Eventuální mobilita domácností spočívá v kombinaci několika faktorů: struktury příležitostí, šancí a individuálních charakteristik. Chalídova iniciativnost, ochota flexibilně měnit zaměstnání a skutečnost, že se nespokojil s příjmem za prodej každoroční úrody jablek, mu pomohla zlepšit stav domu a otevřít perspektivu budoucnosti. Chalíd k tomu podotýká: *„Nerad sloužím druhým, chci dělat věci sám za sebe. A vím, že to jednou dokážu. Možná už příští rok, možná za dva.“* Chalíd uvažuje strategicky a neustále se snaží zlepšovat pozici své rodiny. Čte cizojazyčné knihy a zakoupil si použitý netbook, aby se mohl ve městě připojit k internetu a nebyl závislý na internetových kavárnách.

Turistický ruch generuje nadstandardní příjmy úzké skupince jedinců, již musejí být připraveni a ochotní k vysoké míře adaptability. Vzhledem k tržním překážkám a nedostatečné asistenci státu vesničané setrvávají v podřadných rolích. Zvyk sdružovat se do početnějších zájmových skupin, protože hlas mnoha zazní hlasitěji než hlas jednotlivce, se zatím neujal. Výjimku tvoří místní výrobní družstva, jakým je například ženské výrobní družstvo argánového oleje (CFA) zaměřující se na produkci a prodej kosmetických výrobků téhož. Mnozí Berbeři si neuvědomují překážky, které na ně institucionalizovaný systém uvaluje, ale jsou si vědomi malého výtěžku v porovnání s registrovanými společnostmi, jež z příchodu turistů primárně těží. Absence vzdělanostního kapitálu představuje největší překážku, na druhé straně sociální kapitál stále tvoří významný faktor lokálního života.

## 5.5 Deníkové záznamy

*Dalším dokladem místní řevnivosti, restriktivní síly kultury a možná i žárlivosti je i postoj H. k mým kontaktům a informační síti, kterou si vytvářím ve vesnici. Několikrát mi dal najevo svou nelibost, když jsem se vypravila dolů a naposledy přišel s požadavkem, abych své dotazy nesměřovala na určité osoby, protože by mohly mé podezřelé vyptávání reprodukovat místním policistům a ti by následně způsobili nepříjemnosti celé rodině. Takto nepřímo zdiskreditoval ty, kteří jsou cílem mých dotazů, když je charakterizoval jako udavače nepevného charakteru. Když jsem se ohradila, že si tedy najdu jiné ubytování, najednou bylo všechno jinak a žádný problém nehrozil. Vrcholem všeho byl výstup, který vystříhl poté, co jsem mu oznámila, že se následující ráno chystám na trek se svým přítelem z vesnice. Mé podrobné vysvětlení nakonec přijal, ale s radostí to opravdu nebylo. Argumentace mým hrozícím přestěhováním k jiné rodině byla velmi nepřesvědčivá a možná až průhledná. Nicméně batoh mi zapůjčil. Ostatní při mém líčení situace jen kroutili hlavou.*

## 6. Koloniální ozvěny v současném diskurzu turismu

*Evropané se drželi pobřeží, svých přístavů, domů, kam se chodili najíst, a lodí. Výpravy do vnitrozemí podnikali váhavě a jen zřídka. Omezoval je nedostatek silnic, strach z nepřátelských kmenů a tropických nemocí – malárie, spavé nemoci, žluté zimnice a lepry. Ačkoliv obývali pobřeží více než čtyři století, činili tak v duchu nestálosti, s úzkoprsou vidinou rychlého zisku a snadné kořisti. Jejich přístavy byly pouhými pijavicemi na těle Afriky, místy vývozu otroků, zlata a slonoviny. Jejich cíl – odvézt odtud vše a za nejnížší možnou cenu. Proto se mnohá z těchto evropských předmostí podobala nejchudším částem starého Liverpoolu nebo Lisabonu. Za čtyři sta let v Luandě Portugalci nevykopali jedinou studnu s pitnou vodou, ani nerozsvítily ulice lucernami.*

*Ryszard Kapuściński*

Cestování pod taktovkou turismu je příběhem dvou trajektorií, v místě jejichž průsečíku se setkává globální s lokálním. Podobně jako kolonialismus konstruoval reprezentace obyvatel podřízených území a tím upevňoval svou hegemonii, praktiky turistického ruchu pomocí marketingových nástrojů a převzetím stereotypních představ naplňují západní představu o tom, na koho a kam se pojedeme podívat a co od návštěvy můžeme očekávat. Berbeři jsou popisováni z pozice hegemonie jako pohostinní a nezkrotní a je jim připisována konkrétní identita. V mezích žánru turismu je jejich existence vystavěna na reprezentaci jinakosti. Turisté svou přítomností, byť jen hypotetickou, modifikují a diskurzivně konstruují turistický prostor. Vzniklé objektivizované destinace reprezentují exotiku obývanou exotickým *jiným* (Urry, 1990). Stáváme se tak svědky folklorizace kultury se svědectvím vtisknutým do paperbackových průvodců a aktivit na podporu turismu.

Kolonialismus jako správní aparát mocenskými a diskursivními praktikami realizoval vládu nad podřízeným územím včetně jeho obyvatel. Konstrukce subjektů koloniální nadvlády zahrnovala sérii vzájemně provázaných kroků a taktik, skrze něž mocnosti uplatňovaly svrchovanou kontrolu nad periferní lokalitou. V současném diskurzu turismu jsou obyvatelé destinací v zemích globálního Jihu předmětem podobných

manipulací. Proces konstrukce, reprezentace i performativní složka exotického druhého v intencích turismu vykazuje shodné rysy s procesem konstrukce koloniálního subjektu. Následující část se zaměřuje na analýzu povahy subjektu mocenské nadvlády a ukazuje, jak jsou koloniální schémata nadále replikovaná a využívána v kontextu turistického ruchu.

## 6.1 Subjekty (post)kolonialismu

*Neexistuje francouzská identita či francouzské kulturní dědictví, které by zároveň nezahrnovalo pojmy „jinde“ a „tady“. Jinými slovy, „jinde“ je součástí pojmu „tady“ a naopak. „Vnitřek už není odříznut od „vnějšku“, minulost od přítomnosti.*

*Achile Mbembe*

Hrdina románu *Období migrace na sever* (Salih, 2009) je zázračným dítětem súdánské vesnice, kraje a nakonec celé země. Přes veškeré zázemí západní intelektuální tradice získané na elitní britské univerzitě, v němž si pohodlně hová a jež pohotově využívá pro svádění *bílých* Evropanek, si se svou duální existenciální perspektivou neví rady. Přes nutkové pocity frustrace, vědomí, že přes své dvojí kořeny nikam nepatří, se stává vlastním stínem, karikaturou sebe sama a symbolem nezařaditelného a nepoznatelného. V post-viktoriánské britské společnosti se africký muž, který se v jejich očích pokouší být stejný jako oni, stal atrakcí (podobně jako fyzicky deformovaný „Sloní muž“ Joseph Merrick) a hned ve druhém sledu politováníhodným omylem. Kvůli pocitu nepatřičnosti, jenž ho neopouští ani po návratu do rodné země, se ocitá na pokraji šílenství, kterému podobně jako Kurtz, jenž se v Conradově *Srdci temnoty* cele transformoval v divocha, (1990), podléhá. Mimikry (Bhabha, 1998) představují nejednoznačnou přítomnost v kulturní politice kolonizace a později i turismu. Berbeři chtějí být jako my, modifikují oděv, nonverbální komunikaci a jejich aktivita se stává součástí plánů turistického

rozvoje. Koloniální správci explicitně cílili na civilizaci svých subjektů. Na druhé straně imitace ze strany kolonizovaných vždy hrozila vymknutím a podemletím hranic vztahů mezi kolonistou a domorodcem a tím vyvrácením stávajícího řádu věcí. Záhadná přítomnost „civilizovaného domorodce“ destabilizovala duální identity kolonialismu (Fergusson, 2002, s. 553). Proto se tehdejší autority střežily toho, aby se objevil místní, který by byl „až moc civilizovaný“. Takový člověk nikam nepatřil a protivil se řádu světa. Koloniální subjekt představoval důležitou kategorii koloniálního procesu. Fanon (2011) ho drsně nazývá negrem, Spivak (1999) při reflexi obyvatel dekolonizovaných území přichází s termínem subalterní jedinec a předmětem zájmu Bhabhy (2007) je hybrid, respektive lidská entita, která v sobě nese hybridní identitu. Kolonialismus lze popsat jako především psychologickou záležitost (Nandy, 2009) a mentální podřízení a uznání jinakosti člověka bylo jeho nedílnou součástí. Na rozdíl od příslušníků majoritní kultury se kolonizovaní neustále nacházejí na pomezí mezi vlastními kulturními tradicemi a hegemonním kulturním kódem kolonizátora. Z dialektického vztahu mezi nativní a cizí kulturou, s níž se subjekty musejí vyrovnávat, vyplývá i boj za autonomii a svébytnost v širším sociálním kontextu. Oblast Maroka je územím, na němž dochází ke kulturní hybriditě podobně jako v karibské oblasti, kde staletí trvající dislokace a transmigrace předznamenala moderní paradigma globalizace i transnacionální a kulturní identifikace (Hall & Tucker, 2004, s. 14). Turistické destinace se stávají místem pro sledování příchozích, kteří na sebe berou role turistů a vesničanům přisuzují roli objektu observace. Navštívené místo je redukováno do pozice exoticismu, v němž rezonuje pocit západní nadřazenosti opírající se o ekonomické zdroje a vytvářející reprezentace ke konstrukci turistických destinací jako místa voyeurismu (MacCannell, 1992, s. 125). Jinakost není jen pasivně akceptovaná vesničany. Jejich touha po začlenění nových prvků a rekonfiguraci původního ústí ve vytvoření hybridizovaného prostoru, jemuž dodávají

fasádu imitace a mimikry. Západní oděv se rozšiřuje mezi muži i ženami, kteří místo dželaby oblékají flanelové či bavlněné svrchní košile. V Evropě se používají jako noční košile na spaní. Vesničané také často imitují imitace návštěvníků jejich vlastní kultury. Ručně tkané koberce představují jeden z nejdůležitějších artiklů prodeje. Jejich vzory nejsou autentickou ukázkou berberské kultury, kdy každý znak byl nositelem konkrétního významu a koberce sloužily jako obrazová kniha, v níž bylo při znalosti symboliky možné číst příběhy.

Turismus plní funkci zpřítomňování reprezentace jinakosti. Přitom se chová k jeho aktérům podobně jako koloniální režim. V současnosti je konzumace kulturní odlišnosti sociálně organizovaná a systematizovaná (Urry, 1990) prostřednictvím místa a aktérů, v němž k ní dochází a již jsou jejími účastníky. Vztah mezi jedincem a sociálním prostorem je určován možnostmi začlenění jinakosti do struktury *self*. Jinakost slouží jako platforma vztahu mezi turisty a Berbery v kulturní rovině, přičemž garantuje asymetrické postavení aktérů. Turismus se vztahuje k vesničanům podobně jako koloniální mocenský aparát. Je řízen zvnějšku a reprezentace Berberů z nich činí pouhé subjekty, případně pomocníky celého projektu. Abychom destabilizovali stávající vztahy turisté – hostitelé a tím pádem i možný kulturní kanibalismus, musí dojít k souběžné rekonstrukci komponent turismu: místa, reprezentace lidí, *self*, hodnot, kultury a moci. Jinými slovy, musí dojít k dekonstrukci hierarchizované dichotomie.

Mezi pojmy orientalismus, imperialismus, kolonialismus a neokolonialismus nalézáme spojnici definovanou vztahem mezi globálními centry moci a oblastmi mocenské periferie. Mocenský prvek takto traktovaného vztahu předurčoval způsob, jakým evropská tradice vykreslovala obyvatele neevropských území. Jak podotýká Stocking (1991, s. 177), „*Viktoráni se snažili vytvořit jediný kulturní žebřík, po kterém mohl člověk bez pomoci vyšplhat od zvířecího divoštví k evropské civilizaci*“. Když se v počátku

dvacátého století Josef Schumpeter ohlédl o století nazpět, konstatoval, že imperialismus existuje tehdy,

*„,když má stát sklony k násilné expanzi, která nemá žádné cíle a která překračuje jakékoliv definovatelné hranice,‘ to znamená, když se válečnická či dobytelská aktivita projevuje, aniž by byla skutečně prostředkem nějakého jiného cíle než toho, který je implikován v samotném jejím provozování.“ (Ferro, 2007, s. 26)*

Max Weber to později nazval instrumentální racionalitou (Weber, 1998, s. 157-158).

Po rozpadu koloniální soustavy v polovině dvacátého století kontrola nad ovládaným územím neskončila, došlo k proměně struktury moci, nikoliv k jejímu zániku.

Postkoloniální realita dnešního světa navazuje na odkaz kolonialismu a z tohoto základu vzniká nekoloniální situace. Nekoloniální vztahy vyvěrají ze situace, v níž suverénní země podléhají prostřednictvím ekonomických a kulturních vazeb kontrole jiného státu.

Snaha o nadvládu nad územím a jeho obyvatelstvem byla v minulosti ospravedlňována náboženskými a později politickými důvody. Kolonialismus nepředstavoval pouze mocenský ekonomický a represivní systém, ale tvořil ho i systém symbolický spjatý s vlastní epistemologickou tradicí a specifickým diskursem. Stěžejní binární opozicí postkoloniální teorie je hegemonie dominantní entity a odpor utlačovaných.

Přestože bylo Maroko *de iure* protektorátem, ve skutečnosti Francouzi disponovali vcelku velkou mocí a vykonávali kontrolu nad rozsáhlým územím. Za jeho trvání marocký právní systém založený na islámském právu absorboval některé elementy francouzského občanského práva. Při rozhovoru s Francouzem, jehož rodina se v zemi usadila za doby protektorátu, vyšlo najevo, že on sám je na marockém území vlastníkem deseti tisíc pozemků. Francouzi obeznámení s místním prostředím kapitalizovali na vzrůstajícím podnikatelském potenciálu země a zřídili si podnikání v různých odvětvích včetně turismu (např. <http://www.haktivoyage.com/>; <http://www.stoursvoyages.com/index.php>).



Turistický ruch v Imlilu z této perspektivy představuje pokračování v cestě, kterou ve třicátých letech vytýčili Francouzi, když víceméně náhodně v údolí Imlil postavili domek sloužící jako odpočinkové stanoviště krajanům, kteří po náročném výkonu zaměstnání potřebovali trochu pohybu a pobyt na čerstvém vzduchu. Většinový segment turistického ruchu ovládají zahraniční podnikatelé a následný zisk investují v zemích svého původu. Jejich postavení vyplývá z lepší finanční situace i příslušnosti ke kultuře, kterou vládní politika prezentuje jako aspirační cíl. Nedochází ke ztotožnění se všemi oblastmi kulturního života, v oficiální rétorice je stále patrný důraz na náboženskou a arabskou kulturní kontinuitu, ale pro zvýšení konkurenceschopnosti na globálním trhu je patrná akcentace západních hodnot, což se projevuje hlavně v městském prostředí s vyšším podílem populace s formálním vzděláním. Podnikatelé její prerekvizity, a nejen ty materiální, dokonale ovládají a tato schopnost jim propůjčuje dominantní postavení. Alienace objektu musí být dostatečná, aby uspokojivě vyjadřovala distanc. Turismus na jedné straně touží po zachování kulturních forem, ale zároveň se pokouší fixovat identitu toho druhého tak, aby zůstala odlišená od jeho vlastní. Živé tradice Berberů se stávají kulturním produktem. Autentický zážitek je konstruktem. Aktéři nehledají objektivní autenticitu, ale snaží se dosáhnout autenticity intersubjektivní, která se vyjevuje při cestování. Tato existenciální autenticita bývá aktivována činnostmi.

*„Z ekonomické perspektivy je turismus průmyslem na výrobu autenticity“* (Wang, 2000, s. 71). Zahrnuje v sobě jak spotřebu, tak i dodávku komodit a autentických zážitků. V této situaci vystupuje jako jeho garant. V některých případech snaha „diváků“, kosmopolitních obyvatel země, po dosažení maximálního stupně autenticity vytvoří tzv. „lidské safari“. Příslušníci kultur jsou nuceni k performanci kulturních aktivit pro pouhé pobavení diváků (kmen Jarawů na Andamanských ostrovech, např. Chamberlain, 2012). Turismus tak lze vnímat jako jednu z forem postkoloniální dominance nad méně

rozvinutými zeměmi. Funguje jako nástroj, který přivádí zpět k životu idealizované představy minulosti.

Oblast jazyka nabývá v kontextu fixace jinakosti významnou dimenzi, která souvisí s jeho funkcí nositele významů a nástroje sociální distinkce. Na kolonizovaných územích často docházelo k lingvistické změně; úředním jazykem se stala řeč kolonizátorů, již si podmanění obyvatelé museli osvojit. Stupeň ovládnutí jazyka kolonizátorů kolonizovanými plní funkci rozlišovacího znaku stejně jako oděv, etnická příslušnost a jiné sociální kategorie. Za protektorátního období a ještě čtyřicet let po jeho konci probíhala cílená marginalizace berberštiny replikovaná přes vzdělávací systém i lokální média. Vplýváním jednoho jazykového kódu do druhého docházelo k hybridizaci jazyka a vzniku dialektů. Berbeři při interní komunikaci mezi sebou hovoří kombinací tašelhitu a deriži, které prokládají francouzskými výrazy. Angličtina proniká do konverzace hlavně z oblasti informačních technologií, kterou mladá generace využívá. Protože použití tašelhitu se i přes emancipační hnutí stále omezuje pouze na domácí sféru, mluvčí vnímají tašelhit jako kategorii inferiorní a interní komunikace spadající do domácí sféry. Interkulturní kontakty s turisty tyto pocity dále prohlubují, neboť vesničany nutí k používání jazyka návštěvníků.

Dva mladé muže, z nichž jeden byl průvodce a druhý pracoval jako dělník v Marrákeši, jsem na konci našeho společného sezení požádala, aby mi vyprávěli oblíbenou pohádku z dětství. Nejdřív se jim do tak dětinské aktivity nechtělo, ale po mém opakovaném naléhání přeci jen svolili a přede mnou se začala odvíjet spleť historické historie sedmi dcer, sedmi dveří a sedmi granátových jablek. Příběh statečné a půvabné Zrekdy plný intrik, zoomorfních bytostí a již dávno vymřelých zvířat jsem zachytila do poznámkového bloku. Vzhledem ke komplikované narativní lince slovo od slova v závěru reprodukovala, abych se vyhnula pozdějšímu zkreslení faktů. Příběh jsem tedy

převyprávěla v angličtině vlastními slovy. Když jsem se dostala až na úplný závěr, v němž je mouřenín zahuben čelistmi zvířat a Zrekda konečně spočine v králově náručí, rozhostilo se ticho. S pochybnostmi o správnosti výkladu jsem se tázavě zadívala na mlčící bratry. „Řekla jsem to snad celé špatně?“ V odpověď se ozvalo: „Ne, řekla jsi to správně, ale to, že jsme ten příběh slyšeli od Tebe a v jiném jazyce pro nás moc znamená. Je pro nás teď mnohem důležitější a vlastně i reálnější, než kdy předtím.“ Pro příslušníky jejich generace dávné mytologické příběhy nejsou pouhou abstrakcí, ale i měřítkem, do jaké míry se věci změnily k lepšímu. Skutečnost, že cizinec projevuje zájem o berberskou mytologii v individuálním případě znamená více, než existence televizních kanálů v berberštině reflektujících zakonzervovanost marockého státu. Vysílané pořady dennodenně v přímém přenosu předvádí bezmocnost tváří v tvář berberské otázce, která se v jejich podání transformuje ve vyprázdňené, ideologicky pojaté záznamy s nulovým obsahem a dopadem, jež nikdo nesleduje.

## **6.2 Deníkové záznamy**

*Na terase je chycený ptáček. Mládě dravce, které není schopné letu, se stalo hračkou pro děti. Sice ho krmí a v kelímku od jogurtu má přichystanou vodu, přesto se domnívám, že nepřežije jejich péči déle než týden. Bolí mě dívat se, jak mu kluci násilím roztahují křídla a všelijak ho vláčejí po zemi. Kruté dětské hry. Má dvě možnosti, buď vzlétne, nebo zemře.*

*V devět hodin ráno máme schůzku u vesnice a vyrážíme vzhůru do kopců. Část cesty kopíruje tu včerejší, tentokrát však sledujeme vrstevnici, takže nemusíme zdolávat přílišné převýšení. Výstup na sedlo Tizi Mzik obnáší asi dvě hodiny chůze, před námi ani za námi nikdo, jen alpinské kavky s tmavým namodralým peřím, jejichž těla se na obloze skládají do geometrických obrazců. Potkáváme skupinku starších Francouzů, kteří si vyrazili na šestidenní trek. Všichni průvodci se mezi sebou zdraví jako pražští řidiči tramvají, když se*

*míjejí v protisměru. Dostáváme pozvání na čaj, které přijímáme. Plošinu kryjí ze dvou stran svahy porostlé nízkými stromy, na sever a na jih se rozevírá údolí. V hloubi kopce se objevuje skupinka dětí z kasby s předvojem nosiče s mulou nesoucím potřebné vybavení na piknik. Chléb, papriky, rajčata, konvičky na čaj, koberce na sezení a rohože. Průvodce rozkládá proviant ve stínu kosodřeviny a dává se do přípravy, s níž mu pomáhám. Chvíli nato se z průsmyku vynořuje pět postav, anglicky hovořící muž a žena, tři průvodci a jedna mula. Ležení rozkládají opodál, a zatímco jim nosič, který se včlenil do skupinky ostatních nosičů, připravuje občerstvení, nastavují tvář slunci. Pořádání pikniků na Tizi Mzik patří k oblíbeným výletním programům, na něž jsou vesničané najímáni. V letních měsících bývá nahoře otevřené i malé kamenné stavení sloužící jako obchod. Po hodinové přestávce pokračujeme dál. Cesta vede po úbočí a přede mnou se otevírá pohled na krajinu s charakterem odlišným od imlilského údolí. Vesnice Tizi Ousam je téměř tisíc let stará. Dnešní noc strávíme v guesthousu v Id Isse. Domy z červené hlíny, talíře satelitů. Za třicet dirhamů proležela matrace a studená sprcha, protože se nikomu nechce zapínat karmu. Zato večere je skvělá, polévka, kuskus, kompot a navrch bonbóny od „Tuaréga“ ze sousední skupiny. On a náš průvodce mezi sebou hovoří každý svým dialektem a rozumějí si. Pokoje v přízemí se zrovna malují a z kuchyně přes patio voní tajine. Vedle mě stojí dělníci, opření o zábradlí a pokrytí skvrnami bílé barvy. Jeden z nich má hluboce rozpraskané paty, rýhy se zařezávají hluboko do masa a za chvíli mě požádá o cigaretu. Z dálky doléhá křik dětí, pláč batolat, zvonění mobilního telefonu se mísí s bečením ovcí a na údolí padá noc. Dole prochází žena v zelených šatech. Muž, jenž právě vystoupal na terasu, je slepý na jedno oko. Potažené bílým filmem mu dodává vzezření súfijského mystika. Po silnici rachotí nákladní auto plné ne cihel ani malty, ale mužů balancujících na korbě. Ženy nosí na hlavách ohromné cínové mísy a podle jejich váhy musejí být ve výborné kondici.*

*Ráno nás probouzí stařena, která za hlasitého salam alejkum rozsvěcí světlo. K snídani máme palačinky hebké jako spodní strana klobouku houby, chléb, který už se deset let v Imlilu nepeče, slunečnicový olej a talíř neochucené rýže s mlékem. Fotografie na závěr a vyrážíme na cestu. Cestou do vrchu mjííme stáda horských koz živících se pichlavými thujemi, včetně jejich pasáčka pokřikujícího „no photo“. Následující hodiny naplňuje monotónní střídání kroků, s každým dalším se jednotliví členové naší skupiny ponořují směrem k sobě, abychom se nakonec fyzicky i mentálně setkali uprostřed tržiště, jehož kypící hlas nás ukotví zpátky v přítomném okamžiku. Stojím uprostřed sůku, který se postupně vyprazdňuje a odhaluje svou podstatu prostoru postaveném na pestrobarevných slupkách cibule, odřezcích žlutých melounů, zapomenutých hromádkách lilků, svazcích koriandru s nahnědlými konci, zaprášených rajčatech a zbytku nakupujících, kteří pobíhají mezi opuštěnými prodejci a snaží se vybrat tu nejlepší karotku.*

## 7. Příroda podle Atlasu. Vymezení hranic

*Ve světě jsme odsouzeni k významu.*

*Maurice Merleau-Ponty*

Když dojde k prudké oblevě, obnažené svahy skal prosté hustých sítí porostu nedokáží zadržet tající sníh a voda se bez překážek řítí rovnou do údolí. Rozvodněné říčky, líné jako kapři, se změňí v dravé ryby a na několik dní pohltní do svých útrob obydlí, aby je zase vyvrhly zpět do chřtánu světa. Křehce nastavenou rovnováhu mezi působením přírody a lidským konáním prolamuje voda, ale nezdá se, že by toto vodní zemětřesení zasáhlo *tamound*, harmonii mezi lidmi a jimi obývaným prostředím, i když i taková situace občas nastane. „*Údolí opanovala zelená barva a my jsme hrávali fotbal dole u řeky*“, vypráví M. a v širokém úsměvu mu svítí bílé zuby. „*V době záplav všichni sešli dolů, aby se podívali na ten spektakl a hlavně v proudu valící se vody posbírali věci, které by se ještě mohly hodit. Můj strýc měl ale strašnou smůlu. Jak tak hledal použitelné předměty kousek za vesnicí, natrefil na ruku vyčnívající z hromady kamení. A ta ruka svírala svazek klíčů*“. Pokračování příběhu i bližší detaily o tom, zda se našel zámek komplementární ke klíčům, mi M. neprozradil, ale záplavy, které Imlil postihly roku 1995, se kvůli své síle vtiskly do paměti vesničanů.

Zakotvení v geografickém prostředí významně ovlivňuje vytváření osobní i sociální identity. Koncept bydlení připisuje význam formám vědomí, pomocí kterých lidé vnímají a uchopují geografický prostor (Heidegger, c1977). Místa fungují jako katalyzátory sebereflexe, vybízejí k přemýšlení o současné situaci nebo ke vzpomínání na minulost. Provázanost s historickým vědomím a temporální vrstvou reality nás nutí klást otázky, které se při jejich konstrukci vynořují. Jaké následky bude mít, pustíme-li se do analýzy historie, která se ocitá mimo hlavní proud? Jak může alternativní výklad berberské

historie pozměnit vnímání současnosti? Aby byla historie považována za historii, musí naplňovat jeden ze základních znaků, koherenci. Antropologie v sobě nese schopnost a potenciál nalézat a objevovat střípky, které nelze zařadit do domněle úplných narativů Historie. Akceptace fragmentů, které bývají buď ignorovány, nebo naopak začleňovány do konsenzuálně přijímaného narativu představuje bránu k přehodnocení epistemologických východisek. Tyto fragmenty nemusejí plnit subverzivní funkci, ale mohou sloužit jako plocha pro angažmá nových přístupů například i v oblasti aplikace environmentální politiky.

Institucionální kroky vlády s cílem uchování národního přírodního dědictví v posledních desetiletích koincidují s rozmáhajícím se turistickým průmyslem. Pomocí rozmanitého aparátu a formálních i neformálních prostředků vláda zahájila proces postupné nacionalizace prostoru, který má do budoucna podléhat unifikované suverénní moci. Odhlédneme-li od existence policejních stanic, poštovních úřadů i kupříkladu muzeí, území, jež pokrývá plocha národního parku, toto znárodnění prostoru manifestuje nejzřetelněji. Slouží také jako aréna několika zájmových skupin, které své cíle vyjevují ze svých mocenských pozic. Pokud někde dochází k obnažení rozdílných zájmů turistů, Berberů a státních úředníků, tak v oblasti přírodního prostředí. Do celé situace zasahují i ochránářské kruhy, které činí celou situaci komplexnější. Turistický ruch v Atlasu by bez svého přírodního rámce mohl existovat stejně těžce jako samotní Berbeři a podobně jako po staletí modeluje limity jejich životů, staví mantinely a otevírá možnosti i turismu.

## **7.1 Pokus o zelené Maroko**

Dobrodružný turismus v Atlasu a pohoří Ríf představuje nejrychleji se rozvíjející segment odvětví. Vláda reflektuje profitabilní potenciál lokality a vyvíjí aktivity na její ochranu. Plán Zeleného Maroka (GMP) má za cíl zvýšení výnosů zemědělské sklizně a

zmírnění společenských dopadů podporou venkovských populací. Součástí této podpory jsou iniciativy na ochranu přírodních zdrojů včetně redukce znečištění půdy, odpadních vod ze zemědělství a podpora čistých zdrojů energie. Environmentální politika se konstituuje na třech úrovních. Celostátní, kam spadají plošné programy ochrany přírody, regionální zastřešované místní správou v Marrákeši a lokální spravované asociacemi a kooperativními družstvy. Maroko se profiluje jako stát světící principy trvale udržitelného rozvoje, ale současně vyvíjí činnost k rozšíření celého odvětví vybudováním hotelů a jiných ubytovacích zařízení o 200 000 nových lůžek, plánuje zdvojnásobit počet turistů a ztrojnásobit podíl domácích cestovatelů. Záplava dat činí turismus měřitelný, čísla umožňují srovnání s hodnotami turismu v ostatních státech Maghribu, Evropy a i v jiných částech světa. Jako kdyby byla symptomem specifičnosti konkrétního turistického zážitku. Velká čísla nedokážou zprostředkovat zkušenost s turismem. Ta patří svědkům, účastníkům, a proto se musíme obrátit k nim, abychom porozuměli tomu, co znamená *žít v prostředí*, na něž jsou uvalena pravidla ochrany životního prostředí. V tomto bodě je legitimní vznést otázku, zda proklamovaná opatření stále můžeme označit za „udržitelná“, současně se zřetelem ke skutečnosti, že porozumění samotnému termínu je komplikované. Udržitelnost je považovaná za zastřešující princip, který zahrnuje korespondující zásady. Jedním z bodů je i uznání faktu, že rozhodnutí a investice, které provedeme nyní, mohou mít vážné důsledky pro budoucnost naši i budoucnost následujících generací (Roosa, 2010). Berke (2002, s. 23) věří, že udržitelnost může být dalším paradigmatem nebo rámcem, který významně změní lokální účast od dominantních zájmů úzce specializované skupiny lidí směrem k holistickému a inkluzivnímu pohledu (Berke 2002). Pro úspěšnou implementaci zásad i procesu je spoluúčast jednotlivých aktérů zásadní (srov. např. Wheeler & Beatley, 2004; OSN, 1992, 1999, 2001).



Viděno širší perspektivou, zabývám se jednou z modalit modernity. Modernistické koncepty „přírody“, „znečištění“, „mobility“, „času“, „turismu“ modelují naše porozumění ochranným praktikám. Je ale přesnější tyto koncepty uchopit jako ideální kategorie spíše než faktické popisy. Výše uvedené termíny bychom měli číst jako výsledky komplexních a dlouhodobých změn ve sféře mocenských vztahů, ekonomických praktik, technologických vynálezů, administrativy a morálky, které od sedmnáctého století poskytují příznivé klima pro to, aby se jejich artikulace uchytila. Povaha těchto vztahů vychází z kruhu. Myšlenky mohou zakořenit v prostředí, kde jsou vyslyšeny, ale slyšet mohou být pouze v případě, když ty stejné myšlenky vytvoří podmínky, v nichž mohou zaznít. Naše současné porozumění „udržitelnosti“ proto hluboce vychází z toho, jak rozumíme modernitě.

## **7.2 Vize 2020. Diskurzivní analýza**

Základní narace prezentuje Maroko jako zemi zasvěcenou idejím trvale udržitelného turismu, který je vytěžovaný podnikateli, jež ve svých propagačních aktivitách přejímají jazyk udržitelnosti, občas dokonce i bez hlubšího vhlédnutí do problematiky a jejích důsledků.

Ve čtyřech oddílech nazvaných *„Maroko, vycházející hvězda světového turismu; Stěžejní principy Vize 2020; Rámcová strategie; Vize 2020 a Trvalá udržitelnost“* program Vize cituje turismus jako národní prioritu. Model navrhuje inovativní přístup k trvale udržitelnému rozvoji postavený na *„nové generaci turistických produktů“*. Nová generace navazuje na šest programů diverzifikované škály, které přírodu nazývají produktem. Jejím úkolem je vývoj dalších zelených/přírodních škál inovativními způsoby. Ve zprávě se často objevují termíny *„pohodový“, „zdraví“, „na míru“, „udržitelnost“*, jež navozují představu přírody jako kontemplativního prostoru sloužícímu k regeneraci, usebrání se,

meditaci, která má personalizovaný charakter. K rekreaci dochází za využití homogenizovaných nástrojů a infrastruktury. Za cíl si vytýká i vývoj nástrojů pro monitoring a vyhodnocení indikátorů udržitelnosti v rámci odvětví. Jak můžeme měřit udržitelnost? Pouze za předpokladu zavedení operacionalizovatelných jednotek v hranicích matematizované přírody. V popisu je příroda příznačně obecná, aby dokázala uspokojit všechny, ale současně nepostrádá konkrétní dílčí aspekty exotického jiného. Ty jsou pečlivě předem vybrány, aby konvenovaly pozitivně přijímaným hodnotám. Smlouvání, které často hypertrofuje do obřích rozměrů, může představovat vítané rozptýlení ale i životní pohromu. Krása přírody je vybranými slovy přizpůsobena oku cestovatele, západního návštěvníka. Při naplňování Vize 2010 a Vize 2020 se ukazatele návštěvnosti opravdu zvedají. Prostředí podléhá standardizaci podle norem, které jsou srozumitelné externímu publiku.

Mezi univerzální kategorie peněz, Boha, lásky je nutné počítat i přírodu. Příroda v Atlasu je prohlášena za území hodné ochrany, aby se uchoval její charakter a zabránilo se devastaci. K zanášení oblasti plastovými odpady z domácností ale dochází. Na druhou stranu jsou počty turistů v kontextu rozlohy horského masivu chráněného území zanedbatelné. Univerzální hodnoty jsou utužovány nejen v intencích vztahu centrum – periferie, ale také v regionální perspektivě. V projevu Jeho Výsosti krále při příležitosti dne Zeleného pochodu v roce 2012 zazněla jako jasná priorita regionalizace státu (Regional development model for the Southern provinces, s. 5) a současně s regionalizací slova o nutnosti vytvářet, které by posílily prostorový dopad naznačeného diskurzu. V roce 2006 byla ustanovena síť spojující státy severní Afriky, která si vytkla následující cíle: rozvoj spolupráce mezi státy Maghrebu v oblasti zavádění právních norem na ochranu životního prostředí; posílení zákonných kapacit v administraci těchto zemí k podpoře souladu environmentální legislativy; podpora

vzájemné výměny v oblasti implementace práva životního prostředí mezi státy Maghrebu a ostatními státy světa prostřednictvím Mezinárodní sítě pro soulad a podporu environmentalismu (INECE).

### **7.3 Parky národů, lesy symbolů**

Existence přírodních parků je nejenom výsledkem romantického hnutí devatenáctého století, kdy vrcholilo objevování přírody vyššími společenskými vrstvami, ale podílela se na ní i antropocentrická báze myšlení s kořeny v aristotelovském chápání světa, scholastické tradici a karteziánským odkazem. Pokud je nějakému území udělen status exkluzivity prohlášením za území hodné zvláštní ochrany, zvyšuje se jeho globální turistický potenciál. Národní park Toubkal je jedním z vyjádření komodifikace přírody stojící na počátku řetězce komodifikace – produkt – obchodovatelnost – zisk. Podobná místa často vznikají pro ty druhé, nikoliv pro ty, kdo je obývají. S reprezentací přírody jako protipólu zkažené civilizace pracuje i film *Into the wild* (Penn, Linson, Pohlad & Penn, 2007) jehož hlavní hrdina toužící po znovuzrození sebe sama symbolicky i fakticky přetne technologická a emocionální pouta a vydá se na osamělou cestu Spojenými státy na sever, do divočiny. Divočina zde symbolizuje panensky čistou, drsnou i shovívavou přírodu, útočiště, které má hlavnímu hrdinovi udělit rozhřešení, jehož by se ve městě, s přítelkyní po boku a kreditní kartou v kapse dobral jen stěží. Opanující až kořistnický vztah ke světu má svůj původ v decartovském a baconovském myšlení; kořeny této myšlenky nalezneme ale již v před Sokratovském Řecku (Capra, 1983). Vědecká revoluce opírající se o mechanistický výklad přírody a pojetí světa jako stroje představuje základy paradigmatu, z nichž čerpá ochránářský diskurs. Bacon s propagací indukční metody posunul dobové vnímání toho, co je podstatou a cílem vědeckého hledání. Indukční poznání a pravidlo kvantifikace nadále postulovalo cíl

vědy, kterým bylo nabytí znalostí sloužící k nadvládě nad přírodou. Kvantifikace má původ v Galileově učení, který navrhuje vyloučit veškeré smyslové vjemy – barvy, chuť, pocity, ducha (Capra 1983, s. 55). Bacon po vědě požaduje užitečnost člověku a zlepšování podmínek života lidí. Ve svém úsilí vybudovat úplnou přírodní vědu rozšířil mechanistický pohled na hmotu na živé organismy. Zvířata a rostliny považoval za pouhé stroje (Capra, 1983). Představa vesmíru jako mechanického systému poskytla vědecké ospravedlnění k manipulaci s přírodou. V současném environmentálním diskurzu Maroka jsou obyvatelé předmětných území okrajově přijímáni jako partneři pro řešení situace ochrany plochy, ale implicitně se s nimi jako se součástí krajiny nepočítá. Jejich vlastní krajina, domov, je jim odcizena a při její správě mají pouze poradní hlas. Znovu se zde projevuje dichotomie mezi přírodou a kulturou. Přijetí karteziánské filozofie jako absolutní pravdy sehrálo důležitou roli při vzniku současné nerovnováhy. Karteziánský rámec uvažování s reduktivním přístupem implikuje postupy v případě ochrany přírody. Soustředí se totiž na jednotky malého rozsahu, oblasti, které se pokouší uchopit jednotlivě, aniž by bral zřetel na krajinu jako celek. Fragmentovaný postup se projevuje v absenci součinnosti jednotlivých složek.

Konceptuální rámec scientismu vyvinutý v klimatu vědeckotechnického poznání sedmnáctého století spočívající na matematických základech přetrval doposud. Distinkce mezi myslí a tělem dosáhla ohlasu v lékařství a podobně se projevila i v případě přírodního prostředí. Ačkoliv sám Descartes postuloval oddělení ducha a hmoty, jejich vzájemné souhře přikládal velký význam. Redukcionistický pohled na přírodní prostředí environmentálních a ekologických snah přetrvává a manifestuje se teritoriálně existencí přírodních parků. Přestože má neoddiskutovatelný podíl na záchraně a zachování ekosystémů, vyjevuje jistou neujasněnost a chaotičnost v porozumění tomu, co vlastně příroda je a z jakého důvodu bychom ji měli chránit.

Respektive důvody pro její ochranu jsou zjevné. Funkcí ochrany přírody tedy nebyla primárně příroda sama, ale její zakonzervování pro potřeby lidí, kteří z ní těží. Příroda primárně figuruje jako ochranyhodná entita, neboť poskytuje prostor pro relaxaci lidem. Její hodnota sama o sobě je až sekundární.

Otec idey národních parků Muir bojoval za intaktní přírodu nekontaminovanou lidskými zásahy (1997). Už v počátcích ochranářské historie se implicitně počítalo s tím, že předmětná území budou zbavená lidského elementu<sup>12</sup>. Sám Muir o nich hovořil jako o místech odpočinku, inspirace a modlitby. Niterná potřeba hluboké duchovní kontemplanace vycházející z bigotního křesťanského prostředí se v jeho profesionální dráze přetavila v postoj propagující ochranu prostředí při zachování jejich současné podoby, byl konzervacionistou.<sup>13</sup>

Ve Spojených státech dosáhl Muir se svým projektem značného úspěchu i díky přátelským vazbám s mocnými byznysmeny. Tehdejší prezident společnosti Jižní pacifické železnice s úspěchem loboval v kongresu za prohlášení yosemitské oblasti za národní park. Železnice totiž měla eminentní zájem na rozvoji turismu v západní části států, protože příchozí turisté by využívali k přepravě převážně vlakové spojení. Politická efektivita vtiskla projektu další dimenzi, díky níž se mohla slibně rozvíjet (Tsing, 2004, s. 99). Étos moderního občana čerpajícího síly v přírodě narušovala přítomnost rančerů, kteří k prostředí, jež Muir ochraňoval a podnikatelé hýčkali coby prostředek výdělků, zaujímali kořistnicko-dobyvačný přístup. Rezidenti, ochranářské skupiny i byznysmeni sledovali své vlastní zájmy, z nichž na půdorysu pluralitních doktrín vyrůstala podoba tamější krajiny.

---

<sup>12</sup> U Indiánů Muir obdivoval jejich nízkou ekologickou stopu, kterou v porovnání s civilizovanými Evropany zanechávají v přírodě (více viz Merchant, 2003).

<sup>13</sup> Angličtina rozlišuje v ochraně přírodního prostředí dva termíny. *Conservation* popisující přístup změny a vývoje v podobě krajiny, které nejsou nevhodné. *Preservation* zahrnuje úsilí vedoucí k zachování současného stavu a území neobydlená lidmi, jež jsou nedotčená lidským působením. Oba dva přístupy se řadí pod environmentalismus.

Binární konstrukce příroda – kultura ztrácí své opodstatnění. Lidé proměňují zemské ekosystémy s ohromnou razancí a směrem k dosud nepoznaným rozměrům. Lidstvo s velkou pravděpodobností přetrvá jako rozhodující geologická síla po následující tisíce let. Pro takto definovanou epochu se v geologickém diskurzu vžil termín *Anthropocen*. Jedním z hlavních úkolů lidstva je vyvinutí světové strategie vedoucí k udržitelnosti ekosystémů... (Crutzen & Stoermer, 2000, s. 18). Pokud připustíme, že žijeme v antropozoické éře, musíme si současně uvědomit, že vliv na systémové změny má pouze omezená skupina jedinců, její narativ ovšem tvoříme my všichni. Etnografie v tomto případě představuje explorativní i dokumentační metodu různých způsobů lidského bytí ve světě.

Národní parky jako globální fenomén podléhají klasifikaci. Na základě stanovených kritérií je vyčleněno území, jež podléhá zvláštnímu režimu ochrany. Zatímco zmíněná binární opozice příroda - kultura je již překonaná, její odraz se replikuje do lidského vztahu k přírodnímu prostředí. To se stává do určité míry prostředím umělým, jakousi odbočkou civilizace. Návštěvníci se spoléhají na civilizační pomůcky, které jsou do přírody implantovány v podobě vyznačených stezek a nařízení, kodifikujících, co je dovolené na jeho území provozovat. V Národním parku Toubkal dosud vyznačené povolené trasy pro pěší neexistují a pohyb skupin kopíruje stezky využívané vesničany a mulami. Nedávno k nim přibýly asfaltové silnice. Krajina je ale též sociální krajinou, kterou obývají lidé. Tito lidé jsou nuceni měnit své obvyklé způsoby žití. Na území národního parku se nacházejí vesnice, které leží v ochranné zóně. Lokalizace dopadá na každodennost jeho obyvatel. Legislativní normy ochrany přírody na chráněném území upravují činnosti, jejichž realizace je nadále nežádoucí. Patří mezi ně kácení kosodřevin, těžba uhlí a lov zvěře. Zákaz těžby kosodřevin zapříčiňuje těžkosti v rodinách, které nejsou vybavené plynovými vařiči a jídlo připravují na ohni. Sekání dřeva bylo tradičně

doménou žen a plnilo důležitou sociální funkci. Nyní se sběr dřeva v kopcích za vesnicí mění na bojovou soutěž mezi ochránci parku a vesničankami. Pravidelný dutý zvuk sekerek přetrhne hluk motoru automobilu signalizující blížící se strážce parku. V takový moment ženy ztichnou a bleskurychle se přikrčí do podřepu, aby jejich pestré flaušové sukně překryly husté větve jalovců. Pokud se jim nezdaří ukrýt se včas, riskují pokutu za nedovolenou aktivitu a poškozování přírody. Sbíráání klestí na otop není pouhou subsistenční strategií, ale tuto aktivitu lze vnímat také jako rezistenci na obranu lokálně sdílených významů a idealizované historie a území předků, místo sdružování, bojů a prostoru pro komunitu. Tato lokálně sdílená geografie prostoru nejen vyjadřuje sociální identitu, ale i práva k půdě, která jsou podryvána konzervacionistickou politikou. Rezistenční strategie jsou nejen odpovědí na hrozbu ztráty půdy, ale i obranou lokálně konstituovaných významů v krajině (Neumann, 1998, s. 177). Příběhů o zaplacených pokutách za porušení parkových pravidel jsem vyslechla nepočítaně. Odezva na páchaná příkoří je ovšem téměř nulová na institucionální i individuální úrovni. Vedení vesnických asociací se k nařízením staví apaticky a tak, až na ojedinělé případy odporu, zůstává porušování zvykových tradic nepostiženo. Krádež dřeva, lov i těžba nerostů nemůže být klasifikovaná jako ilegální jednání, neboť představují vzorec rezistence na vnucená nařízení státní moci, které porušují lokální morální ekonomii (Neumann, 1998, s. 188). Vzájemný antagonistický vztah ještě prohlubuje skutečnost, že správci parku v Imlilu nežijí, jsou cizí vykonavatelé státní moci. Pokud si vesničané uvědomují nevýhody existence na takto klasifikovaném území, nelze očekávat, že budou spolupracovat na jeho utváření a ochraně. Personální strategie má za cíl minimalizovat interpersonální vztahy založené na principu loajality a zamezit porušování nastavených pravidel.

## 7.4 Tekuté hranice

*Kývej se, hýbej se, hýbej. Jen tak mu unikneš. Ten, kdo vládne světu, nemá moc nad pohybem a ví, že naše tělo v pohybu je posvátné, proto mu unikneš jen tehdy, když se budeš hýbat. Neboť on vládne mocí nad tím, co je nehybné a mrtvolné, nad tím, co je bez vůle a bezmocné.*

*Olga Tokarzuková*

Environmentální historikové obvinili biology z přikládání většího významu ohroženým druhům a samotné přírodě než existenci místních obyvatel rozvojových zemí (např. Guha, 2000). Racionální manažerský přístup, jasná struktura a jasně ohraničená území přispívají k větší čitelnosti regionu pro vnější aktéry. Komunity a zdroje - v tomto případě příroda - jsou představeny způsobem, který je rozpoznatelný státem, mezinárodními elitami a cestovními kanceláři.

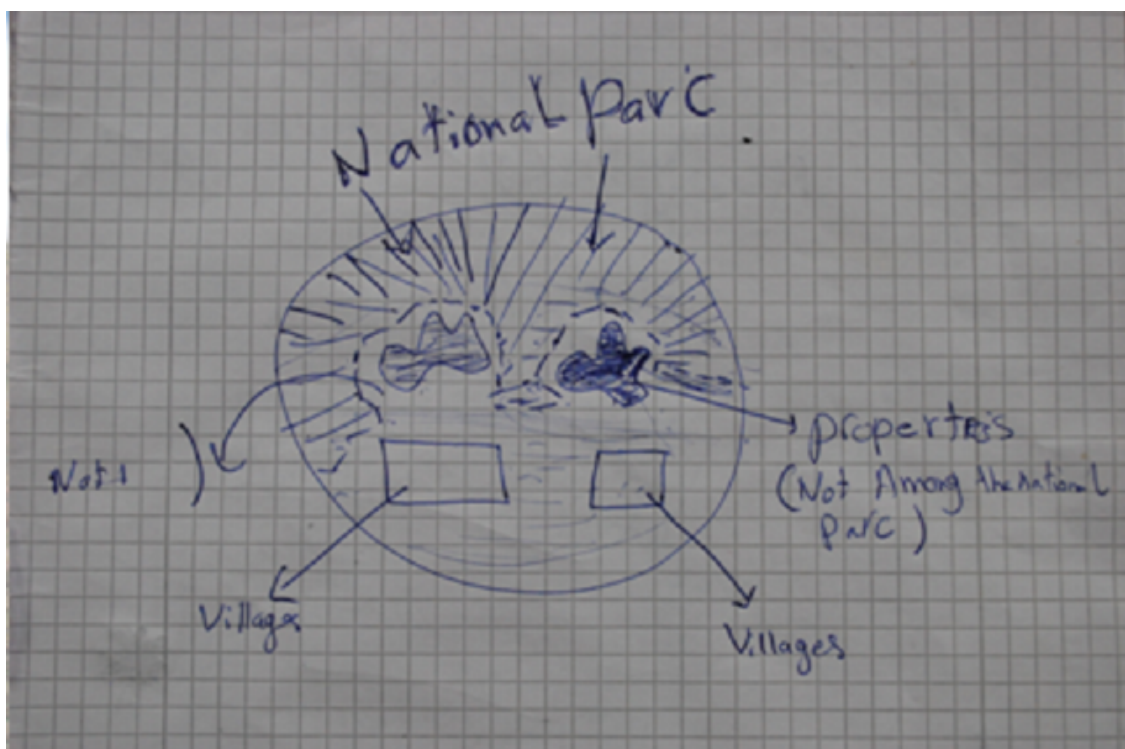
Přírodní parky představují protiklad civilizace. Zatímco civilizace je plná lidí, divočina byla místem bez jejich přítomnosti (Merchant 2003, s. 381). K přelévání vlastnictví a dominance nad územím v období kolonialismu docházelo v různých částech světa za různých podmínek. Ohromné plochy určené pro rekreaci bělochů v Americe znamenaly vysídlení Indiánů do rezervací. Koncem devatenáctého století se jejich přesídlování stalo součástí programů, které turistům poskytovaly přístup k divoké přírodě, ale bez „nebezpečných“ setkání s původními obyvateli. Už Muir psal pohrdavě o nečistých Indiánech, kteří do přírody nepatří (Merchant 2003, s. 382). Ti proti záborům půdy protestovali a za zachování autonomie a přístup ke zdrojům sváděli drsné boje.

Novozélandským Maorům byla vyvlastňována půda pod diktátem Waitangské smlouvy (Ka'ai 2004, s. 157-160) a nucenými výkupy půdy za použití bezskrupulózních taktik.

V parku Toubkal došlo několikrát k přeskupení hranic jeho území. Kresbu níže načrtl jeden z obyvatel vesnice Tašedirt, která byla regulacemi postižena jako jedna z nejvíce. Z obrázku je zřejmé, jak se posunuly hranice národního parku po vlně protestů místních



obyvatel. Jejich původní umístění by totiž bylo pro vesničany tak trochu likvidační. Nyní jsou jednotlivá stavení vyňata z teritoria parku tak, že je jeho hranice doslova obkreslují. Odpor vůči státem nařízené hranici konzervace vypovídá též o obraně lokálních významů vetknutých do krajiny. Konflikt mezi státem a atlaskými vesničany není jen bojem o půdu a přístup ke zdrojům, ale i zpochybněním významu krajiny a její aktuální reprezentace.



*Ilustrace 9: Graficky znázorněný posun hranice národního parku vůči vesnicím a soukromým pozemkům*

Existence chráněného území ovlivňuje i reprezentaci jeho obyvatel. Krajina vždy byla a zůstává krajinou sociální, je obydlená lidmi, kteří ji osidlují významy a utvářejí si k ní osobitý vztah třeba i tím, že dávají stromům jména. Stávající ochrana přírody krajinu lidského elementu zbavuje tím, že jej ignoruje a v navržených plánech s ním nepočítá. Ochranné programy pracují s premisou, že přírodní prostředí existuje mimo dlouhodobou sociální okupaci. Rozvoj oblasti rozdělil krajinu na dvě zóny, zónu obydlenou - kulturní a zónu určenou pro vytěžování přírody. Přírodní prostředí tedy

v intencích tohoto přístupu absentuje lidský faktor a představuje divoký, necivilizovaný protipól osídlených oblastí. Pokud jsou vesničané, kteří dané území obývají, uznáni v intencích mezinárodního diskurzu jako součást této divočiny, splývají s nebezpečnou, nekultivovanou a prázdnou krajinou a je jim přisouzena stejná charakteristika. Podobně se evropští botanici ve svých popisech exotických krajin soustředili výhradně na rostliny a nepodávali zprávu o lidských obyvatelích. Připravovali je tak na evropské osídlení a dobytí (Pratt, 2008). Turisté mohli nerušeně prodlévat v nitru přírody, čerpat síly z matky země a kochat se nebeskou krásou širé krajiny. V severní Africe se tento prominentní západní koncept usadil v první polovině dvacátého století. Protože Berbeři obývající chráněné oblasti nepatřili k arabské majoritě, v symbolické rovině se stali „divokými lidmi žijícími na divokém území“. Tento postoj koinciduje s rozdělením země na území siba a makhzen, vymykající se z nadvlády panovnické dynastie. Jedinci, jež označíme za díl pustiny, padají do marginalizovaného postavení a stávají se subalterními kategoriemi periferie. Berberskost byla redefinována environmentálně způsobem, který upevňoval institucionální rasismus.

Z perspektivy západního subjektu je Vysoký Atlas územím druhého. Přebírá jeho identitu a pocit jinakosti ještě umocňuje vydělením stavení z konvenčního prostoru a jejich překlasifikováním do jiné kategorie. Krajina nese symbolickou funkci askripce inferiority svých obyvatel. Subjekty nezískávají subalterní postavení v opozici k majoritě, nýbrž jako součást prostoru, který na původně negativních kategoriích necivilizovaného a neznámého tentokrát postavil svou výlučnost. Tento druh jedinečnosti se stal jeho vývozním artiklem, nicméně jeho lidská složka, která je v oficiálním diskurzu přehlížená – v lepším případě berberská kultura funguje jako marketingový nástroj – vzbuzuje negativní konotace. Performativní prvek absentuje nebo je využíván pouze jako produkt marketingu s vyprázdněným obsahem

prezentovaný s hypertrofovanou jinakostí. Ideu periferie, vyschlé a vyprázdňené země navíc podtrhuje diskurs zaměřený na propagaci nutnosti revitalizačních přírodních programů. Západní narativ ochrany přírody s Berbery nepočítá a staví je do teritoriální i sociální izolace.



*Ilustrace 10: „Držte své muly dále od stromů a nenechávejte odpad ve volné přírodě. Děkujeme.“ V parku Toubkal na vyžadované chování upozorňují i vývěsky umístěné podél stezek*

Příroda v Atlasu je kulturní krajinou modifikovanou činností lidí. Vesničané ji v okolí vesnic svým působením změnili. Závlahový systém umožňuje kultivaci plodin, například jabloní, ořešáků a kosatců, jež by se zde bez přítomnosti člověka nevyskytly a které dodávají prostředí charakteristickou tvář. Místa, v nichž se stýká lidský prvek s přírodním prostředím, jsou prostory s produktivním a konstitutivním potenciálem. Bhabha (1998) hovoří o škvírách v souvislosti s koloniální subjektivitou, které zprostředkovávají recepci jazykového projevu kolonizátora subjektem. Nepevně dané, tekuté, hranice jsou artikulovány i teritoriálně a představují je právě plochy, na nichž dochází k manifestaci kontaktu výsledků lidské aktivity a přírodního prostředí. V těchto styčných částech dochází k negaci demarkačních linií a vzniku nové kultury, jež je směsí

obojího. Jednou z nich je i okolí hory Toubkal, kde společné praktiky aktérů přetvářejí krajinu. Ke změně přispěly podnikatelské aktivity, zásahy státu i činnost vesničanů, kteří vlastním způsobem pomocí legálních, pololegálních i nelegálních praktik participovali na změně okolního prostředí, takže z ní vytvořili typickou turistickou zónu a platformu finančních zdrojů pro západní trh. Příznivé podmínky podnikatelského prostředí lákají mezinárodní spekulanty. Cizinci a obyvatelé marockých metropolí přivádějí do Imlilu kapitalistické praktiky. Disponují know-how a znalostmi administrativních procedur, které činí jejich manévrování uvnitř legálního prostoru vymezeného pro podnikání snadné. V případě pochybností si mohou za úplatu najmout experta, například pro právní poradenství nebo stavební činnost, který jim v dané oblasti poskytne radu. Pohybují se v řádu věcí zčásti i proto, že tento řád vyrůstá z tradic diktovaných francouzskou koloniální přítomností. Aspirace vesničanů na dosažení stejného cíle jsou vysoké, jenže vzhledem k finančním a znalostním bariérám je pro ně dosažitelný jen velmi obtížně. Postavit si hotel, penzion či založit turistickou agenturu je spíše než každodenní realita utopií. Společensky zakořeněný racionalismus zisku generuje napětí, rozpory a konflikty mezi jednotlivými aktéry a zároveň vykazuje produktivní potenciál při tvorbě a fixaci univerzálií, které dopadají hlavně na zranitelnou část společnosti (srov. kap. Turistické stezky prostřednictvím Chalídova života). Berberské tradice měly donedávna pouze orální charakter. Psaná forma dohod, včetně zápisu půdy v katastru, je vesničanům cizí. Imlilané nerespektují pravidla diktovaná shora a tak v tiché ilegalitě hor vyrůstají betonové obchody a na místním parkovišti je v kteroukoliv denní hodinu možné natrefit na někoho, kdo nabízí průvodcovské služby pod hlavičkou své, právně neexistující, „trekové“ agentury. Zdroje a komunity jsou reprezentovány způsobem, který je rozpoznatelný státem, národními elitami, mezinárodní komunitou a operátory turistického ruchu. Přehledná struktura, racionální manažerská politika a jasné

demarkační linie vytvářejí vhodné podmínky pro performativní složku konzervacionismu. Cestovní kanceláře přivázejí v klimatizovaných autobusech a terénních autech turisty, kterých se ujímají čím dál více jazykově zdatní průvodci. Při zpětném procházení terénních poznámek jsem mnohokrát zaznamenala, že záznamy Berberů hovořících o protektorátním období a současných restriktivních opatřeních mají shodnou hořkou dikci a rétoriku. Mnoho vesničanů vnímá konflikt se strážci parku jako pokračování své historické zkušenosti s koloniálním státem, v němž byli podobně objektivizováni. Navíc, parková administrativa vnímá obyvatele vesnic jako narušitele území, kteří by ideálně neměli v jejích hranicích vůbec být. V historickém kontextu je situace přesně opačná, území národního parku se zakusuje do plochy vesnic. Jeho expandující hranice, legislativní nařízení o přístupu ke zdrojům konotují koloniální schémata moci a vyvlastňování půdy. Proto současná politika příliš podpory mezi vesničany nenalézá.

### **7.5 Koloniální „primitiv“ a programový „primitiv“ turistických strategií**

*„Minulost se nedá opakovat.“*

*„Že se minulost nedá opakovat?“ zvolal, jako by nevěřil. „Co vás nemá, ovšem že se dá!“*

*Francis Scott Fitzgerald*

Globální environmentální hnutí může být sotva charakterizované přiléhavějším termínem než diverzifikované. Antropologové kriticky hodnotí naivní stereotypní představy aktivistů o jiných kulturách. Komplementární tradice minulosti divochy idealizovaly a demonizovaly současně. *„Historické dokumenty avšak přesvědčivě dokazují, že převládajícím přístupem bylo opovržení a zesměšnění“* (Ellen, 1986, s. 6). Krajina Vysokého Atlasu slouží jako zdroj příjmů prostřednictvím plateb bonitních turistů, kteří

ji přijíždějí konzumovat. Pro vesničany není krajinou produktivní v kapitalistickém smyslu, ale součástí reproduktivního řetězce a zdrojem identity, kterou reprezentuje a zároveň fyzicky manifestuje historické vědomí. Historická kontinuita mezi evropským diskursem nativního divošství a narací trvale udržitelného turismu je evidentní. Propojuje je evropská binarita opozic kultura – příroda a snaha relegovat nativní kultury do druhé kategorie (blíže např. Taussig, 1986). Kolonální narativy představují důležité předchůdce současného environmentálního diskurzu, ekoturismu čerpajícího z idejí trvale udržitelného rozvoje a environmentálního hnutí. Postkoloniální svět je zalidněn „bon savage“ (Sáenz, 1999), který je prominentním archetypem turistického univerza. Marocký koncept udržitelnosti implementovaný do turismu je retrokoloniálním projektem, v němž se turisté jako konzumenti exotického přesouvají do *přírodní* lokality, v níž se odehrává produkce „primitiva“. Vzpomínám si na jednu scénu, která mi utkvěla v paměti hlavně díky bezprostřední upřímnosti, s jakou svůj názor jeho autor vyslovil. Procházela, či spíše jsem probíhala po úzké pěšině kolem mešity v Mziku, protože jsem spěchala na schůzku s imámem. Se značným úsilím jsem kladla nohy v gumových žabkách jednu před druhou, abych se nezřítla ze stráně dolů, balancovala s igelitovou taškou plnou jogurtů a současně se pokoušela zmenšit vzdálenost mezi mnou a mým berberským kamarádem, z něhož jsem viděla pouze záda v tmavomodrém tričku, alespoň na dvacet metrů. Moji ekvilibristickou snahu příliš neoceníl muž s obřím teleobjektivem trčícím zprostřed hrudi, na níž se pohupoval fotoaparát. Srazili jsme se, a protože náš střet odnesly téměř všechny jogurty, rozhodl se mou materiální ztrátu vykompenzovat konverzací. „*Chudáci, taková bída všude kolem. Podívej se na ty domy všude kolem, a těch lidí, co v každém z nich musí žít...*“ Bez přípravy přešel rovnou k věci. Domnělá bída spočívala v povrchním obhlédnutí obydlí zvenčí, jejichž kamenné zdi mnoho informací o vnitřním vybavení, případně jeho obyvatelích, neprozrazovaly.

Vesnice byla v tu dobu prázdná. Exotický druhý ztrácí svůj punc jedinečnosti v okamžiku, kdy se z obrázku v průvodcovské brožuře stává postavou, jíž je možné se dotknout. Nastává fáze hledání posledních stop nezkaženosti, primitiva v divoké přírodě. Uprostřed tohoto procesu turisté konzumují etnografickou současnost zaobalenou do postkoloniálních fantazií o autentické, preindustriální harmonie přírody a kultury.

## **7.6 Trvale udržitelný turismus. Otázky aplikovatelnosti**

*Přestože je samotný člověk smrtelný, neumí si představit ani konec prostoru, ani konec času, ani konec dějin, ani konec lidí, neboť pořád žije v iluzorní nekonečnosti.*

*Milan Kundera*

Hovoříme-li o trvale udržitelném turismu, vzhledem ke specifickým podmínkám v lokalitě a strategiích marocké vlády budeme pracovat s pojmem *ekoturismus*. Podle Světové organizace turismu (UNWTO) jsou hlavní principy udržitelného rozvoje a praktiky udržitelného řízení turismu aplikovatelné na všechny typy turismu ve všech destinacích, včetně masové podoby turismu a dalších podtypů (Ministère du Tourisme, 2015).

Ve státech globálního Severu začíná být ruku v ruce s přehodnocováním koloniální minulosti a rekonfigurací vztahu k přírodnímu prostředí a ekosystémům kladen důraz na šetrnou podobu turismu. Trend minimalizace dopadů na navštívené území je v kontrastu k masové variantě turismu reprezentované velkokapacitními rezorty, animačními programy a skupinovými výjezdy a získává na popularitě. Šetrný turismus (dále ekoturismus) klade důraz na zlepšení životní úrovně členů komunity. Aspekt pomoci, která turisty nestojí žádné zvláštní úsilí navíc, se ukazuje jako vítaná přidaná hodnota s minimální vstupní investicí, která se může mnohonásobně zúročit; představuje účinný marketingový nástroj pro zvýšení atraktivity nabízené destinace. V

této souvislosti je relevantní položit si otázku, proč na vlně ekologického turismu plují převážně podnikatelé ze zahraničí. Myšlenka, že povinnost firem sahá dále než k vytváření zisku svým akcionářům (Friedman, 2002) se přetavila do korporátní společenské odpovědnosti. Koncept trvale udržitelného turismu je úzce spojen s konceptem trvale udržitelné mobility, jež spoluzodpovídá za klimatické změny. V celosvětovém měřítku se na 72 % produkce CO<sub>2</sub> v turistickém ruchu podílejí emise z dopravy. Pouze 4 % vznikají jako negativní efekt lokálních aktivit (Peeters & Dubois, 2010). Přesto se operátoři cestovního ruchu zaměřují na eliminaci dopadů vedlejších efektů uvnitř komunity. V období trvajícím 7 let, tzn. od vyhlášení Deklarace z Ria (1992) až do vytvoření Komise OSN pro trvale udržitelný rozvoj (WCED, 1999) hlavní strategie zahrnovala problematiku biotopů. O dopadu aktivit na populace obývajících zmiňovaná území se začalo hovořit až počátkem druhého tisíciletí.

Navzdory pozornosti, která je v posledních letech v akademické sféře věnovaná trvale udržitelnému turismu či ekoturismu, se projevuje stabilní selhání spočívající v neschopnosti vztáhnout tento koncept k teorii paradigmatu, z něhož vychází – trvale udržitelného rozvoje. Počátky trvale udržitelného rozvoje jsou spjaty s environmentální teorií a postupně pronikaly do oblasti společenských věd, ekonomie a politiky. O naplnění obsahu jeho definice soupeří množství zájmových skupin – mezinárodní spolky na ochranu životního prostředí, vlády států, ekologická hnutí, operátoři cestovního ruchu i samotní turisté. V literatuře se objevuje množství více či méně komplexních definic akcentujících strategickou, konceptuální či procesuální stránku problematiky, jiné kladou důraz na indikátory, externality a vycházejí z rozličných premis vztahu přírody a kultury. Principy trvale udržitelného rozvoje spočívají v takovém využívání zdrojů, které zaručí okamžitou a mezigenerační replikaci tak, aby nedošlo k jejich zániku. Rozvoj má *„uspokojit potřeby současnosti, aniž by ohrozil uspokojení potřeb*



*budoucích generací“* (WCED, 1987). Týká se ekonomické, sociální i přírodní sféry a jeho cílem je zajistit takový vývoj, který nebude zapříčiňovat oslabení integrity a stability celého systému. Udržitelnost tak v sobě zahrnuje aspekty sociální, ekonomické a ekologické.

Mowforth a Munt (2009) hovoří o tripartitě moci mezi trvalou udržitelností, globalizací a rozvojem. Marocká vláda přijetím Vize 2020 učinila ze stále ještě alternativního diskurzu hlavní proud, který spoluvytváří globální ideologický rámec. Vzhledem k citlivému přístupu k přírodnímu prostředí můžeme vyvozovat, že takový závěr se jeví jako ideální. Je ovšem nezbytné připustit, že v okamžiku etablování této doktrína zasahuje do různých sfér vlivu, její představitelé se pokoušejí ovlivnit její podobu tak, aby co nejlépe konvenovala vlastním záměrům. Globální instituce mají velký podíl na „mainstreamování“ trvalé udržitelnosti.

*„Je zvláštní uvědomit si, že do počátku devadesátých let se o turismu neuvažovalo jako o vhodném poli pro investiční aktivity dárců. S uznáním ochrannářských a rozvojových souvislostí, narůstající povinností a potřebou zlepšit životy vesničanů prostřednictvím využívání udržitelných zdrojů, začal být západní ekoturismus pro mezinárodní orgány zabývající se financováním výhledově atraktivní. Mezinárodní skupina pro zdroje (IRG) připravila zprávu pro Agenturu Spojených států pro mezinárodní rozvoj (USAID) o ekoturismu jako použitelné alternativě pro udržitelný management přírodních zdrojů v Africe.“* (Cater, 2006)

Komplexní postoj marocké vlády k turismu vychází z definic Světové organizace turismu. Podle ministerstva turismu se ekoturismus vztahuje ke způsobům turismu odehrávajících se v přírodním prostředí. Úzce souvisí s myšlenkou edukace a objevování přírodního prostředí a zároveň zajišťuje jeho ochranu a stimuluje turisty k aktivitám, jež respektují přírodní a lidské prostředí. Záměrem GMP je zalesnění regionu borovicemi. Výsadba mladých stromků zabraňuje ekologickým katastrofám v podobě záplav a také

erozi půdy. Plní i estetickou funkci, svahy porostlé borovými háji vypadají na fotografiích přívětivěji než holé kamenité stráně, jejichž půvab je diskutabilní.



*Ilustrace 11: Koncept trvale udržitelného turismu v Maroku sestává z osmi segmentů*

Ekoturismus představuje slibné odvětví ekonomiky. Obava, že jeho definice budou manipulovány ve prospěch nadnárodních organizací disponujících propracovanou strukturou vlivu i finančním kapitálem, je na místě (např. TWN, 2001). Cater (2006, s. 26-27) uvádí případy propojení Světové banky, USAID a Conservation International s globálními ekoturistickými iniciativami. Poslední zmiňovaná organizace je kritizovaná za příjem masivní finanční podpory, například od spoluzakladatele společnosti Intel Gordona Moora v řádech stovek miliónů dolarů a svými úzkými vazbami na globální organizace včetně Světové banky (Cater, 2006, s. 27-28). Manažerské postupy a přístupy akcentující korporátní principy často nechávají velmi limitovaný rozhodovací prostor pro neziskové a lokální iniciativy. Navíc, představy importované ze západního

racionálního modu myšlení se postupně usazují v myslích vesničanů. Ponětí o nutnosti ochrany přírody se stává součástí slovníku školáků. V létě jsem organizovala hru pro místní děti, jejímž nevysloveným podtextem bylo vyčištění prostranství vesnice od nánosů odpadu. Večer předtím mi zakleply na dveře a do ruky vložily seznam účastníků nadepsaný „Soutěž za zlepšení životního prostředí“. V Maroku nalézáme specifický model ekoturismu. V jeho rámci dochází k optimalizaci přírodních zdrojů. Oficiální webová stránka ministerstva turismu deklaruje respekt k autenticitě a identitě místních populací. Vládní postoj je spjatý hlavně se vztahem k přírodnímu prostředí, které je chápáno jako neobydlené. Tyto představy stojí v rozporu a jeví se jako nesmyslné z perspektivy místních obyvatel. Vesničané nedělají rozdíly mezi lidmi, zvířaty a přírodní složkou, ale vnímají je jako nedělitelný celek (stejně tak jako viděné a neviděné, živé a mrtvé, hmotné a nehmotné (srov. např. Crapanzano, 1985)). Marocká vláda využívá turismus k vylepšení svého statusu v mezinárodním kontextu. Tato skutečnost částečně vysvětluje její příklon k čím dál oblíbenější strategii trvalé udržitelnosti. Jakkoliv může ekoturismus vzbuzovat konotace skromného, nenáročného způsobu cestování, svým signifikantním odlišením od masové podoby získává punc elitářství a exkluzivního cestování v malých skupinách. S klesajícím počtem „neobjevených“ míst dochází k jejich raritnosti, a proto se stávají novými ekonomickými zdroji. Nedotčená místa v blízkosti přírodních a kulturních pamětihodností se stávají těmi nejdražšími. Praktiky ekoturismu jsou mnohdy zasazeny v západním diskurzu založeném na dichotomickém vnímání světa. Často dochází k univerzalizaci ekoturistiky a zobecňování jejích premis. Protože neexistuje pouze „jedna příroda“, jak postuluje univerzalistický diskurs, nemůže existovat ani „jeden ekoturismus“. Příroda je diskursivně konstruovaná ekonomickým, kulturním a politickým procesem. Proto dominantní ekoturistická strategie nesouzní s lokální společností ne-západního typu.

*„Koncept implicitně předpokládá, že vztah k prostředí definujeme zprostředkovaně přes jeho nedostatečnost (a proto ho ochraňujeme pomocí fyzikálních bariér a zákonných opatření sociálního světa). Tento způsob uvažování je komunitám, které odpradávná žily ekologicky udržitelným způsobem života, cizí.“ (Wearing & McDonald, 2002, s. 199).*

Ekoturismus definuje přírodu jako produkt určený k nákupu, prodeji a konzumaci v globálním tržním hospodářství. Turistická představa místa jako prostoru s inherentní estetickou hodnotou, podpořená nerovnovážnou distribucí moci, ideologicky nahrazuje lokální využívání přírody.

Lokální dění může pozměnit globální modely, ale nemůže se jim vzepřít. Tyto globální modely jsou expertními, racionálními, empirickými abstrakcemi světa. Ekoturistickou snahu komodifikovat přírodu můžeme vnímat jako hrozbu. Je vůbec možné, aby komunity zemí globálního Jihu měly z turismu ekonomický zisk, a přitom nedocházelo k devastaci přírodního prostředí? Za předpokladu transformace ekonomického přístupu, který předpokládá zásadní a trvalé změny ideologie reflektující nativní přístupy ke krajině. Hory v sobě stále nesou hluboce ukotvenou symbolickou hodnotu, která se promítá do imaginace jejích obyvatel. Stejně tak jako životaschopnost koloniálních režimů závisela na druhořadých pánech a jejich schopnosti uhodnout a stanovit, které pocity budou nakažlivé a přenosné přes zeměkouli a které nikoliv (Stoler, 2008, s. 102), podobně jsou nové koncepty zaváděny i v současnosti.



*Ilustrace 12: Členové asociace se pravidelně scházejí, aby prodiskutovali otázky chodu vesnice. Přestože oficiální politika státu proklamuje třístupňový systém správy, ve skutečnosti tito muži do rozhodovacího procesu ve fázi tvorby a zavádění ochrannářských opatření nezasahují*

Stejně jako kultura bývá přetvořena v produkt, i přírodní prostředí může být upraveno na zboží. Součinnost faktorů produkce výrobku, tzn. půdy, práce a kapitálu s sebou přináší i vedlejší faktory, jakými je znečištění a modifikace krajiny. Černé igelitové tašky, do nichž se balí jakýkoliv nákup, pokrývají přilehlé svahy, koryta řek a tvoří souvislou stopu nejen v Imlilu ale na celém území Maroka. Syntetické materiály nepodléhající rozkladu působí v regionu, v němž vesničané nemají žádné povědomí o nutnosti recyklace, jako nejzjevnější manifest přítomnosti cizorodých látek. Ve vesnicích neexistují centrální skládky, jednotlivé rodiny přistupují k likvidaci odpadu individuálně buď jeho spálením, nebo ho odhodí do rokle za vesnicí. K zavedení sběrného systému odpadu došlo až v roce 2014. Největší položku nekompostovatelného odpadu představují dětské jednorázové pleny, jejichž tlející hromady tvoří podestýlku nejednoho dna rokle. V Imlilu s podporou místní neziskové organizace zavedli „úklidové čety“ pravidelně pročešávající hlavní tahy a zbavující je nánosů igelitek a plastových

obalů od potravin. Dlužno podotknout, že hlavními producenty takového odpadu jsou hlavně vesničané a maroťtí arabští turisté z měst, západní turisté poučení doktrínou zachování čistoty v přírodě a svými průvodci k nánosům plastů nepřispívají. Intervence monetárního systému umožňuje akceleraci a rapidní nárůst objemu produkce směšného odpadu.

Situace ukazuje na dva závěry, jeden pozitivní a jeden negativní. Záporným zjištěním je, že vládní autority přistupují k uznání nároků vesničanů s velkou neochotou a ústupky, které na nátlak dotčených činí, realizují pouze v nezbytně nutné a tudíž minimální míře. Doposud neexistuje jediný návrh, který by se pokusil vyřešit zásadní překážku environmentální politiky, kterou je prostorová separace přírody a komunity.

S přihlédnutím k současnému stavu je velmi pravděpodobné, že park bude do budoucna plnit funkci estetizovaného modifikovaného prostředí určeného ke spotřebě. Na druhou stranu je určitě velmi pozitivní skutečnost, že se vesničané tváří v tvář vládním nařízením mobilizovali k aktivitě a ta přinesla nepatrné, ale přece jen hmatatelné výsledky v podobě posunu hranic národního parku. Poukazuje na potenciál politizace a vůle k odporu proti rozhodnutím státu a řízeným ochranářským zásahům. Vzrůstající aktivita občanské společnosti a boj za vlastní práva poukazuje na demokratizaci a liberalizaci celé společnosti. Věřím, že právě tyto podoby boje a rezistence mohou být v dlouhodobém horizontu efektivní a přispějí k demokratizaci politické a společenské situace v Maroku.

Můžeme shrnout, že role státu balancuje mezi dvěma ideologickými východisky: vizí ochranářství a étosem zisku. Jeho politika by se měla skládat ze tří úrovní: vládní poskytující zákonný rámec a stěžejní body konkrétní ochranářské politiky, regionální upravující jednotlivé kroky tak, aby byly v souladu s konkrétními podmínkami a místními sdružením, které budou koordinovat zájmy vesničanů se zájmy podnikatelů a

programy ochrany biodiverzity. Zatím jsou nástroje a indikátory pro vyhodnocování udržitelnosti ve stadiu rozvoje. Než se tak stane, je nezbytné přebudovat zažitou představu ochrany přírody a rozvoje zvýšeným důrazem na tradiční pojetí krajiny, zahrnutím obyvatel do procesu utváření programů na ochranu území a podporovat komunitní principy její správy. Měli bychom se zároveň vyhnout povrchnímu zjednodušování reality romantizující životní styl vesničanů, předpokládající, že „chudí jsou spokojení se svou chudobou“. Jednoduše, neměli bychom ignorovat aspirace vesničanů na vyšší životní standard a jejich chápání výhod rozvoje.

### **7.7 Antropologie a historie. Ti druzí a my?**

*Historie je ovoce moci, ale samotná moc není nikdy natolik průhledná, aby se její analýza stala nadbytečnou. Poslední známka moci je možná její neviditelnost. Poslední výzva pak výklad jejích kořenů.*

*Michel-Rolph Trouillot*

Současnost představuje refrakci a krystalizaci minulosti, která má generativní potenciál budoucího možného. Je mnohem výhodnější nalézat společné mezi lidmi na bázi historicity než skrze lidskou přirozenost (Foucault, 1980). Jaké jsou sociální jednotky, které vytvářejí historii a hlavně pro koho se historie tvoří? Přestože antropologické směry dominantní v první polovině dvacátého století významy diachronní perspektivu hrubě podceňovaly, následující vývoj prokázal nutnost povědomí o historických okolnostech. Důraz na lokální řešení předpokládá znalost berberských historických souvislostí a ochotu začlenit je do mezinárodního ochránářského a turistického diskurzu. Ethnohistorie je v souvislosti s disciplínou kulturní antropologie jev poměrně nedávný. Ještě v osmdesátých letech minulého století hovoří Cohen (1980) o dvou

modelech „antropologickém písečku“ a „historickém písečku“<sup>14</sup>, které jsou inherentně přítomné v myslích a praktikách antropologů a historiků a které ilustrují příkop, jež tyto dvě akademické disciplíny odděloval. Nyní už nikdo nepochybuje o překonané binaritě konceptů my-oni, západ a zbytek<sup>15</sup>, ale ještě před padesáti lety toto nebylo samozřejmé. Již například Evans-Pritchard přišel jako jeden z prvních s kritikou ahistorických přístupů, které tato opozita napomáhaly fixovat (Evans-Pritchard, 1950, 118-124). Kolektivní paměť a historické vědomí není monotematické a vždy bývá zakotveno v probíhajícím sociálním procesu. Historiografie je konstruktivním procesem, praktikou spíše než reflexí něčeho, co se přirozeně objeví. Významnou roli antropologie v dekonstrukci dominantního narativu spatřuji v tom, že na sebe bere funkci *efektivní historie* (Foucault, 1980, s. 88-90) při vstupu maskovaného druhého, který si přivlastňuje slovník a obrací ho proti těm, kteří ho dříve používali (Foucault, s. 86). Současná antropologie při výkladu, popisu a analýze problematiky reflektuje historickou perspektivu. Hranici mezi antropologickým a historickým bádáním nelze jednoznačně definovat tematicky ani metodologicky, lze ji prozkoumat přes rastr kontextuality a epistemologie. Zatímco historie se obrací do minulosti, antropologie vyjadřuje současnost, proto se také někdy nazývá „historie současnosti“. Kromě písemných pramenů ji pomáhá konstruovat svědecká výpověď, která v antropologii, na rozdíl od historie akcentující písemnou formu pramenů, představuje stěžejní epistemologickou metodu. Svědectví lidí jsou více než pouhými akty vzpomínání a verbalizací vzpomínek. Jsou zrcadlem světových teorií a představují a nechávají zaznít konkrétnímu, historicky ovlivněnému a morálnímu pohledu na svět. Dávají výraz zkušenosti žití. Osobní svědectví představují zdroj pravdy o minulosti, která existuje pouze, když se promítá

---

<sup>14</sup> V originále „Anthropologyland“ a „Historyland“.

<sup>15</sup> The West and the Rest. Převzato z titulu publikace Nialla Fergussona „Civilization: The West and the Rest“.



do přítomnosti. Minulost bývá mobilizována pro legitimizaci současnosti. Proto zájem na poznání minulosti znamená tvořit současnost. Umožňuje nám poznat, jak lidé vztahují svou minulost k přítomnosti a co takto vzniklý model učiní s dynamikou moci v procesu legitimizace.

Historie se podílí na konstrukci subjektu rozmanitými a mnohvrstevnatými praktikami, které spoluvytvářejí dominantní narativ, jež eliminuje hlasy subalterních (blíže např. Basso, 1996; Sider, 2003). Dominantní narativ často vykazuje disparitu mezi tím, co se stalo a co se říká, že se stalo (Trouillot, 1995, s. 2). Domnívám se, že antropologie má potenciál fungovat jako Foucaultova genealogie, která konceptualizuje anti-historii tím, že se snaží pomocí vlastního metodologického aparátu sledovat pluralitní a rozporuplné fragmenty minulosti a jít po stopě mocenských praktik a jejich vlivu na konstrukci pravdy. Genealogie dekonstruuje pravdu, která je bez veškeré pochybnosti tím druhem omylu, jenž nelze vyvrátit, protože byl vytvrzen do nezměnitelné podoby v dlouhém spalujícím procesu historie (Foucault, 1980, s. 79). Stejně tak antropologie s posílenou rolí výpovědi a osobního svědectví odkrývá vrstvy reality, které by za jiných okolností zůstaly skryty.

Historická perspektiva manipuluje subjekt, který spoluvytváří diskurs turismu, ochranářství a koloniální reality. Jakým způsobem se historie podílí na vytváření subjektu? Historický narativ, a to jak je konstruován, je vždy spojen s politikou. Vyjma období středověku, kdy berberské dynastie vládly nad rozsáhlým územím současného státu Maroko, byl jejich hlas v celých dějinách soustavně umlčován (blíže k tématu psaní historie de Certeau, 1988). Na tento přístup navazují praktiky turistického ruchu i environmentální politiky, které obyvatele údolí staví do role pasivních subjektů. Pasivita funguje jako jeden z prvků exoticizace prostřednictvím vizuálního obrazu, kterým je chudý Berber. Exotického postavení vesničanů není dosaženo jen prostorovou, ale i

časovou distancí. Evolucionisté čas učinili jednotkou vzdálenosti tím, že zvolili taxonomický přístup k socio-kulturní realitě (Fabian, 1983, s. 15). Tento přístup přetrvává doposud. Jinakost je vnímána jako časoprostorová vzdálenost. Současný turistický a do určité míry i environmentální diskurs čerpá z představy, že samotný cestovatel navštívením této izolované lokality ztracené v čase „opouští přítomnost“ (Garcia, 2010, s. 94), aby se setkal se způsobem života, který uvízl hluboko v minulosti a nikdy se nezmění. Domnělá uzavřenost a izolovanost tvoří důležité prerekvizity pro infiltraci tržní ekonomiky.

Jako donedávna aliterární společnost mají Berbeři svou vlastní, nekodifikovanou, historii, která není přístupná zkoumání konvenčními metodami historiografie.

Antropologie je schopna zaznamenat tyto nepatrné fragmenty, které se do hegemonního výkladu nevejdou a doplnit tak celkový obraz o podstatné momenty bytí. Znalost konstruuje význam a význam vytváří naraci. Narace je dále ukotvena v časoprostorovém kontextu. Využíváním paměti přistupujeme k procesu reflexe historie s pomocí nástrojů současnosti, jakým je například jazyk. Berbeři jako dosud fakticky plně neakceptovaná etnická skupina v rámci marockého státu, čelila v minulosti ostrakizaci dvojí, nejen ze strany kolonizátorů, ale i jako marginalizované etnikum. Projevovala se nejen v symbolické rovině, ale i teritoriálně. Arabskou invazí byli vytlačeni do neúrodných a klimaticky nevlídných oblastí vnitrozemí. Prostorová dimenze je v tomto případě pevně svázána s temporalitou a konfiguruje etnickou dichotomii. Fabian (1983) dovozuje, že čas působí jako prostředek segregace.

Různorodé percepce historie se otiskují i do různorodého prožívání temporality, která může implikovat nekoloniální nadřazenost. Jednotlivá etnika vnímají čas různě.

V indonéštině jeden termín vyjadřující minulost znamená „včera“ i „před rokem“. Přístup vesničanů v Imlilu, mezi nimiž jsem žila a realizovala výzkum, představoval ještě jinou

modalitu. Jednoho dne jsem měla domluvenou schůzku s představiteli vesnice, na níž se měla diskutovat témata spojená s jejím dalším rozvojem. Setkání bylo domluvené na čtvrtou hodinu odpoledne. Účast přislíbili všichni zastupitelé. Přesto, když odbila čtvrtá, nacházela jsem se v kavárně pouze já, obsluha a skupina mladíků hrajících kulečnick. Poté, co jsem zkonsumovala kávu, dvě konvičky mátového čaje, coca-colu a hodiny ukazovaly čas několik minut po páté, jsem výpravu vyhodnotila jako neúspěšnou a rozhodla se vydat na zpáteční cestu do své vesnice, abych dorazila domů ještě za světla. Snažila jsem se sama před sebou zakrýt rozčarování, ale popravdě se mi to dařilo jen stěží. Pocity frustrace se ještě umocnily následující den, protože jsem neobdržela jediný telefonát či zprávu osvětlující neúčast všech šesti členů zastupitelstva. O čtyři či pět dní později jsem čekala v jiné vesnici na projíždějící grand taxi a jeden z poblíž stojících mužů se na mě obrátil s dotazem, proč jsem se nedostavila na schůzku s Radou vesnice. Má pobavená odpověď, že já jsem se na rozdíl od všech ostatních onen den skutečně dostavila, ho neuvedla v údiv. Třímaje v náručí zatoulané kůzle mi odpověděl, že předmětný den se naše setkání sice nezdařilo, ale celá skupina je na místě ve smluvenou hodinu vždy každý následující den a dělají si trochu starosti o můj zdravotní stav, jež spatřují jako jediné možné vysvětlení mé fyzické absence v kavárně. Odlišné časové rámce nelze jednoduše redukovat na binaritu času cyklického a lineárního, protože kulturní koncepce historie se liší stupněm symbolické elaborace a schopností zaznamenat lidskou imaginaci (Rosaldo, 1980). Otázky po časovém určení konkrétní události pro mě hlavně zpočátku představovaly důležitou informaci, kterou jsem využívala pro klasifikaci získaných dat. Příběhy, svatby, záplavy, pohřby, narození dětí - o všem jsem vždy nutně potřebovala vědět, *kdy* se staly. Právě ono *kdy* představovalo příkop mezi mnou a interlokutory. Ženy i muži na mé dotazy ohledně datace odpovídali neurčitým poukazem na nepříliš vzdálenou minulost a návodné otázky: „*Stalo se to dříve než před*

*deseti lety?“* vedly pouze ke zkreslení situace, neboť se mi dostávalo výlučně afirmativních odpovědí. Narozeniny se neslaví a množství příslušníků starší generace nedokáže s jistotou určit rok svého narození. Přesněji řečeno, nepokládají takovou informaci za důležitou. Musela jsem nalézt jiný klíč. Tím klíčem byl prostor a příběhy. Postavení Berberů ve společnosti za koloniálního období se ukazuje jako důležité pro porozumění našeho chápání historie jako takové. Vedle idealizované představy starých dobrých časů, obvykle vykreslených jako období bezčasí a Berberů jako odpadlíků, existuje ještě jeden model institucionalizované nostalgie, který interpretuje Berbery coby hrdé a nepřemožitelné bytosti. Tato podoba stojí v základech komercializovaného folkloru velmi dobře dostupného v jakémkoliv hotelu vyšší střední třídy, kde hostům na přivítanou ve znamení berberské pohostinnosti nabídnou mátový čaj a do ruky vloží poukázku na koupel v hamamu.

Revize historického paradigmatu je důležitou podobou opozice a politického aktivismu, protože neexistuje žádná znalost toho druhého, bez toho, aniž by byla časovým, historickým a politickým aktem (Fabian 1983, s. 1). Historii Imlilu a jejích obyvatel vždycky psali a traktovali ti druzí, arabští učenci, koloniální správci, evropští a američtí antropologové či dnes státní úředníci. Kontrolu nad její podobou by nyní měly převzít její subjekty, pootočít dosavadní monopolizací dějin a z pasivních subjektů se stát spolutvůrci nového pohledu na dějiny, neboť

*„úspěchy historie patří těm, kdo jsou schopni ovládnout pravidla, nahradit ty, kdo je užívali, přestrojít je tak, aby se převrátila, obrátit jejich význam a namířit je proti těm, kdo je původně zavedli. Kontrolou těchto komplexních mechanismů z nich vyrobí fikci, aby porazili vládce jejich vlastními zbraněmi.“* (Foucault, 1980, s. 85-86)

## 7.8 Deníkové záznamy

*Dnes jsem vyrazila na trek do hor v roli pozorovatele. Dvojice mladých Holanďanů v botách pro vysokohorskou turistiku. Procházejí vesnicí, která po ránu vypadá celkem opuštěná až na pár dětí, zdraví se s Fatimou a pokračují dál. Cesta stoupá strmě vzhůru, kameny střídají trsy trávy, Marijke se nahlas podivuje nad výskytem vegetace. Výstup je obtížný a není čas na rozhovor. V některých místech se doslova šplhají po skále. Průvodce jim nijak nepomáhá, občas se zastaví na krátkou pauzu a pak pokračuje dál. Přestávku navrhne až u plácku ohraničeného kameny, o němž prozradí, že slouží jako fotbalové hřiště. A jde se dál. Výstup trvá zhruba dvě hodiny, na platu roste ostrice (která se tak v Tašelhitu i jmenuje), kosodřeviny a kudrnatá rostlina, která se kroutí jako ovčí srst. Každá hora, náhorní plošina i kopec má v Tashelhitu své jméno, hnědou střídají červené pruhy hor přecházející do šedé s občasnými zelenými tečkami tvořenými vegetací, která obklopuje vesnice. Na úplném vrcholku, kdy už to opravdu výš nejde a na obzoru se zaručeně neobjeví další hora, se průvodce usadí na kameni zapuštěném do skály, rozváže konce žlutého šátku a vytáhne dva kotouče chleba a trojúhelníčky taveného sýra. Chléb je různého původu, jeden je světle bílý s černými skvrnami spáleniny a ten druhý vyšší vyrobený z nadýchanějšího těsta se zlatavým povrchem. Sýr je arabskou variací na Veselou krávu a průvodce odněkud loví ještě plechovou krabičku sardinek a jablka, která krájí nožem na měsíčky. Nahoře rostou keříky žlutých kvítků, které jsou po sestupu o úroveň níž nahrazeny stromy s korunami jako v portugalském Alenteju. Komunikace probíhá ve francouzštině, hovoří se o topologii místa a průvodce ji moc nerozvíjí, trochu obšírněji odpovídá na otázky informovanějších turistů týkající se povětšinou slovní zásoby v místním jazyce, reálií nebo představ turistů o místní realitě. Medik si stěžuje na věčně žebrající děti žadonící o bonbon nebo propisku („Proč zrovna propisku?“), všichni si pořídí pár snímků na památku a následuje sestup dolů. Vítr fouká do tváře a v úrovni našich hlav krouží kavky. Vesnice se otevírá v průrvě*

*údolí. Tihle dva využili nabídky all inclusive, k ubytování si za tři sta dirhamů připlatili i výlet po okolí. Oproti původním plánům zůstat tu tři dny se rozhodli odjet už zítra. Za dva týdny, které jsem prozatím u M. strávila, se v domě vystřídala dvojice starších Francouzek trvale žijících na území Maroka, skupinka Francouzů taktéž zde pracovně pobývajících (Rabat), manželský pár s dítětem (FR), kteří přijeli asi pošesté nebo posedmé a teď naposledy tihle dva Holanďané. Téměř všechny chodí přivítat věčně se usmívající tatínek A. s různými barevnými čepicemi, naposledy měl žlutou.*

## 8. Všechny do škol! Rozvojový diskurs a jeho implikace

1.

Chceme dát dívkám šanci vysokoškolského vzdělání v Maroku, protože věříme, že když vzděláte dívku, vzděláte zároveň i následující generaci.

Teď se vžijte do situace jedenáctileté dívky, dychtivé po všem novém, přátelích, zážitcích, ačkoliv jste doposud neopustili hranice své vesnice. Hovoříte pouze berberštinou, jazykem tak odlišným od národního jazyka arabštiny jak v mluvené tak i ve psané podobě, že byste mohla jít klidně studovat do jiné země a nikoliv vesnice vzdálené třicet kilometrů. Arabština je totiž vyučovacím jazykem všech předmětů. A pak si představte, že budete mít poprvé ve svém životě vlastní postel, vlastní skříňku na oblečení a pračku, kde si ho budete moci vyprat. Už žádné cesty dolů k řece, abyste je vyčistili o kameny. Internát vám možná bude připadat jako palác, ale bude chvíli trvat, než si na Váš nový život zvyknete.

2.

Jmenuji se ... a mám 13 let. Můj otec je prostý dělník a matka je v domácnosti. Doma je nás deset: moji rodiče a sedm sourozenců. Můj první dojem předtím, než jsem přišla do internátu. Myslela jsem si, že pokud se přistěhuji do jednoho z domů, nebudu moc dobře studovat kvůli hluku a také kvůli neustálému smíchu dívek. Také jsem měla obavy ze setkání s různými dívkami, které mě naučí jiné zvyky. Když jsem slyšela o této asociaci „Education for All“, která pomáhá dívkám při studiu, přidala jsem se k ní a jsem velmi šťastná. Je to jako světlo, které mi svítí na cestu. Moje dojmy ohledně domu. Do nového internátu jsem se přestěhovala v roce 2008. Jsem blažená, protože tu mám všechno, co potřebuje každý student, aby mohl dobře studovat. Je to obrovský dům se třemi

podlažími. Obsahuje velké pokoje, toalety, koupelny, krb. Dávají nám dobré jídlo. Dokonce je tu i pokoj s internetem a rozlehlá terasa, kde si ve chvílích volna můžeme hrát. Moje studijní výsledky se zlepšily, což je moc dobré. Moje budoucí dojmy o domě. Kvůli velkému úsilí a podpoře, kterou nám tato asociace věnuje, mám velkou touhu dobře studovat a udělat vše pro to, abych dosáhla úspěchu a také abych na oplátku pomohla dívkám, které budou v budoucnu studovat v této asociaci. Jak ostatní dívky vnímají naši situaci. Jsou za nás velmi šťastné a přejí si, aby i ony samy měly takovou příležitost. Přeji této asociaci velký úspěch. Členové, kteří vytvořili „Education for All“ udělali vše pro to, aby nám dali to nejlepší, materiálně i duchovně. Děkuji!!

3.

Z Tašedirtu trvá cesta automobilem do Asni devadesát minut. Dokud nebyla před několika lety dokončená silnice, protáhla se na několik hodin. Siham je jedenáct let a než se přestěhovala do internátu, moc příležitostí k návštěvě města neměla. Obyvatele jednotlivých vesnic často vykazují podobné fyziologické rysy, jež je naopak odlišují od sousedních vesničanů. Sihaminy mandlové oči s naléhavým ale současně plachým výrazem vystupují z tváře olivově zbarvené pleti typické pro obyvatele Tašedirtu. Jejich velikost podtrhuje i pevně utažený světlý šátek bezezbytku ukrývající všechny vlasy. Hovoří potichu a často se odmlčí před koncem věty s postranním pohledem na tlumočnicka. V jejích slovech se splétá zadumaně pátravý postoj intelektuálky s inferiorní dikcí typickou pro mnoho berberských žen, která nastoupí vždy, když dojde na vážné otázky. Náš rozhovor se do velké míry odvíjí od Sihamina stesku po domově, k němuž má potřebu se opakovaně vracet. *„Moc mi tu chybí rodiče a bratři a sestry. Domů rozhodně nejezdím každý týden, je to daleko, cesta je drahá a ani by se to moc nevyplatilo. O víkendech se hodně děvčat rozjede do svých vesnic a zůstává nás tu jen pár a Latifa (žena*



zodpovědná za chod internátu). *Víkendy trávíme tady v Dar Asni, hrajeme různé hry, jsme na počítači, pracujeme na domácích úkolech, díváme se na televizi. Jsem tu už téměř rok, ale to, jak moc mi chybí rodina, se zrovna nezlepšilo. Vždycky, když jednou za několik týdnů jedu domů, hrozně moc se těším.“*

Tři texty líčí život v budově při druhém stupni školy v Asni. První je výňatek z propagačních materiálů neziskové organizace, která internát provozuje, druhý je vlastnoručně psaný dopis jedné ze studentek publikovaný neziskovou organizací a třetí je osobní zpověď studentky. Všechny hovoří o životě v internátu.

Skupina zahraničních podnikatelů působících v Marrákeši se v roce 2006 spojila a založila asociaci, kterou nazvala Education for All (EFA). S pomocí sesterské společnosti ve Velké Británii vybudovala internátní budovu v Asni, v níž našlo první rok svůj přechodný domov dvanáct studentek. Každý rok jejich počty narůstají podobně jako výstavba nových domů, kterých stojí už pět v různých oblastech Atlasu.

Podle Jamesona (2009) globalizaci nejlépe vystihuje hegelovská dialektika: její ideologická logika akcentuje světlou i stinnou stránku globálních jevů. Polarizovaný svět pro ekonomické, kulturní a sociální analýzy zjednodušeně segmentovaný na globální Jih a Sever vytváří podmínky a generuje altruistické snahy pomoci slabým a ohroženým, které většinově proudí jedním směrem. Zemi obývá přibližně 1,2 miliardy lidí, již musí každý den vyjít s rozpočtem nižším než je jeden dolar, tedy asi 25 Kč. Přibližně dvě třetiny z nich, 800 milionů, žijí v zemích globálního Jihu. V kontextu této informace a s přihlédnutím k ekonomické realitě, kupní síle a stavu životního prostředí se jakákoliv materiální i nemateriální pomoc plynoucí z bohatších zemí jeví jako samozřejmá participace a vyjádření solidarity s těmi, kteří se do nepříznivých podmínek narodí a jsou vzhledem k omezené mobilitě nuceni strávit v ní celý život. Kromě okamžité pomoci

oblastem postiženým válečným stavem či přírodní katastrofou se rozvojové programy zaměřují také na poskytování vzdělání celým komunitám a nepřímou tak na zvýšení jejich možnosti uplatnění na pracovním trhu. Mimo vládní iniciativy a neziskové organizace mezi tvůrce takových projektů patří i soukromé subjekty, které své dobročinné aktivity činí součástí podnikání a motivuje je pozitivní vnější obraz značky. Některé firmy tak investují do vlastních sociálních projektů, které vytvořily.

Žijeme ve světě charakterizovaném globální nerovností, kterou se rozvojová a humanitární pomoc pokouší zmírnit. Přestože by se odpověď na otázku, zda je rozvojová pomoc nutná, žádoucí, prospěšná a spadá proto na již zmíněnou *světlou* stranu, mohla znát ve své naivitě jednomyslná, je přínosné zamyslet se nad konkrétním ukotvením případu, který její podmínky spoluvytváří. Každou situaci vymezuje prostor, čas a zainteresované subjekty. Čistě dialogické vztahy v dnešní době v podstatě neexistují, jejich účastníkem je vždy *globální*, které v tomto případě slouží jako determinanta toho, jak vnímáme subjekt i povahu časoprostoru. Konstrukce subjektu rozvojové pomoci je stejně jako ostatní sociální jevy oblastí, v níž se pomocí konkrétních diskursivních praktik generuje hierarchizované prostředí. Education for All je nevládní neziskovou organizací působící v centrálním Vysokém Atlasu napojenou na podnikatelský projekt, jejímž cílem je podpora vzdělávání místních dívek. Dívky přes týden obývají jednopatrové budovy a postupují tříletým cyklem, na jehož konci se ocitnou blíže kariéře učitelky, zdravotnice či jiné profese.

Přístup venkovských dětí ke vzdělání není ovlivněn pouze limitací finanční a prostorovou, podílejí se na něm i etnické faktory. Přes probíhající emancipační procesy Berberů stále nedošlo k plošnému zavedení výuky v berberštině. Jedním z důvodů je nedostatek nativních kvalifikovaných učitelů, kteří jsou nahrazováni arabskými pedagogy importovanými z městských aglomerací. Pro malé školáky tato situace obnáší výuku

v cizím jazyce a představuje další výzvu v adaptaci. Imi Oughlad je malá vesnice v údolí Imlil, na půli cesty mezi Asni a Imlilem. Společným problémem všech vesnic v oblasti je, že často nemají dostatečný kapitál k zajištění předškolní výuky, která je pro malé Berbery jedinou možností jak pochytit základy nového jazyka, gramotnostní a numerické dovednosti, které jim usnadní přechod z domácího prostředí do institucionalizované sféry školního vzdělávání. Marocké děti navštěvují školy v rozpětí šesti až dvanácti let věku. Místní vesnická asociace v Imi Oughlad založila s podporou nevládní organizace Aide et Action a organizací RIM (Relais Instruction éducation Maroc), francouzsko-marockou neziskovou společností, projekt předškolní výuky zaměřený na podporu rozvoje zvyšování vzdělanosti. Smlouva uzavřená mezi asociací a RIM vypršela v roce 2013 a v současnosti asociace nemá dostatečné zdroje, z nichž by uhradila výplatu pedagožce a zajistila pokračování školy. Plat učitele na předškolním stupni vzdělávání činí 2 200 dirhamů, přibližně 5 500 Kč. Nastíněné problémy, kterým vzdělávací systém, donedávna svázaný náboženskou indoktrinací a vyhrazený převážně městským elitám, čelí, ukazují na důvody zasahující kromě finančních, etnických, kulturních, náboženských a finančních aspektů hluboko do struktur společnosti. Nastoupená cesta demokratického přístupu ke vzdělání na bázi ekvity tak překonává mnohé překážky. Investice do vzdělávacího sektoru jsou nutnou a žádanou položkou v globální rozvojové strategii státu, který kvituje s povděkem snahy o zlepšení situace ze strany neziskové sféry, dobrovolníků i interference ziskových subjektů s filantropickými záměry.

## **8.1 Internát jako heterotopie**

*Pamatovala jsem si svůj ohromující smysl pro předjímání a vzrušení ze světa – světa, který je Mým Místem, padlým kmenem břízy, s trávou, s hmyzem v trávě, oblohou, ovceami a krávami a králíky, kruhoočky a jestřáby – všechno Venku.*

*Janet Frame*

Vysoko nad Garáží, v místě, kde opadává největší hustota načerno postavených krychlí obchodů, tam kde francouzská marrákešská rezidentka jednou uvázala své dva jorkšírské teriéry k sloupu s elektrickým vedením a ti následně způsobili menší dopravní kolaps pobíhající pod kopyty mul, se zmijovitá stezka větví. Vpravo ubíhající cesta byla nedávno rozšířená bagrem, takže se na ni při troše snahy vejdou dva automobily vedle sebe, aniž by chodci museli uskakovat do trnitých maliníkových keřů nebo na prostranství přilehlé školy. Přibližně o pět set metrů dále z ní ubíhá stezka do vesnice Mzik. Hanane je jeho první a také jedinou obyvatelkou, která pravděpodobně získá vzdělání vyšší než šest povinných tříd v místní základní škole. Přes týden přebývá v internátu v Asni. Dívka je nejstarší ze čtyř sourozenců, ostatní jsou bratři. Když v ní na sklonku prvního stupně učitelka rozpoznala potenciál a doporučila pokračování ve školní docházce, její otec ji podpořil a Hanane od příštího roku přes týden přesídlila do Asni. Podle textu na webové stránce *„má velmi malý počet dívek z venkovských oblastí příležitost pokračovat v dalším vzdělávání po dokončení prvního stupně základní školy. Education for all staví a provozuje poblíž školských zařízení internáty a umožňuje tak dívkám z venkova pokračovat ve vzdělávání“* („Why Education for all?“, 2014).

Internátních domů, které provozuje EFA, je celkem pět. Internát pro dívky v Asni je pravidelná obdélníková budova s oranžovou omítkou, která pro svou novotu ještě nestačila vyblednout ostrými paprsky severoafrického slunce. Obklopuje ji menší zahrada zacloněná betonovou zdí. Před hlavním vchodem se nachází sezení, stůl a pár kovových židlí. Za dveřmi se nacházejí prostory kuchyně, místnost s několika stolními počítači, přijímací místnost, která svým strohým zařízením připomíná recepci. Stěny jsou oblepené nástěnkami s fotografiemi prezentujícími samotné zařízení, jednotlivé studentky a úspěchy školy. Na zdech visí tematické obrázky a fotografie přibližující život v internátu. Dívky zde zůstávají přes týden a často i o víkendu, neboť některé pocházejí

z příliš vzdálených oblastí a každotýdenní cesta by byla příliš namáhavá. Přespávají ve společné ložnici.



*Ilustrace 13: Školní třídy jsou smíšené a všechny stupně má na starosti jeden vyučující. Pro většinu žáků z Vysokého Atlasu je ukončením šestileté docházky završeno formální vzdělávání*

Výběr děvčat provádí místní učitel ve vesnické základní škole. Na základě výsledků vytipuje několik adeptek, jejichž rodičům předloží nabídku na zařazení jejich dcery do programu EFA, jehož součástí je bezplatný pobyt v internátu. Po jeho absolvování se dívkám otevírají možnosti pokračovat až k získání osvědčení o ukončení lycea, jakési obdoby české maturitní zkoušky.

Patronem nadace je britský ambasador v Maroku, který o ní hovořil i na marrákešské konferenci TEDxu v rámci celosvětového projektu TED talks<sup>16</sup>. Sedm let od otevření ubytovává 120 dívek, jež mají možnost dokončit druhý stupeň základní školy a

---

<sup>16</sup> TED, technology, entertainment, design je celosvětová série konferencí se sloganem „myšlenky, které stojí za rozšíření“. Skládá se z přednášek, nazývaných TED Talks, na které jsou zváni hosté z oblasti vědy, techniky, umění, designu, politiky, vzdělání, kultury, byznysu, globálních otázek, technologie a zábavy.

pokračovat ve tříletém středoškolském studiu. Každý z internátních domů má opatrovnici, ženu, která se stará o potřeby dívek v domě. Organizace klade důraz na její zásadní roli ve výchovném, vzdělávacím procesu, nazývají ji jádrem života internátní školy. Vzdělávací úspěšnost je v porovnání s celostátními hodnotami vysoká. Osmdesát procent dívek úspěšně projde zkouškami a postoupí do lycea, střední školy. V roce 2014 93 % studentek úspěšně složilo středoškolské zkoušky. V internátě probíhá i výuka, která je ušitá na míru jednotlivým dívkám. Dívky se samy zapojují do ekologicky laděných projektů jako například sběr odpadků v rodné vesnici. Za dobu existence organizace pokračuje v terciárním vzdělávání osm dívek. Internáty se vždy nalézají v blízkosti škol, aby se eliminovala docházková vzdálenost. Internátní budovy pod správou státu existují v Maroku již delší dobu, jsou však placené a rodiny pod hranicí chudoby si studium svých dětí nemohou dovolit.

Mike vybudoval Kasbah de Toubkal sedmnáct let po své první návštěvě Atlasu v roce 1995. Část zisků z podnikání reinvestuje v oblasti. Jeho vlajkovým rozvojovým projektem je právě EFA, organizace, kterou spoluzakládal a v jejíž správní radě sedí. Na svou podporu EFA rozvíjí široké spektrum projektů přes fundraisingové aktivity spojené se sportovními činnostmi jako cyklistické závody, výstup na horu Toubkal, až po korporátní sponzoring, dary fyzických osob, „adopce“ konkrétní dívky a dobrovolnické pobyty. Internát také navazuje partnerství se školami ve Spojeném království. Britští studenti vybírají peníze a následně je zasílají do spřátelených internátů v Maroku. Významné sepětí EFA s britským prostředím není náhodné. Mike je původem Angličan a součástí jeho podnikání v Atlasu je i organizace zájezdů britských školních dětí. Díky „školním expedicím“, jak svůj projekt nazývá, se mu podařilo navázat styky s množstvím vzdělávacích institucí, které se zapojují do jeho komerčních i neziskových projektů a jeden facilituje úspěšnost toho druhého. Při jednom z našich setkání, když jsem Mika

navštívila v jeho apartmánu, zrovna když už několikátý den jemně pršelo. Neprostupná clona drobného deště má za následek, že se údolí jakoby schoulí samo do sebe a ukazuje předzvěst zimy. Pili jsme cappuccino a když v tom se najednou zvedl, poodešel k oknu a prohlásil: „*Žádný strom neroste do nebe a jednou se ten překotný stavební boom bude muset zastavit, jinak tu vůbec nic nezbude.*“ Pokud by se Imlil pod náporem návštěvníků a důkazech jejich existence opravdu řítit k zemi, strmý pád horského střediska by s sebou smetl prosperující podnikání všech zúčastněných, neboť turisté by se přeorientovali na některé z přilehlých údolí.

Významným hráčem rozvojového sektoru jsou lokální vesnické asociace. V roce 1999 se jednotlivá sdružení spojila a vytvořila Asociaci údolí Imlil. Od tohoto kroku si vesničané vylepšení své vyjednávací pozice s administrativními orgány a sjednocení plánu na rozvoj oblasti, které byly do té doby značně roztržité a úzce zaměřené. Kasbah de Toubkal se zavázala odvádět 5 % z každého prodaného produktu na účet asociace. V údolí Imlil probíhají pod její hlavičkou práce na zlepšení životního prostředí včetně vybudování skládky odpadu, hamámu, čištění říčního koryta, sběru odpadků, koupě vozu ambulance a zlepšení systému protipovodňové ochrany. Sdílená zodpovědnost ale i společné vlastnictví jsou přitom v berberských venkovských komunitách neobvyklé. V minulosti měl každý na zřeteli zájmy své a své rodiny. Tento model se v průběhu staletí existence komunit ukázal jako životaschopný a současné problémy při vyjednávání a dosahování konsensu často pramení z odlišných kulturních praktik. Mikova rozsáhlá síť aktivit je jedním z příkladů, jak zahraniční podnikatelé využívají rozvojové projekty k podpoře své výdělečné činnosti. Zbývá ještě zodpovědět otázku, proč za svůj nejviditelnější projekt zvolil právě výstavbu dívčích internátů.

Vyjma času stráveného ve škole se život dívek odehrává v internátní budově. Ta se stává centrem dění a jeho zdi hradbou mezi světem uvnitř a venku. Diskurs humanitarismu

kalkuluje s existencí toho druhého (Agier, 2011; Malkki, 1995, 1996) obývajícího konkrétní realitu, v němž dochází ke kondenzaci času a prostoru (Agier, 2011). EFA svým rozvojovým projektem vytváří prostředí, jež je jako instituce s totalitními rysy vyňato z kontextu sociálního milieu a podléhá vlastním pravidlům. Svými specifickými rysy naplňuje koncept heterotopie (blíže Foucault, 1984, s. 24-27). Heterotopie představuje anti-místo, prostory jiného ve fyzické i mentální konceptualizaci. Není to pravé místo, ale reprezentuje dokonalou představu společnosti, reálné místo, v němž *„lze nalézt všechna ostatní reálná místa ... současně zastoupena, zpochybněna a převrácena“* (Foucault, 1984, s. 24). Prostorová reprezentace utopie generuje vnitřní napětí, které vyplývá z jeho rozporuplnosti. Heterotopie se nacházejí vně všech míst, ačkoliv mohou být zakotveny v prostoru. Osoby, které ho obývají, jsou vyděleny ze sociokulturní reality a skryty pohledům ostatních proto, aby mohly být později vráceny zpátky. Jejich dočasná deterritorializace je tedy nezbytnou podmínkou pro ustavení nové identity. Vyřazení dívek probíhá striktně za účelem následného navrácení v nové podobě již zmíněné osoby *„zapálené pro věc“*. V této souvislosti by bylo zajímavé zaměřit se na analýzu emocí a pocitů popisujících nakolik dívky interiorizují internát jako aspekt své vlastní identity.

## **8.2 Archetyp rozvojové pomoci**

Humanitární a rozvojová pomoc se často zmiňuje jako recept na vyřešení problémů postkoloniální reality. Podobně jako Malkki (1996) hovoří v případě kategorie uprchlíka o jeho depolitizaci a dehumanizaci, rozvojová pomoc privátních subjektů signifikantním způsobem zachází a manipuluje s konceptem zranitelnosti.

Práh zranitelnosti vyjádřený měsíčním příjmem pro venkovské domácnosti o 6,4 členech se v Maroku uvádí v intervalu 1 745 MAD (4 400 CZK) a 2 681 MAD (6 730 CZK)



na měsíc. Více než 19 % populace se nachází pod jeho hranicí. V oblastech venkova jsou dívky ve vzdělávacím systému zastoupeny méně než chlapci. V každé vesnické škole, kterou jsem navštívila, byla na první pohled patrná genderová disparita ve prospěch chlapců. Důvody představují kombinaci sociokulturních faktorů a náboženské ideologie, která vzdělávání u žen nepodporuje. V celostátním měřítku 2,5 miliónu dětí, z nichž většina jsou dívky, neabsolvuje školní docházku vůbec. Ve venkovských oblastech zůstává až 83 % dospělých žen negramotných (Social and Economic Development Group, 2007). Situaci se současná vláda pokouší řešit lepší dostupností vzdělávacích institucí. V každé vesnici ve Vysokém Atlasu stojí škola, v níž žáci absolvují povinný úsek školní docházky, který trvá celkem šest let a je bezplatný. Zde se děti ve sdružených třídách naučí psaní, čtení a počty. Jejich šance pokračovat na dalším stupni je dle údajů mého šetření nízká, neboť studium v metropoli pro rodiny představuje neúměrnou zátěž.

V souladu s globálním hnutím Education for All vyhlášeným organizací UNESCO, jež si klade za cíl naplnění Rozvojového cíle tisíciletí (MDG 2<sup>17</sup>), si podnikatelé zvolili za příjemce podpory nezletilé venkovské dívky. Jedná se o skupinu, která nejvíce podléhá zranitelnosti, neboť je marginalizovaná hned třikrát. Z pozice genderu, statusu dítěte a příslušnic znevýhodněného etnika. Dívkám je v rozmezí jedenácti a sedmnácti let. Jakožto sociální subjekty se jedná o mladé, ekonomicky a politicky neaktivní aktéry, které vzhledem bariérám, jimž čelí, implikují představu oběti. V procesu tvorby subjektu jsou dívky nejprve standardizovány a poté globalizovány. Standardizace probíhá skrze estetické a sociální dimenze až k výslednému globálnímu produktu. Jejich reprezentace coby obětí je i nadále fixována substitucí identity sociální identitou institucionalizovanou. V internátu je kladen důraz na studium a současně na osvojení

---

<sup>17</sup> Program se zasazuje o eradikaci nejpalčivějších problémů zemí globálního Jihu do roku 2015. 2. cíl formuluje nutnost zajistit, aby všechny děti dokončily povinnou školní docházku.

praktik, které zvýší mobilitu na pracovním trhu. Jedním z cílů EFA je „*umožnit dívkám, aby se staly sebejistými, schopnými mladými ženami zapálenými pro věc*“ („Why Education for all?“, 2014). Současně EFA implicitně předjímá, že jejich předchozí život byl ve srovnání se současnou situací marginální. Dobrovolnice – cizinka na blogu poznamenává, že se z dívek „*stávají opravdové ženy; ženy, které změní Maroko*“ (Volunteers' blog, 2014). Jejich předchozí sociální existence svázaná s životem ve vesnici bez zázemí akademického studia postrádala predikát opravdovosti. Západní diskurs vytváří z děvčat homogenizovaný projekt. Projít formálním procesem vzdělávání znamená stát se pravdivým, potvrdit svou univerzální validitu. Pouze jedinec, který je vzdělán, je považován za skutečného; vstupuje na jeviště globálního světa. Tento proces ve skutečnosti představuje globální asambláž (Ong, 2007), nestabilní konstelaci, jíž konstituuje interakce mezi lokálním systémem výuky ovlivněným náboženstvím, P. R. aktivitami Kasbah du Toubkal na podporu podnikání a západním pojetím výchovy a vzdělávání praktikovaným v internátu. Status pravého člověka, tak, jak mu rozumějí pracovníci a zakladatelé internátu, je současně procesuální kategorií. Zvnitřnění nového života probíhá v čase a je předmětem postupného upevňování, až se subjekt čím dál víc přibližuje obrazu ideálního příjemce rozvojové pomoci, jehož nedokonalými otisky jsou skuteční lidé. Motto „*věříme, že když dáte vzdělání dívce, dáte vzdělání celému národu*“, které si EFA zvolila za svůj slogan, odkazuje k mateřské postavě a humanitnímu ideálu, jež má v podstatě univerzální platnost napříč politickými a ideologickým mezinárodním spektrem. Navíc v sobě mistrně propojuje archetyp dítěte, dívky a matky, obecně platné transkulturně přijímané hodnoty, jež jsou v globálním diskurzu hodné ochrany a podpory.

Okolnosti života v horách se vepisují do tváří vesničanů již zhruba v polovině druhé dekády života. Homole cukru, jimiž dennodenně zřed'ují čaj, postupně rozpouštějí zubní

sklovinu a mají za následek ztrátu zubů a pokles estetické atraktivity. Přívětivá estetická dimenze příjemkyň rozvojové pomoci naopak zvyšuje fotogeničnost projektu. Zmíněný subjekt splňující sociální, institucionální i estetická kritéria je subjektivizován a současně objektivizován a reglementuje v sobě nekoloniální politiku. Ta se projevuje hlavně ve způsobu, jakým rozvojový diskurs pohlíží na své subjekty. Další dimenzi konstrukce subjektu představuje vzhledem k věku děvčat jejich apolitičnost a absence nezávislého a svobodného jednání. Organizace na svých internetových stránkách vyvěsila krátké eseje dívek popisující život v novém domově. Tyto krátké texty, z nichž jeden jsem využila v úvodu kapitoly, mají podobu standardizovaných dotazníků a obsahem se vzájemně podobají. Všechny ukázky hovoří o materiálním blahobytu a radosti studentek z naskytnuté příležitosti, ale neposkytují vpravdě osobní reflexi života. Vyvěšené zpovědi popisují chudý život ve studentčině rodině, přestěhování do města plné obav z neznámého a šťastný konec v podobě nalezení „druhé rodiny“ spolubydlících dívek. Solitérní útržky, které jsou pro svou podobnost snadno zaměnitelné, postrádají sociální i v širším smyslu historickou kontextualitu, která by je činila validními a unikátními výpověďmi o prožívané situaci. Dívky ke svému obecnstvu promlouvají konkrétním způsobem, který potlačuje narativ svědectví. Definuje ho paradigma pomoci. Studentky se stávají jednou univerzální dívkou. Tento ahistorizující univerzalismus vytváří kontext, v němž je komplikované na osoby nahlížet jinak než jako na oběti okolností. Tyto kategorie a jejich diskursivní reprezentace nejsou stabilní ani neměnné. Jejich konstituování má kořeny v historickém vývoji, přičemž se na něm podílelo spektrum disciplín a vlivů. V ahistorickém přístupu se ukrývá výhoda pro neoliberální politiku, neboť se předmět stává snadněji uchopitelným a ovladatelným. Jakkoliv by z výše uvedených poznatků mohla vyplývat kritika snah a tendencí rozvojové agendy coby pouhé translace postkoloniálních principů, domnívám se, že je to právě

rozvojová asistence, jež nabízí řešení nekoloniální situace. Soustavná snaha po redefinici zavedených kategorií tak, aby lépe odpovídaly konkrétnímu sociálnímu prostředí a důraz na podporu již vzniklých a zavedených lokálních iniciativ jako modelu samo-správy místních záležitostí je jednou z cest, která v Maroku navíc vychází z kulturně akceptovaného modelu reciprocity zakořeněné ve Vysokém Atlasu. Důvěra a solidarita jako důležité aspekty sociální organizace, které jsou někdy nazývány „berberskou demokracií“, byly nezbytným předpokladem kooperace, jež překročila stín individuálních zájmů ve jménu prosperity celého sousedství. Tradice kooperativních družstev datující se do osmdesátých let dvacátého století nepředstavuje cizorodý prvek. Jedno z úskalí takto redefinovaného projektu spočívá v tradičním zvýhodňování kmenové kolektivity před individuálními zájmy a odepření práva vzdělání ženám z maskulinizované mocenské pozice. Tak jako filantropické snahy západních iniciativ bojují se stereotypním a mnohvrstevnatě konstruovaným příjemcem pomoci, výzvou lokální správy místních záležitostí je snaha po překonání tribální identity a akceptaci universalismu přirozených práv, jeho respektování a prosazování.

### **8.3 Deníkové záznamy**

*Dnes je 19. října, můj svátek. Prudce se ochladilo, asi jako loni. Okenicí se táhne studený vzduch, skleněné výplně oken chybí a tak si můžu vybrat mezi tmou a žárovkou nebo denním světlem a zimou.*

*Siham se zničehonic objevila u mě v pokoji se sáčkem křupek, přisedla si před monitor počítače a zatímco mi koukala přes rameno, spravedlivě je rozdělovala mezi nás obě. Až později jsem zjistila, že její nešikovná snaha strefit se kurzorem na křížek v pravém horním rohu, byla podmíněna jejím špatným zrakem. Písmena přečte až od velikosti šestnáct s hlavou přilepenou k počítači. Možná proto se nechtěla zúčastnit her, které zpovzdálí*

*sledovala. Její otec o krátkozrakosti své dcery ví, finanční prostředky na zakoupení brýlí rovněž má, ale nic nečiní. Matka by pro svou dceru ráda něco udělala, jenže ta zase nemá vlastní peníze, její muž jí nic nedá a navíc se sama vypravit do Marrákeše nemůže. Z této perspektivy se otázka Sihaminých totálně zkažených zubů, na jejíž vyřešení jsem původně zamýšlela apelovat, jeví jako podružná.*

## 9. Závěr

Cílem práce je identifikace diskursivních rovin, které působí na kulturní, přírodní a ekonomické prostředí v turisticky exponované oblasti Vysokého Atlasu v Maroku. V návaznosti na zjištění terénního výzkumu lze konstatovat, že neoliberální praktiky v lokalitě představují pokračování koloniálních schémat a vycházejí z ideologie západní hegemonie. Tato skutečnost se manifestuje v samotném turistickém ruchu, programech na ochranu životního prostředí a v oblasti rozvojové pomoci. Zmíněné sféry jsou determinovány konkrétními diskursivními formacemi a v důsledku translace mezi globální a lokální realitou dochází ke vzniku hybridních kulturních formací. Jednotliví aktéři, kteří v sousedství defilují, zastávají role konkrétně situovaných subjektů a přispívají ke komodifikaci kulturních prvků. Práce dále poukazuje na skutečnost, že globalizace nevede k unifikaci a homogenizaci, nýbrž že konkrétní prostředí svébytným způsobem reaguje na globální podněty v závislosti na situovanosti jeho aktérů.

V oblasti turistického ruchu dochází k objektifikaci vesničanů koloniálně fixovaným obrazem druhého, jenž podléhá konkrétním performativním a reprezentativním charakteristikám. Praktiky turistického ruchu pomocí nástrojů marketingu a recepcí stereotypů saturují kliše vycházející z období koloniální hegemonie. Predikát pohostinnosti je vyvážen charakteristickou nezkrotností, která konfiguruje identitu subjektu. Turismus komodifikuje, má normativní charakter a podílí se na konstrukci míst tak, aby se zvýšila jejich obchodovatelnost. Destinace následkem souhry těchto faktorů reprezentuje exotiku obývanou exotickým jiným. Jinakost není jen pasivně recipována, vesničané se aktivně podílejí na její konstrukci. Výsledkem je hybridizovaný prostor spočívající v imitaci a mimikrech. Turismus rovněž zapříčiňuje majetkovou stratifikaci a modifikaci chování, například v přijetí percepce temporality jako produktu modernity spojené s konzumerismem a imperativem okamžitého uspokojování potřeb.

Jak jsem prokázala v případové studii, role státu je nadále oslabována intervencí neoliberální ekonomiky zprostředkované zahraničními podnikatelskými subjekty a stát selhává v poskytování ochrany před pádem do absolutní chudoby. Programy na její eradikaci působí selektivně, když v přístupu k nim na etnické a teritoriální bázi znevýhodňují část populace.

Ve vztahu k přírodnímu prostředí dochází ke střetu diskursivní roviny ochránářské politiky a vládních strategií vyvinutých na podporu turistického ruchu v oblasti. Cílem ochránářských nařízení pro oblast národního parku Toubkal je eliminace lidského elementu v přírodním prostředí a separace kulturní a přírodní krajiny v intencích protekcionistické doktríny. Vesničané označení jako součást pustiny se ocitají v marginalizovaném postavení subalterních. Environmentální diskurs obyvatele redefinuje tak, že se stávají oběťmi institucionálního rasismu. Vládní racionalismus zisku zachází s přírodou jako s obchodovatelným produktem určeným ke konzumaci. Výchozí myšlenkou je antropocentrická báze vztahu k prostředí vycházející z karteziánských premis, scientismu a obecně matematizace přírody. Odkazuje i na romantizující hnutí devatenáctého století, které přírodnímu prostředí rozumí jako oblasti určené k rekreaci. Obě ideologická východiska přispívají k exoticizaci obyvatel národního parku, s nimiž je opět zacházeno jako s těmi druhými. Tento přístup upevňuje i konfigurace vzájemného vztahu centra a periferie, jež binaritu „my a ti druzí“ znásobuje. Vládní naraci udržitelného turismu manifestuje represivní politika vůči vesničanům, jejichž subsistenční strategie jsou penalizovány. Výsledným produktem těchto diskursivních rovin je postava vesničana, který bez obtíží zapadá doturismem vytěžovaných fantazií o harmonii přírody a kultury, v níž rezonují koloniální premisy. Podnikatelské subjekty kapitalizující na turismu stojí v pozadí některých iniciativ rozvojové pomoci v lokalitě. Nezisková organizace s projektem na zvýšení vzdělanosti

místních dívek současně plní úlohu upevňování vztahů s veřejností a zvyšování prestiže konkrétní zahraniční společnosti, s níž ji spojuje osoba jejího zakladatele. V tomto případě dochází ke konkrétní formě objektifikace zúčastněných akterek, tentokrát v intencích humanitárního diskurzu a paradigmatu, který opět pracuje s konceptem druhého a opět vychází z koloniálních premis. Produkci kategorie homogenizované zranitelnosti diskursu humanitarismu přispívá k tvorbě nové sociální kategorie tím, že subjekt vyděluje z domácího prostředí a přesouvá ho do prostředí internátu, v němž dochází k časoprostorové kondenzaci. Rozvojový projekt vytváří totalitní prostředí, jež je vyděleno ze sociálních souvislostí a podléhá vlastním pravidlům. Tato deteritorializace a historizující kontext je premisou pro ustavení nové identity.

V návaznosti na zjištěné skutečnosti projekt dizertační práce navrhuje změnu místního paradigmatu především akcentací lokálních mikroekonomických aktivit před makroekonomickými strukturami, jež ve Vysokém Atlasu dominují, dále rozšíření spoluúčasti jeho obyvatel v rozhodovacích a implementačních procesech a konečně zvýšení jejich podílu na správě věcí veřejných. Zmíněné kroky vyžadují schopnosti, ochotu, sebevědomí a povědomí o individuálním potenciálu k aktivnímu působení. Vyžadují také politizaci místních aktérů, která byla a dosud bývá popsány mechanismy umlčována.



## Použitá literatura a další zdroje

- Abu-Lughod, L. (1990). Can there be a feminist ethnography? *Women and performance. A journal of feminist theory*, 5 (1), 7-27.
- Achebe, C. (2011). Obraz Afriky: Rasismus v Conradově Srdci temnoty. In V. Havránek (Ed.), *Postkoloniální myšlení II* (pp. 212-225). Praha, Česká republika: Tranzit.
- Adam, B. (1994). *Time and social theory*. Cambridge, United Kingdom: Polity Press.
- Agier, M. (2011). *Managing the undesirables: Refugees camp and humanitarian government*. Cambridge, United Kingdom: Polity Press.
- Ahmed A. S. (1989). *Discovering Islam. Making sense of muslim history and society*. London, United Kingdom & New York, NY: Routledge.
- Alderton, C. (2013). *TEDX Marrakesh* [video]. Získáno z <https://vimeo.com/86397963>
- Amster, E. (2013). *Medicine and the saints: Science, Islam, and the colonial encounter in Morocco, 1877-1956*. Austin, TX: University of Texas Press.
- Appadurai, A. (c1996). *Modernity at large: Cultural dimensions of globalization*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Asad, T. (1973). Introduction. In T. Asad (Ed.), *Anthropology & the colonial encounter* (pp. 9-20). London, United Kingdom: Ithaca Press.
- Asad, T. (1991). Afterword: From the history of colonial anthropology to the anthropology of Western hegemony. In G. Stocking (Ed.), *Colonial situations: Essays on the contextualization of ethnographic knowledge* (pp. 314-324). Madison, WI: University of Wisconsin Press.
- Bainbridge, J., Bing, A., Clammer, P., & Ranger, H. A. (2011). *Lonely planet Morocco. Travel guide*. Footscray, Australia: Lonely Planet Publications.

- Barker, C. (2003). *Cultural studies. Theory and practice*. Oxford, United Kingdom: Sage Publications.
- Basso, K. (c1996). *Wisdom sits in places: Landscape and language among the Western Apache*. Albuquerque, NM: University of New Mexico Press.
- Bateson, G. (2000). *Steps to an ecology of mind*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Benedict, R. (2013). *Chryzantéma a meč: Vzorce japonské kultury*. Praha, Česká republika: Malvern.
- Berger, P., & Luckmann, T. (1967). *The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge*. New York, NY: Anchor Books.
- Berke, P. R. (2002). Does sustainable development offer a new direction for planning? Challenges for the twenty-first century. *Journal of planning literature*. 17 (1), 21-36.
- Berque, J. (1955). *Structures sociales du haut Atlas*. Paris, France: FUP.
- Bhabha, H. (1998). *The location of culture*. London, United Kingdom: Routledge.
- Borecký, V. (2005). *Imaginace, hra a komika*. Praha, Česká republika: Triton.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a theory of practice*. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (1999). Understanding. In P. Bourdieu & A. Accardo (Eds.), *The weight of the world: Social suffering in contemporary society* (pp. 607-627). Cambridge, United Kingdom: Polity Press.
- Bourdieu, P. (2003). The Berber House. In S. Low & D. Lawrence-Zuniga (Eds.), *The anthropology of space and place: Locating culture* (pp. 131-142). Oxford, United Kingdom: Blackwell.
- Bowen, E. (1964). *Return to laughter: An anthropological novel*. New York, NY: Doubleday.

- Bruner, E. (2005). *Culture on tour: Ethnographies of travel*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Burke, E. (1972). The image of the Moroccan State in French ethnological literature: A new look at the origin of Lyautey's Berber policy. In E. Gellner & C. Micaud (Eds.), *Arabs & Berbers* (pp. 175-201). London, United Kingdom & Toronto, Canada: Lexington Books.
- Capra, F. (1983). *The turning point: Science, society, and the rising culture*. New York, NY: Bantam Books.
- Care international Maroc. (2012). *Analyse des causes profondes de la pauvreté au Maroc*.  
Získáno z  
[http://www.carefrance.org/images/rapport%20REMESS%20final\(1\).pdf](http://www.carefrance.org/images/rapport%20REMESS%20final(1).pdf)
- Cater, E. (2006). Ecotourism as a Western Construct. *Journal of Ecotourism*, 5 (1-2), 23-39.
- Césaire, A. (2011). Rozprava o kolonialismu. In V. Havránek (Ed.), *Postkoloniální myšlení II* (pp. 86-116). Praha, Česká republika: Tranzit.
- Chamberlain, G. (7.1.2012). Andaman islanders forced to dance for tourists [video]. *The Guardian*. Získáno z  
<http://www.theguardian.com/world/video/2012/jan/07/andaman-islanders-human-safari-video>
- Chambers E. (1999). *Native tours: The anthropology of travel and tourism*. Prospect Heights, IL: Waveland.
- Clarke, B. (1959). *Berber village. The story of the Oxford University expedition to the High Atlas mountains of Morocco*. London, United Kingdom: Longmans.

- Clifford, J. (2010). Introduction: Partial truths. In J. Clifford & G. Marcus (Eds.), *Writing culture. The poetics and politics of ethnography* (pp. 1-27). Berkeley, CA, Los Angeles, CA, & London, United Kingdom: University of California Press.
- Comaroff, J., & Comaroff, J. (c2001). *Millennial capitalism and the culture of neoliberalism*. Durham, NC: Duke University Press.
- Conrad, J. (1990). *Heart of darkness*. New York, NY: Dover.
- Cohn, B. S. (1980). History and anthropology: The state of play. In *Comparative studies in Society and History*, 22 (2), 198-221.
- Crapanzano, V. (1985). *Tuhami, portrait of a Moroccan*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Crapanzano, V. (2010). Hermes' dilemma: The masking of subversion in ethnographic description. In J. Clifford & G. Marcus (Eds.), *Writing culture. The poetics and politics of ethnography* (pp. 21-77). Berkeley, CA, Los Angeles, CA, & London, United Kingdom: University of California Press.
- Crawford, D. (2008). *Moroccan households in the world economy*. Baton Rouge, LA: Louisiana State University Press.
- Crick, M. (1989). Representations of international tourism in the social sciences: Sun, sex, sights, savings, and servility. *Annual review of anthropology*, 18, 307-44.
- Crutzen, P. I., & Stoermer, E. F. (2000). The anthropocene. *Global Change*, 41 (12).
- De Certeau, M. (1988). The historiographical operation. In M. de Certeau, *The writing of history* (pp. 57-113). New York, NY: Columbia University Press.
- Deroche, F. (2008). *Les peuples autochtones et leur relation originale à la terre: Un questionnement pour l'ordre mondial*. Paris, France: Hatmattan.
- Douglas, M. (1999). *Implicit meanings*. London, United Kingdom: Routledge.

- Douglas, M. (2007). *Purity and danger: An analysis of concept of pollution and taboo*. New York, NY: Routledge.
- Duclos, L. J. (1972). The Berbers and the rise of Moroccan Nationalism. In E. Gellner & C. Micaud (Eds.), *Arabs & Berbers* (pp. 217-229). London, United Kingdom & Toronto, Canada: Lexington Books.
- Durkheim, É. (1998). *Sociologie a filosofie*. Praha, Česká republika: Sociologické nakladatelství.
- Dwyer, K., & Muhammad, F. (c1982). *Moroccan dialogues: Anthropology in question*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Economic, Social and Environment Council. (2013). *New development model for the southern provinces* [shrnutí]. Získáno z <http://www.ces.ma/Documents/PDF/Synthese-NMDPS-VAng.pdf>
- Einstein, A., Cohen, E., & Schrödinger, E. (c2005). *The meaning of relativity*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Ellen, R. (1986). What Black Elk left unsaid. *Anthropology Today*, 2 (6), 8-12.
- Euromonitor International. (2012). *The Benefits of the English Language for Individuals and Societies: Quantitative Indicators from Algeria, Egypt, Iraq, Jordan, Lebanon, Morocco, Tunisia and Yemen*. Zpráva vypracovaná pro Britskou radu.
- Evans-Pritchard, E. (1950). Social anthropology: Past and present. *Man*, 50, 118-124.
- Fabian, J. (1983). *Time and the other: How anthropology makes its object*. New York, NY: Columbia University Press.
- Fanon, F. (2011). *Černá kůže, bílé masky: Postkoloniální myšlení I*. Praha, Česká republika: Tranzit.

- Faugier, J., & Sargeant, M. (1997). Sampling hard to reach populations. *Journal of Advanced Nursing*, 26 (4), 790-797.
- Fentress, M. (1997). *The Berbers*. Oxford, United Kingdom: Blackwell.
- Ferguson, J. (2002). Of mimicry and membership: Africans and the "new world society". *Cultural Anthropology*, 17 (4), 551-569.
- Ferguson, N. (2012). *Civilization: The West and the rest*. New York, NY: Penguin Books.
- Ferro, M. (2007). *Dějiny kolonizací: Od dobývání po nezávislost 13.-20. století*. Praha, Česká republika: Nakladatelství lidové noviny.
- Fitzgerald, F. (2011). *Velký Gatsby*. Voznice: Leda.
- Foucault, M. (1980). Nietzsche, genealogy, history. In M. Foucault, *Language, counter-memory, practice: Selected essays and interview* (pp. 76-98). Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Foucault, M. (1984). Of other spaces, heterotopias. *Architecture, mouvement, continuité*, 5, 46-49.
- Foucault, M. (2000). *Dohlížet a trestat*. Praha, Česká republika: Dauphin.
- Foucault, M. (2002). *Archeologie vědění*. Praha, Česká republika: Herrmann & synové.
- Foucault, M. (2010). *Zrození kliniky*. Červený kostelec, Česká republika: Pavel Mervart.
- Frame, J. (1990). *The complete autobiography*. London: Women's Press.
- Frazer, J. (2002). *The golden bough: A study in religion and magic*. New York, NY: Dover Publications.
- Friedman, M. (2002). *Capitalism and freedom*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Gadamer, H. (2010). *Pravda a metoda I: Návys filosofické hermeneutiky*. Praha, Česká republika: Triáda.
- Garcia, A. (2010). *The pastoral clinic: Addiction and dispossession along the Rio Grande*. Berkeley, CA: University of California Press.

- Geertz, C. (1968). *Islam observed: Religious development in Morocco and Indonesia*.  
London, United Kingdom: Yale University Press.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures: Selected essays*. New York, NY: Basic Books.
- Geertz, C., Geertz, H., & Rosen, L. (1979). *Meaning and order in Moroccan society: Three essays in cultural analysis*. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press.
- Gell, A. (1975). *Metamorphosis of the cassowaries. Umeda society, language and ritual*,  
London, United Kingdom: The Athlone Press.
- Gellner, E. (1969). *Saints of the Atlas*, London, UK: Weidenfeld and Nicolson.
- Gellner, E. (1972). Political and religious organisation of the Berbers of the central High Atlas. In E. Gellner & C. Micaud (Eds.), *Arabs & Berbers* (pp. 59-67).  
London, United Kingdom & Toronto, Canada: Lexington Books.
- Giddens, A. (1991). *Modernity and self-identity. Self and society in the late Modern Age*.  
Cambridge, United Kingdom: Polity Press.
- Glaserfeld, E. (1986). Steps in the construction of "others" and "reality": A study in self-regulation. In R. Trappl (Ed.), *Power, autonomy, utopia* (pp. 107-116). New York, NY: Pendum.
- Glaserfeld, E. (1989a). Cognition, construction of knowledge, and teaching. *Synthese, 80* (1), 121-140.
- Glaserfeld, E. (1989b). Constructivism in education. In T. Husen & T. N. Postlethwaite (Eds.), *International encyclopedia of education*. Doplňkový svazek 1 (pp. 162-163). Oxford, United Kingdom: Pergamon Press.

- Glaserfeld, E. (1991a). An exposition of constructivism: Why some like it radical. In G. J. Klir (Ed.), *Facets of Systems Science* (pp. 229-238). New York, NY & London, United Kingdom: Plenum Press.
- Glaserfeld, E. (1991b). Questions and answers about radical constructivism. In M. K. Pearsall *Scope, sequence, and coordination of secondary school science, vol. II: Relevant research*, 169-182. Washington, DC: The National Science Teachers Association (Final Draft, 1991).
- Glaserfeld, E. (2001). The radical constructivism view of science. *Foundations of Science*, 6 (1/3), pp. 31-43. Získáno z:  
<http://link.springer.com/10.1023/A:1011345023932>
- Graburn, N. (1983). The anthropology of tourism. *Annual Tourism Research*, 10, 9-33.
- Greenwood, D. J. (1989). Culture by the pound: An anthropological perspective on tourism as cultural commoditization. In V. L. Smith, *Hosts and guests. The antropology of tourism* (pp. 171-185). Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- Guba, E., & Lincoln, Y. (1981). *Effective evaluation*. San Francisco, CA: Jossey-Bass Publishers.
- Guba, E., & Lincoln, Y. (1994). Competing paradigms in qualitative research. In N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (Eds.), *Handbook of qualitative research* (pp. 105-117). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Guha, R. (2000). *Environmentalism: A global history*. New York, NY: Longman.
- Gupta, A., & Ferguson, J. (1992). Beyond "culture": Space, identity, and the politics of difference. *Cultural Anthropology*, 7 (1), 6-23.



- Gupta, A., & Ferguson, J. (1997). Discipline and practice: "The field" as site, method, and location in anthropology. In A. Gupta & J. Ferguson (Eds.). *Anthropological locations* (pp. 1-46). Berkeley, CA: University of California Press.
- Hall, C., & Tucker, H. (2004). Tourism and postcolonialism: An introduction. In C. Hall & H. Tucker, *Tourism and postcolonialism: contested discourses, identities, and representations* (pp. 1-25). New York, NY: Routledge.
- Hardy, M. D., & Taylor, P. C. (1997). Von Glasersfeld's radical constructivism: A critical review. *Science and Education*, 6 (1-2), 135-50.
- Harris, M. (c2001). *Cultural materialism: The struggle for a science of culture*. Walnut Creek, CA: Altamira Press.
- Harrison, D. (c2001). *Tourism and the less developed world: Issues and case studies*. New York, NY: CABI Pub.
- Hart, D. (1972). The tribe in modern Morocco: Two case studies. In E. Gellner & C. Micaud (Eds.), *Arabs & Berbers* (pp. 25-58). London, United Kingdom & Toronto, Canada: Lexington Books.
- Hau'ofa, E. (1994). Our sea of islands. *Contemporary Pacific*, 6 (1), 148-161.
- Haut Commissariat au Plan. (2004). *Pauvreté, développement humain et développement social au Maroc. Données cartographiques et statistiques* [studie]. Získáno z [www.hcp.ma/file/111924/](http://www.hcp.ma/file/111924/)
- Heidegger, M. (c1977). *Basic writings: From being and time (1927) to the task of thinking (1964)*. New York, NY: Harper.
- Heider, K. (2004). *Seeing anthropology: Cultural anthropology through Film*. Boston, MA: Pearson.

- Hereniko, V. (2000). Indigenous knowledge and academic imperialism. In R. Borofsky, *Remembrance of Pacific pasts: An invitation to remake history* (pp. 78-91). Honolulu, HI: University of Hawaii Press.
- Hermassi, E. (c1972). *Leadership and national development in North Africa: A comparative study*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Holý, L. (2010). *Malý český člověk a skvělý český národ*. Praha, Česká republika: Sociologické nakladatelství.
- Huntington, S. P. (2001). *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*. Praha, Česká republika: Rybka Publishers.
- Iñárritu, A. G., Kilik, J., & Golin, S. (produkce), & Iñárritu, A. G. (režie). (2006). *Babel* [film]. USA: Paramount Pictures.
- Index Mundi. (2014). *Morocco demographics profile 2014*. Získáno z [http://www.indexmundi.com/morocco/demographics\\_profile.html](http://www.indexmundi.com/morocco/demographics_profile.html)
- Ingold, T. (2011). *Being alive: Essays on movement, knowledge and description*. New York, NY: Routledge.
- International Resources Group (IRG). (1992). *Ecotourism: A viable alternative for sustainable management of natural resources in Africa*. Washington, DC: Agency for International Development Bureau for Africa.
- James, A., Hockey, J., & Dawson, A. (1997). *After writing culture: Epistemology and praxis in contemporary anthropology*. London, United Kingdom: Routledge.
- Jameson, F. (2009). *Valences of the dialectic*. Brooklyn, NY: Verso.
- Ka'ai, T. (2004). *Ki te whaiao: An introduction to Māori culture and society*. Auckland, New Zealand: Pearson Longman.
- Kapuściński, R. (2002). *The shadow of the sun: My African life*. London, United Kingdom: Penguin Books.

- Keohane, A. & Shakespeare N. (1991). *The Berbers of Morocco*. London, UK: Hamilton.
- Kroeber, B. (1972). *The nature of culture*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Konopíková, M. (2009). *Lid Vysokého Atlasu*. Praha: Diplomová práce. Univerzita Karlova v Praze
- Kundera, M. (1999). *The book of laughter and forgetting*. New York, NY: Harper Perennial.
- Kurr van Gennep, C. (1997). *Přechodové rituály: Systematické studium rituálů*. Praha, Česká republika: Lidové noviny.
- Lamzari, N. (2010). *Frauenrechte in Marokko im Rahmen der neuen Moudawana 2004*. Saarbrücken, Deutschland: VDM Verlag Dr. Müller.
- Lanfant, M. F. (1989). International tourism resists the crisis. In A. Olszewska & K. Roberts (Eds.), *Leisure and life-style: A comparative analysis of free time* (pp. 178-193). London, United Kingdom: Sage.
- Lévi-Strauss, C. (2011). *Smutné tropy*. Praha, Česká republika: Rybka.
- Li, T. (2014). *Land's end: Capitalist relations on an indigenous frontier*. Durham, NC: Duke University Press Books.
- MacCannell, D. (1992). *Empty meeting grounds: The tourist papers*. New York, NY: Routledge.
- Malkki, L. (1995). *Purity and exile: Violence, memory, and national cosmology among Hutu refugees in Tanzania*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Malkki, L. (1996). Speechless emissaries: Refugees, humanitarianism, and dehistoricization. *Cultural Anthropology*, 11 (3), 377–404.
- Marcus, E. (2010). *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*. Berkeley, CA: University of California Press.

- Marx, K., & Stone, N. (1904). *A contribution to the critique of political economy*. New York, NY: The International Library Publishing.
- Mbembe, A. (2011). Co je postkoloniální myšlení? In V. Havránek (Ed.), *Postkoloniální myšlení II* (pp. 36-54). Praha, Česká republika: Tranzit.
- McCabe, S. (2009). Who is a tourist? Conceptual and theoretical developments. In J. Tribe (Ed.), *Philosophical issues in tourism* (pp. 43-62). Bristol, United Kingdom: Channel View Publications.
- Mead, G. H. (1980). *The philosophy of the present*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Mead, M. (1995). *Blackberry winter: My earlier years*. New York, NY: Kodansha International.
- Mead, M. (2010). *Pohlaví a temperament u tří primitivních společností*. Praha, Česká republika: Sociologické nakladatelství.
- Merchant, C. (2003). Shades of darkness. *Environmental History*, 8 (3), 380-394.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Mernissi, F. (2011). *Beyond the veil: Male-female dynamics in modern muslim society*. London, United Kingdom: Saqi Books.
- Miller, A. (1984). *Imlil. A Moroccan mountain community in change*. Boulder, CO: Westview Press.
- Ministère du Tourisme, Royaume du Maroc. (2015). Qu'est ce que le tourisme durable [webová stránka]. Získáno z <http://www.tourisme.gov.ma/fr/tourisme-durable/quest-ce-que-le-tourisme-durable>. 16.5.2015.
- Mirzoeff, N. (2012). *Úvod do vizuální kultury*. Praha, Česká republika: Academia.

- Montagne, R. (1930). *Les Berbères et le makhzen dans le sud du Maroc. Essai sur la transformation politique des Berbères sédentaires (groupe chleuh)*. Paris, France: F. Alcan.
- Mowforth, M., & Munt, I. (2009). *Tourism and sustainability: Development, globalisation and new tourism in the Third World*. New York, NY: Routledge.
- Muir, J. (c1997). *Nature writings*. New York, NY: Literary Classics of the United States.
- Nandy, B. (2009). *The intimate enemy: loss and recovery of self under colonialism*. Oxford, United Kingdom: Oxford University Press.
- Nash, D. (1981). Tourism as an anthropological subject. *Current anthropology*, 22, 461–81.
- Nash, D. (1996). *Anthropology of tourism*. Tarrytown, NY: Elsevier Science.
- Neznámý autor (2010). *Morocco TOP Tourist Destination 2010 Minister of Tourism Yassir Zenagui*. Získáno z <https://www.youtube.com/watch?v=WocW6gcLkgw>. 5. 8. 2014
- Neumann, R. (c1998). *Imposing wilderness: Struggles over livelihood and nature preservation in Africa*. Berkeley, USA: University of California Press.
- Norberg-Hodge, H. (c2009). *Ancient futures: Lessons from Ladakh for a globalizing world*. San Francisco, CA: Sierra Club Books.
- Norberg-Schulz, C. (1994). *Genius loci: K fenomenologii architektury*. Praha, Česká republika: Odeon.
- Ong, A. (2007). Neoliberalism as a mobile technology. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 32 (1), 3-8.
- OSN. (1992). *Global partnership for environment and development: A guide to agenda 21*. Geneva, Switzerland: United Nations.

- OSN. (1999). *Report of the United Nations conference on environment and development* [zpráva]. New York, NY: United Nations.
- OSN. (2001). *Indicators of sustainable development: Guidelines and methodologies*. New York, NY: United Nations.
- OXFAM International. (2013). *Morocco*. Získáno z <http://www.oxfam.org/en/countries/morocco>
- Pamuk, O. (2011). *Černá kniha*. Praha, Česká republika: Argo.
- Pandolfo, S. (c1997). *Impasse of the angels: Scenes from a Moroccan space of memory*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Paradigm (6. červen 2014). In *Oxford dictionaries online*. Získáno z <http://oxforddictionaries.com/definition/english/paradigm>
- Peeters P., & Dubois G. (2010). Tourism travel under climate change mitigation constraints. *Journal of Transport Geography*, 18 (3), 447-457.
- Penn, S., Linson A., & Pohlad, B. (produkce), & Penn, S. (režie). (2007). *Into the Wild* [film]. USA: Paramount Vantage.
- Pessoa, F. (2007). *Kniha neklidu*. Praha: Argo.
- Piaget, J., & Duckworth, T. (1971). *Genetic epistemology*. New York, NY: W.W. Norton.
- Pratt, M. (2008). *Imperial eyes: Travel writing and transculturation*. London, United Kingdom: Routledge.
- Price, R. (2006). *The convict and the colonel: A story of colonialism and resistance in the Caribbean*. Durham, NC: Duke University Press.
- Prochasko, T. (2013). *Jinací*. Červený Kostelec, Česká republika: Pavel Mervart.
- Pruzan-Jørgensen, J. (2012). *Liberalization and autocracy in Morocco: The puzzle of Moudawana reform*. Saarbrücken, Deutschland: Lambert Academic Publishing.

- Rabinow, P. (2007). *Reflections on fieldwork in Morocco*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Rabinow, P., Marcus, G. E., Faubion, J., & Rees, T. (2008). *Designs for an anthropology of the contemporary*. Durham, NC & London, United Kingdom: Duke University Press.
- Rees, T. (2008). *Introduction: Today, what is anthropology?* In Rabinow, P., Marcus, G. E., Faubion, J., & Rees, T. (2008). *Designs for an anthropology of the contemporary*. Durham, NC & London, United Kingdom: Duke University Press.
- Roosa, S. (2010). *Sustainable development handbook*. London, United Kingdom: Taylor.
- Rosaldo, R. (1980). *Ilongot headhunting, 1883-1974: A study in society and history*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Rosaldo, Renato (1993). *Culture and truth: The remaking of social analysis*. Boston, MA: Beacon Press.
- Roudies, N. (2010, 14. prosinec). *Vision 2020 for tourism in Morocco*. Získáno z <http://www.oecd.org/regional/leed/46761560.pdf>
- Sabra, M. (2007, 8. červen). *Microcredits in Morocco: Formula for Success against Poverty?* Získáno z <http://en.qantara.de/content/microcredits-in-morocco-formula-for-success-against-poverty>
- Sáenz, M. (c1999). *The identity of liberation in Latin American thought: Latin American historicism and the phenomenology of Leopoldo Zea*. Lanham, MD: Lexington Books.
- Sahlins, M. (1974). *Stone age economics: The struggle for a science of culture*. New York, NY: Aldine de Gruyter.

- Said, E. W. (2008). *Orientalismus. Západní koncepce orientu*. Praha, Česká republika: Paseka.
- Salih, T. (2009). *Season of migration to the north*. New York, NY: New York Review of Books.
- Schultz, E., & Lavenda, R. (2005). *Cultural anthropology: A perspective on the human condition*. New York, NY: Cambridge University Press.
- Schwandt, T. A. (1994). Constructivist, interpretivist approaches to human inquiry. In N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (Eds.), *Handbook of Qualitative Research* (pp. 117-137). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Sider, G., & Sider, G. (2003). *Between history and tomorrow: Making and breaking everyday life in rural Newfoundland*. Orchard Park, NY: Broadview Press.
- Smith, V. (1977/1989). *Hosts and guests: The anthropology of tourism*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- World Bank. (2007). *Kingdom of Morocco. Moving out of poverty in Morocco*. Získáno z <http://siteresources.worldbank.org/INTMOROCCO/Resources/Morocco.Moving.out.of.Poverty.DEF.ENG.pdf>
- Soukup, M., & Konopíková, M. (2013). Paradoxes of contemporary anthropology. *Mediterranean journal of social sciences*, 4 (10), 457-464.
- Soukup, M. (2009). *Základy kulturní antropologie*. Praha, Česká republika: Akademie veřejné správy.
- Soukup, M. (2014). *Terénní výzkum v sociální a kulturní antropologii*. Praha, Česká republika: Karolinum.
- Spencer, W. (1980). *Historical dictionary of Morocco*. London, United Kingdom: The Scarecrow Press.



- Spivak, G. (1999). *A critique of postcolonial reason: Toward a history of the vanishing present*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Spivak, G. C. (1988). Can the Subaltern Speak? In C. Nelson & L. Grossberg, *Marxism and the interpretation of culture* (pp. 66-111). Oxford, United Kingdom: MacMillan Education.
- Stocking, G. (1982). Gatekeeper to the field: E. W. P. Chinnery and ethnography of the New Guinea mandate. *History of anthropology newsletter*, 9 (2), 3–12.
- Stocking, G. C. (1991). *Colonial situations: essays on the contextualization of ethnographic knowledge*. Madison, WI: University of Wisconsin Press.
- Stoler, A. (2008). *Along the archival grain: Thinking through colonial ontologies*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Stronza, A., & Weaver, D. (2001). Anthropology of tourism. *Annual Review of Anthropology*, 30 (1), 261-283.
- Taussig, M. (1986, c1987). *Shamanism, colonialism, and the wild man: A study in terror and healing*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Thomas, N. (1995). The beautiful and the damned. In A. Stephen (Ed.), *Pirating the pacific: Images of travel, trade and tourism*. Sydney, Australia: Powerhouse Publishing
- Toubkal Guide. (2014). *Trekking three valleys 4 days*. Získáno z [http://www.toubkalguide.com/trekking/three\\_valleys\\_4\\_days/overview.htm](http://www.toubkalguide.com/trekking/three_valleys_4_days/overview.htm)
- Trekkinginmorocco.com. (2014). *Trekking in Morocco*. Získáno z <http://www.trekkinginmorocco.com/en/>
- Trouillot, M. (c1995). *Silencing the past: power and the production of history*. Boston, MA: Beacon Press.

- Tsing, A. (2005). *Friction. An ethnography of global connection*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Tokarczuková, O. (2008). *Běguni*. Brno, Host.
- Turner, V. (2004). *Průběh rituálu*. Brno, Česká republika: Computer Press.
- TWN (2001). Cancel the year of ecotourism: An open letter to UN Secretary Kofi Annan [otevřený dopis]. *Earth Island journal*, 16 (3). Získáno z [http://www.earthisland.org/journal/index.php/eij/article/cancel\\_the\\_year\\_of\\_ecotourism](http://www.earthisland.org/journal/index.php/eij/article/cancel_the_year_of_ecotourism)
- UNESCO. (2014). *Poverty*. Získáno z <http://www.unesco.org/new/en/social-and-human-sciences/themes/international-migration/glossary/poverty/>
- UNICEF. (2013). *At a glance: Morocco. Statistics*. Získáno z [http://www.unicef.org/infobycountry/morocco\\_statistics.html](http://www.unicef.org/infobycountry/morocco_statistics.html)
- UNWTO. (2014). *International tourism on track to end 2014 with record numbers* [tisková zpráva]. Získána z <http://media.unwto.org/press-release/2014-12-18/international-tourism-track-end-2014-record-numbers>
- Urry, J. (1990). *The tourist gaze: Leisure and travel in contemporary societies*. London, United Kingdom: SAGE Publications.
- Vinogradov, A. R. (1974). *The Ait Nahir of Morocco: A study of the social transformation of a Berber tribe*. Ann Arbor, MI: University of Michigan.
- Virkama, A. (2009). *Discussing Moudawana: Perspectives on family code reform, gender equality and social change in Morocco*. Saarbrücken, Deutschland: LAP.
- Volunteers' blog. (2014, 13. srpen). Získáno z <http://volunteers.educationforallmorocco.org/>
- Wang, N. (2000). *Tourism and modernity: sociological analysis*. New York, NY: Pergamon.
- WCED. (1987). *Our common future*. Oxford, United Kingdom: Oxford University Press.

- Wearing, S., & McDonald, M. (2002). The development of community-based tourism. *Journal of Sustainable Tourism, 10* (3), 191-206.
- Wearing, S., & Wearing, M. (2006). Rereading the subjugating tourist in neoliberalism: Postcolonial otherness and the tourist experience. *Tourism Analysis, 11* (2), 145-163.
- Weber, M. (2008). *Metodologie, sociologie, politika*. Praha, Česká republika: Oikoymenh.
- Westermarck, E. (1926). *Ritual and belief in Morocco*. London, United Kingdom: Macmillan and Company
- Wheeler, S., & Beatley, T. (2004). *The sustainable urban development reader*. New York, NY: Routledge.
- Why Education for All? (2014, 5. září). Získáno z <http://www.efamorocco.org/about-us/>
- Willis, J., & Muktha Jost, R. (2007). *Foundations of qualitative research: Interpretive and critical approaches*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications.

## Přílohy

### Příloha 1

Lokality terénního výzkumu

<b>Asociace</b>	<b>Národní park</b>
Assotiation Asni	Národní park Toubkal, provincie Tensift-al-Haouz
Association Imi Oughlad	
Association Tagadirt	
Association Targa Imola	
Association Tiwizi	
Bassins d'Imlil	

## Пříloha 2

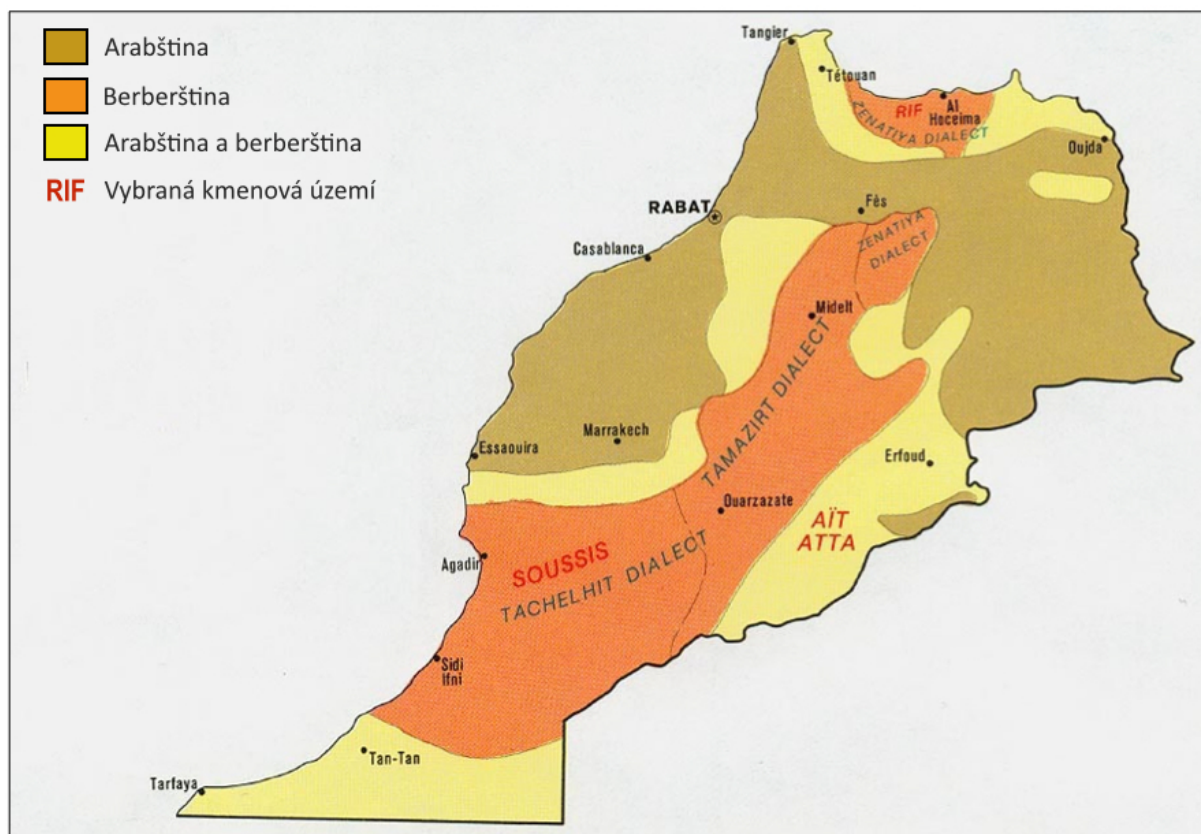
Oblast národního přírodního parku Toubkal, provincie Tensift-al-Haouz



zdroj: Google maps

## Příloha 3

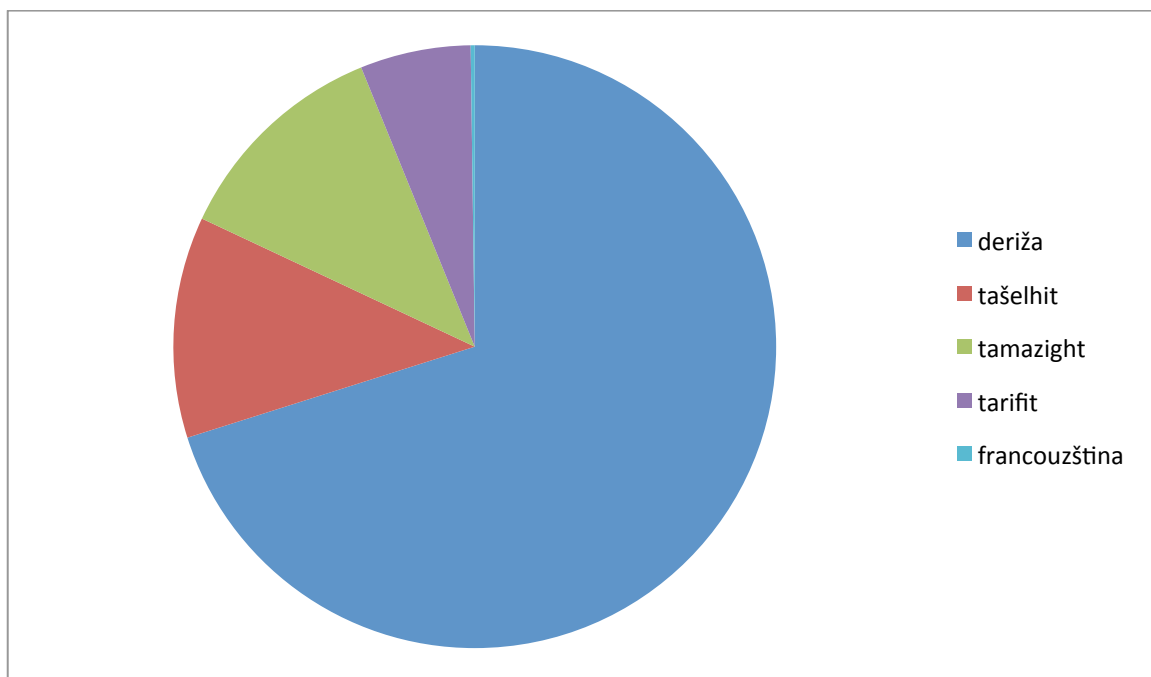
### Jazykové oblasti Maroka



adaptováno z: [http://www.lib.utexas.edu/maps/africa/morocco\\_ethno\\_1973.jpg](http://www.lib.utexas.edu/maps/africa/morocco_ethno_1973.jpg)

## Příloha 4

Podíl populace podle rodného jazyka



## Příloha 5

Jamalova rodina znázorňuje kognátské a agnátské příbuzenství. Kresba ukazuje autorovy sourozence s partnery a jejich potomky, rodiče a jejich příbuzné ve druhém stupni.

