

*Working Papers Series*

Katedra Sociologie  
Fakulta filozofická Západočeské univerzity

**Tomáš Kobes**

**KMOTROVSTVÍ  
NA VÝCHODOSLOVENSKÉM VENKOVĚ**

Working Paper No. 10-09

[www.kss.zcu.cz](http://www.kss.zcu.cz)

## **Kmotrovství na východoslovenském venkově**

**Tomáš Kobes**

**Abstract:** This paper explores the godparenthood in East Slovak countryside, and its interrelationship with the concept of family, kinship, and ethnicity. The godparenthood in East Slovak countryside is the base for the transformation biogenetically constituted family to the socially constituted family. In this view kinship is rather the matter of identity, and godparenthood is in the context of “rodzinkárstvo” the matter of alliance. The godparenthood has also very good potential for the integration of Roma people in local community, but these relationships contribute paradoxically to ethnical perception of these people.

**Key words:** godparenthood, kinship, cognatic descent, Roma, Slovakia

### **I.**

Lidé na východoslovenském venkově během svého života vstupují do celé řady sociálních vztahů, z nichž jsou některé naprosto bezvýznamné, jiné jsou naopak z dlouhodobého hlediska podstatné. Mezi tyto zásadní sociální vazby lze řadit i vztahy, které vznikají na základě kmotrovství. Ve srovnání zejména s českým venkovem je kmotrovství navzdory změnám, kterými východoslovenský venkov během 20. století prošel, integrální součástí venkovského statusu a strategií jak ošetřit a posílit svoji lokální sociální významnost. To už je patrné ve zcela běžných výrocích východoslovenských vesničanů - „*Oni su da jaka rodzina. Ša mi vidzi, že sú kmotry.*“, které dávají kmotrovství do souvislosti s jinými podstatnými sociálními vztahy – především rodinou. Záměrem následujícího textu je ukázat, že pokud vysvětlíme tuto souvislost kmotrovství s rodinou, můžeme popsat povahu příbuzenské identity východoslovenského venkova. Zároveň kmotrovství figuruje jako jeden z integračních prvků, který umožňuje obyvatelstvo, o němž majoritní venkované smýšlejí jako o cigánech, či o Romech, komponovat do schématu obvykle popisovaný „*Tu zme šicke jedna rodzina*“. Pokud se však zaměříme na strukturální důsledky kmotrovských vztahů, zjistíme, že navzdory této jejich korporativní povaze se kmotrovství podílí na vymezení odlišné etnické percepce těchto obyvatel.

Text vychází z mého dlouhodobého etnografického výzkumu, který se zaměřuje na způsoby utváření příbuzenské identity na východoslovenském venkově. Konkrétně opakované

rozhovory o úloze kmotrovství ve vyvozování příbuzenské identity byly realizovány především na jaře a v létě 2008. Data, na jejichž základě byly vyvozeny strukturální důsledky kmotrovských vztahů, byly pořízeny z terénního pobytu v letních měsících 2009. Výzkum se realizoval v obci, která se nachází zhruba 30 km západním směrem od Prešova. V době výzkumu měla tato obec celkem 670 obyvatel. V rámci intravilánu obce zde žije jedna integrovaná romská rodina (8 členů) a jedna romská, která před rokem 1999 koupila v obci dům (celkem 12 osob).

Z hlediska sociální teorie se v textu pracuje především s předpokladem mnohoznačnosti kategorií, jejichž jednotlivé významové roviny podléhají odlišné syntaxi sociální praxe. Zároveň tato praxe konstituuje určitým způsobem sociální vztahy, jejichž důsledkem může být vymezení určitého rozhraní, které se může podílet na odlišném vynucování širších skupinových identit. Do jisté míry takto rozvržený předmět zájmu umožňuje naplnit kritická diskurzivní analýza, která se soustředí především na strukturální vztahy dominance, diskriminace, moci a kontroly, které jsou patrné zejména v jazyce (Wodak 2001: 2). Kritická diskurzivní analýza však nesetrvává nutně jen na úrovni jazyka, ale snaží se prokázat souvislost mezi konkrétní diskurzivní praxí a širším sociálním kontextem (např. Fairclough 1989, 1992, 1995).<sup>1</sup> Podle Rona Scollona má však kritická diskurzivní analýza základní problém, který spočívá v nedostatečné průkaznosti spojení mezi určitým diskurzem a určitým typem sociálního jednání. Scollon proto navrhuje modifikovanou verzi kritické diskurzivní analýzy, kterou označil jako mediated discourse analysis (MDA). Scollon v této revizi do centra pozornosti nestaví ani tak diskurzy, jako spíše sociální jednání a redefinuje tak celý výzkumný program kritické diskurzivní analýzy (Scollon 2001: 141- 184). Následující text není vystavěn na důsledném uplatnění Scollonovy verze MDA, pracuje pouze s několika předpoklady, které mají výrazný potenciál reinterpretovat funkci a dopady kmotrovských vztahů na východoslovenském venkově. Jednak je velmi důležitá rovina, kterou Scollon popisuje jako zprostředkující významy (mediational means). Tyto zprostředkující významy podle Scollona zahrnují nejen kognitivní systémy reprezentace (jako je jazyk nebo systémy vizuální reprezentace), ale také materiální objekty, které podmiňují sociální jednání. V tomto případě není podle Scollona rozdíl mezi gramatickou strukturou výpovědi a designem (strukturou) pokoje. Jejich důsledkem je utváření a reprodukce sociální skupin, jejich historií a identit. V této perspektivě se určitá sociální praxe skládá ze série zprostředkujících

---

<sup>1</sup> Fairclough se zde rozpracovává trojdimenzionální model diskurzu, kde se snaží prokázat souvislost mezi textem, příslušným diskurzem a širší sociální praxí.

významů, které jsou charakteristické pro určitou sociální skupinu (Scollon 2001: 150-153). Domnívám se, že to, co konstituuje význam a praxi kmotrovství či rodiny, lze ztotožnit se Scollonovou gramatickou strukturou zprostředkujících významů. Tento syntax konstituuje sociální vztahy určitým způsobem a v některých případech mohou mít zcela protichůdné důsledky. Jak uvidíme, to je právě případ kmotrovství na východoslovenském venkově.

## II.

Téma kmotrovství není na půdě sociální a kulturní antropologie neznámé a prakticky je v pozornosti antropologie od jejích počátků. V roce 1861 Tylor ve své knize *Anahuac* popsal kmotrovství (*compadrazgo*) v kontextu církevního rituálu, který ustanovuje vztah mezi kmotry a jejich kmotřenci a Tylor tento vztah dal do přímé souvislosti s pohostinností a počestností (Tylor 1861: 250-251). Pro celou řadu teoretiků však bylo toto vysvětlení kmotrovství nedostačující a způsoby interpretace tohoto fenoménu se od Tylorovy doby značně rozšířily.

Jako snahu o určitou systematizaci výzkumu kmotrovství lze chápat teoretizující stati Eisenstadta a Gudemana. Eisenstadt (1956) se snažil kmotrovství vtisknout univerzální rys a srovnávat ho tak *de facto* s různými formami ritualizovaných sociálních vztahů. Gudeman (1971) naopak univerzalistický aspekt kmotrovství popírá a přiznává mu určitou jedinečnost, která nesnese mezikulturní srovnání. Podle Gudemana kmotrovství je partikulární instituce, které lze porozumět a srovnávat pouze v kontextu církevní liturgie. Konkrétně *compadrazgo* (kmotrovství) je systém, který má kořeny v církevním právu a který se v různých kulturních kontextech rozvinul specifickými způsoby. Přesto tyto způsoby mají dva základní shodné znaky. Za prvé, jsou vždy kodifikovány církevními pravidly. Za druhé, v *compadrazgo* jsou zahrnuty různé lidové modely, k jejichž závaznosti přispěla laická praxe. Rozhodně nelze podle Gudemana *compadrazgo* jednoduchou analogií vztáhnout k pokrevnímu bratrství. Stejně tak odmítá interpretaci kmotrovství jako recipročního systému mezi kmotry a rodiči kmotřenců tak, jako ho rozpracoval například Foster (1961,1963). Gudeman v návaznosti především na Pitt-Riverse (1958) se snaží upozornit, že kmotrovství má stejné ideologické vymezení jako rodina. Tuto základní premisu se posléze snaží doložit především na terminologické difúzi příbuzenských termínů v popisu kmotrovských vztahů a na základě restriktivních pravidel, která upravují sociální vztahy v rámci kmotrovství. Podle Gudemana jsou tyto pravidla analogická k omezením a zákazům v případě sociálních vztahů v rámci rodiny (Gudeman 1971: 45).

V tomto Gudemanově vysvětlení je zajímavá jedna věc. Gudeman explicitně popřel Eisenstadtovu snahu vtisknout kmotrovství obecnější rovinu, kterou by bylo možné charakterizovat jako určitou formu ritualizovaných sociálních vztahů. Avšak jím kritizovanou ritualizovanou formu potvrdil už jen tím, že se snažil prokázat ideologickou souvislost mezi kmotrovstvím a rodinou a tím, že kmotrovství definuje jako spirituální afinitu (Gudeman 1971: 50-54; Gudeman 2004: 190). Právě tato definice s připuštěním kulturní invarianty vztahující se k duálnímu dělení člověka na přírodní a spirituální bytost propůjčuje kmotrovství obecnější rys, který ho umožňuje srovnávat s podobnými fenomény v jiných kulturách. To je ostatně výchozí bod Blochovy a Guggenheimovy kritiky Gudemanova konceptu kmotrovství. Bloch s Guggenheimem (1981) tvrdí, že Gudemanův důraz na partikulárnost kmotrovství je přehnaný a snaží se poukázat na případech z třech kultur, že v různých kulturách existují různé komplexy, které navzdory své partikularitě mají podobnou funkci, v níž se zrcadlí základní - univerzální ideologie vymezující v posledku i kmotrovství. Tato ideologie principiálně nesouvisí s církevním dogmatem, ale s univerzální tendencí popřít biologický aspekt narození a snahou definitivně vymezit status narozeného dítěte jako společenské či kulturní bytosti. Podle Blocha a Guggenheima, aby této ambice bylo dosaženo, musí být dítě ritualizovanou formou odděleno od biologického faktu porodu. Zároveň ustanovením spirituálních rodičů je dítěti vtisknuta sociální (kulturní) dimenze. Jedním z důsledků takového komplexu je podle Blocha a Guggenheima potlačení a zpochybnění významu matky jako dárkyně života a vymezení jejího druhořadého postavení, které ve všech kulturách referuje k různým formám znečištění.

I když se to na první pohled nezdá, Blochovo a Guggenheimovo vysvětlení se od Gudemanova zas tak neliší. Diskuze mezi nimi velmi dobře ilustruje obecnější problém současné sociální a kulturní antropologie. Gudeman se snažil vysvětlit význam kmotrovství v partikulárním kontextu, ze kterého kmotrovství vzešlo a má s ním, především na základě série závazných církevních textů a kodexů prokazatelnou souvislost. Naopak Bloch s Guggenheimem se snaží vyjít z jedinečnosti příslušného sociálního jevu a na základě srovnatelných aspektů postulovat obecné rysy, které jsou všem společnostem či kulturám společné. Ostatně, když si vezmeme Gudemanovo schéma základních analogií, ke kterým došel na základě analýzy církevních dokumentů (Gudeman 1971: 49), zjistíme, že je Blochova a Guggenheimova univerzální ideologie v tomto schématu implicitně obsažena. Gudeman setrval ve svém popisu kmotrovství pouze v kontextu církevního práva a pro

osvětlení jednotlivých principů kmotrovství nepovažoval za důležité jít za rámec tohoto kontextu. Co se Blochovi a Guggenheimovi nepodařilo dost dobře zpochybnit, je Gudemanův důraz na ideologickou souvislost kmotrovství a rodiny.

Tento důraz na rodinu není náhodný. Gudeman si velmi dobře uvědomoval, že kmotrovství má bezprostřední souvislost s příbuzenstvím. V těchto úvahách vyšel především z Hammela (1968), podle kterého je kumstvo (kmotrovství na Balkáně) druh aliance mezi unilineární descendenční skupinou. Podle Gudemana je však velmi obtížné tuto Hammelovu premisu aplikovat v kontextu bilaterálního příbuzenství (Gudeman 1971:46). Důvody však dále nespécifikuje a je možné o nich jen spekulovat. Předně Gudeman psal svoje pojednání o compadrazgu v době, kdy již bylo naprosto zřejmé, že v rámci bilaterálního příbuzenství se na příbuzenské identitě jednotlivce podílí celá řada dalších faktorů než pouhý bilaterální princip.<sup>2</sup> Prokázat souvislost mezi kmotrovstvím a příbuzenstvím by pro Gudemana pravděpodobně znamenalo zohlednit další sociální faktory, které přispívají k tomu, že se určitá kognatická skupina v příslušném kontextu liší od ostatních kognatických skupin. Přesto se domnívám, že zdůvodnění konkrétní praxe kmotrovství nesouvisí ani tak s církevními předpisy, ale spíše s ideologií rodiny, respektive abychom zohlednily i Blochovy a Guggenheimovy námítky s ideologií příbuzenství.

K této domněnce mne přivedla v úvodu zmíněná věta z východoslovenského venkova, která zazněla při odhadování vzájemného vztahu dvou mužů: „*Oni su da jaka rodzina. Ša mi vidzi, že sú kmotry.*“ Tato věta naznačuje, že lidé na východoslovenském venkově aplikují termín rodzina i na vztahy, které jsou utvářeny na jiné bázi, než je čistě biogenetický princip. Respektive věta naznačuje, že biologicky orientovaná rodina se může v průběhu lidského života transformovat v utvářenou rodinu, jejíž vztahy jsou vnímány jako reálné, obdobně jako je to v případě biogeneticky vymezených vztahů. Toto zahrnování kmotrovských vztahů do rámce východoslovenské rodziny je principiálně je velmi podobné Westonové popisu separačních fází coming outu (Weston 1997), v němž dochází k přechodu od pokrevní, biologicky vymezené rodiny k vybrané rodině, která je ve svém důsledku stejně faktická, jako předtím biologicky koncipovaná rodina. Kmotrovské vztahy na východoslovenském venkově v tomto přechodu hrají významnou roli.

---

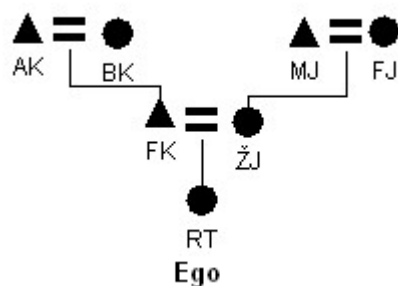
<sup>2</sup> Tento problém je popsán především v Goodenough 1955; Firth 1957; Lévi-Strauss 1987.

### III.

Na východoslovenském venkově lze termínem *rodzina*, obdobně jako v Čechách, popsat jak členy nukleární rodiny, tak i blízké i vzdálenější příbuzné. Velmi jednoduše lze říci, že rodzina zde reprezentuje to, co sociální a kulturní antropologie označuje jako kindred nebo egocentricky bilaterálně orientovanou příbuzenskou síť. S takto koncipovanými příbuzenskými sítěmi je drobný problém. V případě systémů kognatických descendenčních skupin je kindred velice často nerozlišenou kategorií a dochází ke ztotožnění kindredu a kognatické descendenční skupiny (Freeman 1961: 204). Tento problematický aspekt je patrný právě na východoslovenském venkově. Jak bylo řečeno, jeho obyvatelé termínem rodzina popíší nejen konjugální rodinu, vzdálené a blízké příbuzné, ale také to, co je na Slovensku, ale i v Čechách známé pod označením rod, tedy kognatickou skupinu. Existují sice náznaky, že v minulosti byla na východoslovenském venkově kognatická skupina rozlišena prostřednictvím termínu fajta, ale pokud dnes někdo tento termín používá, je to spíše ve smyslu sorty či druhu, který nemusí a zpravidla nekoreluje s kognatickou skupinou. V současnosti jsou kognatické skupiny – rody odlišitelné pouze na základě tzv. *priezviska* (ve smyslu skupinového jména, které se vztahuje ke společnému předku). Abychom pochopili, jak to funguje v praxi zaměříme se na následující graf č. 1.







Graf č. 2

#### IV.

Z hlediska struktury i v případě kmotrovských vztahů se jedná o jakousi egocentricky orientovanou síť, v níž jsou zahrnuty dvě různé úrovně vztahů. První z nich je vztah, který je definován vztahem k dětem ega. Děti během křtu získávají křstného otce a křstnou mamu. Samotný výraz kmoter, kmotra potom popisuje vztah mezi rodiči dětí a jejich křstnými rodiči. Z hlediska formování těchto kmotrovských vztahů vzniká drobný analytický problém. Principiálně kmotrovství svůj vznik a existenci opírá především o Trentský koncil (1545-1563) a jako církevní institut je legitimizován v rámci církevní teologie. Na druhou stranu je integrální součástí sociálního života venkovské komunity a má jisté distinktivní konfigurace, které se od sebe mohou strukturálně a významově lišit.

Ve studované obci konstitutivním momentem kmotrovských vztahů je jejich reciproční povaha, která z nich činí etnografickou zajímavost. Ve většině popisovaných případů z různých částí světa se recipročnímu vztahu v rámci kmotrovství vyhýbají. Podle Gudemana ačkoliv církevní pravidla toto nijakým způsobem neupravují, obvykle je reciproční vztah v rámci kmotrovství zakázán. A Gudeman v této souvislosti odkazuje pouze na čtyři etnografické práce (Anderson 1956; Diebold 1966; Fél a Hoffer 1969; Wagley 1949), které svou praxí jdou proti tomuto obecnému trendu (Gudeman 1971: 63). Ani samotný Gudeman k porozumění tohoto aspektu, který vnímá jako normativní pravidlo, zásadním způsobem nepřispěl. Pouze tvrdí, že reciproční vztah ruší křest dětí (Gudeman 1971: 63). To však nedokládá na žádných ospravedlňujících strategiích v rámci nativních modelů, které s tímto principem pracují. Stejně tak to nevyplývá ani z logiky církevních úprav křtu. Určité vysvětlení by se nabízelo v kontextu kmotrovství jako spirituální afinity, v němž jsou omezení a zákazy aplikovány podobně jako v rámci příbuzenství. Takovou interpretaci do určité míry nabízí Peter Coy, který kmotrovství (compadrazgo) vysvětluje jako spirituální vazby

zprostředkované křtem, které překrývají vztahy orientované podle události prokreace. Podle Coye kmotrovské vztahy však nejsou budovány jednoduše na základě příbuzenského kritéria, ale podle členství v určité věkové skupině, jejíž členové sebe navzájem nevnímají jako příbuzní (Coy 1974: 470, 478).

Jinou, velice zajímavou interpretaci kmotrovských vztahů ze středoslovenského regionu nabídl Josef Kandert. Kandert popisuje kmotrovství jako strategii, prostřednictvím které se středoslovenští vesničané snaží vzdálenější příbuzné dostat do pozice blízkých příbuzných, a prolomit tak prohlubující se genealogickou vzdálenost (Kandert 2004: 114). Z grafického znázornění kmotrovských vztahů, které Kandert nabízí, není ale patrné, zda jsou kmotrovské vztahy uzavírány mezi příbuznými x-tého stupně, a Kandert tak jde spíše za rámec nativního rozumění kmotrovství. Kmotrovství nelze jednoduše chápat jako posilování příbuzenských vazeb, které jsou oslabeny prohlubující se genealogickou vzdáleností. Kandert takovouto evidenci nezprostředkovává. Případně vědomí rostoucí genealogické vzdálenosti, které může vést k segmentačnímu procesu v rámci určité kognatické skupiny na dvě a více nových kognatických skupin, je v souvislosti s kmotrovstvím nepodstatné. Rozhodně nelze tvrdit, že by kmotrovský vztah stavil vzdálené příbuzné do pozice blízkých příbuzných, ale spíše osoby ne-příbuzné do vztahu sociálně blízkých. Přičemž platí Coyův argument kmotrovství jako vztahu, který vzniká na pozadí členství v určité věkové skupině. Například dva dlouholetí kamarádi a bývalí spolužáci si přislíbili nejen vzájemnou pomoc při stavbě domu, ale také kmotrovství s vysvětlujícím dodatkem: „*Znaš Tomaš, tak še tuna šicke rodzinuju*“.

*Rodzinovac* še primárně vyjadřuje udržování a pěstování rodinných vztahů v rámci rodziny. Obyvatelé studované obce obvykle tento termín aplikují i na interakci mezi užšími rodinami před sňatkem partnerů, kdy se vzájemně navštěvují a různě si vypomáhají. Zároveň toto sloveso popisuje stav po sňatku, kdy se navštěvují spřízněné rodiny obou partnerů. Nejedná se však o rodiny ve smyslu širšího příbuzenstva opisovaných také termínem *rodzina*, ale pouze o užší rodiny omezující se zpravidla na sourozence a rodiče partnerů. Podstatné jméno *rodzinkárstvo* od tohoto slovesa potom naznačuje, že se jedná o instituci s určitým morálním kodexem, v jejímž rámci se udržují sociálně blízké vztahy, které v budoucnu přerostou v příbuzenský vztah nebo v jeho možný ekvivalent. V tomto případě je jediným vhodným institucionalizovaným ekvivalentem, který má možnost překrýt příbuzenské vztahy, právě kmotrovský vztah. Přátelství lze navenek samozřejmě demonstrovat různými způsoby.

Problém je v tom, že přátelské vztahy v kontextu východoslovenského venkova nelze nijakým jiným způsobem závazně potvrdit, než skrze církví preferovanou instituci kmotrovství.

Takovéto rodzinkárstvo jako popis interakčního rámce dvou spřízněných nebo v budoucnu spřízněných rodin či dvou přátel má zajímavé konsekvence. Jednak poukazuje na způsoby, jakým je navyšován kindred ega (rodzina) o nové členy. Míra a síla interakce orientační rodiny ega a jeho partnera určuje nejen, do jakých příbuzenských linií se může rodzina vychylovat, ale především rodzinkárstvo z definice má určitý organizační potenciál. Není to tedy samotná rodzina (egocentrická bilaterálně odvozená příbuzenská síť), která má povahu kolektivního jednání, ale rodzinkárstvo, na jejímž základě mohou vznikat v rámci obce různá alianční uskupení, z nichž kmotrovství je nejstabilnějším aliančním vztahem.

Abych předešel nedorozumění, je nutné zdůraznit, že skupinu zformovanou na bázi rodzinkárstva však nelze jednoduše považovat za korporovanou skupinu (corporate group). Korporovaná skupina je definována především společným vlastnictvím a vystupuje nad svými členy jako závazná právní autorita (Barfield 1997: 84). Tato dimenze v rodzinkárstve není jednoznačně obsažena. Rodzinkárstvo spíše zdůrazňuje interakční rámec vykazující jistou míru stability. Na druhou stranu může být tento rámec proměnlivý podle aktuálních ekonomických, politických či pouze emočních souvislostí a v tomto smyslu se rodzinkárstvo od korporovaných skupin výrazně liší. Rodzinkárstvo je tak spíše proces, který je motivován jinými okolnostmi než pouhým zdůrazňováním vzájemné příbuznosti. Jediným vztahem, od kterého se očekává určitá stabilita, navzdory proměnlivému procesu rodzinkárstva, je právě kmotrovství. Lze říci, že v nativní perspektivě jsou kmotrovské vztahy komplementární k aktuálně konstituovaným příbuzenským vztahům a v běžné interakci jsou závaznější než příbuzenský vztah.

Ve srovnání s Kandertovou interpretací je v tomto vysvětlení nepatrný, ale podstatný rozdíl. Kmotrovství na východoslovenském venkově není motivováno genealogickou vzdáleností. Je pouze strategií, jak rozšířit příbuzenský rámec rodziny o určité osoby, které nejsou (ale i mohou být) v příbuzenském vztahu s rodiči křtěných dětí. Kmotrovství tak není primárně vztahem mezi širším příbuzenstvem členů, kteří jsou zahrnováni do rámce rodziny, ale vztahem konjugálních rodin. Když jsem se bavil ve studované majoritní obci o kmotrovství, kdo komu byl za kmotra a podobně, byly tyto vztahy velmi dobře popisovány z perspektivy ega příslušníky nukleární rodiny. Jednoznačně jde popsat, kdo byl za krstné

rodiče rodičům ega, sourozencům ega, popřípadě prarodičům ega, ale velmi špatně se dedukují kmotrovské vztahy na úrovni bratranců a sestřenic a identifikovat kmotry na úrovni druhých bratranců a sestřenic je téměř nemožné. Velmi jednoduše lze Kandertův argument obrátit a říci, že s rostoucí příbuzenskou vzdáleností klesá detailní znalost kmotrovských vztahů. Tomu nahrává i fakt, že výběr kmotra a kmotry je záležitost volby, jejíž pravidlo nelze jednoznačně vyvodit pouze z genealogických vztahů, respektive nelze říci, že by znalost příbuzenských vztahů a stupňů příbuznosti byla závazná pro volbu kmotra.

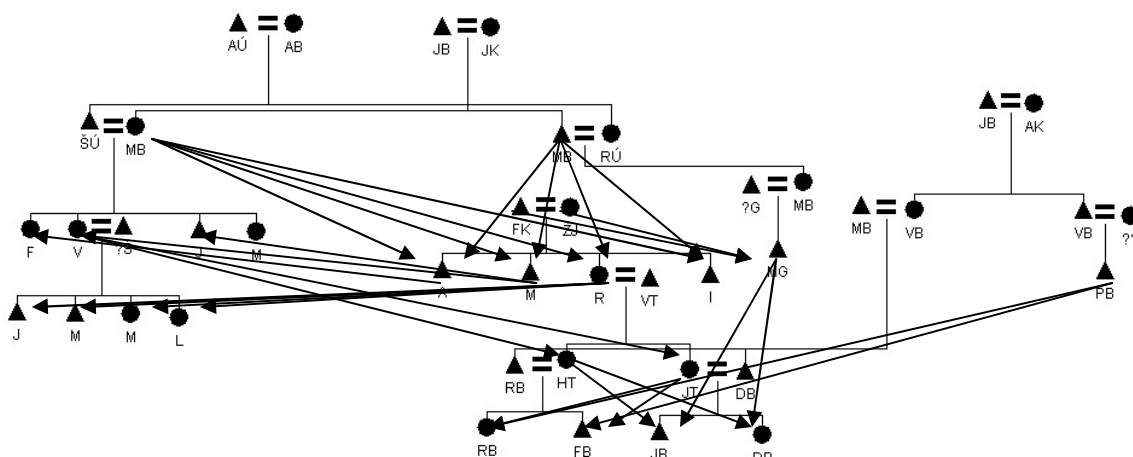
Shrneme-li, co bylo dosud řečeno o kmotrovství, je zřejmé že v komplexu kmotrovství je patrné několik základních aspektů. Za prvé, kmotrovství na východoslovenském venkově má poměrně silný alianční potenciál („*Kmotri si navzajom vykali a preukazovali si vzajomnu uctu. Za kmotrovca pytali vždy najbližšieho kamarata, priatiela lebo chceli mať ďalšiu rodzinu, aby mali väčšiu rodzinu.*“) a za druhé, kmotrovství umožňuje v rámci rodziny separaci od narozením daných genealogických vazeb umožňující rodzinu vymezovat nikoliv čistě na biogenetickém základě („*Za krstného či krstnú si nemôžeš dať nikoho cudzieho. Za krstného se dáva kamarát nebo veľmi blízky priateľ.*“). To neznamená, že si ego nemůže vybrat za kmotra svého bratra. Tato preference však není založena jednoduše na příbuzenském základě, ale na důvěře, který čistě biogenetický vztah nemůže zaručit. Například Stano své možnosti ohledně kmotrovství komentoval následujícími slovy: „*Čo sa týka kmotrovstva, ja mam od babky nadiktované, že môj kmotor bude brat. Nevieť prečo, asi preto, že nemám v obci nejaký extra silný vzťah pre kmotrovstvo.*“ Lze říci, že přijetí kmotrovství je symbolickým vyjádřením trvalosti přátelských vztahů a důvěry v morální hodnoty kmotra, který se spolupodílí především na duchovní výchově dětí.

## V.

Zajímavá je i samotná představa o reciproční povaze kmotrovských vztahů. Iniciovaný kmotrovský vztah je v určitém časovém okamžiku oplacen a vzniká situace v níž, jsou dva manželské páry sobě navzájem kmotry. To je jakýsi ideální stav. Realita je však vždy mnohem komplikovanější už jen tím, že volba kmotrů není striktně omezena na manželský pár, ale je de facto volbou individuí. Muži si mohou zvolit kmotra, manželka kmotru. Opět je to však nějaká představa o určité ideální preferenci.

Následující dva grafy jsou takovým příkladem konkrétní realizace kmotrovských vztahů. Z nich by mělo být patrné, jakým způsobem je rámeček rodziny navyšován o další, primárně

nepříbuzné osoby a jakým způsobem na základě těchto kmotrovských vztahů vzniká komplikovaná síť, která je svou fakticitou závaznější než čistě genealogická souvislost. První graf (graf č. 3) je příkladem kmotrovských vztahů, které jsou recipročně oplaceny v následující generaci.



Graf č. 3

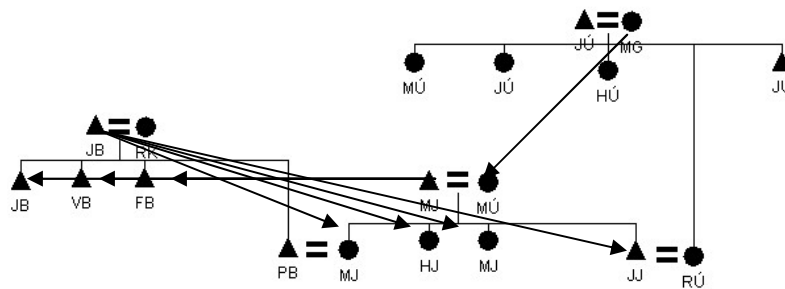
V grafu směr šipky naznačuje, kterým dětem kdo byl za krstného otce či krstnú mamu. Z grafu je patrné, že sňatek označovaný obvykle jako prečerac (na výměnu)<sup>3</sup> se nestává závazným rámcem pro vytváření kmotrovství. Naopak v grafu je patrné, že přechod kmotrovství z jedné generace na druhou je determinováno úvodním kmotrovským vztahem. To platí, především v případě sourozenců MB a MB, kteří byli za krstné rodiče potomků páru FK a ŽJ. Ti naopak se stali jedněmi z krstných rodičů párů ŠÚ+MB (to platí pro sourozence A a M). Jejich sestra R se stala krstnou matkou pro potomky páru označené V a ?Š. Naopak V se stala krstnou dcerám R. V této generaci kmotrovská reciprocita končí. V případě dcer R označených HT a JT jsou tyto dcery sobě navzájem krstnými matkami dětem své sestry. Krstní otcové jsou vybíráni již podle jiných kritérií než v předchozích generacích. V případě dětí páru RB+HT byl za krstného otce zvolen bratranec RB z matčiny strany (v grafu označený PB). V případě páru DB+JT byl za krstného otce zvolen MG. Ten však nebyl

<sup>3</sup> Jedná se o sňatek mezi rodinami s potomky opačného pohlaví. Označení „na výměnu“ znamená, že v tomto sňatku došlo k rovnocenné výměně pozemků, v níž ani jedna rodina tímto sňatkem neztratila tolik cenné pozemky. Díky těmto důsledkům byl sňatek prečerac na východoslovenském venkově ideálem.

preferován na základě kmotrovského vztahu ze stany prarodičů JT (FK+ŽJ byli křstnými rodiči MG), ale pouze z důvodu, že DB a MG jsou dobří přátelé.

Pokud budeme sledovat kmotrovské vztahy z perspektivy příbuzenských skupin, je nutné si uvědomit, že kmotrovskou reciprocitu v tomto případě nelze jednoduše popsat jako kmotrovskou výměnu mezi dvěma příbuzenskými skupinami, v našem případě mezi skupinami B. a K. Kmotrovská reciprocita je vnímána vždy generačně a vždy z perspektivy egocentricky orientované rodiny. Rovněž je z grafu patrné, že důsledkem úvodní kmotrovské výměny je, že pokud původní blízkost rodin stvrzená kmotrovstvím se z nějakých důvodů rozchází, jsou členové v následujících generacích opětovně sblížováni. Znalost takto konstituovaných vztahů umožňuje popsat vnějšímu pozorovateli pronést zmíněnou větu: „*Oni su da jaka rodzina. Ša mi vidzi, že sú kmotry.*“

V jiných případech tento kmotrovských reciproční vztah, který sblížuje dvě konjugální rodiny, může být završen manželstvím kmotřenců z jednotlivých rodin. Tuto situaci ilustruje následující graf č. 4.



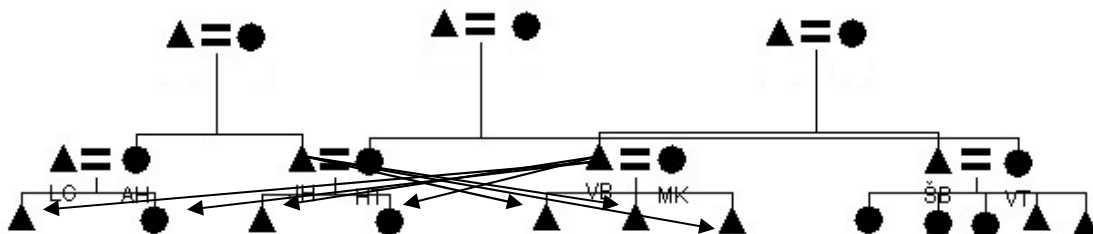
Graf č. 4

Stejně jako v předcházejícím grafu šipky naznačují vztah mezi kmotrem (krstným otcem) či kmotrou krstnou mamou a kmotřenci. Sňatky párů označené iniciály JJ+RÚ a PB+MJ vznikly v rámci těchto kmotrovských vztahů. Aktéry však nejsou interpretovány jako domluvený či aranžovaný sňatek, ale jako náhoda, která dokládá, že v dotyčné obci jsou všichni jako jedna rodina. „*Moj otec dal za mojho krstneho svojho najlepšieho kamarata a on si zobral jeho. No vidzite a ja som si zobrala ich syna a moj brat si zobral dcéru krstnej mej mami. Tuna je všetko prespajane, tuna su všeci jedna rodzina*“.

## VI.

I když je ideálem kmotrovského vztahu jeho reciprocita, někteří lidé jsou z této symetrie vyjímáni a kmotrovství se od nich nežadá. Z této strategie je patrné, že v případě symetrického kmotrovského vztahu se rodina vymezená podle události prokreace převrací v sociální rodinu, či lépe řečeno v systém vztahů, který se zformoval v průběhu lidského života jednotlivce. Či na základě posledního grafu blízkost sociálních rodiny konstituovaná partnerskými vztahy může být posílena sňatkem a narozením potomků se rozdíl mezi sociálně a biogeneticky vymezenou rodinou setře. Naopak asymetrický kmotrovský vztah má potenciál posilovat a vynucovat odlišný, problematicky vnímaný původ, který se podílí na marginalizované statusu příslušných jednotlivců. Na východoslovenském venkově to platí zejména pro kopirdany (bastardy), priespanky (svobodné matky) a pro lidi, o kterých vesničané smýšlejí jako o cigánech, či o Romech.

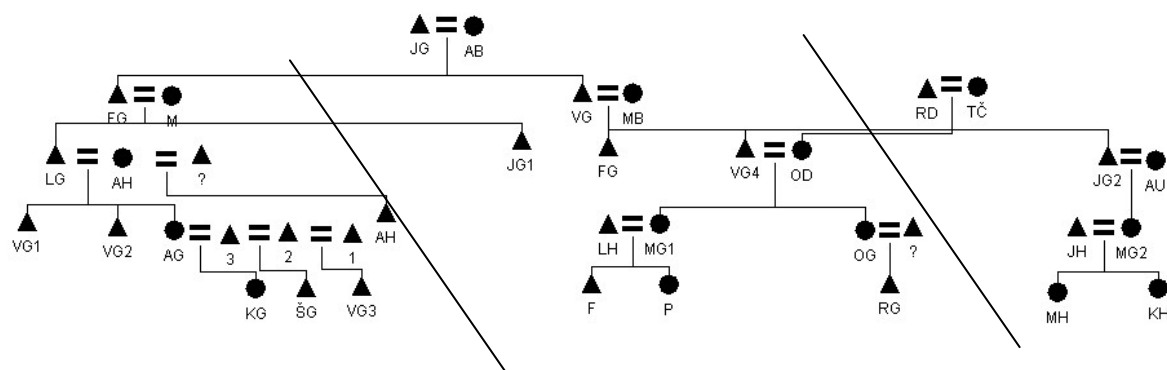
Příklad takové asymetrie je patrný v následujícím grafu. VB a JH byli velmi blízcí přátelé, kteří si vzájemně prokazovali úctou a celý život si vykali. Symbolem tohoto přátelství a sociální blízkost se stal vzájemný kmotrovský vztah, který VB potvrdil tím, že se stal kmotrem dětí sestry (AH) svého nejlepšího přítele.



Graf č. 5

Tato žena měla ve vesnické komunitě zvláštní postavení. Jednak byla priespankou a jednak se jejím manželem stal člověk (LG), o kterém vesničané smýšleli jako o cigánovi. Priespanka je na východoslovenském venkově označení pro ženy, které počaly bez legitimního partnera. V případě těchto priespanek existuje propracovaná představa, že přestupek priespanek vůči morálnímu ideálu se přenáší na jejich potomky. Taková žena měla v obci druhořadé postavení a pokud chtěla setrvat v rodné obci, velice obtížně hledala životního partnera. V tomto kontextu sňatek mezi LG a AH byl pro majoritu akceptovatelný. „*Lebo pre také i cigán dobrý.*“

Svým původem LG patří mez starousedlé rody místní obce. Na základě matričních záznamů lze přítomnost tohoto rodu v obci prokázat již od roku 1790. O tomto rodu vesničané uvažovali a uvažují jako o cigánech. Původně se v obci živilí především muzikantstvím a drobnými kovářskými pracemi. Tito obyvatelé, jejichž genealogická souvislost je znázorněna v následujícím grafu č. 6, jsou v současnosti ostatními obyvateli obce označováni jako „naši Rómovia“ a jsou dávány do protikladu především s obyvateli okolních romských osad. Díky bezproblémové každodenní interakci lze o nich uvažovat jako integrovaných Romech. To ostatně naznačuje i skutečnost, že příslušníci této příbuzenské skupiny mají vystavěny v katastru obce rodinné domy a za jistých okolností jsou zahrnováni do konceptu místního rodzinkárstva. Tato skutečnost je umožněna především tím, že jsou příslušníci této skupiny provázáni s ostatními obyvateli obce jednostrannými kmotrovskými vztahy. Tento rámec kmotrovských vztahů se konstituoval kolem roku 1800 a prakticky trvá dodnes.



Graf č. 6



Nicméně navzdory tomu, že tyto kmotrovské vztahy mají výrazný integrační potenciál, jejich asymetrická povaha umožňuje posilovat odlišně vnímaný původ, který se v posledku může vychýlit v něco, co lze považovat za etnickou percepci. Toto tvrzení bude srozumitelnější, pokud se zaměříme na způsoby, jakými členové této skupiny vnímají svoji příbuzenskou souvislost a jakými způsoby vymezují svoji identitu.

Dcera LG a AH (v grafu označena iniciály AG), jakoby svým životním osudem pouze stvrdila, co se říká o priespankách. Na druhou stranu LG se stal v obci vysoce váženým člověkem a všechny tři vnoučata potvrzují, že je vychoval jejich dědeček. Přesto se ŠG, VG3, KG necítí být s příbuzenskou skupinou vnesenou v grafu spřízněni. Naopak ŠG své vrstevníky v grafu označené F a P označuje nepříliš pozitivním termínem „gypsies“ a svoji příbuzenskou identitu a příbuzenskou souvislost s ostatními členy obce vymezuje ve prospěch příbuzných v matčině linii (tento odstup je v grafu č. 6 naznačen šikmou čarou). Přesto se na straně majority zejména pod vlivem občasného nezodpovědného chování VG3 nebo ŠG objeví narážky, které je dávají do souvislosti s romským původem jeho dědečka a to navzdory tomu, že všichni, kdo jejich dědečka znali, uznávají, že to byl velmi zodpovědný člověk, obvykle popisovaný jako „dobrý gazda“. V této chvíli již je patrné, že na vymezení identity se podílejí dva významné faktory. Jedním je sdílený způsob života a druhým je původ odvozený od prokreační události. Tyto dvě roviny spolu úzce souvisí. Dlouhodobě sdílený způsob života může překrýt původ vyvozovaný od prokreace. Zároveň však tento původ orientovaný podle narození může garantovat určitý způsob života, který buď koresponduje s morálním ideálem vesnické komunity, nebo mu odporuje. Romský původ, či předpokládaný romský původ není v tomto případě v souladu s tímto morálním ideálem.

Když se zaměříme na osoby v grafu označené jako P a F, ti setrvali v původním rodném domě svých prarodičů. V jejich případě je velmi obtížné rozhodnout, zda mají v obci rovnocenný nebo druhořadý status. Podílejí se totiž na místním způsobu života. Zároveň však mají zjevný romský původ. Když hrajete s obyvateli obce hru u koho by se najedli a u koho již nikoliv, všichni se shodnou na tom, že u LG jedli a pili několikrát. V případě rodičů F a P je už to problematictější, protože část obyvatel tvrdí, že nikoliv a část obyvatel naopak k nim chodí velice často na návštěvy a s takovou interakcí nemají prakticky žádný problém. Potíž je v tom, že všichni majoritní členové by pili a jedli mezi sebou navzájem, zatímco u členů této rodiny pouze část majority. Důvodem proto tento odstup u některých členů majority je třeba

hledat jednak v sociální vzdálenosti, která je podmíněna existující sídelní strukturou (tato struktura staví jedny do blízkých sousedů, jiné naopak do vzdálených a velmi vzdálených sousedů) a ve zjevném romském původu členů popisované rodiny asociující určitý, ne příliš kvalitní způsob života. Je to právě kombinace těchto dvou základních faktorů (původ a způsob života), který se podílí i na nerovnocenném postavení v rámci místních kmotrovských vztahů.

Další členové rodiny zohlednění v grafu však postupují nepatrně odlišně. Například F a P příbuzné z babičky strany nepovažují vyloženě za příbuzné. Žijí totiž cca 15 km vzdálené romské osadě a uvažují o nich jako o *degeších*<sup>4</sup>, s kterými není dobré se stýkat (toto odlišení je v grafu č. 6 naznačenou šikmou čarou). Degeše však v tomto případě necharakterizuje sdílený původ, ten mají všichni v rámci této příbuzenské skupiny stejný, ale spíše určitý způsob života, který je pro romské osady charakteristický. Naopak velmi úzký vztah má babičina rodina s majoritní rodinou ŠB a SB. S jejich synem SB měli F i P během dětství a dospívání velmi přátelských vztah, který popisují větou „*Hrali sme si na dvore, ako bychom byli bratia*“.

Orientace F a P na tuto rodinu není náhodná. Prapradědeček SB s jeho ženou byl křstnými rodiči pradědečka F a P, v grafu označeného VG, stejně jako křstnými rodiči LG. Určitý paternalismus rodiny SB směrem k potomkům VG a OD je patrný dodnes. Vzájemně si vypomáhají při drobných pracích, sháněním dřeva na zimu – *rodzinujú še*.

I když to na první pohled vypadá, že k neefektivnější integraci obyvatel se zjevným nebo předpokládaným romským původem dochází skrze kmotrovské vztahy, které je komponují do systému rodzinkárstva, je zde nepatrný problém, který spočívá ve zmíněné asymetrii v případě kmotrovských vztahů. Tito lidé nikdy nerealizovali rovnocenný symetrický kmotrovských vztah. Důvodem však nutně nemusí být implicitně předpokládaný původ, jako spíše neschopnost prokázat svůj původ a příbuzenskou souvislost s ostatními obyvateli obce skrze pozemkové vlastnictví.

Pozemkové vlastnictví je významnou součástí příbuzenské identity východoslovenských vesničanů. Kombinace povědomí o tom, kde stál dům prarodičů a znalosti zmíněných

---

<sup>4</sup> Pojem *degeš* lze přeložit jako označení pro člověka, který jí zdechliny a obecně se vyznačuje nepatřičným životem, který odporuje morálnímu ideálu obyvatel romských osad.

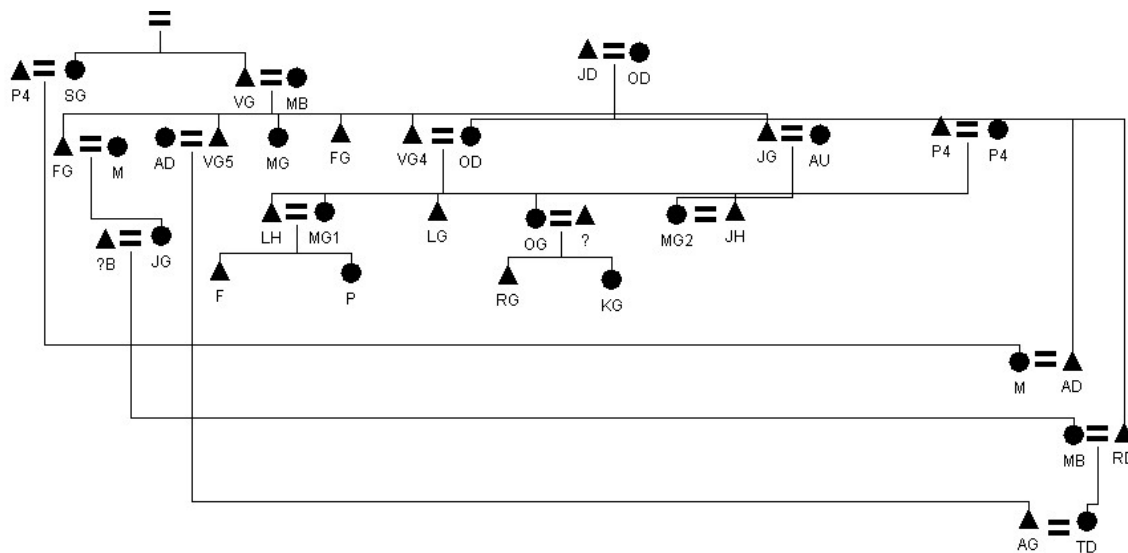
priezviskek na úrovni prarodičů a praprarodičů umožňuje jednotlivci vyvozovat svoji příbuzenskou souvislost s ostatními obyvateli obce. Pozemková směna zejména při uzavírání nového partnerství v tomto kontextu ještě v 60. letech minulého století hrála velmi důležitou roli. Směňovat pole s bezzemky však nejde a nemohou být tudíž komponovány do systému rodzinkárstva na bázi pozemkové výměny. Pro tyto obyvatele je prakticky jedinou alternativou kmotrovský vztah. Ten však nemůže být nikdy reciproční, protože nemajetnost nezaručuje dostatečnou ekonomickou prestiž a potomkům prakticky znemožňuje nalézt si vhodného partnera, protože jeho rodina nemá co směnít.<sup>5</sup> To platí zejména pro ženy, které si do sňatku věnem nosily právě pozemek. Romská žena nemohla nikdy takovéto věno přinést. A také ve sledované obci nikdy žena, o které majoritní členové smýšleli jako o cikánce, nevstoupila do smíšeného partnerství. Naopak muži mají možnost právě v případě zmíněných priespanek, o kterých lidé smýšlejí, že přenáší na svoji rodinu a potomky hanbu. Muž cikánského původu, který vzešel z dlouhodobě usazené rodiny v intravilánu obce, však zaznamená v této hierarchii značný posun a je na něho nahlíženo jako na slušného člověka, který se kvalitou života a způsobem života vyrovná majoritním protějškům. Stejně tak je garantem kvalitní výchovy. Co však tito potomci dělají v případě identity je, že svoji identitu principiálně vychýlí v matčinu linii, díky čemuž mohou na základě zmíněného principu prokázat příbuzenskou souvislost s dalšími obyvateli obce. To však zbývajících 8 členů dost dobře nemůže. Jednak proto, že nejsou ze smíšeného manželství a jednak proto, že jejich pozemkové vlastnictví se omezuje výhradně na pozemky, kde stojí jejich domy. Žádnými jinými pozemky k potenciální směně nedisponují a ze stejného důvodu si v případě uzavření potencionálního partnerství nemohou vystavět nový dům.

Pokud výše uvedené shrneme na vymezení identity se podílejí tři významné faktory: původ, sdílený způsob života a pozemkové vlastnictví. Přičemž jako základní faktor při vymezení identity „naši Rómovia“ je participace na společném způsobu života, do jehož rámce byli místní Romové integrováni prostřednictvím kmotrovských vztahů. Z hlediska určité míry integrace je však zajímavé, že plně integrovanými jsou potomci, kteří nebyli v grafu zohledněni (viz graf č. 7). V současné době v katastru obce nežijí, a až na dvě výjimky se jim podařilo uzavřít smíšená manželství. Naopak ti potomci, kteří žijí v obci bez zjevných

---

<sup>5</sup> Například podle dosud neuveřejněného názoru Alexandra Mušinky se tento princip dříve vztahoval na všechny bezzemky obecně, nikoliv výhradně na Romy. Po transformaci východoslovenského venkova během 50. a 60. let minulého století byl však redukován pouze na Romy, u kterých se předpokládá charakteristický (negativně vnímaný) způsob života, který byl a je vyvozován a potvrzován na základě existence romských osad. Z toho důvodu v současné době je romský obyvatelům znemožněno odkoupit pozemek, protože hrozí riziko, že do obce přinese způsob života, který odporuje místním morálním normám.

interakčních problémů, oproti svým prarodičům však nemají za kmotry výhradně členy místní majority. Sestry označené v grafu iniciály MG a SG mají sice za křtného otce pro své děti člena majority, avšak křtnú mamu si tyto sestry dělají sobě navzájem. Stejně tak partnerství, do kterého během svého života vstoupily není smíšené. Jejich partneři nebyli členy místní majority, ale pochází z určitého preferenčního partnerského okruhu (viz graf č. 7), který má pro majoritu zřejmý romský původ.<sup>6</sup>



Graf č. 7

## Závěr

Z výše uvedeného je snad zřejmé, že kmotrovské vztahy na východoslovenském venkově, přes zjevnou neproblematičnost každodenní sociální interakce s těmi, které majorita vnímá jako „naši Rómovia“, generují systém určité sociální nerovnosti. Jejich důsledkem je mimo jiné stanovení hranic, které rámcují to, co lze označit jako etnickou či národnostní odlišnost, a to navzdory tomu, že tito lidé se primárně jako Romové nedefinují a vnímají sami sebe jako Slováky. Při takovém způsobu vymezení identity hraje důležitou roli sdílený způsob života v rámci místní komunity, na němž mohou dotyční každodenně participovat tím, že v intravilánu jsou provázány jednostrannými kmotrovskými vztahy a že mají po více jak dvě generace vystavěné standardní rodinné domy. Na druhou stranu, ti, kteří v obci již nežijí a uzavřeli smíšená manželství (v grafu č. 7 MG, FG), oceňují, že lidé v obci se k nim chovali

<sup>6</sup> Je zajímavé, že svým stářím tento preferenční partnerský okruh odpovídá popisovaným kmotrovským vztahům v obci a je možné ho interpretovat jako důsledek nemožnosti nalézt partnera v rámci obce.

nikoliv jako k druhořadým obyvatelům, ale jako k sobě rovným sousedům. Přesto tito lidé primárně zdůrazňují svoji odlišnost a vnímají se spíše jako Romové. Při tomto vymezení už hraje daleko důležitější roli předpokládaná kulturní specifika, která vycházejí z odlišného jazyka jako základního definičního znaku romských obyvatel. Problém je v tom, že romský jazyk je pro popisovanou integrovanou romskou rodinu jazykem romské osady, tedy znakem určitého, negativně vnímaného životního stylu. Paradoxně tito v grafu nezohlednění členové popisované romské rodiny zdůrazňují to, co se jejich příbuzní, kteří setrvali v popisované obci, snaží principiálně popřít, nicméně nastavený mechanismus možné participace na východoslovenském rodinkářství to díky nerovným pozicím v rámci kmotrovství navzdory jeho integračnímu potenciálu zjevně znemožňuje.

### **Literatura:**

- Anderson, G.: 1956 – A Survey of Italian Godparenthood. *Kroeber anthrop. Soc. Pap.* 15: 1-110.
- Barfield, Thomas. (ed.): 1998 - *The Dictionary of Anthropology*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd.
- Bloch, Maurice – Guggenheim, Scott: 1981 - Compadrazgo, Baptism and the Symbolism of a Second Birth. *Man, New Series* 16(3): 376-386.
- Coy, Peter: 1974 - An Elementary Structure of Ritual Kinship: A Case of Prescription in the Compadrazgo. *Man* 9 (3): 470–479.
- Diebold, A.R: 1966 - The Reflection of Coresidence in Mareño Kinship Terminology. *Ethnology* 5: 37-39.
- Fairclough, Norman: 1989 - *Language and Power*. London: Longman.
- Fairclough, Norman: 1992 - *Discourse and Social Change*. Cambridge: Blackwell Publishers.
- Fairclough, Norman: 1995 - *Critical Discourse Analysis. The Critical Study of Language*. London: Longman.
- Foster, M., George: 1961 - The Dyadic Contract: A Model for the Social Structure of a Mexican Peasant. *American Anthropologist, New Series* 63(6): 1173-1192.
- Foster, M., George: 1963 - The Dyadic Contract in Tzintzuntzan, II: Patron-Client Relationship. *American Anthropologist, New Series* 65 (6): 1280-1294.

- Eisenstadt, S. N.: 1956 - Ritualized Personal Relations: Blood Brotherhood, Best Friends, Compadre, Etc.: Some Comparative Hypotheses and Suggestions. *Man* 56: 90-95.
- Fél, E. – Hoffer, T.: 1969 – *Proper Peasnats: Traditional Life in a Hungarian Village*. Viking Fd Publ. Anthropol. 46. Chicago: Aldine.
- Firth, R. : 1957 – A Note on Descent Groups in Polynesia. *Man* 57: 4-8.
- Freeman, J. D.: 1961 - On the Concept of Kindred. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 91: 192–220.
- Goodenough, H. Ward: 1955 – *A Problem in Malayo-Polynesian Social Organization*. *American Anthropologist. New Series* 57(1): 71-83.
- Gudeman, Stephen: 2004 - *Relationship, Residence and the Individual: A Rural Panamanian*. London: Routledge.
- Gudeman, Stephen: 1971 - The Compadrazgo as a Reflection of the Natural and Spiritual Person. *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland Foster* 1971: 45-71.
- Hammel, A. Eugene: 1968 - *Alternative Social Structures and Ritual Relations in the Balkans*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Kandert, Josef: 2004 - *Každodenní život vesničanů středního Slovenska v šedesátých až osmdesátých letech 20. století*. Praha: Karolinum.
- Lévi-Strauss, Claude: 1987. *Anthropology and Myth. Lectures 1951-1982*. Oxford: Blackwell
- Pitt-Rivers, Julian: 1958 - Ritual Kinship in Spain. *Transactions of the New York Academy of Sciences* 20 (5):424-431.
- Tylor, E. Burnet: 1861 - *Anahuac : or, Mexico and the Mexicans, Ancient and Modern*. London: Logman.
- Scollon, Ron: 2001 - *Action and Text: Towards an Integrated Understanding of the Place of Text in Social (Inter)action, Mediated Discourse Analysis and the Problem of Social Action*. In: Ruth Wodak, Michael Meyer (eds.): *Methods of Critical Discourse Analysis*. London: Sage: 141-184.
- Wagley, Charles: 1949. *The Social and Religious Life of Guatemalan Village*. *American Anthropological Association Memoir* 71
- Weston, Kath: 1997 – *Families We Choose. Lesbians, Gays, Kinship*. New York: Columbia University Press.

- Wodak, Ruth: 2000 - *What CDA is About. A Summary of Its History, Important Concepts and Its Development*. In: Ruth Wodak, Michael Meyer (eds.): *Methods of Critical Discourse Analysis*. London: Sage: 1-13