

## MAYSKÉ KŘÍŽE, HORY A JESKYNĚ VE SVĚTLE ONTOLOGICKÉHO RELATIVISMU A FENOMENOLOGICKÉ ANTROPOLOGIE<sup>1</sup>

JAN KAPUSTA

### **Maya crosses, mountains and caves in the light of ontological relativism and phenomenological anthropology**

*Abstract:* The so-called ontological turn, drawing largely on Viveiros de Castro's notion of Amazonian perspectivism, has attracted considerable attention in contemporary anthropology. The proponents of ontological relativism were indeed submitted to strong criticism focusing, among other things, on the questions of obscurity, solipsism or meta-ontology. In the theoretical section of the study, I present selected themes of this approach, its merits, but also its difficulties that I try to overcome by means of present-day phenomenological anthropology. The key question – in which are the examined otherness and its apprehending grounded? – I attempt to answer through the concepts of the everyday experience and the lifeworld. In the empirical section of the study, I illustrate the theory with the ethnography of Maya perception of crosses, mountains and caves, which are considered to be living and acting beings. Then, I situate Maya cosmology into lived experience of both natural and social world, into an ongoing human engagement with the land and with the beings that dwell therein. Special attention is devoted to the phenomenal and existential aspects of the mountains and their importance, which is based not only on their representations, but also on the mountains as such.

*Key words:* Guatemala, the Maya, religion, anthropology of nature, ontological turn, phenomenological anthropology.

### **1. Úvod**

Antropologie náboženství se v poslední době ujímá celé řady nových teoreticko-metodologických přístupů. Náboženské světy se zdají být součástí širě

<sup>1</sup> Text vznikl v rámci dlouhodobého koncepčního rozvoje výzkumné organizace RVO: 68378076.

pojatých kosmologií, ba ontologií, a základní konceptuální rámce, v nichž badatelé o různorodých náboženských systémech uvažovali, jsou zpochybňovány a překonávány. Nemalého ohlasu se v tomto směru dočkal tzv. ontologický obrat v antropologii.<sup>2</sup> V této studii bych rád načrtl některé jeho rysy, a to především v souvislosti s tzv. amazonským perspektivismem, poukázal na jeho přednosti, ale i výzvy a představil jeho možný dialog s fenomenologickou antropologií. Nejde nicméně jen o teoretickou práci: obecné úvahy zde stojí ruku v ruce se svým uplatněním v konkrétním etnologickém areálu (současná mayská společnost) a v konkrétní oblasti antropologie náboženství (pojetí božstev typu křížů, hor a jeskyní). Právě snaha o přiměřenější uchopení a pochopení prezentovaného etnografického materiálu mne vedla k pokusu uvažovat hlediska ontologického obratu a fenomenologické antropologie pospolu, nalézt s nimi a v nich společnou řeč, jež může přispět k (vpravdě antropologickému) projektu konceptualizace podobnosti a jinačnosti, přírody a kultury.

Linii spojující proponenty ontologického obratu a fenomenologické antropologie můžeme spatřovat v jejich společném zájmu o *antropologii přírody*, resp. o kritický pohled na zažitě dichotomie západního myšlení jako přírodní/kulturní, materiální/duchovní, objektivní/subjektivní, lidské/božské apod. Jedná se o názor, že v antropologickém výzkumu různých společností nelze tyto západní kategorie, jež nejsou ani samozřejmé, ani univerzální, předpokládat. Antropologie přírody tak má tendenci vyhnout se jak adaptačním přístupům (sociobiologické, kulturně-ekologické či marxistické provenience), tak přístupům ideačním (strukturalismu, symbolismu či textualismu). Zatímco jeden tábor rozumí lidskému myšlení a jednání jako adaptivní odpovědi na přírodní prostředí, druhý tábor je pojímá jako výraz ideových schémat, která přírodní prostředí zahalují. Buď je to příroda, jež vnucuje svá pravidla kultuře, nebo je to kultura, jež vnucuje své vzorce přírodě; buď nás ovládají přírodní zákony, nebo jsme pohlceni kulturními významy. Základní přesvědčení obou znesvářených táborů je však totožné: je to víra v dualitu příroda/kultura a od ní odvozené koncepty, jejichž hranice a definice vycházejí ze západního myšlení (srov. Descola – Pálsson 1996; viz též Descola 2013 [2005]).

Spor zastánců sociálního konstruktivismu a kulturního relativismu, podle nichž má kultura navrch nad přírodou, a zastánců realismu a univerzalizmu, podle nichž tvoří kultura nadstavbu nad přírodou, je stále živý. Jak konstatuje iniciátor ontologického obratu Eduardo Viveiros de Castro (2004: 484):

<sup>2</sup> Ontologický obrat vzbudil zájem také u některých českých autorů (viz Brož 2007; Paleček – Risjord 2013; Pauknerová – Stella – Gibas 2014; Škrabáková 2014).

*„Přetahování lanem nadále pokračuje: jedna strana redukuje realitu na reprezentaci (kulturalismus, relativismus, textualismus), druhá strana redukuje reprezentaci na realitu (kognitivismus, sociobiologie, evoluční psychologie).“*

Navzdory zásadním rozdílům ovšem obě pozice spojuje jedno přesvědčení: představa kultury jakožto souhrnu reprezentací, které skutečný svět zastupují. Oba tábory věří v jeden svět o sobě, avšak zatímco ten první si myslí, že k němu nemáme přístup, a můžeme proto studovat jen jeho reprezentace, druhý se domnívá, že k němu přístup máme, a tak jej studujeme takový, jaký opravdu je.

Nicméně představa, že svět (tj. souhrn reprezentací, bez ohledu na to, zda je to příroda vnucující svá pravidla kultuře, nebo kultura vnucující svá schémata přírodě) může být v mysli určité bytosti vytvořen ještě předtím, než v něm tato bytost začala vůbec žít, totiž že by akt konstruování světa mohl předcházet aktu pobývání v něm, je povážlivá. Tim Ingold (2000: 42) tak na základě fenomenologických inspirací namísto představy nějakých – nad materiálním světem se vznášejících – schémat, prostřednictvím nichž je vnímán, nabízí představu do světa vnořených aktivit, jimiž je neustále utvářen:

*„[P]ochopení světa není věcí tvorby, nýbrž podílení se, nikoli výstavby, nýbrž pobývání, nikoli vytvoření si názoru na svět, nýbrž zaujímání názoru v něm.“*

Každý obyvatel světa – ať už zvíře, anebo člověk – je v trvalém vzájemném vztahu se svým prostředím, v němž je ukotven a jehož je součástí. Myšlenka vzdoru vůči nějaké předem garantované metafyzice stejně jako myšlenka nevyhnutelného vzájemného utváření člověka a jeho životního prostředí společně zakládají možný dialog mezi světy ontologického obratu a fenomenologické antropologie.

První část předkládané studie je rozvedením těchto úvah: jednak uvádí čtenáře do obou zmíněných směrů současné antropologie, jednak se pokouší doplnit teoretickou otevřenost ontologického relativismu fenomenologickým přístupem, nabízejícím pevnější půdu pod nohama v podobě důrazu na žitý svět a bytí v něm. Druhá část práce má empiričtější povahu. Zabývá se přínosem ontologického relativismu ve snaze o uchopení mayského pojetí křížů, hor a jeskyní, jež jsou považovány za živé a jednající bytosti a jimž je specifickým způsobem přisuzována objektivní i subjektivní povaha. Otázka po ukotvení takového přesvědčení pak převádí zájem k fenomenálním a existenciálním aspektům hor tak, jak se vyjevují v mayském každodenním a žitém světě. Přes různá reprezentativistická vysvětlení lze totiž význam horských

božstev založit v horách samotných, resp. v důležitosti plynoucí z jejich existenciálního potenciálu přinášet obživu a dávat život. I přes obsáhlou případovou studii, jež vychází z mayské etnologie, má tato práce primárně teoretickou povahu, uvádějící a problematizující některé recentní diskuse v sociální či kulturní antropologii. Prezentované výsledky tak mohou být použitelné nejen v kontextu mayského či amerikanistického bádání.

## 2. Možnosti setkání odlišných světů

### 2.1 Amazonský perspektivismus

Impulzem pro ontologický obrat v sociální antropologii se stal v první řadě koncept amazonského perspektivismu, jehož původcem je brazilský antropolog Eduardo Viveiros de Castro. Aby autor poukázal na svébytnost a odlišnost amazonské kosmologie, začíná u mýtu o původní nerozlišenosti lidí a zvířat. Mytologie původních obyvatel Amazonie předpokládá, že to nebyli lidé, kteří se oddělili od zvířat, nýbrž zvířata, která se oddělila od lidí, tedy že „původním společným stavem lidí i zvířat není zvířeckost, ale spíše lidskost“ (Viveiros de Castro 2004: 465). Zvířata – stejně jako další mimolidské bytosti typu některých rostlin, mrtvých, duchů nebo předmětů – jsou v amazonské kosmologii antropomorfizována a personifikována: jejich tělesná forma jako by byla jen obálkou či oblekem zakrývajícím vnitřní lidství, duševní či duchovní složku, kterou bychom v západní tradici nazvali vědomím, subjektivitou, intencionálníou anebo kulturou. Tyto osoby mají schopnost sociálního aktérství a navazují tak s lidmi společenské (příbuzenské, přátelské anebo nepřátelské) vztahy. A protože se každý druh živých bytostí subjektivně vnímá jako lidský, je to „[r]eflexivní já, nikoli materiální objektivita, co je potenciálním společným základem bytí“ (tamtéž: 467).

Je-li však konstitutivním rysem amazonské kosmologie duševní jednota lidí a zvířat, co je potom jejich odlišujícím znakem? Viveiros de Castro odpovídá, že je to tělo, resp. specifická tělesnost, prostřednictvím níž různé druhy živých bytostí vnímají skutečnost z odlišných *úhlů pohledu*. Jednoduše řečeno, způsob, jakým lidé vidí sebe a zvířata, neodpovídá způsobu, jakým zvířata vidí sebe a lidi. Predátoři (některá zvířata nebo duchové) vnímají lidi jako zvířata a kořist do stejné míry, jako lovená zvířata vnímají lidi jako predátory. Zároveň zvířata a duchové vnímají sebe sama jako lidi, obývají vlastní domy a vesnice a prožívají své zvyky ve formě kultury. Jak Viveiros de Castro (tamtéž: 466) uvádí:

*„Zvířata vidí své jídlo jako lidské jídlo (jaguáři vidí krev jako maniokové pivo, supi vidí červy v hnijícím mase jako grilované ryby); vidí své tělesné znaky (srst, křídla, drápy, zobáky) jako tělesné ozdoby nebo kulturní nástroje; vidí svůj sociální systém organizovaný stejným způsobem jako lidské instituce (s náčelníky, šamany, obřady, exogamními moietami atp.).“*

Ve světě, který je perspektivní a jen a pouze relační, vidí ne-lidské bytosti lidi jako ne-lidi (a opačně).

Tělu zde nicméně nelze rozumět v evropském slova smyslu – nejde o fyziologické rozdíly. Tělo je v amazonském kontextu „uskupením afektů či způsobů bytí, které konstituují habitus“ (tamtéž: 475): je to soubor dispozic, způsob chování a pohybu, forma života, obživy a komunikace, vzhled včetně oblékání a zdobení. Jde o jakýsi střední člen mezi materiální a duchovní složkou člověka. Díky tomu „všechny bytosti vnímají (,reprezentují‘) svět *stejně*. Co je odlišné, je *svět*, který vidí“ (tamtéž: 471–472). Zvířata vidí odlišné věci stejným způsobem jako lidé, protože mají jiná těla – a tělo je to, co vytváří rozdíl, co určuje úhel pohledu, *perspektivu*. Rozdílnost tak netkví v epistemologii, ale v ontologii (tamtéž: 474):

*„Jedna kultura, mnoho přírod – jedna epistemologie, mnoho ontologií. Perspektivismus s sebou nese multinaturalismus, neboť perspektiva není reprezentace. Perspektiva není reprezentace, protože reprezentace jsou vlastností mysli či ducha, zatímco úhel pohledu je umístěn v těle.“*

Rozdílnost nespočívá ve specifičnosti duševna a kultury, které jsou univerzální, nýbrž ve specifičnosti tělesna a přírody, které jsou partikulární.

Oproti evropské multikulturalistické kosmologii se tak setkáváme s kosmologií multinaturalistickou, v níž nejde o epistemologický rozdíl (jak různými způsoby kulturně reprezentujeme jeden svět), nýbrž o rozdíl ontologický (jak stejným způsobem tělesně vnímáme různé světy). Viveiros de Castro (1998) tento problém demonstruje na příkladu objevení Ameriky, které s sebou přineslo střet diametrálně odlišných učeních o světě a člověku. Toto až anekdotické vzájemné neporozumění, týkající se určení lidství, využil – byť poněkud za jiným účelem – již Claude Lévi-Strauss (1999 [1952]) v práci *Rasa a dějiny*. Když Španělé přistáli u břehů Ameriky, zajímali se na základě své křesťanské víry o to, zda indiáni mají rozumnou duši, zatímco nepochybovali o tom, že mají tělo, které mají i zvířata a další živé bytosti. Indiáni se naopak v kontextu svého náboženství ptali, zda mají Španělé lidské tělo, zatímco nepochybovali o tom, že mají duši, kterou přece mají i zvířata, stromy, hory nebo kameny.

Evropané se v Americe setkali s radikálně odlišným pojetím oddělení lidí od zvířat. Pro Španěly, když chtěli zjistit, zda jsou indiáni lidmi a zda je tedy lze christianizovat a spasit, byla tím, co vyděluje člověka ze světa, určitá duševní kvalita, duch či rozum. Dle evropské kosmologie mezi lidmi a zvířaty existuje kontinuita fyzická, ale diskontinuita metafyzická. Naopak pro indiány byla specifická tělesná podoba tím, co poukazuje k lidství a co umožňuje smysluplné mezilidské vztahy. Dle americké kosmologie mezi lidmi a zvířaty existuje kontinuita metafyzická, ale diskontinuita fyzická. V obecné rovině tu nacházíme dvě *odlišné ontologie*: první je založena v jednotě přírody a multiplicitě kultur, druhá předpokládá duševní jednotu a tělesnou diverzitu. Amazonská kosmologie nepřevrací naruby pouze dichotomie přírodní/kulturní, zvířecí/lidské nebo tělesné/duševní, ale také duality objektivní/subjektivní, imanentní/transcendentní či reálné/reprezentační.

Co tato partikulární etnografie může znamenat pro obecnou antropologickou teorii? Jinak řečeno, jaký dopad může mít amazonský perspektivismus na antropologické myšlení? Viveiros de Castro má za to, že takováto zkušenost jinakosti zpochybňuje univerzalitu západních analytických kategorií. Karteziánské zjednodušení evropské ontologie myslí a těla rozštěpilo vědecký zájem na studium „objektů“ na jedné straně a „subjektů“ na straně druhé: zatímco v přírodní vědě převládá naturalismus, v humanitní vědě se rozbujel reprezentativismus. Představa amazonského perspektivismu poukazuje na určitý druh relativismu, avšak bez reprezentací (Viveiros de Castro 2004: 482). Je možné, že není jeden skutečný svět, tak jak nám jej prezentuje přírodní věda, ani mnoho kulturních světů, jak je (re)prezentují humanitní vědy, nýbrž prostě mnoho různých realit. Tento typ relativismu implikuje nejen otázku po jednotě/mnohosti světa/světů, ale i po jeho/jejich celku a částech; neslibuje však naději, že složení či souhrn jednotlivých perspektiv zkompletuje svět celý.

## 2.2 Výzvy ontologického obratu

Koncept amazonského perspektivismu byl samozřejmě podroben značné kritice. Na seznamu výtek je dezinterpretace etnografických dat, přílišná abstrakce, typizace a strukturalizace jednotlivých kosmologií, přehlížení politického rozměru reality, stavění nadbytečných hradeb mezi lidskými populacemi či riziko politického zneužití (viz např. Turner 2009; Ramos 2012). V této studii bych však rád zdůraznil především přínos, jenž tento přístup představuje pro uchopení mého etnografického materiálu. Jak se pokusím ukázat v druhé části studie, dva klíčové aspekty amazonského perspektivismu – totiž antropomorfizace a personifika-

ce mimolidských bytostí stejně jako význam tělesnosti a vzhledu jako základu rozdílnosti – jsou pro porozumění mayské kosmologii zásadní.

Inspirace, s níž vystoupil Viveiros de Castro, se stala základem pro ontologický obrat v antropologii, jehož nejvýraznějším představitelem je zřejmě britský antropolog Martin Holbraad. Ten jej chápe jako antireprezentační hnutí, vystupující proti představě kultury jakožto souhrnu reprezentací, tj. představ o světě, jež ho zastupují. Věříme-li v představu, že existuje jeden a jednotný svět na jedné straně a mnoho různorodých reprezentací tohoto světa na straně druhé, proč bychom nemohli stejně tak věřit tomu, že existuje mnoho světů, realit o sobě? Názor, že jinakost nemusí být funkcí reprezentace, ale že může být naopak funkcí existence odlišných světů o sobě, samozřejmě relativizuje nejhlubší základy západní vědy. Avšak proponentům ontologického obratu nejde ani tak o teoretizaci tohoto problému, jako spíše o náčrt nové metody. Taková rekurzivní antropologie má ponechat etnografům volné ruce, resp. „má nechat samy věci, s nimiž se během terénního výzkumu setkávají, diktovat pojmy jejich vlastní analýzy“ (Henare – Holbraad – Wastell 2007: 4). Jak říká Holbraad (2010: 184):

*„Spíše než bychom užívali našich vlastních analytických pojmů k propůjčení smyslu dané etnografii (vysvětlení, interpretaci), využíváme etnografii k jejich novému promyšlení.“*

Cílem antropologovy snahy není ani naroubování jeho pojmů na zkoumaný předmět, ani převzetí pojmů nativních, ale spíše vymyšlení pojmů nových, tedy konceptualizace, cvičení v pojmové kreativitě při setkání s jinakostí. Ontologický obrat tak jen „určitým způsobem experimentuje s povahou etnografického popisu a antropologického teoretizování“, jak dodává Morten Pedersen (2012).

Předpokládající relativismus, který není epistemologický, ale ontologický, tito autoři tvrdí, že jim jejich metoda umožňuje zkoumat a myslet jinakost poctivěji. Kritici je naopak viní ze solipsismu či (byť nevědomé) snahy o budování metaontologie; povstává tu totiž otázka po vztahu mezi ontologií ve smyslu „esence“ a „modelu“ stejně jako otázka po nezbytnosti velké zastřešující teorie (viz Heywood – Laidlaw 2013). James Laidlaw (2012) pak vypočítává otázky, jež zůstávají nevyřešeny:

*„Co se vůbec děje na rozhraních mezi těmito odlišnými ontologiemi a kdy věci či lidé přecházejí z jedné do druhé? Jaký druh meta-ontologie musí člověk předpokládat, aby dal smysl myšlence, že by svět mohl být utvořen na odlišných místech z odlišného materiálu? Jak tento ontologický pluralismus vznikl*

*a jsou vlastně odlišné světy vytvářeny různými lidskými ‚populacemi‘ (překvapivě neproblematizovaný pojem) samými (jak by pojem sebeurčení naznačoval), anebo jejich odlišné představy odpovídají různým již dříve existujícím realitám, jež odrážejí?“*

Zastánci ontologického obratu nicméně trvají na tom, že jim jde v první řadě o metodologii stavějící se proti jakékoli svazující teorii (viz Salmond 2014).

Relativizace sociální vědy také kráčí ruku v ruce s její animizací. Jak se domnívá Michael Scott (2013: 859), tento typ disciplíny, jež nazývá antropologií ontologie, „není jen aspektem antropologie náboženství; je to často také antropologie náboženství jako náboženství – nový druh náboženského studia náboženství“. João de Pina-Cabral (2014: 51) pak označuje její přívržence za ty, „kdo následují metafyzickou cestu, navrhuje znovu-zakouzlení světa, včetně veškerého rétorického šarmu, jež s sebou takový podnik nese“. Pina-Cabral se proto zasazuje o minimalistický realismus, podle něhož jsou lidé součástí jednoho světa a jeho životního běhu. Toto mínění, prezentované na pozadí fenomenologické antropologie, reaguje na otázku, která je podle mého názoru nejdůležitější: V čem vlastně jinakost, o níž proponenti ontologického obratu tak nadšeně hovoří, spočívá? A jak je vůbec setkání s takovou jinakostí možné?

Jaký může mít výsledek střetnutí se dvou společností, jež by nepředpokládaly (alespoň zčásti) společný svět? Jsou-li různé světy skutečně tak odlišné, jak se mohou domluvit? Jinak řečeno, na čem se smysluplné setkání s jinakostí, k němuž během etnografického výzkumu dochází, zakládá a na čem se zakládá její porozumění? To je samozřejmě závažný filozofický problém, který ovšem není pro představitele ontologického obratu palčivý, neboť zachází za horizont jejich empirického zájmu. Avšak rozhodneme-li se tento problém detailněji promyslet, představuje fenomenologická antropologie jedno z možných východisek.

### **2.3 Fenomenologická antropologie**

Ještě do nedávné doby vzbuzovaly fenomenologické přístupy v sociální a kulturní antropologii malý zájem, jenž byl spojován převážně se sociologickými inspiracemi díla Alfreda Schütze. V souvislosti s ontologickým relativismem je vhodné připomenout, že i Schütz (1962 [1945]) rozeznával více subuniverz, tzv. uzavřených oblastí smyslu, například svět snů, umění, hry, náboženské zkušenosti či vědeckého myšlení. Pro Schütze byl nicméně svět každodenního života tím, co představuje archetyp naší zkušenosti se světem, co je jakousi svrchovanou realitou a co převyšuje všechna subuniverza. Svět každodennosti spočívá primárně ve světě práce, tělesného pohybu, užívání fyzických objektů a zacházení s věcmi a lidmi.



Nabízí se tak způsob, jak srovnávat nesrovnatelné, resp. jak přiznat bytí mnoha světům a zároveň světu jednomu, jemuž je ona mnohost podřízena. Schütz se domnívá, že navzdory skutečnosti multiplicity světů existují tzv. struktury žitého světa, vycházející z mechanismů konstituujících veškerou sociální realitu, které pak mohou být zpětně užity jako jejich popisný metajazyk. Jak vyplývá z fenomenologické metody, adekvátní pojmy, jež by mohly sloužit za *tertium comparationis*, musejí být generovány předvědecky, tj. musejí být založeny v žitém světě a jeho strukturách stejně jako předměty jejich analýzy. V těchto intencích pak Schütz a Luckmann (1973/1975) hovoří o jednotlivých dimenzích struktury žitého světa, vycházejících z intencionality, časovosti, tělesnosti a intersubjektivnosti. Jak ukazuje na příkladu času Ilja Šrubař (2005): ačkoliv bývá časová dimenze sociální reality pojímána v různých kulturách různým způsobem, časovost jako taková může sloužit jako univerzálie pro mezikulturní srovnání. Perspektiva žitého světa tak umožňuje diferenciaci mnoha různých významů času a zároveň identifikaci jedné srovnávací entity – časovosti.

Navzdory počátečnímu ostychu – ale i navzdory Schützovu odkazu – se v 90. letech 20. století začíná objevovat docela nová forma fenomenologické antropologie. Autoři jako Paul Stoller (1995) nebo Thomas Csordas (1994) se v antropologickém výzkumu zasazují za odklon od myšleného, slovního, textuálního ve prospěch vnímaného, pociťovaného, ztělesněného. V bádání přestává dominovat hledání kulturního významu a důraz je nově kladen na samotnou skutečnost bytí ve světě – na zkušenost s žitým světem, v němž je člověk ukotven.<sup>3</sup> V posledních letech se pak objevují snahy konstituovat fenomenologickou antropologii jako svébytný teoretický proud (viz Desjarlais – Throop 2011).

Zřejmě nejvýraznějším současným představitelem fenomenologické a existenciální antropologie v oblasti sociálních věd je původem novozélandský antropolog Michael Jackson. Do středu zájmu klade koncept žitého světa, jenž má být zkoumán jako intersubjektivní pole, neredukovatelné ani na objektivní struktury, ani na subjektivní intence (Jackson 1996). Lidská existence zde vystupuje jako zápas o bytí ve světě; tento existenciální imperativ – „proměnit danost ve volbu a žít *svět* tak, jako by byl *náš vlastní*“ – směřuje mimo radikální objektivismus i radikální subjektivismus (Jackson 2005). Společnost *i* jedinec, danost *i* volba: obojí tu stojí ve vzájemném, neredukovatelném a komplexním vztahu, jenž je nabit existenciálním významem.

<sup>3</sup> Zajímavý obrat k žitému světu, ke zkušenosti a k prožitku představovala také symbolická antropologie Victora Turnera, v oblasti fenomenologické antropologie se však většího ohlasu bohužel nedočkala (Turner – Brunner 1986; viz též Kapusta 2011a: 150–152; Větrovcová 2015: 110).

Skutečnost lidské existence, říká Jackson (2005: xii, xv), nelze redukovat na její partikulární projevy:

*„[A]ť je bytí symbolicky vyjadřováno jakkoliv, otázka bytí je univerzální, a tvoří tak počáteční bod v naší snaze zkoumat lidské žité světy jako místa neustálého zápasu o existenci. [...] Naším úkolem je tak studovat lidské bytí ve světě prizmatem naší neustále se proměňující schopnosti vytvářet podmínky životaschopné existence a koexistence ve vztahu k daným možnostem našeho prostředí.“*

Mluví-li Jackson o existenciálním imperativu, jako by hovořil o jedné ze struktur žitého světa, jak je známe ze Schützova díla.

Otázka bytí ve světě je klíčová i pro současného britského antropologa Tima Ingolda. Jeho přístup je relační, odpovídající na lidskou žitou zkušenost obývání přírodního a sociálního světa a zapojení se do jeho života. Představa určité bytosti v sobě již zahrnuje vztah k jejímu okolí, tak jak o tom vypovídá zkušenost animistických lovců-sběračů. Tito lidé nepřistupují ke svému životnímu prostředí jako k vnějšímu světu přírody, jenž má být teprve postižen mentálním světem kultury. Vnímají se jako součást vzájemné intimní vztahovosti a závislosti mezi lidmi, zvířaty, rostlinami a božstvy, jež svět obývají a jednají v něm. Když lovec-sběrač prosí les o potravu, nejde jen o nějakou reprezentaci jeho sociálního či kulturního světa, nýbrž o reálný akt vzájemně se rozvíjejícího vztahu mezi lidskými a mimolidskými entitami. Jak Ingold (2000: 40) říká, „svět může být ‚přírodou‘ jen pro toho, kdo jej neobývá“. Svět může být utvářen jen prostřednictvím pobývání v něm, ve vztahu k druhým a ke svému prostředí. Život se tak zakládá na přímém a vzájemném kontaktu různých entit, na sdíleném kontextu zkušenosti, která předchází reprezentacím jakožto získaným konceptuálním schématům či vnuceným kulturním rastrům (viz též Ingold 2006).

Ingoldovo porozumění vztahu mezi lidmi a jejich životním prostředím, vycházející z teoretických impulzů vývojové biologie, ekologické psychologie a fenomenologické filozofie, stojí na poznání, že daná bytost a její prostředí nejsou nikdy dokončeny, nýbrž se neustále utvářejí. Život člověka nebo zvířete stejně jako život jejich prostředí je v trvalém pohybu. Z tohoto pohledu odlišení přírody a kultury fenomén života více zatemňuje, než aby jej osvětlovalo. To je důvod, proč se Ingold (2000: 153) vymezuje vůči představě, že lidé ještě dříve, než jsou schopni svět obývat a jednat v něm, musejí jej zkonstruovat, vložit do něj význam. Oproti této perspektivě výstavby (building perspective) prosazuje perspektivu pobytu (dwelling perspective):

*„Tím méně perspektivu, která pokládá vnoření organismu-osoby do životního prostředí či žitého světa za nevyhnutelnou podmínku existence. Z této perspektivy svět kolem svého obyvatele neustále vzniká a jeho rozmanitě tvůrčí složky přebírají význam podle toho, jak se včleňují do pravidelného vzorce životní aktivity.“*

### **3. Ontologická a fenomenologická povaha mayských božstev**

#### **3.1 Amazonský perspektivismus a Mayové**

Otázka, kterou jsem si po seznámení s amazonským perspektivismem položil, zněla, kolik má amazonská kosmologie společného s kosmologií mayskou. Významným vodítkem se v tomto směru ukázala být etnografie Mayů Tzotzil, jak ji v 70. letech 20. století představil Evon Vogt. Podle Vogta (1976: 49–50) vnímají Mayové své svaté, kříže, hory a další božstva jako oduševněné bytosti, které svět nahlízejí velmi podobným způsobem jako lidé. Zdobení křížů květinami, borovicovými větévkami a jehličím nazývají Mayové jejich „oblékáním“. Kopál označují jako „cigarety pro bohy“ a svíčky jako „tortilly pro bohy“; někteří mají za to, že lidmi nabízené voskové svíčky jsou pro božstva „kuřecím masem“ a lojové svíčky „masem hovězím“. Jak Vogt (tamtéž: 50) sugestivně líčí:

*„Jakmile v křížové svatyni započne rituální dění, obdrží bohové třtinovou korbalku; svíčky zahoří a bohové dostanou tortilly a kuře; kadidlo zavoní a bohové se zhostí kouřením cigaret.“*

K obdobnému chápání mimolidských bytostí poukazuje etnografická evidence i v případě dalších mayských etnik. Například jeskyně bývají vnímány jako „domy“ pro božstva, analogicky k příbytkům lidským (Brady – Garza 2009: 75). Divoká zvěř je pak „domácími zvířaty“ Pána země (Tedlock 1996 [1985]: 228).

Motiv duševní kontinuity významných bytostí světa doprovází motiv tělesnosti jakožto klíčového faktoru jejich diskontinuity. Vogt (1976: 50) si povšiml, jak podstatnou roli připisují Mayové stravě: je to správné jídlo, tj. kukuřičné tortilly, co umožňuje dítěti projít úspěšně procesem socializace a výuky jazyka a stát se tak pravým člověkem, tj. Mayou Tzotzil. To je také důvod, proč byli etnografové během výzkumu indiány nabádáni, aby jedli více kukuřice, chtěli-li se naučit jazyk tzotzil snadněji a rychleji. Schopnost jazyka, kultury a lidství předpokládá určitý způsob výživy a tělesnosti (viz též Christenson 2001: 108). Podobně Pedro Pitarch (2012: 100–101) uvádí, že Maya Tzeltal, chce-li se stát učitelem ve škole, musí nejprve nahradit podomácku vypěstovanou kukuřici

a fazole pšeničným chlebem, hovězím a dalšími kupovanými produkty. Je to totiž právě neindiánská strava, jež představuje nejdůležitější předpoklad pro převzetí neindiánských duševních schopností, jako jsou španělská mluva, čtení a psaní.

James MacKenzie (2009: 373) shrnuje, že pro Maye K'iche' je spíše než „příroda“ (těla, atomy a materiální stránka světa) zdrojem jednoty „kultura“ – schopnost vstupovat do sociálních vztahů a zaujímat pozici subjektu:

*„Co odlišuje jednotlivé subjekty je spíše ‚příroda‘, tj. těla či podoby, kterých nabývají. Tato těla a podoby nejsou nicméně fixními entitami, neboť jsou tvarovány socializací, stravou či blízkostí sobě podobných.“*

Domnívám se, že takováto forma aplikace amazonského perspektivismu na mayskou kosmologii může být pro etnologii Střední Ameriky přínosná. V následující podkapitole představím několik příkladů z vlastní etnografie, které téma nejen hlouběji ilustrují, ale i rozvádějí.

### **3.2 Těla a duše mayských křížů, hor a jeskyní**

Náboženství současných Mayů je výsledkem po staletí se vyvíjejícího dialogu mezi nativní mayskou a importovanou křesťanskou religiozitou, strukturující se ve vždy ožehavých vztazích indiánů a ladínů (neindiánů) a vyznačující se vysokým stupněm synkretismu, ba hybridizace (srov. Watanabe – Fischer 2004). Je zřejmé, že mayské pojetí světa doznalo řady proměn jak během kolonialismu, tak postkolonialismu: katolicismus stejně jako novodobý protestantismus měly a mají na nativní myšlení a jednání nezanedbatelný vliv. Na druhou stranu upozorňují někteří současní badatelé na to, že mayské náboženství, výrazně materializované v přírodních či fyzických předmětech, charakterizuje cosi trvalého, prostupujícího celými jeho dějinami.<sup>4</sup> Není záměrem této studie zapojovat se do diskuse nad kontinuitou či změnou mayské kultury. Ačkoliv budu vyzdvihovat určité aspekty nativní kosmologie, které se na základě komparativních studií ukazují jako poměrně konstantní, nechci v žádném případě zpochybňovat jejich historickou dynamičnost a schopnost odpovídat na výzvy konkrétních dějinných údobí. V těchto intencích se budu odvolávat nejen na vlastní etnografický materiál, ale také na výsledky jiných etnologů – stejně jako archeologů –, kteří vybranému tématu věnovali patřičnou pozornost.

<sup>4</sup> Edward Fischer (2001) tak mluví o jistých předpokladech a tradičních tématech, stále reprodukcijících specifickou „kulturní logiku“. Miguel Astor-Aguilera (2010) dokonce hovoří o klíčových symbolech, ba „ontologickém systému“, hmatatelném napříč před- i pokolumbovskou historií.

*Rezadores*, mayští kněží či šamani (viz Kapusta 2011b), které jsem poznal při svém terénním výzkumu mezi Mayi Akatek v Západoguatemalské vysočině,<sup>5</sup> prokazují ve svých modlitbách úctu nejen Bohu, ale také Světu jako celku včetně jeho dvou polovin, Zemi a Nebi. Spolu s nimi evokují další entity, jako jsou některé atmosférické jevy, přírodní objekty, rostliny a zvířata, předci či svatí, k nimž náležejí i různá zpodobnění Ježíše Krista a Panny Marie. Tyto bytosti nejsou ani pouhými neživými předměty, ani jen symboly, odkazujícími k nějakým duchovním jsoucňům v jiném světě; jsou to živé osoby, které mají duchovní, ale i fyzický rozměr (srov. Kováč 2000; Kosticová 2009).

To je dobře patrné na nativním pojetí kříže (*cruz* nebo *kulus*). Kříž je pro Maye božskou bytostí uctívanou od předkolumbovských dob, jehož pozdější křesťanský obsah tvoří jen jednu z mnoha jeho významových rovin (viz Christenson 2001). Kříže jsou vnímány jako osoby: „Tyto kříže vidí, myslí, slyší a také hovoří k těm šamanům, kteří vědí, jak se s nimi dostat do kontaktu,“ píše La Farge a Byers (1931: 186). Kříže se „sázejí“ jako rostliny a zdobí se tak, že připomínají kukuřici a stromy. Starý dřevěný kříž nelze zahodit či zničit, ujišťovali mě mayští tradicionalisté; zůstane na místě spolu s novým, popřípadě je mu vyhrazeno jiné místo. Lidé se o kříže starají, o svátcích je zdobí, modlí se k nim a obětují jim svíčky a kopál. Kříž je v mayské kosmologii živou bytostí nadanou vědomím a vůlí, a tedy i autonomním jednáním.

Totéž platí o hoře (*cerro* nebo *witz*). Některé mohutné hory stejně jako malé pahorky nebo jen nakupeniny kamenů jsou oltáři vyžadujícími lidskou péči. Ani hory nejsou chápány jako mrtvé či pasivní předměty, nýbrž jako živé a aktivní bytosti. Hory jsou oduševněny a mají schopnost jednat. Mayové trvají na tom, že hory mají moc ovlivňovat jejich životy: jsou to významné a silné bytosti, vůči nimž je zapotřebí mít ohled (*respeto*) a žít s nimi v dobrých a vyrovnaných vztazích. Hory totiž lidem přinášejí dobré i zlé: potřebný déšť i ničivý vítr, štěstí při lovu i neštěstí v podobě ztracené cesty a zbloudění. Bezohlednost a narušování rovnováhy pak vede k neštěstím a nemocem v individuální i kolektivní rovině. Zanedbání péče o horu stejně jako o kříž se může projevit v nemoci konkrétního člověka anebo v neštěstí celé společnosti. Julie Hermesse (2011: 149) uvádí výpověď, dle níž byli v jedné komunitě duchové hor lidmi zapomenuti, nebyli krmeni, a chtěli proto odejít.

Mayská kosmologie představuje svět, v němž mají bytosti – ať už lidé, nebo božstva – analogický a komplementární charakter. Ačkoliv jsou božstva mocnější

<sup>5</sup> Etnografický terénní výzkum probíhal v letech 2009 a 2013, jeho celková délka činila půl roku. Mayové Akatek, jedno z nejtradičnějších horských mayských etnik, žijí v departmentu Huehuetenango v Guatemale. Více k výsledkům výzkumu viz Kapusta (2015).

než lidé, nejsou bytostně odlišná, mají svůj život, vědomí a vůli, nároky i přání. Jakkoliv tedy lidé ke svému životu potřebují božstva, která jim přinášejí dešť a úrodu, potřebují zase božstva ke svému životu lidi, kteří je živí (srov. Metz 2006: 125). Když šamani obětují křížům nebo horám, říkají doslova, že je „krmí“, neboť tato božstva „jedí“ svíčky a kopál a „píjí“ krocaní krev (srov. Piedrasanta Herrera 2009: 72). Lidé a božstva se posilují navzájem, jedni bez druhých nepřežijí.

Oběť je prokázáním úcty, je prosbou i díkem. Mayové obětují horám krocany v očekávání dobrého počasí, úrody a živobytí. Na otázku, co znamená taková oběť (*xahamb'al*), mi jeden šaman odpověděl, že „*xahamb'al* je to, co si hory žádají“. Příjemcem obětního daru není ani nějaké podsvětí či nadsvětí božstvo, ani nějaký transcendentní pán hory. Je to hora samotná – její „tělo“ i „duše“, jež si žádá oběť. Z výpovědí mayských šamanů je zřejmé, že vystoupení na horu je navázání kontaktu s konkrétním živoucím subjektem a činitelem; hora – podobně jako třeba kříž – je ale zároveň bytostí tělesnou, viditelnou a hmatatelnou. Podobné pocity v Mayích vzbuzují i jeskyně. Šamani do nich ve význačné dny vcházejí, obětují jim a čekají na znamení (*señales*) či proroctví (viz Deuss 2007: 263–265; Piedrasanta Herrera 2009: 83–85). Jeskyně, tedy otvor v hoře, je především vstupem do konkrétní hory, do jejího nitra a srdce. Když mayští šamani putují na významnou horu, říkají „jdeme navštívit horu“ nebo „jdeme nakrmit horu“; když vstupují do význačné jeskyně, říkají „jdeme žádat horu o svolení“ anebo „jdeme horu vyslechnout“.

Představa, že jsou to hory samotné, jež jsou oduševněny a podobny lidem, a že jeskyně jsou jejich ústy, není ojedinělá. Richard Wilson (1995: 53–54) poznamenává, že pro Maye Q'eqchi' jsou hory živé, mají osobnost jako lidé, včetně schopnosti mluvit:

*„Tzuultaq'a jsou duchové, kteří mají lidskou podobu a žijí v ‚domě‘, jeskyni, hluboko uvnitř hory. Přesto je hora i fyzickým tělem tzuultaq'a. [...] Hora je antropomorfizovaná, každá má svou tvář, hlavu a tělo, a také jeskyni, o níž se říká, že je buď ústy, anebo dělohou.“*

Pitarch (2012), jenž se zabýval mayským pojetím osoby, těla a duše zřejmě nejdetailněji, uvádí, že Mayové Tzeltal rozlišují dva typy těl. Na jedné straně rozpoznávají „tělo-maso“ (*bak'etal*), v němž proudí krev a v němž koluje vzduch. Toto tělo není definováno svým tvarem, ale látkou, z níž je uděláno. Na straně druhé rozpoznávají „tělo-vzhled“ (*winkilel*), postavu, tvář, způsob chůze, mluvy či odění. Toto tělo je určeno k tomu, aby bylo viděno a vnímáno a zároveň, aby

vidělo a vnímalo. Tento střední člen, lokalizovatelný někde mezi tělem a duší dané osoby, potvrzuje „převažující indiánský sklon k oddělování – anebo spíše k nespojování – somatických aspektů od fenomenologických aspektů lidského těla“ (tamtéž: 110). Etnografie ukazuje, že hory jsou antropomorfovány a personifikovány přesně v tomto smyslu. Wilson (1995: 53) zdůrazňuje, že *wiinqilal* – zde překládaný jako „osobnost“ – je mezi Mayi Q’eqchi’ základní charakteristikou lidí stejně jako hor. Lidé i hory mají navíc *xmuhel*, tj. *ch’ulel* v tzeltalštině, „vlastní duši“, jež sídlí v srdci a jež je původcem osobního charakteru a paměti.

Viditelně je to právě mayské „tělo-vzhled“ či „osobnost“, co odpovídá konceptu „těla“, jak jej prezentuje Viveiros de Castro: je to toto sociální tělo, které definuje druh a jeho schopnost vytvářet vztahy s ostatními. Mayská božstva jako kříže, hory či jeskyně jsou samozřejmě z jiné látky než lidé nebo zvířata, avšak mají sociální tělo. Mayové horám přisuzují lidem podobnou subjektivitu a vůli; hory ale mají také svou tělesnost a vzhled, jejichž konkrétní podoba je od lidí odlišuje.

### **3.3 Hory jako fenomenální a existenciální činitel**

Skutečnost, že Mayové považují entity typu hor za živé a jednající bytosti a že jim specifickým způsobem přisuzují objektivní i subjektivní povahu, je z hlediska amazonského perspektivismu a ontologického relativismu snadněji uchopitelná a pochopitelná, reálná a pravdivá. Avšak v čem je takové přesvědčení ukotveno, z jakého důvodu se v mayském myšlení a jednání stále znovu a znovu zpřítomňuje? Jinak řečeno, proč je vlastně toto přesvědčení pro Maye živé a odpovídající realitě, proč je pro ně srozumitelné a pravdivé? Na tomto místě, domnívám se, je důležité zaměřit se na fenomenální a existenciální aspekty hor, tak jak se v mayském každodenním a žitém světě vyjevují.

Otázka, v čem důležitost hor a s nimi spojených jeskyní pro Maye spočívá, je v odborné literatuře zpravidla řešena buď odkazem na dané kulturní vzorce, které hory a jeskyně symbolicky svazují s místem stvoření, domovem bohů, *axis mundi* a podsvětím, anebo odkazem k jejich politickému obsahu, odrážejícímu nerovné mocenské vztahy mezi indiánskou a neindiánskou populací, jsouce výrazem subordinace a resistance (viz Watanabe 1992; Wilson 1995). Na tomto místě se však vynasnažím ukázat, že porozumění horám a jeskyním může mít v kontextu každodenního života i jiný rozměr.

Nedávný archeologický výzkum poukázal na to, jak velký význam staří Mayové přikládali zemi (Prufer – Brady 2005). Kult země se od předkolumbovských dob vázal k horám a jeskyním; ty pak představovaly určující element při volbě umístění lidských sídlišť a byly inkorporovány do významných veřejných staveb v městských jádrech (Brady 1997). Je zajímavé, že tento vzorec přisvojování

jeskyní nebyl přítomen pouze v krasových nížinách, ale také v nekrasových vysočinách, a to v podobě umělých jeskyní a chodeb (Brady – Veni 1992). Pokud hory se svými jeskyněmi tvořily rozhodující přírodní prvky mayských sídlišť, pyramidy reprezentovaly posvátné hory (Vogt 1964: 194). James Brady a Keith Pruffer (2005: 370) uvádějí, že hory bývají spojovány primárně s půdou a deštěm, které jsou zdrojem plodnosti a úrody, a uzavírají:

*„Pokud síly ovládající úrodnost půdy stejně jako déšť sídlí v jeskyních, je snadné pochopit, proč jsou jeskyně tak zásadní v zemědělských rituálech napříč mayským světem.“*

Jeskyně jsou navíc zosobněny a oduševněny a „musejí tak být Mayi chápány jako nesmírné, živoucí, cítící, posvátné a mocné“ (tamtéž: 367).

Sergio Garza (2009) nedávno zaznamenal představy Mayů Chuj ohledně jeskyní v Quen Santo, jež jsou cílem poutníků přicházejících jak z guatemalských oblastí obývaných Mayi Chuj, Jakalteq, Mam a Q'anjob'al, tak i z Mexika. Garza (tamtéž: 49–50) zdůrazňuje, že význam horských jeskyní má mnoho tváří. Na jedné straně jde o místo stvoření, kde se zrodilo život dávající slunce a kde se vynořili prvotní lidé; je to prostor, v němž je ukotvena identita místních lidí. Na druhé straně je jeskyně spojována s představami Matky země, Pána země a blesků, asociovaného s deštěm, zemědělským rokem a každodenními starostmi zemědělského obyvatelstva. Jeskyně však není jen domovem Pána země a blesků nebo personifikací posvátné oduševněné Matky země, ale také živou bytostí o sobě. Výpověď jednoho informanta z Tunalita si zaslouží ocitovat v celém svém rozsahu (tamtéž: 50):

*„Když lidé dorazí na oslavu, jeskyně vypadá krásně, protože je dobře osvětlena světlem svíček a protože je tam tolik kouře; a jelikož už kouř nemůže nikam unikat, vrací se do jeskyně; a když pak kouř vychází, lidé jej pozorují, protože to vypadá, jako by jeskyně mluvila; je to možná proto, že tato posvátná místa jsou živá.“*

Garza upozorňuje, že komunikace je v tomto případě vedena spíše s jeskyní samotnou než s bohy v ní nebo v podsvětí či jiném světě. Tato praxe tak neodkazuje k nějakým obecným ideologiím; týká se zkušenosti s konkrétními bytostmi a se světem, v němž lidé žijí.

Ačkoliv jsou horské jeskyně v mayských studiích povětšinou interpretovány jako vstupy do podsvětí, jako místa stvoření či příbytky bohů, jsou také



zhmotněním síly země jakožto dárkyně obživy a života. Hory tak charakterizuje jakýsi dvojitý život – mohou být domovem určitých posvátných bytostí, ale mohou být stejně tak posvátnou bytostí o sobě. Etnografický materiál ukazuje, že hory a jeskyně jsou primárně považovány za zdroj vody a deště (viz např. Reina 1966: 181–182; Garza 2009: 50). Vogt (1969: 387) se v jednom svém textu táže, z čeho pramení – tak bizarní, a přece tak hojná – víra, že se mraky a blesky rodí v horských jeskyních. Nabízejí se dvě možné odpovědi: víra může vycházet z mayské ideologie, tj. z představ předkolumbovských dešťových a hadích božstev, Chaca a Quetzalcoatla, z konceptu Xibalby z *Popol Vuh* apod. Vogt však upozorňuje na to, že tato víra může být stejně tak založena v empirickém pozorování: v horských regionech se skutečně zdá, že mraky a blesky vycházejí z jeskyní, a tak nativní vysvětlení dává smysl. Konečně, hory vskutku hrají i z pohledu západní vědy při vzniku dešťů a bouřek podstatnou úlohu, minimálně z hlediska jejich častosti a vydatnosti.

Shrnuto, mayská horská božstva mají jistě velký význam co do svého kulturního i politického obsahu. Jejich personifikace a oduševnění nicméně odkazují ještě k jiné dimenzi. Jak jsem se pokusil ukázat, vědomý a prožívaný smysl mayského pojetí hor a jeskyní spočívá v přirozené skutečnosti zemědělského života a tedy v existenciální potřebě modlitby a oběti za dobrou úrodu a zdárné pokračování světa. Z tohoto pohledu jsou hory nadány existenciálním potenciálem dávat živobytí a život. Hory jsou tím, co obklopuje lidské komunity a co tak vytváří jejich nejvlastnější životní prostředí; jsou to hory, jež určují počasí, přinášejí blahodárny déšť, ale i ničivé sucho, vítr a bouře; jsou to hory, které dávají lidem obživu, ať už v podobě úrodnosti polí, anebo zdrojů dřeva a zvěře. Hora tedy není jen (kulturní nebo politickou) reprezentací *světa*, ale také (existenciální) reprezentací *života ve světě*. Nativní obraz hor nelze redukovat ani na jednoznačnou kulturní ideologii, ani na oblast etnicity a mocenských vztahů mezi lidmi. Jejich význam je třeba hledat v horách samotných a v lidsky zakoušeném vztahu k nim.

#### **4. Závěr**

V této studii jsem se pokusil o uvedení čtenáře do vybraných aspektů tzv. ontologického obratu a fenomenologické antropologie; zároveň jsem se snažil ukázat, jaký význam mohou mít tyto teoretické přístupy při uchopení odlišného náboženského světa – v tomto případě mayské kosmologie. Přestože mezi sebou tyto směry současné sociální antropologie příliš nekomunikují, rozhodl jsem se pracovat s nimi pospolu; nestavím jeden proti druhému, ale chápu je jako dva pilíře, na nichž je možné stavět.

Jak jsem uvedl, ontologický obrat z velké části vítám a cením si jeho teoretické otevřenosti. Tato otevřenost je však i jeho slabinou, bránící ukotvení v pevné půdě; byť nikoli epistemologický, ale ontologický, je to přece jen relativismus – a jako každý relativismus, i ontologický obrat si s sebou nese těžké břemeno: jak zodpovědět otázku, na čem jsou zkoumaná jinakost a její porozumění založeny. Vždyť etnograf se v terénu nesetkává s mimozemšťany (u nichž by se radikální jinakost dala očekávat), ale s lidmi, kteří žijí na stejné planetě, s lidmi, s nimiž sdílí lidskost, mnoho biologických i nebiologických vlastností, a tedy i *zkušeností*. Pokud je smysluplné setkání s jinakostí a porozumění (ovšemže vždy ošemetné a dílčí) této jinakosti možné – a na tom představitelé ontologického obratu trvají –, musíme sdílet něco společného. Neměli bychom pak raději pátrat po tom, co nás spojuje, než po tom, co nás odlišuje a co mezi nás klade nepřekonatelné hranice?

Na otázku, jak je setkání dvou světů možné a v čem je fundováno, ontologický obrat odpověď nedává. Podává ji však podle mého názoru fenomenologická antropologie, která poskytuje nástroje k tomu, jak teoreticky, a přesto nedestruktivně – a zdůrazněme nescientisticky i nereprezentativisticky – k fenoménu jinakosti přistupovat. Tato antropologie tak nerelativizuje jen přírodně-univerzalistickou anebo kulturně-relativistickou ideologii, ale relativizuje i samotný ontologický relativismus, neboť upozorňuje na některé obecné momenty, které lidi spojují. Mluví-li Jackson o existenciálním imperativu, jako by hovořil o jedné ze struktur *žitého světa*, jenž je pro člověka prvotní realitou. A píše-li Ingold o perspektivě pobytu, zaměřuje pozornost ke skutečnosti *bytí ve světě* nejen v mentální, ale i v přírodní krajině, do níž je každá bytost vržena, jíž je utvářena a již utváří.

Teorie je tu proto, aby nám pomáhala při práci s empirickými daty. Věřím, že teoretické zázemí, které jsem v této studii načrtl, může posloužit k přiměřenějšímu uchopení jinakosti, ať už vzdálenější, nebo bližší. Mayský etnografický materiál vybízí k otázkám, jež nejsou snadno zodpověditelné a jež narážejí na hranice zažitých předpokladů a kategorií. Jakou povahu vlastně mají pro Maye jejich božstva – imanentní, nebo transcendentní? V tomto kontextu pak povstává otázka, do jaké míry jsou entity typu křížů, hor anebo jeskyní pro Maye skutečně *jako* lidé? Kde leží ona křehká hranice mezi prohlášením, že tyto bytosti *připomínají* oduševnělé osoby, a prohlášením, že tyto bytosti *jsou* oduševnělými osobami? Jinak řečeno, do jaké míry mohou být lidský jazyk a myšlení metaforickými, nebo naopak doslovnými?

V mayských studiích většinou získává navrch metaforický výklad, podle něhož jsou dané předměty symboly nebo odkazy k jistým duchovním či transcendentním entitám. Tento způsob myšlení převládá i v oblasti teoretické interpretace,

kdy se má za to, že nativní představy božstev jsou reprezentace, totiž že představují, zastupují něco dalšího, že jsou něčím jiným, než ve skutečnosti jsou. Avšak kde je v myšlení, jež tímto způsobem odděluje profánní a posvátné, tělesné a duchovní, objektivní a subjektivní, místo pro představu, že například hora může být pro Maye významná *sama o sobě*, že může být profánní i posvátná, že může být nadána viditelným tělem i neviditelnou duší, že může být objektem i subjektem zároveň, a to v jednom světě společně s lidmi? V této práci jsem chtěl ukázat, že Mayové chápou hory jako autonomní a živé bytosti nadané vědomím, vůlí a schopností jednat. Hory v mayských očích nejsou ani věcmi, ani duchy, nejsou reprezentacemi něčeho jiného; ve skutečnosti mají různé tělesné i duševní aspekty a jsou lidem podobnými bytostmi co do své živosti, osobnosti i tělesnosti.

Představa, že jsou to hory samotné, jež jsou animizovány, personifikovány a antropomorfozovány, je z hlediska současného západního vzdělávání (přínejmenším) nezvyklá. Jak by řekli představitelé ontologického obratu, Mayové žijí v jiném světě než my, ve světě, v němž naše obvyklá konceptuální schémata a dichotomie nefungují. Ontologický relativismus nám dává volné ruce, a tím i možnost, jak se oprostit od analytického a reprezentačního myšlení a jak vzít jinakost vážně. Avšak *v jak* jiném světě opravdu žijeme? Do jaké míry jsou naše světy odlišné, nebo naopak sobě podobné? Proč si můžeme rozumět? Fenomenologická antropologie představuje jednu z možných odpovědí tím, že problematiku zasazuje do obecného kontextu žitého světa a bytí v něm. Na předchozích stránkách jsem se pokusil ukázat, že mayská kosmologie vychází z každodenní zkušenosti se sociálním i přírodním světem, s krajinou, ve které jsou lidé ukotveni, kterou utvářejí a kterou jsou zároveň utvářeni. Hory jsou Mayům jejich domovem, jejich nejvlastnějším životním prostředím, přinášejícím úrodu i neúrodu, život i smrt, a jsou tak činiteli existenciálního významu. V posledku právě tento vztah mezi lidskými a mimolidskými bytostmi, jenž je od počátku žitý a bytostný, se stává tím, co umožňuje danou kosmologii znovu a znovu naplňovat životem a bytím.

Srpen 2015

---

*Literatura:*

- Astor-Aguilera, Miguel A.: 2010 – *The Maya world of communicating objects. Quadripartite crosses, trees, and stones*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Brady, James E.: 1997 – Settlement configuration and cosmology. The role of caves at Dos Pilas. *American Anthropologist* 99: 602–618.

- Brady, James E. – Garza, Sergio: 2009 – A reassessment of ethnographic data on cave utilization in Santa Eulalia. In: Brady, James E. (ed.): *Exploring highland Maya ritual cave use. Archaeology & ethnography in Huehuetenango, Guatemala*. Austin: Association for Mexican Cave Studies: 73–79.
- Brady, James E. – Veni, George: 1992 – Man-made and pseudo-karst caves. The implications of subsurface features within Maya centers. *Geoarchaeology* 7: 149–167.
- Brady, James E. – Prufer, Keith M.: 2005 – Maya cave archaeology. A new look at religion and cosmology. In: Prufer, Keith M. – Brady, James E. (eds.): *Stone houses and earth lords. Maya religion in the cave context*. Boulder: University Press of Colorado: 365–379.
- Brož, Luděk: 2007 – Pastoral perspectivism. A view from Altai. *Inner Asia* 9: 291–310.
- Csordas, Thomas (ed.): 1994 – *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Descola, Philippe: 2013 [2005] – *Beyond nature and culture*. Chicago – London: The University of Chicago Press.
- Descola, Philippe – Pálsson, Gisli (eds.): 1996 – *Nature and society. Anthropological perspectives*. London – New York: Routledge.
- Desjarlais, Robert – Throop, C. Jason: 2011 – Phenomenological approaches in anthropology. *Annual Review of Anthropology* 40: 87–102.
- Deuss, Krystyna: 2007 – *Shamans, witches, and Maya priests. Native religion and ritual in Highland Guatemala*. London: Guatemalan Maya Centre.
- Fischer, Edward F.: 2001 – *Cultural logics and global economics. Maya identity in thought and practice*. Austin: University of Texas Press.
- Garza, Sergio: 2009 – The social and cosmological significance of Quen Santo in contemporary Maya society. In: Brady, James E. (ed.): *Exploring highland Maya ritual cave use. Archaeology & ethnography in Huehuetenango, Guatemala*. Austin: Association for Mexican Cave Studies: 49–54.
- Henare [Salmund], Amiria – Holbraad, Martin – Wastell, Sari (eds.): 2007 – *Thinking through things. Theorising artefacts ethnographically*. London: Routledge.
- Hermesse, Julie: 2011 – Hibridación de la cosmovisión maya contemporánea. Estudio etnográfico de San Martín Sacatepéquez, Guatemala. *Mesoamérica* 53: 133–156.
- Heywood, Paolo – Laidlaw, James: 2013 – One more turn and you're there. *Anthropology of this century* 7. Staženo z: <http://aotcpress.com/articles/turn> [24. 7. 2015].
- Holbraad, Martin: 2010 – Ontology is just another word for culture. Against the motion (2). *Critique of Anthropology* 30: 179–185.
- Christenson, Allen J.: 2001 – *Art and society in a highland Maya community. The altarpiece of Santiago Atitlán*. Austin: University of Texas Press.
- Ingold, Tim: 2000 – *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.
- Ingold, Tim: 2006 – Rethinking the animate, re-animating thought. *Ethnos: Journal of Anthropology* 71: 9–20.
- Jackson, Michael (ed.): 1996 – *Things as they are. New directions in phenomenological anthropology*. Bloomington: Indiana University Press.
- Jackson, Michael: 2005 – *Existential anthropology. Events, exigencies and effects*. New York: Berghahn Books.
- Kapusta, Jan: 2011a – Odkaz Victoria Turnera v současné antropologii poutnictví. Zkušenost pouti do Santiaga de Compostela. *Český lid* 98: 135–153.

- Kapusta, Jan: 2011b – Mayský šamanismus v teorii a v praxi. Pojem šaman mezi bytím a nebytím. *AntropoWebzin* 3/2011: 149–154.
- Kapusta, Jan: 2015 – *Účinnost oběti. Duchové přírody a duše lidí v mayské kultuře*. Disertační práce. Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy v Praze.
- Kostičová, Zuzana M.: 2009 – *Arte y ritual en Chichén Itzá. Los dioses y los hombres*. Disertační práce. Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy v Praze.
- Kováč, Milan: 2000 – Antóniov lacandónsky panteón a starí Mayovia. Porovnávací štúdia. *Religio* 8: 125–150.
- La Farge, Oliver – Byers, Douglas: 1931 – *The year bearer's people*. New Orleans: The Tulane University of Louisiana.
- Laidlaw, James: 2012 – Ontologically challenged. *Anthropology of this Century* 4. Staženo z: <http://aotcpres.com/articles/ontologically-challenged> [24. 7. 2015].
- Lévi-Strauss, Claude: 1999 [1952] – *Rasa a dějiny*. Praha: Atlantis.
- MacKenzie, C. James: 2009 – Judas off the noose. Sacerdotes Mayas, costumbristas, and the politics of purity in the tradition of San Simón in Guatemala. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 14: 355–381.
- Metz, Brent E.: 2006 – *Ch'orti'-Maya survival in eastern Guatemala. Indigeneity in transition*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Paleček, Martin – Risjord, Mark: 2013 – Relativism and the ontological turn within anthropology. *Philosophy of the Social Sciences* 43: 3–23.
- Pauknerová, Karolína – Stella, Marco – Gibas, Petr (eds.): 2014 – *Non-humans in social science. Ontologies, theories and case studies*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- Pedersen, Morten A.: 2012 – Common sense. A review of certain reviews of the 'ontological turn'. *Anthropology of this century* 5. Staženo z: [http://aotcpres.com/articles/common\\_nonsense](http://aotcpres.com/articles/common_nonsense) [24. 7. 2015].
- Piedrasanta Herrera, Ruth: 2009 – *Los Chuj: Unidad y rupturas en su espacio*. Guatemala: ARMAR Editores.
- Pina-Cabral, João de: 2014 – World. An anthropological examination (part 1). *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4: 49–73.
- Pitarch Ramón, Pedro: 2012 – The two Maya bodies. An elementary model of Tzeltal personhood. *Ethnos* 77: 93–114.
- Prufer, Keith M. – Brady, James E. (eds.): 2005 – *Stone houses and earth lords. Maya religion in the cave context*. Boulder: University Press of Colorado.
- Ramos, Alcida R. 2012. The politics of perspectivism. *Annual Review of Anthropology* 41: 481–494.
- Reina, Ruben: 1966 – *The law of the saints. A Pokomam pueblo and its community culture*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Salmond, Amiria J. M.: 2014 – Transforming translations (part 2). Addressing ontological alterity. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4: 155–187.
- Scott, Michael W.: 2013 – What I'm reading. The anthropology of ontology (religious science?). *Journal of the Royal Anthropological Institute* 19: 859–872.
- Schütz, Alfred: 1962 [1945] – On multiple realities. In: Natanson, Maurice (ed.): *Alfred Schütz. Collected Papers I. The Problem of Social Reality*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers: 207–259.
- Schütz, Alfred – Luckmann, Thomas: 1973/1975 – *The structures of the life-world I–II*. Evanston: Northwestern University Press.

- Stoller, Paul: 1995 – *Embodying colonial memories. Spirit possession, power, and the Hauka in West Africa*. New York: Routledge.
- Škrabáková, Ludmila: 2014 – Amerindian perspectivism and the life of plants in Amazonia. In: Pauknerová, Karolína – Stella, Marco – Gibas, Petr (eds.): *Non-humans in social science. Ontologies, theories and case studies*. Červený Kostelec: Pavel Mervart: 165–186.
- Šrubař, Ilja: 2005 – The pragmatic theory of the life-world as a basis for intercultural comparisons. In: Endress, Martin – Psathas, George – Nasu, Hisashi (eds.): *Explorations of the life-world. Continuing dialogues with Alfred Schutz*. Dordrecht: Springer: 235–266.
- Tedlock, Dennis: 1996 [1985] – *Popol Vuh. The Mayan book of the dawn of life*. New York: Simon & Schuster.
- Turner, Terence: 2009 – The crisis of late structuralism. Perspectivism and animism. Rethinking culture, nature, bodiliness, and spirit. *Tipiti* 7: 3–42.
- Turner, Victor W. – Bruner, Edward M. (eds.): 1986 – *The anthropology of experience*. Urbana: University of Illinois Press.
- Větrovcová, Marie: 2015 – Proměňování znaku a symbolu. Počátky re-formace matematiky. In: Hanke, Miroslav – Kastnerová, Martina – Švantner, Martin – Větrovcová, Marie: *Stopování sémiotiky*. Plzeň – Praha: Západočeská univerzita v Plzni – Vyšehrad: 103–168.
- Vogt, Evon Z.: 1964 – Ancient Maya and contemporary Tzotzil cosmology. A comment on some methodological problems. *American Antiquity* 30: 192–195.
- Vogt, Evon Z.: 1969 – *Zinacantan. A Maya community in the highlands of Chiapas*. Cambridge: Belknap Press.
- Vogt, Evon Z.: 1976 – *Tortillas for the gods. A symbolic analysis of Zinacanteco rituals*. Cambridge – London: Harvard University Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo: 1998 – Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4: 469–488.
- Viveiros de Castro, Eduardo: 2004 – Exchanging perspectives. The transformation of objects into subjects in Amerindian ontologies. *Common Knowledge* 10: 463–484.
- Watanabe, John M.: 1992 – *Maya saints and souls in a changing world*. Austin: University of Texas Press.
- Watanabe, John M. – Fischer, Edward F. (eds.): 2004 – *Pluralizing ethnography. Comparison and representation in Maya cultures, histories, and identities*. Santa Fe: School of American Research Press.
- Wilson, Richard: 1995 – *Maya resurgence in Guatemala. Q'eqchi' experiences*. Norman: University of Oklahoma Press.
- 

Contact: Mgr. Jan Kapusta, Ph.D., Vejprnická 206, 318 00 Plzeň, CZ;  
e-mail: kapusta.jan@seznam.cz.

## **Obrazová příloha**

*Obr. 1 – Kříže na předkolumbovských zříceninách (Todos Santos Cuchumatán).*

*Foto: J. Kapusta, 2009.*



Obr. 2 – Slavnost oblékání křížů (San Mateo Ixtatán). Foto: J. Kapusta, 2013.





*Obr. 3 – Cesta na uctívanou horu (San Rafael La Independencia). Foto: J. Kapusta, 2013.*



*Obr. 4 – Poutníci na sopce Santa María. Foto: J. Kapusta, 2009.*



Obr. 5 – Cesta k uctívaným jeskyním (Todos Santos Cuchumatán). Foto: J. Kapusta, 2009.



*Obr. 6 – Obětní rituály před jeskyní (Esquipulas). Foto: J. Kapusta, 2013.*

