

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

Bakalářská práce

Aleš Slapnička

**Současné tendence v
antropologii a jak mění možnosti
v antropologii rituálu**

Contemporary Tendencies in Anthropology and
How They Change the Possibilities of an
Anthropology of Ritual

Poděkování

Děkuji vedoucímu práce Mgr. Milanu Kroulíkovi za dlouhodobou zpětnou vazbu, za všechny připomínky i rozšiřující informace. Dále děkuji všem, kteří mi alespoň trochu rozuměli.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, dne 1.1.2024

Aleš Slapnička

Abstrakt

Ve své práci se budu věnovat teorii antropologie rituálu z hlediska současných antropologických proudů. Práce se bude odvíjet od zásadních badatelů 20. století (jakými jsou například Victor Turner, Mary Douglas aj.), jejichž koncepty se zapsaly nejen do kánonu antropologie, ale také do antropologicky zaměřené religionistiky. V práci si budu klást otázky, jak jsou tyto koncepty (liminalita, čisté/nečisté ...) stále plně aplikovatelné ve své původní podobě a jakým způsobem je s nimi možné pracovat dnes. K tomu bude práce skládat argumenty současných (nejen zcela výlučně) antropologicky orientovaných akademiků. Jednotná specifikace jejich zaměření je nesnadná, jejich texty obsahují myšlenky posthumanismu, STS, poststrukturalistické a filosofické antropologie, dekonstrukce a mnoho dalších. V práci tyto koncepty pod hlavičkou klíčových autorů představím a jejich původní texty znovu přečtu optikou vybraných kriticky laděných textů. Pokusím se vyhodnotit opodstatněnost kritiky a co mohou osvědčené koncepty podrobené kritice dále nabídnout. Také zvážím, jak kritika antropologie rituálu/náboženství může ovlivnit religionistickou scénu obecně.

Klíčová slova

antropologie rituálu, Gilles Deleuze, posthumanismus, praktická ontologie, Stuart McLean, Victor Turner

Abstract

In my thesis I will focus on the theory of anthropology of ritual from the point of view of contemporary anthropological currents. The work will be based on the fundamental researchers of the 20th century (such as Victor Turner, Mary Douglas, etc.), whose concepts entered not only the canon of anthropology, but also in anthropologically focused religious studies. In my work, I will ask myself how these concepts (liminality, clean/impure...) are still fully applicable in their original form and how it is possible to work with them today. To this end, the thesis will assemble the arguments of contemporary (not exclusively) anthropologically oriented academics. A single specification of their focus is difficult, their texts contain the ideas of posthumanism, STS, poststructuralist and philosophical anthropology, deconstruction and many others. In my work, I will present these concepts under the heading of key authors and re-read their original texts through the lens of selected critically tuned texts. I will try to evaluate the validity of the criticism and what the proven concepts subjected to criticism can further offer. I will also consider how a critique of the anthropology of ritual/religion can influence the religious studies scene in general.

Keywords

anthropology of ritual, Gilles Deleuze, posthumanism, practical ontology, Stuart McLean, Victor Turner

Obsah

Úvod.....	6
1. Dynamika.....	7
1.1. Rámec bádání.....	7
1.2. Dynamika a virtualita rituálu.....	8
1.3. Dynamika.....	10
1.4. Virtualita.....	11
1.5. Překonání sociálního kontextu.....	12
2. Problém kultury.....	14
2.1. Stačí nám kultura?.....	14
2.2. Příroda vs. kultura.....	15
2.3. Věda a STS – dostat se ven z jeskyně.....	21
2.4. Kulturní techniky.....	24
2.5. Antropologie bez člověka?.....	25
3. Kreativita.....	27
3.1. Posthumanismus – nová kreativita.....	27
3.2. Fikce.....	29
3.3. Fabulace.....	30
3.4. Metamorfóza.....	32
Závěr.....	35
Seznam literatury.....	36

Úvod

Záměrem této práce je pokusit se představit důležité změny v antropologickém prostředí, způsobené mimo jiné vlivem posthumanismu a nového materialismu, který antropologii vede k jinému přístupu ke světu, který již není jen jeden, apriorní a neměnný. Důvody tohoto přístupu se pokusím vysvětlit i aplikovat na teorii antropologie rituálu. Rituál je v podání klasiků antropologů rituálu – jakým je například Victor Turner, který bude hlavním zástupcem předešlých přístupů – považován za specifický nástroj, ve kterém se dokážou tvořit nové vztahy a statuty. Radikálním odlišením současných přístupů je rozšíření možností i co do jiných-než-lidských aktérů a schopnostech rituálů přetvářet nejen sociální vztahy, ale také svět(y).

Hlavním přínosem práce bude především seznámit čtenáře s možnostmi současných antropologických trendů aplikovaných na antropologii rituálu. Širší povědomí tohoto tématu v českém akademickém prostředí zatím chybí, práce se proto bude snažit toto povědomí rozšířit. Vybraní autoři a problematika, které se dotýkají, by měli čtenáři otevřít cestu k síti literatury, která by pomohla k lepšímu pochopení radikálně materialistických přístupů. Tato radikálnost je založena na odklonu od některých základních prvků západní vědy a edukačního systému. Zároveň je tedy práce také ve svých nuancích příběhem mého vlastního procesu porozumění tématu v kontextu akademického prostředí i každodenního života. To může zvýšit šance, že se zájemci o nové přístupy antropologie rituálu budou moci v některých úsecích lépe napojit.

První kapitolu zahájím počátečním vymezením pohledu na rituál, na který se bude práce ohlížet. Bude tak učiněno přechodem z pojetí rituálu Victora Turnera na pojetí jeho žáka Bruce Kapferera. Vyčtu zde některé základní informace Turnerovy teorie související se stěžejními vlastnostmi rituálu, tedy rituálu jako procesu změn ve společnosti. Tento výčet ale bude opatřen i o kritiku, jež v této části budu čerpat od Kapferera, který rozvíjí pojetí rituálu jako dynamiku působení estetických sil a jako prostoru virtuality, kdy se při rituálu přetváří nejen společenské vztahy, ale také realita. Kapferer proto otvírá cestu k materialistickému pohledu na rituál, ve kterém hrají ne-lidští aktéři důležitější roli než jen roli symbolů.

Kapitola druhá odhalí dichotomní struktury přírody a kultury, které rámuje i antropologické bádání. S pomocí feministické metodologie Marilyn Strathern problematiku přírody a kultury napojím na antropologii rituálu. Tato část by měla vést hlavně k tomu, aby čtenář získal větší pochopení pro to, jaké jsou limity strukturalistických přístupů a přístupů ohraničených pouze sociálním kontextem. Vyústit by měla v nabídnutí alternativních přístupů k ontologii, možnostem zapojení ne-lidských aktérů a technik, které se klasickým materialistickým definicím vyhýbají.

Poslední, třetí kapitola, se zabývá filosofickou reflexí antropologických problémů kreativity a imaginace. Důležití autoři jsou v tomto ohledu Gilles Deleuze a Félix Guattari, kteří výrazně zasáhli do současného (nejen) antropologického myšlení. V této části se vzhledem k filosofické složitosti tématu spolehnu zejména na sekundární literaturu. Další důležitou roli zde bude zastávat Stuart McLean, který tuto filosofii propojuje i s antropologií rituálu a na svém vlastním bádání ji aplikuje.

1. Dynamika

1.1. Rámec bádání

Aby se tato práce mohla věnovat kritickému zhodnocení minulé i současné situace teorie antropologie rituálu, bude potřeba vymezit, v jakých škálách se pojem rituálu bude pohybovat. Diskuze o rituálu se bude odvíjet od funkcionalistické tradice interpretací rituálů, které rituál obvykle vysvětlují jako formované vyjádření (obvykle sociální) funkce. Jako inspirativní koncepty nebudou sloužit funkcionalisté typu Émile Durkheima, podle něhož rituál v konečném důsledku pouze vyjadřuje společenské normy.¹ Naopak, rituál je v současném diskurzu kreativní a proměnlivou kategorií, která v nějakém smyslu je samostatnou kategorií, nicméně neodmyslitelně spjatou s dalšími společenskými procesy a ve vzájemném utváření.² Důležitým milníkem jsou *Přechodové rituály*,³ kde Arnold van Gennep představil trojiční schéma přechodových fází rituálu. Přechodovost, především prostřední fázi liminality (od latinského *limen* – přechod/hranice) zpopularizoval Victor Turner jako nástroj rituálu, který upozaděním a rozkládáním společenských norem umožňuje generaci nových sociálních vztahů.

Turner a jeho rozšíření významu liminality pro rituál představilo nový aspekt, a to vlastní schopnost rituálu mít efekt na společenské procesy. I tato interpretace nese stále úskalí toho, že je součástí teleologického výkladu sociálního kontextu, tedy interpretace, která v sobě nese předpoklad vyústění řešení sociální otázky, typicky kompromis mezi konfliktními skupinami v rámci rituálu. Proto se pokusím najít další způsoby, jak interpretovat rituál cestami vyhýbajícími se esencialismu i funkcionalistickému redukcionismu. Budu následovat linii diskuse o technickém působení rituálu vycházejícím z konceptu liminality. Nástroje dynamiky a virtuality rituálu představené Brucem Kapfererem je jedna z možností, jak v tomto bádání pokračovat. Otevírá možnosti pro chápání rituálu jako reality *sui generis*, rozkládající a přeměňující realitu na ontologické úrovni.⁴ Implikuje také otázky problematického pojetí rituálu v kontextu tradiční myšlenkové dichotomie materialismu a idealismu (například v jedné z podob ve formě příroda vs. kultura).

Nicméně důležitým cílem práce je dále rozvinout, kam až ohraničení toho, co je myšleno jako rituál, může být posunuto. Například zapojením ne-lidských aktérů. Rozšířit význam procesů generujících realitu nabízí myšlení filosofů Deleuze a Guattariho (ze kterých čerpá i Kapferer) a proud posthumanismu. Deleuze a Guattari nahradili tradičnímu užití metafor pojmem metamorfózy, která má lépe podchytit způsob proudění

1 Daniel L. Pals, *Osm teorií náboženství*, přel. Lucie Valentinová, Praha: ExOriente, 2015, 157.

2 Pamela J. Stewart and Andrew J. Strathern (eds.), „Ritual Studies: Whence and Where to?“ in P. J. Stewart and A. J. Stewart, *The Palgrave Handbook of Anthropological Ritual Studies*, Cham: Palgrave Macmillan, 2021, 1–14.

3 Arnold van Gennep, *Přechodové rituály: systematické studium rituálů*, přel. Helena Beguivinová, Praha: Portál, 2018.

4 Problém ontologie zahrnuje otázku o základním předpokladu jednoho neměnného světa, na němž jsou prvky kultury, včetně rituálů, pouhými epistemologickými variacemi. Ve 2. kapitole bude tato problematika seznámena s možnostmi praktické ontologie, tedy uznání možnosti multiplicity ontologií a tím i změny pohledu na ontologii rituálu.

sil a utváření realit namísto symbolického reprezentativního pojetí metafory, které dominuje i v antropologii rituálu.⁵ Na jejich myšlenky navazuje i Stuart McLean, antropolog komponující rituál, umění, filosofii a literaturu. S jeho pojetím antropologie zohledním, jak může být dosah rituálu rozšířen v kontextu posthumanismu a nového materialismu,⁶ protože i lidské poznávací kategorie jsou v rituálu zapleteny do proudění nepersonálních a materiálních okolností a rituální působení je shlukem nahodilých nekontrolovatelných pohybů. Tímto poznáním se rituál nemůže omezit pouze na kontext lidského jednání, ale má nutný přesah i mimo sociální sféru.

1.2. Dynamika a virtualita rituálu

Australský antropolog Bruce Kapferer patří mezi antropology rituálu, kteří prošli prostředím *manchesterské školy*. Manchesterská škola od 50. let 20. století zahrnovala badatele, pro něž je téma společnosti a její uspořádání procesem vzájemného působení asymetrických vztahů ústící v určité kompromisní stavy zajišťující společnost v chodu. Slavným zástupcem školy je i Victor Turner, jehož koncept liminality je pro Kapferera inspirativním nástrojem s potenciálem širším než interpretace v kontextu symbolické analýzy.

Jedna z Turnerových nejslavnějších knih *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*⁷ (Rituální proces: Struktura a antistruktura) se dá už podle názvu číst jako definice Turnerova uvažování o rituálu. Rituál je procesem vytvářejícím stále nové formy a kategorie společenského uspořádání spíše než pouhou sérií úkonů symbolicky odrážejících skutečné jádro společnosti. Děje se tak vzájemným působením struktury a antistruktury. Strukturu můžeme chápat jako formy společnosti, které vnímáme jako stabilní a oficiální. Stabilita struktur je ale relativní, protože každá struktura byla v některém momentě stvořena a procesualita tvorby nových struktur je umožněna v kontaktu s antistrukturou, chaotickou neurčitostí, která nabízí potenciální podněty vyzývající strukturu k přeformulaci.

Vztah struktury a antistruktury je dle Turnera činný v rituálech, respektive v jejich liminální fázi. V této fázi není účastník nebo účastníci součástí jasně definovaných struktur, dokonce nemají status člověka: „Liminální entity nejsou tady ani tam; jsou něčím mezi pozicemi přidělenými a uspořádanými zákonem, zvykem, konvencí a ceremoniálem.“⁸ Liminalita je dobře patrná v iniciačních rituálech, kde iniciand musí přecházet z jednoho stavu do druhého. V liminální fázi je jeho status nejasný, symbolizovaný například vytržením z obvyklého prostoru (izolace od ostatních), zvířecí maska (není ani člověk, ani zvíře), nebo jako shluk nediferenciované marginální skupiny. V co takové liminální postavení ústí, je reintegrace do společnosti v novém statutu.

5 Metamorfózu představují při interpretaci Franze Kafky a jeho díla *Proměna*: Gilles Deleuze a Félix Guattari, *Kafka: Za menštinovou literaturu*, přel. Josef Hrdlička, Herrmann & synové: Praha, 2016. Viz 3. kapitola.

6 Diana Coole and Samantha Frost (eds.), „Introducing the New Materialisms“, in D. Coole and S. Frost, *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, Durham – London: Duke University Press, 2010, 1–43.

7 Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Ithaca: Cornell University Press, 1991.

8 Turner, *The Ritual Process*, 95. Není-li uveden jiný překladatel do češtiny, jsou všechny překlady v práci z angličtiny a francouzštiny do češtiny mé.

Turnerovo pojetí rituálu bylo jistě přínosem v posunu vnímání rituálu jako efektivním generátoru transformačních procesů ve společnosti. Kapferer však namítá, že je takový rituál autonomní jen částečně, protože se koneckonců vždy vztahuje k užívání symbolů. Turnerův rituální proces je „(...) zdroj pro vynalézání nových kosmologických a jiných kulturních kategorií, ve kterých mohou být stvořeny originální tvorby osob a jejich vztahů.“⁹ Rituál tedy v tomto pojetí pracuje tak, *aby fungovala společnost*, a navrácí se tak opět k funkcionalistické redukci. Kapferer ale nestaví kritiku směrem k odmítnutí rituálu jako procesu. Hlavní potíží nachází v reprezentačním významu symbolů. Je-li tak zásadní funkce symbolů, jaký význam by mělo studium rituálu?

Turner tvrdí, že v rituálu operují 2 póly symbolů. Jeden je ideologický (normativní) a zahrnuje ty hodnoty, kterými se celá společnost může vyjádřit jako celek (a na oficiální rovině podle nich jedná). Naopak pól sensorický se váže k emocionálnímu rozpoložení jednotlivců.¹⁰ Každý jednatel se ve složitosti života nemůže vždy považovat za ideálního reprezentanta společnosti, a tak sumy takových jednotlivců¹¹ chovají i protikladné emoce k těm oficiálním, normativním. Co se děje v rituálu je pak to, že silné symboly díky schopnosti polarizovat význam na obě strany umožňují kompromis. „Normy a hodnoty jsou na jednu stranu prodchnuty emocemi, zatímco hrubé a jednoduché emoce jsou povzneseny skrze kontakt se společenskými hodnotami.“¹²

Funkce mléčného stromu u kmene Ndembuů je přesně takovým nositelem dvojitého významu symbolů. Ndembuské ženy bílé tekutině, která ze stromu vytéká, připisují význam mateřského mléka. V dívčím rituálu puberty *Nkang'a* je taková symbolika důležitá, protože skrze princip vyživování vyjadřuje pouto mezi matkou a dítětem. Ndembuská společnost je matrilineární, a tak symboly kolem stromu odkazují na velice silné hodnoty společnosti. To je pouze jedna strana mince, normativního pólu. Když rituál pozoruje někdo zvenčí, dokáže podle Turnera s kontextuální analýzou vidět jednání, které nesouhlasí s tezí o jednotě společnosti. Ndembuská společnost je sice matrilineární, ale také patrilokální. V rituálu je patrná separace dcery od matky, navzdory poutu matky a dítěte je zde také aspekt odtržení dcery jakožto přesunutí důležité členky rodiny do jiného sídla. Symboly rituálu tedy obsahují roviny normativní i sensorickou, pomáhají účastníkům vyrovnat se s těmito rozpory aktivní prožitím obou stran.¹³

Právě v případě Turnerova symbolismu vidí Kapferer vhodný čas pro změnu směru, jak v inspiraci liminalitou pokračovat. V čem se Kapferer od Turnera rozchází, je nositel síly rituálu, rozhodně to podle něj není vlastnost symbolů. Nevyvrací teze o procesu a statickému rituálu, posouvá je ale na rovinu produktů vnitřní *dynamiky* rituálu.¹⁴ Dynamika

9 Bruce Kapferer, „Ritual Dynamics and Virtual Practice: Beyond Representation and Meaning“, *Social Analysis* 48.2 (2004): 38.

10 Victor Turner, *The Forest of Symbols*, Ithaca – London: Cornell University Press, 1967, 28.

11 Specifické rozdíly vykazuje jedinec, ale Turner pro svou teorii i tyto jedince srovnává do větších skupin, aby je zapracoval do schémat dvou protipólů ve společných rituálech. V dalších kapitolách se pokusím rozebrat, proč jeho tendence vrstvit partikulární témata do makrokosmických rozměrů může být i jedna z jeho slabín.

12 Turner, *The Forest of Symbols*, 30.

13 *Ibid.*, 20–25.

14 Bruce Kapferer, „Dynamics“ in J. Kreinath, J. Snoek and M. Stausberg (eds.), *Theorizing Ritual: Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Leiden – Boston: Brill, 2006, 507–522.

rituálu má v bádání pomoci formulovat vymezení rituálu jako kategorie.¹⁵ Turnerovo symbolické a dramaticky performativní pojetí rituálu specifíčnost dynamiky upozaduje a rozplývá se do dalších nerituálních oborů.¹⁶ Pokud je pouto rituálu s funkční integrací symbolů nějak porušeno, tedy když symboly ztratí svůj smysl nebo jsou odmytologizovány, začne se rituál jevit jako vyprázdněné fetišizace. Rituál není závislý na současných kosmologiích, sám je jakýmsi *místem odloučení*, kde nové reality vznikají.¹⁷

1.3. Dynamika

Dynamikou prochází estetické vlastnosti vytvářející zkušenosti. Tance, zpěvy, předměty nebo architektura jsou jedny z mnoha příkladů estetických sil. Tato dynamika organizuje smyslové vnímání a přetváří kognitivní procesy, třeba v podobě rituálního místa jako aktivního prostoru generujícím změny vnímání času a prostoru. Kapferer užívá příkladu z buddhistického sinhálského rituálu Suniyama,¹⁸ zaměřeného na léčbu obětí čarodějnictví procesy afektujícími lidské vnímání. Tyto procesy nevysvětluje z hlediska symbolických významů korelujících s pozicemi účastníků, ale jako účinky estetických forem. Jednou z nich je uspořádání prostoru. Budova rituálního paláce aktivně působí jako estetická forma svou architektonickou kompozicí. Její obsah je ztělesněním kosmu. Kosmický palác není symbolem, jak by řekl Turner, protože jako estetická forma materiálně účinkuje na participanty a reontologizuje jejich realitu.¹⁹ Symboly a jejich významy, které popisují jak participanti, tak antropologové, jsou až pozdějším produktem těchto estetických reontologizací, tedy produktů schopnosti rituálu působit na lidské vnímání a tím přeměňovat a generovat novou realitu.

Dynamika je složena ze 3 částí. První z nich je rituální *rámčování*. Rámčování utváří hranice kolem událostí a akcí, v tomto rituálním ohraničení reality účastník prochází transformačními procesy. Akce shrnuté v rámčování pro pozorovatele jasně poukazují k cíli rituálu a ten potom může referovat o záměru rituálu. Z hlediska dynamiky je to ale rituální akce, ze které rámčování vychází, utváří tedy sama sebe. Retrospektivně je zase postavena ve vztahu k předchozím akcím, které ji vyvolaly. Díky ohraničení se rituál stává prostorem pro změnu. V případě Kapfererova pozorování léčebných sinhálských rituálů se jednalo třeba o postavení pacientů do prostoru procesů kosmického uspořádání, kde získají moc a mohou sami kontrolovat škodlivé demony.²⁰

15 Na Turnerovu obranu Kapferer poznamenává, že utvoření celistvé teorie rituálu ani nebylo jeho cílem, ale Turnerovy argumenty o opakujících se rituálních procesech v dobách společenských změn k tomu poskytují podklady: Kapferer, „Ritual Dynamics and Virtual Practice“, 38–39.

16 Turner na samotném konci Rituálního procesu s opatrností naznačuje, že je možné vysvětlit si modalitu v čistě funkcionálně reduktivním uspokojením potřeb: „Zdálo by se, – můžeme-li užít tak kontroverzního výrazu – že je zde lidská ‚potřeba‘ účastnit se obou modalit. Osoby strádající po jedné z funkcionálních každodenních aktivit ji nalézají v rituální liminalitě.“ Turner, *The Ritual Process*, 203.

17 Kapferer, „Ritual Dynamics and Virtual Practice“, 45–46.

18 Celá kniha zasvěcená podrobné analýze sinhálských léčebných rituálů včetně Suniyamy: Bruce Kapferer, *The Feast of the Sorcerer: Practices of Consciousness and Power*, Chicago – London: The University of Chicago Press, 1997.

19 Kapferer, „Ritual Dynamics and Virtual Practice“, 42.

20 Kapferer, „Dynamics“, 515–517.

Pozice účastníka souvisí i s druhým aspektem dynamiky, kterým je *habitus*. Koncept habitu Kapferer čerpá od Pierra Bourdieu.²¹ Účastník podstupující transformačními procesy nemá možnosti volného rozhodování, je obklopen žitým prostorem, kde je nucen opakované reorientace. U rituálu *Suniyama* Kapferer popisuje habitus na palácové svatyni *atamagala*. Když pacient tuto svatyni obývá, začne s tím i ztělesňovat řád, který prostor organizuje.²² Habitus jako žitý prostor ho vede určitou pravidelností rituálu vyplývající z organizace prostoru a dalších struktur. Neustálé změny strukturních vztahů, orientace a reorientace v rámci habitu působí na účastníka jako reontologizující proces. Pravidla v habitu jsou ale také důvodem, proč má rituál podobné, nebo téměř identické účinky i při dalších opakováních.²³

Poslední částí dynamiky nazývá Kapferer *obětí*.²⁴ Nemá na mysli rituál oběti, ale princip distribuce mezi účastníky, podobně jako je tomu u rituálů souvisejících s distribucí potravin. Ukázkou mu jsou slavnosti Mardi Gras v New Orleans. Účastníci si vyměňují korálky za odhalení částí těla, zejména partií obvyklými konvencemi zahalenými. Obnažování není na každodenním pořádku, a tak je toto praktikování rozkladem struktur společenských konvencí. Rozkládání a skládání sdílených realit principem oběti je rozkládáním totalit na části, které se opět skládají jako totality nové.²⁵

1.4. Virtualita

Neméně originální inovací ve studiu rituálu je aplikace konceptu virtuality. Kapferer vychází z teorie virtuality a aktuality Deleuze a Guattariho²⁶ a upravuje ji ve své teorii antropologie rituálu.²⁷ Virtualita je podle Kapferera *fantasmagorickým místem*, a zároveň *stoprocentní realitou*.²⁸ To znamená v sobě obsažené imaginativní místo, které nelze redukovat na jinou realitu, i když se otevírá v dalších probíhajících realitách. Na jedné straně působí jako anti-formující síla, paradoxně tak ale tvoří prostor pro vznik nových forem. V tomto se koncept podobá chaotickému, ale potenciálně tvořivému neřádu u Mary Douglas²⁹ nebo anti-struktuře u Turnera.

Kapferer de facto implikuje multiplicitní pojetí realit. Antropologické studium rituálu bylo dlouho podloženo představou jedné skutečné reality, ve které se činnost lidí odehrává a alternuje v různých podobách, ale podstata reality se nemění. Virtualita *sestupuje* do aktuality a *zpomaluje ji*. To, že jsou aktualita i virtualita plnými realitami není nikterak v rozporu. Virtualita je jednoduše jinou realitou, která do té druhé sestupuje a

21 Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice*, tr. by Richard Nice, Stanford: Stanford University Press, 1990.

22 Kapferer, *The Feast of the Sorcerer*, 136.

23 Kapferer, „Dynamics”, 517–518.

24 Kapferer, *The Feast of the Sorcerer*, 187–189.

25 Kapferer, „Dynamics“, 519–520.

26 Gilles Deleuze a Félix Guattari, *Co je Filosofie?*, přel. Miroslav Petříček jr., Praha: OIKOYMENH, 2001.

27 Handelman tento rozdíl shrnuje jako inverzi v chaotičnosti, zatímco u Deleuze a Guattariho je virtualita chaotickou, u Kapferera je to aktualita: Don Handelman, „Bruce Kapferer, Deleuzian Virtuality, and the Makings of a Ritual Masterstroke“, *Religion and Society* 4.1, (2013): 34.

28 Bruce Kapferer, „Sorcery, Modernity and the Constitutive Imaginary: Hybridising Continuities“, *Social Analysis* 46.3 (2002): 119.

29 Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis to the Concept of Pollution and Taboo*, London – New York: Routledge, 2002, 117.

spouští potencialitu přeměn v přítomném čase. Kapfererův popis transformativní virtuality a jejímu pohybu sestupování připomíná Turnerův koncept *communitas*. *Communitas* je jedna z antistrukturálních sil, které se věnuje velká část *The Ritual Process*.³⁰ Jev *communitas* je momentem v liminálním čase, kdy splývají mezilidské rozdíly a skupiny se nachází ve stavu dočasné jednotící sounáležitosti. V tomto ohledu se ale nejedná o realitu, ale pouze o formy společenského uspořádání, a navíc, slovy antropologa Dona Handelmana, konceptu sklouzávajícímu k mysticismu.³¹

Jiným typem reality je aktualita. Aktualitou můžeme označit i to, o čem hovoříme, když se bavíme o konvenční realitě (věci, které vnímáme okolo nás jako realitu). Ale je stále více než to. Aktualita je totiž chaotický proces všech různých sil a výjimečností, které přesahují jakoukoliv myslitelnou reprezentaci.³² Věda se snaží aspekty aktuality zkoumat, ale nemůže ji zachytit celou najednou. Virtualita je dimenzí aktuality, ve které je chaotičnost aktuality zpomalena a otevírá se prostor pro nahodilé transformace. Ono zpomalení rituálu je jako *technologický stroj virtuality*,³³ který se snaží na aktualitu. V této chvíli udržuje formující dimenze aktuality v latentním stavu a nastartuje proces rekonfigurace aktuality. Virtualita proto operuje uvnitř aktuality. S tímto virtuálním strojem se mění prostorovost, časovost a další vnímání prostředky estetických nástrojů jako je tanec, zpěv, architektura apod. Hraje si tak s různými aspekty základních hodnot a forem, tvoří nové kompozice a otvírá prostor pro nové možné prožití sociálních norem.

Kupříkladu u iniciačního rituálu nejde o nějaké vyjádření přechodu, ale o proces, kde iniciand zažívá různé protichůdnosti svých pozic a tak se u něj ztělesní něco nového. Rituál nemění konkrétní jedince a jejich vnímání reality a život v ní, tím vlastně mění i rituálu, protože účastníci jsou její součástí. Tento princip rituálu je to, co udržuje rituál v činnosti napříč časem, ne symbolické formy, které se mohou měnit. Rituální palác v Suniyamě nazývá Kapferer strojem virtuální reality,³⁴ který oběti umožňuje transformativní procesy v čase a prostoru. Prostor a estetické síly jako zpěv působí na pacienta jako repetice původního mytického vzoru, kde královna Manikpala léčila první oběť čarodějnictví a ustanovila organizaci lidské reality. Tato referencialita je ale uzavřena pouze v prostoru rituálu. Do stavu tvořitele reality je pacient uveden aktivními estetickými procesy, přičemž možnost rozložení stávající reality a možnost aktualizace tvorbou reality nové je léčivým procesem rituálu.

1.5. Překonání sociálního kontextu

Koncept rituální dynamiky a virtuality je jeho kolegou Donem Handelmanem považován za mistrovský tah, tedy jako zvrát ve směřování antropologie, jakého kdysi dosáhl i Turner a jeho liminalita. Kapferer se nesnaží pokračovat v rozvoji liminality, ale

30 Victor Turner, „Communitas: Model and Process“ in id., *The Ritual Process*, 131–165.

31 Handelman, „Bruce Kapferer“, 35.

32 Bruce Kapferer, „Virtuality“ in J. Kreinath, J. Snoek and M. Stausberg (eds.), *Theorizing Ritual: Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Leiden – Boston: Brill, 2006, 674–675.

33 Kapferer, „Virtuality“, 675–676.

34 *Ibid.*, 678.

hledá inspiraci v Turnerově spleťtém toku myšlenek a využít je ve svém pokusu vytvořit stabilní kategorii studia rituálu. Práce se na tuto linii pokusí navázat, ale opět trochu jiným způsobem.

Handelman shrnuje Kapfererovo uplatnění virtuality a dynamiky na rituálu Suniyama jako kruhovou metodu. Rituál tvoří kosmos sám ze sebe proto, že je v jeho dynamice obsažen kosmos kulturního řádu.³⁵ To neznamena statickou repetici stejného kosmu, díky restrukturalizaci toho původního je tvořen nový, pozměněný kosmos jedince. Touto technickou dynamikou se sice, jak Handelman pokračuje, vyhýbá dichotomii profánního a sakralizovaného časoprostoru, ale také revitalizuje projekt sociálního a kulturního esencialismu. Handelman v neoddělitelném vztahu sociálna a rituálu (kde aktualita a virtualita jsou podřízeny sociálnu) spatřuje slibný směr, jak pokračovat v exaktním studiu rituálu a nevydat se mystickými směry, jakými se ubíral Turner: „Sociálně-vědecký výklad se konec konců musí odvíjet od sociálna, objevovat své základy skrze sociálno, a zůstat v sociálnu.“³⁶

Další pokračování práce bude polemizovat s tímto sociálně ohraničeným pohledem na rituál. Kapferer snad nemá v úmyslu tvrdit, že rituál působí proto, aby se stabilizoval sociální řád. Konkrétní sociální řády jsou vždy až pozdějšími variacemi po virtuálním procesu, ale vše je nakonec uzavřené v kontextu sociálního esencialismu. Jinými slovy, rituál v Kapfererově pojetí působí pouze na člověka (a v tomto smyslu je jeho teorie koherentní). V dalším pokračování práce se zaměřím na kritiku sociálního kontextu ve studiu rituálu. Podle posthumanistického přístupu je prizma sociálního kontextu součástí tradiční dichotomie přírody a kultury, kdy je možné kulturu zkoumat jako celek v opozici k ne-lidským faktorům a aktérům.³⁷ Dichotomie přehlízí propojenost a vzájemné procesy mezi těmito kategoriemi.

Kapferer není tak jednostranně zaměřený, v jeho teorii má materiální působení (estetické procesy) ne-lidských aktérů podstatnou roli. Materialistického potenciálu však dostatečně nevyužívá, protože cílí na lidskou sociálněkulturní perspektivu rituálu. Tomu ostatně odpovídá i výběr rituálu Suniyama jako hlavní předlohy pro jeho koncept. Suniyama z velké části závisí na architektonické výbavě rituálního prostoru, který musel být vystavěn z odkazu na kosmologický řád (ale dále má autonomní aktivní roli). K jiným závěrům bychom mohli dojít rozborem rituálního prostoru, který nemá tolik signifikantní prostor v lidské výstavbě, například rituály okolo mléčného stromu Ndembuů.

Jak Turner, tak Kapferer byli badatelé závislí na sociálním kontextu. Každý trochu jinak, Turner vnímal sociální kontexty mezi lidmi (ve formě symbolů) jako nositele rituální dynamiky. Kapferer přemístil dynamiku rituálu na samotnou vlastní dynamiku a virtualitu, nicméně stále v ohraničení sociálním kontextem. Vybočení ze studia rituálu jako sociální kategorie je dalším ze směrů, kam se může současná antropologie podle této práce vydat a najít další limity. Tímto způsobem se vrátí spíše k turnerovské neuspořádanosti teorie rituálu, ale jiným, materiálnějším a techničtějším způsobem, který představil Kapferer. Tento přesah by měl zahrnovat procesy neustálého vznikání i mimo rituální kontext, toky procesů působících materiálů, ne-lidí, lidí, technologií, technik atd.

35 Handelman, „Bruce Kapferer“, 35.

36 *Ibid.*, 35.

37 Problematiku dichotomie přírody a kultury podrobněji vysvětluji v 2. kapitole.

2. Problém kultury

2.1. Stačí nám kultura?

Předchozí kapitola se dotkla problematiky materiálnějšího přístupu studia rituálů. Jakým způsobem ale můžeme mluvit o perspektivě, která sleduje materiální procesy ne jako pouhé komponenty vzorců sociálních jevů, ale jako legitimních autonomních aktérů, na které se sociální interpretace mohou až později naladit? Je nutné podrobit kritice jeden z nejhůře definovatelných pojmů antropologických i kulturních studií – kulturu samotnou. Užítí kultury je pro tyto obory historicky určující, zejména ve spolupráci se svým protějškem přírodou, kdy se dichotomie přírody a kultury stávají vzorem pro rozdělení světa a jeho aktérů na dvě části.

Diference přírody a kultury utváří celou soustavu vědění. Jednou z otázek ale je, kterého vědění. Kultura se od přírody odděluje pomocí lidské kategorie, člověka, a všech jeho sociálních aspektů, výtvorů, institucí apod. Naopak příroda zahrnuje ne-lidské aktéry, zvířata, fyzikální jevy. Západní antropologická tradice touto diferencí nahlížela i na svou vlastní existenci. To se od počátků terénní antropologie v 19. století pojilo s mnoha negativy evolucionistického myšlení, tedy představa nadřazenosti západní civilizace skrze kulturní kategorie. V „mírnější“ podobě můžeme hovořit o exoticismu nebo holismu. Je třeba uznat, že se antropologové snažili implikace o hierarchii kultur omezovat, to však neznamená, že je tato dichotomie, vznikající v kontextu expanze západních mocností a závisející tak na principu dominance, vhodným prostředkem univerzálního výkladu světa, a tedy i rituálu.³⁸

Následující kapitola má za pokus poukázat na vybrané problémy pojmu kultury v kontextu antropologie rituálu z hlediska materiálního přístupu. Problematiku negativ provázejících kulturu shrnuje např. Timothy Fitzgerald³⁹, ale jeho východiska se pohybují pouze okolo sociálního kontextu. Naproti tomu tato práce bude hledat možnosti, jak se na rituál dívat nejen lidskými a sociálními kategoriemi. To znamená odmítnutí kategorií jako samozřejmost, kdy se předpokládá nutná existence společnosti a následuje snaha o konkrétní analýzu jedné z nich.⁴⁰ Odmítnutí kategorií jako neměnných nebude mít za cíl tyto kategorie zcela zrušit, ale hledat kreativnější způsoby antropologické metody výzkumu rituálu, která sleduje spíše procesy vznikání a interakce jak lidských, tak ne-lidských aktérů.

38 V tomto shrnutí vycházím z těchto autorů: Bruce Kapferer, „How anthropologists think: configurations of the exotic“, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 19.4 (2013): 813–836; Marilyn Strathern, *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley – Los Angeles – London: California University Press, 1988; Kirsten Hastrup, „Nature: Anthropology on the Edge“ in *Anthropology and Nature*, New York – London: Routledge, 2014, 1–8.

39 Timothy Fitzgerald, „Part IV: Problems with the Category 'Culture'“, in id.(auth.), *The Ideology of Religious Studies*, New York – Oxford: Oxford University Press, 2003, 221–251.

40 Například Bruno Latour společnost vnímá i ve vztahu k jiným než lidským aktérům. Společnost lidí je vždy ve vztahu například k nemocem a dalším materiálním faktorům, proto nefunguje opozice přírody a kultury, protože je kultura jako sociální kontext stále utvářena i přírodou: Roger Luckhurst, „Bruno Latour's Scientifiction: Networks, Assemblages, and Tangled Objects“, *Science Fiction Studies* 33.1 (2006): 10.

2.2. Příroda vs. kultura

„Antropologická antropologie, tak jak ji známe, spočívá právě v určení kritérií odlišujících ‚člověka‘ od zbytku ‚přírody‘, tedy ne-lidského života; Tato kritéria jsou velmi podobná těm,— ačkoli nejsou úplně stejná—co charakterizují moderní Západ s ohledem na zbytek kontinentu Kultyry, tedy nezápádní kultyry.“⁴¹

V obecném pojetí kultyry se většinou počítá s jejím opakem, přírodou. Pokud tuto opozici aplikujeme na interpretaci všech možných entit a situací okolo nás, nebo jako způsob čtení určitých dílčích předmětů akademického zájmu, vzniká celá soustava perfektních opozic.⁴² Interpretace prostředí jako soustavy strukturálních opozic představil především francouzský antropolog Claude Lévi-Strauss. Ale i jeho koncepce, vysvětluje Tim Ingold, je podložena určitou dichotomií mezi přírodou a kulturou. Pro Lévi-Strausse je mysl člověka procesorem, který sice nějakým způsobem tvoří různorodé plejády systémů opozic, ale vždy pouze zpracovává informace už obsažené ve „vnějším světě“. „Dekódováním“ pak uvnitř mozku dochází k mentálním reprezentacím. Stále se proto jedná o opozici příroda (tj. pevně daný svět) versus kultura (lidská reprezentace světa). Člověk (mysl) v takovém pojetí pozbývá iniciativy v produkci světa, jaký „skutečně je“. V takovém stavu je svět de facto statický – mysl pouze zpracovává předem stanovená fakta, která jsou také neměnná.⁴³

Antropologové se zabývají výkladem kultyry a dílčích kultur, jejichž existence ale nakonec inherentně předpokládá jednotný základ neměnné přírody, na které se vše kulturní dění může odehrávat. Tim Ingold vystihuje celkový rozdíl mezi antropologem a biologem: „Zatímco biolog si nárokuje studium organické přírody ‚jaká opravdu je‘, antropolog studuje rozmanité způsoby, ve kterých složky přírody figurují v představách, či v tzv. ‚poznáných‘ světech kulturních subjektů.“⁴⁴ Užívání dichotomie představuje určitý paradox. Ingold popisuje ještě subtilnější schéma přírody a kultyry. Zaprvé je tu prvotní rozdělení přírody (jako skutečný fyzikální svět, zkoumaný vědci) a kultyry (člověkem stvořené varianty mentálních reprezentací světa). V této kultuře je obsažena ona antropologická dichotomie, ve které opět figuruje příroda a kultura, nicméně zde není příroda realita, ale konstrukt kultyry, tedy jako zájem pozorovatelů, antropologů. Navzdory tomu, že si antropolog nárokuje zkoumat pouze tu část přírody a kultyry, která již spadá pod kulturu, je i jeho práce nevyčleněným způsobem založena na vztahu k přírodě, kterou zkoumá vědec, pevného světa fyzikálních zákonů.

První antropologem, který v kontextu studia kultur použil slovo kultura, byl Edward Burnett Taylor.⁴⁵ Definoval ji jako soubor vlastností, které jsou naučeny, oproti vlastnostem, které má člověk již biologicky implementovány. Kam až ale samotné myšlení v duchu těchto dvou opozic sahá? Může se zdát, a nejspíše právem, že jakési rozřazení mezi

41 Viveiros de Castro and Marcio Goldman, „Introduction to Post-Social Anthropology: Networks, multiplicities, and symmetrizations“, tr. by Ashley Lebner, *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2.1 (2012): 421.

42 Claude Lévi-Strauss položil základy strukturální antropologii, podle které jsou symboly a vůbec lidské myšlení plejádou binárních opozic. Tento způsob myšlení je poplatný i představám o přírodě a kultuře.

43 Ingold se přiklání spíše k pojetí Gregory Batesona, pro kterého je vznikem informací pohyb – jako slepec, který informaci získá právě tím, že se světem interaguje, tedy zvedne hůl, a informaci tvoří společně s prostředím: Tom Ingold, *The Perception of the Environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*, New York – London: Routledge, 2000, 16–18.

44 Ingold, *The Perception of the Environment*, 15.

45 Culture, in *Encyclopaedia of Religion: Second Edition*: Vol. 3 Cabasilas, Nicholas – Cyrus II, Detroit: Macmillan Reference USA, 2005, 2086–2090.

lidmi a přírodou je nejsilněji akcentované osvíceneckou vědou. Věda o společnosti byla (a stále je) zkoumána ve vztahu k přírodě, tedy realitě univerzálních zákonů.⁴⁶ Bruno Latour jde ještě mnohem dál do minulosti. Podle něj se neslučitelnost dvou stran, člověka a přírody, objektu a subjektu, datuje až do antiky (v evropském kontextu).⁴⁷ V mýtech se často vyskytuje postava tzv. kulturního hrdiny, která přináší vznik nových vědomostí, institucí a de facto pro danou komunitu představuje vynálezce, nebo obohátitele kultury.⁴⁸ Takovým příkladem může být mytická postava Tages, někdy vykládán přímo jako etruský bůh, jindy jako lidský kulturní hrdina. Primární prameny o Tagetovi ale nemáme přímo od Etrusků, nýbrž od Římanů. Bude tedy zajímavé, podívat se na římskou interpretaci jako na interpretaci antropologů. Ovidius má o Tagetovi pouze krátkou zmínku ve svých *Proměnách*:

„(...) domácí lid jej Tagétem nazval – ten naučil první etruský kmen, jak budoucí osudy odkrývat třeba;“⁴⁹

Tages jakožto kulturní hrdina Etruskům přinesl něco nového, něco, co by antropolog nazval kulturou, nebo jednou ze součástí kultury, věc stvořená člověkem a užívaná lidmi. Po jeho příchodu už společnost nebyla jako dříve. V tomto případě Ovidius popisuje, jak měli Etruskové přijít ke svým technikám věštění. Rozvinutější zmínku máme dochovanou od Cicera:

„Traduje se, že kdysi v oblasti Tarquinie, při orání pole, zajel pluh hlouběji než obvykle a jistý Tages najednou vyskočil ze země a začal mluvit k oráčovi. Tento Tages měl podle etruských análů vzhled chlapce, ale moudrost věštce. Ohromeni a vyděšení z tohoto zjevení, venkované začali velmi naříkat; shlukl se dav, a za krátkou dobu se na místě shromáždila celá Etrurie. Tages poté k početným divákům dlouho promlouval, bylo mu dychtivě nasloucháno, a vše se zapisovalo. Jeho celý proslov byl věnován výkladu o vědě věštecké. Později, po naučení se a otestování principů sdělených Tagetem, byly přidány do původních základů vědění.“⁵⁰

Cicero tedy jako pozorovatel popisuje etruské představy o vzniku věšteckých technik, které byly pro Etrusky jednou z kanonických vědomostí toho, co bychom dnes mohli považovat za součást kulturního balíčku. Slovo kultura Římané v takovém smyslu neužívali, jeho etymologie je ale opět nějak propojena s Tagetovým mýtem i Ciceronem. Původní latinské variace kultury (*colere*, *cultura*) operují ve významech zemědělské kultivace a dále se rozvíjejí v pojetí materiálního praktikování různých technik.⁵¹ Tagetův mýtus nespočívá jen v jeho nevyslovitelném zjevení se ze země. Tages se objevuje při orání

46 Hastrup, „Nature: Anthropology on the Edge“, 1–8.

47 Bruno Latour, *Politics of Nature: How to Bring the Sciences to Democracy*, tr. by Catherine Porter, Cambridge – London: Harvard University Press, 2004, 1–8.

48 Culture Hero, in *Encyclopedia of Religion: Second Edition*: Vol. 3 Cabasilas, Nicholas – Cyrus II, Detroit: Macmillan Reference USA, 2005, 2090–2093.

49 Ovidius, *Proměny*, přel. Ferdinand Stiebitz, Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1958, 464.

50 Cicero, *De Divinatione*, 2. 23. 50. Překlady Cicerona do češtiny jsou mým překladem z anglického překladu.

51 Sybille Krämer and Horst Bredekamp, „Culture, Technology, Cultural Techniques – Moving Beyond Text“, *Theory, Culture & Society* 30.6, (2013): 21.

brázdy. Brázda byla kromě své zemědělské funkce považována i za symbol difference, demarkační linie mezi světem kultivovaným, civilizovaným, a světem neopracovaným, divokým světem přírody. To platilo jak v diferencii geografie (osady a divočina), tak mytologických stádiích společnosti nebo třeba při rituálech. Komplexně toto myšlení shrnuje Jean-Pierre Vernant na antickém Řecku:

„Lidské podmínky jsou tedy stejné jako podmínky zemědělských plodin. Během Zlatého věku, před zavedením obětí, ovoce a obilí nezřízeně rašily z půdy. Nebylo zapotřebí orat půdu a osazovat ji semeny za účelem sklizení plodin, stejně jako nebyla potřeba pracovat se ženami a naplňovat jejich lůna semeny za účelem získat od nich potomky. Obětní jídlo, zavedené Prometheem, mělo dva důsledky. Představovalo stravu, při které se konzumování vařeného masa domestikovaných zvířat ztotožňovalo nezáživnou s zemědělskou prací sklizení obilnin. Další důsledek oběti, jak říká Hesiodos, je zrod první ženy a zřízení manželství. Faktem je, že pro řecky je svatba forma orání, kde je žena brázdou a muž zemědělcem. Pokud se žena prostřednictvím manželství nestane kultivovanou, obilí produkující krajinou, nebude schopná produkovat hodnotné a blahodárné ovoce – tedy legitimní potomky, ve kterých otec rozpozná své semeno které sám zasel, když oral brázdu. Demétér, která je bohyní zemědělství, je také patronkou manželství.“⁵²

Vernant mapuje struktury antické řecké společnosti, ve kterých je patrná difference mezi přírodou (nekultivovaným „Zlatým věkem“, kdy všechny potraviny volně pučí) a dobou efektivních technologií, kterou sami Řekové vnímali jako svou současnost. Titán Prometheus zde působí coby kulturní hrdina, zatímco bohyně Demétér plní aktivní funkci patronky zemědělství, bez kterého by po skončení Zlatého věku nebylo možné produkovat obživu. Další důležitou bohyní v tomto směru je Athéna, patronka mnoha technologií, mezi něž patří i pluh, bez kterého se kultivace půdy neobejde.⁵³ Za povšimnutí stojí genderový aspekt celé symboliky. Athéna, na rozdíl od mateřské bohyně Demétér, byla bohyní bez potomků, asexuální a válečnický oděná. Kromě pluhu také patronkou mnoha dalších vynálezů. Na paralele k řeckému manželství je zřetelná difference mezi ženou a mužem jako mezi ornou půdou a pluhem. Půda je plodivou složkou, která sama o sobě ale není schopna produkovat správné plodiny, je divoká a nekultivovaná. „Mužský“ pluh je rozumem zkonstruovanou technologií, která je schopna potenciálu půdy využít a docílit tak sklizně. Staří Řekové nebyli jedinou (patriarchální) společností, u které můžeme pozorovat všemi sférami dále prorůstající dichotomie mezi mužem a ženou, rozumem a chaosem, zpracovatelskou technologií a surovou hmotou a v neposlední řadě samozřejmě také kulturou a přírodou. Dokonce se spíše ukazuje, že tato symbolika časem stále prostupuje a stále můžeme v každodenním životě i vědě nacházet její stopy, ba spíše i stavební kameny, na kterých věda stojí.

V tomto kontextu se vyorání Tageta pluhem nejvíce jako náhodný příběh. I v současnosti vnímáme silný předěl v lidském vývoji počínaje zrodem zemědělství. Na základní výuce historie člověka lze v užití technologií spatřovat důraz na diferenční čáru mezi světem člověka a zbytkem, ne-lidským světem.⁵⁴ Člověk je člověkem svým vlastním vývojem, začíná si přizpůsobovat okolí, ohýbat svět kolem sebe pomocí nástrojů a

52 Jean-Pierre Vernant, *Myths and Society in the Ancient Greece*, New York: Zone Books, 1990, 152.

53 Athéna dokonce vynalezla pluh, aby se mohlo Démétrino obilí rychleji sklízet: Marcel Detienne, Jean-Pierre Vernant, *Cunning Intelligence in Greek Culture and Society*, tr. by Janet Lloyd, Chicago – London: Chicago University Press, 1991, 178.

organizuje se s dalšími lidmi, a tím je zase více člověkem. Nebylo by ale fér brát takový výklad kulturní geneze jako univerzální pravdu.⁵⁵ Pojmy kultury, přírody i společnosti jsou specifickými konstrukty západního myšlení. Jejich relevance byla antropology hojně testována na společnostech mimo západní svět. Na tento problém upozorňuje Marilyn Strathern, která nejenže podrobuje kritice antropologický výzkum a jeho hru s přírodou a kulturou, ale činí tak feministickou metodou, která potvrzuje propojení těchto konceptů s genderovými předpoklady myšlenkových systémů.⁵⁶ Kromě přírody a kultury se nabalují další opozice jako žena a muž, podřízenost a nadřízenost, pasivita a aktivita atd. Poznatky Strathern mohou pomoci s ověřením, jak mohou předpoklady obstát, bude-li se interpretace odvíjet ze strany, která podle předpokladů hierarchicky postavených modelů postrádá moc.

Přístup Strathern je obecně laděný sledováním jednotlivin a procesů vzniku, namísto antropologického holismu, kdy se badatelé drží vzoru jedné studie a nacházejí její předpoklady u dalších společností. V knize *The Gender of the Gift* tak činí hlavně na materiálech vlastního výzkumu melanéského kmene Hagenů. Je si vědoma vlastních podmínek západního myšlení a nemožnosti autenticky uchopit výklady společností, které koncepty jako kultura prakticky vůbec nemají. Proto jakýkoliv antropologický výklad označuje jako umělý výtvar. Nelze tedy tvrdit, že jejím záměrem je očistit badatele ze všech podmínek, které formují jeho vědění, aby nabyt schopnosti naprosto objektivního nadhledu. Něco takového není možné. Jde jí minimálně o to, jakým způsobem bádání probíhá a jaké premisy je možné spolehlivě zneplatnit a jak je nepovažovat za univerzální samozřejmost.

Strathern shrnuje předchozí počiny antropologů na výzkumu mnohých kmenů v Melanésii, zejména Nové Gunei. Jejich pozornost zaujalo rozdělení veřejného a soukromého života. Muži byli v roli vykonavatelů kultury a účastnili se výlučně mužských společenských rituálů. To vedlo badatele k úvahám o genderovém antagonismu kmenů.⁵⁷ Antagonismus a mužské rituály pak měly působit na silnou společenskou solidaritu mezi muži,⁵⁸ a, jak Strathern dále rozvádí, utvářet a udržovat dominantní postavení mužů pod hlavičkou kultury.⁵⁹ Důvody k takovému vymezování se vůči ženám napodobují západní představu kultury: „Podle západního Evropského pohledu je kultura produkce, vytváří věci; (...) a je agentem, manifestací síly a efektivity, protože v čem jiném by byla síla a efektivita vidět, než ve zkrocení přírodního světa a produktech světa stvořeného?“⁶⁰ Strathern tak reaguje například na výzkum Kennetha Reada u kmene Gahuku-Gama. Read tvrdí, že muži tohoto kmene dokazují svoji kulturní nadřazenost z důvodu neustálého pocitu ohrožení, jelikož ženy měly být v jejich očích biologicky nadřazenější.⁶¹ Tím pádem je kultura mocenským nástrojem a ekvivalentem mužství. Spíše se však jedná o určitou

54 Kritika tohoto výkladu dějin člověka viz: David Graeber and David Wengrow, *The Dawn of Everything: A New History of Humanity*, London: Allen Lane, 2021.

55 Tim Ingold, *The Perception of the Environment*, 47.

56 Strathern, *The Gender of the Gift*.

57 V průběhu kapitol Strathern sestavila tematické vlákno znázorňující, jak se další a další studie odvíjely od základních studií předchůdců, aniž by se pozastavili nad relevancí metodiky a dále kopírovaly stejný model na další kmeny. Podobný problém viz u archeologických výzkumů minojské Kréty, kdy se po několik desetiletí badatelé nedokázali vypořádat s odkazy Arthura Evanse, který v Krétě spatřoval primárně jakýsi předěl a zdroj evropské civilizace a kultury: Ilse Schoep, „Building the Labyrinth: Arthur Evans and the Construction of Minoan Civilization“, *American Journal of Archaeology* 122.1 (2018): 5–32.

58 Strathern, *The Gender of the Gift*, 52.

59 *Ibid.*, 54.

60 *Ibid.*, 55.

61 *Ibid.*, 54.

posedlost, která vypovídá více o světě západních badatelů, podobně jako Vernantův výklad o vztazích mezi muži a ženami, které musí být kultivovány, jinak skončí ve stavu brutální, primitivní přírody.

Proč k diskurzu o genderovém antagonismu dochází, může mít příčinu i v koncepci společnosti a vztahu kolektivu a individuálů. Strathern vystihuje nevyřčenou premisu antropologů, podle které je zkušenost jedince závislá na formě nepřetržitého vymezování vlastních hranic. Strathern tuto premisu mapuje k Radcliffe-Brownovi⁶², ale je znatelná i u Victora Turnera. Jak již bylo naznačeno v předchozí kapitole, Turner ve svém konceptu společnosti operuje s procesy emocionálních střetů uvnitř individuálů a propojuje je s kolektivními podmínkami. Tedy jako střet dvou pólů. Proto jsou i jeho poznatky prodchnuté poněkud příliš okatou genderovou diferencí. Například při rozborech iniciačních rituálů typu Nkanga a jejich symbolů upozorňuje na stálepřítomnou dualitu (a opozičnost) obou pohlaví.⁶³ Když Turner pojednává o jedné straně, dodává i druhou. Když ženy u svatebního rituálu provolávají touhu po umírněném muži, který by byl dobrým otcem, kontruje výjevy z loveckých mužských rituálů, kde je ideálem provoláván muž, který má místo deseti dětí naopak deset žen.⁶⁴ Turner takto tvoří skládky, které mají základy v situacích, kdy má jedinec určité potřeby s vlastním kontextem v kontrastu k dalším kontextům, na opačném, společenském pólu, který s tím prvním není v souladu.

Model konfliktu a urovnání konfliktu se zřejmě nedá obejít bez konceptu moci. V průběhu iniciačních rituálů, v liminální fázi, jsou iniciandi obvykle přeměněni podle předchozího statutu. Výše postavení účastníci se staví do pozice sluhů, pasivně zakoušejí různé typy rituálního ponižování, zatímco níže postavení naopak získávají navrch.⁶⁵ U kmene Ndembu Turner popsal vztah figur dvou náčelníků. Tento model je pozůstatkem nadvlády jednoho kmene nad druhým, ale i u kmene poraženého byl zachován úřad náčelníka. Tento poražený náčelník, Kafwana, má docela odlišné atributy. Turner ho popisuje jako feminizovanou postavu, nosí i titul „Matka Kanongeshů“, tj. náčelníků vítězného kmene. I když je Kafwana v podřízeném postavení ke Kanongeshovi, ve fázi statutu, stálého stavu, o dynamické fázi liminální, například při rituálu jmenování nového Kanongeshi, je to naopak Kafwana, kdo uplatňuje autoritu nad novým nástupcem. Budoucí Kanongesha musí být v pasivní pozici, vyslechnout si varovné prohlášení Kafwany a poté všech, kteří nejsou s jeho volbou spokojeni. Nemůže po určitou dobu ani spát a musí být sexuálně zdrženlivý. Pro tyto okolnosti byl některými soukmenovci popisován i jako otrok.⁶⁶

Různé mocenské interpretace Turnera nemusí být nutně liché. V případě rituálů kmenů stmelěných válkou je tematika dominance těžko zpochybnitelná. Jedna podezřelost je ale na vztahu jedince a kolektivu u Turnera patrná. Konflikty uvnitř jedinců jsou vždy (ne)kompromisně usmířeny pro kolektivní účely. Společnost je sice nesourodá a plná konfliktů, ale nakonec se rituální procesy točí kolem úspěšných závěrů takových situací. Zdá se, jako by se, Turnerovi nevědomky, neustále oživovala koncepce o ideální funkci společnosti Radcliffe-Browna, byť v průběhu obsahuje mnoho konfliktů. Kromě toho konflikty určují i genderové role a principy dominance. A domorodci si tyto konflikty ani pořádně neuvědomují. Pozoruje je až antropolog, který vidí rozdíly v tom, co lidé sami říkají, a tím, co skutečně při rituálech dělají. Co když ale antropolog vidí špatně? A to třeba z důvodu, že antropolog není transcendentální figurou, která by symboly a projevy mohla nahlížet v jejich univerzálním významu. Možná proto, že ani takové neexistují. Možná

62 *Ibid.*, 351–352.

63 Turner, *The Ritual Process*, 20–25, 63–69.

64 *Ibid.*, 67.

65 *Ibid.*, 99–100.

66 *Ibid.*, 100–102.

proto, že antropolog je zakořeněn ve specifickém světě s jinými významy vztahů. I na této vlně Strathern dokládá, že kde vidí západní učenec podřízenost a dominanci, nemusí tomu tak být pro pozorované subjekty.

Společnost je v modelech, jako je i Turnerův, vlastně kolektivní kompozitum plurality jedinců. Někdy může společnost vtiskat ideály do mysli jednotlivců, někdy tomu může být i naopak. Vždy na principu určitého vztahu antinomie kolektivu a jednotlivců, kdy jedna složka vykonává moc nad druhou.⁶⁷ Strathern má problém s principem antinomie a dominance, protože na transformacích Melanéských společnosti takové procesy nenachází.⁶⁸ V západním modelu společnosti naopak nachází nekonečný předpoklady difference kolektivu a individuálů, kultury a přírody, mužů a žen.⁶⁹ Jak již bylo poznamenáno, studie o melanéských kmenech byly zaujaty mužskými skupinami. Koheze těchto (mužských) skupin byla zajištěna solidaritou jako ochranou před hrozbami ze stran žen. Ale dívá-li se antropolog na rituály touto optikou, Strathern definuje podmínku, že: „Asimilovat chápání Melanésanů iniciačních a pubertálních rituálů jako socializaci sexuálních rolí předpokládá, že mají aktéři stejný model sociality (jako antropolog – pozn.).“⁷⁰ A podle antinomie je potom zkušenost jedinců symbolem pro chování celé genderové role: „Co dělají ženy a co muži může být chápáno jako příklady toho, co ‚ženy‘ a ‚muži‘ dělají a tak být předmětem difference mezi mužností a ženskostí.“⁷¹ Neustálé vyvažování mezi dvěma tábory je také známkou esencialismu. To Strathern podkládá svou zkušeností z diskurzu o převažujícím zájmu o mužské rituály. Když se Read vyjádřil k feministické kritice jeho výzkumu, reagoval tím, že by bylo záhodno doplnit studii o specifickou zkušenost žen, ale to by musela zachytit i žena antropoložka.⁷² V plném světle tedy odhalil antagonistický esencialismus na dvou rovinách, sexuální identita je definována opačným genderem, a pouze antropolog stejného genderu o tom může poskytnout materiál, protože k tomu má odpovídající zkušenost.

Muži jsou v těchto interpretacích na té mocnější straně, jsou organizátory společenského života a mají i za poslání toto postavení udržovat v rámci sexuální difference. Je potřeba podotknout, že podle Strathern jde o interpretaci odpovídající patriarchálním představám západního světa. Představa, že mužské domény, politické a veřejné působení jsou prostředky sloužící mužským zájmům, může zároveň ztotožňuje s kolektivitou.⁷³ Strathern se na příkladech melanéských kmenů pokouší dokázat, že toto západní vidění nemusí být vhodně aplikovatelné, protože představa o společnosti a hierarchické důsledky domén mohou být odlišné, nelze tedy docházet ke stejným vzorcům založených na genderovém symbolismu.

U kmene Hagenů se se změnou podmínek začaly objevovat příležitosti pracovní migrace. Migrace se týkala mladých mužů, kteří poté žili v oblastech mimo své tradice a nemohli se účastnit tradičního společenského života. V tomto případě to byly ženy, matky, sestry nebo jiné příbuzné, kdo tyto pracující navštěvoval nebo jim posílal vzkazy. Obsah jejich interakce byla připomínka a výzva k odpovědnosti a napravením zpřetrhaných vztahů. Ženy tedy zastávaly roli zodpovědných rádkyň, které tak činily pro fungování celé společnosti.⁷⁴ Dalším příkladem je migrace na souostroví Vanuatu. Vanuaťané silně vnímali svoji tradici jako zakořeněnost se zemí. S tím souvisela i produkce vlastních tradičních plodin. Nejvýznamnější plodina, jam, druh sladké brambory, tuto tradici

67 Strathern, *The Gender of the Gift*, 12.

68 *Ibid.*, 13.

69 *Ibid.*, 14–21.

70 *Ibid.*, 59.

71 *Ibid.*, 61.

72 *Ibid.*, 62.

73 *Ibid.*, 72–76.

74 *Ibid.*, 79.

symbolizovala a mohla být pěstována a rozdělována pouze muži. Ke změně docházelo opět v případech migrace. Muži, kteří emigrovali, přijali život koloniálního typu, neměli tradiční potraviny ani se nemohli podílet na jejich produkci. Nyní to byly opět ženy, kdo reprezentoval důležitý vztah k půdě a zakořeněnost vanuatského živobytí.⁷⁵

Na podrobnější analýze kmene Hagenů Strathern dokládá, že pohled antropologů je silně podbarven dichotomií přírody a kultury, publicity a domesticity západních představ. Ženy Hagenů se obvykle staraly o chod domácnosti. Tento samotný fakt je ale ze západního pohledu vnímán jako znak podřízenosti a produkce dětí jako biologická úloha žen (spadající do kategorie příroda). Publicita jako věc kultury a péče o domácnost jako znaky přírody zkrátka u Hagenů není na místě. Ačkoli muži vykonávají funkce veřejného dění, neznamená pro ně domácí sektor inferiorní doménu žen.⁷⁶ Ženy jsou také účastny na důležitých součástích společenského života – navazování vztahů. Zejména v prvních částech dětského věku jsou to ony, kdo děti socializuje a učí je navázat vztah. Navázání vztahů s ostatními a vztahy závislosti jsou pro Hageny znaky, kdy se člověk skutečně stává člověkem. Ženy tedy mají důležitou roli na „kultuře“, i když jejich postavení neodpovídá západním představám dominance jedné skupiny nad druhou: „Samotné rozdělení na domény není jednoduše mužský popis světa založený na preexistující heterogenní přírodě; ani hodnoty připisované těmto doménám nestojí jednoduše na mužských a ženských vnitřně opačných perspektivách.“⁷⁷ Ženy jsou vnímány jako osoby myslící v sociálním kontextu i bez potřeby na určité organizované či rituální vymezování, bez ovládnutí některé domény, která by je posunula na vyšší status.⁷⁸ Práce na domácnosti, kde má muž a žena každý své úkoly, není posuzována v kontextu vnějšího světa, nedochází k redukci významu domácích úkonů.⁷⁹

Na základě těchto poznatků Strathern nepředpokládá, že by melanéske společnosti musely kopírovat model přírody, na které je společnost a kultura činná se svými klasifikačními systémy.⁸⁰ V západním pojetí je sice model kolektivu, který se skládá z konfliktů mezi jedinci nejvýrazněji akcentován na genderovém antagonismu, velice důležitý i v kontextu separace veřejných a soukromých záležitostí.⁸¹ Podle Strathern ale tento model rozdělení domén není univerzální. U rituálů wok meri ženy dokazují nezodpovědným mužům, že mají lepší vztah k nakládání s financemi, ale neslouží to k nastavení dominantnějšího postavení.⁸² Je tedy otázkou, jak moc jsou i výklady archaických kultur, jak nám je představil například Vernant, podobným způsobem v zajetí ideologických struktur přírody a kultury antropologů 20. století. A jak je tato dichotomie založená na západním přístupu ke vědě.

2.3. Věda a STS – dostat se ven z jeskyně

Bruno Latour oživuje příběh Platonovy jeskyně, kdy je to filosof, který se dokáže dostat ven, poznat svět a tím i falešné kulisy uvnitř jeskyně. Filosof, a jeho současný ekvivalent, vědec, má výjimečnou schopnost přemýšlet skutečné povaze jevů. A „(...) Vědec, jakmile je vybaven zákony, které nebyly stvořeny lidskou rukou, ale získal je

75 *Ibid.*, 79–82.

76 *Ibid.*, 88.

77 *Ibid.*, 96.

78 *Ibid.*, 89.

79 *Ibid.*, 91.

80 *Ibid.*, 93.

81 *Ibid.*, 94.

82 *Ibid.*, 97.

kontemplací, protože se úspěšně osvobodil z vězení sociálního světa (...),⁸³ se může do jeskyně vrátit a referovat své poznatky k osvobození ostatních. Ti sami ale jeho výkonů schopni nejsou. Vědec má tedy obrovskou moc k vidění přirozené podoby světa. Tato moc není jen mocí pozorovatele, ale také tvůrce. Je totiž mostem přes radikální rozdělení věcí „jak jsou“ a „reprezentacemi, které z nich lidské bytosti dělají.“⁸⁴ Podle Latoura je toto rozdělení již po 24 staletí dlouhou tradicí. A za pravdu mu může dát opět mýtus o Tagetovi. Ciceronův výklad má totiž další pokračování:

„Toto je příběh, jak ho máme od samotných Etrusků a jak ho jejich prameny dochovávají, a toto, je podle jejich vlastního názoru, původ jejich umění. (...) Kdo na světě je tak hloupý, aby věřil že byl někdy někdo vyoral boha nebo člověka? (...) Ale trávením tolik času nad popíráním takové věci jsem ještě absurdnější než ti, kteří tomu věří.“⁸⁵

A v další kapitole ještě dodává:

„Je pravda, že Etruskové mají za autora svého systému kluka, který byl vyoral ze země; ale koho máme my? (...) Potom tedy usuzujete (pokud je autorem vědění mytická postava – pozn. aut.), že ti, kteří postrádají lidské vědění, jsou autory božského vědění!“⁸⁶

Cicero ve svém vyprávění považuje za zdroj pravdy o skutečnosti vědu založenou na univerzálních zákonech. Není podstatné, že na rozdíl od současné vědy jeho věda může počítat s božským základem, protože funguje na stejných principech jako dichotomie jednotného základu světa a dalších kulturních lidských konstruktů.

V kontextu předchozích poznatků o rozdělení přírody a kultury ve společnosti vyvstává paradox. Jak je možné, že je příroda neměnným zákonem, ke kterému má přístup jen věda a je v opozici ke kultuře, institucím a perspektivám tvořenými lidmi, když i v rámci genderového antagonismu je inferiorní část přiřazena ke straně přírody? Odpověď na to má Tim Ingold. Celou strukturu vysvětluje jako dvojitou.⁸⁷ Základní rozřazení příroda a kultura je ta, kdy je příroda ekvivalentem západní vědy, která ji považuje za základní a neměnné fyzikální zákony. Druhá z této dvojice, kultura, je pak prostorem pro další rozdělení. V tomto rozdělení je opět příroda a kultura, ale obojí už jako lidské konstrukty klasifikačního systému. Přírody jsou tedy dvě, jedna jako ta skutečná, druhá jako ta kulturně vnímaná. Z tohoto modelu vyplývá, že jeden základní svět přírody (který si nárokuje věda), a na něm nekonečná variace kulturních světů, v rámci nichž operují kulturně vnímané opozice přírody a kultury. Viveiros de Castro v tomto duchu antropology označuje za kantovce. Filosofické myšlení v kantovských apriorních kategoriích a reprezentacích je v antropologických teoriích hluboce zakořeněno.⁸⁸ Na kategoriích přírody a kultury, ale i nejobecnější antropologické kategorie jako je společnost a z ní vyplývající sociální kontext figuruje nezpochybnitelná apriorita.

83 Latour, *Politics of Nature*, 10.

84 *Ibid.*, 12.

85 Cicero, *De Divinatione*, 2. 23. 50–51.

86 Cicero, *De Divinatione*, 2. 38. 80.

87 Ingold, *The perception of the Environment*, 40–43.

88 Castro, Goldman, „Introduction to Post-Social Anthropology“, 426.

I antropologové kritizující rozdělení na přírodu a kulturu se dlouho pokouší najít způsoby, jak se z dichotomie vymanit, anebo jak s termíny alespoň pracovat jiným způsobem. Radikálně odlišnou a inovativní možnost může být nalezena v oboru STS (*Science and Technical Studies*), zkoumání vědy a techniky v souvislosti se společností. Trio dánských akademiků STS v článku o tzv. *praktické ontologii*⁸⁹ pokouší využít materiálních přístupů k antropologickým otázkám ohledně rozličných kulturních světech. Pokud otázku poupraví z hlediska ontologie, zní takto: „Obýváme multiplicitu světů?“ Ne jeden svět, ale nepočitatelné množství světů by nebyly jen variace na jednom společném, ale každý z nich bude sám naprosto reálný. Užití ontologie je pro antropologii nezvyklým počinem, protože, s přihlédnutím na předchozí text, je antropologie zaměřena na epistemologii. Může zkoumat jen to, co vytvoří člověk. Má-li se vyjádřit k něčemu, co by znamenalo spíše přírodu skutečnou, má se za to, že prostor náleží pouze vědě. Proto antropologům nedává příliš smysl tvrdit, že je více multiplicitních světů se stejnou ontologickou kvalitou. Nepochopení ze strany části antropologů projevila třeba Kirsten Hastrup. Hastrup boří mnohá dogmata antropologické práce, ale nikdy neopustila rámeček kultury. Je skeptická k samotnému pojmu ontologie a staví ho na stejnou úroveň jako kulturní relativismus, svět má mít jeden základ, a na něm je možné zkoumat mnohé kultury.⁹⁰

Na druhou stranu například Bruno Latour k praktické ontologii nemá daleko. Jeho koncept *actor-network-theory* (ANT),⁹¹ princip sítě konajících aktérů (bez ohledu na organický nebo anorganický status aktérů), je praktické ontologii blízký svým materialismem.⁹² Pro praktickou ontologii je důležité konání aktérů (lidských i všech nelidských), přičemž konáním se myslí i výkon myšlení. Všichni konající aktéři jsou angažováni na tvorbě světů, primární je akce. V pojetí STS se obrací vztah „epistemologizace ontologie na ontologizaci epistemologie“.⁹³ Epistemologické výpovědi, které antropolog může i nemusí brát vážně, protože si nárokuje vidět skryté struktury, jsou součástí praktické ontologie. Nejsou hodnotově odlišné od jiných informací, protože poměřitelnost není zájmem praktické ontologie. Možnosti přístupu potom umožňují brát i výpovědi aktérů více vážně. Zohledňují i podmínky, ve kterých informant výpovědi podává. Totiž nechává „promluvit“ další materiály, které by klasickému antropologovi připadaly pouze jako pasivní objekty. Jako obhajoba klasického přístupu by neobstál argument symbolu, který údajně dává předmětu moc, protože je předmět pouze epistemologizován buď informantovou nebo pozorovatelovou interpretací. Symbol obsahuje významy, ale není činný.⁹⁴ Absence konceptualizace respondentů či informantů není žádnou překážkou. Praktická ontologie podrobuje analýze celou síť dění. Stala-li se nějaká akce, to samotné je dostatečným materiálem, kdy je relevantní mapovat vztahy mezi všemi možnými aktéry, skupinami, infrastrukturou, technologiemi apod.⁹⁵ Informace pro praktickou ontologii nejsou uloženy v kultuře. Ani praktická ontologie se nemůže vyhnout kauzalitě, kdy je i sám výzkum v rukou badatele vytvářením nové ontologie. Ontologie však není hodnotícím přístupem v tom smyslu, že materiál nehodnotí na bázi lepší-horší nebo silnější-slabší.⁹⁶

89 Christopher Gad, Casper Bruun Jensen and Brit Ross Winthereik „Practical Ontology: Worlds in STS and Anthropology“, *NatureCulture* 3, (2015): 67–86.

90 Gad, Jensen, Winthereik, „Practical Ontology“, 69, 71.

91 Bruno Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, New York: Oxford University Press, 2005.

92 Gad, Jensen, Winthereik „Practical Ontology“, 71.

93 Gad, Jensen, Winthereik „Practical Ontology“, 75.

94 Gad, Jensen, Winthereik „Practical Ontology“, 77–79.

95 Gad, Jensen, Winthereik „Practical Ontology“, 81.

96 Gad, Jensen, Winthereik „Practical Ontology“, 82.

Proto, spíše než deklarace o multiplicitě světů, vede praktická ontologie ke stylu přemýšlení, kde je multiplicita světů možná, ne nutná. A takové myšlení vede k přístupům, kdy není nutné předpokládat pouze jeden výklad světa.⁹⁷

2.4. Kulturní techniky

V první kapitole byl představen Kapfererův pohled na dynamiku a virtualitu rituálu. Rituál přetváří, reontologizuje reality účastníků, ale ne pouze prostřednictvím lidských sociálních kategorií. Na tvorbě dalších realit se, jak dokládám i na příspěvku praktické ontologie, podílejí i ne-lidští aktéři. Stále však náleží odpovědět na otázku, jak se postavit k aktérům, kteří jsou něčím staticky neuchopitelným. Kapferer mezi aktéry jmenuje například tanec nebo zpěv, přidat se mohou i další techniky, které známe z rituálů, třeba věštební techniky, nadávání, přestrojení za něco jiného apod. Jedná se tedy o techniky, které nejsou materiálními aktéry s jednoduchou definicí (člověk, věc, nebo zvíře), ale také se s ostatními aktéry podílejí na rituálních procesech. Jak potom dále mluvit z materialistické pozice, kdy je výzkum oproštěn od dichotomie přírody a kultury, když jsou i nemateriální složky, vztahy mezi věcmi a dalšími bytostmi, o stejné hodnotě? Kultura (i příroda) na takový úkol nestačí. Praktické využití pro chápání vztahů poskytuje znovuobjevený obor německých teorií médií, tzv. kulturních technik (*Kulturtechniken*). Kořeny oboru se dotýkají i Tagetova mýtu. Bernhard Siegert říká, že typy kulturních technik, mezi které typicky patří i orání brázdy pluhem, jsou archaické formy hominizace.⁹⁸ Původní smysl *Kulturtechniken* v 19. století byla věda o zemědělství a podobně, jako se z archaických zemědělských technik stávaly symboly pro přechod ze stavu nerozlišené přirozenosti do stavu kultury, se i obor kulturních technik vyvinul od zemědělství k teorii o vztahu lidí a ne-lidí. Mohlo by se zdát, že je takto myšlen i rozdíl mezi člověkem, lidskostí a vším ostatním, jako jsou ne-lidské bytosti, instituce a různé techniky. V kontextu praktické ontologie ale taková rozdílnost postrádá smysl, protože jedna strana je utvářena i tou druhou. Člověk a jeho lidskost jsou sami utvářeni za pomoci neustálého řetězení technik a působení různých materiálních objektů. Tím je člověku odebrána výsostná agence v utváření sebe sama i přizpůsobování světa okolo sebe. „V tomto smyslu kulturní techniky umožňují aktérům být jak člověkem, tak i nelidskou bytostí, a zpětně odhalují míru, ve které byl člověk vždy decentralizován na technický objekt.“⁹⁹

Kulturní techniky ke kultuře přistupují opačně – není výtvořem člověka, protože žádný člověkem stvořený objekt zkoumání nikdy nebyl stvořen pouze člověkem. Koncepty a pojmy nejsou výjimkou, jejich zrod je také uložen v „procedurálních řetězech a propojených operacích“, a tudíž je také možné je vždy podrobit „techno-materiální dekonstrukci.“¹⁰⁰ Řetězce akcí utváří objekty, vytvářené technologické objekty zase umožňují další procesy operativního řetězení. To vše jsou kulturní techniky, sítě aktérů předcházející koncepty, které vytváří.¹⁰¹ I v kontextu kulturní epistemologie, v distinkcích vnitřního a vnějšího,¹⁰² zvířete a člověka atd., jsou kulturní techniky rekurzivní řetězce.¹⁰³

97 Gad, Jensen, Winthereik „Practical Ontology“, 83.

98 Bernhard Siegert, „Cultural Techniques: Or the End of the Intellectual Postwar Era in German Media Theory“, tr. by Geoffrey Winthrop-Young, *Theory, Culture & Society* 30.6 (2013): 56–57.

99 Bernhard Siegert, „Doors: On The Materiality of the Symbolic“, tr. by John Durham Peters, *Grey Room* 47 (2012): 8.

100 Geoffrey Winthrop-Young, „Cultural Techniques: Preliminary Remarks“, *Theory, Culture & Society* 30.6 (2013), 9.

101 Siegert, „Cultural Techniques“, 58.

102 Nebo také rozdělení na čisté a nečisté, jak ho pojímá Mary Douglas, viz 3. kapitola.

103 Siegert, „Cultural Techniques“, 61.

To se týká také přírody a kultury.¹⁰⁴ Rekurzivní operace kulturních technik repetitivně tvoří distinkce, které jsou později medializovány. Trefný příklad takové operace je velice blízký van Gennepeově konceptu prahu, který je dělítkem mezi různými stavy. Siegert místo poněkud statického prahu volí dynamičtější dveře. Dveře, podobně jako orání brázdy vyznačovalo prostor měst, otevírají a zavírají prostory.¹⁰⁵ Jsou kulturní technikou, která repetitivně tvoří distinkci vnitřního a vnějšího.¹⁰⁶ Stavba nového prostoru vymezuje prostor, který nese kulturní kódy, ale také s kódy zápasí, když se starší bytové struktury setkávají s novými kulturními kódy.¹⁰⁷ S novými technologiemi a dále proměňují i dveře. Skleněné dveře stírají význam neprostupitelnosti zavřených dveří, otočné nebo automatické dveře zase stírají rozdělení mezi člověkem a zvířetem, protože stačí již samotný pohyb, není potřeba lidského těla na manipulaci klikou.¹⁰⁸ Tyto příklady variací dveří dokládají, že kulturní techniky jako generátory symbolů, distinkcí, jako vnímané reality, dokážou tuto realitu přetvářet bez prvotního konceptuálního uchopení člověkem. Nahodilost, výskyt nových materiálů, nových vynálezů z jiných oblastí aplikovaných na další předměty formují i člověka jako „pouhý život“.¹⁰⁹

2.5. Antropologie bez člověka?

Distinkce mezi přírodou a kulturou, nakolik exponovaná v antropologii 20. století, není vyhovujícím podkladem pro interpretaci lidských činností, vztahů i rituálů. Strathern třeba dokazuje, že příroda a kultura spíše přednostně definují interpretace antropologů. Opustíme-li předporozumění v rámci přírody a kultury, může se otevřít prostor pro různorodější interpretace. Tato cesta vede přístupem k jednotlivin a specifikům každé společnosti. Tato fráze není nová a podle jejího vzoru se pokoušeli jednat i antropologové před Strathern, ale je nemožné dodržovat zásady nepředpojatosti, pokud se badatel drží základního axiomu jednotného světa a jedné reality, na které se různé kultury nějak liší. V tomto přístupu je obsažen paradox, že myšlení o jednom světě prosvítá i do myšlení o jednotlivých kulturních emanacích.

Problematika přírody a kultury se dotýká, nebo spíše vzniká, z představ o vědě. Příroda jako ekvivalent vědy podkládá ontologii jednoho světa, na kterém je nespočet různorodých kultur, které se na jednotný svět jen jinak dívají. Poznatky STS na rovině odlišného přístupu k materiálu navrhuji jiný model ontologie. Posouvají význam epistemologie na ontologii. Kultury, variace, interpretace, jsou nyní také materiálem a realitami. Kultury už v tomto pojetí nejsou druhy sociality na jednom neměnném světě. Není proto ani jedna socialita, jako apriorní kategorie na apriorním světě. Je připuštěna možnost multiplicitních realit. Badatelovi se tedy nabízí další možnosti interpretace materiálů, které byly doposud opomíjeny jako pasivní objekty druhé kategorie.

Další rozvinutí materiálního přístupu, kulturní techniky, dovolují mluvit o kultuře jako o řetězcích technik a materiálů, v rámci nichž vznikají právě ty koncepce, které byly dříve nezpochybnitelnou výsadou člověka. Dá se paradoxně hovořit o deantropocentrizaci antropologie. Mělo by potom smysl věnovat se teorii antropologie, kde není centrem *anthropos*, tedy člověk? Je nutné vnímat rozdíl mezi specifickým pojetím člověka, který je v souladu i s pojetím kultury, a mezi chápáním člověka jako lidského těla, které není

104 *Ibid.*, 62.

105 Siegert, „Doors“, 9.

106 Na tento centrální symbolismus, který z kulturních technik dveří vyplývá, nejlépe tematizují dveře Marcel Duchampa. Duchamp zkonstruoval dveře zavírající se do dvou průchodů. Oddělovaly tedy 3 místnosti a zatímco jedny dveře byly zavřené, druhé byly vždy otevřené: *Ibid.*, 12–15.

107 *Ibid.*, 12.

108 *Ibid.*, 17–19.

109 *Ibid.*, 20.

založena na diferenci k přírodě.¹¹⁰ Takovým způsobem je možné výzkum stále vést s předmětem konceptu člověka, ale tento koncept je jako lidské tělo více imunní vůči implikacím rozdělení na přírodu a kulturu.

Obory antropologie, kulturní studie, i věda o náboženství se v posledních letech potýkají s definičními potížemi. Jako reflexe kritiky jednoho neměnného světa a univerzálních kategorií, i tyto obory těžko obhajují svou existenci skrze apriorní předmět zájmu. Člověk již není aktérem, který tvoří sám sebe vlastní kategorií kultury, religionistika zase nemůže s jistotou obhájit fenomenologické teze o kategorii náboženství. Fitzgerald vykořenění oborů od svých předmětů nepovažuje za destruktivní. Trend prolínání oborů shledává jako přirozený vývoj, protože se například u náboženství nepodařilo obhájit jeho napojení na základní složku, přírodu-vědu.¹¹¹ Tři zmíněné obory se podle Fitzgeralda potýkají se stejnými problémy, ale směřují stejným směrem. Co je nakonec spojuje, je „forma lidských vztahů a jejich reprezentace.“ Potud by materiální přístupy mohly souhlasit. Co se liší je akcent na kategorii člověka. Materiální přístupy praktické ontologie a kulturních technik otvírají možnosti reflektovat nejen mezilidské vztahy a jejich reprezentace. Není překážkou akcentovat předmět zájmu na vztahy, ve kterém figurují lidská těla (a to je i základním zájmem kulturních technik), musí se tak ale dívat v jasně deantropocentristickém poli. Jen tak se radikálním způsobem změnil přístup pro nové uchopení vztahů lidí a ne-lidí v jejich vzájemném utváření.

110 O pojetí lidského těla jako modelu, kdy je tělo tělem díky síti afektů, se kterými je ve vztahu, viz: Casper Bruun Jensen, „Gilles Deleuze in Social Sciences: Some Introductory Themes“, *Annual Review of Critical Psychology* 14 (2018): 31–50.

111 Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, 224.

3. Kreativita

3.1. Posthumanismus – nová kreativita

Předchozí kapitola zpochybnila lidskou svrchovanost v interpretaci rituálu. Další se již bude věnovat kreativním možnostem v rámci myšlenek posthumanismu.¹¹² Nejen technologie, hlavní média zájmu kulturních technik, ale také zvířata i člověkem neopracované předměty patří mezi ne-lidské aktéry. Ne-lidští aktéři většinou získávali roli symbolů. Stuart McLean tento typ výkladu označuje jako následky kulturně podmíněných předpokladů.¹¹³ Souhlasně s kritikou přírody a kultury z předchozí kapitoly tvrdí, že dosavadní antropologická kreativita stavěla na lidské perspektivě a vše ze světa přírody bylo představeno kulturními reprezentacemi, kulturou a jazykem. Díky dekonstrukci je možné otevřít cestu i jinému pojetí kreativity, které nemá v popisu práce zajistit co nejvěrnější výklad světa pod hegemonií člověka. Podle člověka je vše podrobena symbolické analýze, která pojímá ne-lidské aktéry pouze jako prostředky k vyjádření ústředních témat strukturálních opozic v mysli člověka. Jak již bylo vyloženo v první kapitole o estetických materiálních vlivech věcí a úkonů, a jak bylo dále rozvinuto v kapitole druhé, ne-lidé také konají a mají svébytnou agenci i na utváření člověka. Agenci ve smyslu reálných aktérů, ne reprezentací a symbolů.

Mnozí antropologové se snažili upravovat vztah přírody a kultury a hledat způsoby vyjádření, jak by tyto pojmy mohly zahrnout materiálnější přístup uchopující procesy nehierarchického spoluutváření. McLean touto cestou nejde. Zaměřuje se přímo na kreativitu a její využití v antropologické práci. Kreativita v jeho pojetí nezávisí na dichotomii přírody a kultury, svůj přístup nazývá spíše „poetikou tvoření“.¹¹⁴ Poetiku myslí v širokém smyslu latinské *poesis*, tvoření nových forem. McLeanův přístup ke kreativitě je specifický ne jako zkoumání médií, jako tomu bylo u kulturních technik, kombinuje umění, literaturu, filosofii, antropologii a klíčovou tezí je, že kreativita materiálního světa lidí a ne-lidí je zachycena i v archaických imaginacích folkloru, mýtů, umění apod.¹¹⁵ To může antropologovi představit jak staré materiály v novém světle, tak i umožnit inovativní způsoby antropologické práce, protože i antropolog je součástí imaginace materiálního světa. Význam antropologické interpretace se tak posouvá k antropologické kreativitě, realita není pojmenována reprezentací, ale je spoluvytvářena procesem interakce badatele a materiálem jako rovnocennými aktéry.

112 Siegert vymezil určité historické rozdílnosti evropského a amerického posthumanismu. Počátky amerického posthumanismu definoval jako nalezení nové formy, kdy člověk už není jen člověkem, zatímco evropský posthumanismus německých médií člověka od počátku nepovažoval pouze za člověka: Siegert, „Cultural Techniques“, 52–53. Dodává ale, že se posthumanismus ve Spojených státech vydal stejným směrem. Tato práce pro zjednodušení považuje posthumanismus za jednotný, a to ve smyslu člověka, který nebyl nikdy jen člověkem.

113 Stuart McLean, „Stories and Cosmogonies: Imagining Creativity Beyond ‚Nature‘ and ‚Culture‘“, *Cultural Anthropology* 24.2 (2009): 214.

114 McLean, „Stories and Cosmogonies“, 215.

115 *Ibid.*, 216.

Rozdílnost McLeanova přístupu krystalizuje ve srovnání s Victorem Turnerem.¹¹⁶ Když se Turner věnuje rituální masce u Ndembuů, vysvětluje situaci podle sociální funkcionality. Masky mění hlavu člověka na zvíře, ale tělo zůstává lidským. Pro Turnera tento výjev působí jako kognitivní pomůcka, která má perceptory utvrdit v přesvědčení o platnosti struktur. Je-li maska zvířecí a tělo lidské, divákova mysl má přepnout do módů vnímání této difference a uvědomění si její podstaty, tedy že člověk není zvíře a zvíře není člověk: „Dáte lidskou hlavu na tělo lva a místo toho přemýšlíte o abstraktní lidské hlavě.“¹¹⁷ Podle Turnera hybrid evokuje abstraktní kulturní koncepty – hlava jako vůdcovství, duše atd. Celou akci s rituální maskou označuje jako liminální moment a snaží se ho vysvětlit jako určitou kreativní fázi překládání kategorií mezi sebou. Význam kreativity ale utíná v pokračování výkladu: „Ale tato svoboda má celkem úzké hranice. Neofyté se do sekulární společnosti vracejí možná s pozornějšími schopnostmi a obohacenou znalostí jak věci fungují, ale musí se opět stát podřízenými zvyku a práva.“¹¹⁸ Nezdá se, že by ani první část věty nějak podpořila kreativitu liminality. Pokud by měla spočívat v tom, že budou neofyté jen lépe rozumět společnosti okolo, je to podobné tomu jako říci, že se jí musí podřít.

McLean se nezajímá o referenci na člověka nebo lva, ale o aktuální tělo hybrida. Co je to tělo, které v sobě pojí dvě bytosti, není dále spojenými částmi, ale stvořenou entitou liminálního procesu, která nezmizí ve chvíli, kdy dochází k analýze, ale naopak je výsledkem, který nás „může přimět přehodnotit nejen naše analytické slovníky a metody bádání, ale také povahu našeho předpokládaného objektu studia a náš vztah k němu.“¹¹⁹ Přejít k jinému přístupu k ontologii dobře ilustruje střet amerického doktoranda antropologie s pojetím reality studentů v Mozambiku.¹²⁰ Pokusil se vyložit výskyt lvů, kteří byli zároveň považováni za metamorfované čaroděje. Podle ukázkové turnerovské teorie antropolog vedl výklad o symbolu lvů a jejich významu moci v místní společnosti. Jeho počín se nesetkal s přílišným pochopením, přišla totiž odpověď, na kterou turnerovská metoda nezná lék: „Myslím, že to nechápete ... Ti lvi, o kterých mluvíte ... oni nejsou symboly, jsou skuteční.“¹²¹

Kritika Turnera je zároveň snahou navrátit se k tématu liminality. Turner totiž od liminality odchází ve chvíli, kdy provádí svou analýzu v rámci sociálních kategorií a tématem se stávají statické stavy před a po liminalitě.¹²² Podle McLeana je ale bod neuspořádanosti tím, čemu se antropologové vyhýbají, když ho vysvětlují lidsky orientovaným symbolismem a reprezentacemi společenských vzorců. Mimo liminalitu za takový úhyb považuje i koncept Mary Douglas, rozdělení na čistotu a znečištění.¹²³ Každá kultura, ať už moderní nebo „primitivní“, funguje díky principu difference v kategoriích přijatelného a nepřijatelného. Kategorie fungují jak v rituálním symbolismu, tak i v

116 Stuart McLean, „All the Difference in the World: Liminality, Montage, and the Reinvention of Comparative Anthropology“ in R. Willerslev and C. Suhr Nielsen (eds.), *Transcultural Montage*, New York: Berghahn Books, 2013, 58–75.

117 Turner, *The Forest of Symbols*, 106.

118 *Ibid.*

119 McLean, „All the Difference“, 62.

120 McLean, *Fictionalizing Anthropology: Encounters and Fabulations at the Edges of the Human*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017, 88–89.

121 McLean, *Fictionalizing Anthropology*, 89.

122 *Ibid.*, 109–110.

123 Douglas, *Purity and Danger*.

sekulární podobě. Rituální symboly jsou ambivalentní a působí jako anomálie. Anomálie, jako je třeba lev-muž, vybočují z ustáleného systému, ale zároveň také propojují člověka a objekt. Pro Douglas je ale smysl anomálií pomoci s fungováním sociálního řádu.¹²⁴

Ve slovech Mary Douglas můžeme najít i inspiraci ve smyslu toho, o co vlastně antropologovi může jít: „V chaosu proměnlivých dojmů, každý z nás utváří stabilní svět ve kterém objekty mají rozpoznatelné tvary, jsou hluboko ukotveny a působí stále. Ve vnímání budujeme, některé podněty přijímáme, některé ne.“¹²⁵ Douglas přiznává, že se jedná o konstrukty lidského myšlení. Podle ní i Turnera je proto naprosto zřejmé, že se ambivalentní objekty rituálních reprezentací musí zkoumat v sociálním kontextu. McLeanův projekt tuto pevně střeženou hranici posouvá dál. Ptá se, jaký by byl antropologický text a přístup k materiálu, kdyby nebyl ohraničen sociálním kontextem a člověk by byl namísto toho zkoumán v kontextu aktérů a světů, se kterými se střetává a propojuje. V tomto smyslu se antropologie může nazývat fabulativní antropologií. Uchopuje diferenci, „věci mezi“, jako kreativní procesy, ze kterých symboly a sociální kontext může teprve vzniknout.¹²⁶

3.2. Fikce

„Já sama se tedy nedívám na historii, ale na způsoby, jakými se může ubírat analýza jako spolehlivá nebo kontrolovaná fikce.“¹²⁷

Přímé souvislosti efektů antropologické imaginace a kreativity lze spatřit na kinematografii. Ve 20. století se rozmach filmových médií promítl i do antropologické práce. Když ve 20. letech Robert Flaherty natočil etnografický film *Nanook of the North*¹²⁸, zaujal pozornost mas diváků. Ačkoliv film nebyl zamýšlen jako detailní antropologická analýza života Inuitů, stal se film velice vlivným materiálem pro zájemce o studium kultur.¹²⁹ Zobrazuje pro Inuity obyčejný život v nehostinném prostředí, pro západního diváka těžko představitelnou rutinu za užívání jen primitivních nástrojů jako jsou harpuny pro lov tuleňů nebo přespávání v iglů. Claude Massotovi se podařilo udělat rozhovory s posledními žijícími pamětníky Flahertyho natáčení a dozvěděl se, že účinkující tehdy již nepoužívali harpuny, nýbrž pušky, autentické oblečení jim bylo vybráno autorem a iglů zhotoveno jen z poloviny, aby poskytovalo světlo pro záběr snímku.¹³⁰ Flaherty tedy stylizoval domorodce do role jejich předků, museli se jejich způsoby znovu učit pro účely natáčení. Vypadali tak, jak divák předpokládal, že by měli vypadat. Jako důkaz o původním, necivilizovaném stylu života. Jinými slovy, Flaherty stvořil velice efektivní fikci.

¹²⁴ *Ibid.*, 38–41.

¹²⁵ *Ibid.*, 37.

¹²⁶ McLean, *Fictionalizing Anthropology*, 110.

¹²⁷ Strathern, *The Gender of the Gift*, 6.

¹²⁸ V češtině *Nanuk, člověk primitivní*.

¹²⁹ Jak i do dnešních dob představuje film vzorný dokument o pravém životě Inuitů pro mnohé diváky viz komentáře pod YouTube záznamem: chrisb, „*Nanook of the North*“ (1922) – Robert Flaherty – Original Silent Version. Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=3lAcRjBq93Y>. (Navštíveno 30.12.2023)

¹³⁰ Jean-Paul Colley, „Fiction et fictions en anthropologie“, *L'Homme* 175-176.3-4 (2005): 158.

Rozměr efektivitu posouvá fikci daleko za obecný výklad fikce jako něčeho nepravého. Jiný význam fikce definovali antropologové Edmund Leach nebo Clifford Geertz. Podle Leache můžeme jakýkoliv text označit za fikci nikoli jako nepravdu, ale ve smyslu hypotézy.¹³¹ Geertz fikci pojal v jejím etymologickém významu *fictio*, jako cokoliv, co je *stvořené*. Antropologa tvořící fikci přirovnává k literárnímu spisovateli, který ovšem, na rozdíl od antropologa, kompletně tvoří všechny postavy a děj, zatímco antropolog nějakým způsobem osciluje kolem reálného základu, který jeho fikce reflektuje.¹³² Podle alegorie jeskyně, kterou oživil Latour, je i antropolog tím, kdo má bližší přístup ke světu, realitě, a může o ni podávat zprávu. Takové pojetí už předpokládá antropologický text za nedokonalý derivát reality. Podle McLeana fikce není jen reprezentací reality. Ve svém imaginativním efektu se stává procesem, který svět(y) skutečně přetváří, spojuje do neočekávaných kombinací a vytváří něco nového.¹³³ Změna takového chápání kreativity fikce je podmíněna i jiným pojetím ontologie, jak bylo představeno v předchozí kapitole. Tedy jako možnosti multiplicitních realit, jejichž dimenze může být i imaginativní a mít vliv na dimenze materiální.¹³⁴ Tím odpadá reprezentační vzdálenost jako je tomu mezi přírodou a kulturou. Pojem fikce je ale u McLeana spíše tematickým názvem. Detailnější popis imaginativních procesů fikce shrnuje pod pojem fabulace.¹³⁵

3.3. Fabulace

Termín fabulace užil Henri Bergson k teorii o imaginativních procesech, kterými mysl antropocentrizuje přírodní fenomény.¹³⁶ Vysvětluje tak vznikání náboženských představ, kdy na člověka biologicky působí různé objekty a ten je vnímá ve své dynamice a připisuje jim jména, těla nebo různé typy moci. Jinými slovy jim připisuje agendu, Bergsonovou terminologií jim dává život. John Mullarkey Bergsonovu fabulaci rozšiřuje na mnohem širší pole vzniku reprezentací, než jen ty náboženské.¹³⁷ Také si všímá aspektu, který je velmi podobný rituální dynamice (viz 1. kapitola) – pohybu. Dynamika pohybu a s tím vzniklé události jsou fabulativním procesem působícím na člověka *par excellence*.¹³⁸

131 Colleyn, „Fiction et fictions“, 149. Leach později označil celou etnografii za fiktivní aktivitu: *Ibid.*, 151–152.

132 McLean, *Fictionalizing anthropology*, 45–47.

133 Viz příklad fikcionalizace v antropologii a filmu: McLean, *Fictionalizing Anthropology*, 57.

134 Oba pojmy imaginativní a materiální jsou zde užity ve velmi obecném pojetí. Úmyslem práce je ukázat jejich konceptuální podmíněnost a prokázat možnosti jiného pojetí právě prostřednictvím jejich propojenosti.

135 McLean přímo nedefinuje vztah fikce a fabulace, ale z jeho textů je patrný pohled, že fikce je konceptuální uchopení účinků fabulativních procesů. K takovém pochopení může dopomoci Ronald Bogue interpretující fikci a fabulaci u Bergsona: „Koneckonců, fabulace může tvořit fikce tak mocné, (...) že mohou dokonale napodobit vnímání, a tedy zabraňovat nebo upravovat akci.“ Ronald Bogue, *Deleuzian Fabulations and the Scars of History*, Edinburgh: Edunburgh University Press, 2010, 15–16. Ukážu ale, že Bergsonovy závěry o fikci-fabulaci mohou být i méně omezující.

136 Bogue, *Deleuzian Fabulations*, 15.

137 John Mullarkey, „Life, Movement and the Fabulation of the Event“ *Theory, Culture and Society* 24.6 (2007): 55.

138 Mullarkey tvrdí, a dokládá na příkladu filmového Titanicu, jak silně pohyb působí na lidské vnímání. Člověk se v pohybu silně napojuje na děj, jako například když doufá v záchranu Titaniku. Mullarkey, „Fabulation of the Event“, 62–66. Dalším příkladem může být předešlá zmínka o Nanukovi, který tolik zapůsobil na vnímání diváků a stvořil přetrvávající fikci.

Bohužel, Mullarkey se paralelně s Bergsonem zaměřuje hlavně na negativní pohyby, protože za nejsilnější fabulace považují šokující a traumatické události.¹³⁹ Rozšířit chápání fabulace o rituální dimenzi nám může otevřít dveře k pojetí fabulativních procesů mezi lidským tělem a ne-lidskými aktéry. V rituálních situacích, jako je třeba Turnerova rituální maska, dochází k neočekávaným liminálním pohybům, na které není jednoduché zareagovat navyklými kategoriemi. Je pochopitelné, když Turner reaguje vysvětlením, že tento úkaz vzbuzuje přímé posílení navyklých kategorií. Ale to je případ jeho kategorií.¹⁴⁰ Ronald Bogue Bergsonovi ostatně vyčítá úskalí toho, že jeho fabulace sice tvoří fikce, ale ty jsou, zřejmě i díky důrazu na traumatické a znějšťující podněty, nakonec spíše prostředkem k „posílení sociální koheze“.¹⁴¹

Alternativní pojetí fabulace je ovlivněno zejména myšlením Deleuze a Guattariho. Deleuze prohlásil významnou větu, která fabulaci přeměnila v koncept vyzývající ke tvorbě naprosto nového způsobu přemýšlení o světě: „Musíme vzít Bergsonův pojem fabulace a dát mu politický význam.“¹⁴² Deleuze již pro své úmrtí koncept fabulace dále nerozvinul,¹⁴³ ale zavalil inspiraci pro další možnosti rozvoje fabulace a to zejména v kontextu jeho filosofie. McLean koncept fabulace vysvětluje a aplikuje na poli antropologie a imaginace. Fabulace je takovým procesem stávání se, které není poplatné sociálnímu uspořádání. Zahrnuje i jiné-než-lidské aktéry a je potencialitou, která přesahuje lineární chápání vývoje. Fabulací vznikají i absurdní a neočekávané fikce. Koho by napadlo, že se jednou bude dívat na tradiční život Inuitů, který byl oživen západním filmařem? Inuité se najednou museli učit praktiky, které naposledy užívali jejich prarodiče, paradoxně odložili stejné technologie, které používali diváci a učili se používat jiné. Zároveň by se žádný film nenatočil, kdyby pár let předtím technologie filmu nevznikla. Přístup, kde není jediným aktérem člověk, nás nutí hledat agenci ne-lidských aktérů. V tomto posthumanistickém přístupu člověk netvoří reprezentace, nepojmenovává věci ve světě, ale je utvářen v toku předmětů, zvířat, technologii atd.¹⁴⁴

Deleuze a Guattari svoji fabulaci prezentovali na umění. Umění působí jako monument shluku afektů a vjemů, v materiálním smyslu různě přetvářející vnímání. Fabulace se proto liší od paměti.¹⁴⁵ Inuité si nevzpomněli, že se stanou tradičními Inuity. Jejich stávání se archaickými bylo souhrou intervence materiálních předmětů, filmu, nebo i západních představ. Podobně Ndembuové, kteří mnohé své rituály centrují kolem mléčného stromu, tak činí i díky samotné existenci dřeviny, která se v jejich blízkosti

139 *Ibid.*, 62, 66.

140 Za zamyšlení stojí diskuze o dekonstruktivních přístupech. Dekonstruktivním přístupům bývá vyčítáno, že rozkládají kreativně výživné teorie a nezbývá pak možnost pro kreativní práci. Pokusím se o malou inverzi této diskuze. Pokud je lidská hlava na lvu znamením pro abstraktní lidskou hlavu, nebo pokud je lev-muž jakoukoli jinou abstrakcí, není to Turner a jeho teorie, kdo se odpouští dekonstrukce? Tato dekonstrukce pouze rozloží potenciálně odlišnou, nicméně suverénní a velmi kreativní realitu na pouhé kategorie jeho vlastního zázemí. Naopak přímá dekonstrukce konceptů badatelských teorií možná dokáže nové pohledy na kreativitu a zcela nové způsoby bádání.

141 Bogue, „Deleuzian Fabulations“, 16.

142 Gilles Deleuze, *Negotiations: 1972–1990*, tr. by Martin Joughin, New York: Columbia University Press, 1995, 174.

143 Bogue, „Deleuzian Fabulations“, 14.

144 Neplatí rozdělení na subjekt-objekt. Člověk nevlastní objekty svým vnímáním, naopak je vjemy a afekty utvářen i v něco jiného než je jen člověk: McLean, *Fictionalizing Anthropology*, 41.

145 Bogue, „Deleuzian Fabulation“, 16–17.

vyskytuje.¹⁴⁶ Ne-lidští aktéři jsou ve fabulativních procesech prostoupeni v utváření realit. Proto nelze existence hybridů pouze vysvětlit pamětí, která by je rozložila na původní čisté kategorie, které pozorovatel zná. Lidé se podle kategorií obvykle orientují, ale ve fabulativních procesech, do kterých počítám i rituály, jsou tyto kategorie často v nečekaných kombinacích: „Proto tedy cesta odporu vůči utlačovatelským mocenským vztahům nevede jednoduše skrze dominantní autority, ale také skrze podvracení kategorií, kterými žijeme, rozkládání identit a zahájení procesu metamorfózy.“¹⁴⁷ Stávání se je vždy něčím mezi, odehrává se díky diferencí. „Stávání se obnáší být nejen za své přítomné já, ale také samotnou možnost nárokovat si identitu. Hledá zónu nerozlišenosti, kde se aktualita živého jednotlivce stává neoddělitelnou od nepersonální virtuality (...).“¹⁴⁸ Co nám může fabulace, stávání se i něčím jiným než lidským a metamorfóza nabídnout v pojetí rituálu? Pokusím se metamorfózu dále vztáhnout i na probrané úseky z teorie rituálu.

3.4. Metamorfóza

Problém reprezentace, jak byl již byl představen ve vztahu k symbolům u Kapferera, nebo u kulturních reprezentací přírody, je i problémem metafory. McLean připomíná Aristotelovo užití metafory. Správná metafora je ta, která dokáže pravdivě vyjádřit to, co označuje. Kritika tohoto principu zároveň poukazuje na to, že je správná (pravdivá) metafora napojena na širokou dichotomii logu (versus nepravdivé metafoře – mýtu).¹⁴⁹ Kdo byl v Platonově jeskyni nositelem pravdy? Filosof, muž, v širším kontextu nepochybně Řek. Ve vědě starého Řecka byly tyto aspekty (a v určitých obměnách platí dodnes i v kontextu západním) opozice k otrokům, ženám nebo barbarům.¹⁵⁰ Podle Aristotelova konceptu hylomorfismu, kdy by metafora měla lépe vyjádřit pravdu s ohledem na formu, než látku, se ale metafora stává spíše nástrojem politickým. Její pravdivost je potvrzena již schválenou soustavou uznaných kategorií. Ale ani filosof není schopen plně zpřístupnit logos, to je totiž božská výsada, a tak nezbyvá než se o to co nejlépe pokoušet metaforou.¹⁵¹ A proto McLean filosofa navrácí zpět do jeskyně: „Nejenže je metafora filosofii potřebná k vyjádření filosofické delimitace metafory—podřízenost metafory konceptu—, ale zároveň v každém filosofovi, kvůli jeho závislosti na metafoře, nutně zůstává něco ze sofisty, básníka, tvůrce fikce.“¹⁵²

Deleuze a Guattari učinili krok od metafory směrem k metamorfóze. Za archetyp metamorfózy si zvolili Franze Kafku, který metaforu dokonce „zabíjí“. „Kafka záměrně zabíjí každou metaforu, všechen symbolismus a význam i veškerou designaci. Metamorfóza, proměna je protikladem metafory. Není žádný přímý ani obrazný smysl, je jen distribuce stavů ve vějíři slova.“¹⁵³ Metamorfóza se již neřídí pravidly apriorních

146 Pro uvědomění si významu materiálu pro rituál může pomoci položení hypotetických otázek: Jak by rituál vypadal, kdyby mléčný strom v okolí Ndembuů nerostl? Byla by vůbec tak důležitá symbolika mléka? Není celý symbolický systém závislý přímo na existenci stromu?

147 Bogue, „Deleuzian Fabulation“, 20.

148 McLean, *Fictionalizing Anthropology*, 42.

149 *Ibid.*, 74.

150 V podstatě se také jedná o další rozvinutí problematiky přírody a kultury z 2. kapitoly.

151 *Ibid.*, 75.

152 *Ibid.*, 76.

153 Deleuze a Guattari, *Kafka*, 41.

kategorií. Vlastně jde vždy proti nim, proces stávání se je totiž vždy něčím jiným. Člověk, který se stává zvířetem, již není člověk ve smyslu opozice člověk-zvíře. Metamorfóza je tedy proces vzepřený mocenské nadvládě a zakonzervovaných identit.¹⁵⁴ Rozvrácení mocenských vztahů je ale zároveň plnohodnotná kreativita. Metamorfóza u Kafky, v díle *Proměna*¹⁵⁵, exemplárně představuje, jak se může člověk stávat broukem. Děj začíná probouzením Řehoře v posteli. Už při probuzení je jeho tělo broukem, ale tento samotný fakt není brán nijak s podivem ani reflektován. S čím se Řehoř potýká, jsou vlastnosti těla. Postupně prozkoumává tělo v jeho možnostech a stává se mobilním, není zhrozen z toho, že je broukem, ale z toho, že mu nové tělo neumožní výkon jeho práce. Neříká si: „zde na tomto místě by mělo být tělo člověka“. V průběhu se ozývají části minulosti, Řehořovi se někdy ozývají nárazy vzpomínek po starých věcech a rodině, ale stále více se stává broukem ve všech ohledech činnosti. Deleuze a Guattari stávání-se-zvířetem prohlašují za něco, co nemůže být metaforou. Puzení, intenzity a stavy se potkávají v procesu, který není klasifikovatelný jako společenský, ale jako prosté východisko setkání a utváření něčeho jiného-než-lidského.¹⁵⁶ Co může metamorfózu zabít, je metafora „s celým svým antropocentrickým arzenálem“.¹⁵⁷

Stávání se tedy není vyjádřitelné symbolismem nebo alegoriemi, antropocentrické kategorie (příroda-kultura, duše-hmota) jsou metamorfózou protnuty a nejsou nijak určující. Bogue k tomu připomíná Deleuzův příklad orchideje a včely. Jeden z druhů orchideje se podobá samičce včely, samec je tedy přilákan a odnáší pyl k dalším orchidejím.¹⁵⁸ Způsob, jakým se orchidej rozmnožuje, je procesem stávání se, kdy se tělo orchideje mění ve vztahu k tělu vosy. Takové propojení by bylo těžko popsitelné opozicemi sociálního uspořádání. Ale tento proces metamorfózy na člověka naopak aplikovat můžeme. Jako vše ne-lidské je i člověk vždy v nějakém materiálním vztahu k něčemu jinému-než-lidskému a takto se lze dívat i na rituál. Muž-lev nebo masky mohou být metamorfózou, procesem stávání se lvem nebo jiným zvířetem. Člověk (ve smyslu těla, ne konceptu) není separovanou jednotkou, stává se sám sebou i skrze něco jiného (technologie, další lidé, prostředí), a může se také stávat něčím ne-lidským. Rituál je prostor, kde se takové procesy odehrávají ve velké míře. Pokud tyto fabulativní procesy metamorfózy nerespektují antropocentrické kategorie, představují rituál a rituální účastníky jako aktivní tvůrce světa. Svět není jeden a neměnný svět přírody, který se v rituálu snaží reflektovat, ale naopak tvoří nové formy realit, ne jen sociálního uspořádání, jak by řekl Turner. Na praktickém využití pojmu virtuality ještě uvedu příklad, jak může člověk koexistovat s materiálním prostředím v kontextu ritualizace a časoprostoru.

Ukázkovým příkladem lidského těla zapojeného do rituální metamorfózy je dle McLeana Žabí Král. Žabí Král je rituální postavou objevující se na festivalech po celém světě. Antropolog by tuto postavu mohl zpovídat jako člověka, který se za kostým schovává. Při otázce, zda je člověkem, nebo spíše Žabím Králem, je ale příhodnější odpověď Žabího Krále na otázku ohledně umění: „Žába je umění“.¹⁵⁹ Metamorfóza Žabího

154 Bogue, „Deleuzian Fabulation“, 20.

155 Franz Kafka, *Proměna*, přel. Zbyněk Sekal, Maťa: Praha, 2020.

156 Deleuze, Guattari, *Kafka*, 25.

157 *Ibid.*, 68.

158 Bogue, „Deleuzian Fabulation“, 21.

159 McLean, *Fictionalizing Anthropology*, 263.

Krále je kreativní inkluze mediálních předmětů, jako jsou videa, fotografie nebo kaligrafie a do tvořivého dění zapojuje další účastníky, ti se také oblékají do kostýmů, kreslí na snímky z předchozích festivalů a tvoří tak další díla. Kdekoliv Žabí Král je, tvoří nové světy, tzv. Frogtopie. Postupně při své činnosti využívá různé okolní předměty i odpadky. Postava Žabího Krále nám dává dobrý příklad metamorfózy lidského těla a ne-lidských předmětů, zvířat i médií. Není totiž jakýmsi neurčitým předělem mezi stavy, jak by řekl Turner s jeho konceptem liminality, ale přítomným aktérem (stvořeným dalšími aktéry) zasahující do tvorby nových světů.

Závěr

Práce se pokusila představit důležitá témata a problematiku, na kterou reagují současné trendy v antropologii. Témata by se dala rozčlenit na tři části podle kapitol. První část o dynamice rituálu poukázala na možnou změnu chápání symbolů v rituálu. Symboly v materiálním pojetí Kapferera získávají nový status, už nejsou symboly vyjadřující emocionální postoje, ale jsou to estetické síly přímo působící na účastníky rituálu. V druhé části jsem rozebral pevně zakořeněnou strukturu přírody a kultury. Struktura založená na této opozici je vrstvena v dalších nejen antropologických opozicích. Kromě genderové symboliky lze rozklíčovat i význam struktury a anti-struktury jako další z možných derivací celkového chápání v rámci západního myšlení, a umožňuje tedy hledat i jiné možnosti pojetí rituálu. Rituál v novém pojetí není veden na fenomenologické rovině lidského vnímání světa. Materiály a techniky nejsou vtaženy do lidské kategorizace jednoho světa, jsou činní ne-lidští aktéři spoluvytvářející nové reality.

Posun rituálního bádání do prostředí posthumanismu pro české prostředí může působit mnoho problémů a nemožnost napojení se na radikálně odlišné pojetí reality. Posthumanistické (a deleuzovské) myšlení zatím nemělo příliš šancí prolomit bariéry do místního akademického prostředí teorie rituálu a antropologické religionistiky. Zda práce může obstát jako vhodná argumentace k pochopení přístupů čtenářům, kteří s posthumanismem a souvisejícími proudy nemají žádné zkušenosti, může být posouzeno až po efektech jejího přečtení. V každém případě ale práce představila důležité autory (i když jejich množství zdaleka nevyčerpala) a literaturu pro další možné pokračování v zájmu o tato témata.

Třetí tematický okruh obsažený v kapitole kreativity měl 2 aspekty, zaprvé odlišné pojetí kreativity, které není podmíněno sociálním kontextem a jak taková kreativita vypadá v pojmovém uchopení metamorfózy. Zadruhé také kapitola obsáhla problematiku imaginace. Imaginace je zde prostřednictvím procesu fikcionalizace zahrnuta do procesů kreativity a přenáší téma kreativity i na účet antropologie. To znamená, že kromě dlouhodobých diskuzí ohledně interpretace rituálu z hlediska účastníků a pozorovatelů je zde ještě dimenze kreativního zapojení antropologa (nebo religionisty) a antropologického textu. Antropolog a antropologický text z hlediska této práce také zasahuje do kreativního procesu

Nakonec je třeba zmínit i možnosti dalšího směřování práce. Ačkoliv v cílech práce nefigurovalo experimentální aplikování nových přístupů na konkrétní rituál, je to přesně to, kde by práce dále pokračovala (a v průběhu psaní práci takový pokus probíhal, ale nezbyl na něj prostor). V průběhu práce uvádím například náměty na imaginativní poskládání interpretace vycentrované kolem mléčného stromu nebo imaginace jeho absence. Zajímavým pokusem by také byla aplikace na rituál archaických kultur vedle aplikace na rituál současný a hledání rozdílných postupů a východisek vyplývající z jiných materiálních podmínek médií, které nám tyto rituály zprostředkovávají.

Seznam literatury

Bogue, Ronald, *Deleuzian Fabulations and the Scars of History*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010, vi + 248 p., ISBN 978-0-7486-4131-4

Bourdieu, Pierre, *The Logic of Practice*, tr. by Richard Nice, Stanford: Stanford University Press, 1990, 333 p. (fr. orig. *Le Sens pratique*: Les Éditions de Minuite, 1980), ISBN 0-8047-2011-8

Coole, Diana and Samantha Frost (eds.), „Introducing the New Materialisms“, in D. Coole and S. Frost (eds.), *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, Durham – London: Duke University Press, 2010, 1–43.

Cicero, Marcus Tullius, *De Senectute, De Amicitia, De Divinatione*, tr. by William Armistead Falconer, London: William Heinemann Ltd, 1964

Deleuze, Gilles a Guattari, Félix, *Co je Filosofie?*, přel. Miroslav Petříček jr., Praha: OIKOYMENH, 2001, 191 s. (fr. orig. *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1991), ISBN 80-7298-030-0

Deleuze, Gilles a Guattari, Félix, *Kafka: Za menšinovou literaturu*, přel. Josef Hrdlička, Herrmann & synové: Praha, 2016, 166 p. (fran. orig. *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1975), ISBN: 978-80-87054-49-9

Deleuze, Gilles, *Negotiations: 1972–1990*, tr. by Martin Joughin, New York: Columbia University Press, 1995, 221 p. (fr. orig. *Pourparlers*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1990, ISBN 0-231-07580-4

Detienne, Marcel and Jean-Pierre Vernant, *Cunning Intelligence in Greek Culture and Society*, tr. by Janet Lloyd, Chicago – London: Chicago University Press, 1991, 337 p. (fr. orig. *Les ruses d'intelligence: la Metis des grecs*, Paris: Flammarion et Cie, 1974), ISBN 0-226-14347-3

Douglas, Mary, *Purity and Danger: An Analysis of the Concept of Pollution and Taboo*, London – New York: Routledge, 2002, xxi + 244 p., ISBN 0-415-28995-5

Fitzgerald, Timothy, *The Ideology of Religious Studies*, New York – Oxford: Oxford University Press, 2003, xiv + 276, ISBN 0-19-516769-4

Gennep, Arnold van, *Přechodové rituály: systematické studium rituálů*, přel. Helena Beguivinová, Praha: Portál, 2018, 232 s. (fr. orig. *Les rites de passage*, Paris: Nourry, 1909), ISBN 978-80-262-1374-1

Graeber, David and David Wengrow, *The Dawn of Everything: A New History of Humanity*, London: Allen Lane, 2021, 704 p., ISBN 978-0-241-40245-0

Hastrup, Kirsten, „Nature: Anthropology on the Edge“ in K. Hastrup (ed.), *Anthropology and Nature*, New York – London: Routledge, 2014, x + 259 p., ISBN 978-0-203-79536-1

Ingold, Tom, *The perception of the Environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*, New York – London: Routledge, 2000, xiv + 465 p., ISBN 0-415-22832-8

Jones, Lindsay (ed.), *Encyclopedia of Religion: Second Edition*, Vol. 3 Cabasilas, Nicholas – Cyrus II, Detroit: Macmillan Reference USA, 2005, x + 2119 p., ISBN 0-02-865736-5

Kafka, Franz, *Proměna*, přel. Zbyněk Sekal, Maťa: Praha, 2020, 110 s. (něm. orig. *Die Verwandlung*), ISBN 978-80-7287-245-9

Kapferer, Bruce, „Dynamics“, in J. Kreinath, J. Snoek and M. Stausberg (eds.), *Theorizing Ritual: Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Leiden – Boston: Brill, 2006, 507–522

Kapferer, Bruce, „Virtuality“, in J. Kreinath, J. Snoek and M. Stausberg (eds.), *Theorizing Ritual: Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Leiden – Boston: Brill, 2006, 671–684

Kapferer, Bruce, *The Feast of the Sorcerer: Practices of Consciousness and Power*, Chicago – London: The University of Chicago Press, 1997, xx + 368 p., ISBN 0-226-42413-8

Latour, Bruno, *Politics of Nature: How to Bring the Sciences to Democracy*, tr. by Catherine Porter, Cambridge – London: Harvard University Press, 2004, xii + 307, p. (fr. orig. *Politiques de la nature: Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris: La Découverte, 1999), ISBN 0-674-01347-6

Latour, Bruno, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, New York: Oxford University Press, 2005, 301 p., ISBN 978-0-19-925604-4

McLean, Stuart, „All the Difference in the World: Liminality, Montage, and the Reinvention of Comparative Anthropology“, in R. Willerslev and C. Suhr Nielsen (eds.), *Transcultural Montage*, New York: Berghahn Books, 2013, 58–75

McLean, Stuart, *Fictionalizing Anthropology: Encounters and Fabulations at the Edges of the Human*, Minneapolis – London: University of Minnesota Press, 2017, xi + 336 p., ISBN 978-1-5179-0272-8

Ovidius Naso, Publius, *Proměny*, přel. Ferdinand Stiebitz, Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1958, 496 s.

Pals, Daniel L., *Osm teorií náboženství*, přel. Lucie Valentinová, Praha: ExOriente, 2015, 483 s. (ang. orig. *Eight Theories of Religion, Second Edition*, New York – Oxford: Oxford University Press, 2006), ISBN: 978-80-905211-2-4

Stewart, Pamela J. and Andrew J. Strathern (eds.), „Ritual Studies: Whence and Where to?“, in P. J. Stewart and A. J. Strathern (eds.), *The Palgrave Handbook of Anthropological Ritual Studies*, Cham: Palgrave Macmillan, 2021, 1–14

Strathern, Marilyn, *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley – Los Angeles – London: California University Press, 1988, xvi + 422, ISBN 0-520-07202-2

Turner, Victor, *The Forest of Symbols*, 6th ed., Ithaca – London: Cornell University Press, 1982, xii + 405 p. (1967¹), ISBN 0-8014-9101-0

Turner, Victor, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, 7th ed., Ithaca: Cornell University Press, 1991, viii + 213 p. (Aldine Publishing Company, 1969¹), ISBN: 0-8014-9163-0

Vernant, Jean-Pierre, *Myths and Society in the Ancient Greece*, New York: Zone Books, 1990, 279 p. (fr. orig. *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris: La Découverte, 1988), ISBN 0-942299-17-5

Časopisy

Castro, Viveiros de and Marcio Goldman, „Introduction to Post-Social Anthropology: Networks, multiplicities, and symmetrizations“, tr. by Ashley Lebner, *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2.1 (2012): 421–433

Colleyn, Jean-Paul, „Fiction et fictions en anthropologie“, *L'Homme* 175-176.3-4 (2005): 147–163

Gad, Christopher, Casper Bruun Jensen and Brit Ross Winthereik, „Practical Ontology: Worlds in STS and Anthropology“, *NatureCulture* 3 (2015): 67–86

Handelman, Don, „Bruce Kapferer, Deleuzian Virtuality, and the Makings of a Ritual Masterstroke“, *Religion and Society* 4.1 (2013): 32–40

Jensen, Casper Bruun, „Gilles Deleuze in Social Sciences: Some Introductory Themes“, *Annual Review of Critical Psychology* 14 (2018): 31–50

Kapferer, Bruce, „How anthropologists think: configurations of the exotic“, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 19.4 (2013): 813–836

Kapferer, Bruce, „Ritual Dynamics and Virtual Practice: Beyond Representation and Meaning“, *Social Analysis* 48.2 (2004): 33–54

Kapferer, Bruce, „Sorcery, Modernity and the Constitutive Imaginary: Hybridising Continuities“, *Social Analysis* 46.3 (2002): 105–128

Krämer, Sybille and Horst Bredekamp, „Culture, Technology, Cultural Techniques – Moving Beyond Text“, *Theory, Culture & Society* 30.6 (2013): 20–29

Luckhurst, Roger, „Bruno Latour's Scientifiction: Networks, Assemblages, and Tangled Objects“, *Science Fiction Studies* 33.1 (2006): 4–17

McLean, Stuart, „Stories and Cosmogonies: Imagining Creativity Beyond ‚Nature‘ and ‚Culture‘“, *Cultural Anthropology* 24.2 (2009): 213–245

Mullarkey, John, „Life, Movement and the Fabulation of the Event“ *Theory, Culture and Society* 24.6 (2007): 53–70

Schoep, Ilse, „Building the Labyrinth: Arhur Evans and the Construction of Minoan Civilization“, *American Journal of Archeology* 122.1 (2018): 5–32

Siegert, Bernhard, „Cultural Techniques: Or the End of the Intellectual Postwar Era in German Media Theory“, tr. by Geoffrey Winthrop-Young, *Theory, Culture & Society* 30.6 (2013): 48–65

Siegert, Bernhard, „Doors: On The Materiality of the Symbolic“, tr. by John Durham Peters, *Grey Room* 47 (2012): 6–23

Winthrop-Young, Geoffrey, „Cultural Techniques: Preliminary Remarks“, *Theory, Culture & Society* 30.6 (2013): 3–19

Online zdroje

chrisb, „*Nanook of the North*“ (1922) – Robert Flaherty – Original Silent Version. Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=3IAcRjBq93Y>. (Navštíveno 30.12.2023)