

Čarodějnictví a zlý pohled

Úvod

Může se zdát, že pojednání o čarodějnictví a o zlém (uhrančivém) pohledu představují „exotický“ konec celého spektra studií o antropologii náboženství, kde se „nám“ (tj. lidem západního, racionálního, postosvícenského typu) lidé podobají co nejméně a kdy se nacházejí v té nejromantičtější či nejtajemnější a nejméně logické sféře. Ve skutečnosti různá přesvědčení a praxe týkající se magie a uhrančivého pohledu odhalují takový postoj k přirozenému světu a k morálním vztahům v něm, který protupuje vše a je trvalý. Na Západě je tento způsob myšlení spojen s venkovskými kulturami, lze jej však také nalézt do jisté míry v rámci oživení současného pohanství, jehož vyznavači se rekrutují převážně ze vzdělaných městských obyvatel. Co tuto kosmologii vlastně tvoří? Jednou z jejích základních idejí je idea životní síly, esence či energie v lidech. Tato myšlenka se běžně rozšiřuje i na živočichy, kteří nejsou lidmi, na ostatní živé tvory, a dokonce na neživé a neviditelné nebo zřídka viditelné předměty, jako jsou skály, řeky a nejrůznější duchové. Této životní síly se mohou zmocnit nebo jí mohou škodit jiní, jejichž životní síla je mocnější, zlomyslná nebo se nějak vymyká naší kontrole. Často se používá metafory o kanibalistickém požívání oběti nebo o vysátí života z ní. K tomuto ublížení dochází na psychické rovině, odrazí se však i na biologickém a materiálním stavu oběti. Agresor může použít různých nástrojů, jako jsou zaklínadla, čáry, rituální předměty a úkony, s cílem ukrást obětem životní sílu nebo této síle aspoň uškodit nebo oběti třeba i jen nevědomky zranit. Je rozumné chránit se před psychickým útokem, ale je-li člověk přemožen, je obvykle povolán odborník, aby čelil účinkům psychické agrese. Odborník se může snažit odvést útok od oběti, případně jej zaměřit zpátky na agresora nebo agresora identifikovat a donutit ho nebo ji, aby sám podnikl/podnikla protipatření k odstranění napáchané škody.

Další klíčovou představou je představa konečného dobra. Existuje pouze určitá konečná dávka zdraví, bohatství a štěstí, s níž je třeba vystačit. Je-li někdo v životě obzvláště úspěšný, plodný a šťastný, lze předpokládat, že se tak děje na úkor někoho jiného. Bohatý se může obávat těch, kdo na tom nejsou finančně tak dobře, pro jejich závist a možná i z jakéhosi pocitu viny vycházejícího ze sdíleného předpokladu, že ve hře s nulovým součtem je jediným „spravedlivým“ systémem takový systém, kde je štěstěna rozdělena co nejrovnoměrěji.

Různé části světa mají své vlastní kulturní rozpracování tohoto způsobu myšlení. Ve většině subsaharské Afriky je to čarodějnictví či kouzelnictví. Čaroděj nebo čarodějka se snaží „sníst“ maso oběti, takže oběť onemocní. Čarodějnictví je „horké“ a musí se „zchladit“. V Indii, Evropě a semitských zemích (v arabském a židovském světě a v diaspoře) převažuje opozice „mokrý“ – „suchý“ oproti „horký“ – „studený“.¹¹⁵ Životní síla se chápe jako tekutá a oběť je vysáta. Obnovit vlhkost je klíčovou součástí obnovy životní síly postiženého. Tyto ideje se běžně vyjadřují vírou ve „zlý pohled“, ačkoli ta může existovat vedle víry v činnost čarodějů a kouzelníků.

I v tomto případě platí to, co jsme uvedli v předchozích kapitolách o problémech přenosu. Používání výrazů jako „čarodějnictví“ nebo „kouzelnictví“ naznačuje podobnost tam, kde není. V antropologii je vždy přítomno napětí mezi snahou pochopit kulturní jevy v kontextu, přičemž se dává přednost místnímu jazyku, a pojetím, které se naopak pokouší formulovat teoretické výroky s širší platností.¹¹⁶ Výrazy „čarodějnictví“ a „čaroděj(nice)“ se například používají nejméně čtyřmi velmi odlišnými způsoby. Třebaže existují společné souvislosti, je důležité mezi nimi rozlišovat.

1. Ve středověké a raně novověké Evropě se starší vesnické praktiky proklínání a pozhánání, uzdravování a manipulování lidmi a předměty, někdy označované jako *zlovolný skutek* (*malefice*), neoddělitelně spojily s křesťanskou teologií.¹¹⁷
2. Církevní reformátoři ztotožňovali čarodějnice nebo kouzelníky s protivníky křesťanství a pověřenci a zástupci satanovými a promítali do nich zvrácenost a opak všeho, co se považovalo za svaté a civilizované.
3. Africké čarodějnictví a kouzelnictví je blíže starším evropským představám o *zlovolném skutku* a uhranutí než christianizované „stínové“ verzi vlastního obrazu (jež neustává znepokojovat lidovou evropskou představivost, což se projevuje například v děsu z čarodějnic). I v Africe se evropští misionáři snažili zapojit africký světový názor, který v mnoha případech zahrnoval víru v moc čarodějnic, do křesťanského (nebo antikřesťanského) systému.
4. V nedávných letech došlo ke vzrůstu západních „pohanských“ forem čarodějnictví. Tyto formy mohou být vědomě experimentální, eklekticky čerpající z mnoha

tradic a vytvářející nové, jako je tomu v kultu Wicca a v některých jiných formách obdobných kultů, nebo se mohou hlásit ke kontinuitě s nějakou skrytou tradicí, o níž se říká, že přežila léta pronásledování utajováním a ústním podáním především v rodinách.

Snažit se vystihnout venkovský *zlovolný skutek*, čarodějnice v inkvizičních procesech, současné africké čarodějnictví a kult Wicca jediným termínem je zjevně ožehavé. Každý čtenář má v hlavě konkrétní představu čarodějnice založenou na dosavadní četbě a zkušenosti a něco takového dokáže ovlivnit a pokřivit představu o popisovaných jevech. V této kapitole se tedy snažím vyjasnit, co mám vlastně na mysli, užívám-li tak běžných, ale zavádějících termínů jako čarodějnictví nebo kouzelnictví. Užívám jich proto, abych poukázala na existující podobnosti a také abych se přece jen neodchylovala od běžného úzu. I když používání termínu čarodějnictví jako deskriptivní a analytické kategorie má své nevýhody, tento termín i nadále slouží jako užitečná a výstižná zkratka.

Jádrem této kapitoly je *čarodějnictví v Africe* popsané ve slavné knize *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (Čarodějnictví, věštby a magie u Azandů) od Evanse-Pritcharda. Představy etnika Zandů o čarodějnictví se porovnávají s představami z jiných oblastí subsaharské Afriky, zejména z Kamerunu. Přesuneme-li se do Evropy, poskytuje nám spojitost mezi současnou Afrikou a starším venkovským *zlovolným skutkem*, jak se chápe v západních společnostech, dílo Jeanne Favret-Saadaové o *čarodějnictví na franouzském venkově*. Existují rovněž paralely mezi termínem *zlý (uhrančivý) pohled* a čarodějnictvím, jak je zažila a popsala Jeanne Favret-Saadaová. Třetí část kapitoly se zabývá právě zlým pohledem včetně úsilí Alana Dundese učinit syntézu různých interpretací v koncepci opozice „mokrý“ – „suchý“. Poslední část se týká *diskuse o mentalitách*, o níž jsme se již zmínili při diskusích o knize Evanse-Pritcharda věnované Azandům. Lucien Lévy-Bruhl přišel se dvěma způsoby uvažování: jeden je racionální v rozvinutých zemích, druhý prelogický a mystický v nativních společnostech. Ačkoli Lévy-Bruhl své názory později změnil, diskuse o srovnávací epistemologii, kterou podnítl, dále pokračuje, přičemž racionálnost je dosud téma, o němž se v antropologii bouřlivě diskutuje.

Čarodějnictví v Africe

Nigerijský spisovatel E. B. Idowu podává pregnantní definici afrického čarodějnictví, ač není pravda, že – jak Idowu naznačuje – jeho popis platí pro celý kontinent. Následující úryvek se vztahuje především na etnika západní Afriky a Bantu, podobná situace je však i v jiných oblastech Afriky.

Pozorovatel pocházející z jiné než africké kultury může k této problematice zaujímat takový teoretický postoj, jaký mu nejvíc vyhovuje. Pro Afričany každé kategorie je čarodějnictví naléhavou skutečností. Někteří afričtí badatelé si uvědomili, že když se mluví a píše o čarodějnictví, musí být na prvním místě skutečná víra Afričanů. Africké představy o čarodějnictví spočívají v tom, že duchy živých lidí je možné vyslat z těla, z myslí či půdy; že čarodějové mají své spolky nebo svou činnost vykonávají samostatně a že duchové posláni ven z lidského těla mohou jednat buď viditelně, nebo skrze nižšího tvora – zvíře nebo ptáka. ... Všeobecně se věří, že se spolky čarodějů pravidelně scházejí a vykonávají v noci obřady v lesích nebo na otevřených místech. Taková shromáždění jsou shromáždění „duší“, „duchů“ čarodějů. V některých oblastech Afriky se věří, že duchové opouštějí těla čarodějů v podobě jistého druhu ptáka. Jejich hlavním cílem je páchat spoušť mezi lidmi; jejich působení je působením duchů na duchy, to znamená, že jsou napadána, vytrhávána a pohlcována éterická těla obětí; a to je právě význam toho, když se říká, že čarodějnice nebo čarodějové vysáli z oběti všechnu krev. A tak u čarodějů nebo jejich obětí se duchové setkávají s duchy, duchové působí na duchy, zatímco skutečná lidská těla „spí“ u sebe doma. (Idowu, 1978, s. 175–176)

Evans-Pritchard a Azandové

Nejvýznamnější prací o africkém čarodějnictví zůstává stále klasické dílo Edvarda Evanse-Pritcharda *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (Čarodějnictví, věštby a magie u Azandů) z roku 1937. Třebaže to byla jedna z několika knih, jež Evans-Pritchard o Azandech napsal, je nepochybně daleko nejznámější. Roku 1976 vydalo nakladatelství Oxford University Press zkrácenou paperbackovou verzi a pasáže z této knihy byly publikovány v mnoha antologiích. Když Evans-Pritchard studoval Azandy ve dvacátých a třicátých letech dvacátého století, bylo jich asi půl milionu. Jsou to stále především zemědělci žijící v jižním Súdánu a severovýchodním Kongu. V některých společnostech je čarodějnictví skryté nebo se jeho existence popírá, nikoli však u Azandů. Evans-Pritchard zaznamenává:

Neměl jsem žádné problémy se zjišťováním, co si Azandové myslí o čarodějnictví, ani s pozorováním toho, jak s ním bojují. Tyto úvahy a činy jsou na povrchu jejich života a jsou přístupné každému, kdo žije pár měsíců v jejich usedlostech. Každý z nich je odborníkem na čarodějnictví. Nemusí se radit s odborníky. Není ani zapotřebí se na to Azandy ptát, neboť informace volně proudí z opakujících se situací v jejich sociálním životě, a stačí jen pozorovat a naslouchat. Mangu, čarodějnictví, bylo jedno z prvních slov, jež jsem slyšel v zemi Zandů, a slyšel jsem je říkat dennodenně po několik měsíců. (Evans-Pritchard, 1976, s. 1)

Azandové rozlišují mezi čaroději a kouzelníky, ačkoli tak tomu zdaleka není v celé Africe.¹¹⁸

Čarodějnictví: v pojetí Azandů je to duševní síla zděděná od rodiče stejného pohlaví. Při pitvě po smrti člověka-čaroděje se v jeho těle dá v zjistiť čaroděj-
ná substance. Čarodějnictví se dá použít k tomu, aby se škodilo druhým buď
úmyslně, nebo bezděčně tím, že se vyše nebo aktivuje čaroděj-
ná substance. Azandové označují čarodějnictví slovem mangu a čaroděje výrazem boro (ira)
mangu.

Kouzelnictví: špatné, zlé nebo nedovolené čáry zahrnující záměrné užívání
magických sil a léčiv k újmě druhých. Kouzelnictví je dovednost, které je
možné se naučit, není to nějaká zděděná dispozice. K označování kouzelnictví
Azandové používají výrazy gbebere (gbigbita) ngua nebo kitikiti ngua. Kou-
zelník je ira gbebere (kitikiti) ngua. (Evans-Pritchard, 1976, s. 227–228)

Slovo *ngua* se používá pro magii v obecnějším významu, přičemž u Azandů se rozlišuje dobrá a špatná magie. Nejpodstatnější pro Azandy je však právě čarodějnictví. Není to něco vzácného a děsivého, nýbrž součást každodenního života. Lov, rybolov, zemědělství, domácí život v usedlostech a společenský život ve vsi a u soudního dvora – to jsou prostory pro působení čarodějů. Takřka o všem, co se děje, se dá mluvit jako o čarodějnictví.

Napadne-li plíseň podzemnici olejnou, je to čarodějnictví; když se pročesává křoví a není v něm zvěř, je to čarodějnictví; když ženy namáhavě vytahují vodu z nádrže a odměnou jim je pouze pár rybek, je to čarodějnictví; když se neobjeví termity v době, kdy se mají vyrojit, a celou chladnou noc se marně čeká na to, až vzlétnou, je to čarodějnictví; když je žena zamračená a nereaguje na manžela, je to čarodějnictví; je-li panovník odměřený a chová se odtaziť ke svému poddanému, je to čarodějnictví; jestliže se magickým obřadem nedosáhne zamýšleného účelu, je to čarodějnictví; když v podstatě jakýkoli nezdár či neštěstí kdykoli na kohokoli dopadne v souvislosti s některou z rozmanitých činností jeho života, může za to čarodějnictví, pokud se jasně neprokáže a následně nepotvrdí věštbou, že v tom bylo kouzelnictví nebo nějaký jiný neblahý činitel, nebo pokud se něco takového nedá zjevně přičíst na vrub nezpůsobivosti, porušení nějakého tabu nebo neschopnosti dodržet nějaké morální pravidlo. (Evans-Pritchard, 1976, s. 18)

Reakcí na něco takového je pak zlost, nikoli děs, a muž z etnika Zande má k dispozici prostředky, jak se útoku čarovných sil bránit (žena musí požádat manžela či mužského příbuzného, aby jednal za ni). Když má podezření na čarodějnictví, muž se poradí s věštbou, aby si potvrdil, že příčinou jeho problémů je vskutku čarodějnictví, a aby rozpoznal, který čaroděj/čarodějnice nebo kteří čarodějové/čarodějnice za tím jsou. Jakmile se to zjistí, může se podniknout preventivní opatření, kdy se čaroděj donutí, aby přestal napadat, ochlazením jeho čarodějné substance. Orákula jsou různá: například termítí orákulum chudého muže, kdy se do termitiště zabodnou dva klacky a muž přitom klade konkrétní otázky jako třeba „je-li X čaroděj, sněž klacek“. Orákulum tření dřev vyžaduje odborníka, který při podobných otázkách klouže kusem dřeva po druhém a tření dřev dává na otázky kladnou, nebo zápornou odpověď. Nejváženějším orákulem je jedové orákulum *benge*, které se dá použít pouze s autoritou náčelníka. Strychninový jed se najde v liánách a dává se kuřeti, když se tazatel dotazuje orákula. Při tomto postupu se dělá dvojí prověrka: byla-li otázka zpočátku formulována jako „je-li Y čaroděj, ať kuře umře“, a kdyby kuře mělo opravdu umřít, měla by se táž otázka opakovat, tentokrát však s pokynem, aby se kuře ponechalo naživu. Je-li čarodějnictví potvrzeno, je obviněnému předáno ptačí křídlo na znamení jeho provinění a obviněný může být předvolán k náčelníkovi, aby se z obvinění zodpovídal.

Jedním z důvodů, proč víra v čarodějnictví slavila a i nadále slaví úspěchy ve většině subsaharské Afriky mezi christianizovaným obyvatelstvem, je to, že křesťanství toho někdy nabízí málo z hlediska objasnění životních potřeb.¹¹⁹ Na Západě a v islámských zemích se dá mluvit o štěstí nebo o smůle, o osudu nebo vůli Boží, nebo třeba pokládat neštěstí či neúspěch za trest nebo za bezvýznamnou náhodu. Azandové a mnoho jiných afrických etnik však vychází z mnohem komplexnějšího hermeneutického systému, který také dává lidem možnost něco s tím udělat. Jak to řekl Evans-Pritchard: čarodějnictví vysvětluje neblahé události. V jinak nejistém světě je obnoven řád. Evans-Pritchard se snaží naléhavě zdůraznit, že Azandové si uvědomují příčinu a následek. Jenom prostě „zkracují řetěz událostí a v konkrétní sociální situaci volí příčinu, která je sociálně relevantní a opomíjí to ostatní“ (Evans-Pritchard, 1976, s. 25). A tak je-li muž zabit oštěpem v šarvátce s nepřáteli, psychologická příčina jeho smrti není sociálně relevantní, nedá se dělat nic, co by muže přivedlo zpět k životu. Je však možné identifikovat čaroděje nebo čarodějnice, který namířil doličný oštěp na toho konkrétního muže, a potrestat ho (nebo ji). „Zabije-li tedy muže slon, říkají Azandi, že slon je první oštěp a čarodějnictví je druhý oštěp a že společně toho muže zabíjí“ (Evans-Pritchard, 1976, s. 26). Některé z názorných příkladů Evanse-Pritcharda poslouží k nástinu toho, jak Azandové uvažují o čarodějnictví; je to způsob, který – jak si Evans-Pritchard uvědomil – sám přijal:

Nějaký chlapec zakopl o menší pahýl stromu uprostřed cesty v buši, jak to v Africe často bývá, a poranil se. Vzhledem k málo dostupnému místu na prstu, kde se poranil, se rána nedala očistit od špíny a začala hnisat. Hoch prohlašoval, že zakopl o pahýl působením čarovné moci. Vždycky jsem se s Azandy přel a kritizoval jejich výroky a tak jsem to udělal i teď. Řekl jsem chlapci, že zakopl o ten pahýl, protože nedával pozor, a že mu ten pahýl žádný čaroděj do cesty nepostavil, protože tam rostl úplně přirozeně. Souhlasil se mnou v tom, že čarodějnictví nemá nic společného s tím, že mu stál v cestě pahýl stromu, ale dodal, že si dával na pahýly dobrý pozor, jak to ostatně důkladně dělá každý Zande, a že kdyby nebyl očarován, byl by si toho pahýlu všiml. Na podporu svého názoru podal nezvratný důkaz, že všechny rány se přece nehojí celé dny, naopak se zacelují rychle, protože tak už to rány dělají. Proč se mu tedy tentokrát rána zanítila a zůstávala otevřená, když za tím nebyla žádná čarovná moc? To mělo být, jak jsem zanedlouho zjistil, vysvětlení příčin nemoci u Zandů. (Evans-Pritchard, 1976, s. 19–20)

Evans-Pritchard předvádí, jak objasňování čarodějnictví poskytuje „chybějící článek“ v kauzálním řetězci. Mohou existovat nekomplikovaná „přirozená“ vysvětlení událostí, ale ta neobjasní náhodu a koincidenci, jež vedou k tomu, že přírodní události a lidé se protnou v čase a prostoru. Myšlení Azandů se prezentuje jako logické a racionální (i když mylné podle západních vědeckých zásad). Není tomu tak, že by Azandi neznali přirozenou příčinnost věcí a žili v jakémisi mystickém světě, ale jejich filozofie vyplňuje mezery v takové teorii, takže celý život a smrt jsou přímo prodchnuty smyslem.

Evansu-Pritchardovi se podařilo proniknout do myšlení Zandů, přičemž si osvojil užívání orákul k uspořádání každodenního života (což je důležité, chtěl-li být výkonný při svém terénním výzkumu) a stále se snažil porovnávat představy domorodců se svými. Jeho styl se někdy čte jako blahosklonný – popisuje například své debaty s Azandy o logice a není jednoduše ochoten přijmout a zaznamenat jejich přesvědčení (jako zastávce fenomenologické metody při výzkumu náboženství by se o to mohl pokusit). Evans-Pritchard je plně ponořen do svého terénního výzkumu a daří se mu prezentovat uvažování Zandů způsobem, který ukazuje, proč pro ty, kdo byli vychováni v této kultuře, dává dokonalý smysl. Jeho diskuse s Azandy lze opravdu pokládat za známku respektu. Jednal s nimi jako s rozumem obdařenými lidmi, kteří byli dokonale schopni nacházet přesvědčivá vysvětlení pro své názory a činy, a jeho zájmemo, jaká vysvětlení to vlastně jsou.

Jeden z jeho pokusů pochopit své zkušenosti jak podle logiky Zandů, tak ve vztahu k vlastnímu vzdělání, zázemí a epistemologii se týká jeho jediného fyzického setkání s čarodějnictvím. Z těla spícího čaroděje údajně vyzárají pohybuující se světelné paprsky, když jeho aktivovaná čarovná látka sleduje svou kořist.

Čarodějnictví jsem viděl jen jednou. Seděl jsem takhle dlouho do noci ve své chýši a dělal jsem si poznámky. Okolo půlnoci, než jsem šel spát, jsem si vzal oštěp a vydal se na svou běžnou noční procházku. Procházel jsem se v zahradě za chýši mezi banánovníky, když tu jsem si povšiml jasného světla za chýsemi svých pomocníků, jak se pohybuje směrem k chýši muže jménem Tupoi. Stálo to za prozkoumání, a tak jsem to světlo sledoval, dokud se mi do cesty nepostavila travnatá clona. Rychle jsem vběhl do chýše na druhou stranu, abych viděl, kam to světlo jde, ale už jsem je nespatriil. Víím, že jenom jediný člověk, člen mé domácnosti, měl svítilnu, která mohla vydávat tak jasné světlo, ale ráno mi řekl, že jsem v noci viděl čáry. Krátce nato ještě onoho rána umřel jeden starý příbuzný Tupoie a člen jeho domácnosti. Tato událost zcela vysvětlovala světlo, které jsem viděl. Nikdy jsem neodhalil jeho pravý původ – byla to možná hrst trávy zapálená někým, kdo se šel vyprázdnit, ale souběh směru, kterým se světlo pohybovalo, a následně smrti dobře odpovídal představám Zandů. (Evans-Pritchard, 1976, s. 11)

Líčení Evanse-Pritcharda o čarodějnictví u Zandů je zasazeno do strukturálně-funkcionálních interpretací. Autor ukazuje, jak obvinění souvisejí s typy napětí, které zase souvisejí se sociálními institucemi Azandů. Ačkoli panovník může být podezírán z čarodějnictví, nikdy ve skutečnosti nebude obviněn obyčejným příslušníkem kmene. Žena musí požádat manžela, nebo občas mužského příbuzného, aby se vyptal orákul za ni. Není tedy nikterak překvapivé, že Evans-Pritchard nikdy nenarazil na případ, kdy by žena obvinila svého muže z čarodějnictví. Naopak muži často jmenovali své ženy jako podezřelé čarodějky, když se dotazovali orákul. Evans-Pritchard pokládal čarodějnictví, jelikož vyjevovalo napětí veřejně a veřejně se s ním také vypořádávalo, za institut představující jakousi pojistnou záklopku, umožňující hladké fungování společnosti a udržující status quo.¹²⁰

Dětští čarodějové z etnika Bangwa

Další zajímavý popis čarodějnictví představuje pojednání Roberta Braina (1970) o dětských čarodějích z etnika Bangwa v jihozápadní oblasti anglofonního Kamerunu. Příslušníci etnika Bangwa nerozlišují mezi kouzelníky a čaroději, přičemž slovo *lekang* (v množném čísle *bekang*) se užívá ve významu „čaroděj“, „kouzelník“ a „duch“. Obvinění z čarodějnictví odrážejí sociální napětí podobně jako u Azandů. Etnikum Bangwa je patrilineární, ale neplatí tu právo primogenitury. Synové se dozvědí, který z nich zdědí hodnosti, vdovy a různá práva a pravomoci po otci teprve po jeho smrti. Jelikož otec svým synům nedůvěřuje, je jméno jeho následovníka dáno zástupcům (původně to byli zajatí otroci, kteří neměli v dané oblasti příbuzenské vazby). Z obav před mocí čarodějů se osady etnika Bangwa stavějí co nejdále od sebe, ale

tak, aby to bylo v souladu s právem dědit zemědělskou usedlost na společném území, a nevlastní bratři (děti téhož otce, ale jiných matek) jsou právě nejobávanější jako čarodějové. Naopak děti téže matky a příbuzní po mateřské linii tvoří soudržnou skupinu (*atsen'ndia*, doslova „zadnice“ nebo „bedra“ domu) a zřídka kdy, pokud vůbec někdy, se mezi sebou obviňují z čarodějnictví. Spolumanželky, které neustále soupeří o pozornost svého manžela a o přidělení zdrojů – například o přístup na půdu zemědělské usedlosti, školné, oblečení, sůl a olej – jsou vždy potenciálními soupeři, a tedy i potenciálními čarodějnicemi.¹²¹

Přítomnost dětských čarodějů a čarodějnic se však nedá objasnit jenom poukazem na společenská napětí, ačkoli obvinění rovněž souvisejí se strukturálními schématy, kdy se nevlastní sourozenci navzájem obviňují z čarodějnictví.¹²² Brain přichází s alternativní teorií založenou na přístupu ke zdrojům potravy. Když Robert Brain prováděl svůj terénní výzkum etnika Bangwa v šedesátých letech dvacátého století, byly maso a jiné zdroje bohaté na bílkoviny jako například vejce vyhrazené vzhledem k řadě stravovacích tabu takřka výhradně mužům. Nicméně čarodějům se dávalo maso ve snaze je přesvědčit, aby v čarodějné říši nejedli své oběti.¹²³ Dětské nemoci, v této oblasti velmi běžné,¹²⁴ by se daly přičíst na vrub působení čarodějů, stejně často se však mělo za to, že samo dítě je čaroděj nebo čarodějnice trpící za své činy. Podle představ příslušníků etnika Bangwa se čaroděj změní „jakoby ve zvíře“, a kdyby bylo toto [zvířecí] čarodějovo já zraněno nebo se střetlo s léčivými prostředky namířenými proti čarodějnictví, pocítil by čaroděj odpovídající reakci. Ke zlepšení zdravotního stavu by mohlo vést vyznání, a pokud činy, z nichž se dítě vyznalo, nebyly příliš závažné, nemělo za následek tvrdý trest. Děti se někdy vyznaly z toho, že jsou čaroději, samy od sebe (i když nebyly nemocné), ale nemocní k tomu byli vyzýváni, tím více za situace, kdy se nemoc dala ovlivnit. Brain názorně líčí podmínky, jež by mohly vést dítě k tomu, aby přiznalo, že je čarodějem:

Ovzduší v místnosti nemocného napomáhá vyznání. Dítě rozjitřené bolestí a blouznící z horečky přestává rozlišovat mezi skutečností a halucinací. Nemocný není nikdy ponechán o samotě: zástupy příbuzných a těch, kdo s ním soucítí, na ně dotírají dobře míněnými dotazy; chlapec stále dokola opakuje své příznaky. Návštěvníci chtějí pochopitelně znát skutečné, nadpřirozené důvody onemocnění. Dítě je zahrnováno zastřenými i méně skrytými otázkami: Kam jsi šel? Proměnil ses jakoby ve zvíře? Přiznej se! Přiznej se! V takovém ovzduší může vyznání přivodit pokoj a úlevu rozjitřené mysli. Po celou dobu nemoci probíhají patnáct až dvacet hodin normální domácí činnosti v chýši o jedné místnosti: malé děti lezou po podlaze, návštěvníkům se podává jídlo, kuřata přelétávají zvýšený práh. Matka připravuje jídlo nebo zboží k prodeji na trhu. Nemocné dítě je ve stejné posteli jako jeho bratři a sestry nebo – je-li z nich nejmladší – s matkou; ta také

s manželem souloží v téže posteli. Nejen pro Evropana je zalidněná, rušná místnost během nemoci sklíčující. (Brain, 1970, s. 170)

Vyznání čarodějnictví znamenalo přísun dobrého jídla. Příbuzní přinesli dítěti kuřata, „aby ho nebo ji přivedli zpátky z nebe“, neboť nebe je příbytkem čarodějů. Robert Brain uvádí příklad toho, jak jsou pro dětské čaroděje důležité bílkoviny. Zhruba čtrnáctiletý chlapec se přiznal otci, že on a jeho druzi čarodějové – byli to děti a dospělí ze sousedství – byli v nebi, kde pojídali jeho sestřičku, která byla v té době velmi nemocná. Řeklo se to Fonovi (nejvyšší náčelník) Fontemu a při příštím jarmarku Fonovi služebníci povolali chlapce a jeho spolupachatele k náčelníkovi.¹²⁵ Zabili kozu a chlapec přesně předváděl, jak byla jeho sestra sněděna a jak si jednotlivé kusy v čarodějnické buši mezi sebe rozdělili. Brain své líčení uzavírá takto: „Kozu byla rozdělena a za doprovodu troubení diváků bylo čarodějům řečeno, aby šli domů, snědli si maso a nechali dítě samotné. Nikdo ze skupiny neprotestoval, ale vzal si svůj díl a klidně odešel. Děvčátko se pochopitelně uzdravilo“ (Brain, 1970, s. 174).

Některé děti se naučily „obehrávat systém“ a podávaly hrůzná líčení čarodějnické činnosti, ale nikdy nepřiznávaly nic příliš vážného. Při jiných příležitostech byly však výsledky tragičtější. Při jednom incidentu, jehož byl svědkem sám Robert Brain, mělo dítě tetanus a neléčilo se. Ve chvíli, kdy již bylo pozdě, se vyznalo z toho, že „snědlo“ svého nevlastního sourozence, dítě další z otcových manželek, s nímž se jeho matka pohádala. Když dítě umřelo, návštěvníci blahopřáli rodičům, že ztratili „dítě nebes“. Brain uvazuje, zda by mohlo zmírnit matčinu bolest, kdyby si myslela, že její zemřelé dítě bylo čarodějem (jelikož se však soudí, že všichni příslušníci etnika Bangwa zdědili svou čarodějnou látku od matky a pouze následník zdědil navíc čarodějnictví svého otce, byla by to trochu rozporuplná podoba útěchy, jestli vůbec nějaká).

Čarodějnictví jako sociální hrozba

I když ve strukturálně-funkcionálních líčeních přiznání a obvinění z čarodějnictví je bezpochyby jistá přednost, mohou tato líčení podceňovat ničivou a často tragickou povahu čarodějnictví v Africe. Nejistota a prudké změny vedly v mnoha oblastech ke vzrůstu počtu obvinění a podezřelí čarodějové a čarodějnice mohou být napadáni a zabíjeni. Místní strážci zákona a pořádku často nevědí, jak reagovat; v některých případech potvrzují obvinění a s údajnými čaroději a čarodějnicemi zacházejí jako se zločinci. V Kamerunu vede strach z čarodějnictví ke vzniku mnoha spolků zaměřujících se na léčbu následků čarodějnictví, přičemž tyto spolky překračují jazykové a etnické hranice. Při jedné události v oblasti, kde žijí Manjové (jihovýchodní provincie), popsané v anglofonním kamerunském listu *The Herald* (z 5. června 1995,



*Obr. 8.1 Maskovaní příslušníci Noční společnosti mrtvého náčelníka při pohřbu kamerunských fonů ve Fontemu v Kamerunu. O obávané Noční společnosti etnika Bangwa (tro) se říká, že doprovází náčelníka při jeho nočních velkých čarodějnických činech.
© Fiona Bowie*

s. 3), zatkli vojáci veškeré obyvatelstvo vesnice Kesham a drželi je v oblastním městě Mamfe. Vesničané byli podezírání, že zaživa pohřbili ženu s jejím milencem, kteří údajně – jak se soudilo – byli „ve vesnici odpovědní za náhlou smrt 22 osob během čtrnácti dnů“. Mileneckou dvojici identifikoval vesnický *obasindžom*, tajný spolek pro léčbu od čarodějnictví, a dvojice byla zbita. Když úmrtí neustávala, vesničané „se rozhodli, že Anthonyho a Mary bude soudit tradiční rada, a dvojice byla údajně odvedena do „Ekpe Bust“, hustého lesa, kde – podle jistých spekulací – byli milenci buď upáleni zaživa, nebo přivázáni k velkým kamenům a svrženi do řeky Mah“. Matka zavražděné ženy byla donucena s ohledem na vlastní bezpečnost oblast opustit.¹²⁶ Noviny, jež podaly o incidentu zprávu, byly na straně vesničanů, nikoli na straně zavražděné dvojice. Podle jejich názoru byla porušena jejich lidská práva. Vesničané byli nakonec pro nedostatek důkazů propuštěni.

Tento nikterak výjimečný případ naznačuje dilema, před nímž stojí úřady, neboť na jedné straně by měly prosazovat zákony založené na právech jednotlivce, na straně druhé tu jsou lidové představy o spravedlnosti, podle nichž by čarodějové měli být trestáni.¹²⁷ V některých oblastech státní soudy (oproti méně mocným „tradičním“ soudům místních náčelníků) začaly usvědčovat ty, kteří byli obviněni z čarodějnictví, přičemž přijímaly líčení žalobců o tom, jak čarodějové pojídali duše svých obětí. Lidé, kteří byli ustanoveni k pátrání po čarodějích (v Kamerunu se pro ně v jednom z bantuských jazyků často užívá výrazu *nganga*), získávají v takovém prostředí velikou moc.

Několik autorů upozornilo na spojitost mezi čarodějnictvím a modernizací.¹²⁸ Například v jižním a západním Kamerunu zahrnuje nový typ čarodějnictví označovaný jako *ekong, kupe* (podle hory Kupe, kde se jeho výskyt předpokládá) či *famla* i to, že se z lidí dělají zombiové a využívají se na otročké práce. Za bohatství a úspěch musí čarodějové dodat oběť z příslušníků vlastní rodiny. Nejpočetnější a hospodářsky (nikoli však politicky) nejsilnější etnickou skupinou v Kamerunu jsou Bamilékové a *famla* se občas předkládá jako zdůvodnění úspěchu Bamiléků jakožto obchodníků, což odůvodňuje i zvyšuje napětí mezi jednotlivými etniky. V některých oblastech existují tržnice s čaroději – jsou to místa, kam mohou čarodějové přijít a vyměnit maso svých obětí. Čarodějové mohou rovněž na takové místo přijít, aby si tu vzali jakýsi balíček štěstěny – může v něm být hojnost a úspěch, nebo naopak nemoc a neštěstí (srov. Pool, 1994, s. 159–164). Představa konečného dobra a vyvažující mechanismy často spojené s čarodějnictvím se spojují se zkušeností a obavami souvisejícími se vzrůstem kapitalistické ekonomiky.

Avšak ne všechna subsaharská etnika žijí ve strachu z čarodějnictví nebo na ně svalují vinu za své problémy. Colin Turnbull žil mezi Pygmeji etnika Mbutiů z lesa v poříčí řeky Ituri (v době, kdy to byla součást Belgického Konga) a dával do proti-

kladu nedostatek jejich zájmu o čarodějnictví s jeho význačnou rolí v životě jejich bantuských sousedů. Mbutiové, kteří jsou především lesní lovci a sběrači, věří ve zlovolné nadpřirozené síly, nikoli však ve zděděnou čarodějnou látku. Obě skupiny patří do téhož vesnického světa a v lese takové pojmy nepotřebují. Bantuští sousedi Mbutiů, kteří jsou zemědělci, používají čarodějnictví jako mechanismu k řízení společnosti. Vesničané věří, že jejich nadřazené chápání čarodějnictví uvádí Mbutie do závislého postavení: když například někdo z Pygmejů umře, Pygmejové neznají vhodné mechanismy, jak zjistit, kdo smrt zavínil. Nicméně Turnbull tvrdí, že čarodějnictví vůbec nezvyšuje závislost Pygmejů a je dokladem jejich odstupů od vesnického světa. Mbutiové nepotřebují čarodějnictví, aby si vysvětlili smrt. Mají jiné mechanismy k řízení společnosti a ke zdůvodnění svých neštěstí a nezdárů hledají přirozené, nikoli nadpřirozené příčiny (Turnbull, 1976, s. 59–60). Tyto zajímavé protiklady svědčí o vzájemném vztahu okolního prostředí a sociální struktury (viz kapitola 5) a o jejich roli v utváření kosmologických systémů. Čarodějnictví v Evropě bylo obdobně spojováno se zemědělským, venkovským samozásobitelským hospodářstvím a světovým názorem a na tyto souvislosti se nyní zaměříme.

Čarodějnictví na francouzském venkově

Jeanne Favret-Saadaová je pařížská antropoložka, která v sedmdesátých letech dvacátého století strávila dva a půl roku výzkumem čarodějnictví v severozápadní Francii, v oblasti, kterou nazvala *bocage*, tj. „kraj živých plotů“. Favret-Saadaová stála před zcela odlišným úkolem než Evans-Pritchard či další antropologové zabývající se čarodějnictvím v Africe, kde většina lidí vůbec nezpochybňuje jeho existenci a stále o něm mluví. Uvědomila si, že čarodějnictví zkoumali ve Francii především folkloristé. Shromáždili údaje o čarodějnických rituálech i o rituálech opačných (které očarovane zbavovaly moci čar), ale tyto rituály nezahrnují žádný sociální kontext. Osoba vykonávající rituál je pokládána za nejdůležitější faktor a její sociální zakotvení a vztahy se opomíjejí. Čarodějnictví bylo něco, v co důvěřiví sedláci „věřili“, co však už z definice nemohlo být pravda. Navíc sedláci v severovýchodní Francii podobně jako jejich pařížští sousedé byli vychováni v převládajícím pozitivistickém, vědeckém diskurzu postosvícenské Evropy. Informátoři Favret-Saadaové si byli dobře vědomi toho, že hovořit o čarodějnictví vzbuzovalo nedůvěru a evokovalo představu zaostalosti.

Ensorceller, „očarovat, okouzlit“. Tento výraz nerozlišuje mezi čarodějnic-tvím a kouzelnictvím. O čaroději, který je vždy ztotožňován s hlavou rodiny, se soudí, že k dosažení svých cílů užívá zaklínadel a obřadu.

Désorcelleur – osoba mužského nebo ženského pohlaví, která brání moci čaroděje vlastní mocí či „silou“, čarodějův protivník.

Pro Favret-Saadaovou bylo problémem, kde vlastně začít, protože přímé otázky týka-jící se čarodějnictví se u dotazovaných setkávaly s popíráním tohoto jevu, dotazování ujišťovali tazatele, že o ničem takovém nevědí. Favret-Saadaová si začala všimnout slov, kterých lidé používali v každodenních rozhovorech k vyjádření svých biologických neštěstí, jako třeba smrti, neplodnosti a nemoci lidí i zvířat. Nejprve si povšimla, že lidé rozlišují mezi obyčejnými nezdary, které byly přijímány jako něco výjimečného, jednorázového a normálního, a řadou neštěstí, která znamenala něco zlověstnějšího. Když dojde k několika po sobě jdoucím neblahým událostem – například umře kráva, potratí žena, u dítěte se objeví vyrážka, auto sjede do příkopu, nedaří se stloukat máslo, chleba se ne a ne pořádně upéct a tak dále – pak se manželé začnou sami sebe ptát: co bude přístě? Jako každý jiný si nejprve zajdou pro vysvětlení a léč-bu či nápravu za doktorem, veterinářem nebo automechanikem, ale tito odborní-ci jejich strasti chápou jako nezávislé události a neuvědomí si neklid lidí vyvolaný celým řetězcem událostí. Manželé odcházejí s pocitem, že příznaky se daly odstranit či napravit, ale příčina jejich problémů zjištěna nebyla.

Když manželé navštíví kněze, protože se třeba obávají, že už z toho pomalu šlípí, mohou dostat řadu možných odpovědí. (1) Kněz (podobně jako doktor či veterinář) může bagatelizovat jejich problémy jako součást přirozeného řádu a nepřisuzovat jim žádný náboženský význam. Ve skutečnosti odmítá znepokojení manželů jako pověru. (2) Může připustit, že pro jejich nezdary může existovat nadpřirozené vysvětlení, ale může je chápat jako zkoušky od Boha, nikoli jako třeba kletbu sousedů. (3) Kněz může připustit, že jde o zlý úmysl, a interpretovat nešťastné události jako dílo ďáb-lovo. Může se pustit do vymítání ďábla nebo povolát diecézního exorcistu, aby tak učinil. Tak jej lidé mohou považovat za někoho, kdo v malém měřítku bojuje s čaro-dějem. Může chránit lidi před zlými čarami, ale nepošle čáry zpět na čaroděje. Něco takového by mohlo fungovat, pokud by čáry nebo kletba nebyly příliš velké, jinak ale musí být povolán někdo mocnější, aby lidi zbavil čarodějné moci.

Úkolem takového člověka je postavit se mezi čaroděje a jeho oběť s úmyslem odvést čaromoc od oběti a převést ji zpět na čaroděje. Je-li čarodějův protivník slabší než čaroděj, může od čaromoci utrpět újmu. Favret-Saadaová žila v rodině, která se

o sobě domnívala, že je očarovaná. Když se jí, Favret-Saadaové, přihodilo něco nebla-hého, byla považována za čarodějova protivníka – ale slabšího, což znamenalo, že byla sama postižena silou, které se snažila čelit. Poté co byla přímo fyzicky vtažena do čarodějnického diskurzu, dokázala se o něm Favret-Saadaová lépe poučit a učila se u ženy uznávané za silnějšího čarodějova protivníka. Stala se její informátorkou a sledovala, jak a kam ji ostatní zařadí. Pokud čarodějové neexistovali, rozhodně existoval čarodějnický diskurz a ten byl vnímán jako skutečný.

Favret-Saadaová zjistila, že logika čarodějnictví se musí hledat v hospodářských a společenských vztazích jejích informátorů. Byla to hospodářství založená na rodin-ných farmách. Muž, jeho žena, děti, dobytek, majetek a zboží se považovali za jeden celek. Jelikož pouze jediný syn nebo někdy zeť mohl zdědit rodinnou farmu, pano-valo v rodinách samozřejmě napětí ohledně nástupnictví. Ten, kdo zdědil farmu, musel k tomu, aby odrazil konkurenční nároky na majetek a vedl farmu k prosperitě, projevit velké schopnosti a musel mít dost hroší kůži. Logika čarodějnictví závisí na představě konečného dobra a životní síly, kterou mohou ohrozit a napadnout jiní.

Má se za to, že čaroděj ze zemědělece, jehož statek utrpěl několik pohrom za sebou, „vysává sílu“. (Je velmi pravděpodobné, že nikdo v oblasti bocage nečaruje, to však ještě nechrání lidi před čarami.) Čaroděj je rovněž hlavou statku a rodiny. Je blízký očarova-nému, ale není s ním spřízněn, a předpokládá se, že z oběti chce odčerpát normální či životní „sílu“, to znamená jeho schopnost produkovat, vyrábět, plodit a přežít. Čaroději se připisuje „abnormální síla“, vždy zlovolná, které čaroděj užívá vykonáváním přesných rituálů nebo běžnými komunikačními prostředky – pohledy, mluvením a dotýkáním. ... „Abnormální“ síla čaroděje odčerpávající normální „sílu“ z oběti vede k tomu, že statek funguje jako dvě sprážené lodě: jedna se plní bohatstvím, zdravím a životem, druhá se vyprazdňuje až k úpadku či smrti. (Favret-Saada, 1989, s. 43)

Favret-Saadaová ukazuje, že léčení následků čarodějnického působení by se mělo posuzovat v rámci širší kategorie „léčebných institucí“. V oblasti bocage je muž jakož-to hlava statku vždy prvním cílem útoku, ale jeho žena je vždy tím, kdo hledá léčivé prostředky. Pokouší se znovu získat nad situací kontrolu tím, že se snaží vyhledat čarodějova protivníka a řídí se jeho pokyny. Prospívá to především jí, ale i jejímu manželovi. Ačkoli se vždy zjistí, že čarodějem je soused (ale zase ne tak blízký, aby se mohly narušit vzájemné pracovní závazky, což by statek poškozovalo), Favret-Saadaová tvrdí, že napětí, které vznikne, nepanuje mezi sousedy, nýbrž v rodinách; zejména když jde o nástupnictví. Utrpěné rány osudu mohou vyplývat z těžkostí, jež mohou mít nové hlavy rodin a statků při prosazování svých nároků na dům a půdu, a čarodějnický diskurz a vnější pomoc, kterou tento diskurz nabízí, jim třeba umožní

podniknout náležité kroky. Favret-Saadaová dokonce naznačuje, že ti, kdo hledají pomoc u čarodějova protivníka, byli obvykle sami už obviněni z čarodějnictví. Stát se obětí a hledat léčbu může být dalším ze způsobů, jak se vypořádat s praktickými a psychologickými tlaky, jež jsou součástí hospodářského života v oblasti *bocage*.¹²⁹

Zlý pohled

Zlý pohled či uhranutí je rozšířená, nikoli však univerzální představa vyskytující se zejména v Indii, na Blízkém východě (včetně severní Afriky), Evropě a oblastech osídlených lidmi pocházejícími z těchto částí světa. Zdaleka to není jen záležitost minulosti. Studenti z Channel Islands (tyto ostrovy se nacházejí mezi jižní Anglií a Francií) mě ujišťují, že zlý pohled tam žije a dobře se mu daří, a dokonce i kultivovaní Evropané nebo Američané, kteří považují něco takového za prazvláštní pověru, často užívají jazykových obrátů a vykonávají činnosti jako například připíjení na něčí zdraví, které ukazují na zbytky kulturního přesvědčení o moci zlého pohledu.¹³⁰

Alan Dundes podává vyčerpávající obecný popis zlého pohledu ve svém článku „Mokrý nebo suchý, zlý pohled“:

Zlý pohled je dost konzistentní a jednoduchý komplex lidové víry založený na představě, že jednotlivec, muž či žena, má moc dobrovolně nebo i nedobrovolně škodit druhému člověku nebo jeho majetku jen tím, že se na něho nebo na jeho majetek dívá nebo je chválí. Způsobenou škodou může být nemoc, ba dokonce smrt či zkáza. Typicky je to tak, že oběť, které se dosud vede dobře, je zdravá a dobře vypadá (někdy stačí, když se o něčem takovém jen mluví), přivolává na sebe útok od někoho se zlým pohledem. Je-li napadený objekt živý, může onemocnět. Neživé objekty jako třeba budovy či skály mohou prasknout nebo puknout. K příznakům nemoci způsobené zlým pohledem patří nechutenství, nadměrné zívání, škytání, zvracení a horečka. Je-li napadeným objektem kráva, může jí vyschnout mléko; je-li jím rostlina nebo ovocný strom, může náhle uvadnout a odumřít. Mezi preventivní opatření patří nošení apotropaických amuletů, zvláštní posunky rukou nebo plivání a pronášení ochranných výroků předtím, než se někdo pochválí nebo když se mu lichotí, a také potom, zejména když se chvála či lichocení zaměřuje na dítě. Jinou technikou je skrývání, zastírání, ba dokonce popírání toho, že někomu se vede dobře. (Dundes, 1981, s. 258)

Apotropaický: odvracející zlo nebo mající v úmyslu odvést zlo pryč. Z řeckého apo, „od, z“ a tropé, „změna, obrat, odvrát“.

Antropologický zájem o zlý pohled pochází od Edwarda Tylora (1890) a dosud se o něm mezi antropology diskutuje.¹³¹ Většina doložených případů zlého pohledu však pochází od folkloristů. Alexander Carmichael, skotský výběrčí daní s vášní pro lidovou ústní slovesnost, cestoval v devatenáctém století po Skotské vysočině a skotských ostrovech a zaznamenával si keltské písně, zaříkávací formule, modlitby a lidová vyprávění. Výsledky jeho prací vyšly nakonec pod názvem *Carmina Gadelica* (Keltské písně). Mezi Carmichaelovými požehnáními a kletbami se jich několik týká i zlého pohledu a mnoho z nich je promíseno s křesťanskými prvky. V následujícím příkladu končí verše na odvrácení účinků zlého pohledu těmito slovy:

At' je to člověk, který ti způsobil
zlo,
zlým pohledem,
zlomyslným přáním,
zlou vášní,

Kéž bys odvrátil každé zlo,
každou zlovolnost,
každý zlý úmysl,
každé sužování,
a ať se ti stále dobře daří,
když tě něco takového
obchází,
k slávě Boží a Ježíšově
a Ducha
věčné útěchy.¹³²

Arnold van Gennep parodoval tohoto učence, který po celý život shromažďoval materiál o zlém pohledu, což nakonec vedlo k tomu, že ve svých 54 letech ovládal 843 jazyků a dialektů. Zemřel ve svém křesle v knihovně a zanechal po sobě osmnáct milionů poznámek, které nikomu nebyly k ničemu.¹³³ Později se na téma zlého pohledu pohlíželo z perspektiv různých oborů ve snaze dospět k nějakému vysvětlení. Richard Coss (1981) se například zaměřil na psychologické studie týkající se kontak-

tu očí a averze v úsilí nalézt nějaký univerzální základ pro víru v moc zlého pohledu. Coss poukazuje na to, že savci, a tedy i lidé, pokládají upřený pohled za agresivní. Velké otevřené oči dítěte, jejichž pohled není tak jasně zaměřený, se naopak pokládají za roztomilé a jsou výzvou k navázání vztahu. V jednom experimentu, který cituje Coss, byly na dveře několika obchodů zavěšeny velké průhledné tabule, na nichž byly namalovány pouze abstraktně vyhlížející zamračené oči, což mělo snížit počet krádeží. Zákazníci přitom rychle vešli do obchodu a ani se na zboží poblíž těchto tabulí nepodívali. Během zkušebního období počet krádeží prudce poklesl, zatímco objem prodeje se nezměnil. Rupert Sheldrake (1994) se pokusil jít o krok dál a zjistit, zda lidé cítí, že se na ně někdo dívá, byť jen skrytými bezpečnostními kamerami. Výsledky se zdají naznačovat, že signifikantně vysoký počet lidí si uvědomuje pohled druhých, ať už je pozorovatel fyzicky přítomen, nebo ne.

Howard Stein se ve svém článku o amerických Slovácích zaměřuje na jinou velice často uváděnou součást zlého pohledu – závist. Jeho studie zkoumá, jak se diskurz závisti a zlého pohledu projevuje při péči o děti a při jejich výchově, zejména při odstavení.

V lidovém jazyce je „závist“ úkon vůle, kdy potají chcete něco, co vám nepatří; když chcete něco, co nemůžete mít. Člověk prahne po něčem, co by ani neměl chtít; rozporuplně si pamatuje onen vzdálený „předmět“, který kdysi možná „vlastnil“, což zase vyvolává proti tomuto rozporuplnému předmětu nespoutaný hněv. A tak sám obdiv může zničit předmět obdivu. Jediný způsob, jak neutralizovat účinek „závisti“, je plivnout, než se pronesou slova obdivu; nebo když máte podezření, že se na vás někdo podíval zlým okem, můžete to neutralizovat tak, že provedete pokus se vznášením [to znamená, že vhodíte rozžhavené uhlíky nebo hořící zápalky do vody a budete sledovat se, zda se potopí, nebo zda se budou vznášet na hladině]. Slováci to vysvětlují takto: první „závist“ spočívá v tom, že dítě chce matčin prs, když už mu ho matka nechce dát – když už mu ho odňala. Člověk si touží vzít něco, co už nedostává. V žádném případě se však nesmí povolit a vyhovět vůli toho druhého. Je třeba zůstat neoblomný, rozhodný, silný. Matčina vůle je silnější než přání a touha dítěte. Ponaučení: dostanete-li, čeho se vám (být jen) jednou zachce, budete se domnívat, že to můžete mít, kdykoli se vám zachce. Dítě tak jako matka se učí být jednou bez vůle, jednou naopak umíněné. (Stein, 1981, s. 244–245)

Antropolog David Pocock (1981) zkoumal zlý pohled neboli *najar* u kasty Patidar v indickém Gudžarátu. Pocock spojil strach ze zlého pohledu s napětím uvnitř kasty, jež se týká zejména rozdílů v bohatství a společenském postavení. Zlý pohled je popsán tak, že do značné míry působí jako čarodějnictví v Africe nebo v severozá-

padní Francii. V ideálním případě by příslušníci jedné a téže kasty měli mít obdobnou hmotnou úroveň, ale v praxi existují značné rozdíly. Obava ze závisti chudšího příbuzného napomáhá tomu, že bohatství se užívá spíš skromně, než že by se stavělo na odiv, a zavazuje bohaté pomáhat chudším členům kasty.

Alan Dundes se však nezaměřuje na konkrétné případové studie, ale pokouší se utvořit z dokladů o zlém pohledu jakousi syntézu a nalézt nějaké obecné zásady. Etymologicky [v angličtině, pozn. překl.] spolu zlý pohled a závist souvisejí. Anglické slovo „envy“ pochází z latinského *invidia*, které je zase odvozeno od *in videre*, „vidět“. V pozadí je předpoklad, že vidět něco znamená to chtít. Běžnou reakcí na to, když vidíme nějaký žádoucí předmět, je mluvit o něm pochvalně a chvála může mít odstín závisti. Existence závisti je však všeobecná, kdežto zlý pohled nikoli. Dundes přichází se čtyřmi vzájemně souvisejícími lidovými představami společnými indoevropským a semitským kulturám. Nemusí být vědomě vyjadřovány, ale Dundes tvrdí, že fungují jako společné strukturální principy myšlení a napomáhají porozumět jinak neslučitelným škálám jevů:

1. Život závisí na tekutině. Od pojmu „živá voda“ po semeno, mléko, krev, žluč, slinu a podobně: z toho lze vyvodit konzistentní princip, že tekutina znamená život, zatímco naopak – ztráta tekutiny – znamená smrt. Tekutiny jsou živé; sucho znamená smrt!
2. Existuje konečné množství dobra – zdraví, bohatství atd. –, a proto jakýkoli zisk pro nějakého jedince musí znamenat ztrátu pro jiného. Vlastní-li jedinec drahocenné množství nějaké tekutiny, například semene, automaticky to znamená, že nějaký jiný jedinec tuto tekutinu postrádá.
3. Život znamená vyvážený model. Má-li někdo příliš málo bohatství nebo zdraví, je chudý nebo nemocný. Takoví jedinci představují hrozbu pro ty, kdo mají bohatství a zdraví dostatek a nadbytek. Tato představa může být zčásti projekcí zámožných jedinců. Domnívají se, že by se jim mělo závidět, a tak promítají svá přání na nemajetné. Na druhé straně nemajetní často závidí z vlastních velmi dobrých důvodů.
4. Symbolicky vyjádřeno, pár očí může být ekvivalentem prsů nebo varlat. Jedno oko může být falus (zejména žalud), vulva nebo příležitostně konečník. Plnost života ilustrovaná takovými tekutinami, jako je mateřské mléko nebo semeno, se tak dá symbolizovat okem, a hrozby namířené proti tomu, když má někdo zásobu tak cenných tekutin, se mohou navenek projevit okem nebo očima jiných (Dundes, 1981, s. 266–267).

Dundes se obrací k Richardu Broxtonu Onionsovi (1951), neboť chce rozvinout představu, že tekutina je život. Například se říká, že součástí logiky týkající se zpopelnění je to, že spalování urychluje proces vysoušení – definitivní úbytek životní tekutiny. Onions upozornil na to, že stárnutí pro Řeky znamenalo postupný úbytek tekutiny, a Dundes tvrdí, že pozorovat hrozny, jak se suší na rozinky, a podobně třeba švestky, lze chápat jako analogii k postupnému přibývání vrásek na lidském obličejí při stárnutí. Na podporu své teorie Dundes zdůrazňuje, že přípitek (přijímání životodárných tekutin) je doprovázen slovy jako „na tvé/vaše zdraví“ či „mnoga ljeta“. Z hlediska představy o konečném dobru lze takové výroky interpretovat tak, že ujišťují shromážděnou společnost o tom, že ten, kdo pije, nechce naplnit svou vlastní tekutinu (životní sílu) na úkor ostatních. Bez takového odůvodnění neexistuje pádný důvod spojovat pití s potřebou přát *dobré zdraví* těm druhým. Další příklad uvedený Dundesem pochází z terénního výzkumu, který uskutečnil Lévi-Strauss na jihu Francie (1969). V levnějších restauracích je na každém stole malá láhev vína, z níž se nenalévá do vlastní sklenice, nýbrž do sklenice někoho u vedlejšího stolu. Tento zvyk se dá obdobně interpretovat jako odpověď na představu konečného dobra. „Pije-li někdo bez ohledu na své sousedy, riskuje, že mu budou závidět a že se stane obětí zlého pohledu“ (Dundes, 1981, s. 268). Dokonce i dávat spropitné číšníkovi lze chápat tak, že člověk uplácí, aby tak předešel případné závisti (viz Foster, 1972), a ve Skotsku se říkávalo, že nabídnout cizinci v hospodě trochu mléka znamená čelit jakýmkoli účinkům zlého pohledu, přičemž účinek se zvýšil, když si člověk trochu vzal jako první (Maclagan, 1902). To vede Dundese ke spekulaci o spojitosti mezi kojením a běžnou představou, že až nenasytný kojenec vyroste, bude mít zlý pohled. Dojde-li k odstavení dítěte, jak to bylo běžnější v minulosti (než antikoncepce omezila početnost rodiny), protože nové dítě potřebuje mléko, můžeme jasně sledovat soupeření sourozenců a boj o nevydatný zdroj mateřského mléka. Připravit kojence o mléko, které potřebuje, by mohlo pro staršího sourozence znamenat, že se mu upírají základní tekutiny, a tedy život.¹³⁴ Dundes jde ještě dál a ukazuje na spojitost mezi anglickými slovy „tip“ (spropitné), „tipple“ (pití) a „nipple“ (prsni bradavka, mateřské mléko) a upozorňuje na to, že zívání, jež se často považuje za prostředek, jak stanovit, že někdo má zlý pohled, by mohlo připomínat otevřená ústa nemluvněte, které chce matčin prs.

Zatímco Dundesovy snahy hledat společný princip pro široký okruh jevů týkajících se zlého pohledu jsou úžasné a leckdy přesvědčivé, je třeba mít na paměti, že zvyky neexistují jen jakožto abstrakce.¹³⁵ Takové etické (vnější) či abstraktní vysvětlení se musí vyrovnat emickými (z vnitřní perspektivy) pozorováními blízkými zkušenosti. Práce Jeanne Favret-Saadaové nám připomíná, že znalosti jednotlivců, kteří se podílejí na čarodějnickém diskurzu, a jejich vzájemné vztahy jsou zásadní, chce-li

člověk porozumět víře a přesvědčení lidí a jejich jednání. Dundes se snaží učinit pro zlý pohled to, co Evans-Pritchard učinil pro čarodějnictví – poukázat na společný princip a logiku. Poslední část této kapitoly se vrací k diskusím o racionalitě zdánlivě nelogických přesvědčení.

Diskuse o mentalitách

Evans-Pritchard popsal zúčastněné pozorování jako vstup do jiné kultury a zároveň její opouštění. Antropolog „žije ve dvou různých světech myšlení zároveň, v kategoriích, pojmech a hodnotách, jež se často nedají uvést v soulad“ (Evans-Pritchard, 1976, s. 243). Když se ho zeptali, zda přijímá představy Azandů o čarodějnictví, Evans-Pritchard odpověděl „ano i ne“ – je to odpověď, kterou zná mnoho antropologů pracujících v terénu:

V mé vlastní kultuře, v atmosféře myšlení, do níž jsem se narodil, v níž jsem byl vychován a která mne formovala, jsem odmítal a odmítám představy Zandů o čarodějnictví. V jejich kultuře, v souboru idejí, v němž jsem pak žil, jsem je přijal; v jistém smyslu jsem jim uvěřil. ... Musí-li člověk jednat, jako by věřil, nakonec uvěří nebo zpola uvěří, když jedná. (Evans-Pritchard, 1976, s. 244)

Typ společnosti, v níž je člověk vychován, evidentně ovlivňuje způsob, jakým se dívá na svět. Existují tedy zásadně odlišné způsoby myšlení v různých společnostech?

Lucien Lévy-Bruhl

Diskuse o tom, jak lidé myslí, a vztah mezi duševními pochody a společenskými podmínkami zaměstnávaly antropology většinu dvacátého století. Vznesené otázky se často týkají problému racionality. Uvažují racionálně pouze dědicové západní vědecké tradice, nebo je racionální myšlení univerzální? Z jiného úhlu pohledu na tyto diskuse se můžeme ptát, zda je západní myšlení tak logické, analytické a racionální, jak si myslí někteří pozitivističní badatelé. Jedním z těch, kdo zasvětili svůj život přemýšlením o otázce mentalit, byl Lucien Lévy-Bruhl.

Lucien Lévy-Bruhl (1857–1939) se narodil v pařížské židovské rodině, která patřila ke střední třídě. Roku 1896 byl jmenován profesorem moderní filozofie na jedné z prvních akademických institucí ve Francii, na Sorbonně. Podobně jako jeho současník Durkheim se Lévy-Bruhl domníval, že náboženství má společenské základy, ale postupně se ve stále větší míře distancoval od durkheimovské školy, *Année Sociologique*. Lévy-Bruhl chtěl založit „vědu o mravech“ srovnáním etických kódů v různých společnostech. Pokládá se za zakladatele *kulturní relativity*, potřeby vidět celou kulturu jako celek podle jejích vlastních požadavků, aby odhalil vztahy a předpoklady, které ji určují, což byl přístup, s nímž přišel Franz Boas ve Spojených státech. Právě dílo *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (Mentální funkce v primitivních společnostech), které vyšlo roku 1909, a *Mentalité primitive* (Myšlení člověka primitivního), jež vyšlo roku 1923, založilo a do jisté míry zničilo Lévy-Bruhlovu pověst. Lévy-Bruhl později změnil představu, kterou předložil v těchto dílech, že jsou dva odlišné druhy „mentality“, jedna primitivní a druhá moderní, ale právě on je nejvíce spojován právě s touto první, nemodifikovanou představou.

Zastánci vývojové teorie v devatenáctém století jako Herbert Spencer, Edward Tylor a sir James Frazer vycházeli všichni z těchto společných předpokladů: (a) z ideje pokroku; (b) z nezpochybnované víry v účinnost srovnávací metody; (c) z představy psychické jednoty všech národů. Kdyby byla ponechána o samotě, všechna lidská společenství by prošla týmiž fázemi společenského vývoje. Předpokládalo se, že nakonec všechny společnosti dosáhnou stejného vrcholu racionálního, civilizovaného myšlení a chování, jež charakterizovaly viktoriánskou Británii. Lévy-Bruhl se zabýval zejména touto třetí tezí, psychickou jednotou různých národů. Ze svých pojednání vyvodil, že formální pravidla logiky, jež řídí rozumové myšlení, ve skutečnosti neplatí v mnoha jednodušších společnostech.

Aristotelská logika (pochází od klasického řeckého filozofa Aristotela, 384–322 př. Kr.) se zakládá na dvou pravidlech rozumového myšlení: (a) kontradikce (*principium contradictionis*) (něco nemůže být *x* a zároveň *a* v témže smyslu *ne-x*); a (b) zákon vyloučení třetího (*tertium non datur*; dva objekty nemohou být ve stejném čase na stejném místě).¹³⁶

Podle Lévy-Bruhla má Západ intelektuální tradici založenou na přísném ověřování a rozboru hypotéz a tato tradice trvá už staletí, takže Evropané jsou zaměřeni logicky a mají sklon hledat přirozená vysvětlení událostí. „Kolektivní představy“ „primitivních“ národů naopak mají sklon být „prelogické“ či „mystické“. V díle *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* Lévy-Bruhl konstatoval, že „skutečnost okolo primitivních národů je sama mystická. Ani jediná bytost či předmět nebo přírodní jev není v jejich kolektivních představách to, jak se jeví našemu rozumu“ (Lévy-Bruhl, 1985, s. 38). Vyvodil z toho, že rozdíly ve způsobech myšlení narušují představu psychické jednoty lidí a že v jednodušších společnostech aristotelská logika prostě neplatí.

Kolektivní představy: pohled na svět společný příslušníkům nějaké společenské skupiny. Představy se předávají z generace na generaci, ne že by je vždy znovu vynalézali jednotlivci, kteří se do nich rodí. Ačkoli existují jen v jednotlivcích a skrze ně, kolektivní představy znamenají jednotu přesahující navzájem odlišné jednotlivce, kteří příslušnou skupinu tvoří (srov. Lévy-Bruhl, 1985, s. 13).

Na myšlenky Lévy-Bruhla se snesla bouře kritiky. Byl to filozof s psychologickým vzděláním, nikoli antropolog zabývající se terénním výzkumem, a mnoho jeho údajů bylo – jak se ukázalo – neadekvátních. Byl rovněž chápán tak, že „primitivní“ národy nejsou schopny pochopit objektivní příčinné souvislosti mezi událostmi. Dělicí čára mezi „primitivní“ a „námi“ byla kritizována jako vágní a neobhajitelná. Ve skutečnosti Lévy-Bruhl nikdy nepopíral, že všichni lidé na celém světě používají logické myšlení ve vztahu k praktickým a technickým záležitostem, ale tvrdil, že mystická interpretace nějaké události bude mít vždy převahu v „primitivní mentalitě“. Lévy-Bruhl to demonstroval na příkladu australských domorodců. Mohou si uvědomit, že narození dítěte souvisí se sexuálním spojením muže a ženy, ale budou rovněž chápat dítě jako reinkarnaci jednoho nebo více totemických duchů. Dalo by se namítnout, že tento přístup se nikterak neliší od přesvědčení starověkých Řeků (a současné křesťanské, židovské a islámské víry), že zatímco k početí dochází spojením pohlaví, do zárodku se přenesou preexistující duše. Lévy-Bruhl tvrdil, že obyvatelé Západu se liší od lidí v jednoduchých společnostech v tom, že si jsou vědomi rozporu v této záležitosti, kdežto příslušníci jednoduchých společností nikoli. Představa víry závisí na něčem, co se nedá dokázat, a odvolává se na jazyk paradoxu a tajemství jako na způsob, jak rozpory řešit.¹³⁷

Ve své snaze pochopit „mentality“ srovnávací metodou se Lévy-Bruhlovi podařilo rozzlobit příslušníky Tylorovy a Frazerovy intelektualistické školy tvrzením, že duševní procesy nejsou všude stejné, a kulturní relativisty, jako byl Boas, který odmítal každý pokus vyslovovat o národech nějaké zevšeobecňující výroky. Malinowski již dříve tvrdil, že zdánlivě iracionální chování primitivů je způsobeno mylnou logikou, nesprávným používáním pravidel správného uvažování, nikoli zcela odlišnými představami o tom, jak svět funguje. Lévy-Bruhl odmítal Malinowského hledání individuálních, psychologických vysvětlení lidského chování a dával přednost kolektivistickému přístupu Durkheimovu.

Lévy-Bruhl uznával, že rozdíl, který se snažil nalézt mezi různými typy myšlení v různých typech společnosti, byl příliš strnulý a ve třicátých letech dvacátého století už svůj postoj neobhajoval. Ve svých *Carnets* (Zápisníky) v záznamu datovaném 29. srpnem 1938 navrhol:

Zcela zanechme toho, že bychom vysvětlovali participaci něčím, co je specifické pro lidské myšlení, ať už je to vrozené (svou strukturou a funkcí), nebo nabyté (duševními zvyky). Jinými slovy, výslovně opravme, co jsem roku 1910 pokládal za správné: neexistuje primitivní mentalita, která by se dala odlišit od jiné dvěma vlastnostmi, které jsou pro ni příznačné (mystická a prelogická). Existuje mystická mentalita, jež je výraznější a snáze pozorovatelná u „primitivních národů“ než v našich vlastních společnostech, ale je přítomna v každé lidské mysli. (Lévy-Bruhl, 1975, s. 100–101)

Závěr Lévy-Bruhla, že jsou různé typy myšlení („logický“ a „mystický“), jež existují vedle sebe ve všech společnostech, třebaže v různé míře, i nadále vzbuzoval zájem antropologů, zabývajících se poznáním. Dva významní badatelé, kteří byli pozváni na morgánovské přednášky ve Spojených státech, se nedávno vrátili k „diskusi o mentalitách“. Přednášky Stanleye Jeyaraje Tambiaha byly vydány v roce 1993 pod názvem *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality* (Magie, věda, náboženství a oblast racionality). Byron J. Good publikoval své přednášky následujícího roku pod názvem *Medicine, Rationality and Experience* (Lékařství, racionalita a zkušenost). Abychom ilustrovali některé ze směrů, kudy se ubírala tato diskuse, podíváme se nyní na některé z Goodových argumentů týkajících se racionality a lékařské vědy, neboť o ní se často soudí, že je typickým představitelem objektivní, pokrokové, ryzí vědy a názorů nezávislých na hodnotovém systému.

Racionalita v západní vědě

Pro Lévy-Bruhla se logické, racionální, vědecké myšlení stavělo do protikladu s „prelogickým“ myšlením založeným na „mystické účasti“. Náboženství patřilo k prelogickému myšlení, kdežto lékařství by se klasifikovalo jako logické. Byron Good (1994) naopak tvrdí, že mezi vědou včetně lékařství a náboženským fundamentalismem je těsný vztah. Tento vztah závisí zčásti na našem pojetí toho, co je „přesvědčení“ či „víra“.

Pro fundamentalistické křesťany se spása často považuje za něco, co vyplývá z víry, a misionářská činnost je chápána jako úsilí přesvědčit domorodce, aby opustili svou nepravou víru a přijali takovou věrouku, která povede k novému životu a definitivní spáse. Ironií osudu zcela nenábožensky založení vědci a političtí činitelé spatřují podobný prospěch v přesvědčení o správné věci. Poučit veřejnost o nebezpečích drog a jejich užívání, zní naše dnešní osvícenská teorie ... přiměte je, aby uvěřili ve správnou věc, a problém se hravě vyřeší. Poučte pacienta, doporučují lékařské časopisy klinickým lékařům, a vyřešte problémy s léčením chronické nemoci související s tím, když pacient nespolečně ... přiměte lidi, aby uvěřili ve správnou věc, a naše veřejné zdravotní problémy se vyřeší. Záchrana před drogami a před zbytečnou nemocí bude důsledkem správného přesvědčení. (Good, 1994, s. 7)

Evans-Pritchard rozlišoval mezi tím, čemu Azandové „věří“, například když se řekne „Azandové věří, že někteří lidé jsou čarodějové“, a tím, co „vědí“, což je slovo, které popisuje lékařské umění Azandů – jejich lékařské znalosti nemocí a udravování. Evans-Pritchard tak založil svou monografii o čarodějnictví Zandů „na rozdílu mezi těmi idejemi, které jsou v souladu s objektivní skutečností ... a těmi, které s ní v souladu nejsou; jazyk vědění se používá k popisu prvního typu idejí a jazyk víry k popisu druhého“ (Good, 1994, s. 13). Good se obrací k Wilfredu Cantwellu Smithovi (1977, 1979) ve snaze hlouběji prozkoumat etymologii slova „belief“ (angl. „víra, přesvědčení“, pozn. překl.) a vyvozuje, že to, jak tomuto výrazu rozumíme, je poměrně nedávného data. Ve staré angličtině „to believe“ znamenalo „mít rád, být někomu oddán, lnout k něčemu“ a pro Chaucera to znamenalo „slíbit věrnost“. Víra („belief“) v Boha tedy neznamena být oddán něčemu, co se nedá dokázat, nýbrž slibem žít svůj život ve službě Bohu jako nevolník sloužící pánovi. Teprve od konce sedmnáctého století znamenalo slovo „belief“ volbu mezi dvěma možnými výklady či tezemi, takže „věřím v Boha“ znamenalo volbu mezi vírou, že Bůh existuje, a tvrzením, že Bůh je lidský výtvar, lidská představa. Jak ukázal Evans-Pritchard, „věřit“ („angl. „believe“) v čarodějnictví znamenalo pro Azandy cosi velmi odlišného než pro něho. Tak jako v předosvícenské Evropě existoval jediný hegemonní světový názor.

Možnost, že čarodějnice a čarodějové možná neexistují, nebyla součástí „kolektivních představ“ Zandů (abychom použili sousloví Lévy-Bruhla). Jak vědci v oboru lékařství, tak fundamentalističtí křesťané používají podle Gooda slova „víra“ („belief“) v tomto dnešním smyslu jako volbu mezi dvěma alternativami, jednou správnou a druhou nesprávnou. „Správná víra“ je životně důležitá, neboť znamená volbu mezi správným a nesprávným viděním světa.

Pojem víra („belief“), jak se dnes chápe a používá v angličtině, se dá jen obtížně přeložit do jiných jazyků, je-li to vůbec možné. Mary Steedlyová (1993) působila u etnika Karobataků na Sumatře. Stále jí pokládali otázku, kterou chápala jako „věříš v duchy?“ Steedlyová nechtěla odpovědět „ne“, pokud by to mělo být na úkor jejího vztahu k lidem, ale nedokázala odpovědět „ano“, protože to by znamenalo lhát. Teprve po několika měsících si uvědomila, že Karobatakové se jí neptali „věříš, že duchové existují?“, nýbrž „věříš či důvěřuješ duchům?“ Chtěli vědět, zda s nimi udržuje vztahy (podobně jako Evans-Pritchard a Paul Stoller používali orákul, aby zjistili, jaký je každodenní život v Africe). Křesťané ve středověku, kteří o sobě prohlašovali, že věří v Boha, tak nehlásali jeho existenci, nýbrž svou oddanost službě Bohu. Klíčový rozdíl mezi Evansem-Pritchardem a Mary Steedlyovou na jedné straně a Azandy, Karobataky a středověkými křesťany v Evropě na straně druhé spočívá v přítomnosti či absenci alternativních světových názorů. Good označuje knihu *Deadly Words* (Smrtící slova) Jeanne Favret-Saadaové za prvou vpravdě postmoderní etnografickou práci o čarodějnictví. Favret-Saadaová nedokázala stát stranou a odlišit mystickou víru od „skutečných“ znalostí. Jak Good poznamenává, „pro ty, jež napadl čaroděj, pro ty zemědělece – a pro Favret-Saadaovou samu – jejichž život byl v sázce, nešlo o víru (*belief*) v čarodějnictví. Smysl mělo jediné chránit se před zlovolnými útoky vyvolávajícími nemoc a neštěstí“ (Good, 1994, s. 14).

Jako lékař a antropolog zároveň, odborník, který zná jak klinické lékařství, tak představy o zdraví a nemoci v transkulturním kontextu, je Good krajně kritický k tvrzením západního biomedicínského světového názoru.

Klinické lékařství až příliš často uvádí příklady úzce pojaté instrumentální skutečnosti. Dělá to dost rafinovaně ... prostřednictvím každodenních praktik – například zanášením do diagramů – a tím se konstituují objekty lékařství. Činí tak rovněž zužováním záběru klinického pohledu do takové míry, že mnoho z těch nejpodstatnějších aspektů lékařské péče – společenské a ekonomické podmínky, jež vyvolávají pacientovu nemoc a vedou k nákladným zásahům, přičemž se dává přednost pomoci pacientům, aby měli dobrou smrt – se jednoduše opomíjejí jako irelevantní pro oblast klinické praxe. (Good, 1994, s. 180)

Good dává do protikladu světový názor biomedicíny, který je omezený, ale sebevědomý, k mnohem váhavějšímu a tázavějšímu přístupu antropologie a odkazuje na charakteristiku „spásonosné víry v moc vědy“ od Clifforda Geertze (1988, s. 146). Ať už je lékařský postup či vědecká hypotéza neproověřená, nevyzkoušená či nelogická, velmi se věří tomu, že je racionální a úplně odlišná od tvrzení náboženství a myšlenkových světů „primitivních“ národů. Většina antropologů by souhlasila s pozdějšími závěry Lévy-Bruhla, že existují rozmanité cesty myšlení společného všem kulturám světa. Existuje vědecký způsob myšlení, který testuje hypotézy vzhledem ke každodenní skutečnosti a zkušenosti, jež jsou podstatné pro technický pokrok, a vedle toho „mystičtější“ či nelogický způsob myšlení prostřednictvím metafory a analogie, jež napomáhají pochopit složitost lidské existence. V praxi se tyto typy myšlení třeba nedají od sebe odlišit, neboť jsou za téže situace oba přítomny. Filozofové a teologové například zastávali názor, že věřit v Boha je racionální, a zdá se, že i představy, o nichž se soudí, že jsou iracionální, jako například čarodějnictví, lze racionálně odůvodnit empirickými doklady. Radcliffe-Brown (1952) rovněž sledoval, jak tytéž procesy fungují v „primitivních“ a západních společnostech. Podle Radcliffe-Browna mají všechna náboženství sklon začleňovat přirozené jevy a lidské činnosti do jediného kosmologického schématu. Předměty a události nabývají *rituální hodnoty* (považují se za posvátné), zasahují-li do nějakého aspektu lidské existence nebo je symbolizují. Vzhledem k rozsahu, v jakém tato zásada funguje, se tu etnika mohou lišit mírou, nikoli však podstatou.

Mary Douglasová je neochvějným zastáncem názoru, že mezi lidmi je opravdu určitá psychická jednota. Například jak „primitivní rituál“, tak „světské obřady“ slouží jako mechanismus k soustředění nebo jako mnemotechnika a kontrola vlastní zkušenosti. Balit a rozbíjet kufr jako blázen před odjezdem na svátky jistě volně dny nepřiblíží, ale cestovateli může pomoci vyloučit všechno, co není nutné, aby si volna užil, a to jak v tělesném, tak duševním smyslu. Stejným způsobem pastevec z etnika Dinka, který sváže svazeček trávy u cesty, když spěchá domů na večeři, neočekává, že tato činnost sama znamená, že už je čas na večeři. Svázaná tráva mu pomůže, aby se soustředil, a on zdvojnásobí své úsilí, aby byl doma včas (Douglas, 1966, s. 63–64). V obou těchto případech má to, co by se dalo označit za nelogické (rituální, mystické) činnosti, praktický, racionální účinek. Příliš zvýrazňovat rozdíly mezi způsoby myšlení znamená nechápat lidskou psychologii, a tedy ani racionalitu. Pro Douglasovou stejně jako pro Gooda „je správným základem pro srovnávání trvat na jednotě lidské zkušenosti a zároveň trvat na její různorodosti, na rozdílech, kvůli nimž má srovnávání smysl“ (Douglas, 1966, s. 77). Moderní společnosti se liší od jednodušších ve skutečnosti větší diferenciací, větším počtem alternativ, z nichž si můžeme vybrat.

Mary Douglasová charakterizovala jeden z hlavních rozdílů ve způsobech myšlení protikladem personalizovaného a neosobního. Některé kosmologie (sem Douglasová zahrnuje Čínu a subsaharskou Afriku) dávají vesmír do velmi bezprostřední souvislosti s lidským chováním. Geomancie a *feng-šuej* například vycházejí z předpokladu, že země a její energie a lidský osud jsou spolu těsně spjaty. Robert Pool (1994) ve svém pojednání o čarodějnictví v kamerunských savanách dochází k závěru, že představy o čarodějnictví se vrací k otázkám osobní odpovědnosti. Čarodějnictví odráží personalizovaný svět, v němž činy, a dokonce myšlenky jednotlivců mají důsledky v oblasti sociální i „nadpřirozené“.

Pierre Bourdieu (1977, s. 110–112) zdůrazňuje, že „fiktivní“ racionalita vědecké a akademické obce (a západní filozofické tradice jako celku) se svou snahou uspořádat vztahy čistě teoreticky, se velmi liší od „fuzzy“ logiky všedního života, kde zjevně protikladné systémy nemohou reálně nikdy platit zároveň. Bourdieu tedy dává do protikladu „svět praxe“ a „svět akademického diskurzu“. Opět tu nejde o „primitivní“ společnosti oproti společnostem „civilizovaným“. Mimo akademický svět si všichni dobře vystačíme s představami, které dávají smysl ve svých sférách. Uvedme jeden často citovaný příklad: křesťan nemusí mít žádné problémy, „věří-li“ příběhu o stvoření v knize Genesis a zároveň „velkému třesku“ jakožto vědeckému vysvětlení. Zdůrazňuje-li se rozdíl, člověk pravděpodobně odpoví, že každý z nich patří k jinému diskurzu. Biblická zpráva je vyjádřena jazykem poezie a mýtu a jde jí o otázky smyslu a lidské odpovědnosti, kdežto vědecká verze stvoření se zabývá mechanismy a fyzikálními zákony.¹³⁸ Podobá se to příslušníkovi etnika Zandů, který má za to, že sýpka stojící na kulech se zřítíla působením čarodějnických sil a zranila někoho, kdo seděl v jejím stínu (mysl události), a zároveň že podpěra se podlomila, protože ji vyžrali termiti (mechanismus, který to způsobil).

Neměli bychom však ztrácet ze zřetele vliv osvícenství na západní myšlení včetně evropského křesťanství. Paul Gifford konstatuje:

Nadpřirozeno se do značné míry vytratilo (budeme užívat tohoto termínu pro rozlišování mezi světem démonů, duchů, čarodějů a čarodějnic atd. a světem nadpřirozeným – Bůh, nebesa, modlitba, vzkříšení Kristovo, svátosti – což do značné míry přetrvává v západních církvích). ... Skutečnost obecně nezakoušíme v podobě čarodějů, démonů a personifikovaných duchovních sil a křesťanství se změnilo, aby tohle vzalo v úvahu. ... V Africe většina křesťanů vyšla z prostředí málo ovlivněného evropským osvícenstvím; pro většinu Afričanů čarodějnictví, duchové a předkové, čáry a kouzla jsou primární, bezprostřední a přirozené interpretační kategorie. ... Většina Afričanů má „okouzlený“ světový názor. (Gifford, 1998, s. 327–328)

V hlavních křesťanských církvích v Africe to vede k situaci, kdy většina jejich představených přijímá osvícenské myšlení, zatímco většina prostých řadových křesťanů má mnohem „tradičnější“ nadpřirozenou představu o světě, jak to bylo v Evropě běžné do doby osvícenství (srov. Thomas, 1971). Nejrychleji rostoucí církve v Africe i v Latinské Americe jsou ty, které hlásají evangelium blahobytu a osvobození – věříš-li (a dáváš nebo „sázíš“ peníze), budeš požehnan zdravím a hojností. Nedaří-li se dosáhnout vytčených cílů, svádí se to na duchy, čarodějnictví, kletby, na to, když se někdo zaplete s tradičními léčiteli („fetišoví kněží“) a tak dále. Tyto mladší letniční církve odmítají tradiční kulturu, ale také mají nadpřirozené vidění skutečnosti, s diskurzem Boha a Dávla, zázračnými zásahy shůry a instrumentálním pojetím náboženství; to všechno odpovídá aspektům tradičního myšlení včetně dynamiky čarodějnictví.¹³⁹

Robin Horton (1994) navazuje na téma racionality a volby, s nímž přišlo osvícenství, a dává do protikladu „uzavřenou“ povahu afrického tradičního myšlení a „otevřený“ světový názor moderní Evropy a Ameriky. Viděli jsme už, že Tylor, Malinowski a další se mýlili, když se domnívali, že věda nakonec skoncuje s magií i náboženstvím. Věda pouze dodala další prvek, třebaže nesmírně silný a významný, do spektra kosmologických voleb, jež jsou k dispozici.¹⁴⁰ Je jasné, že ne každý si ví rady s rozvíjejícím se vědomím alternativ, které podřívají jistoty a absolutní hodnoty.

Tito lidé si stále uchovávají starý systém absolutní platnosti svých věroučných systémů a přesvědčení se všemi doprovodnými obavami z jejich ohrožení. Pro tyto lidi představuje konfrontace stále hrozbu chaosu nejděsivějšího druhu – je to hrozba, která vyžaduje ta nejostřejší opatření. Odpovídají jedním z těchto dvou způsobů: buď vyhladit ty, kdo jsou za konfrontaci zodpovědní, často do posledního dosud nenarozeného dítěte, nebo se snažit je obrátit na vlastní víru fanatickou misionářskou činností. ... Někteří se pokusí vypořádat se svými obavami tím, že nezřízeně uvěří v pokrok směřující k budoucnosti, v níž „Pravda“ bude nakonec poznána. Ale jiní nostalgicky touží po pevné, nesporné víře „uzavřené“ kultury. Volají po autoritativním zřízení a vládě dogmatu a po pronásledování těch, kteří se cítí dobře ve světě stále se měnících idejí. Je jasné, že s „otevřeným“ přístupem jsou nesnáze, je to ošidná, křehká, ožehavá záležitost. (Horton, 1994, s. 256–257)

Všechny nás patrně napadnou příklady obou typů reakcí, od slepé víry ve vědu a pokrok po restriktivní islám afghánského Talibánu a křesťanské fundamentalisty, kteří věří, že jen oni budou „spaseni“. Konkurenční tržiště idejí, jež konstituuje modernitu, není domovem racionálního vědeckého myšlení, spíše směsice rozmanitých idejí, z nichž některé jsou slučitelné, jiné protichůdné. Vyspělý svět se liší od světa domo-

rodých etnik v tom, že je proselytský. Tradiční národy se zřídka snaží přesvědčit jiné, že jejich světový názor je správný, protože je to očividné.¹⁴¹ Jakmile se umožní volba, vzniká i nejistota. Jako živočichové společenství reagujeme na pochybnost snahou převést ostatní na svou stranu, nacházíme jistotu v počtech, nebo když jsou nízké a my jistotu nenacházíme, pak v těsnějších hranicích, jež vylučují vnější svět s jeho „nesprávným“ viděním věcí. Je však také možné, že vedle sebe existují úplně odlišné světové názory. Někdo může být zároveň věřící a vědec nebo moderní postsovětský Francouz, který se domnívá, že je očarován. Nemusíme si být plně vědomi procesů, které tu probíhají, ale všichni jsme obeznámeni se synkretickými náboženskými idejemi a praktikami. Ať už se možnosti vyhledávají, nebo se jim čelí, náboženství jsou spolu i nadále v interakci a rozvíjejí a zpochybňují své základy, kdykoli a kdekoli se lidé a kultury setkávají.

Literatura

- Ankarloo, Bengt & Henningsen, Gustav (eds.) (1993): *Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries*. Oxford: Oxford University Press.
- Ardener, Edwin (1970): Witchcraft, economics and continuity of belief. In Mary Douglas (ed.), *Witchcraft Confessions and Accusations*. London: Tavistock, s. 141–160.
- Badone, E. (1990): *Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Bayart, J. F. (1993): *The State in Africa: The Politics of the Belly*, překlad do angličtiny M. Harper, C. a E. Harrison. London: Lognman.
- Bloch, Maurice E. F. (1998): *How We Think They Think: Anthropological Approaches to Cognition, Memory and Literacy*. Boulder, CO & Oxford: Westview Press.
- Bocock, R. & Thompson, K. (eds.) (1985): *Religion and Ideology*. Manchester: Manchester University Press.
- Bourdieu, Pierre (1977): *Outline of a Theory of Practice*, překlad do angličtiny R. Nice. Cambridge: Cambridge University Press (poprvé vyšlo roku 1972 pod názvem *Esquisse d'une théorie de la pratique*).
- Bowie, Fiona (1985): A social and historical study of Christian missions among the Bangwa of South West Cameroon. Disertační práce. Oxford.
- Bowie, Fiona (1999): Witchcraft and healing among the Bangwa of Cameroon. In Graham Harvey (ed.): *Indigenous Religions: a Companion*. London: Cassell.
- Brain, James Lewton (1983): Witchcraft and development. *African Affairs*, 82, 371–384.
- Brain, Robert (1970): Child witches. In Mary Douglas (ed.), *Witchcraft Confessions and Accusations*. London: Tavistock, s. 161–179.
- Brain, Robert (1972): *Bangwa Kinship and Marriage*. London: Cambridge University Press.
- Carmichael, Alexander (1928): *The Carmina Gadelica*. Edinburgh: Scottish Academic Press.

- Cohn, Norman (1970): The myth of Satan and his human servants. In Mary Douglas (ed.), *Witchcraft Confessions and Accusations*. London: Tavistock, s. 3–16.
- Coss, Richard G. (1981): Reflections on the evil eye. In Alan Dundes (ed.): *The Evil Eye: a Casebook*. New York & London: Garland, s. 181–191.
- Crick, Malcolm (1982): Recasting witchcraft. In Max Marwick (ed.): *Witchcraft and Sorcery: Selected Readings*. Harmondsworth: Penguin, s. 343–364.
- Davies, Oliver & Bowie, Fiona (eds.) (1995): *Celtic Christian Spirituality*. London: SPCK; New York: Crossroad.
- Douglas, Mary (1966): *Purity in Danger: an Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Douglas, Mary (ed.) (1970): *Witchcraft Confessions and Accusations*. ASA Monographs 9. London: Tavistock.
- Dundes, Alan (1981): Wet and dry, the evil eye. In Alan Dundes (ed.), *The Evil Eye: a Casebook*. New York & London: Garland, s. 257–312.
- Evans-Pritchard, E. E. (1934): Lévy-Bruhl's theory of primitive mentality. *Bulletin of the Faculty of Arts* (Egyptian University, Cairo), 2.
- Evans-Pritchard, E. E. et al. (eds.) (1954): *The Institutions of Primitive Society*. Oxford: Basil Blackwell.
- Evans-Pritchard, E. E. et al. (1976): *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press (poprvé vyšlo roku 1937).
- Evans-Pritchard, E. E. et al. (1981): *A History of Anthropological Thought*. London & Boston: Faber & Faber.
- Favret-Saada, Jeanne (1980): *Deadly Words: Witchcraft in the Bocage*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Favret-Saada, Jeanne (1989): Unwitching as therapy. *American Ethnologist*, 16 (1), 40–56.
- Foucault, Michel (1973): *The Birth of the Clinic: an Archaeology of Medical Perception*. New York: Random House.
- Foster, George M. (1965): Peasant society and the image of limited good. *American Anthropologist*, 67, 293–315.
- Foster, George M. (1972): The anatomy of envy: a study in symbolic behavior. *Current Anthropology*, 13, 165–202.
- Galt, Anthony H. (1982): The evil eye as synthetic image and its meanings on the Island of Pantelleria, Italy. *American Ethnologist*, 9, 664–681.
- Galt, Anthony H. (1985): Does the Mediterraneanist dilemma have straw horns? *American Ethnologist*, 12(2), 369–371.
- Geertz, Clifford (1988): *Works and Lives: the Anthropologist as Author*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Geschiere, Peter (1988): Sorcery and the state. Popular modes of action among the Maka of Southeast Cameroon. *Critique of Anthropology*, 8(1), 35–63.