

VINCENT CRAPANZANO

TUHAMI
Portrét Maročana

Z anglického originálu
Tuhami: Portrait of a Moroccan,
vydaného nakladatelstvím The University of Chicago Press
v roce 1980, přeložil Ladislav Šenkyřík
Doslov napsal Martin Soukup

Vydala Univerzita Karlova v Praze
Nakladatelství Karolinum
Ovocný trh 3-5, 116 36 Praha 1
www.karolinum.cz
Praha 2016
Redakce Václav Hozman
Grafická úprava Zdeněk Ziegler
Sazba DTP Nakladatelství Karolinum
Tisk tiskárna Nakladatelství Karolinum
Vydání první

ISBN 978-80-246-3237-7
ISBN 978-80-246-3385-5 (pdf)

Vincent Crapanzano (1939) je americký kulturní antropolog, který se zasloužil o rozvoj etnopsychiatrie a reflexivity v antropologii. V šedesátých letech uskutečnil terénní výzkum v Maroku, kde se zabýval studiem náboženského bratrstva Hamádiša. Uznání si získal především knihou *Tuhami* (1980). K jeho dalším knižním dílům patří například *Hamádiša* (1981), *Hermovo dilema a Hamletova touha* (1992) a *Harkisové* (2011). V současnosti působí na *City University of New York*.

Tuhami je experiment. Neumím říct, jestli je to experiment úspěšný, nebo neúspěšný. Od své první zkušenosti z terénního výzkumu – bylo to s Haitany v New Yorku, v rámci kurzu antropologických terénních metod s Margaret Meadovou – jsem se začal hluboce zabývat problémem, jak antropolog ovlivňuje materiál, který sbírá, a svoji prezentaci tohoto materiálu. Antropologové mají sklon prohlašovat se ve své terénní práci za neutrální, či snad dokonce neviditelné; bezesporu se snaží ze svých deskriptivních etnografií svou stopu vymazat. Dospěl jsem k přesvědčení, že v této snaze jednájí způsobem, který by Jean-Paul Sartre (2006) nazval špatnou vírou, a prezentují tak nepřesný obraz etnografie i toho, co může odhalovat. Nehodlám jednotlivým antropologům podsouvat neupřímnost nebo uhýbání; chci pouze upozornit na kulturou podmíněné předpojatosti, na slepé skvrny v antropologickém pohledu.

Vyřazením sebe sama z etnografické zkušenosti může antropolog popřít její základní dynamiku a skončit u vytvoření statického obrazu lidí, které studuje, i jejich chování. Je to právě tento *obraz*, ztuhlý v etnografickém textu, co se stává „kulturou“ národa. Etnografická zkušenost, jako každé setkání s druhým člověkem nebo ostatně i sama se sebou ve chvílích sebereflexe, je vždy složitým vyjednáváním, v němž zúčastněné strany přijímají jistou realitu. Tato „realita“ nepatří (je-li vůbec možné mluvit o vlastnictví reality zbavené jakékoli konkrétní sociální či endopsychické zkušenosti) žádné ze stran zúčastněných na setkání. Většinou – a toto je velice důležité – se předpokládá, že člověk přijímá realitu svého protějšku, aby urychlil projednání aktuální záležitosti. Tento předpoklad, který je ve většině probíhajících společenských vztahů málokdy jasně vyjádřený, nabízí člověku uklidňující iluzi o znalosti protějšku a jeho reality. Vyjádřený v pragmatickém módu („urychlit projednání aktuální záležitosti“) umožňuje jistý od-

stup od reality vztahu. Odstup pomáhá chránit strany zúčastněné na setkání před následky nebo selháním. Rovněž umožňuje nadřazený postoj v nevyhnutelném soupeření o moc, k němuž během podobného vyjednávání dochází.

V etnografické zkušenosti, v níž je aktuální záležitostí znalost Jiného a jeho reality, dochází k silnému nutkání přisoudit dohodnutou realitu respondentovi. Nesporně existují všemožné analytické strategie, které byly vymyšleny k rozlišování mezi tím, co je specifické pro dané setkání a co je typické, obecné, nebo dokonce univerzální. Podobné strategie – zahrnující četná a opakovaná dotazování v různých kontextech, užívání různých způsobů získávání odpovědí, hledání vzorců, konzistence a redundance, potvrzování výzkumů jiných, evaluace respondentů a nakonec i sebereflexe a evaluace sebe sama – je třeba brát s jistým skepticismem, neboť mohou sloužit – a často také slouží – jako racionalizace objektivizace dohodnuté reality a její přisouzení Jinému. Často předem postulují jistý stupeň srozumitelnosti, jehož nemůže dosáhnout žádný z účastníků setkání. Antropolog nemá privilegovanější přístup ke srozumitelnosti, než jaký měli vášniví hrdinové racinovské tragédie.

Neobhájí subjektivní antropologii. Nechci antropologům upírat jejich živobytí, jako to dělají někteří jiní kritici (Hymes 1974), nebo hlásat nějakou *novou* antropologii. Chci jen upozornit na podstatný rys etnografické zkušenosti a jejího dopadu na antropologovy výstupy. Domnívám se, že takové kritické porozumění je nezbytné pro realistickou evaluaci antropologického úsilí a etické i politické role jeho provozovatelů – role, která je tak často maskována nějakou ideologií. (Jsem si vědom skutečnosti, že i moje argumentace je produktem ideologie, kterou bych zevnitř charakterizoval jako přemýšlivou, spleťitou, nevyhnutelně tautologickou, ironickou a nepostrádající jisté obrazoborectví.) Tvrdím, že jako antropologové máme odpovědnost vůči lidem, které studujeme, když už ne ke svým čtenářům, a musíme si uvědomovat etické a politické důsledky svého oboru. Každá interpretační strategie včetně těch, které jsou implicitně obsaženy už přímo v popisu, zahrnuje volbu, a spadá tudíž do sféry etiky a politiky.

Tuhami je složité dílo. Jde o životní příběh marockého výrobce kachlů, který se oženil s ďáblem v ženské podobě, *džinijí* jménem Ajša Kandiša. Jde rovněž o pokus dát nějaký smysl tomu, co výrobce kachlů

Tuhami vyprávěl mně, antropologovi, a dospět k jistému porozumění tomu, jak Tuhami vyjadřuje svůj svět a své místo v něm. Klade otázku po jeho svobodě a omezeních této svobody jak vnitřních, tak vnějších. Především mi pak – a píšou to s jistým znepokojením a lítostí – „Tuhami“ jako text i jako spřízněná lidská bytost umožňuje poukázat na problematiku životního příběhu a etnografické zkušenosti. Tuhami se tak stává postavou vnucené alegorie, která ho ve velice reálném smyslu mívá. Moje dotěrná přítomnost v jeho životě nejen Tuhamimu umožňuje, aby vyprávěl svůj příběh, ale mně zároveň dopřává luxus vstoupit do této alegorie ve jménu vědy, o níž on sám nemá ani ponětí. Skrz tuto vědu, antropologii, je můj vztah s Tuhamim racionalizován. Vědomě jsem učinil tuto volbu.

V posledních letech toho bylo spoustu napsáno o roli symbolů ve společenském a rituálním životě, ale málo se píše o roli, jakou tyto symboly hrají v životě jednotlivce a v jeho artikulaci. Antropologové jako Clifford Geertz, Victor Turner a především Nancy Munnová svorně prohlašují, že kulturní a rituální symboly ovlivňují způsob, jakým jedinec vnímá svůj svět; podle mých vědomostí se už ale jedincem podrobně nezabývají natolik, aby své hypotézy řádně doložili. Pochopitelně neexistuje způsob, jak bychom se mohli dozvědět – snad kromě nějakého mimořádného empatického přenosu –, jak symboly vnímá ve svém vědomí jiný člověk. Nicméně se můžeme *naučit*, jak jedinec symboly používá ve svém vyobrazení reality. Ten rozdíl je důležitý. Jinými slovy, můžeme poznat řeč symbolů, ale nemůžeme vědět jinak než hypoteticky, jak jsou tyto symboly prožívány. Nesnažím se v této knize podat pohled na marockou kulturu zevnitř. Pokusy popsat, jak vypadá daná kultura na základě osobně-historických dokumentů, mě vždycky zarážejí jako výraz obrovské naivity. Raději se soustředím na to, jakým způsobem Tuhami využívá konkrétní idiom, který má k dispozici, aby s jeho pomocí vyjádřil vlastní zkušenost, včetně své osobní historie v rámci *našeho* vnímání reality. Možná s omezenější perspektivou a bezesporu s větší nedůvěrou pohlížím na využívání svého vlastního idiomu v rámci našich setkání.

Tuhami je, jak jsem už naznačil, experiment, který má v úmyslu otrást samolibým sebeuspokojením, s nímž antropolog nebo student antropologie podléhají determinantům vlastních snah a úsilí: psaní

a čtení etnografie. (Věnování se antropologii bývá obvykle spojováno s mnohem větší úzkostí a rozpaky – s úzkostí a rozpaky, které se samy staly zvyklostí a metodou tohoto vědního oboru.) Právě z tohoto důvodu, jak vysvětluji v úvodu, jsem se pokusil při popisu svého setkání s Tuhamim dodržet konvenční formu.

Studie se ve své současné podobě skládá z pěti částí uzavřených mezi úvodem a epilogem. V úvodu se Tuhami představuje a klade se zde otázka osobní historie a žánrů, v nichž se předvádí. Části jedna, tři a pět jsou záznamy Tuhamiho vyprávění. Obsahují i mé otázky a vysvětlení odkazů, které by mohly být pro čtenáře neobeznámeného s marockou kulturou jen obtížně srozumitelné. Rovněž jsem sem zařadil určité interpretace toho, co Tuhami říká nebo dělá, neboť věřím, že jeho vyprávění tak bude pro západního čtenáře jasnější. Minimálně se zde odhalují mé vlastní důrazy. Druhá část, v níž se pokouším porozumět vyprávění z vnitřního rámce marocké kultury, je nutně statická, a je tudíž v rozporu s neustálým pohybem, z něhož vyrůstá. Vypovídá něco o povaze marockých sociálních vztahů, o významu pouti, sebeodcizení a o užívání kulturních a rituálních symbolů jedince. Rozebírá povahu Tuhamiho vyprávění a nabízí, přinejmenším nepřímou, teorii vyprávění. Část čtvrtá je spíše mým osobním zamyšlením nad povahou terénního výzkumu, využitím asistenta při této práci a nad mým setkáním s Tuhamim. Zabývá se vědomím jiných lidí. Epilog mluví sám za sebe.

Druhou a čtvrtou část, tedy ústřední teoretické statě, jsem umístil doprostřed vyprávění, abych položil důraz na rozsah, v jakém je etnologická teorie zakotvená v konkrétní etnografické zkušenosti. Vytváření teorií v antropologii je charakterizováno především ve Spojených státech, ale stejně tak všude jinde, jistou „nervozitou“: nahodilým, ne-li přímo bezmyšlenkovitým přístupem k „problémovým oblastem“, jejichž následná vytrženost je maskována vytrvalou starostí o kontext; nahodilým vypůjčováním si „modelů“ z jiných „disciplín“; nedůvěrou – nebo naopak tvrdohlavou, zjednodušující vírou – v rozsáhlé teoretické stavby jako marxismus, psychoanalýza nebo parsonsovska sociologie; zpochybňováním odborníků z minulosti, kteří nicméně zůstávají primárními referenčními body, k nimž se věda vztahuje s posvátnou úctou; pokryteckými hádkami o *tu jediné správnou* metodu, interpretační strategii, analytickou taktiku nebo ten který teoretický nástroj;

žárlivým střežením antropologické říše, často doprovázeným imperiálními výpady na cizí území; a neustálým úzkostným ujišťováním, že antropologie je opravdová věda. Přeháním negativa. Moje domyšlivost je psychologická. Mým cílem je zdůraznit míru, v jaké je teorie sama odezvou zkušenosti a břemene, jímž tato zkušenost zatěžuje psychiku zkoumajícího. Teorie rovněž slouží k formulování zkušenosti a její podstaty nebo – možná přesněji řečeno – k zhodnocení idiomu, s jehož pomocí jsou zkušenost a její podstata formulovány.

V této práci využívám několik různých teoretických východisek, která přísně vzato nejsou plně konzistentní, ba dokonce ani vzájemně slučitelná. Příkladem by mohl být Sartrův důraz na průzračnou srozumitelnost nebo Freudův na slepotu. Teoretický prostor, v němž se odehrává mé setkání s Tuhamim a obecněji s Marokem, mi poskytují oba dva, stejně jako Simmel, symboličtí antropologové, Lacan nebo někteří současní literární kritici. Věřím, vlastně musím věřit, že v mé teoretické představě se nachází jistá konzistence, ba přímo elegance. Specifické teoretické přístupy zde používám formou řečnické otázky: abych navštívil prostor setkání i to, co jím z mého v podstatě zkresleného pohledu prostupuje. Mé odkazy na teoretiky a teorie tudíž připomínají mnohem spíše poznámky, jimiž literární kritici při interpretaci konkrétního textu odkazují k jiným autorům, než poznámky, které používají antropologové a další vědci ve společenskovědních oborech při rozvíjení teorie. Pro kritika má text váhu, jakou data – text vědců bádajících na poli společenskovědních oborů – nikdy mít nemohou. Abych to řekl zjednodušeně, data jsou v případě společenskovědního oboru často obětována pro teorii; v případě kritika je naopak teorie obětována textu. V knize *Tuhami* se snažím neobětovat jedno ani druhé, a tím riskuji, že obětují obojí.

V zájmu čtivosti používám co nejméně arabských výrazů. Jsou to však termíny, jež by měly být dobře známé kterémukoli studentovi arabistiky. A rovněž z důvodů čtivosti jsem všude, kde to bylo možné, aniž bych překroutil význam či vyznění Tuhamiho vyprávění, odstranil vokativy jako např. *A Sidi* („Ach, pane“) a běžné invokace vyzývající Boha a světce, např. *alhamdilláh* („díky Bohu“) nebo *inša'Alláh* („dá-li Bůh“, což je úsloví vyžadované při jakékoli zmínce o budoucnosti). Překládat podobné výrazy by znamenalo dodávat výrazně hovorovému jazyku afektované a archaické zbarvení.

V minimální nezbytné míře používám poznámky pod čarou a do bibliografie jsem zařadil pouze díla, na která se přímo odkazuje nebo z nichž se cituje v textu. Jsem velice zavázán, jak čtenář jistě sám pozná, spisům Jeana-Paula Sartra, především jeho studii o Jeanu Genetovi (1952), která mi posloužila jako protiváha psychoanalytické zaujatosti v mém vnímání a myšlení. Nehájím a nikdy jsem nehájil, dokonce ani ve svých raných studiích o bratrstvu Hamádiša, zjednodušující psychoanalytické stanovisko. Redukcionismus je antitezí dobré antropologie a humánní psychoanalýzy. Domnívám se, že antropologie by nás měla vést k otázkám po našich východiscích, nikoli ke stvrzování našich předsudků.

* * *

Výzkum, z něhož tato studie vychází, byl podpořen granty z Národního institutu duševního zdraví (MH-13776-01), z Institutu mezikulturního výzkumu a z Princetonské univerzity. Joanne Magdoffová, Judith Goldsteinová, Carl Thun, James Clifford, Paul Zweig a Burton Pike byli všichni natolik laskaví, že si přečetli rukopis a přišli se spoustou užitečných návrhů. Další prospěšné zpětné vazby jsem získal od účastníků svého semináře *Já a ti druzí v antropologickém výzkumu* na Harvardově univerzitě a od účastníků *Kolokvia o psychoanalytických metodách a otázkách antropologického výzkumu v terénu* při výročním setkání Americké psychoanalytické asociace v New Yorku v roce 1978. Kolokvium, které probíhalo během dvou intenzivních odpolední, bylo celé věnováno diskuzi o „Tuhamim“. Rád bych poděkoval svému terénnímu asistentovi, který chce zůstat v anonymitě a označuje se jako „Lhacen“. Bez něj by tato studie nebyla možná. Rovněž bych rád poděkoval Dorothy Reismanové, která na psacím stroji opsala a přepsala několik verzí rukopisu. Jsem velice vděčný své ženě Jane Kramerové, která mi ve všech fázích výzkumu a při psaní studie znamenitě a s obrovskou trpělivostí pomáhala. Poznala Tuhamiho a obdivovala ho stejně jako já. Nakonec bych rád poděkoval své dceři Wicky, která v době od svých pěti do osmi let musela žít s náladovostí a netrpělivostí, jež provázely psaní knihy.

ÚVOD

„Syn paši Hammúa měl čtyři ženy. Všechny byly velké a tlusté. Dělal jsem pašovu synovi poslíčka, a když se s nimi vyspal, vodil jsem jeho ženy do lázní. Hlídal jsem je o svátcích a slavnostech.“

„Jak se stalo, že jsi začal pracovat pro pašova syna?“

„Přišel do mé čtvrti a viděl mě hrát. Zeptal se, či jsem syn. Odpověděl jsem: ‚Fátimin.‘ Nechal si pro ni poslat a zeptal se jí, jestli jsem její syn. Moje matka odpověděla: ‚Ne. Proč se ptáte?‘ Prohlásil, že chce, abych pro něho pracoval, že mě bude moct navštěvovat, kdykoli bude chtít. Řekla mu, že se musí zeptat svého manžela. Pašův syn řekl: ‚Vezmu si ho hned. Jeho otec může za mnou přijít a probrat to se mnou.‘ Dal mi tři bonbony. Nakonec moje matka souhlasila. ‚Přijdu za ním na návštěvu zítra ráno,‘ řekla.

Jakmile jsme přišli do jeho domu, hned mě poslali do lázní. Když jsem se vrátil, dostal jsem nové šaty: *džalábu*, *tarbús* z Marrákeše a stříbrnou dýku. Dali mi i jiné šaty. Říkal jsem si, že i kdyby moji rodiče nechtěli, abych tady pracoval, já tu zůstanu. Druhý den ráno za mnou přišla na návštěvu matka. Zeptala se mě, co chci dělat. Odpověděl jsem jí, že to záleží na ní, a ona mi řekla, ať tam zůstanu.“

„Zůstal jsi tam rád?“

„Ano. Pašův syn měl jedinou dceru. Byl bohatý. Měl čtyři ženy! Ale navštěvoval je asi tak jednou týdně. Pořád byl někde s jinými ženami.“

„Jaké byly ty manželky?“

„Ke mně se vždycky chovaly pěkně. Dávaly mi všelijaké drobnosti, šaty, dokonce i jídlo. Jeden den mi položily otázku: ‚Co dělá náš manžel, když odejde z domu?‘ Řekl jsem jim, že na to jim nemůžu odpovědět. Začaly mě líbat a mazlit se se mnou, strkaly mi sladkosti. Nakonec jsem jim řekl, že jejich manžel navštěvuje jiné domy. ‚Náš život je zničen,‘ zaúpěla jedna z manželek.

Pašův syn byl mazaný jako liška. Okamžitě pochopil, co se stalo. Zavolal si mě k sobě do pokoje a vzal mě za ucho. ‚Co jsi řekl mým

manželkám?' zeptal se. Ženy ho zpoza dveří prosily, ať mě nebije. 'Jednou jsme byly na procházce,' říkaly, 'a viděly jsme tě, jak vcházíš do jednoho domu.' Tak jsem se z toho dostal. Nechal mě jít po svých. Řekl mi, ať vypadnu. Odešel jsem z místnosti a on mě za pár minut zavolal zpátky. 'Až se tě někdy některá z těch žen zeptá, kde jsem byl,' prohlásil, 'řekni jí, ať jde s tebou na procházku. A jakmile vyjde z domu, zabouchni za ní dveře.' Odpověděl jsem, že to je hanebné. 'V takových věcech není nic hanebného,' odpověděl.

Potom jsme s pašovým synem odešli z domu. Nařídil mi, abych zaklepal na jisté dveře. Přišla je otevřít žena a zeptala se, kdo je to. Odpověděl jsem, že to je pašův syn. Žena měla strach. Zhluboka oddechovala. Pašův syn vstoupil dovnitř. Přišly ženy, se kterými spával. Jedli jsme všichni společně. Potom mě vzal pašův syn s sebou na trh a nakupovali jsme oblečení: boty, ponožky a další věci. 'Půjdeme navštívit tvoji matku,' řekl potom. U mé matky jsme pili čaj, trochu jsme pojedli a šli zpátky do jeho domu. To celé udělal jen kvůli tomu, aby se se mnou udobřil, protože mě vytahal za ucho.

Za týden umřel můj otec. Byly zrovna Prorokovy narozeniny. Pašův syn řekl, že pokud najdu v celém jeho kraji někoho, kdo by ten den pracoval, uloží mu pokutu. Prohlásil, že když umře bohatý člověk, všichni mu přijdou na pohřeb. 'A teď,' pokračoval, 'budou muset všichni jít na pohřeb chudáka.' Tím myslel mého otce."

* * *

Tuhami byl negramotný marocký Arab, výrobce kachlů, a já začínám jeho portrét tímto úryvkem z jeho osobní historie, protože klade otázku nejen po jeho, ale po jakékoli osobní historii.¹ Nedokázal jsem ho integrovat do vyprávění o jeho životě. A nejsem schopný ho vypustit. Vzdoruje integraci, protože se pravděpodobně nikdy takto neodehrál. Zní to spíš jako fragment z *Tisíce a jedné noci* než jako vzpomínky současného marockého dělníka. Předem to vylučuje možnost opomenutí, protože se zde vyjevuje pravda, kterou lze nazvat

¹ Upravená část tohoto úvodu byla publikována pod názvem *Osobní historie v antropologické práci v terénu* (Crapanzano 1977b).

jedině autobiografickou. Byl to právě Tuhami, kdo mě jako první naučil rozlišovat mezi skutečností osobní historie a pravdou autobiografie. Ta první spočívá v předpokladu souvztáhnosti mezi textem nebo spíš strukturou slovních spojení a souborem lidských činů; druhá sídlí v samotném textu, bez ohledu na jakákoli vnější kritéria až, dejme tomu, na já vypravěče (Frye 1976). Jejich rovnocennost patří, jak se domnívám, k základním západním předpokladům.

Připouštím, že jsem ten fragment ponechal také kvůli tomu, že mi připadá téměř nemožné rozloučit se s kterýmkoli příběhem Tuhamiho. Jsem si jistý, že čtenář ve chvíli, kdy se s Tuhamim blíže seznámí, pochopí mé pocity, pravděpodobně dokonce lépe než já sám. Tuhami mě od začátku fascinoval jako kamarád, jehož umírněně laskavosti jsem se postupně naučil si vážit, jehož poctivost a povahu, záměry neboli *níju* jsem začal obdivovat a jehož utrpení, byť jakkoli podivně vyjádřené, jsem postupně začal nějak chápat.

Tuhami byl výjimečný. Lidmi kolem sebe byl považován za outsidera, dokonce za vyvrhele. Žil sám ve vlhké barabizně bez oken nedaleko vypalovací pece, u níž pracoval, a jeho soukromí bylo bezvýhradně respektované. Často sršel humorem a se svými známými – a měl jich hodně – měl svým způsobem žertovný vztah. Zároveň se k němu ale okolí chovalo s posvátnou bázňí a jistou úctou; nepokládali ho za nebezpečného člověka jako v případě vyvrhelů, které ostatní pokládají za zlé čaroděje nebo o kterých se říká, že umějí uhranout. Tuhami se oženil s vrtošivou, mstivou démonkou, *džiniiji* s velbloudíma nohama, přízrakem jménem Ajša Kandiša, který tvrdě vládl jeho milostnému životu. Jeho úmluva s Ajšou byla výjimečná, ale v žádném případě jedinečná (Crapanzano 1973). (I o jiných marockých mužích se říkalo, že jsou Ajšinými manžely; všichni byli nějakým způsobem divní – osamělci, sexuálně nedostateční, tělesně postižení, excentrici nebo muži, kteří se z nějakých společenských či sociálních důvodů nemohli oženit.) Lalla Ajša, tedy „paní“ Ajša, jak ji Tuhami vždycky oslovoval, byla žárlivá milenka a vyžadovala ohledně svých manželských záležitostí absolutní diskretnost. V jiných svých vztazích s lidskými bytostmi – mohla je třeba udeřit nebo je připravit o majetek – žádné tajnosti nevyžadovala. Tyto ostatní vztahy byly opravdu veřejné a bylo třeba o nich vyjednávat pomocí uzdravujících obřadů, hypnotických tanců provozovaných

exorcistními bratrstvy jako Džilála, Gnawa a především Hamádiša. Na rozdíl od jejich manželů vedly její oběti z těchto vztahů víceméně normální rodinné životy.

Na Tuhamiho mě upozornilo mnoho Maročanů, kteří se dozvěděli o mém zájmu nejen o Hamádišu, bratrstvo, které jsem přijel do Maroka studovat, ale též o Ajšu Kandišu. O Tuhamiho démonickém manželství mi neřekli nic přímo – to ani nemohli; sdělili mi nicméně, že Tuhami toho ví hodně o Ajšiných zvyklostech i o Hamádiše. On sám ale nebyl Hamduši, člen tohoto bratrstva, což mě zaujalo. Nemohl se tak účastnit jejich rituálů ani podstoupit jejich léčbu. Podobně jako v příběhu o pašově synu i zde byl outsider. Občas si říkám, že mi s ním mí maročtí přátelé zprostředkovali setkání, protože si uvědomovali podobnost našeho postavení.

Dále dobrovolné až k další pasáži (s. 134)

Vyprávění Tuhamiho o pašově synovi stojí podobně jako většina dalších historek, které mi povídal, někde uprostřed mezi historií a pohádkou. Pohádka, jak si všímá Suzanne Langerová, je „nezodpovědná“:

Je upřímně fiktivní a jejím záměrem je uspokojit přání, „podobně jako pěkný sen“. Její hrdinové a hrdinky, třebaže zastávají příjemně vysoká postavení, oplývají bohatstvím, krásou apod., jsou jednoduší lidé; „jistý princ“, „půvabná princezna“. Konec příběhu je vždy uspokojivý, ale v žádném případě pokaždé morální; hrdinovo hrdinství může spočívat ve lstivé prohanosti nebo ve štěstí, které je stejně snadno po ruce jako poctivost a chrabrost. Tématem je obecně vítězství nějakého nešťastníka – zakleté panny, nejmladšího syna, ubohé Popelky, údajného hlupáka – nad postavami, které jsou mu nadřazené, ať už jde o krále, zlé víly, silná zvířata (např. vlk z Červené karkulky), macechy nebo starší bratry. Pohádka je zkrátka formou „zbožného přání“ a její freudovská analýza plně vysvětluje, proč je trvale přitažlivá, ale proč jí dospělí, kteří ji vyprávějí, nikdy nevěří. (Langer 1957: 175)

Historii lze jistě pojímat poněkud zjednodušeně jako přímý protiklad pohádky. Zabývá se skutečností, dokonce skutečností, která nepřipomíná pěkný sen, muži a ženy v ní zastávají nejrůznější postava-

vení, oplývají různým bohatstvím a krásou a jejich příběhy končí tak, jak *opravdu* končí, ať už je ten konec uspokojivý nebo ne. Historie je objektivní, morálně neutrální a bezesporu nejde o produkt „zbožných přání“. Tak tomu aspoň věříme. Kontrast zde spočívá na absolutním rozlišování mezi *imaginárnem* a *reálnem*, které dominuje západnímu myšlení (viz Lacan 1966). Imaginárno – produkt ničím neomezované touhy dovedené do krajnosti – je odsouváno do podřadného postavení vůči reálnu, jež pochoduje pod vlajkou pravdy. Problém, co je a co není reálno, je přenecháván filozofům. Pro obyčejného člověka se reálno zřetelně odlišuje od imaginárna a je v jednotě s pravdou.

Tento kontrast mezi pohádkou a historií nicméně ukazuje, že historické texty samy o sobě připomínají mnohem častěji pohádku než historii. Historický text lze podobně jako všechny texty, včetně těch, které se zabývají osobní historií, chápat jako verbální objektivizaci napětí (rozporu, fenomenologicky řečeno) mezi „realitou“ a přáním. Jak „realita“, tak přání jsou strukturované podobně jako sám text jazykovými obraty, které používá jeho autor. Vyprávění Tuhamiho tudíž objektivizuje napětí mezi přáním, jemuž teprve musíme porozumět, a realitou, o níž toho nemůžeme vědět víc, než kolik toho může vědět psychoanalytik o realitě, kterou se mu rozhodnou popsat jeho pacienti. Tuhamiho vyprávění v sobě implicitně, ne-li přímo explicitně, zahrnuje marocké zásady, interpretační vektory, vzorce asociací, ontologické postuláty, prostorově-časové orientace a etymologické horizonty, které jsou hluboce zakotveny v jeho jazykových obrazech (Crapanzano 1977a). Odráží tak například tradiční marockou společenskou hierarchii, modelové autority a postoje k otcovským a mateřským postavám, mužům a ženám, sexuálním vztahům, sourozencům nebo pánům a sluhům. V přípustné „směsi“ imaginárna a reálna, v průniku přání do reality, se odrážejí konvenční a typická omezení.

Téma Tuhamiho vyprávění se ontologicky liší od tématu příběhů, jaké známe na Západě. Typické odlišnosti nespočívají jednoduše v odlišnostech formálních. Jde o kulturní konstrukty a odrážejí ty nejzákladnější domněnky o povaze skutečnosti, včetně povahy osoby a jazyka, které příslušníci každé kulturní tradice považují za samozřejmé, uvažují-li o nich vůbec. Rozpoznání takových odlišností, možnosti jiné, víceméně úspěšné cesty, jak konstituovat realitu, je vždy ohro-

žující; může způsobit jakousi epistemologickou závrať a vyžadovat nastolení extrémního kulturního relativismu (Crapanzano 1977d). Antropolog nebo jeho čtenář nicméně často způsobí, ať už vědomě, nebo podvědomě, že se odlišnosti ztratí během překladu. Takový překlad může vylíčit to, co je ve vlastním kontextu naprosto obyčejné a běžné, jako bizarní, exotickou nebo přímo iracionální záležitost. Etnografie tak reprezentuje jakýsi alegorický antisvět, podobný antisvětům šilence nebo dítěte. Etnografická zkušenost se vytrácí pod nánosem nekonečných popisů; mučivé hledání porozumění podléhá teoretickému vysvětlování; specifické jednotlivosti mizí v zevšeobecnění; výlučný charakter ve stereotypu.

Právě v reakci na podobnou alegorii jsem se pustil do psaní svého portrétu Tuhamiho. Podobně jako autobiografie nebo biografie představují i osobní historie nebo anamnézy literární žánry, a jako takové formují konkrétní, předem zvolenou škálu dat do smysluplného celku (viz Rosaldo 1976). Odrážejí nejen na první pohled povrchnější záležitosti konkrétní historické epochy nebo jednotlivé kulturní tradice, ale rovněž, a významněji, i fundamentálnější přístupy a hodnocení dané osoby, času, přirozenosti, nadpřirozena a mezilidských vztahů. Freudovská anamnéza, která nabízí model pro následné anamnézy psychiatrické a antropologické, odráží, například, charakteristický romantický žánr *Bildungsgeschichte*. Takový žánr, jak dokládá M. H. Abrams ve svém díle *Přirozený supranaturalismus* (1971), překládá „bolestivý proces křesťanské konverze do bolestivého procesu formace sebe sama, krize a sebepoznání, jež kulminuje ve fázi sebepromýšlení, vědomí sebe sama a suverénní moci, která je vlastní odměnou“.

Anamnéza představuje podobně jako životopis náhled na daný subjekt z perspektivy outsidera; nese v sobě otisk vypravěče, který si dokonce může dopřát luxus svůj objekt „objektivně“ analyzovat a hodnotit. Životní příběh podobně jako autobiografie představuje subjekt z jeho vlastní perspektivy. Liší se od autobiografie v tom smyslu, že jde o bezprostřední reakci na požadavek vytyčený Jiným a nese v sobě očekávání onoho Jiného. Je tedy dvojnásobně redigovaný: během zkušenosti samé a pak během literárního zpracování. Nejenže specifické otázky vytyčené Jiným odrážejí jistá typická očekávání v rámci vlastní kultury, ale sama otázka životního příběhu může představovat pro

subjekt cizorodý konstrukt a působit jako odcizující *prise de conscience* (uvědomění). Častá eliminace Jiného, přinejmenším v podobě narativu *já*, podává životní historii jako nadčasovou a statickou záležitost. Je ironií, že tato eliminace *já* ve jménu objektivity předem naprosto vyloučí jak klinickou, tak kulturní evaluaci, pokud z autocenzurovaného textu nezazní hlas Jiného (Crapanzano 1978).

I když je možné životní příběh a autobiografii od sebe odlišit v pojmech nároku Jiného, je taková odlišnost v konečné analýze pouze vnějšková. Životní příběh a autobiografie, a vlastně veškerý písemný projev, jsou v podstatě sebeustavující; jsou to okamžiky zafixované slovem v čase, v dialektickém procesu sebestvoření. Jako takové vyžadují zprostředkování Jiného. „Jedinec,“ píše americký sociolog George Herbert Mead (1964), „zakouší sebe sama jako takového, ne přímo, nýbrž pouze nepřímo, ze specifických hledisek jiných samostatných členů stejné sociální skupiny nebo ze zevšeobecnujícího hlediska sociální skupiny jako celku, k němuž náleží.“ Jiné zahrnuje nejen jednoduše konkrétního jedince, který před člověkem stojí, ale vše, co symbolicky představuje. V nejabstraktnější rovině je transcendentálním centrem významu; zosobňuje rovněž společenské role a celou řadu charakteristických asociací, které mohou být více či méně vědomé. Abychom použili jazyk psychoanalýzy, je předmětem přenosu.

Právě ono abstraktnější Jiné, které se psychoanalytik ve své analýze přenosového vztahu snaží objevit v rodičovských postavách a v dalších osobách prvořadého významu v pacientově životě, vykonává metaforický čin. Jiné může docela dobře být prázdný prostor přání, který lze popsat pouze metaforicky. Já tak alespoň čtu mýtus o Oidipovi i jeho freudovskou interpretaci. (Podobně lze číst i Aristofanův mýtus o prvotním muži-ženě v Platónově *Symposiu*.) Pomocí substituce je synova touha po matce nahrazena touhou po jiných ženách, které jeho matku symbolizují. Domnívám se, že striktní Freudovi stoupenci se mýlí v tom, že považují matku (nebo dokonce její imago) za skutečný objekt touhy spíše než za metaforickou substituci sebe sama. Pojímají mýtus v jeho ztvárnění příliš konkrétně a přehlížejí základní strukturu lidské touhy, která předem vylučuje podobné nesympolické určení.

Životní příběh je produktem autorovy touhy po uznání tímto v podstatě složitým Jiným. Není jen jednoduše informativní, zároveň též

vyvolává vzpomínky. Jeho vyhodnocení vyžaduje porozumění vztahu mezi autorem a jeho Jiným, nevyhnutelným partnerem, jehož oslovuje. Kdybychom například chtěli zhodnotit význam vyprávění Tuhamiho o pašově synovi, museli bychom nezbytně porozumět jeho touze po uznání jednak ode mě, konkrétního, ale symbolicky typizovaného jedinice, k němuž se přímo obrací, a zároveň od abstraktnějšího, ne tak pomíjivého Jiného, který je mnou pro danou chvíli víceméně ztělesněn a z kterého odvozuje smysl kontinuity, kterou nazýváme osobní identitou. Jeho vyprávění jako celek a každý jeho segment představují rovněž požadavek na uznání od pašova syna nebo od kohokoli, koho tato postava reprezentuje, od synových žen nebo od kohokoli, koho reprezentují, od Tuhamiho matky, jeho otce a jediného dítěte pašova syna, jeho dcery.

Připadá mi, že Tuhamiho vyprávění vyjadřuje touhu být uznán jako někdo výjimečný. (Tato touha je sama o sobě výjimečná ve společnosti, která klade menší důraz na výjimečnost než na schopnost přizpůsobit se.) V textu ale nikdy nenajdete dostatečný důkaz, podle něhož byste mohli s určitostí zjistit, komu je metaforicky adresován. Ve skutečnosti mě často napadá, že právě ona neurčitá identita mluvčího je příčinou čtenářovy fascinace nad nějakým textem. Jako by čtenář ve své „zadržované nedůvěře“ neúnavně hledal identitu mluvčího, kterou musí sám ztělesnit. Jeho chvilkové identifikace s jednotlivými postavami, vytvořené v některých literárně-kritických teoriích, mi připadají jako pauzy – opravdu jako vzdání se symbolickým náhražkám – v hledání neurčitého, záhadného, jedinečného mluvčího.

Pokusil jsem se v tomto portrétu nepodlehout konvenčním formám, ale domnívám se, že nebude čtenáři připadat úplně cizí. Především v mých otázkách čtenář rovněž rozpozná psychoanalytickou orientaci, kterou se mi nepodařilo zcela vymýtit, neboť je hluboce zakořeněna v současném západním myšlení. Můj portrét Tuhamiho se vztahuje méně k životním příběhům založeným na *Bildungsgeschichte* nebo na koncepci osobní historie, jak ji známe z románů Balzaca, Flauberta nebo Zoly (příčemž všichni, domnívám se, ovlivnili podobu „životního příběhu“ i „anamnézy“), a spíše se podobá modernímu románu, který svědčí o fragmentární a odcizené povaze svého hrdiny či antihrdiny. Nevyjevuje se tak pouze Tuhami, ale – v míře, v jaké

to mohu posoudit – i já. Moje perspektiva se v této knize mění způsobem, jichž jsem si v době psaní či redigování nebyl vždycky vědom. Hlas vypravěče je omezený, maskovaný, dokonce postrádá konstantní sjednocující a teoretické hledisko a je do značné míry rozpačitý, ne-li přímo sebekritický. Jak tvrdí Maurice Blanchot (1999), autor nikdy není schopný číst vlastní dílo.

* * *

Během hovorů s Tuhamim jsem se stal aktivním účastníkem jeho životního příběhu, i když se jen vzácně objevuji v jeho přednesu.² Moje přítomnost a mé otázky mu pomohly s formulací textu, ale zároveň vytvořily to, co já vnímám jako změnu jeho vědomí. A také přispěly ke změně vědomí ve mně samém. Přetahovali jsme se vzájemně se svými domněnkami o povaze každodenního života a nás samých a tápavě hledali společné referenční body v tomto prázdném prostoru našeho vzájemného vztahu. Můj výzkum bratrstva Hamádiša a můj zájem o Tuhamiho osobní historii nám poskytl rámec nebo přinejmenším záminku (možná spíše mně než Tuhamimu) pro tento vzájemný vztah.

Od poloviny března 1968, kdy jsem se s Tuhamim seznámil, až do konce listopadu téhož roku jsem se s Tuhamim setkával přinejmenším jednou týdně. Naše schůzky, které se obvykle odehrávaly v sobotu dopoledne v domě mého terénního asistenta, trvaly tři až čtyři hodiny. Můj asistent Lhacen, Berber, který běžně v Meknes nepobýval, jim byl vždy přítomný. Všichni tři jsme spolu rozmlouvali a pili silně oslazený mátový čaj, který jako vážený host připravoval Tuhami. Občas za námi přicházela Lhacenova tříletá neteř a po celou dobu rozhovoru tiše sedávala Tuhamimu na klíně. Tuhamiho zbožňovala a Tuhami se k ní choval s úžasnou laskavostí. Nosil jí amulety a další rituální předměty, aby od ní odehnal *džnun* neboli demony, a Lhaceni a jeho ženě

² Když jsem dopsal *Tuhamiho*, narazil jsem na stat Lawrence Watsona „Porozumění životnímu příběhu jako subjektivnímu dokumentu“ (1976), v níž se zabývá rolí předporozumění v dialektickém vztahu, jehož výsledkem je životní příběh. Watsonova hermeneutická a fenomenologická perspektiva nevěnuje dostatečnou pozornost několika „textům“ životního příběhu vytvořeným v tomto vztahu a omezením, která z nich vyplývají. Jeho konceptualizace mluvčího v konstrukci životního příběhu si vyžaduje podrobnější rozpracování.

ohledně ní radil. Zdálo se, že o vlastní dceru, které tehdy bylo teprve pár měsíců, se zajímá mnohem méně.

Lhacen měl Tuhamiho rád. Seznámil se s ním krátce po našem příjezdu do Meknes. Já odjel do Tangeru, kde jsem se měl sejít se svou ženou, a když jsem se vrátil, Lhacen mi vzrušeně vyprávěl o úžasném *informateur*, kterého potkal před domem svého nového souseda. (O Tuhamim jsme s Lhacem věděli předem od několika jiných Maročanů.) Lhacen už s ním dokonce vedl rozhovor! Vážil si Tuhamiho znalostí magie a uzdravování, životů svatých, chování démonů i lidí a obzvláště žen; díky svým schopnostem byl pokládán i za dobrého vypravěče. Lhacen skutečně rozpoznal Tuhamiho zvláštní povahu, která ho poněkud zaskočila. Společně jsme dlouze diskutovali a já Lhacemovi vděčím za mnohé z toho, co mám ohledně Tuhamiho na srdci. Během našich setkání se Lhacen usilovně snažil působit nevtíravě, jak to jen šlo. Měl opravdu výjimečnou schopnost stáhnout se do pozadí, chovat se jako pouhý tlumočník, a Tuhami sám podle všeho přijímal Lhacemovu anonymní přítomnost s překvapivou lehkostí. Občas jsme se oba skryli za Lhacemovu přítomnost, ale většinou jsme spolu mluvili přímo. Jako Maročan, a přesto v Meknes cizí člověk, i jako Berber nám Lhacen poskytoval, jak se domnívám, „důvěrný odstup“, který byl nezbytný pro otevřenost naší rozmluvy. Kdyby s námi nebyl, náš vztah by byl rozpačitý. Díky své přítomnosti mohl být opomíjen, a také opomíjen byl.³

Lhacen podobně jako já začal postupně Tuhamiho považovat za přítele, ale nikdy Tuhamiho nenavštívil mimo prostor našich schůzek. Já jsem ho v žádném případě od návštěv neodrazoval. Všeobecně jsem Lhacemovi pobízel k častému navštěvování lidí, s nimiž jsem pracoval, a on to také často dělal. Ve vzájemném vztahu mezi Tuhamim, Lhacem a mnou však existovalo cosi, co podobná setkání předem vylučovalo. Působilo to dojemem, jako by se Tuhami mimo prostor rozhovorů svěřoval – a hlavně chtěl svěřovat – pouze v tom případě, že si mohl zachovat silný pocit soukromí. Domnívám se, že toto soukromí sloužilo k prohloubení účinku jeho projevů a aury tajemství kolem něho.

³ Viz část čtvrtá, kde se podrobněji rozebírá Lhacemova role při výměně názorů mezi mnou a Tuhamim.

Částečně šlo také o prostředek, jak z rozhovorů učinit výjimečnou záležitost, vymknutou z každodenního života, v němž bylo třeba zachovat sílu, *ši*, důstojnost, čest. Podobně jako tomu bývalo u předislámských Arabů, čest – *'ird* – sloužila Tuhamimu a dalším Maročanům jako přepážka, závěs, závoj, s jehož pomocí se mohl oddělit od druhých lidí. Za závojem zůstávaly ukryty přesně ty osobní vlastnosti, pocity a obavy, které, jak musím předpokládat, Tuhami rozkrýval v našich rozhovorech. Zde mohl takříkajíc odložit svůj závoj, aniž by se vystavil hanbě. (Jak čest, tak hanba patří ve Středomoří k základním regulativům společenského života.) Kdybychom měli náš vztah rozšířit z privilegovaného hájeme rozovorů do každodenního života, bylo by to pro Tuhamiho, a zřejmě i pro mě, příliš zničující.

Zpočátku jsem se Tuhamiho dotazoval na jeho účast v bratrstvu Hamádiša i v dalších náboženských bratrstvech. Chtěl jsem se toho dozvědět co nejvíc o významu řádu pro jeho nečleny. Dychtivě jsem toužil zjistit nejen to, co o řádu říkají jiní lidé, ale také roli, jakou hraje ve formulaci jejich zkušenosti včetně jejich životního příběhu. (Používám nešikovný výraz „ve formulaci jejich zkušenosti“ raději než prosté „v jejich životech“, abych zdůraznil skutečnost, že informace, na jejímž základě jsou takové úsudky utvářeny, je ve své podstatě verbální.) V souladu s tím jsem pobízel ke vzpomínkám a volným asociacím. Tuhami reagoval s uvolněnou fantazií a zmínkami o vlastním životě, což není charakteristické pro jiné Maročany, s nimiž jsem pracoval. Podobně jako oni mi ale jen zřídka kladl nějaké otázky; dařilo se mu velice často ovládat naše schůzky selektivním nasloucháním, což na mě někdy působilo dojemem úmyslného neporozumění, a odbíháním od smyslu mých dotazů, jak jsem je já vnímal. Nikdy nevynechal setkání, aniž by se předem omluvil a uvedl rozumný důvod.

Tuhami byl bytostně vypravěč a v hovorech se mnou používal vypravěčské prostředky, jimiž dosahoval žádoucích účinků. Povzbuzen neurčitostí a novostí našeho prvotního setkání a mojí „neutralitou“ antropologa se během našich schůzek odvážil větší svobody výrazu než během strukturovanějších setkání v každodenním životě. Jinými slovy byl nejen schopný vytvořit vztah, jaký chtěl, ale stvořit si i mě ke svému obrazu. Kladl jsem mu v tom minimální odpor, ale skrze vytrvalost a směr mých otázek se takový odpor přece jen nějak projevoval.

Jak jsem už naznačil, Tuhami na naše setkávání reagoval s uvolněnou fantazií a zmínkami o vlastním životě. Často nebylo možné odlišit to, co bylo skutečné, od snů a fantazií, halucinací a vizí. Jeho zájem nespočíval v předávání informací, nýbrž v evokativní stránce jazyka. Protiřekl si tak často, že dokonce i minimální snaha, kterou jsem vyložil na zmapování jeho skutečného života, je v rozporu s jeho artikulací. Co považuji za skutečné (a přinejmenším heuristicky musím něco v jeho projevu za realistické považovat), jsou pouze mé domněnky.

Zpočátku jsme s Tuhamim hovořili vzájemně nesrozumitelnými jazyky. Já se zajímal zejména o informace, Tuhami o evokace. Ale jeden druhému jsme naslouchali a naše projevy začaly záhy kolísat mezi informativní a evokativní polohou. Oba jsme se snažili udávat směr: já svými prozaickými otázkami, Tuhami občas poněkud extravagantněji ve svých prohlášeních. Vzpomínám si, jak jednou rozhovor zahájil jakýmsi delfským věštěním třetí světové války. Vypadal při tom, jako by vůbec nemluvil; pohledem se soustředil kamsi do dále, hlas měl hluboký a chruplavý; svá slova pronášel s definitivní platností: „Nastanou konflikty v Casablance a v Rabatu, potom i v Taze a v Meknes. Jen Fás zůstane ušetřen. Tanger bude úplně srovnán se zemí. Tam, kde jsou dnes domy, poroste jen býlí.“ Častěji začínal tím, že mi vyprávěl sen – věděl, že mě zajímají sny – nebo mi oznámil, že se rozhodl vydat se na dlouhou cestu. Nikdy žádnou neuskutečnil.

V našem vztahu se opakovaně rétoricky objevovala jistá témata. Nebo spíš jsme tato témata používali řečnický k tomu, abychom si uchovali náš vztah, ať už měly pro nás naše rozhovory jakýkoli osobní význam. Staly se symbolem naší touhy zachovat si to, co jsem já, a věřím, že i Tuhami, považoval za okouzující: vzájemné sebepoznávání. Přinejmenším v tomto ohledu jsme byli přátelé.

Jedním z těchto témat, které jsme zpočátku nestanovili explicitně, bylo Tuhamiho manželství s dáblíci Ajšou Kandišou⁴ s velbloudíma nohama. Na tomto démonovi bylo cosi fascinujícího, co tak úplně nesouviselo s rolí, jakou sehrával v bratrstvu Hamádiša a v životech

mnoha jiných Maročanů, s nimiž jsem pracoval. Podobně jako indic-
ká bohyně Kálí-Párvatí nabývá Ajša Kandiša dvojího vzezření: může se objevit jako stará babizna – archetypální falická matka s bujnou hřívou vlasů bakchantky a s povislými nadry s protáhlými bradavkami – nebo jako krasavice s neobyčejnými svádívními schopnostmi. Zároveň to však vždy byl vrtošivý, mstivý přízrak a životy mužů, kteří jí podlehlí, Ajša Kandiša krutě ovládala. (Jediný způsob, jak jí odolat, spočíval v zabodnutí železného nebo ocelového nože do země, když přicházela.) Někteří, podobně jako Tuhami, byli považováni – a sami sebe považovali – za její manžele; jiní jí byli očarováni a ještě jiní jí byli posedlí. Nejkrasnější podobou vztahu bylo zotročení (viz Crapanzano 1973). Pro mě Ajša Kandiša pochopitelně reprezentovala setkání s čímsi exotickým, bizarním a šíleným. Potvrzovala mi moji totožnost antropologa a můj terénní výzkum.

Tuhami chápal, že se Ajša Kandiša liší od normálních lidských bytostí, s nimiž se denně setkává, ale nebyla pro něho kvůli tomu méně skutečná; byla prostě reálná odlišným způsobem. Zpočátku jsem byl v pokušení nebrat ji v úvahu jako kolektivně sdílenou projekci jakési endopsychické dispozice nebo konfliktu. Později, když jsem už Tuhamiho poznal lépe a dozvěděl jsem se toho víc o roli, jakou Ajša Kandiša a další démoni hrají v životech mnoha Maročanů, začal jsem použitelnost konceptu projekce zpochybňovat, neboť se mi zdá, že je založený na specifické, idiomatice determinované koncepci člověka a jeho motivací (Crapanzano 1977a). Ajša Kandiša a další *džnun* představují v marockém světě danosti; jejich danost je pravidelně vždy znovu potvrzována, byť tautologicky, existencí nemocí a dalších výjimečných stavů pohotově interpretovaných v termínech *džnun* a rituálů zbavujících posedlosti. Démoni jsou tak prvky idiomu, skrz něž Maročan artikuluje svůj svět (Crapanzano 1973, 1977c).

V Tuhamiho Maroku jsou démonické živly bezprostředně spojovány s marabutismem, kultem svatých, který je pokládán za charakteristický znak severoafrického islámu (Dermenghem 1954). Marocká krajina je doslova poseta příkrčenými bílými domky s kopulovitými střechami zvanými *ka'ba*, v nichž je údajně pohřbený vždy nějaký světec, *walí*, *saj-jíd*, svatý muž obdařený velkým požehnáním neboli *barakou*. Podobné svatyně najdeme v každém městě, často jsou po nich pojmenovávány

⁴ Tuhami zjevně řekl Lhaceni už při jejich prvním setkání, že navštívil Ajšu Kandišu v její jeskyni nedaleko svatyně sídli Alího v Beni Rachíd. Stalo se tak během tamní výroční pouti (viz dále na s. 100) a skupina žen se nacházela v theriomimetickém transu, válely se v bahně jako prasata (Crapanzano 1973).

celé čtvrti. Některé, jako svatyně *sidiho* Muhammada ben Ísy – svatého šejcha el-Kámala v Meknes, mají nadnárodní význam; jiné, jako svatyně Moulaye Idríse na hoře Džebel Zerhún, mají význam národní; a další, vlastně většina z nich, jsou významné pouze pro příslušníky nějakého kmene nebo vesnické čtvrti.⁵

V některých chvílích, jakou byla ta se *sidi* Muhammadem ben Ísou a Moulayem Idrísem, jsou světci historickými postavami s významnou pověstí; v jiných případech může jít o muže a ženy, na které se vzpomíná, pokud vůbec, díky jejich charismatu, jejich „živosti“, již Clifford Geertz (1968) spojuje s obdařením *barakou*. Někteří, jako svatí bratrstva Hamádiša *sidi* Alí ben Hamduš a *sidi* Ahmed Dghughi, jsou předmětem obsáhlých hagiografií – vlastně příběhů o skutečných zázracích; po jiných zůstalo jen jméno. Někteří jsou zakladateli lidových náboženských bratrstev, jako například Hamádiša nebo Ísawa; jiní založili elitní, mystická společenství, súfijské řády jako Tidžáníja nebo Násiríja. Někteří světci mají potomky, kteří pečují o jejich svatyně a přijímají dary, jež lidé jejich předkům přinášejí; jiní po sobě nikoho nezanechali. „Oni – světci – jsou jako větve stromu,“ vysvětloval jednou Tuhami. „Prorok je jeho kmen.“

Se světci je spojena celá řada rituálů, které sahají od společného recitování bezpočtu modliteb a vysoce stylizovaných, hypnotických tanečních kreací až po speciální masáže obdařené *barakou*, koupele ve vodách zasvěcených svatým, odnesení hrsti hlíny ze světcovy svatyně nebo prosté obcházení světcovy hrobky. Poutníci často ve svatyních přespávají v naději, že se jim bude něco zdát; takové sny jsou považovány za poselství od světce, nebo dokonce za navštívení. Někteří

⁵ Maročané včetně Tuhamiho často mluví o návštěvě světcovy hrobky jako o „návštěvě svatého“, neboť věří, že ve své svatyni žije. Pro přehlednost jsem se pokusil rozlišovat tvrzení, v nichž Tuhami zřejmě hovoří o svatyni, od prohlášení, ve kterých odkazuje ke světci samému; nicméně esenciální dvojnásobnost jeho vyjadřování by měla být vnímána ve všech jeho odkazech k poutím a návštěvám světců a jejich svatyní. V jistých případech – například když mluví o tom, že „půjde za Moulayem Idrísem“ – dochází dokonce k ještě větším nejasnostem, protože „Moulay Idrís“ neodkazuje pouze ke světci a k jeho svatyni, nýbrž i k vesnici, v níž svatyně stojí, tedy vesnici, v níž světec bydlí. (Zachovávám v tomto případě francouzský způsob psaní *Moulay* namísto transkripce *Muláj*, která by více odpovídala transkripci použité v této knize, neboť Maročané dávají transkripci *Moulay* přednost: jde o transkripci, kterou používají, když například odkazují k vesnici Moulay Idrís.)

Maročané, jako např. Tuhami, tvrdí, že světci ve svých hrobkách žijí. Podle nich světci připomínají spíš *džnun* než zesnulé lidské bytosti. V Maroku se nesetkáte s vírou v přízraky ani v duchy předků.

Svatyně inklinují k vlastní výlučnosti, ale nikdy tomu nebývá bezvýhradně. Mohou sloužit jako duchovní aréna pro politické a právní arbitráže, jako kostely středověké Evropy nebo buddhistické svatyně ve Vietnamu, případně jako místo politického azylu. Navštěvují je poutníci toužící po vyléčení nejrůznějších nemocí od záchvatů revmatismu nebo menstruačních křečí až po útoky démonů a duševní posedlost. Jsou rovněž navštěvovány kvůli básnické inspiraci, akrobatickým dovednostem, úspěchu v podnikání či ve škole, kvůli narození mužského potomka nebo zachování manželství, případně jednoduše kvůli oněm pocitům duševní pohody, jež jsou spojovány s darem *baraky*. Prosebníci a poutníci nejčastěji slibují nějakou oběť, ovci, kozu či sedmibarevné kuře, nebo pokud světec vyhoví jejich žádosti, přinášejí mu nějaký dar: jídlo, svíčky nebo peníze. Podobná zástava váže prosebníka ke světci a neschopnost či opomenutí smlouvu dodržet má za následek velkou újmu buď jemu samotnému, nebo celé jeho rodině; její členové budou snadno podléhat démonům, neboť světec je zbaví své ochrany, pokud přímo nepodníká *džnun*, aby sami nezaútočili.

Rituály a s nimi spojená víra lidových bratrstev vytvářejí vztah mezi světci, démony a lidskými obětmi démonických útoků (Crapanzano 1973). Hamádiša se specializuje na léčbu obětí Ajši Kandiši a dalších ženských *džnun*. Tyto *džninje* údajně napadají ty, kteří je urazili nebo pohanili. (Důvod urážky obětí obvykle nezná.) Démoni paralyzují své oběti, obvykle jim zchromí levou nohu nebo paži, případně levou stranu obličeje; oslepí je, způsobí, že ohluchnou nebo oněmí; přivodí jim bolest v kostech („kosti, v nichž štípe“), brnění v kolenou, zápěstích a kotnících, potíže s dýcháním, menstruační křeče nebo bolesti svalů; sešlou na ně kruté deprese nebo jim způsobí stav disociace, *dédoublement de conscience*, který by západní psychiatr označil za hysterickou, nebo dokonce schizofrenní disociaci, zatímco lidé z bratrstva Hamádiša a další Maročané jej diagnostikují jako navštívení nebo posedlost démonem. *Džnun* mohou často způsobit ženskou neplodnost nebo mužskou impotenci, i když impotence je jen zřídka přiznávána veřejně. *Džnun* nicméně nejsou zlí. „Nedělají špatné věci,“ řekl Tuhami. „Když

je někdo celý pokřivený, je to jen a jen jeho chyba, a ne chyba lally Ajši nebo jakéhokoli jiného *džina*. Žena jde za lallou Ajšou a něco jí slíbí, bude-li mít děti. Když pak děti má, tak dárek, který slíbila, nepřinese. Potom ji lalla Ajša napadne. " *Džnun* se podobně jako světci zlobí, když se porušují sliby. Občas fungují jako extrapolovaná superega, externalizovaná svědomí, žárlivá vtělení často pronikavého a svévolného smyslu pro spravedlnost.

Aby se uzdravila, musí oběť démona uspokojit jeho touhu. Zaprvé je třeba stanovit démonovu totožnost a poté zjistit jeho – nebo častěji její – požadavky. Je povolán věstec nebo jiná erudovaná osoba, aby vyjádřila svůj názor. Tuhami sám často vystupoval v této roli, protože oplýval hlubokými znalostmi démonů, a mé poznámky jsou plné jeho dlouhých popisů lally Maliky, lally Mimuny, lally Miry a především pak samozřejmě lally Ajši. Věstec někdy předstírá stav částečné disociace, někdy je opravdu v transu a prudce dýchá nad přenosným ohništěm s kouřícím kadidlem, přičemž předepisuje další postup, který obvykle zahrnuje návštěvu jednoho nebo více svatých v dané oblasti. (Tuhami trans nikdy nepředstíral ani se do žádného nedostával; byl poradcem, nikoli věstcem.) Jestliže návštěvy nepomohou, navrhne se léčba přes Hamádišu, nebo léčba nabízená jiným bratrstvem.

Léčba přes lidová náboženská bratrstva je vyhledávaná jako poslední možné řešení, protože bývá nákladná. Hostitel musí léčitelům nejen zaplatit za obřad, ale všem, kteří se obřadu zúčastní, musí rovněž opatřit jídlo. V chudinských čtvrtích Meknes, kde se Tuhami nejčastěji pohyboval, se k *hadru* neboli hypnotickému tanci scházelo sto i více hostů. Oběť – spolu s dalšími stoupenci daného řádu – je tancem dovedena do hlubokého transu zvaného *džidba*, o němž se předpokládá, že potěší útočícího démona. Oběť nad sebou ztrácí vládu, v kataleptickém záchvatu může upadnout na zem; může svůdně vábit pomocí hudebních nástrojů, bubnů, hoboju, zobcových fléten a kytar; může se třít o druhé tanečnický nebo se může sama mrzačit. Hamádiša je pověstná odřezáváním skalpů noži nebo při zvláštních příležitostech halapartnami, ale viděl jsem je rovněž, jak se řezou do předloktí, pijí vroucí vodu, sedí na přenosném koši s hořícím uhlím, jedí sklo nebo vši silou buší hlavou do zdi. Jeden tanečník popsal svůj stav následujícími slovy:

Jsem rozpálený a ztěžka dýchám. Cítím, jak se celý chvěju. Všechno mě svědí. Neuvědomuju si své tělo. Nevím, kde jsem. Zrovna tak nevím, kolik je hodin. Mé tělo jako by vřelo. Vzbuzuje to hrůzu. Mám oči jen pro Ajšu... To Ajša mě nutí bušit hlavou. Vidím ji před sebou. V ruce třímá kus železa. Buší hlavou. Všechno mě svědí a potím se, celé tělo mám rozpálené. Když Ajša přestane bušit, přestanu i já. Potom pokračuju v tanci. (Crapanzano 1973)

Když tanečník dotančí ke spokojenosti svého *džina*, usedne mezi hosty a vyhladověle se pustí do jídla na veřejné hostině, kterou obřad končí. Je-li tanec úspěšný, dobře se vyspí a vzbouzí se posílený. Ať byly symptomy, které si vyžádaly jeho pozvání, jakékoli, jsou nyní zmírněny, ne-li zcela odstraněny.

Léčba sama je vykládána jako uklidnění démona, obvykle démona v ženské podobě, pomocí světceva požehnání. Právě světceva *baraka* umožňuje oběti démonického útoku vstoupit do transu a stát se posedlým. Za výstřední chování během *džidby* je odpovědný ženský démon. Jakmile dojde uklidnění, svou oběť nejen propustí, ale stane se i jejím ochráncem. Je-li oběť poslušná jeho příkazům – nosí jistým způsobem zbarvené oblečení, pálí konkrétní druh kadidla, koná pravidelné pouti do jeho svatyně a do svatyní jeho oblíbených světců, tančí na hudbu, která je mu příjemná, a především samozřejmě platí za pamětní obřady –, démon ji bude udržovat při dobrém zdraví a dopřeje jí slušný majetek. Kdyby však postižený tohoto démona v ženské podobě zanedbával, začne trpět stejnými symptomy, často v mnohem útočnější podobě než v té, která si vyžádala jeho první léčení.

Člověk nikdy nemůže světce a demony, jejich zvyky a lsti, jejich potřeby a touhy, plně pochopit. Takové porozumění náleží pouze Alláhovi. Lidský osud spočívá u Alláha, je předem napsán. Je součástí posvátného. Člověk, jak vysvětluje Tuhami, může pouze vytrvat v upřímnosti svých záměrů (*nija*) a jednat podle svého srdce. Toto „sepsání“ vesmíru je neodmyslitelnou složkou Tuhamiho myšlení. Poskytuje hranici jeho vysvětlení řetězu událostí utvářejících historii jeho světa, jak se ji naučil a jak ji zná. Dodává tomuto řetězu událostí jistou váhu – téměř posvátnou danost nezávislou na individuální snaze –, která představuje základ pro posvátný úžas, který cítí před světem v jeho historické nezměrnosti. Toto „sepsání“ rovněž ospravedlňuje

jeho rezignaci na minulost, jeho vlastní minulost, i na budoucnost, již předvídá s pesimistickou předtuchou.

Tuhami se nicméně podobně jako ostatní Maročané obvykle nepodává racionalizacím svých neúspěchů a zklamání ve smyslu Alláhovy vůle. Je spíše obětí *džnun* a světců. Ti i oni slouží jako prostředníci mezi vzdálenějším, filozofičtějším, definitivním horizontem osudu a mnohem bezprostřednější, hmatatelnější osobní hranicí individuální iniciativy a počínání – mezi transcendentální rovinou božího plánu, která ve své neosobnosti hraničí s pasivitou, a světskou každodenností reality, která je očividně přespříliš personalizovaná a bezesporu nesmírně zatížená lidskou odpovědností. *Džnun* a světci nabízejí Tuhamimu únik. Umožňují zásadní přesun odpovědnosti, motivačního centra, z já na Jiné, z toho, který je, k tomu, který není. Za toto přemístění je nicméně vždy odpovědný nějaký transcendentální faktor. Tomuto neosobnímu, bezobsažnému, a dokonce – jak by to označil Hegel – univerzálnímu faktoru říkáme my na Západě touha a dáváme mu, přinejmenším dnes, „psychologický“ status.

Někteří sociologové ovlivnění fenomenologií, jako například Peter Berger a Thomas Luckmann (1999), tvrdí, že ve zkušenosti jedince se uskutečňují psychologické teorie, jichž si je tento jedinec vědom.

Jestliže se nějaký psychologický koncept začne považovat za společensky prokázáný (tedy začne být všeobecně přijímán jako adekvátní interpretace objektivní reality), má silný sklon se prosadit ve fenoménu, o jehož interpretaci usiluje. Jeho internalizace je urychlena skutečností, že náleží do vnitřní reality, takže jedinec si ho uvědomuje už při internalizaci samé. (s. 178)

I já jsem tvrdil něco podobného (1973, 1975) – a tvrdím to i zde –, ovšem s jednou výhradou. To, s čím etnograf nebo psycholog pracují, je buď bezprostřední, nebo zprostředkovaný verbální text, a nikoli přímý přístup do mysli jeho respondenta nebo subjektu. Míra, do jaké podobné texty věrně informují o zkušenosti, kterou zamýšlejí popsat, míra, do jaké si „uvědomují“ samy sebe v této zkušenosti, musí nevyhnutelně zůstat otevřenou otázkou. Tyto otázky nelze odmítat, jak je odmítají někteří behavioristé (s úporností, která je poněkud podezřelá), ani je nelze přehlížet, jak to činí někteří útlocitnější humanističtí psychologové

zjednodušujícím předpokladem, že to, co subjekt uvádí jako svoji zkušenost, je opravdu tím, co skutečně zakouší. Ve svém každodenním jednání se chováme, a vlastně se musíme chovat, jako by zkušenost, jak o ní jedinec informuje, byla opravdu onou zkušeností, kterou prožívá, pokud ovšem pochopitelně nevydává o téže události rozdílné zprávy nebo pokud nepodvádí sebe sama. Jinými slovy, v každodenním životě propadáme konceptualizaci a fenomenologii zkušenosti. Aniz bychom zde vznášeli otázku časovosti dané zkušenosti – bezprostřední projevy versus retrospektivní vyprávění –, je důležité si uvědomit, že tyto dvě polohy, konceptualizace a fenomenologie zkušenosti, musí být analyticky odděleny, má-li se dosáhnout epistemologicky odůvodněné vědy o člověku.

Zkušenosti, které by západní člověk pojmově lokalizoval do svého nitra a označil je za „vnitřní“, „mentální“ nebo „psychologické“, může Maročan docela dobře vyložit v rámci démonického idiomu ležícího mimo vlastní osobu (Crapanzano 1977a). Co by západní člověk například označil jako špatné svědomí, by mohlo být vyjádřeno pojmy démonické interference. A opravdu, krajní vztek, nepřiměřená odvaha (*furor* římského bojovníka), poetické a jiné inspirativní stavy duše, sexuální přitažlivost, láska, nejrůznější nutkavé a obsedantní chování, strach a další sklony, které by západní člověk mohl vylíčit výrazy ve smyslu, že daná osoba je „bez sebe“ – snad dědictví dávného démonického idiomu –, Maročan často popisuje v termínech posedlosti Ajšou Kandišou nebo nějakým jiným přízrakem. Hranice vlastního já, mezi vnitřním a vnějším životem, a zdroj a poloha motivace – nebo touhy, což je slovo, jemuž dávám přednost – je třeba chápat jako v podstatě metaforické pojmy.

* * *

Status připouštějící metaforu (a idiomatické elementy) odráží implicitní ontologické předpoklady pro idiom. Když Tuhami mluví o Ajše Kandiše a dalších démonech, západní člověk je v pokušení považovat tyto démony za kolektivně stvrzené produkty Tuhamiho představivosti, za „projekce“ nebo „kolektivní reprezentace“, které svým způsobem nejsou tak docela „reálné“. Tento pozorovatel bude spoléhat

na „realitu“, v níž se jim bude snažit porozumět, aniž by status této „reality“ zpochybňoval. Na Ajšu Kandišu a další demony lze tedy nahlížet jako na zlomky „společenských procesů“, „tenzí uvnitř společnosti“, „vnitřní konflikty jednotlivce“, „vinu“, „libidinózní impulzy“, „archetypální sklony“ nebo, v poněkud konkrétnější rovině, jako na „historické události“. Výběr pozice pro vysvětlování pochopitelně závisí na přijatém konkrétním teoretickém stanovisku; tato pozice sama představuje zkonkrétnění v podstatě abstraktního konceptu nebo kategorie, symbolu či idiomatičtějšího elementu, který – když se nad tím člověk trochu zamyslí – není o nic víc či méně „reálný“ než démonické elementy v Tuhamiho projevu. Jak ve své studii o posedlosti duchy mezi Portorikánci v New Yorku přesvědčivě ukázala Vivian Garrisonová (1977), příznaky představují vše vysvětlující koncept. Rozdíl zřejmě spočívá jednoduše v tom, že západní člověk bude v jistou chvíli v pokušení přijmout konspirační zhmotnění a zkonkrétnění, které mu nabízí uspokojivé vysvětlení, ale na druhou stranu není ochotný na tuto konspirační dohodu přistoupit.

Když Tuhami mluví o lidech, jako je pašův syn, jeho manželky, nebo o vlastní matce a otci, západní člověk bude v pokušení přijímat tyto postavy jako „reálné“, stejně jako jsem to dělal já. Nepozná úplně snadno, že pro Tuhamiho, přinejmenším v rozhovorech se mnou, jsou takové „reálné“ osoby metaforické; slouží podobně jako démoni k symbolické interpretační funkci. Právě proto začínám tento portrét Tuhamiho vyprávěním, které odolává začlenění do jeho životního příběhu, a přesto v sobě zahrnuje svou pravdu. Jako většina těchto fragmentů a kusých informací, skrze něž antropologové přicházejí k porozumění kultuře nebo národu, které studují a které v žádném případě nemohou zahrnout do svých etnografií, i Tuhamiho vyprávění o pašově synovi mi odhalilo předpoklad o zhroucení všeho reálného a pravdivého. Na následujících stranách čtenář zjistí, že témata vyjádřená v Tuhamiho vyprávění o pašově synovi se v jeho projevech znovu a znovu vracejí. Jsou vyjádřena v různých polohách: historické, démonické, magické, folkloristické. Vyjadřují opuštěnost chlapce, svévoli muže, manipulativnost ženy, touhu po rodině. Zároveň vyjadřují ty nejlidštější obavy: láska a smrt, vroucnost a bezpečí, čest a hanba, zachování osobní integrity uprostřed intrikářského a spleťového spole-

čenského života, potřeba úniku a transcendence, smyslu. A především pak ukazují touhu být něčím výjimečný, být *jedincem* uvnitř kolektivu, touhu, která je tak často upírána „primitivnímu“ tím „nepřimitivním“, jenž si chce úzkost z identity ponechat výhradně pro sebe.

Nechci zde tvrdit, že západní vědecké výklady a Tuhamiho symbolická interpretační vysvětlení jsou ve stejné míře uspokojivá. Je na čtenáři, aby se rozhodl pro kritéria, která shledá přijatelnými. (Kritéria sama o sobě jsou samozřejmě idiomatičtější omezená!) Prostě jen čtenáře žádám, aby při čtení následujících stránek na chvíli ponechal stranou své domněnky o realitě a opustil svou pozici, z níž obvykle jevy vysvětluje. Tímto způsobem, doufám, bude moci sdílet aspoň něco z oněch dechberoucích rozpaků, které jsem cítil já a zřejmě i Tuhami, když jsme se snažili jeden druhého pochopit. Tuhami bude mluvit zpříma; nebude se mnou sdílet mé sebezpytující stanovisko. Jeho úvahy musejí nevyhnutelně zůstat tichým refrénem jeho vyprávění. Jeho text, jakkoli přesně se ho snažím předat, je zároveň v jistém smyslu mým textem. Převzal jsem ho a dopřál jsem si jako vypravěč privilegia, které jemu nebylo umožněno. Měl jsem privilegium dalšího, opětovného setkání. Přesto doufám, že i přes mé domněnky čtenář objeví Tuhamiho a rozpozná v něm něco ze sebe sama. Sufijci tvrdí, že transcendence přichází ve chvíli, kdy člověk objeví sám sebe v Jiném, a v západním idiomu neprojektuje pouze sebe do Jiného, aby tam, *mirabile dictu*, objevil jen sebe sama.

„Hodně zapomínám. Jdu a najednou se sám sebe ptám, proč jsem tam, kde jsem. Nevím. Když jsi mě tenkrát vzal do auta, nevěděl jsem, co tam dělám. Mluvil jsem s kamarády. Pak už si jen vzpomínám, že na mě voláš. Překvapilo mě to. Hleděl jsem s otevřenou pusou. Jedl jsem hrozny, a proto se mi udělalo špatně. Když jsem se s tebou rozloučil u svatyně sídli Alího, šel jsem do Ajšiny jeskyně a někdo mi řekl, abych už víckrát hrozny nejedl. Požádal mě, abych se s ním šel projít, ale já jsem odmítl. Naléhal. Ten muž říkal, že na mě čeká šéfová. Řekl jsem Muhammadovi [kamarádovi, který přišel spolu s námi a šel s Tuhamim do jeskyně], aby zůstal se mnou. Nerozuměl mi. Pak jsem byl s tebou a ani ty jsi nevěděl, že do mě ten muž vrazil.“

Tuhami pokračoval líčením hádky s Muhammadem ohledně přesného místa Ajšiny jeskyně. Jeskyně sama je rozdělena na dvě místnosti.

Zeptal jsem se poté Tuhamiho, jestli se bojí výšek, psů, uzavřených stísněných prostor nebo volně otevřených míst. Řekl, že se ničeho z toho nebojí. Potom jsem se ho zeptal, jestli se bojí vody.

„Ne. Když jsem byl malý, tak jsem se bál řeky. Byl jsem pastevec. Kamarád spadl do řeky a odnesl ho proud. Od té doby jsem se řek vždycky bál. Byl jsem se svým kamarádem. Řekl, že kdyby někdy uviděl lallu Ajšu, praštil by ji nebo by po ní hodil kamenem. Zahřmělo a řeka se zničehonic zvedla a odnesla si ho. Snažili jsme se v tu chvíli nasednout na mulu a mula spadla do řeky. Kamarád se pustil, ale já se muly držel. Neuměl jsem plavat. Nemohl jsem mu pomoci. Mí rodiče mi odjakživa říkali, že mě hodí do řeky, když budu plakat. Ničeho jiného jsem se nebál.“

„Co jsi dělal?“

„Odvedl jsem ovce zpátky do vesnice sám a pověděl jsem otci, co se stalo. Můj otec uspořádal *sadaqu* [hostinu], na které písaři četli z Koránu. Krátce poté jsem přišel do Meknes.“

„Jak ti bylo, když se to stalo?“

„V hlavě jsem měl prázdno, byla jako kámen. Dva dny jsem nepromluvil. Od té doby strádám na cestách. Někteří říkají, že se nikdy neožením. Všichni moji přátelé jsou ženatí až na mě.“

„Napadlo tě někdy, že jsi ho mohl zachránit?“

„Oba nás to odneslo. Ani jeden z nás neuměl plavat. Mohl jsem mu pomoci, kdyby mula byla blíž. Nemohl jsem se jí pustit. Kdybych sáhl po kamarádovi, stáhl by mě dolů. Kdyby mě odnesla řeka, celé stádo by bylo ztracené.“

Považoval jsem smrt Tuhamiho kamaráda za skutečnou, podobně jako Freud považoval za reálné svedení svých pacientek jejich otci. Zjistil jsem, že právě tato událost je pro Tuhamiho centrální téma jeho vytrvalých metaforizací, kořen jeho prázdnoty, jeho impotence, jeho mrtvolného bytí. Objevil jsem „fatální okamžik“, abych citoval Jeanu-Paulu Sartra (1952), v němž se Tuhami, podobně jako Jean Genet, nechal unést v srdci, okamžik, který neztratil nic ze své virulence, okamžik, který Tuhami stále znovu prožíval – „nepatrné posvátné prázdno uzavírající smrt a začínající hrůzoplňnou metamorfózu“.

V té chvíli jsem si neuvědomoval svůj předsudek. *Chápal jsem*. Neuvědomil jsem si, že mi recitace Tuhamiho symbolizuje moji vlastní transformaci. Spáchal jsem to, co by Erikson (1969) nazval „hříchem originologie“. Tuhami skutečně nadále mluvil jazykem „reálna“ jen s nečetnými sklouznutými k tomu, co jsem já pokládal za „imaginárno“.³³ (Jeho vyprávění o pašově synovi bylo jedním z takových sklouznutí.) Nepochopil jsem tehdy, že reálné je metaforou pravdy – a že s ní není identické. Tuhami mluvil pravdu úplně od začátku, dokonce i ve svých rozhovorech s Lhacemem, ale já naslouchal pouze reálnému, které jsem mylně pokládal za pravdu. Pravda pro mě představovala realitu maskovanou metaforou. Taková byla moje kulturní předpojatost.

Rozhovor jsem zakončil otázkou, jestli Tuhami někdy zakusil pocit nadouvání (mnozí tanečníci upadající do transu tento pocit mezi svými zážitky uvádějí).

„Ne. Jenom, když jsem sklíčený. Srdce mi nabobtná a já mám pocit, jako by mi mělo vybuchnout.“

„Kdy ses tak naposled cítil?“

³³ Jsem si vědom úsilí Cérarda de Nerval v *Les Nuits d'Octobre* (1966 ed.), když chtěl po přečtení díla Charlese Dickense psát raději jako realista než jako romantik. Mezi tímto francouzským romantikem – autorem příběhu šílenství *Aurélie* a historikem iluminismu – a Tuhamim existují pozoruhodné paralely. Podobně jako Tuhami i Nerval dělil své ženy na mnoho skupin – a koncentroval je do jednotlivých postav s mystickým ontologickým statutem.

„Asi před měsícem. Jsem chudý. Byl jsem u své sestry. Začala mi spílat. Pořád se mě vyptávala, proč chodím jen za kurvami a za svatými a nikdy se neožením. Vždycky se mě na to ptá. Dokonce i sousedi se ptají na totéž: proč se neožením. Rozčiluje mě to. To je v Alláhových rukou. Já sám s tím nic dělat nemůžu.“

ČÁST ČTVRTÁ

V Tuhamiho posledních slovech se ozývá jisté zoufalství: „Dokonce i sousedi se ptají na totéž: proč se neožením. Rozčiluje mě to. To je v Alláhových rukou. Já sám s tím nic dělat nemůžu.“ Věděl jsem, že si už nadále nemohu zachovávat etnografický odstup. Tuhamiho výzva byla příliš velká a já sám jsem byl příliš velký aktivista, než abych dokázal přijmout to, co jsem tehdy chápal jako jeho pasivitu vůči silám zosobněným Ajšou Kandišou, světci a nakonec Alláhem. Byl jsem muž činu a pocházel jsem z kultury čínorodých lidí – z kultury, která dokáže přijmout jako rozumnou maximu výrok: „Nic není nemožné.“ Tuto maximu jsem se naučil jako dítě spolu s dalšími podobnými („Zkoušej to pořád znovu a znovu; když se to nepovede napoprvé, zkus to znovu“; „Nevzdávej to“ atd.). Četl jsem moderní verze Horatia Algera a chápal význam pomoci sám sobě i Nietzschův pojem sebepřekonání. Rozčilovala mě Tuhamiho pasivita před vším démonským, jeho fatalismus, jeho podrobení se Alláhově vůli, tomu, co je „psáno“. Byl jsem v té chvíli přesvědčený, že mu jeho víra brání v cestě kupředu; překážela mu v jeho sebevyjádření a bránila mu v samostatnosti; vylučovala možnost sebepřekonání. Představovala uznávané prostředí pro racionalizaci. Uvědomoval jsem si, že existují hranice mého relativismu. Stal jsem se léčitelem. Za dva týdny jsem měl odjíždět. Báł jsem se o Tuhamiho. Mluvili jsme se ženou dokonce o tom, jestli bychom nemohli zůstat déle, ale nebylo to možné.

Napsal jsem: „Stal jsem se léčitelem.“ Ve skutečnosti jsem jím byl už delší dobu. Je to zřejmé z mých poznámek a čtenář si bezpochyby uvědomuje, jak jsme s Tuhamim naše rozhovory proměnili v terapeutická sezení. Tuhami mně poskytl (a důsledek toho pocítuji dokonce i teď, kdy toto píšu) možnost manévrování, manipulace a léčby na základě zprostředkované účasti, která nakonec zřejmě nebyla až tak zprostředkovaná. (Otec mi zemřel, když jsem byl malý, i když ne tak malý

jako Tuhami.) A taky mi nabídl příležitost k tomuto romantickému dobrodružství a bádání, které – aspoň se domnívám – bylo právě tím, co mě přitahovalo a nadále mě přitahuje k antropologii a terénnímu výzkumu. Okamžik, který cituji jako předěl a změnu svého postavení, je jedním z oněch osudových momentů, které vyznačují chvíli, v níž došlo k uvědomění si toho, co se bude neustále opakovat. Opakování a rozpomínání, říká nám Kierkegaard (2006: 10), „je stejný pohyb, jenže v opačném směru; neboť co se rozpomíná, bylo, opakuje se dozadu; vlastní opakování oproti tomu rozpomíná dopředu.“

„Etnografický odstup“ je rétorický prostředek, který mi umožnil maskovat moji pozici a zároveň ji racionalizovat. Jistě, když se ohlídím na svá setkání s Tuhamim, je zřejmé, že „odstup“ mezi námi – a intenzita našeho vztahu – se výrazně měnil, dokonce i navzdory přítomnosti mého terénního asistenta Lhacena. Metodologické strategie terénního pracovníka jsou, jak si povšiml George Devereux (1967), často výsledkem jeho úzkostí. Stejně tak to jsou často jeho epistemologické obavy.

Přijel jsem do Maroka jako cizinec s odhodláním porozumět alespoň nějakému drobnému výseku života zdejších lidí, kteří mi z jakéhosi důvodu připadali fascinující a svým způsobem důležití. Setkal jsem se s mnoha Maročany, kteří mi připadali nezajímaví a nevzbuzovali ve mně žádné sympatie, ale potkal jsem pár takových, kteří mi zajímaví připadali, třebaže byli rovněž nesympatičtí. Také jsem měl štěstí, že jsem se seznámil i s několika takovými, kteří byli zajímaví i sympatičtí zároveň, a mezi ně patřil i Tuhami. Byl v rámci svých možností štědrý a já byl v lakotě podepřené svým vědeckým oborem ochotný přijímat. Chtěl jsem se zmocnit všeho, co Tuhami věděl a co mi mohl sdělit – a chtěl jsem dokonce ještě víc. Chtěl jsem ho poznat v úplnosti. Odjakživa mě fascinoval D'Annunziův portrét obsesivní touhy hrdiny a hrdinky v jeho románu *Triumf smrti* (1974) vzájemně se plně poznat. Předpoklad, že lze takové znalosti dosáhnout, spočívá buď na víře v naprosté sexuální ovládnutí – ovládnutí, které končí, jak D'Annunzio pochopil, totálním zánikem –, nebo v redukci Jiného na to, co je zcela uchopitelné: na typický exemplář. Jeden, cíl vášně, a druhý, produkt vědy, nejsou ve skutečnosti tak snadno od sebe oddělitelní. Oba jsou samozřejmě iluzorní.

„Obraz druhého člověka, který člověk získává osobním kontaktem,“ zaznamenal Georg Simmel v roce 1908, „je založen na jistých deformacích.“

Nejde o prosté chyby vyplývající z neúplné zkušenosti, nedokonalosti zraku nebo účastných či nepřátelských předsudků. Jde o fundamentální změny vlastností aktuálně pozorovaného objektu. (Simmel 1965: 342)

Tyto kvalitativní deformace vyplývají, rozumím-li Simmelovi správně, do jisté míry z generalizací Jiného jako jedince.

Ve snaze poznat člověka ho nenazíráme z hlediska jeho ryzí individuality, nýbrž unesení, posílení nebo oslabení obecným typem, pod který ho zařazujeme. Dokonce i tehdy, když jeho transformace ze singulárního k typickému je natolik nepostřehnutelná, že ji bezprostředně neumíme rozpoznat; dokonce i tehdy, když veškeré charakterologické koncepty jako „morální“ nebo „nemorální“, „svobodný“ nebo „nesvobodný“, „důstojný“ nebo „otrocký“ apod. se jeví jako zjevně neadekvátní, vnitřně trváme na zaškatalkování člověka podle jeho neverbalizovaného typu, který se nekryje s jeho ryzím, individuálním bytím. (ibid.: 343)

Tyto generalizace, jež vyplývají z naší fragmentární znalosti Jiného, ubírají i obohacují jeho individualitu. Jedinec je podle Simmela vždy v napětí s apriorními, funkčními kategoriemi, skrze něž je nazírán.³⁴ Je

³⁴ Při vši úctě k „Orientu“ – a ten bude zahrnovat i „Maroko“ – mají tyto kategorie a typizace, jak nedávno doložil Edward Said (2008), „diskurzivní konzistenci“, která je zakořeněna v zřetelně odlišné evropské a americké ideologii. „Orientálec“, „Maročan“, „Tuhami“ jako lidský typ, to všechno jsou reprezentace v nevyhnutelně zkresleném jazyce. Podléhají – a zde se se Saidem rozcházejím – jistým parciálním reformulacím ve vyjednáváních, jež vycházejí najevo v „živých setkáních“ s Orientálcem, s Maročanem, s Tuhamim. Tyto reformulace jsou pořád ještě deformacemi, abychom zachovali žargon; ale bezesporu upozorňují na problémy s tradičními reprezentacemi, a dokonce poskytují vzájemně uspokojivou iluzi o korektivu těchto reprezentací. Saidova práce bohužel postrádá (a je to její smutnou ironií) setkání s Orientálcem jako takovým, ať už osobní, nebo v textu. (Existuje konec konců dlouhá vědecká tradice „Orientu“, která hluboce ovlivňuje vnímání a vzdělanost orientalistů.) Saidův kritický, a dokonce sebekritický přístup slouží pouze k tomu, aby zaujal – nevyhnutelně, jak by jistě argumentoval – nový postoj v orientalistickém diskurzu. On i jeho text zkameněli ve „zvoleném“ okamžiku zkostnatělé dialektiky.

ironií, že tyto kategorie nebo typizace, jak je dnes označujeme, zahrnují i „výjimečného jedince“. I když by se mohlo zdát, že by porozumění tomuto výjimečnému jedinci mělo tvořit základ pro odpovídající vztahy s Jiným, bylo by takové porozumění samo o sobě deformací jedince jako společenské bytosti. Právě přizpůsobování a nové formování, které znemožňuje ideální poznání Jiného – kvalitativní deformace –, „představují ve skutečnosti podmínky, které umožňují vztahy, jež označujeme jako společenské“ (ibid.: 345). „Jedinec je obsažen v socializaci a zároveň je s ní konfrontován“ (ibid.: 350).

Cituji zde poněkud obsáhle Simmela, protože se po kantovském způsobu, který si nebere servítky, vypořádává ve svém úvodu k dílu *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* s problémem poznání Jiného se zanícením a neotřelostí, která se ztratila v pozdějších teoriích plných škatulkování, typizací a odcizení. Jeho argumentace, přeformulovaná v hermeneutických pojmech, spočívá v tom, že druhého jedince poznáváme s jistou předběžnou informovaností³⁵ – předběžnou informovaností, která je sankcionována společenskou dohodou (neboli tradicí, zvyklostí), jež supluje „neúplnost“ prezentace dotyčného jedince a kvalitativně modifikuje jedince jako objekt pozorování. Taková znalost podle Simmela vyžaduje podobnost, „protože neumíme plně vyjádřit individualitu, která se odchyluje od té naší“ (1965: 343). Ale rovněž vyžaduje odlišnost, „abychom dosáhli odstupu a objektivitu“. Poznání Jiného však paradoxně vyžaduje podobnost i odlišnost zároveň:

Přesto dokonalé poznání předpokládá dokonalou identitu. Nicméně se zdá, že každý jedinec má v sobě jádro individuality, které nemůže znovu vytvořit nikdo jiný, jehož jádro se od něho liší. A výzva k novému vytvoření je logicky nekompatibilní s psychologickým odstupem a objektivním úsudkem, které rovněž tvoří základ pro reprezentaci druhého. (ibid.: 343)

Simmel dochází k závěru: „Nemůžeme v úplnosti poznat individualitu jiného člověka.“ A tato skutečnost, ať už je popsána jakýmkoli slovy, představuje, jak se domnívám, základ pro porozumění veškeré sociální

³⁵ Nebo snad přesněji s „předporozuměním“ (Gadamer 2010).

zkušenosti. Není zřejmě náhodou, že C. G. Jung (1998) uzavřel své autobiografické rozjímání osobním anagramem, který ponechal bez vysvětlení. Rovněž není žádná náhoda, že i Simmel psal o lži a tajemství.

Ve většině našich obyčejných setkání přijímáme předpoklady podobnosti a odlišnosti bez pochyb. V úvahu přicházejí pouze v případě výjimečného setkání. A existují jisté chvíle, ale opravdu jen jisté chvíle, kdy je bereme v potaz při etnografickém setkání. Jak jsem napsal již dříve, ve většině společenských setkání předpokládáme, že to, co daná osoba říká, že zakusila, ve skutečnosti opravdu zakusila; předpokládáme, že jiného člověka můžeme poznat, přinejmenším do jisté míry; a předpokládáme transparentnost jazyka. Domnívám se, že takové předpoklady jsou mystifikací – přinejmenším z přísně epistemologického hlediska –, která je nezbytná pro společenskou existenci. Musíme předpokládat znalost Jiného nejen jako externího herce – bezduché loutky –, ale též jako prožívajícího jedince, s nímž se nacházíme ve společenském vztahu. Jen zřídka jsme nuceni – snad s výjimkou vrcholu romantické vášně nebo biografické iniciativy – předpokládat, nebo dokonce požadovat to, co Simmel označuje za „dokonalé poznání“ Jiného. (Takové dokonalé poznání se nepochybně občas stává ideálem uvnitř oněch utopických hnutí, která Victor Turner [1974] charakterizuje jako *communitas*, ale tato hnutí jsou většinou charakterizována extrémní psychologickou naivitou.) Tvrdím, že snaha o takové poznání – fúzi – je motivována strachem z přesného opaku – solipsistického chybného poznání neboli de-fúze –, který by psychoanalytik ztotožnil se separační úzkostí.

Etnografův vstup do určitého terénu znamená vždy separaci od jeho světa primární reference – světa, skrze který získává a udržuje si vědomí sebe sama a vědomí reality. Je náhle konfrontován s možností Jinakosti a jeho okamžitá reakce na tuto Jinakost spočívá v hledání jak podobného a odtažitého, tak i objektivitu odlišného. Není již vázán konvencemi podobnosti a odlišnosti, které existují ve světě jeho referenčního rámce, a tak kolísá mezi přehnaným důrazem na podobné nebo odlišné; občas, obzvláště pod tlakem, paralyzuje svůj vztah s touto Jinakostí, své porozumění této Jinakosti. Může tak přehnaně ustrnout a tato strnulost může určovat „texty“, jež tvoří, i formu, kterou jim dává. Ve své úzkosti se může pokusit zastavit čas. Terénní zkušenost

je naštěstí žitá zkušenost, která přetrvává, umožňuje jisté učení se a vyžaduje flexibilitu, jež působí proti této tendenci paralyzovat jak porozumění Jinakosti, tak vztah s ní. Většina etnografických setkání naštěstí také představuje, a to dokonce i navzdory etnografovi samému, velice lidskou zkušenost. Divoch je, dá-li se to tak říct, méně vyděšen etnografem než etnograf divochem.

Do Maroka jsem přijel s vědomím Jinakosti. Několik let předtím, než jsem začal se svým terénním výzkumem, jsem zde byl krátce jako turista a žil jsem v několika jiných společnostech, které mi byly svým způsobem cizější než Maroko. S Tuhamim jsem se setkal až po několika týdnech svého pobytu v Meknes. Zpočátku nijak neohrožoval můj svět, který jsem bral jako samozřejmost. Při zkoumání tohoto světa jsem byl už nejednou zaskočen. (Nejdramatičtější, i když sotva nejvýmluvnějším příkladem byla chvíle, kdy jsem poprvé uviděl jednoho Hamdušiho, jak se seká do hlavy, až z něj crčí krev; důležitější příklady nebyly ani zdaleka tak dramatické a samy o sobě vlastně nijak pamětihodné: např. stravování v restauracích, v nichž nikdy nebyly žádné ženy, celé hodiny čekání na nového náhodného známého, který mi objednal opulentní jídlo.) Než jsem se poprvé setkal s Tuhamim, dosáhl jsem už bodu, v němž jsem se uměl pružně přizpůsobit své nové marocké realitě. Dokázal jsem s ní vycházet.

Takové okamžiky pružného přizpůsobení představují milníky v terénní práci. Neexistují-li žádná pravidla, jak popsat setkání dvou či více osob, lze je pohotově dohodnout, ovšem velice specifickým a povrchním způsobem. Jsou určována nejpodstatnějšími záležitostmi, které jsou po ruce. Nicméně lidské vztahy se časem prohlubují a jsou čím dál složitější; vyžadují nová přizpůsobení – a nová pravidla. Jak to pozoroval Paul Rabinow v případě svého marockého respondenta Alího:

...začíná se vyvíjet vzájemně budovaný terén zkušenosti a porozumění, oblast nejasného společného smyslu, která se neustále hroutí, narychlo opravuje a znovu zkoumá, s neustálým tékáním z místa na místo. (Rabinow 1977: 39)

Terénní práci je třeba chápat v rámci její světské dimenze jako proces nepřetržitého objevování a sebeobjevování. Paul Ricoeur

má velký kus pravdy ve své složité definici – citované Rabinowem (1977) – hermeneutiky jako „schopnosti porozumět sobě oklikou přes schopnost porozumět druhému“. Umět postrčit houpačku porozumění zpátky k druhému člověku představuje rovněž hodnotu, děje-li se tak diskrétně a s respektem k druhému.

Já jsem se toho bezpochyby o sobě a svém světě hodně dozvěděl oklikou přes porozumění Tuhamimu. Něco z toho jsem považoval za relevantní pro svou studii a pokusil jsem se to explicitně nebo implicitně vyjádřit. Jiné věci považuji za irrelevantní – a dokonce za irrelevantní pro Tuhamiho – a pokusil jsem se je pominout. Konec konců zde nechci psát autobiografii, možná pouze v jisté nepatrné míře. Bezesporu mě nezajímá vyznání a odčinění hříchu, třebaže do mých snah vyznání i pokání nesporně vstupuje.

Když se probírám svými poznámkami a snažím se vybavit si svá setkání s Tuhamim před nějakými deseti lety, okamžitě mě zarazí bídna kvalita mé citové reakce. Mé otázky mi připadají často chladné, věcné a odtaziť. Byl jsem snad v přítomnosti Tuhamiho nespůj a zaražený? Částečně je na tu otázku třeba odpovědět kladně. Byly chvíle, kdy se mé vztahy konkrétně s Tuhamim nebo obecněji s Marokem a Hamádišou – ty dvě věci není snadné od sebe oddělit – nacházely v takovém stavu, že jsem si nemohl sám sobě připustit jinou reakci než tu nejodtaziťější. Právě v těchto okamžicích jsem se uchyloval jako k záchraně ke svým potížím s arabštinou a více jsem zřejmě využíval přítomnosti Lhacena. Byly to rovněž chvíle, kdy jsem využíval „etnografický odstup“ a nejrůznější teoretická stanoviska, zejména psychoanalýzu, ale stejně tak i jiná, abych se vzdálil a bránil se před náporom pravděpodobně nesnesitelných citů. (Zde bych měl dodat, že i Tuhami občas nacházel útočiště v Lhacenově přítomnosti, v „etnografickém odstupu“, jak mu rozuměl on, a bezpochyby i ve svém teoretickém porozumění tomu, co vycházelo najevo.)

Myslím, že dokonce i dnes, když toto píšu, vstupují do hry stejné obranné mechanismy, jen v tlumenější podobě. Na jisté rovině musí být mé literární angažmá opravdu chápáno v těchto termínech. Těžko se mi rozlišuje, jak stylisticky, tak psychologicky, čas setkání od času psaní. Pro Tuhamiho mám své poznámky; pro sebe mám pouze svou paměť. Nevím, kdy mé teoretické vývody, má pozorování a výklady

vyplývají přímo z prožitku a kdy pocházejí z literárního zpracování prožitého. Pozoruji například, že mám sklon přespříliš interpretovat Tuhamiho slova na prvních stranách jeho portrétu. Vyplývá to jednoduše z potřeby představit čtenáři Tuhamiho a jeho kulturu a zároveň vysvětlit vlastní teoretickou orientaci? Nebo jen opakuji onu přehnanou interpretaci, která přichází s prvními měsíci terénního výzkumu? Jinými slovy, vytvářím zde znovu minulou reakci, nebo reaguji nově na minulý prožitek?

Etnografický prožitek však, jako žádný prožitek, byť jakkoli zkrácený ve své bezprostřednosti nebo v průběhu času, nikdy nekončí. Opakovaně vyžaduje interpretaci a své místo. Etnografie, jak jsem napsal jinde (Crapanzano 1977d), je pokusem udělat tečku za setkáním, které je nutně dezorientující. Totéž lze říct o portrétu, anamnéze, životním příběhu, biografii, a dokonce i o autobiografii. Všechny tyto disciplíny vyžadují svým způsobem zastavit čas – naprostý rozchod s původním zážitkem. Smutek, pocit viny či samoty a láska, které přicházejí s rozloučením a se smrtí, nikdy nekončí a skončit nemohou. Tuhami pro mě tyto pocity ztělesnil, domnívám se, že podobně jako démoni, kteří ho pronásledovali, ztělesňovali podobné pocity pro něho.

V Tuhamiho projevu bylo vždy přítomno cosi nesmírně podmanivého. Jako by mě chtěl zlákat, svést, zotročit *mocí slova* a chytit mě do spletité pavučiny fantazie a reality – zvrátit, chcete-li, koloniální vztah, který jsem mu já jako cizinec, *nasrání*, musel připomínat. V jeho projevu bylo rovněž cosi svůdného. On ve skutečnosti nechtěl mě ani nikoho jiného. Něco takového by pro něho bylo příliš bezprostřední, příliš tíživé, příliš náročné. Dospěl jsem k závěru, že Tuhami chtěl především imaginární naplnění prázdnoty, nedostatku, *manque-à-être*, abychom použili výraz Jacquesa Lacana (1966), jímž trpěl. Mám dojem, že já jsem se stal artikulační osou, kolem níž mohl obtáčet své fantazie v touze stvořit sám sebe v té podobě, po jaké toužil. Byl jsem stvořen, abych ho vytvořil, abych metaforicky vyplnil prázdnotu, po níž jeho touha ve své zvrácenosti toužila. Tuhami chtěl dosáhnout naplnění skrže metafory bez popření v podstatě nereálné kvality této metafory. Cokoli konkrétnějšího by pro něho bylo příliš nebezpečně reálné.

Pokud jde o mne, byl jsem záhy uchvácen a sveden Tuhamiho evokacemi. Teprve nyní vidím známky uchvácení a svádění už při svém

prvním setkání s ním. Chránil jsem se prostředky, které mi nabízela moje věda a jistou nepřírozenou naivitou. Vracel jsem se ze svých setkání s Tuhamim naplněný radostí nad novými objevy a dychtivě jsem je líčil své ženě.³⁶ Fascinovalo nás a těšilo neustálé prohlubování našeho povědomí o Maroku, které přicházelo s Tuhamim a se spoustou mých dalších respondentů. Nořil jsem se stále hloub, občas bez sebekázně a zdrženlivosti, které podobným setkáním přísluší. (Lhacen mě často v mém spěchu brzdil svým sebejistým smyslem pro diskretnost a svou nezdolnou trpělivostí; i on byl přitom našimi poznatky nadšený.) Tuhami byl na počátku a občas i při dalších příležitostech během našich setkání teoreticky uchopitelný. Vyžadovalo to pouze čas. Jeho odstup ode mě, jeho odlišnost, z něj vytvořily vzorový exemplář. Záhy jsem se však v tomto přístupu začal cítit nesvůj. Rozhovory s mojí ženou se brzy z fascinace a radosti posunuly k starosti a obavám. Začínali jsme Tuhamiho poznávat jako člověka a přestávali mít pouhý soucit s jeho životními podmínkami. Vcítovali jsme se do něj. Do našeho vztahu vstoupila starost.

Sebevědomá empatie není v terénním výzkumu vždy pohotově po ruce. Terénní výzkumník je často přemožen odlišností: je příliš odtahitý a příliš objektivní. Zakusit Jiného jako subjekt s plnou škálou emocí nelze, jak poznamenává Sartre (2006), aktem pasivního poznání. Jde o aktivní uznání důležitosti – důležitosti pro sebe sama – subjektivity Jiného. Jiný musí mít význam v sebeuvědomění člověka; nemůže být prostě jen objektem vědeckého nebo kvazivědeckého zkoumání. K pochopení Jiného musí etnograf participovat, jak nejlépe dokáže, na jeho realitě. Ponecháme-li stranou obvyklé obtíže doprovázející vstup do cizí kulturní tradice, je etnograf postaven před dilema záměru a úmyslu, které lze popsat oxymóronem „účastné pozorování“ (Rabinow 1977). Na jedné straně se etnograf musí angažovat v životě lidí, které studuje, musí vstupovat do jejich záměrně determinovaného světa – světa jejich praxe; a musí si připustit vlastní obraz vyžadovaný jejich (i jeho) konkrétní praxí. (Předpokládám zde, že veškeré záměrné

³⁶ Moje žena se s Tuhamim setkala při několika příležitostech, jednou, když nás Tuhami vzal na okružní cestu po svatyních v Meknes a okolí, a pak znovu, když jsme ho potkali na cestě do svatyně sídli Alího a Moulaye Idríse. Neúčastnila se našich setkání, ale skutečnost její existence musela ovlivňovat Tuhamiho vztah ke mně. V té době nám teprve táhlo na třetí cítku a dosud jsme byli bezdětní.

Dále dobrovolně

aktivity zároveň vyžadují i vymezují sebereflexi.) Na druhou stranu musí terénní výzkumník zůstat věrný svému primárnímu záměru: provádět výzkum. Musí být schopný vyjmout sám sebe ze života lidí, které studuje; musí zůstat vně jejich záměrně determinovaného světa; a musí si dopřát sebereflexi vyžadovanou a vymezenou jeho vlastní konkrétní praxí, jeho výzkumem.

Okamžik, který znamenal změnu v mém vztahu s Tuhamim, odráží, domnívám se, moji vlastní neschopnost zachovat nebo předstírat zachování těchto dvou odlišných intencionalit. Začalo mi na Tuhamim záležet. Moje věda, a dokonce ani přítomnost Lhacena už nestačily k tomu, abych si od něho udržel odstup. Jeho odlišnost vyprchala a odhalila jeho podobnost. (Nebo jsem snad v jeho odlišnosti objevil podobnost já, i když si nemyslím, že by v tu chvíli šlo o něco podobného.) A domnívám se, že i jemu začalo záležet na mně. Důkaz toho spatřuji nejen v jeho odezvě na mě a na Lhacena – a ostatně i ve Lhacenově odezvě na mě –, ale především v několika Tuhamiho snech, o nichž podávám zprávu v následující kapitole této knihy. Bohužel nemám žádný přesný záznam svých vlastních snů. Pamatuji si nicméně – poněkud matně – na fragment snu, který se mi zdál buď koncem mého pobytu v Maroku, nebo o několik týdnů později v Paříži. Sledoval jsem Tuhamiho zvnějšku, jak sedí se zkříženýma nohama na dvorku světcovy svatyně. Hrob sám byl oslnivě bílý. Tuhami měl na sobě zářivě modré kalhoty a kýval se v meditačním vytržení – moji přítomnost si neuvědomoval. Potom (domnívám se, že šlo o sekundární rozpracování příběhu) vzhledl a usmál se na mě.³⁷

Tato změna předem vyloučila, přinejmenším v té chvíli, udržování dvojí intencionality. Musel jsem reagovat na Tuhamiho v bezpro-

³⁷ Měl bych upozornit, že v Paříži, několik týdnů před mým příjezdem do Maroka, jsem měl úzkostný sen, že jsem zavřený ve světcově hrobce – ta byla bílá a vlhká jako z jílu – a že mě z ní vysvobodila snědá ruka ženy, která mě vytáhla uzounkým oknem. Když jsem poprvé přijel do Meknes, několik členů bratrstva Hamádiša, jimž jsem připadal krajně podezřelý, se mě ptalo, jestli se mi někdy zdálo o Maroku. Vylíčil jsem jim svůj sen a oni mi řekli, že to znamená, že Ajša Kandiša pro mě poslala. Jeden z nich, *muqaddím*, mi začal říkat „Tahúš“ – jménem významného *džina*, jak mi se smíchem vysvětlil. Od té chvíle se mé vztahy s bratrstvem Hamádiša výrazně zlepšily. Tuhami nepatřil k bratrstvu Hamádiša a pravděpodobně nikdy neslyšel o mém snu ani o tom, že jsem jako přezdívku dostal *džinovo* jméno.

střednosti našeho vztahu. Uklidnil jsem se a spolu se mnou i Lhacen, který musel být navzdory vlastní sofistikovanosti zaskočen oním velice zvláštním jednáním, které jsem uvedl do pohybu. Začal opakovat rady, které jsem dával Tuhamimu. Byl jsem ve své nové roli nervózní a občas toporný, ani ne tak kvůli její novosti, jako spíš kvůli svému blížícímu se odjezdu.

I Tuhamimu se ulevilo. Podvolil se mi. Začal mluvit mým jazykem – jazykem „reálna“ spíš než „imaginárna“, třebaže potvrzeným jeho tradičním idiomem. Nedokázal jsem v té době rozpoznat domnělou kvalitu reálného; nechápal jsem, že „reálno“ stejně jako „imaginárno“ může sloužit jako metaforická funkce. Koloniální vztah byl obnoven. Byl jsem v bezpečí a mohl jsem si racionalizovat své postavení ochránce a terapeuta. Tuhami přijal tento zvrát bez potíží, ne jednoduše kvůli tomu, že je vždy snazší vrátit se ke starým pořádkům, obzvláště když jde o závislý vztah, ale proto, že tak konečně mohl našemu vztahu porozumět. I když pro něho mé chování představovalo záhadu, záhada sama mu připadala důvěrně známá. Způsoby marockého léčitele jsou podobně jako způsoby všech léčitelů vždycky tajemné.³⁸

Píšu obšírně, jako bychom s Tuhamim hovořili výhradně o samotě. Pominul jsem Lhacena. V úvodu knihy jsem napsal:

Jako Maročan, a přesto v Meknes cizí člověk, i jako Berber nám Lhacen poskytoval, jak se domnívám, „důvěrný odstup“, který byl nezbytný pro otevřenost naší rozmluvy. Kdyby s námi nebyl, náš vztah by byl rozpačitý. Díky své přítomnosti mohl být opomíjen, a také opomíjen byl.

Maskován rétorickou kudrlinkou se zde skrývá významný rozpor. Jak mohl Lhacen osvobodit vztah mezi mnou a Tuhamim od jeho rozpačitosti a zároveň být opomíjen? Přemýšlet nad tímto rozporem – a je třeba nad ním přemýšlet – znamená přemýšlet nad rolí Třetího v jakémkoli vztahu. Lhacenova přítomnost vyvolává otázku ohledně používání terénního asistenta nebo tlumočnicka při antropologickém výzkumu.

³⁸ Mluvím zde, jako by pouhá změna mého přístupu vyvolala změnu v našem vztahu. Zabránil jsem tak iniciativě, prohlásil jsem Tuhamiho za pasivního a sebe za aktivního a neovlivnitelného, a zkreslil tím dynamiku našeho vztahu. Dokonce i ty nejřízenější vztahy vyžadují domluvu na realitě obou zúčastněných stran.

Při své práci v terénu jsem pracoval jak sám, tak s terénním asistentem. Zjistil jsem, že existuje kvalitativní rozdíl v materiálu získaném těmito dvěma způsoby. V protikladu k tomu, co bych očekával podle teoretických východisek, jsem zjistil, že materiál, který jsem sesbíral s terénním asistentem, přinejmenším v počátečních fázích výzkumu, obsahuje důvěrnou intimitu a smysl pro detail, jichž jsem nedosáhl, když jsem pracoval sám.

Lhacen – a obecně kterýkoli terénní asistent – sloužil velice složitým způsobem ke zprostředkování vztahu mezi mnou a Tuhamim. Oba jsme byli cizinci – v Meknes, pro Tuhamiho i sobě navzájem. Já byl zároveň i cizincem pro Maroko. V našem vztahu s Tuhamim jsme sdíleli onu „jednotu blízkosti a odtrženosti“, kterou Simmel (2006) nachází ve „fenoménu cizince“, ve vztahu s cizincem. A „distance uvnitř tohoto vztahu znamená, že ten, kdo je blízko, je vzdálen, zatímco být cizincem znamená, že ten, kdo je vzdálen, je blízko“ (Simmel 2006: 26). Jako cizinci jsme měli společnou jistou objektivitu (viz Schütz 2012; Nash 1963), dokonce nestrannost, kterou v mém případě vysvětloval můj vědecký obor a v případě Lhacena zřejmě „zaměstnání“, jež pro mě vykonával. Sdíleli jsme společný záměr: dozvědět se co nejvíc o bratrstvu Hamádiša a o lidech jako Tuhami, kteří se vyskytují v jeho blízkosti. Různými způsoby jsme oba byli chyceni v pasti zformulování tohoto záměru. Nejvýznamnější a přinejmenším pro mne osobně nejnechtěnější z těchto formulací bylo vypracování – vytvoření – respondenta, kterého jsem ustavičně uváděl do zmatku a i ve svých vzpomínkách ho stále zaměňuji s „konfidentem“.³⁹ Lhacen mi po svém prvním setkání s Tuhamim vyprávěl, že objevil „úžasného informátora“. Mě ta vyhlídka nadchla, ale teď, viděno z dnešního pohledu, mě znepokojuje. Tuhami a obecněji Maročané a bratrstvo Hamádiša se pro Lhacena stejně jako pro mě stali informátory, které je třeba odhalit! S Lhacem jsme mluvili dlouhé hodiny o Maroku, o bratrstvu Hamádiša, o sobě samých a o cílech a strategiích mého výzkumu. Navštívili jsme bezpočet svatyní a bratrstev napříč celým Marokem, než jsme se nakonec rozhodli pro

³⁹ Nejsem mezi antropology a zájemci o antropologii sám, kdo klade rovnítko mezi respondentem a konfidentem. Nedorozumění vyplývá z voyeurského záměru, který probouzí pocit viny a může být zracionalizován antropologickým úsilím (vědou) neméně než úsilím psychoanalytickým (léčbou).

Hamádišu a okolí Meknes. „Náš“ výzkum jsme si takříkajíc nazkoušeli. Zvykli jsme si na něj, zvykli jsme si vzájemně na sebe a na lidi – nyní potenciální informátory –, s nimiž jsme měli pracovat. Sprátelili jsme se; ale odchylnými způsoby a z odlišných důvodů jsme se na náš vztah dívali pohledem cizince. Lhacen byl pro mě vždy především Maročan, respondent – jistěže privilegovaný – vlastním přičiněním. Já byl jeho zaměstnavatel, který mu nabídl nejen živobytí, ale rovněž příležitost získat znalosti, jež mu mohou být potenciálně prospěšné.

Byli jsme s Lhacem cizinci velice odlišným způsobem. Já byl Američan, *nasrání*, a mluvil jsem francouzsky, jazykem *kolonizátorů*. A byl jsem vzdělanec. Lhacen byl Berber z Marrákeše, původně pocházející z odlehlé vesnice vysoko v pohoří Atlas, *šaríf*, příslušník zbožného a úctyhodného rodu, Maročan. Mé kořeny, prostředí, z něhož jsem čerpal osobní výživu, jak by tomu mohli říkat Maročané (Rosen 1972), byly vzdálené, nacházely se v Evropě a v Americe. Tam, v prostoru, který Tuhami i ostatní lidé z jeho prostředí chápali „magicky“, leželo centrum mé identity, území mého smysluplného světa, můj nejdůležitější společenský horizont, místo, kde přebývali moji přátelé a rodina, středisko mé tížadosti a privilegovaná aréna mého zájmu. Lhacenovy kořeny, jeho identita, jeho smysluplný svět, jeho společenský horizont, jeho přátelé a rodina, jeho tížadost a jeho zájem, to všechno se nacházelo v Maroku. Byl svázán oním „řetězem společenství“, který charakterizuje marocký společenský život (Rosen 1972a,b a výše, s. 77). Podílel se na společnosti, která, jak tvrdí (poněkud příliš teoreticky) Clifford Geertz, „se nedokáže vyrovnat s vlastní rozmanitostí, a tak ji uzavírá do kast, izoluje ji v jednotlivých kmenech, rozděluje ji na etnické skupiny nebo ji zahrnuje pod jakýsi společný jmenovatel, koncept národnosti...“ (Geertz 1975: 52). Lhacen se mohl včlenit do světa Tuhamiho, mohl v něm být zařazen a chápán, a to způsobem, který byl v mém případě nemyslitelný. Lhacen nevládl privilegiem odjezdu jako já. Mám podezření, že většina Maročanů, s nimiž jsem se setkal – je však příznačné, že se to netýká Tuhamiho –, mi mnohem víc záviděla můj automobil a pas než jakýkoli jiný hmotný majetek.

Lhacena role v rozhovorech mezi mnou a Tuhamim se v průběhu času měnila. Zpočátku byla aktivní. Byl to Lhacen, kdo Tuhamiho objevil a představil mi ho. Tuhami představoval pro Lhacena „nález“,

který mu mohl pomoci zpečetit jeho vztah se mnou (potvrzením jeho serióznosti, jeho jedinečných schopností a jeho porozumění mým potřebám) a stvrdit moji závislost na něm. (S Lhacem jsme po oněch prvních setkáních s Tuhamim často rozebírali Tuhamiho potenciál respondenta.) Lhacem rovněž uměl demonstrovat svoji důležitost Tuhamimu. Byl nejen obeznámen se způsoby a jazykem *nasráního* – a tato obeznámenost byla pro něj natolik důležitá, že předpokládal stejnou důležitost i pro jiné –, ale také dokázal Tuhamimu poskytnout dodatečný příjem. Platil jsem Tuhamimu, stejně jako jsem platil všem Maročanům, kteří věnovali svůj čas, aby mi pomohli. To se očekávalo a nikdy se nehašteřili, nehádali a nesoupeřili mezi sebou o moji přízeň; Tuhami to nedělal rozhodně. Plat u některých vzbuzoval „porozumění“ pro mé požadavky. Měli práci. Tuhami takové „porozumění“ odmítal. Nikdy nemluvil přímo o penězích, které jsem mu dával, pouze v případě, kdy o část z nich přišel a řekl mi, že si je šetřil na svou první *džalábu* (viz níže). Obvykle – a navzdory zjevné důležitosti, jakou pro něho představovaly – peníze přijímal se zdánlivou lhostejností.

Při oněch prvních setkáních Lhacem můj vztah s Tuhamim zprostředkoval. Byl jsem ještě v Maroku nový. Zmítal jsem se ve víru neznámého. Postrádal jsem kotvu a neměl jsem sebedůvěru, která přichází s poznáním pravidel společenského vystupování a s kulturním oceněním. Byl jsem odhodlaný nepodlehnout lacinému odstupu naprostého cizince. Cítil jsem se rozpačitě, zmateně, dokonce osaměle v přítomnosti své ženy, a občas jsem měl strach. Hrozil jsem se neúspěchu a všeho, co takový neúspěch pro mě symbolizoval, a této hrůze jsem dával průchod zejména v podobě ztráty *spojení* s nejlepšími z mých respondentů. Mezi ně patřil i Tuhami a rozhodující vliv mé hrůzy a jejího osobitého výrazu je zjevný v mých *entretiens* s ním. V těchto prvních setkáních s Tuhamim jsem se držel nejen rigidní a poněkud banální koncepce svého úkolu, ale rovněž Lhacena. Dodal mi odstup a chránil mě před přímým a bezprostředním kontaktem a před strachem i radostí z takového kontaktu. Lhacem byl méně cizinec než Tuhami. Domnívám se, že v podobné roli sloužil Lhacem i Tuhamimu. V žádném případě nám nestál v cestě.

Lhacem a další asistenti v Maroku i na jiných místech mi rovněž zpřístupňovali bezprostřednější a – jak jsem se už zmínil – intim-

nější svět mých respondentů a přátel. Nebyli to však *oni*, kdo mi ten přístup musel zprostředkovávat. Přes Lhacena jsem se už „seznámil“ s Marokem. Nemuseli mě krmit výklady o kultuře a společnosti, oněmi klišé, jimiž příslušníci jakékoli skupiny představují sami sebe a chrání se proti cizinci. (Tyto výklady se pak často stávají materiálem povrchních etnografických popisů a posilují stereotypní náhled cizince na cizí národ.) Lhacemova přítomnost a jeho, a tudíž i moje údajné praktické vědomosti mi spíše umožňovaly přímý vstup do žitého světa Maročanů, s nimiž jsem pracoval. Jejich úvahy nebyly určovány přítomností „naprostého cizince“.⁴⁰ Moji respondenti tak byli do jisté míry připraveni o ochranný štít neboli, možná poněkud přesněji vyjádřeno, získali díky Lhacemovi štít nový. Zábrany, které jim zůstaly, musely být buď respektovány, nebo překonány časem, vroucností a zájmem.

Poukazují zde na některé strukturální faktory ovlivňující použití terénního asistenta, které mohou usnadnit jisté druhy výzkumu. (Mezi jinými půjde především o zpomalený rytmus setkání, možnost pozorování často výmluvných zkreslení při překladu, schopnost převést odpovědnost za dotazy a nedorozumění na Třetího a příležitost zpětně setkání rozebírat – příležitost se zřejmými důsledky pro setkání samotná.) Můj vztah s Lhacemem a Tuhamim byl jistě jedinečný. Jak jsem se již zmínil dříve, Lhacem oplýval téměř zázračnou schopností ustoupit při našich setkáváních do pozadí – tento ústup do pozadí mu paradoxně nebránil v aktivní účasti tlumočnicka a později i jako tlumočnicka a pozorovatele těchto setkání zároveň.⁴¹ (Ústup sama sebe do pozadí se neprojevuje nezbytně, ba ani obvykle tichostí a předstí-

⁴⁰ Reflektivní přístup je vždy odcizující. Vyžaduje účastníka rozmluvy, svým způsobem cizince, který zpochybňuje věci, jež jsou považovány za dané. „Endopsychický“ cizinec je samozřejmě rovněž na rozpacích kvůli stejnému idiomu, když artikuluje nerefektovaný svět. „Skutečný“ cizinec, nevyhnutelně chápaný skrze tento idiom, někdy nicméně dokáže svou vytrvalostí, perspektivním rozlišováním, projekcí a nedorozuměním prolomit idiomatické zábrany, které utvářejí daný svět a jeho (konvenční) reflexi.

⁴¹ Jsem si plně vědom odcizující vlastnosti onoho odstoupení do pozadí, a to jak z hlediska vnitřní dynamiky naší trojice – Tuhamiho, Lhacena a mě –, tak z hlediska práce, na niž jsem si Lhacena najal. V trojstranném vztahu jde o danost a nese to implikace pro všechny zúčastněné, a to jak jednotlivě, tak v různých spojeních. Lhacem jako *tertius gaudens*, abych použil Simmelův (1964) výraz, nicméně nevycházel z tohoto uspořádání s prázdnotou.

ranou neviditelností. Vyžaduje, domnívám se, vlastnost, kterou Heidegger [2015] ve své slavné analýze van Goghova obrazu selských bot označuje jako charakteristickou pro „vybavení“ [*das Zeug*]: *Verlässlichkeit*, hodnověrnost. Na obraze je pozornost diváka směřována k botám a všemu, co vyvolávají; ve skutečnosti je rolník „má prostě obuté“. Tato hodnověrnost „dodává zprvu světu jeho pocit bezpečí a zajišťuje zemi svobodu od ustavičných otřesů“. Oba jsme byli cizinci a jako takoví jsme povzbuzovali k otevřenosti. Cizinec, jak si povšiml Simmel, „se někdy setkává s nejpřekvapivější otevřeností a rovněž s vyznáními, která mívají až povahu jakési zpovědi a před každou bližší osobou jsou pečlivě utajována“ (Simmel 2006: 29). Ať je tomu jakkoli, jistá vroucnost a účast, přístupnost je pro takovou otevřenost nezbytná dokonce i mezi cizími lidmi. Lhacen tuto vlastnost měl a já věřím, že jsem ji nepostrádal ani já, přinejmenším ve chvílích, kdy jsem nebyl vnitřně zatuhlý. Oba jsme zaregistrovali bezpočet důvěrných vyznání, jež nám byla během let svěřena naprosto cizími lidmi.

Časem se Lhacenaova role při setkáních změnila. Já s Tuhamim jsme rozpoznali důležitost, kterou jsme jeden pro druhého měli.⁴² Byli jsme to *my*, kdo jsme se setkávali. Lhacena jsme nicméně potřebovali. Bez něho bychom nedokázali pokračovat, ale svými odlišnými způsoby jsme ho vytkli do závorky (nikdy však úplně, protože jeho přítomnost byla pro náš vztah nezbytná). Představoval – pro mě a pro Tuhamiho – onoho Třetího, který nám Sartrovými (1952) slovy poskytoval vzájemný objekt.

Zakouším tudíž ve vnějším bytí, v němž jsem uspořádán s Jiným v nerozlučném, objektivním celku, celku, v němž v podstatě *už nejsem odlišitelný* od Jiného, ale s nímž solidárně s Jiným souhlasím s jeho utvořením. (Sartre 1952)

⁴² Přísně vzato, všechna má zdejší tvrzení o Tuhamiho (ale vlastně i o Lhacenaově) subjektivní zkušenosti, buď jako takové, nebo jako součásti vzájemného vztahu, je třeba chápat jako hypotetický, nicméně přesvědčivý základ pro dedukci. Korelace vzájemných subjektů, poznamenává Sartre (2006), „v žádném případě neznamená, že implikuje korelační zkušenost v druhých“. Zkušenost „*my*“ zůstává jednoduchým symbolem vytoužené jednoty transcendence – jistým druhem psychologické zástěrky původních rozporů transcendence, přinejmenším v Sartrově hegelianské představě vztahů mezi vědomími.

V podstatě konfliktní povaha dvojího vztahu je v Sartrově chápání, stejně jako v chápání Hegelově nebo Simmelově, přinejmenším pro tuto chvíli pozastavena. Skrze Třetího, ztělesněného zde Lhacenaem, se mé a Tuhamiho možnosti stávají „mrtvými možnostmi“: „Jakmile se ovšem objeví Třetí, možnosti Jiného i mě samého jsou srovnány do mrtvých možností, a tudíž se vztah stává recipročním“ (Sartre 1952).

V každém trojstranném vztahu tak existuje, jak Sartre brilantně dokládá ve hře *Svyločením veřejnosti* (1962), hluboká nestabilita. Dochází zde k neustálým přesunům spojenectví a objektivizovaným pohledům. To všechno pochopitelně bylo ve hře v setkáních mezi Tuhamim, Lhacenaem a mnou; ale po našich prvních setkáních, v nichž hrál Lhacen aktivní roli, úšlo další setkávání k úmyslně potvrzenému, *ad hoc* konvenčnímu rámci, který jsme si vymezili a přijali. Setkání se odehrávalo mezi mnou a Tuhamim. Lhacen byl jakýmsi mluvčím jednoho a poté druhého z nás; střídavě se tudíž identifikoval s každým z nás, jak jsme se na sebe vzájemně obraceli.

Právě tyto obecně platné rámce, ignorované Sartrem v *Bytí a nicotě* i ve hře *Svyločením veřejnosti*, umožňují jistou (symbolickou) stálost našich trojstranných vztahů. Uvnitř *ustaveného* rámce mohl Lhacen dělat prostředníka v případě drobných neshod, oněch „nevýznamných odlišností v názoru, narážkách na antagonismus osobností, výskytu víceméně chvilkových střetů zájmů a pocitů“, které, jak poznamenává Simmel (1964), nepřetržitě zabarvují dokonce i ty nejméně významné rozhovory a rozhodně zabarvovaly i mé rozhovory s Tuhamim.

Takové zprostředkování se dokonce ani nemusí odehrávat prostřednictvím slov. Gesto, způsob naslouchání, nálada, která vyzařuje z konkrétní osoby, to všechno stačí ke změně odlišností mezi dvěma jedinci, takže mohou nalézt vzájemné porozumění, stačí to k tomu, aby pocítili reálnou vzájemnost, jež je skryta pod jejich pronikavě odchylnými názory, a přivedli tuto rozdílnost do podoby, v níž je možné ji co nejsnáze urovnat. (Simmel 1964: 149)

Jde o rozdílnost mezi rámcem a jednáním uvnitř rámce, která mi umožnila tvrdit a umožňuje mi znovu potvrdit vzájemně si odporující pozorování, jímž jsem zahájil tuto diskuzi o Lhacenaově roli v mém

setkávání s Tuhamim: „Kdyby s námi nebyl, náš vztah by byl rozpačitý. Díky své přítomnosti mohl být opomíjen, a také opomíjen byl.“⁴³

Spoluúčast na vytknutí Lhacena z naší rozmluvy – spoluúčast, do níž jsme všichni tři vstupovali z našich odlišných stanovisek – nám nejen umožňovala stanovit konvenční rámec pro naše setkávání a manipulace, k nimž při nich docházelo, ale zároveň nás opravňovala propůjčit Lhaceni symbolický význam. Začal reprezentovat stálost a neměnnost tohoto rámce. Pro mne, a domnívám se, že i pro Tuhamiho, se opravdu stal symbolem stálosti a kontinuity v diskurzu, který hrozil roztržkou jak kvůli imaginárním odchodům (Tuhamiho ohlášený záměr, že se vydá na cestu), tak kvůli mému skutečnému a nevyhnutelnému odjezdu. Realita rozchodu, která je v antropologických diskuzích o práci v terénu do značné míry opomíjena, hraje v terénním výzkumu určující roli.⁴³ Antropolog jako cizinec – cestovatel, který přichází a odchází – není cizincem, o kterém píše Simmel (2006). Jeho cizinec přichází, aby zůstal. Nevyhnutelnost mého odjezdu, chápaná jako východisko od samého počátku a posléze ignorovaná, se odrážela nejen v rytmu mých *entretiens* s Tuhamim a v Lhacenově roli v těchto setkáních, ale rovněž ve stále se vracejících tématech odloučení, smrti, kastrace a opuštění, která se těmito rozhovory vinula.⁴⁴

Lhacen sám hrál v tomto konfliktu symbolickou roli prostředníka. Osvobozoval tudíž Tuhamiho i mne od břemene stálosti, loajality a kontinuity i od strachu ze smrti a rozchodu a umožňoval nám oddávat se symbolickému posuzování, přenosu a protipřenosu. Jako vládce slova (a on s našimi slovy statečně zápasil a vztekal se, domnívám se, nad mojí rostoucí znalostí arabštiny) začal ztělesňovat víceméně doslova transcendentálního Jiného, ono „sídlo Slova a garanta Pravdy“, což, rozumím-li dobře Lacanovi (1966), je nezbytné pro intersubjektívni komunikaci (Crapanzano 1978). (Lacana, *pace* Lacana, lze číst jako glosu nejen k Freudovi, ale též k Sartrovi.) Lhacen zaujímal, obrazně řečeno, místo Boha – Sartrovým výrazem

⁴³ Pro příklady důležitosti rozchodu viz Parin a kol. (1971) v jejich psychoanalytických rozhovorech s domorodci kmene Anyi.

⁴⁴ Odráží můj „terapeutický“ zájem o Tuhamiho manželství moji vlastní úzkost z odchodu – z opuštění Tuhamiho? Snažil jsem se sám vymanit z těchto nesnází tím, že jsem mu za sebe nabídl možnost náhrady?

místo neuskutečněného Třetího – uvnitř malého vesmíru, který jsme vytvořili.⁴⁵

Samozřejmě přeháním – abych zdůraznil ironii. Předpokládáme, že Lhacen sehrál pozoruhodnou roli – roli, jež určovala výměnu slov mezi Tuhamim a mnou. Opravdu tomu tak bylo. Nemůže o tom být sebemenších pochyb. A přesto zde musím zmínit jistou „empirickou“ předpojatost. Obdařen tělem mohl Lhacen pro mě a snad i pro mé čtenáře ztělesňovat vysoce abstraktní symbolické významy. Jsou tudíž Tuhamiho démoni – kteří jsou netělesní, přinejmenším do té míry, jak já chápu „tělo“ – neschopní takového „vtělení“? Není možné, že by Ajša Kandiša a ostatní *džnun* sužovali život Tuhamiho reprezentovaný Třetím, transcendentálním centrem významu, stálosti a kontinuitou našeho vztahu, vlastně jakéhokoli vztahu, do něhož vstoupil? (Doložil jsem jinde [1977a], že duchové způsobující posedlost poskytují posedlým ztuhlou identitu tím, že zastaví dialektiku utváření identity.) Nebo možná tito duchové vyjadřují vztah mnohem složitější, než jaký jsem zde popsal. Vzpomínám si, že jsem pracoval s Maročany, kteří si z rozličných důvodů zničehonic uvědomili (mohli bychom říct, že „byli vylekáni“) přítomnost démonů. Nepředkládám zde mysticismus nebo filozofii nepřiměřeného idealismu. Jen prostě upozorňuji na možnost Jinakosti, o níž dokonce ani netvrdím, že přináleží Tuhamimu. Je však třeba ji vzít v úvahu.

V mém znovuvytvoření Tuhamiho je přinejmenším pro mě jistá elegická kvalita. Když teď píšu, rozpoznávám nahodilost naší existence. Jak se mohlo stát, že bych se já, americký antropolog, měl setkat s Tuhamim, marockým výrobcem kachlů, a vstoupit tak hluboko do jeho života a dovolit mu vstoupit tak hluboko do života svého? Nyní o něm píšu s nadějí, že něco z toho, co jsem se od něho naučil, poslouží k nápravě našich mechanistických předpokladů o povaze člověka a jeho

⁴⁵ Nechci tvrdit, že se Lhacen stal pro mě a pro Tuhamiho „otcem“. Lhacen spíš reprezentoval jednu z funkcí „otce“: vládce slova. Nebyl však zdrojem slova. Řešení oidipovských konfliktů lze porozumět v termínech sjednání a ustálení trojstranného vztahu mezi otcem, matkou a synem. Otec a syn spolu soupeří takřkajíc o slovo; a v klasickém vyústění konfliktu otec vítězí a syn (a matka) se mu podvolují jako zdroji i vládcí slova. V trojici utvořené Lhacem, Tuhamim a mnou jsou funkce rozdělené. Lhacen představuje abstraktnější funkci ovládní. Já jsem iniciátor slova, které poskytuje Tuhami. V textu, který zde vytvářím skrze svoji re-representaci toho, co se odehrálo, na sebe беру všechny tři funkce.

vztahů k jiným lidským bytostem. Zasadil jsem své osobní setkání do abstraktní teoretické stavby – důsledku mého setkání –, která není ani plně konzistentní, ani natolik názorná a poučná, jak by se mi líbilo, abych k těmto předpokladům upoutal pozornost. Se stejným závěrem v hlavě jsem si pohrál se stylem a formou, a spokojený nejsem ani v jednom případě. Přinutil jsem se zaujmout teoretické stanovisko, že můžeme zkušenost jiného poznat pouze v tom, co říká (jako by text bylo možné chápat bez předpokladu intersubjektivní), a zároveň jsem vyjádřil obhajobu bezprostřednějšího intersubjektivního porozumění, které pokládám za nezbytné v jakémkoli společenském kontaktu. Tento paradox, který je v těch nejobyčejnějších, nejkonvenčnějších setkáních maskovaný, vychází na světlo právě v etnografické zkušenosti a je možná přímo jejím charakteristickým znakem. „K adekvátnímu rozpoznání rafinovaných úskoků individuality, v nichž vnější pozorovatel vnímá pouze typické chování,“ uvažuje James Clifford (1978), „zřejmě opravdu potřebujeme vnitřního pozorovatele z dané kultury.“ Já nevím. Naše individualita, jak si povšiml Simmel (1965: 344) v eseji, z níž jsem už citoval, „je obohacována pohledem Jiného na nás, který má za následek cosi, čím nikdy nejsme v čisté a celistvé podobě“. Totéž musí platit i pro Jiného, pro Tuhamiho v jeho subjektivitě. V Jiném bychom měli respektovat totéž tajemství, jehož respektování očekáváme od jiných v nás. I toto je sociální realita.

ČÁST PÁTÁ

Uviděl jsem se s Tuhamim po dvou dnech. Byl jsem plný úzkosti. Cítil jsem na sobě břemeno odjezdu. Vyhýbavě jsem mu kladl neurčité, obecnější otázky a potom jsem s jistou úlevou přešel do osobnější roviny. Musel jsem zaujmout svoji novou roli. Dozvěděl jsem se, že Tuhami obvykle spává v noci deset hodin, nikdy si nedopřává siestu a často bývá unavený. Jako většina Maročanů, s nimiž jsem mluvil, v životě neslyšel o náměsíčnosti.

„Máš někdy pocit, jako bys padal?“

„Někdy když pracuju. Někdy můj rozum [aq]l o něčem přemýšlí. Nehýbu se. Točí se mi hlava. Musím se pak opřít o zed'. Když není zed' po ruce, upadnu.“

„Kdy se ti to stalo poprvé?“

„Když jsem začal pracovat pro svého šéfa. Řekl mi, ať nakoupím zrní pro slepice. Šel jsem pro pytel. Jakmile jsem se toho pytle dotkl, zatočila se mi hlava. Spadl jsem na zem a celý den jsem prospal.“

„A potom?“

„Jakmile jsem se toho pytle dotkl, prokřehla mi kolena. Pálili pro mě kadidlo, ale nepomohlo to.“

„Na to si pamatuješ?“

„Ne. Já si nepamatuju na nic. Říkali mi to ostatní.“

„Měl jsi tehdy nějaký sen?“

„Zdálo se mi, že vedle mě stojí žena, která nic neříká.“

„Kdo to byl?“

„Majitelka té nemovitosti [mula el-blasa].“

„Byla hezká?“

„Byla hezká a měla krásné šaty. Měla zlaté prsteny. Položila mi na kolena dlaň a beze slova se na mě zadívala. Zůstala tak, dokud jsem se neprobudil. Potom se rozloučila.“