

UNIVERZITA KARLOVA

FAKULTA SOCIÁLNÍCH VĚD

Institut sociologických studií

Katedra sociologie

Bakalářská práce

2022

David Klouček

UNIVERZITA KARLOVA

FAKULTA SOCIÁLNÍCH VĚD

Institut sociologických studií

Katedra sociologie

**Limity antropologického jazyka v díle Eduarda
Viveirose de Castra a Marilyn Strathern**

Bakalářská práce

Autor práce: David Klouček

Studijní program: Sociologie

Vedoucí práce: doc. Mgr. Jakub Grygar, Ph.D.

Rok obhajoby: 2022

Prohlášení

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu.
2. Prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V Praze dne 4.1.2022

David Klouček

Bibliografický záznam

KLOUČEK, David. *Limity antropologického jazyka v díle Eduarda Viveirose de Castra a Marilyn Strathern*. Praha, 2022. 64 s. Bakalářská práce práce (Bc). Univerzita Karlova, Fakulta sociálních věd, Institut sociologických studií, Katedra sociologie. Vedoucí bakalářské práce doc. Mgr. Jakub Grygar, Ph.D.

Rozsah práce: 122 356

Abstrakt

Předkládaná práce si klade za cíl porovnat dílo Eduarda Viveirose de Castra a Marilyn Strathern z hlediska meta-antropologické argumentace. Za tímto účelem je podniknut výklad stěžejních momentů díla obou autorů se zaměřením na teorii antropologie. U Eduarda Viveirose de Castra se text soustředí zejména na jeho konceptuální tvorbu spojenou s ontologickým obratem. Představeny jsou koncepty perspektivismu a multinaturalismu a jejich myšlenkový kontext. U Marilyn Strathern je pozornost zaměřena na melanesistické monografie s cílem představit specifika její argumentace, stručně jsou představeny pojmy jako dividualita či relacionalita, zmíněna je i autorčina kritika určitých sociálněvědních rámců analýzy. Průnik děl je spatřován v motivu perspektivy, práce však zároveň upozorňuje na omezení s hledáním průniku spojená.

V komparaci se autor snaží vytvořit kontrast postupu autorů na základě rekonstrukce vybraných částí jejich argumentace, které jsou vždy nahlíženy logikou díla toho druhého. Vzniklá konfrontace ukazuje na limity díla obou autorů ve smyslu jejich konkrétnosti i sporných bodů. Optikou Strathern tak de Castro ve svých konceptech neuniká z potencialit západního jazyka. Strathern poté optikou de Castra nedokáže nabídnout plné vysvětlení studovaných fenoménů.

Abstract

This thesis aims to compare the work of Eduardo Viveiros de Castro and Marilyn Strathern in terms of their meta-anthropological argumentation. To this end, an interpretation of the key moments of both authors' work is undertaken, with a focus on the theory of anthropology. For Eduardo Viveiros de Castro, the text focuses mainly on his conceptual work associated with the ontological turn. The concepts of perspectivism and multinaturalism and their thought context are introduced. For Marilyn Strathern, attention is focused on her melanesianist monographs in order to present the specifics of her argument, concepts such as the dividual and relationality are briefly introduced, and the author's critique of certain social science frameworks of analysis is mentioned. The intersection of the works is seen in the motif of perspective, but the work also draws attention to the limitations associated with the search for intersection.

In the comparison, the author tries to create a contrast in the authors' approach by reconstructing selected parts of their arguments, which are always viewed through the

logic of the other's work. The resulting confrontation shows the limits of both authors' works in terms of their concreteness and points of contention.

Klíčová slova

Eduardo Viveiros de Castro, Marilyn Strathern, perspektivismus, multinaturalismus, individuál, relacionalita, antropologický diskurs, Amazonie, Melanésie

Keywords

Eduardo Viveiros de Castro, Marilyn Strathern, perspectivism, multinaturalism, individual, relationality, anthropological discourse, Amazonia, Melanesia

**The limits of the anthropological language in the works of
Eduardo Viveiros de Castro and Marilyn Strathern**

Obsah

| | |
|---|-----------|
| Úvod | 8 |
| 1 Eduardo Viveiros de Castro | 11 |
| 1.1 Proti kulturalismu..... | 12 |
| 1.1.1 Perspektivismus..... | 16 |
| 1.1.2 Multinaturalismus | 17 |
| 1.2 Obrana antropologické fikce | 19 |
| 1.3 Emancipace amerindiánského myšlení | 23 |
| 2 Marilyn Strathern | 26 |
| 2.1 Kritika základních metafor | 27 |
| 2.2 Vztahy v konfrontaci..... | 30 |
| 2.3 Imperativ distinkce..... | 36 |
| 3 Perspektiva jako průnik..... | 39 |
| 3.1 Perspektiva melanéská a amazonská..... | 39 |
| 3.2 Pozice perspektivy..... | 42 |
| 4 Konfrontace myšlení..... | 43 |
| 4.1 Konceptuální fikce a negativní vymezení | 44 |
| 4.2 Důsledky absence systému | 51 |
| Závěr | 55 |
| Použitá literatura..... | 61 |
| Teze bakalářské práce..... | 62 |

Úvod

Cílem této práce je porovnat meta-antropologickou argumentaci Eduarda Viveirose de Castra a Marilyn Strathern. Komparace, kterou zde chceme provést, by měla dát vyvstat specifikám jejich uvažování o poslání antropologie a prostředků, kterými je toto poslání naplnitelné.

Antropologickým jazykem zde nemáme na mysli žádný zavedený epistemologický pojem, jeho použití je metaforické a má odkazovat především ke způsobu, jakým se autoři staví k problému vydat počet z konfrontace s odlišným myšlením, problému konstitujícím sociální antropologii jako takovou. Pro pochopení toho, co v této práci míníme pojmem antropologického jazyka, je třeba osvětlit, jak chápeme meta-antropologickou argumentaci.

Zaprvé, meta-antropologická argumentace je ta část argumentace, která kritizuje vybrané antropologické přístupy na základě měřítek těmto přístupům vnějším. Příkladem může být níže rozebíraná kritika strukturálního funkcionalismu z pera Marilyn Strathern či kritika reprezentacionalistických předpokladů animismu Pierra Descoly podle Eduarda Viveirose de Castra. Kritika čerpá své opodstatnění z premis, které kritičtí autoři sami v rámci své inovace antropologické analýzy postulují.

Zadruhé, meta-antropologický argument je takový, který vznáší otázku po možnostech existence antropologické analýzy samotné. Jedná se tak o argument transcendentální, přijmeme-li, že možnost existence sociální antropologie je zároveň možností jejich poznávacích schopností. Tato meta-antropologická argumentace ovšem není kontemplativní, její obsah je pozitivní v tom smyslu, že na základě kritiky diskurzu autor či autorka přichází s alternativním projektem, jenž odráží jeho či její přesvědčení o možnostech a omezeních antropologické analýzy. Příkladem může být de Castrův „nový antropologický koncept konceptu“ či Strathernina „negativní sémantika“.

Kam můžeme tedy situovat antropologický jazyk? Ve zkratce bychom mohli říci, že antropologický jazyk vychází z meta-antropologických předpokladů našich autorů. Či lépe řečeno, je aktem konkretizace těchto přesvědčení v tom kterém díle, článku či přednášce. Antropologickým jazykem tak může být určitý druh narace či způsob práce s teoretickými předpoklady, stejně jako míra reflexivity či fikce. Charakter antropologického jazyka je patrný jednak z jeho lexika– toho, co pojmenovává, co se snaží uchopit, ale také z jeho gramatiky– z toho jakým módem o popisovaném mluví.

Na tomto vymezení poté stojí stručná komparace, která nebude porovnávat dle striktně stanovených kritérií (typu teoretické pozadí, metodologie či práce s daty). Jejím fokusem budou ty části vybraných děl našich autorů, kde se nejlépe manifestuje podoba daného antropologického jazyka. Klíčové momenty jejich argumentace budou předvedeny proto, aby byly dány do kontrastu. Logika jednoho antropologického jazyka bude použita pro předvedení limitů toho druhého. Limity zde chápeme jednak hranice jakožto ohraničení– ideálně by totiž argumentace našich autorů tímto způsobem měla lépe vyniknout– též je tím ovšem myšleno omezení, které by se, opět v logice imanentní danému kritizujícímu jazyku, mělo objevit.

Pohnutkou pro výběr daných autorů byl především fakt, že se v obou případech jedná o autory současné, na sebe navzájem reagující (jedné z linií jejich diskuze, jež se týká motivu perspektivy, se budeme krátce věnovat ve třetí kapitole). Zároveň oba autoři mohou být spojeni s určitým regionem a etnografií, v případě de Castra je to Amazonie a kmen Araweté, v případě Strathern Melanésie a oblast Mount Hagen. Ani jeden nicméně nezůstává u úzce vymezeného kontextu svého etnografického terénu, nýbrž oba přecházejí k tvorbě ideálnětypických konstruktů pokrývajících příslušný region jako takový. Tato generalizace jim umožňuje učinit kontrast mezi myšlením sociální antropologie a myšlením „svých“ lidí. Amazonské (s de Castrem řečeno amerindiánské) myšlení a melanéské myšlení stojí u obou proti monolitu západní vědy, jejíž premisy se promítají do antropologických analýz, které jsou předmětem jejich kritiky. Tato kritika je navíc u obou využita při formulaci reformy antropologické analýzy. Důležité je ovšem dodat, že tato reforma má v jistých ohledech diametrálně odlišnou podobu. Zatímco u de Castra nalézáme apel ke spojenectví antropologie s filosofií a tvoření konceptů, které by měly pro domorodé myšlení emancipační potenciál, Strathern se věnuje hloubkové kritice analytických nástrojů a jejich vykořenění. I tento důležitý kontrast může tedy být viděn jako jeden z důvodů pro komparaci právě těchto dvou autorů.

Ze všeho nejdříve se však v této práci budeme věnovat výkladu daných autorů. Naším cílem nebude reprodukovat kompletní postup zvolených textů, práce namísto toho nabídne autorský výběr stěžejních bodů argumentace. Oba autory se též pokusíme stručně zasadit do kontextu sociálněvědního diskurzu, přičemž zvláštní pozornost bude věnována kritickému stanovisku, které naši autoři vůči svým předchůdcům či současníkům zastávají. V neposlední řadě se zaměříme na představení meta-antropologických názorů, především

představíme názory našich autorů na to, jak by měla antropologická analýza postupovat.

Konečně, kratší kapitola bude věnována pokusu o náčrt průniku Strathernina a de Castrova díla. Stanovíme si v ní kritérium porovnání, kterým bude motiv perspektivy a pokusíme se ukázat, do jaké míry je „strathernovská“ perspektiva podobná té „decastrovské“. Metodologicky se bude tato kapitola vymezovat vůči poslední, komparativní, kapitole. Tento metodologický kontrast bude zčásti podniknut proto, aby osvětlil volbu možná netradičního postupu, na který se v poslední kapitole spolehneme.

1 Eduardo Viveiros de Castro

Eduardo Viveiros de Castro bývá často zařazován do soudobého proudu sociálněantropologického myšlení, jenž nese název *ontologický obrat*. Rozebráním tohoto slovního spojení dojdeme k přiblížení povahy zmíněného směru. Adjektivum *ontologický* odkazuje k destinaci vůle opustit dominantní pojem kultury, jenž je dle autorů leitmotivem antropologické argumentace, která se z titulu tohoto pojmu nutně pohybuje v termínech reprezentace (jediné) přírodní danosti, jež je nazírána množstvím rozdílných úhlů pohledu (kultur). Pokud antropologie zkoumá právě ony úhly pohledu, jde jí vlastně o výzkum *epistemologie*, či lépe řečeno různých *epistemologií*. Epistemologie (z řeckého *epistémé*: poznání, vědění a *logos*: rozum, slovo, věda) jakožto nauka o poznání je inherentně tranzitivní, vyžaduje něco, co by stálo na místě poznávaného nebo též reprezentovaného, vykládaného – kultura je tedy v této logice náhledem na univerzálii, již je fyzický svět, svět přírody.

Sociální antropologie by však měla, jak tvrdí zastánci ontologického obratu, doznat radikálního přehodnocení předpokladů oboru (z toho důvodu se mluví o *obratu*), tak aby myšlení těch, co zkoumá, bylo vysvětlováno termíny ontologie (z řeckého *ontos*: bytí), tedy vysvětlováno bez poukázání na jinou, pro toto myšlení zásadní, rovinu. Rovinu (ve zkratce řekněme, že je jí příroda), k poznání, které má mandát výhradně systém západních věd.¹

O programové vyhraněnosti tohoto proudu svědčí přehledové dílo *The Ontological Turn*², jehož autoři, Martin Holbraad a Morten Axel Pedersen, se řadí mezi jeho přední zastánce. O pozici ontologického přístupu v rámci širšího sociálněantropologického diskurzu si můžeme udělat obrázek z výroční rozpravy Skupiny pro debaty v antropologické teorii³, jež v roce 2008 řešila otázku, zdali není ontologie jen jiné slovo pro, již tolikrát zatracenou, kulturu (*Ontology Is Just Another Word for Culture*). Martin Holbraad, coby hlavní oponent výchozího tvrzení debaty, přibližuje zmíněný myšlenkový směr následovně: „Tvrdím, že klíčovým bodem ontologického přístupu v antropologii, který stojí oproti tomu kulturalistickému v nejobecnějším slova smyslu, je, že v jeho rámci

¹ Viz příspěvek Martina Holbraada v níže citované debatě

² HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten Axel. *The ontological turn: an anthropological exposition*. Cambridge University Press, 2017.

³ Group for Debates in Anthropological Theory

antropologická analýza nespočívá v aplikování analytických konceptů na etnografická data, nýbrž nechává tato data působit jako páky [...], které mění analytické koncepty.“⁴ Spíše než uchopit domorodý úhel pohledu, jde o to „nechat se jím uchopit (*be grasped by it*)“⁵ Tato Holbraadova tvrzení dobře shrnují též záměr Eduarda Viveirose de Castra, jehož antropologie ontologický obrat (přinejmenším v jeho programové podobě) zakládá a jíž se má tato práce věnovat.

Jak máme však rozumět tomu, že se má sociální antropologie od nynějška nechat uchopovat domorodým myšlením? Na tuto otázku je třeba odpovědět objasněním de Castrova myšlení, které zde bude představeno ve třech směrech: zaměříme se na jeho kritiku reprezentacionalismu, vyzdvihování antropologické fikce a v neposlední řadě též na emancipační podtón jeho antropologie jako takové. Tyto aspekty de Castrovy antropologie by měly posloužit jako hrubý nárys jeho meta-antropologické argumentace, jako nárys, ve kterém budou patrné stěžejní body jeho projektu.

Oporou nám budou především dvě díla. A to soubor několika de Castrových textů včetně jeho cambridgeských přednášek z roku 1998, konferenčních příspěvků a článků, který vyšel pod názvem *The Relative Native*⁶ a jeho novější *Kanibalské metafyziky*⁷, ve kterých do hloubky rozvíjí svůj apel po spojenectví antropologie a filosofie.

1.1 Proti kulturalismu

V úvodním vymezení ontologického obratu jsme proti sobě postavili ontologii a epistemologii jako možné základy antropologického výzkumu. Podle ontologistů je pojem *kultura* integrální součástí epistemologického přístupu, ve kterém stojí v protikladu k přírodě. Ontologický přístup tedy vychází z kritiky dualismu kultura/příroda, potažmo kulturalismu, který situuje do základů diskurzu sociální antropologie.⁸

⁴ CARRITHERS, Michael, et al. Ontology is just another word for culture: Motion tabled at the 2008 meeting of the group for debates in anthropological theory, University of Manchester. *Critique of anthropology*, 2010, 30.2: 152-200. s.180

⁵ HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten Axel. *The ontological turn: an anthropological exposition*. Cambridge University Press, 2017. s. 7

⁶ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *Journal of the Royal anthropological Institute*, 1998, 469-488.

⁷ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Viveiros. *Métaphysiques cannibales: lignes d'anthropologie post-structurale*. přel. Oíara Bonilla. Paris: Presses universitaires de France, 2009

⁸ Martin Holbraad pod kulturalismus zahrnuje nejen sociálněantropologický směr, když představuje, jaké má toto paradigma možnosti ve vysvětlování jinakosti (*alterity*). Jako příklad uvádí Evans-Pritchardovo podání nuerského spojení dvojčat a ptáků. Evans-Pritchardův implicitní kulturalismus umožňuje vyjádřit

Toto odmítnutí však není samoúčelné. Tvoří neodmyslitelnou součást snahy dotyčných autorů, „brát domorodé myšlení vážněji“.

Eduardo Viveiros de Castro formuluje povahu kýženého obratu následovně:

„Takové přeuspořádání našich konceptuálních schémat založené na etnografii mě vede k předložení termínu „multinaturalismus“, který by pojmenovával jeden z kontrastivních rysů amerindiánského myšlení ve vztahu k západním „multikulturalistickým“ kosmologiím. Zatímco posledně jmenované jsou založeny na dopadech spojení jednoty přírody a mnohosti kultur –první jsou garantována objektivní universalitou těla a hmoty, druhé jsou tvořeny subjektivní partikularitou duše a významu– amerindiánské pojetí by mělo předpokládat duševní jednotu a tělesnou mnohost.“⁹

Výše citovaná distinkce (kromě toho, že se v ní odhaluje účel tvorby de Castrových konceptů, jež rozebereme níže) budiž příkladem toho, k čemu směřuje apel de Castrova ontologického přístupu. Pro náležitý popis amerindiánského myšlení je, jak je patrné, třeba upozornit na odlišnosti vůči našemu režimu myšlení, odlišnosti, které jsou popisovány vně antropologického diskurzu s přihlédnutím k tomu filosofickému, který je jinak zřídka kdy „propůjčován“ radikálně odlišným domorodým myšlenkovým tradicím.

Abychom inovativnost de Castrovy antropologie ještě o něco více osvětlili, poukážme na to, v čem se jeho práce liší od argumentace jiného amerikanisty, Philippa Descola. Ten se, obdobně jako de Castro, věnuje představení amazonského myšlení, zůstává však v limitách zavedeného antropologického konceptu, a to *animismu*. V *Par-delà nature et culture*¹⁰ Descola představuje animismus jako jeden ze čtyř módů lidského vztahování se k okolnímu světu. Tyto *módy identifikace* jsou určeny opozicemi interiorita/fyzikalita a podobnost/odlišnost. V strukturalistickém duchu Descola na základě zmíněných opozic kombinatoricky určuje čtyři možné módy, jimiž jsou: analogismus,

nesouhlas s tvrzeními, jež vycházejí ze zkoumaného myšlení. Sociální antropologie poté nabízí vysvětlení této neshody, této rozdílnosti pohledů (*divergence of views*): „[...] Proč by si Nuerové (nebo kdokoliv jiný) měl myslet, že dvojčata jsou ptáci (nebo cokoli jiného)? Je to proto, že tento způsob myšlení pro ně plní určitou funkci (funkcionalismus)? Má to co dělat se způsobem, jakým funguje mozek (kognitivismus)? Je to proto, že tento názor dává smysl v kontextu jejich ostatních názorů (interpretivismus)? Nebo to mysleli pouze metaforicky (symbolismus)?“

CARRITHERS, Michael, et al. *Ontology is just another word for culture*: Motion tabled at the 2008 meeting of the group for debates in anthropological theory, University of Manchester. *Critique of anthropology*, 2010, 30.2: str.183

⁹ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *Journal of the Royal anthropological Institute*, 1998, str.470

¹⁰ DESCOLA, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005.

naturalismus, totemismus a animismus. Posledně jmenovaný mód je poté určen podobností okolního světa co do interiority a odlišnosti co do fyzikality.

Animismus v Descolově podání si tak udržuje určující rys, jenž toto myšlení popisuje především jeho velkorysostí v přiznávání interiority (jež je rovna té naší) ostatním živočichům. Slovy Philippa Descoly:

„Ve „standardním“ animismu lidé říkají, že ne-lidé vnímají sebe samotné jako lidi, protože, navzdory odlišným formám, mají jedni jako druzí obdobné interiority (duše, subjektivity, intencionality, pozice sdělení).“¹¹

Zatímco podobnost je v tomto módu garantována stejným duševním principem, diskontinuita je zapříčiněna odlišnostmi na poli tělesna. Pokud všichni tvorové mají společný vnitřní svět, to, co je odděluje je „[jejich] anatomické vybavení, jejich habitat a využití, které tyto umožňují“¹² Principem diferenciací v animismu, tak jak jej interpretuje Descola, jsou tedy materiální podmínky, které zakládají určitý způsob života.

Komunikace, či jinak řečeno možnosti intersubjektivit, jednotlivých živočišných druhů představuje zásadní moment animistické kosmologie, neboť její podoba je klíčem k pochopení značné části animistického myšlení, a to od mýtů přes rituály po lovecké či šamanské praktiky. Tezí Philippa Descoly, jež se vydává určitou interpretační cestou co do interakce lidí a ne-lidí, je, že: „[...] ne-lidé nemohou vnímat lidi jinak než v jejich lidské podobě.“¹³ Lidé poté sice vnímají ostatní tvory jakožto obdařené interioritou stejnou, jako je ta jejich, avšak nevnímají je jako své sou-druhy. Tapíři tak mohou snít o světě, ve kterém by žili pospolu s lidmi a ve kterém by lidé neměli ve zvyku je lovit.¹⁴

Ačkoliv by se tento důraz na rozdílnost ve vnímání lidí a ne-lidí mohl zdát detailem, tvoří osu sporu mezi Descolou a de Castrem. Velice zjednodušeně bychom mohli říci, že pokud Descola tvrdí, že v animismu ne-lidské tvorstvo vnímá lidi jako lidi, de Castro oponuje tím, že všechny bytosti vždy vnímají jako lidi pouze sebe samé a ostatní vnímají jako ne-lidi (opět ovšem obdařené stejnou interioritou). Podle de Castra tedy: „[a]nimismus není projekcí podstatných lidských vlastností na zvířata, ale spíš vyjádřením

¹¹ Ibid, str.249 (uvozovky původní)

¹² DESCOLA, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005. str. 242

¹³ Ibid., str.250

¹⁴ Ibid. str.252

logické ekvivalence reflexivních vztahů, které spolu lidé a zvířata navzájem mají.“¹⁵

Logickou ekvivalenci reflexivních vztahů lze v tomto případě číst jako odpověď na nesouměrnost vztahů lidí a ne-lidí, jíž v rámci animismu argumentuje Descola (viz výše). De Castro odmítá Descolovo pojetí animismu jako antropocentrické,¹⁶ poukazuje na výsadní postavení, kterému se lidé těší na úrovni intersubjektivní. Je ovšem důležité zmínit, že podle de Castra¹⁷ je dobře možné mluvit o animismu jako o antropomorfickém, jeho kritické stanovisko se nicméně vztahuje na způsob, jakým je antropomorfismus prezentován, tedy na projekci jako takovou, kterou de Castro pojímá coby metaforickou figuru.

Lidská tělesná forma a lidská kultura, to jsou dle de Castra deiktika, zájmenná označení, kterými sebe samé pojímají všechny subjekty. Nejedná se o konstitutivní lidské atributy, jež by byly metaforicky, tedy dle de Castra nepřesně, přeneseny na ne-lidské bytosti.¹⁸

De Castrovo přepracování konceptu animismu je svědkem nejen jeho vůle radikalizovat logiku tohoto způsobu myšlení, avšak také svědkem kritiky dalekosáhlejšího fenoménu, kterým je zakořeněnost sociální antropologie v kulturalistickém prismatu, jehož průvodním jevem je právě preference metaforických figur (tapíři žijí, *jakoby* byli lidmi) a jeho pilířem je reprezentacionalismus. Koncept reprezentace podle de Castra patří do moderního, dualistického režimu myšlení, které je v jistém smyslu chudé: „[...] můj problém s konceptem reprezentace je ontologická chudoba, která z tohoto konceptu vyplývá—chudoba charakteristická pro modernitu.“¹⁹

Proč je ontologická chudoba charakteristická pro modernitu? De Castro odpovídá poukázáním na karteziánský obrat, jenž ve vědě započal masivní přeměnu ontologických otázek na epistemologické, tedy otázky reprezentace. Samotná sociální antropologie je poté dle de Castra *zamořena epistemologickou úzkostí*.²⁰

Již bylo řečeno, že ontologický obrat (v čele s de Castrem) spočívá ve snaze opustit

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid. str.247

¹⁷ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. HAU Books. Chicago 2015.str.245

¹⁸ Ibid. str.245

¹⁹ Ibid. str. 293

²⁰ Ibid.

epistemologický přístup ve snaze přiblížit se odlišnému myšlení bez předpojetí, které by ho vychylovalo k reprezentacionalistickým vysvětlením. De Castro tak na konceptuální bázi opouští animismus a přichází s komplementární dvojicí konceptů, kterými je multinaturalismus a perspektivismus.

1.1.1 Perspektivismus

„Typicky, za normálních podmínek, vidí lidé lidi jako lidi a zvířata jako zvířata; co se duší týče, vidět tyto jinak neviditelné bytosti je jistým znakem toho, že „podmínky“ nejsou normální. Zvířata (predátoři) a duše však vidí lidi jako zvířata (kořist), stejně jako zvířata (kořist) vidí lidi jako duše nebo jako zvířata (predátory)“ [...] Obdobně, zvířata a duše sebe vidí jako lidi [...] prožívají své vlastní zvyky a charakteristiky ve formě kultury [...] ²¹

Tímto výměrem de Castro nejednou uvádí koncept perspektivismu, který, jak již bylo řečeno, radikalizuje amazonský animismus ekvivalencí, kterou ve způsobu, jak se jednotlivé druhy vnímají navzájem, postuluje. Amerindiánská kosmologie přiznává intencionalitu, status subjektu, v nejvyšší možné šíři.

V de Castrově pojetí však tento kosmologický zákon nevede ke společenství lidí, zvířat a duchů, jejichž intersubjektivita by byla podobná té vnitrodruhové. Svět totiž nelze nahlédnout jinak než určitou perspektivou, jež ovšem, ač dává do popředí vizuální vjem, není epistemologickou. Rozdíly mezi perspektivami nejsou rozdíly ve vnímání/vidění. Tyto rozdíly: „[...] mohou být vyjádřeny vizuálními termíny, ale jako takové nejsou vizuální, jsou relační.“ ²² Pekari tak může být kořist pro člověka, který je pro změnu pekari (kořistí) pro jaguára.

Relačnost rozdílů ovšem, jak de Castro několikrát připomíná, není relativismem, neboť perspektiva není otázkou vnitřního ustrojení či jiných konceptů, perspektiva se nachází v těle. Tělo ale, podle de Castra, není v tomto kontextu možno vnímat esencialisticky: „[c]o nazývám „tělem“ není synonymum pro distinktivní substanci či stanovený tvar, je to asambláž afektů či způsobu bytí, jež utvářejí habitus.“²³

²¹ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. HAU Books. Chicago 2015 str. 197

²² Ibid. str. 225

²³ Ibid. str 227

Tato asambláž zapřičiňuje odlišnost jednotlivých druhů, které jinak pojí jednotný duševní princip. To, že je i zbytek tvorstva obdařen vnitřním světem ne nepodobným tomu lidskému, je v amerindiánské kosmologii velice důležitým momentem. Slovy de Castra: „[...] pokud ne všechno jsoucí je nutně osobami *de facto*, klíčovým bodem je, že nic nebrání tomu (*de jure*), aby jimi každý druh či způsob mohl být.“²⁴

Na základě této ambivalence je možné vykládat stěžejní instituce amazonského života, jako je kupříkladu lov či šamanismus, které se nevyhnou interakci s ne-lidskými bytostmi. Dobře vystihující logiku perspektivismu je strach Nambikwárů, jenž ve své práci zaznamenává Millerová. Nambikvárové se bojí, že jim v lese při lovu duše mrtvých v podobě predátorů vezmou ornamenty (akcentující jejich lidskost), čímž jejich duše *uvíznou v díře* a ani jejich příbuzní je už poté nepoznají. Bez ornamentů totiž nebudou nikým.²⁵ De Castro tento strach analyzuje právě na základě kolabování perspektiv. Jedná se dle něj o „válku světů“, ve které je jedna z perspektiv přeměněna na objekt jinou perspektivou, která se tak stává dominantní. Toto nebezpečí nastává údajně tehdy, když se lovec sám vydá za ves a potká bytost, která se na první pohled jeví jako zvíře či příbuzný lovece. Tato bytost lovece osloví či ho pozve k jídlu, pokud lovec odpoví (či přijme pozvánku), je ztracen. Přijal totiž zájmenou roli „ty“, kterou mu vnukla ne-lidská bytost, tím z něho přestal být člověk. Kanonickou formou podání těchto událostí je, že lovec zjistí, že to ona druhá bytost je člověkem a nikoli on.²⁶

Tato velice specifická forma intersubjektivit je důkazem komplexnosti amerindiánské myšlení. Svět lidí Amazonské pánve je obydlen mnoha bytostmi a lidé jsou jen jedním druhem, přičemž není důvod, aby si kladli nárok na jakýkoliv primát. Pro pochopení perspektivy Amerindiánů, je tak třeba mít na paměti, že lidská perspektiva pro ně není jedinou. Co více, není ani zaručenou.

1.1.2 Multinaturalismus

Multinaturalismus je konceptem komplementárním k perspektivismu, přičemž jeho

²⁴ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Métaphysiques cannibales: lignes d'anthropologie post-structurale*. přel. Oiara Bonilla. Paris: Presses universitaires de France, 2009. str.22 (kurzíva původní)

²⁵ MILLER, Joana. *As coisas: os enfeites corporais e a noção de pessoa entre os Mamaindê (Nambiquara)*. Dizertační práce. Rio de Janeiro: Museu Nacional 2007 str.171 citace in:[DE CASTRO, Eduardo Viveiros. *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. HAU Books. Chicago 2015 str.180]

²⁶ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. HAU Books. Chicago 2015 str.182

cílem je poukázat na razantní odlišnost amerindiánské ontologie. Pokud se perspektivismus zaměřoval na „amerindiánskou fenomenologii“, multinaturalismus osvětluje, jak *se věci mají* v amerindiánském pojetí, tedy primárně ontologii a kosmologii.

Co do meta-antropologického diskurzu je multinaturalismus svého druhu frontálním útokem na reprezentacionalismus a esencialismus, které coby složky amerikanistické argumentace nedovolují sociální antropologii uchopit amazonské myšlení důsledně.

Má ovšem stačit, jak tvrdí de Castro, naslouchat etnografiím, abychom doznali, že: „Všechny bytosti vidí („reprezentují si“) svět *stejným způsobem*– co se mění, je *svět, který vidí*.“²⁷ S esencí jednoho světa, jedné přírody, odchází i dvorní mód poznání, tedy reprezentace. Co máme však dosadit na jejich místo? Jak je možné, že je to svět sám, co se mění?

Nejelaborovanější odpověď nabízí *Kanibalské metafyziky*, ve kterých se de Castro kloní ke konceptu multiplicity, jenž v *Tisíci plošinách*²⁸ rozpracovali Gilles Deleuze a Félix Guattari. Multiplicitu chápe de Castro takto:

„Multiplicita je odlišná od esence; dimenze, ze kterých se skládá nejsou ani konstitutivní vlastnosti, ani kritéria klasifikační inkluze. [...] Jednou z hlavních složek konceptu multiplicity je [...] pojetí individuace jako netaxonomické diferenciaci –proces „aktualizace virtuálního“ odlišný od realizace možného limitací [...]“²⁹

De Castro zde jazykem *Tisíci plošin* přibližuje, co míní tímto konceptem, který je podle něho schopen lépe popsat poznávací praktiky antropologie, tak jako fenomény, kterým se věnuje³⁰. Svět se, pod prismatem multiplicity, může měnit razantně, neboť není tvořen celkem diskrétních, klasifikovatelných entit, na které by jedinci obdařeni intencionalitou nahlíželi z různých úhlů pohledu. Nemá tak smysl mluvit o esenci jakékoli věci, ale spíš o relacích, ze kterých se skládá. Multiplicita je totiž, jak de Castro dodává,

²⁷ Ibid. str.38 (uvozovky a kurzíva původní)

²⁸ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mille plateaux: Capitalisme et schizophrénie*, 2. Paris: Minuit, 1980.

²⁹ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Métaphysiques cannibales: lignes d'anthropologie post-structurale*. přel. Oiara Bonilla. Paris: Presses universitaires de France, 2009. str.79-80 (uvozovky autorovy)

³⁰ Ibid. str.78

„systém tvořený modalitou relační syntézy.“³¹

Právě relačnost je klíčovým prvkem de Castrova (potažmo Deleuzova) pojetí multiplicity, což se ukazuje i v její aplikaci na etnografická data. Jak již bylo uvedeno, Amerindiáni žijí ve světě, ve kterém nejsou obdařeni interioritou pouze oni, ostatní druhům je totiž připsána též, což znamená, že taktéž disponují lidskými zvyklostmi. Zmíňme zde de Castrem často zmiňovaný příklad s krví a maniokovým pivem—to, co je pro lidi krev je pro jaguáry maniokové pivo. Tento rozdíl má spočívat výhradně v odlišných afektech působících na lidi a jaguáry, a tudíž nemá smysl hledat maniokové pivo či krev o sobě. Jak upřesňuje de Castro: „To co existuje v mnoho-přírodě (*multinature*) nejsou různě vnímané auto-identické entity, ale bezprostředně relační multiplicity typu krev|pivo; existuje jen hranice mezi krví a pivem, jinak řečeno“³²

Zdali označíme věc maniokovým pivem či krví, jednoduše záleží na síti souvztažností, relací, které nás s touto věcí pojí, přičemž hlavní roli zde hraje konkrétní forma našeho těla, jeho smyslové ústrojí a též naše alimentární a jiné zvyky.³³

Amerindiánské myšlení tak, v podání de Castra, obrací to naše naruby. Stálostí si v něm můžeme být jistí jednotou duše a její morfologie, mimo tu však opěrných bodů moc nemáme. Naše řeč referuje k jistým věcem stejně jako ta jaguáří, avšak musíme mít na paměti, že ač mluví jaguáři, stejně jako my, o pivo, „jejich“ pivo nám nemusí chutnat. Perspektivistický překlad, jenž je doménou šamanů tak, dle de Castra, nespočívá v hledání synonym, nýbrž ve snaze neztratit ze zřetele odlišnost skrytou v homonymech.³⁴

1.2 Obrana antropologické fikce

Pierre Déléage ve své knize z roku 2020 *L'autre-mental*³⁵ představuje popularizační formou díla čtyř antropologů, jež pokládá za reprezentanty „undergroundového“ směru antropologie, jsou jimi Lucien Lévy-Bruhl, Carlos Castaneda, Benjamin Lee Whorf a Eduardo Viveiros de Castro. Leitmotivem knihy je vztah vědy a science-fiction, kterou v knize zastupuje autorem oblíbený Philip K. Dick. Po často až románovém seznámení čtenáře se zmíněnými autory následuje krátká, avšak úderná,

³¹ Ibid. str.82

³² Ibid. str.40

³³ Ibid. str.39

³⁴ Ibid.

³⁵ DÉLÉAGE, Pierre. *L'Autre-mental*. Paris: *La Découverte*, 2020.

kritika samotných základů jejich antropologických projektů.

Philip K. Dick je podle Déléage mistr triků (*escamotage*), dovede si obratně hrát se čtenářem a dovést jej do pasti tím, že světy, jež jsou ve skutečnosti deliriem či halucinací té či oné osoby představuje jako světy zcela reálné. Stejně eskamotáže se poté, jak tvrdí Déléage, dopouští i zmínění antropologové, když proti sobě staví karikovanou a naivní západní vědu, „myšlení stejného“ a „jiné myšlení“, jenž je zpravidla jen systematickým převrácením myšlení západního.³⁶

De Castro, dle Déléage, maže rozdíly mezi teorií vlastní metodě zkoumání a teorií imanentní tradicím tvořícím objekt tohoto zkoumání. Jeho postupem má být redukce myšlení Amerindiánů na jedno konceptuální schéma, kterým je perspektivismus, jenž sice v amerindiánské tradici dohledatelný je, avšak rozhodně, dle kritika, není globální. Druhým krokem je poté redukce západní antropologie na několik dichotomií, jež jsou ovšem již notně zastaralé.³⁷ Výsledkem je poté, jak tvrdí Déléage, antropologie, která si vystačí sama se sebou a již ani nepopírá svůj fiktivní charakter, antropologie, jíž jde jen velice okrajově o to, co si myslí Amerindiáni, antropologie, která o sobě tvrdí, že se inspiruje amerindiánskými kosmologiemi, která však ve skutečnosti vychází z filosofii Latinské čtvrti.³⁸

Vztah science-fiction a antropologie je dle Pierra Déléage docela dobře možný, čtyři rozebírání autoři jsou ovšem příkladem toho, jak by vypadat neměl. Fikcí je dle autora proscena veškerá věda. Špatně si však počínají ty antropologické přístupy, které jí vkládají do objektivizovaného myšlení ostatních. Namísto toho by se spíš měla objevovat v podmínkách antropologické reflexe.

„Fikce by tak prostupovala myšlení pozorujících– jejich teorie, jejich metody, jejich epistemologie, donekonečna revizovatelné, nikdy odsouzené k ulpívání na definitivních dogmatech– nikoli myšlení pozorovaných, jehož popis by měl být vždy citlivý [...]“³⁹

Pierre Déléage používá pojem fikce z velké míry kriticky, a ačkoliv na několika místech upozorňuje, že je možné dělat antropologický výzkum s přispěním fikce, pokud se

³⁶ Ibid. str.137

³⁷ Ibid. str.140

³⁸ Ibid. str.141

³⁹ Ibid. str 157

bude omezovat na nástroje tohoto výzkumu, toto stanovisko nikterak nerozvíjí. Konkrétní příklady antropologické praxe, kde podle Déléage figuruje fikce nesprávným způsobem, působí v jeho pojetí až komicky (a nejspíš i tak mají působit). Spojení fikce a obsahu antropologické argumentace je následně prezentováno jako zásadní provinění proti kodexu disciplíny.

Pokud ovšem konfrontujeme Déléageovu kritiku s těmi de Castrovy texty, ve kterých se vyjadřuje k meta-rovině své argumentace, shledáme, že mnohé z toho, co Déléage vyčítá, de Castro sám obhájí. Kupříkladu nejasnou hranici mezi teorií pozorujícího a teorií pozorovaného de Castro obhájí takto:

„Jak jsem již uvedl, antropologie, jak ji rozumím já, začíná přiznáním ekvivalence *de jure* mezi diskurzem antropologa a diskurzem domorodce, stejně jako vzájemně ustavující stav těchto diskurzů, které vznikají pouze ve vztahu vědění (*relation of knowledge*).

Antropologické koncepty uskutečňují tento vztah, to je ovšem nečiní pravdivými odrazy domorodcovy kultury (positivistický sen), ani iluzorními projekcemi antropologovy kultury (konstrukcionistova noční můra). Reflektují určitou míru inteligibility mezi dvěma kulturami, zatímco to, co projektují, jsou ony kultury samotné a jejich domnělé předpoklady.“⁴⁰

Jestli tedy de Castro přichází s koncepty, jmenovitě perspektivismem a multinaturalismem, nejedná se ani o doslovný popis domorodé praxe a domorodého myšlení, ani o koncepty západní vědy, obohacené o exotické motivy. Inteligibilita kultur zde slouží jako východisko možnosti produkce jakéhokoli uceleného výměru o cizím, nevládním myšlení, přičemž výsledek není, či by neměl být, poblíž ani jednoho z pólů, jímž je pozice popisujícího a popisovaného. Co ovšem znamená ona *de jure* ekvivalence? V *Kanibalských metafyzikách* tuto ekvivalenci staví do popředí celé své argumentace, když říká:

„[cílem této knihy] je osvětlit tezi, podle které všechny netriviální antropologické teorie jsou *verzemi* domorodých vědomostních praktik; tyto teorie se takto situují ve striktní strukturální kontinuitě s intelektuálními pragmatikami kolektivů, které se historicky

⁴⁰ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. HAU Books. Chicago 2015. str. 48

z pohledu disciplíny nachází v „pozici objektu“⁴¹

De Castro zde pracuje s pojmem antropologie, která svou produkcí zůstává v jádru myšlení lidí, které zkoumá. Její náplní, de Castrovy slovy její „tažnou silou“ jsou právě styly myšlení kolektivů, jež studuje.

Způsob, jakým by to měla provádět je komplexnější, neboť forma, jakou je studované myšlení zpravidla sdělované není bezprostředně převoditelné do jazyka antropologických teorií, proto je řeč o „praktikách“ a „intelektuálních pragmatikách“, ze kterých může antropologie vycházet. Její práce bude vždy určitou *verzí* myšlení, se kterým se setkala a které do ní promítlo své esenciální rysy.

Specifickým krokem de Castrovy antropologie je přiklonění se ke konceptu jako základu antropologické práce, ke konceptu, jenž je vždy čerpán z myšlení zkoumaných, ačkoliv se toto myšlení nesnaží věrně rekonstruovat. Na tento moment de Castrovy antropologie se zaměřuje kritika Pierra Déléage, který právě sem situuje onu eskamotáž, fikci obsahu. De Castro ovšem přiznává, že antropologie, kterou prosazuje, je svého druhu fikcí. Koncepty jako perspektivismus a multinaturalismus jsou právě takovými fikcemi. Je ale třeba si vyjasnit, co fikce v tomto kontextu pro de Castra znamená:

„[fikce] spočívá v tom brát domorodé myšlenky jako koncepty a následovat toto rozhodnutí v jeho důsledcích: určit prekonceptuální půdu či rovinu imanence, jež takové koncepty předpokládají, konceptuální osoby, které uvádějí a materiální reality, které vytvářejí.“⁴²

Z této definice je dobře patrné schéma de Castrova postupu při rozpracovávání „konceptuální světa“ Amerindianů, jehož zmiňované pivotní koncepty činí přesně to, co je zde nazváno „důsledky“. Je ovšem třeba zmínit, že de Castro je v otázce původnosti těchto konceptů adekvátně důsledný.

„Mým cílem není ani tak domorodý způsob myšlení, jako jeho objekty, možný svět, jenž jeho koncepty projikují. [...] Zacházet s domorodými myšlenkami jako s koncepty znamená zastávat antipsychologizující stanovisko, jelikož se zde jedná o *de jure* obrazy

⁴¹ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Métaphysiques cannibales: lignes d'anthropologie post-structurale*. přel. Oiara Bonilla. Paris: Presses universitaires de France, 2009. str.6 (kurzíva původní)

⁴² VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. HAU Books. Chicago 2015. str.17

myšlení, neredukovatelné na empirickou kognici [...]“⁴³

Tato teze představuje jednu z nejzajímavějších částí de Castrova projektu, který nabývá charakteru vysoké abstrakce, jež opouští kognitivistické výkladové rámce, aby se zaměřila na rozvíjení motivů obsažených v domorodých mýtech či praktikách jako je šamanství či lov. Na pomoc si přitom bere konceptuální výbavu, jež v této míře abstrakce operuje zcela běžně a to filosofii. Nejmarkantněji je toto „spojenectví“ vidět v *Kanibalských metafyzikách*, ve kterých dává de Castro nemalý prostor filozofii Gillesse Deleuze a Félixu Guattariho, která nejednou tvoří poslední instanci jeho argumentace. Její silná pozice je v knize ospravedlňována poukázáním na roli zmíněných autorů v genealogii strukturalismu, potažmo post-strukturalismu, jež představují pomyslnou páteř amerikanistiky. Jako další důvod je nasnadě uvést fakt, že pro Deleuze bylo úkolem filosofie tvořit koncepty, což je názor nápadně blízký tomu de Castrovu. Ze spojenectví antropologie a filosofie může ovšem podle de Castra profitovat i posledně jmenovaná.

„Vskutku, pokud je otázka, co je důležité při hodnocení filosofie--je to její kapacita tvořit nové koncepty; poté antropologie, bez toho, aby se poohlížela po místě filosofie, zůstává mocným filosofickým nástrojem, schopna vyvětrat zatuchlé etnocentrické koridory naší filosofie [...]“⁴⁴

Je zřejmé, že v této poloze se antropologie těší nebývalé úctě. Nejedná se však jen o antropologii jako vědu, spolu s ní se mají na piedestal dostat i koncepty, které s sebou z Amazonie přinášejí.

1.3 Emancipace amerindiánského myšlení

Jedním z hlavních směrů de Castrem navrhované podoby sociální antropologie je, jak jsme mohli vidět, tvorba konceptů, jejichž obsah odráží principy zkoumaného myšlení, jejichž ustrojení však neváhá těžit z filosofie. Cíle takové antropologie ale stále zůstávají u lidí, které zkoumá. Podle tohoto konceptu antropologie by totiž: „deskripce podmínek ontologického sebeurčení studovaných kolektivů měla absolutně převažovat nad redukcí lidského (a ne-lidského) myšlení na sestavu rozpoznávání: klasifikace, predikace, úsudky,

⁴³ Ibid.

⁴⁴ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. HAU Books. Chicago 2015. str.50

reprezentace...“⁴⁵

Tento záměr pro nový koncept antropologie odráží jeden z klíčových rysů ontologického obratu, o kterém byla řeč výše. Namísto toho abychom přistupovali k cizímu myšlení kognitivisticky a hledali vysvětlení pro odlišnosti na poli reprezentace (jedné přírody) či popisovali jiné systémy klasifikace, máme se dle de Castra (a zastánců ontologického obratu) věnovat důslednému rozvíjení světa tohoto myšlení, takovému, které by obstálo filosofickým konceptům západní provenience.

Důležité je povšimnout si způsobu, jakým de Castro o záměrech své antropologie píše. Notně emancipační tón je znatelný již v „podmínkách ontologického sebeurčení“. Dává tušit, že de Castrovy cíle se nebudou držet pouhého vysvětlení pozorovaných jevů. Nejexplicitněji je tento aspekt jeho argumentace vyjádřen v úvodu *Kanibalských metafyzik*, v nichž se dle de Castra jedná mimo jiné o to:

„[n]ačrtnout performativní deskripci transformací diskurzu antropologie, které stojí v počátku interiorizace transformačního stavu disciplíny jako takové, jinak řečeno fakt (teoretický, pochopitelně), podle kterého je tato deskripce diskurzivní anamorfózou etno-antropologií zkoumaných kolektivů.“⁴⁶

Performativní deskripce tak jistým způsobem deformuje klasický obraz podávaný antropology, protože je třeba zaujmout náležité postavení, náležitě perspektivy, ze které lze pochopit obsah zkoumaného myšlení, které je obsaženo ve zmíněných etno-antropologiích (stejně jako pro nazření obrazu deformovaného anamorfózou). Pro nesamozřejmost amerindiánského myšlení je tedy třeba „vyklonit se“ z naší běžné ontologické perspektivy, jedině tak nám začnou dávat smysl dvojaké předměty typu krev|pivo či nebezpečí rozhovoru s kořistí. Kýžené transformace však nespočívají ve stálém vychýlení diskurzu určitým směrem, nýbrž v ustanovení transformačního stavu disciplíny, pro níž, jak de Castro dodává, jsou styly myšlení studovaných kolektivů „hnacím motorem“. V tomto smyslu se tedy jedná o takový stav, který umožní antropologii „nechat se uchopit“ cizím myšlením, abychom nakonec znovu citovali Martina Holbraada.

Čím je tedy na úrovni meta-antropologické de Castrův projekt? Naše čtení

⁴⁵ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Métaphysiques cannibales: lignes d'anthropologie post-structurale*. přel. Oiara Bonilla. Paris: Presses universitaires de France, 2009. str.7

⁴⁶ Ibid. str. 7

emancipačního potenciálu nového konceptu antropologie nás zavedlo až k de Castrovým úvahám o transformaci antropologického diskurzu. Z výše uvedeného náhledu do stěžejních míst jeho argumentace je jasné, že nemálo prostoru věnuje demonstraci fyziologie současného sociálněantropologického diskurzu a ukazuje na jeho slabiny, načrtává takové uspořádání, jež by doznalo patrných změn co do práce se zkoumaným myšlením. Nemá se ovšem jednat o lepší podmínky explorace toho kterého fenoménu, nýbrž o prostor pro emancipaci toho kterého domorodého pohledu na svět.

Tento exkurz nám nezbyvá než zakončit připomenutím přednášky *Řád diskurzu*, kterou Michel Foucault vyslovil v roce 1970 a ve které obnažil zákonitosti diskurzu. Jednou z interních procedur kontroly diskurzu je podle Foucaulta konkrétní ustanovení té které disciplíny, které se podílí na odmítání či akceptaci tvrzení, jež si činí nárok do ní patřit.

„Ale, bez toho, aby patřilo k nějaké disciplíně, musí tvrzení používat konceptuální či technické instrumenty jasně definovaného typu: od 19. století nebylo tvrzení lékařským, vypadlo „ pryč z medicíny“ a nabíralo hodnoty individuálního fantasmatu či lidové obraznosti, když uvádělo do hry pojmy zároveň metaforické, kvalitativní a substanciální [...] Je toho ještě více: proto, aby mohlo patřit k disciplíně musí se tvrzení vepsat do jistého typu teoretického horizontu: stačí připomenout, že hledání primitivního jazyka, což bylo dokonale přijímané téma do 18. století, dovedlo, v druhé polovině 19. století, uvrhnout kdekterý diskurz nechci říci do omylu, ale do chiméry a snění, do čisté a jednoduché lingvistické monstruosity [...]“⁴⁷

Citované Foucaultovo podání fyziologie disciplíny (zde s příklady z medicíny a lingvistiky) lze bez okolků vztáhnout na sociální antropologii a situovat tak de Castrovu „transformativní“ argumentaci do celku snah změnit teoretický horizont, o kterém zde Foucault mluví. Nemůžeme jít tak daleko, abychom řekli, že přání de Castra je, aby jednou nová antropologie konceptu zvrhávala všechny kulturalistické diskurzy do monstruosity. Postačí poznamenat, že pro de Castra je důležité, aby antropologický diskurz nenutil tvrzení, která k němu chtějí přináležet, odvolávat se na pojmy metaforické, esencialistické či reprezentacionalistické ani přináležet ke kognitivistickým modelům poznání. Teoretický horizont, tak jak jej navrhuje de Castro, by měl být horizontem negujícím jakékoli stálé

⁴⁷ FOUCAULT, Michel. *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard 1971. str.34-35

koordináty odvolávání se.

2 Marilyn Strathern

Tematické zařazení díla Marilyn Strathern není jednoduché, je známá pro své práce těžící z melanéských výzkumů či antropologickou analýzu reprodukčních technologií, avšak tím výčet jejích projektů nekončí. Pro jednoduchost uvedme stručný přehled jejího dosavadního výzkumu, jehož publikaci započala Strathern v 70. letech melanéskými etnografiemi (př. *Self-decoration in Mount Hagen*⁴⁸), mezi nimiž byly i takové, které se jako první svého druhu věnovaly ženám (*Women in Between*⁴⁹). Následovala práce, v níž se Strathern vracela na domácí půdu a ve které se věnovala anglickému příbuzenství (*Kinship at the Core: An Anthropology of Elmdon*⁵⁰). Návrat do Melanésie na konci 80.let přinesl razantní přehodnocení analytických nástrojů, které je znát v *Gender of the Gift*⁵¹, do značné míry meta-antropologickém díle. Ve své melanesistické argumentaci Strathern pokračovala v *Partial Connections*⁵². K výzkumu příbuzenství se Strathern vrátila na začátku let devadesátých, inkorporujíc příchod reprodukčních technologií (*Reproducing the Future*⁵³). Dalším větším tematickým celkem, kterému se Strathern věnovala, byly na přelomu tisíciletí audity v univerzitním prostředí, výsledkem byl sborník prací, který Strathern editovala⁵⁴. Následující práce se poté většinou nese v duchu rozvedení těchto témat či prohloubení některých stěžejních argumentačních bodů.

Šíře záběru práce Marilyn Strathern nám dává tušit o šíři záběru její meta-antropologické argumentace. Ne nadarmo Alfred Gell referuje k myšlení této antropoložky jako k „systému M“⁵⁵, dávaje tak najevo jeho komplexnost a původnost.

Tato práce se proto zaměří jen na úzce vymezený úsek argumentace, který budeme

⁴⁸ STRATHERN, Andrew; STRATHERN, Marilyn. *Self-Decoration in Mount Hagen*. Bloomsbury Academic, 1971.

⁴⁹ STRATHERN, Marilyn. *Women in Between: Female Roles in a Male World* London: Seminar Press, 1972

⁵⁰ STRATHERN, Marilyn. *Kinship at the Core: An Anthropology of Elmdon*. Cambridge University Press, 1981

⁵¹ STRATHERN, Marilyn. *The Gender of the gift*. University of California Press, 1988

⁵² STRATHERN, Marilyn. *Partial Connections*. Savage: Rowman and Littlefield, 1991; znovu vydáno Walnut Creek: AltaMira Press, 2004

⁵³ STRATHERN, Marilyn. *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*. Manchester University Press, 1992

⁵⁴ STRATHERN, Marilyn, ed. *Audit Cultures: Anthropological Studies in Accountability and the Flow of Knowledge* Milton Park: Routledge, 2000

⁵⁵ GELL, Alfred; HIRSCH, Eric. *The art of anthropology: essays and diagrams*. London: Berg, 2006

hledat v jejích melanesistických textech (mimo jiné z důvodu větší příbuznosti k teritoriálně zaměřenému E. V. de Castrovi). Coby úvodní text zde bude použit příspěvek Marilyn Strathern do sborníku Adama Kuperu *Conceptualizing Society*⁵⁶, jenž nám umožní načrtnout směry autorčina uvažování.

2.1 Kritika základních metafor

V kratším textu *Parts and Wholes*, jenž se objevuje ve výše zmíněném Kuperově sborníku, předkládá Marilyn Strathern svou kritiku konceptu společnosti poukazující na vnitřní rozpory v antropologickém diskurzu týkajícím se příbuzenství. Vychází z problému, před kterým stála britská strukturálně-funkcionalistická antropologie v 50. letech při vysvětlování principů příbuzenství melanéských Gariů. Ti totiž, jak ve své etnografii z poloviny 50. let⁵⁷ Peter Lawrence ukázal, nesledují svůj původ unilineálně, tedy netvoří příbuzenské segmenty ani matrilineálně ani patrilineálně, avšak bilaterálně. Potíží byla tato kognatická struktura v tom, že neumožňovala identifikovat jasné sociální hranice. Strathern toto ilustruje citováním vzpomínek Meyera Fortese, jenž glosuje tehdejší objev svého studenta jako podezřelý. Podle něho taková „fluidita struktury přináší problém [určit], jak může být zachována jakákoliv sociální koheze či kontinuita.“⁵⁸

Podhoubím Fortesových obav je poté dle Strathern axiom, jenž vzhledem k příbuzenství a organizaci společnosti formuloval Radcliffe-Brown, když říká, že: „pouze unilineální systémy umožní rozdělení společnosti do oddělených, organizovaných příbuzenských skupin.“⁵⁹ Tyto skupiny jsou poté složeny z příbuzenských linií a ty nakonec z jednotlivců. Propojenost těchto příbuzenských vztahů v konečném důsledku zakládá sociální strukturu, jež bychom mohli označit za Radcliffe-Brownův ultimátní koncept.

⁵⁶ STRATHERN, Marilyn. *Parts and Wholes* in: KUPER, Adam (ed.). *Conceptualizing society*. Milton Park: Routledge, 2002.

⁵⁷ LAWRENCE, Peter. *Land Tenure Among the Garia: The Traditional System of a New Guinea People*. Canberra: Australian National University, 1955

⁵⁸ FORTES, Meyer. *Předmluva* in: LAWRENCE, Peter. *The Garia: an ethnography of a traditional cosmic system in Papua New Guinea*. Melbourne: Melbourne University Press, 1984. [citace in: STRATHERN, Marilyn. *Parts and Wholes* in: KUPER, Adam (ed.). *Conceptualizing society*. Milton Park:Routledge, 2002str.78]

⁵⁹ RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald; FORDE, Daryll. *African systems of kinship and marriage*. London: Oxford University Press, 1950 [citace in: STRATHERN, Marilyn. *Parts and Wholes* in: KUPER, Adam (ed.). *Conceptualizing society*. Milton Park:Routledge, 2002. str.79]

Fokusem argumentace Strathern je zde logika způsobu myšlení, které se ve zmíněném momentě dostalo do potíží. Toto myšlení předpokládá existenci velkých, nadindividuálních celků, může se jednat o společnost, systém, strukturu či skupinu (ačkoliv nikoli zaměnitelně). Všechny tyto slouží jako „set vyčerpávajících organizačních kategorií“, z jejichž perspektivy je možné nahlédnout celek.⁶⁰ V prismatu strukturálního funkcionalismu ovšem tyto koncepty neslouží pouhému zpřehlednění společenské situace, organizační kategorie též napovídají, jak je v té které společnosti udržována rovnováha, tedy jakou má daná část struktury funkci pro strukturu samotnou.

Jedinci se stávají členy společnosti přináležetostmi ke skupině (příbuzenské), která, ve způsobu, jakým Strathern čte teorii descendenčních skupin, zprostředkovává výkon sociální dospělosti.⁶¹ Jedinec se tak stává členem společnosti na základě svého členství v určitém příbuzenském segmentu, přičemž pro tuto přináležetost má podle Strathern predispozice, které se aktualizují dospíváním. Dospělostí jedince tedy společnost získává dalšího člena a stejnou logiku bychom mohli sledovat i v opačném směru: přináležetost jedince do příbuzenské skupiny jej situuje do celku společnosti. V tomto případě je tak horizont velkých nadindividuálních celků zároveň postulováním jedince, jehož členství ve společnosti je pomyslný připočet, jednotkou, z níž se skládá celek a zároveň jedince, jenž je společností zcela určen.

Přehlednou morfologii segmentárních systémů, které strukturálně-funkcionalistická škola znala především z afrického prostředí, ovšem u Gariů Lawrence nenalézá. Kognatický systém znamená, že jedinec svou přináležetost k vyššímu celku nemůže založit na své přináležetosti k matčině či otcově straně, obě jsou totiž stejně důležité a jedinci se tak naskytá nevidaná autonomie. Systém skupin a linií tedy padá. Podivení tehdejší antropologie Strathern vyjadřuje poukázáním na to, že v „západních termínech se zdálo paradoxní, že vztahy nejsou zobrazeny jako vnější spojení mezi pluralitou jedinců“⁶² Jako vysvětlení dodává, že: „[s]ingularita Garijské osoby je pojata jako (individuální) figura, jež zahrnuje pluralitu. Z pohledu Gariů neexistují vztahy, které by nebyly podřízeny definici dané osoby. Poté tedy to, co je v osobě obsaženo, je porozumění těm vztahům, které on či

⁶⁰ STRATHERN, Marilyn. *Parts and Wholes* in: KUPER, Adam (ed.). *Conceptualizing society*. Milton Park: Routledge, 2002. str.80

⁶¹ Ibid.

⁶² Ibid. str.82

ona tak jako tak aktivuje.“⁶³

Mohli bychom tak říci, že melanéské pojetí jedince je svého druhu implozí těch pojetí, které rozprostírají vztahy mezi jednotlivci pluralitním způsobem. Kde je jinde potřeba přičítat, aby mohla vzniknout entita jiné povahy, než je jedinec, stačí v Melanésii nahlédnout do jedince samotného. V podání Strathern: „[c]o tvoří část, tvoří i celek.“⁶⁴ Perspektiva jedince tudíž není asymetrická k perspektivě celku, jak je tomu v případě pluralitních celků, které jsou jiným řádem v porovnání s perspektivou jedince.

Gariové jsou příkladem melanéského pojetí osobnosti, která je složená z rozličných vztahů, její pluralita jí umožňuje nejen akcentovat různé vztahy v různých momentech, ale také stojí za genderovou charakteristikou, kterou Strathern pojmenovává jako „androgynní“: „Bod, ve kterém se osoby jeví jako složené z mužských a ženských elementů a bod, ve kterém je jeden z genderů definitivním jsou taktéž temporální momenty v reprodukci vztahů, které probíhají způsobem známým po celé Melanésii.“⁶⁵

Melanéska osoba tedy může akcentovat svůj gender v určitých vztazích (Strathern je nazývá nestejnopohlavními vztahy, *cross-sex relations*) či svůj gender upozadit (stejnopohlavní vztahy, *same-sex relations*). Příkladem prvního může být svatba (kdy navíc členové jedné skupiny vystupují jako jedna, jednopohlavní, osoba), příkladem druhého může být směna prasat, kdy směňující nejsou primárně rozlišeni dle svého genderu, ale spíš zájmy.

Ačkoliv ne všechna melanéska společenství jsou kognatická, uvedené myšlenkové motivy se podle Strathern vztahují na region jako celek, přičemž segmentární členění příbuzenstva (př. u matrilineálních Trobriand'ánů) jim nikterak neubírá na platnosti.

Důležitým pokračováním *Parts and Wholes* je identifikace původu *society-thinking* (jak jej Strathern často nazývá). Pluralitní pojetí vztahu jedince a společnosti sleduje autorka v anglickém pojetí příbuzenství, které osobu považuje za neúplnou jednotku pro tvorbu sociálního života. Větší celky jsou vždy víc než jedinec a Angličané tak smýšlejí o svém životě jako o životě mezi dvěma odlišnými řády či úrovněmi, „v nesouměřitelném

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ STRATHERN, Marilyn. *Parts and Wholes* in: KUPER, Adam (ed.). *Conceptualizing society*. Milton Park:Routledge, 2002. str.82

světě částí a celků“⁶⁶ Kognatiční Angličané dle Strathern potřebují pro vysvětlení diferencujících principů své společnosti jiné konceptuální celky (př. třídy či sousedství), neboť kognatické příbuzenství samo o sobě tento úkol nesvede, v tomto ohledu je totiž vnímáno jako triviální, na rozdíl od unilineálních systémů, které jsou samy o sobě pro takové vysvětlení dostačující. Společnost stojí tudíž v Anglii za příbuzenstvím (*beyond kinship*).⁶⁷

Dalo by se říci, že *Parts and Wholes* jsou určitou kazuistikou neadekvace sociálněantropologických konceptů v konfrontaci s jiným myšlením, přičemž jejich historické zaměření slouží taktéž jako kritika prominentního směru disciplíny, jmenovitě strukturálního funkcionalismu. Autorčina argumentace se pochopitelně nelimituje na jednu epochu a směr antropologického myšlení, rysy jejího postupu naznačené v *Parts and Wholes* jsou však pro její práci typické. Pro bližší obeznámení se s nimi se nyní obraťme na jednu z jejich nejznámějších monografií, a sice *The Gender of the Gift*.

2.2 Vztahy v konfrontaci

Centrální argumentační linka *The Gender of the Gift* je orientována hned ke dvěma diskurzům. Zaprvé je to diskurz sociální antropologie, přesněji řečeno diskurz melanistický, ve kterém Strathern reaguje na četné etnografie svých předchůdců i současníků (mj. Roye Wagnera). Zadruhé je to diskurz feministický, který Strathern slouží v poněkud abstraktnější inspiraci coby trajektorie její metodologické kritiky. Charakteristickým rysem feminismu je podle Strathern jeho blízkost k praxi.

„Politicizované labely, podle kterých o sobě rozličné feministické pozice dávají vědět, naznačují, že pole debaty je viděno jako odvozené z žité skutečnosti. Jeho založení leží v tázáních po reformě a změně. [...] Feministické akademičky uplatňují svou erudici v konceptech a idejích, jejichž původy leží ve světě konfliktů, kde kategorie jako „žena“ či „vztahy mezi muži a ženami“ podněcují lidi k činu.“⁶⁸

Kritická perspektiva feministického diskurzu tedy vychází z praxe, těch, kdo jej tvoří. Jak je z úryvku patrné, nejedná se o jednolitý proud, rozličné feministické pozice

⁶⁶ Ibid. str.87

⁶⁷ Ibid. str.92

⁶⁸ STRATHERN, Marilyn. *The Gender of the gift*. University of California Press, 1988. str.27

odrážejí rozličné zkušenosti žen. Ty poté svou práci zaměří určitým teoretickým směrem (socialistickým, radikálním, liberálním etc.) Právě v mnohosti úhlů pohledu spočívá dle Strathern potenciál feminismu.

Jakkoli jsou však hlasy uvnitř feminismu rozdílné, je možné je zastřešit jednou perspektivou. Tou je kritická perspektiva vzniklá ze zpochybnění jiné perspektivy, perspektivy patriarchátu.⁶⁹Tato jednotná feministická perspektiva umožňuje, jak se domnívá Strathern, klást feministické otázky kdekoliv. „Nerovnost mezi pohlavími je interpretována jako univerzální fenomén.“⁷⁰

Podobná tvrzení jsou ovšem zároveň, jak autorka dosvědčuje, předmětem kritiky, obzvláště z pozic těch feministek, které jsou zároveň antropoložkami, do kteréžto kategorie spadá právě naše autorka. Kritiky se od ní dostává i faktu, že ačkoliv feminismus dokáže docílit diverzity paradigmat, jeho úsilí nejde tak daleko, aby v rámci něj vznikla nezávislá teorie společnosti. Jednoduše „bere systém či strukturu za samozřejmost.“⁷¹

Argumentace Marilyn Strathern je antropologická v tom smyslu, že jí jde o kontakt s odlišným myšlením a feministická v takovém, že zpochybňuje dominantní metodologickou perspektivu prvně zmiňované disciplíny. Ani feminismus ovšem nenabízí definitivní únik z nástrah modernistických epistemologií, jelikož ponechává ve své kritice principy struktury, v rámci které kritizuje. To se stává problematickým při pokusu etablovanou kritiku přenést na předmoderní společnost. V našem případě jde o potíž aplikovat zavedené koncepty jako je vykořisťování, dominance, autorství či domácnost na melanéský kontext, konkrétněji pak na melanéskou obřadní směnu prasad *moka*, ve které se z feministického a antropologického úhlu pohledu rozehrává jeden z případů zmiňované univerzální nerovnosti pohlaví. *The Gender of the Gift* poté přináší odpověď, či snad uvedení na pravou míru.

Vraťme se nyní zpět do Melanésie. Jak jsme již výše viděli, Strathern svou práci poukazuje na odlišnost společenské formy melanéského života. Pluralitní pojetí jedince, který je stavební jednotkou vyšších celků a vpsledku společnosti, zde není pertinentní, stejně jako extenzivní pojetí vztahů mezi jedinci.

⁶⁹ Ibid. str.29 (kurzíva původní)

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Ibid. str. 25

Alferd Gell interpretuje sociální svět Melanésie M. Strathern následovně: „Sociální svět je prostoupen vztahy [...] spojující *relata* (termíny), které jsou identifikovatelné ve vztahu a skrze vztah samotný, tak jako [identifikujeme] matku a dítě.“⁷²

V takto pojaté relacionalitě zakládá Strathern výklad melanéské sociality, jedince i genderu a v neposlední řadě též jednání, které se bez esencialisticky pojímaného jedince nemůže opřít o subjekt/objektovou diferenci, ovšem ani o subjekt samotný:

„Činy nabírají singulární formy, a to na pozadí vztahů, jež jsou brány jako samozřejmé. Důsledkem toho je, že *jednající jedná s vědomím jeho či její vlastní konstituce jakožto osoby v pohledu ostatních* a vskutku také tvoří tento pohled (tím, že se objektivizuje), když vztah aktivuje. Jednající může znát sám sebe coby osobu ve formě dividaála, případně jako jednoho z pár, či sám sebe zná jako složený mikrokosmos, potenciálně omezený do jednoty.“⁷³

Člověk tedy jednoduše jedná vždy se zřetelem na vztahy, které jsou/mají být aktivovány. Není nutně determinován bez možnosti volby, avšak jakákoliv volba sebeurčení se nachází v koordinátech konkrétních vztahů k ostatním, je vždy minimálně dividaál, nikdy individuál.

Povšimněme si nyní vyjádření, že jednající se objektivizuje utvářením pohledu sebe samého v druhém. Zde je třeba správně pochopit termín *objektivizace*, neboť na první pohledu bychom mohli říci, že zapadá do subjekt/objektové logiky, kterou jsme výše odmítli. Strathern ovšem používá tento pojem coby zastřešující pro dva způsoby objektivizace, kterými jsou reifikace a personifikace. Ty odpovídají dvou „ekonomikám“ či logikám směny a intersubjektivit, z nichž pro Západ je charakteristická komoditní logika a pro Melanésii logika daru.

Objektivizaci používá Strathern pro porovnání obou logik, přičemž ji samotnou pojímá jako mechanismus tvoření symbolů, podle kterých poznáváme svět. Komoditní logika vede lidi k pátrání po znalostech o věcech (a osobách jako věcech), kdežto logika

⁷² GELL, Alfred; HIRSCH, Eric. *The art of anthropology: essays and diagrams*. London: Berg, 2006. str. 35

⁷³ STRATHERN, Marilyn. *The Gender of the gift*. University of California Press, 1988. str.275 (kurzíva původní)

daru vede lidi k poznávání lidí (a věcí jako lidí).⁷⁴

Osoba je tedy v jistém smyslu určitým zhmotněním, konkretizací celku na půdorysu fluidních vztahů. Tím pádem je zásadním prvkem melanéské epistemologie. Je ale třeba zmínit, že pro Strathern je personifikace v jistém smyslu taktéž základním stavebním kamenem melanéské sociality obecně. Obdobně jako reifikace operuje separací (reifikací chápe Strathern separaci subjektu a objektu), taktéž personifikace separuje, separované jsou zde ovšem *diskrétní sociální identity*⁷⁵. Práce poté dle Strathern produkuje vztahy tím, že je schopna vytvořit/diferencovat druhého jako orientaci aktivit jedné osoby vůči druhé, mezi nimiž je kupříkladu právě obřadní směna.

Obřadní směna daný vztah mezi dvěma transakcemi pro změnu objektivizuje v předmětu směny, který je tak jistým svědkem diskrétnosti *dvou* sociálních identit. Jak dodává Strathern: „[p]ředměty se takto stávají oddělitelnými pod následující podmínkou: jsou odděleny od donora, pokud jsou směněny s někým dalším, jehož sociální identita není tou donora samotného.“⁷⁶ Tato podmínka je zároveň často i podmínkou vzniku samotných sociálních identit donora a recipienta. Událost směny určitého předmětu tak diferencuje strany směny, pro jejichž nestálost je upomínka na tuto směnu uložena (objektivizována) v předmětu samotném.

Zmíněný proces je ovšem jen jeden ze dvou *symbolických módů*, které Strathern též nazývá módy směny. Popsaný mód směny pak nazývá zprostředkovanou směnou (*mediated exchange*) či zprostředkovanými vztahy a připodobňuje jej (ačkoli neztotožňuje) k Mauserem popsané směně darů. Druhým módem je nezprostředkovaná směna (*unmediated exchange*) či nezprostředkované vztahy, kde na sebe mají osoby mnohem větší, přímý vliv.“

„Skrze nezprostředkované vztahy jedna z osob přímo ovlivňuje sklony druhé osoby, či zdraví nebo růst, příkladem kterého je práce, jenž pro sebe vzájemně vykonávají manželé nebo matčina schopnost žít v sobě dítě.“⁷⁷

Nezprostředkované vztahy mají, podobně jako ty zprostředkované, svou

⁷⁴ Ibid. str.177

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ Ibid. str.179

viditelnou, objektivizovanou, složku. Každý takový vztah dává epistemologické vodítko v podobě diskretnosti změn, kterých jedna strana na té druhé docílí– dítě roste v matčině břiše –či změn na předmětu společné práce manželů, kterým je kupříkladu právě obřadní prase.

V rámci těchto dvou módů směny Strathern osvětluje pozici ženy ve směně prasat. *Moka*, spjatá s oblastí Mount Hagen na Papui-Nové Guineji, sestává z ritualizované směny prasat mezi muži, kteří mohou, na základě kvality prasat, operovat se svým statusem mezi ostatními. Prestiž je budována tím, že je oplátkou darováno statnější prase, než bylo přijato. Tím si muži budují jméno ve veřejném životě. Proto, aby mohli muži do *moky* s prasetem vstoupit, musí být prase řádně vykrmeno. Práci, která takové vykrmení obnáší, si mezi sebe dělí manželé. Tento první krok je nezprostředkovanou směnou– manželé (jejichž diskretní genderová identita zde vzniká na základě aktivity vzájemně orientované– jedná se o nestejnopohlavní vztah) společnou práci vykrmí prase, které je důkazem vlivu, který jeden na druhého mají.

Obřadní směna prasat mezi muži je poté příkladem zprostředkovaného vztahu. Kontext darování prasete vytváří diskretní sociální identity, které však nejsou vymezené primárně genderově, ale spíš v rolích donor-recipient.

Při popisu specifík melanéskeho jednání Strathern upozorňuje na jejich odlišnost od zavedených západních metafor, dle kterých je nasnadě *moku* nahlížet: „Autorství kombinuje dva elementy [...] – konceptualizaci legitimního vlastnictví odvozenou od [ideje] jmění (*property*) a kritiku založenou na metafyzické definici vědomého individuálního jednatelství, jenž je jediným zdrojem svých činů.“⁷⁸

Západní metafyzické ukotvení vlastnictví, osoby a jednání (kterého se do značné míry drží feministická kritika a které přežívá v antropologických analytických konceptech), tak umožňuje vykládat nerovnost žen v *moce* logikou vykořisťování. Ta je ovšem v melanéske kontextu nemístná, neboť, jak jsme výše viděli, melanéske pojetí osoby, vztahů a jednání nedává vzniknout metaforám, ve kterých by bylo možné odcizit práci jiné osoby, už jen z toho důvodu, že zde nenajdeme pojem práce, coby procesu vytvářející hodnotu⁷⁹, v neposlední řadě ale také proto, že zde není možné identifikovat

⁷⁸ STRATHERN, Marilyn. *The Gender of the gift*. University of California Press, 1988. str.158

⁷⁹ Ibid. 160

dva aktéry jednající za sebe. Jak Strathern upřesňuje: „Když lidé uvažuj o práci, jež byla vynaložena na produkci prasat, ani ženina, ani mužova práce nemůže zakrýt práci toho druhého.“⁸⁰

Prase je tak vždy důkazem vzájemných činů ženy a muže, z nichž si ani jeden nemůže činit nárok na jeho vlastnictví (něco takového by ani v melanéské logice nedávalo smysl). Muž tak nejedná s vidinou zisku na úkor své ženy, přesto ovšem v jeho dalším počínání jistou formu dominance najít dle Strathern můžeme.

Pokud se v komoditní logice pracuje s nadbytkem a jeho přivlastněním jako centrálním prvkem vykořisťování, v logice daru nemůžeme opominout fakt, že jakmile je prase připraveno, jeho osud leží již pouze v rukou muže. Muž tedy vposledku rozhoduje o spojeních či rozpojeních v rámci cirkulace směnného předmětu,⁸¹ jinak řečeno určuje, jakou podobu dostane jeho pozice (potažmo pozice domácnosti či klanu) ve veřejném prostoru.

Tento identitární aspekt melanéských vztahů mezi muži a ženami spojený s odlišným pojetím vlastnictví je jen jednou z námitek, které Strathern proti aplikaci konceptu vykořisťování má. Druhý je spojen s charakterem nadindividuálních entit, jejichž kritiku jsme viděli v úvodu kapitoly.

Strathern se ve svém podání rolí genderu v *moce* (i v jiných případech) v souladu s kritikou konceptu společnosti a jedince staví též proti souvisejícímu uvažování na poli rozhodování jedince. Je to jeden z méně četných případů, kdy se její kritika zaměřuje též na koncept kultury. Přesněji řečeno, upozorňuje na to, že v melanéském případě nelze mluvit o kulturních omezováních (*culture constraint*):

„Nemají [Melanéšané] název pro původ toho, co bychom mohli považovat za kulturní omezování toho, jak se lidé chovají, neboť *nepersonifikují* či nemohou *personifikovat* jakožto původ tohoto omezování tu kterou kategorii osob, jež by „tvořili kulturu“. Osoba jakožto příčina [...] je pouze příčinou jednání druhého a nemůže být konceptualizována jakožto příčina konvence jako takové. Toto myšlení neumožňuje, aby muži byli pojmání

⁸⁰ Ibid.

⁸¹ Ibid. str. 167

za tvůrce společnosti/kultury na úkor žen.“⁸²

Tento druhý důvod, proč není možné uplatnit „běžné“ schéma vykořisťování na vztah melanésckých žen a mužů je zároveň velice důležitým tvrzením o povaze melanéscké sociality. Úvodem této kapitoly jsme představili Strathern jako antropoložku kritizující něco, čemu říká *society thinking*, myšlení které postuluje existenci nadindividuálních sociálních entit a jedince, jakožto jejich stavební jednotky. Jinak řečeno, Strathern napříč svým dílem vystupuje proti durkheimovskému způsobu analýzy sociálna (nakolik bychom mohli Strathern spojovat s weberovskou školou není lehké určit, vezmeme-li v potaz její kritiku individuality). Citovaná pasáž melanésckou socialitu vyčleňuje z prostoru, ve kterém je možné analyzovat sociální dění (či jej kritizovat, jak je tomu ve feministické tradici) s vědomím horizontu sociálního dění, kterým jsou zmiňované nadindividuální celky společnosti či kultury (lomítko, které je zde dělí, naznačuje, že Strathern jde především o jejich roli v argumentaci). Absence společnosti, jak nám ukazuje Strathern, znamená i absenci kategorie privilegovaných členů, jejichž nadvláda by byla z důvodů této logice vlastních institucionalizovaná. Pro pochopení toho, co se v Melanésii mezi ženami a muži děje, musíme tedy přestat vnímat muže jako ty, coby ženám zapovězovali vstup do veřejné sféry, kde by byla tvořena „melanéscká kultura“.

Melanéscké sociální univerzum je i v tomto aspektu lépe vysvětlitelné intenzivně. Singulární vztahy a singulární jednání (kupříkladu vztah muže a ženy a sféra činností jednoho či druhého) jsou nahlédnutelné na základě rozboru vztahovosti (relationality) jednotlivých osob a jejich vlivu na druhé.

2.3 Imperativ distinkce

Přesuňme se nyní opět na meta-antropologickou rovinu věci. O co v ní jde Marilyn Strathern? Ashley Lebner v článku pro *L'homme*⁸³ charakterizuje práci M. Strathern jako znovupopsání (*redescription*) antropologie. Mimo jiné poukazuje na inovativní přístup ke komparaci nově pojaté jako analogii, jež vychází z její kritiky euro-amerických analytických konceptů. Jak se domnívá Lebner, Strathner postupuje při popisu svých melanésckých i euro-amerických dat analogickým způsobem, který je tak ústřední

⁸² Ibid. str. 324 (kurzíva a uvozovky původní)

⁸³ LEBNER, Ashley. La redescription de l'anthropologie selon Marilyn Strathern. *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, 2016, 218: 117-149.

metodologií při jejím „znovupopisování“ antropologie.

Abychom přiblížili Strathernin analogický postup, jenž nejexplicitněji představuje v *Partial Connections*⁸⁴, připomeňme si, co stojí na jeho počátku. Je jím snaha vystoupit z rámce tradičních antropologických komparací, jež za pomoci etablovaných analytických nástrojů přistupují k porovnávání na základě klasifikací a domén, sloužících coby referenční body, dle kterých jsou seřazována a spojována etnografická data:

„Antropologové již znají všechny nástrahy spojené s reprezentací společností a kultur způsobem, jakoby tyto byly jednotní, ohraničení jedinci. Otázkou je, jak myslet spojení mezi nimi způsobem, který by nestál na této premise.“⁸⁵

Odpověď na tuto otázku Strathern nalézá příhodně v Melanésii. Přesněji řečeno ve způsobu, jakým Melanésané smýšlejí o podobnostech:

„Kde jsou vztahy vnímány jako imanentní věcem a osobám, lidé usilují o to je dát najevo skrze analogie, které odkrývají. Osoby a věci jsou tak rozkládány, aby odkrýly vztahy, jež je konstituují.“⁸⁶

Rozličné analogické vztahy jsou tedy k nalezení mimo jiné na základě široce pojaté relationality, která má důsledky jak epistemologické, tak praktické. Obzvláště z hlediska epistemologického se ale tento princip jeví jako nápomocný, jelikož podobnosti jsou vysledovatelné z vnitřního ustanovení věcí a osob samotných.

Tento princip uvádí Strathern do pohybu zmiňujíc rituály, jejichž cílem je vzpomínané odkrytí imanentních vztahů. Ať už je to případ Čambrijských iniciačních rituálů, při nichž jsou chlapcům řezem obnovovány staré jizvy či Barocký smuteční rituál, při němž je na počest zemřelého mohutný strom obrácen kořen vzhůru a u koruny je seříznut. Doslovnost obou rituálů nás, jak tvrdí Strathern, nemá mást, „co je řezáno a přiměno k pohybu je samotná obraznost.“⁸⁷ Narušování diskretnosti kůže a obracení vzhůru nohama jsou motivy, při nichž se projevuje dynamický potenciál melanéské obraznosti. Řezání je pro Strathern obecně cenným elicitacním nástrojem. Jeho funkci přibližuje následovně: „[k]de je řezání kreativním aktem, odhaluje vnitřní kapacity osob a vnější sílu vztahů. V těchto kapacitách a silách se poté dává do pohybu socialita coby postava na pozadí osob a

⁸⁴ STRATHERN, Marilyn. *Partial connections*. Rowman Altamira, 2005.

⁸⁵ *Ibid.* str. 53

⁸⁶ STRATHERN, Marilyn. *Partial connections*. Rowman Altamira, 2005. str.55

⁸⁷ *Ibid.* str. 112

vztahů.“⁸⁸

Je důležité zmínit, že socialita není to samé jako společnost, již z toho důvodu, že proti společnosti a logice myšlení společnosti (*society thinking*) je, jak bylo řečeno, namířena autorčina kritika. Specifická podoba melanéské sociality je odkryta spolu či spíše skrze vztahy, které pojí lidi mezi sebou. Tento náhled je však vždy učiněn imanentně vůči socialitě, což je princip, který Strathern přenáší i na antropologii jako takovou. Poznání nemá jít ve stopách aplikace exogenních analytických nástrojů (vykořisťování, vlastnictví, hodnota etc.), nebo alespoň nikoli zcela. Úvod k *The Gender of the Gift* přináší autorčiny úvahy ke komplexní situaci, ve které se antropologie nachází na hranici odlišných myšlení. Strathern zde mimo jiné uvádí, že je: „utvrzena v tom neosvětlovat specifické lokální kontexty pro události či chování, ale osvětlit obecný kontext pro tyto kontexty samotné: distinktivní podobu melanéské sociality.“⁸⁹

Jak dodává, podoba melanéské sociality, kterou berou domorodí za samozřejmou, může být zajímavá jen pro nás. Je tak nasnadě vidět, že pro Strathern by byla konstrukce lokálního kontextu samotného podezřelá, skrýval by totiž exogenní myšlení. Řešením, které nabízí je tak distinkce, jež má jít cestou kontextualizace: „Rozhodla jsem se ukázat kontextualizovanou podobu domorodých konstruktů obnažením těch analytických. To vyžaduje, aby ony analytické kontexty samy byly umístěny do společnosti, která je stvořila.“⁹⁰

Distinktivní podoba melanéské sociality vynikne tedy jen vedle metafor, jež jsou jí vnější, bez kterých k ní však, jakožto cizinci, nemůžeme započít cestu. Strathern v duchu tohoto postupu klade vedle sebe komoditní logiku a logiku daru, západní pojetí osoby, vlastnictví, kauzality či genderu vedle těch melanéských. Jak jsme mohli vidět u diskuze opomíjení kognatických příbuzenských systémů v britské antropologii 50. let, neváhá Strathern zpřítomnit ani původ antropologických předpokladů a dát jim tím distinktivní (či snad exotizovanou) podobu. Podobně jako je tomu v obraznosti melanéských vztahů, měla by antropologie umět učinit správný řez, jenž by pomohl k zdiskrétnění přítomných podob socialit (západní počínaje).

⁸⁸ Ibid. str. 114

⁸⁹ STRATHERN, Marilyn. *The Gender of the gift*. University of California Press, 1988. str.10

⁹⁰ Ibid. str.8

3 Perspektiva jako průnik

V této kapitole se pokusíme o načrtnutí průniku mezi díly Marilyn Strathern a Eduarda Viveirose de Castra. Průnikem je zde myšlena podobnost shledána ve faktu, že oba do určité míry pracují s motivem perspektivy v rámci své argumentace, stejně jako podobnost explicitně vyjádřena jednou či druhým. V dílech našich autorů je totiž od konce 90.let postřehnutelná vzájemná reference. Ačkoliv se ani u jednoho nejedná o primární zdroj inspirace, jisté aspekty své práce dávají tito autoři do souvislosti právě s dílem toho druhého.

3.1 Perspektiva melanéská a amazonská

Perspektiva figuruje v té části interakce našich autorů, kde dochází k přiznání spřízněnosti jejich díla, které si autoři všímají. Tuto linku společné diskuze, jejíž centrem se stává pojem perspektivy, ostatně sledují i Holbraad s Pedersenem⁹¹.

V článku *Slow Motions*⁹², který vzešel z přednášek, které měli Marcio Goldman a E.V. de Castro na riodejaneirské univerzitě o Marilyn Strathern de Castro přiznává, že díky článku M. Strathern *Parts and Wholes* byl schopen zapracovat „melanéskou verzi perspektivismu“ do své konceptuální estetiky⁹³. K tomu dochází kupříkladu v jeho třetí cambridžské přednášce, kde se mimo jiné snaží osvětlit, čím je v perspektivismu úhel pohledu a adekvátně měnící se svět (viz výše).

Multinaturalismus věcí přibližuje perspektivami příbuzenskými—Michal je pro mě synovcem a pro mou sestru synem, to ovšem neznamená, že Michal jakožto synovec je má reprezentace Michala, neboť *pro mě* zkrátka je synovcem. Tento genitiv nazývá de Castro interním vztahem (*internal relation*) a podotýká, že povaha multinaturalistických věcí má tuto podobu. Perspektivismus je poté dle de Castra spojený se směnou (*exchange*), neboť směna může být podle de Castra definovatelná taktéž jako směna perspektiv.⁹⁴ Odkaz na směnu a poukázání na roli interních vztahů je zde odkázáním na Strathernino použití těchto

⁹¹ HOLBRAAD, Martin; Morten Axel, PEDERSEN. *The ontological turn: an anthropological exposition*. Cambridge University Press, 2017. str. 152-153

⁹² VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; Marcio, GOLDMAN; Ashley,LEBNER. *Slow Motions. Comments on a Few Texts by Marilyn Strathern. The Cambridge Journal of Anthropology*. 2008-09, vol.28, č.3, 23-42.

⁹³ *Ibid.* str. 30

⁹⁴ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. Chicago: HAU Books, 2015. str.255

pojmu.

Jako jedno z nejexemplárnějších můžeme uvést použití z *Parts and Wholes* (na které ostatně odkazuje i de Castro). Zde Strathern mluví o perspektivě právě ve vztahu k osobě jakožto konstituované jejími interními vztahy a o neustálé diverzifikaci forem, pod kterými se jednotlivci a vztahy vyjevují. Touto logikou se tedy může má sestra stát něčí ženou a darující se může stát obdarovaným.⁹⁵ Podle stejného principu ovšem autorka předvádí zákonitosti genderu, a to na příkladě sjednocení patrilineálních klanů na guinejské Vysočině, při kterém je temporálně akcentována mužskost takového klanu, za cílem lepší akceschonosti. Dochází tak k rozkladu jinak kognatické, androgynní osoby, ze které je načas stvořena jednopohlavní, unilineální osoba.

Perspektivu v tomto smyslu Strathern nevnímá jako radikálně odlišující, melanéské perspektivy mohou dle ní existovat jako „analogie a potenciální transformace jedné v druhou“⁹⁶ To pochopitelně též znamená, že lidé si mohou perspektivy měnit. Perspektiva je určena interními vztahy, které jednotlivce mezi sebou pojí. Lépe řečeno, vychází ze zdůraznění vybraných vztahů. Tato elicitace konkrétní perspektivy (tj. konkrétní osoby) je v melanéském kontextu spjata s praxí, a to praxí společenskou, mezilidskou. Vztahy mezi lidmi a zvířaty nejsou totiž v popředí melanéského zájmu. Jak říká Strathern v závěrečné kapitole *Property, substance and effect*:

„[...] rozdělení mezi lidmi a ostatními není [v Melanésii] hlavní ontologickou osou [...] Spíš jsou to osoby, které nabízejí perspektivu jedné na druhou. Tím mám na mysli to, že významné dělicí linie jsou vedeny mezi lidskými bytostmi jako distinktivními sociálními entitami, tedy mezi typy či druhy, které se odlišují navzájem na základě svých vzájemných vztahů“⁹⁷

Podobně jako de Castro ve svých přednáškách z roku 1998 upozorňuje na nikoli nepodobný analytický aparát své kolegyně, Strathern nechává podobnosti a rozdíly mezi Amazonií a Melanésií vyniknout ve zmíněné monografii publikované o rok později, ve které stručně rekapituluje de Castrův perspektivismus a poté se vyjadřuje k jeho

⁹⁵ STRATHERN, Marilyn. *Parts and Wholes* in: KUPER, Adam (ed.). *Conceptualizing society*. Milton Park: Routledge, 2002. str.85

⁹⁶ Ibid.

⁹⁷ STRATHERN, Marilyn. *Property, substance, and effect: anthropological essays on persons and things*. London: Athlone Press, 1999. str.253

podobnostem k melanéskému kontextu.

Podle Strathern se tedy namísto zvířat a duchů upíná pozornost Melanéšanů na osoby, které jsou, jak jsme výše se Strathern definovali, koreláty určitých vztahů (potažmo směn). Obdobně jako v Amazonii nejsou perspektivy relativními úhly pohledu, ale „tělesnými podmínkami a sociálními orientacemi“⁹⁸ – tělesnost jedinci dává specifickou genderovanou formu, stejně jako ho může singulárně určit příslušnost k matčině či otcově příbuzenstvu. Singulární, vyhraněná osoba ovšem není relativistický klam, nýbrž, jak autorka nejspíš v referenci k de Castrovi upřesňuje – ontologické určení. Jak jsme již uvedli, melanéská perspektiva není stálá, její sociální charakter dává vzniknout mnohosti perspektiv, které jsou přítomny v jedinci současně, avšak ne vždy jsou i současně aktualizovány. Perspektiva muže, tak bývá vystřídána perspektivou člena matčiny matrilinie etc.

Dobrym příkladem temporálního a sociálního charakteru melanéské perspektivy je v tomto ohledu vztah donora a recipienta (zde generalizované schéma směny, pod kterou si můžeme představit například obřadní směnu prasat *moka*). Melanéská forma směny totiž jak je známo předpokládá taktéž reciproční směnu pozic či perspektiv darujícího a obdarovaného. Anticipace obrácení těchto pozic je, jak tvrdí Strathern, vždy ve směně přítomna. Dalo by se tedy říci, že perspektiva, nebo též osoba, donora je založena aktuálním projevem směny, který vyžaduje pozici donora a recipienta nikoli v absolutních termínech, nýbrž v souvztažných a časově ukotvených rolích, které ovšem nejsou o nic méně objektivní – donor je donorem *pro recipienta*.

Vracíme se tedy zpět ke genitivu, na který upozornil de Castro při popisu multinaturalistické Amazonie (v tomto směru je také nejspíš možno číst jeho připodobnění ke směně), ve které není maniokové pivo maniokovým pivem samo o sobě, nýbrž je maniokovým pivem *pro lidi* (čili univerzální subjekty), stejně jako je syn mé sestřenice *pro mě* synovcem. Perspektiva melanéských osob tedy skutečně v lecčems připomíná principy amerindiánské ontologie. Možná jen s tím rozdílem, že doznává častých změn – darující se mění v obdarovaného, žena v androgynní osobu etc. – které jsou zásadním pravidlem této perspektivy samotné. Stálost perspektiv amerindiánských subjektů sice také není dána, události, kdy k výměně perspektiv dochází (kupř. při šamanské praxi či při lovu) jsou však

⁹⁸ Ibid. str.254

natolik neobyčejné, že jsou odkázány do říše nadpřirozena.

3.2 Pozice perspektivy

Výše načrtnutý průnik dvou perspektiv dospěl do bodu, kdy budí pocit porovnání dvou konceptů, jejichž podobnosti a rozdílnosti lze celkem dobře nahlédnout. Je ovšem třeba uvést tuto debatu našich autorů do kontextu jejich díla. Pro de Castra je perspektiva centrálním motivem konceptu perspektivismu, jenž je pro změnu pilířem jeho výstavby amerindánské kosmologie. Běžný význam pojmu *perspektiva* zde doznává změn patričních pro posun na úroveň autorova konceptuálního aparátu. De Castro tak svého čtenáře učí rozumět tomu, co znamená perspektiva v rámci jeho argumentace, aby čtenář mohl vůbec pochopit základ této argumentace.

Oproti tomu u Strathern pojem *perspektiva* nepřekračuje svůj běžný význam. Jako většina pojmů má sloužit lepšímu přiblížení toho kterého fenoménu, přičemž po celou dobu zůstává ve svém „západním“ původu. Může se zdát paradoxním, že se s jeho pomocí popisuje logika myšlení, jež se od toho západního (či strathernovsky řečeno euro-amerického) vzdaluje, nicméně musíme si uvědomit, že takovým způsobem Strathern zpravidla postupuje. Jazyk antropologie a jeho pojmy u ní neztrácí svoje hluboce západní ukotvení, a to do důsledků, tedy do důsledků konceptuálních. Tam, kde je to nezbytné, Strathern podniká kratší či delší exkurz do historie vlastního (čili anglického, potažmo západního) myšlení nebo nabízí přehled nejmarkantnějších rozdílů západní a melanéské praxe (tuto problematiku viz výše). Perspektiva však patří k těm pojmům, které figurují ve vysvětleních, jejichž kreativita (ve smyslu rétorické figury, jež by měla zpřítomnit základy odlišnosti) nestojí na předdefinovaných pojmech, nýbrž na popisu, který ve svém rámci *ad hoc* upřesní, co se tím kterým pojmem míní či nemíní. Perspektiva tedy neslouží Strathern pro popis melanéského světa, ale je občasnou ingrediencí tohoto popisu, který předpokládá čtenářovou zvýšenou pozornost vůči těmto dvěma úrovním: zaprvé analytické západní, jejíž jazyk je používán a která se skrze tento jazyk (chtě nechtě) objevuje v té druhé, kterou je úroveň analytická melanéská, k níž se tento jazyk obrací.

Konečně, nelze bez dodatku tvrdit, že v perspektivě se naši autoři protínají, neboť perspektiva není společným bodem jejich argumentace ve smyslu programovém (naši autoři nevytváří nový směr antropologie v jménu perspektivy) ani prostě souběžným

(Strathern totiž soustavnou linku perspektivy nedrží).⁹⁹ Dodatkem, se kterým je možné o průniku mluvit, je poukázání na to, že perspektiva jakožto bod souhlasu, by mohla v komparaci figurovat pouze jakožto analytický pojem, který dokáže ukázat na hrubou podobnost dvou myšlení (tentokrát myšlení dvou autorů), ovšem stejně dobře ukazuje na jejich rozdíly. Těm bude věnována následující kapitola.

4 Konfrontace myšlení

Ze všeho nejdříve uveďme na pravou míru závěr předchozí kapitoly. Perspektiva nám posloužila jak počáteční bod nepřímocaráho záměru kontrastního čtení, tedy takového čtení, které se pokusí ukázat antropologii Eduarda Viveirose de Castra ve světle antropologie Marilyn Strathern a naopak. Pokud se předchozí kapitola zaměřila na konkrétní pojem a jeho zastoupení v díle našich autorů, tato kapitola se bude věnovat jejich meta-antropologické argumentaci, čili konkrétním projevům jejich antropologického jazyka. Výše jsme viděli obtíže spojené s komparací klíčových pojmů, jako je perspektiva, z důvodu odlišnosti kontextů, které proti sobě stavíme. Perspektiva se ukázala být něčím jiným pro de Castra a pro Strathern. Onen „analytický“ pojem, ve kterém jsme nakonec perspektivu našli, aplikují, řečeno s jistou nadsázkou, i sami autoři, když referují k sobě navzájem. Nelze totiž říci, že by oba prosazovali jeden a týž koncept perspektivy. Nicméně, čtením díla druhého je možné nazřít analogii či rozdíl toho kterého motivu ve svém vlastním díle (či nechat tuto analogii teprve vystoupit).

Předchozí kapitola tedy neměla být předvedením toho, co mají autoři společné, stejně jako tato kapitola nemá být poukázáním na to, v čem se liší. Jinými slovy, našim cílem zde není zpřehlednit myšlení autorů takovým způsobem, aby byly zřetelné průniky a unikátní místa, neprojikovat tato myšlení do prostoru, ve kterém by se dalo lehce porovnat dle souřadnic, a tak učinit tato myšlení zpřehledněním lehce porovnatelná. Jde spíš o to číst jednoho skrze druhého. Podobný postup ostatně, jak jsme viděli, používá Strathern napříč svým dílem. Do jisté míry je tak náš postup v této práci inspirací přístupem autorky.

Kontrastivní čtení antropologických jazyků by nám v ideálním případě mělo

⁹⁹ Je zajímavé povšimnout si též způsobu, jakým k sobě rozebírání autoři odkazují. Zatímco de Castro referuje k vybrané argumentaci Strathern jako k „melanéskému perspektivismu“, Strathern uvádí podkapitolu své monografie věnovanou de Castrovi jako „Perspektivismus“ a v odkazu na de Castra tento pojem zachovává.

umožnit přístup k oběma autorům zároveň, nebude se ovšem jednat o jakýsi výhradní přístup k jejich myšlení jako takovému, nýbrž k tomu, které dostane tvar právě z konfrontace s jiným myšlením. To, co budeme vydávat za „myšlení de Castra“ či „myšlení Strathern“ bude takové myšlení, jehož diskretnost bude mít svůj původ právě v události konfrontace. I zde sledujeme logiku Stratherniných analogií, ačkoliv v našem případě posouváme jeho aplikaci na úroveň jednotlivých autorů, tak abychom mohli nechat vystoupit specifiku argumentace našich autorů, případně ukázat na silné a slabé stránky.

4.1 Konceptuální fikce a negativní vymezení

Výše bylo řečeno, že de Castrovo rozumění pojmu perspektiva je nutné vztáhnout k dalším částem jeho projektu. Těmi jsou koncepty perspektivismus (jak z názvu vyplývá na určitém chápání perspektivy vystavěný) a multinaturalismus. Oba dva komplementárně slouží konstrukci amerindiánské ontologie a metafyziky jakožto fikčnímu rozvinutí domorodého myšlení do podoby konceptů. Pro de Castra ovšem fikce není opuštěním akademické půdy, neboť předmět své fikce, tedy amerindiánské myšlení, nepovažuje za objektivně předurčené k tomu, aby se s nimi jednalo jako s kolektivními reprezentacemi, nevědomými schématy etc. Protože ty jsou dle de Castra stejně tak teoretickými fikcemi jako jím představené koncepty.¹⁰⁰ V čem tedy spočívá de Castrova fikce? Jak jsme viděli výše, jejím základem je premisa, podle které jsou antropologické teorie verzemi domorodých vědomostních praktik. Domorodé myšlení je, jak říká de Castro, hnací silou disciplíny.¹⁰¹ Co dává toto myšlení do pohybu je poté mimo jiné právě antropologická fikce, která má za úkol vystavit koncept, jenž by pokryl nejen klíčové motivy, se kterými se antropologové setkávají v mýtech, při rituálech či v emické analýze domorodé praxe (např. výše zmíněné nebezpečí, se kterými musí počítat nambikvárští lovci), avšak také to, co tyto motivy předpokládají a co de Castro nazývá prekonceptuální půdou či konceptuálními osobami¹⁰², tedy jinými slovy to, co je „předpokládáno“ na jiných úrovních myšlení, pro které de Castro používá pojmy západní filozofie, tedy na úrovních ontologie, kosmologie či metafyziky. De Castrovy teoretičtější přednášky a články

¹⁰⁰ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Métaphysiques cannibales: lignes d'anthropologie post-structurale*. přel. Oiara Bonilla. Paris: Presses universitaires de France, 2009. str. 159-60

¹⁰¹ Ibid. str.7

¹⁰² Ibid. str. 159

(kupříkladu *The Relative Native, And* či *Zeno and the Art of Anthropology* – všechny obsažené v antologii *The Relative Native*) či pozdější *Kanibalské metafyziky* představují jeho obhajobu nového *antropologického konceptu konceptu*, pod kterým si můžeme představit právě zde popisovanou fiktivně-konceptuální práci.

Antropologie se má dle de Castra vydat cestou budování konceptů, ucelených a komplexních myšlenkových světů, které by však pochopitelně měly zůstat na poli disciplíny. Na něm zůstává i díky tomu, že koncepty, jež jsou samy složené ze vztahů (vztahů mezi jednotlivými pojetími či prekonceptuálními intuicemi) zahrnují především vztah antropologa a domorodce – jsou to tedy vztahy vztahů.¹⁰³ Relační povahu antropologických konceptů de Castro charakterizuje ještě podrobněji, když říká, že:

„Odrážejí jistý vztah srozumitelnosti *mezi* dvěma kulturami; vztah, který vytváří ony dvě kultury tak říkajíc zpětně, jako „pohnutku“ antropologických konceptů. Jako takové, antropologické koncepty předvádějí dvojitou dislokaci: jsou vektory, jež vždy ukazují opačným směrem, transkontextuálními rozhraními, které fungují tak, že reprezentují, v diplomatickém slova smyslu, druhého ve vlastním pojmosloví [...] – a naopak.“¹⁰⁴

Toto de Castrovo podání konceptuálního jazyka antropologie evokuje možnost tvořit na pomezí dvou myšlenkových světů, dvou kontextů. Zákonitostí takového tvoření, jak můžeme výše vyčíst, je, že samotné póly vztahu nejsou autentickým myšlením, ale antropologovými konstrukty, které vznikají současně s potřebou o tom či onom myšlení něco říci. To, co se v tomto režimu o jiném myšlení říká, je vždy řečeno vzhledem k myšlení vlastnímu a to, co se říká o vlastním myšlení, je řečeno vzhledem k jinému myšlení. Tato vektorová charakteristika se podle de Castra promítá i do pojmosloví, které je vůči popisovanému exogenní. Reprezentace druhého je učiněna pro výchozí, antropologický diskurz, a tudíž je učiněna v jeho termínech. S touto relační definicí antropologického konceptu můžeme nyní lépe postihnout gramatiku de Castrova přístupu.

Vztah antropologie k popisovanému myšlení vychází z premisy jeho odlišnosti. Odlišnost není vyčerpatelná souřadnicemi vzdálenosti, etnika, genderu či jiné proměnné. Je vysvětlitelná tím, že dané myšlení je schopno vstoupit do vztahu s antropologií, a tudíž je

¹⁰³ Ibid. str. 165

¹⁰⁴ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. Chicago: HAU Books, 2015. str.20

dostatečně (čili minimálně) vyhraněno. Tuto vyhraněnost, jak již víme, není možno hledat v popisovaném myšlení jako takovém, není možné hledat podobu, které nabývalo před vznikem jeho vztahu s antropologií. Je k nalezení pouze jakožto integrální součást vztahu, jeho předpoklad a výsledek zároveň.

Výše popsaný vztah dostává své specifikum vztahu vědění, na základě postavení jeho aktérů, které je ale *a priori* nerovné. Odlišné, cizí, jiné je třeba pochopit a vysvětlit, čímž vzniká nerovnost, neboť vysvětlování je dovoleno jen antropologovi¹⁰⁵. De Castro svým projektem vystupuje proti této nerovnosti, tím že postuluje kontinuitu mezi teorií antropologa a praxí domorodce (viz výše). Za cílem rovnostářského, nebo spíš symetrického, vztahu antropologie a zkoumaného myšlení, přichází se záměrem renovace antropologické praxe, jež by se napříště měla věnovat tvoření antropologických konceptů.

Symetrizace vztahu antropologie a zkoumaného myšlení probíhá v de Castrově pojetí jednak na základě akcentování konceptuálního potenciálu antropologie, ale především na základě konceptuálního potenciálu zkoumaného myšlení. Právě sem je možné situovat de Castrovu konceptuální fikci. Konceptuální potenciál amerindiánského myšlení je totiž zároveň potenciál filosofický. Brát amerindiánské myšlení jakožto konceptuální znamená jej považovat za obdařené filosofickým významem.¹⁰⁶ Ve druhé kapitole jsme tento moment označili jako emancipační. Je ovšem též dobrým příkladem toho, jak se de Castro vypořádává s problémem deskripce jiného myšlení. V duchu citovaného výměru antropologického konceptu můžeme říci, že de Castrovu konceptuálně-fiktivní práci vzniká celek amerindiánského myšlení, jenž je systematizováno do ontologie a metafyziky konceptů perspektivismu a multinaturalismu. Transkontextuální rozhraní je složeno z filosofických popisů amazonských praktik, rozvedení jejichž důsledků je hnacím motorem pro kritiku některých z ústředních opozic evropské myšlenkové tradice. Amerindiánské motivy popisované za pomoci filosofie Deleuze a Guattariho jsou vektorem ukazujícím k intervenci těchto dvou autorů do amazonského kontextu za účelem nápomoci jeho emancipace, maniokové pivo mění se v krev jakožto příklad ontologického módu multiplicity je vektorem k amazonskému obsahu a inspiraci dodané do západní filosofie. De Castro hnete z kontaktu Amazonie a Evropy koncepty, jež

¹⁰⁵ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. Chicago: HAU Books, 2015. str. 4

¹⁰⁶ DE CASTRO, Eduardo Viveiros. *Métaphysiques cannibales: lignes d'anthropologie post-structurale*. přel. Oiara Bonilla. Paris: Presses universitaires de France, 2009. str. 161

nezakrývají svou umělost, ba naopak, svými jasnými obrysy dávají najevo svou asertivitu na poli ne-evropského myšlení.

Vraťme se nyní k výměru antropologického konceptu, ze kterého jsme vyšli. De Castro v něm, více než jindy, zdůrazňuje relační povahu konceptu. Vztah, který tento koncept zakládá, zakládá zároveň i specifčnost myšlení, které vstupuje do vztahu. Akcentováním relationality se zde De Castro přibližuje Marilyn Strathern v jejím upřednostňování relačních vysvětlení i anti-esenciální rétorice. Zdá se tedy, že bychom v tomto bodě mohli vést paralelu mezi projekty našich autorů. Nicméně, je opět nutné zasadit pojmy do patřičného kontextu. Zatímco de Castro využívá spojení amazonského a evropského kontextu ke konstrukci konceptů, v nichž má spojení odlišného za cíl synergii, Strathern se vydává cestou negace.

Co máme rozumět touto negací? Je jí například Strathernina kritika převládajících metafor sociálních věd (či jejich určitých proudů), které staví na opozici jednotlivce a společnosti, přičemž toto *society thinking* svůj holismus přenáší do kontextů, ve kterých zastírá jinou logiku praxe. Je to taktéž její kritika feminismu a jeho důrazu na dominanci a nátlak, který dle Strathern není univerzalizovatelný. Negace však není pouhou (či pouze) kritikou. Je určitým rétorickým stylem, jenž se vписuje do antropologické exegeze:

„Antropologická exegeze musí být brána za to, co je: za snahu stvořit svět paralelní k tomu vnímanému expresivním médiem (psaním), které si určuje vlastní podmínky inteligibility. Kreativita psaného jazyka je tak zároveň zdrojem a omezením. Jazykem míním umění narace, strukturování textů a zápletek a způsob, kterým takto vyjádřené věci vždy přichází v konečném či úplném (holistickém) stavu, již zformovaném, již na způsob složeniny. Dekompozice těchto forem může být provedena pouze nasazením odlišných forem, odlišných složenin.“¹⁰⁷

Kreativita Marilyn Strathern není natolik vzdálená té de Castrově. I ona přistupuje ke konstrukci lokálně ukotveného myšlenkového celku, jenž staví proti monolitu západního myšlení. I u ní můžeme spatřovat fikci, jejíž obsah je určován účely argumentace. Konkrétní výběr melanésckých motivů vychází z výběru těch západních a naopak. A tak jako u de Castra, vztah dvou kultur tyto kultury zpětně vytváří. Zásadním rozdílem je však to, že pokud de Castro z odlišnosti kontextů pokračuje k synergii jejich

¹⁰⁷ STRATHERN, Marilyn. *The Gender of the gift*. University of California Press, 1988. str.18

spojení, Stratherniným záměrem je zůstat u kontrastů.

Strathern se ve svém melanesistickém díle snaží dosáhnout odstupu od vládnoucích kategorií sociálních věd, rétorika jejího díla (obzvláště *The Gender of the Gift* či *Partial Connections*) ovšem postupuje nadmíru reflexivním způsobem. Exogenita nejedné západní metafory (společnost jako nadindividuální celek, vztah jako atribut etc.) je ukazována právě skrze správně zvolenou naraci, jež dává najevo, které ze západních metafor vyznívají v Melanésii naprázdno, čímž dochází k jejich symbolické negaci. Jak jsme již viděli ve třetí kapitole, Strathern chce vedle sebe postavit melanéské a analytické konstrukty za účelem předvedení jejich kontextualizované povahy.

Její fikce tedy především spočívá v kontinuálním budování vztahů, mimo jiné vztahů mezi odlišným myšlením, odlišnými deskripcemi. Vztahů, jež jsou ovšem na rozdíl od těch de Castroových, vztahy negativního vymezení. Strathernina narace vedle sebe staví celky myšlení, aby ukázala, v čem si nejsou podobné, či, lépe řečeno, že si nejsou podobné. Jak říká v úvodu *The Gender of the Gift*, exogenní intervence feminismem inspirovaného přístupu má přispět k pochopení obecného rámce melanéského uvažování o interakcích a vztazích a jeho zřejmé neredukovatelnosti na rámec západních sociálních věd.¹⁰⁸ Západní je tak vneseno do analýzy na způsob vektoru, jak jsme tomu byli svědky u de Castra, neadekvátnost feministických analýz vykořisťování ovšem zůstává ohraničena ve svém exogenním původu a slouží vposledku pouze jako vektor exogenity, který dává vyniknout originalitě toho kterého ne-evropského konstruktů. Stejným způsobem je zacházeno se všemi nepůvodními prvky v deskripci melanéské sociality.

Vzhledem k tomu, že Strathern limituje použití exogenního materiálu jeho kontrastivní funkcí, nemá v jejím případě smysl hovořit o reprezentaci jednoho myšlení v termínech druhého, jak navrhuje de Castro. Jazyk jejich deskripcí se i v tomto ohledu vyznačuje jistým druhem negace:

„Využití sémantiky negace (X nebo Y „nemá společnost“) znamená sledovat možnost zrcadlení spočívající v návrhu toho, že ten který typ sociálního života je inverzí jiného. Je to fikce rozdělení na my a oni. Úmyslem není ontologické tvrzení v tom smyslu, že zde existuje typ sociálního života založený na premisách v inverzním vztahu k tomu našemu. Spíš se jedná o to využít jazyka, jenž patří tomu našemu [sociálnímu životu]

¹⁰⁸ Ibid. str. 10

s cílem vytvořit kontrast, který by k němu byl interní.“¹⁰⁹

Výše nastíněný kontrastní postup, který je pro Marilyn Strathern charakteristický, je taktéž v tomto momentě zdatně kontrastní k přístupu E.V. de Castra. Posledně jmenovaný neváhá za cílem povznesení amerindiánského myšlení prolomit hranici mezi diskurzem filosofickým a antropologickým (který má být nástrojem emancipace domorodého myšlení). Analytický jazyk antropologie (či filosofie) má v konceptu promlouvat za Amerindiány a naopak, amerindiánské myšlení má určovat antropologickou, potažmo filosofickou, deskripci.

Aby mohlo být dosaženo této symetrizace, přistupuje de Castro k ontologickému tvrzení, před kterým Strathern varuje. Ačkoliv jeho Amerindiáni stojí v protikladu k stěžejním opozicím mainstreamu západní filosoficko-vědecké tradice, této tradici, zrcadlíci se v de Castrové analýze, však nikterak neunikají. O to zřetelněji je to patrné v de Castrových konceptech, jež, obzvláště *Kanibalských metafyzikách*, stojí na konceptuální tvorbě filosofie Deleuze a Guattariho, jež, ačkoliv do jisté míry vůči hlavnímu proudu filosofie subversivní, stále zůstává zakotvena v západní akademii. De Castro sice přiznává, že jeho konstrukty nejsou jako takové dohledatelné „v terénu“, gros obsahu svých konceptů nicméně vydává za amazonské.

Sledující logiku Strathernina apelu, můžeme konstatovat, že právě v tomto spočívá úskalí ontologického přístupu. Snaha vymanit se z nebezpečí reprezentacionalistických vysvětlení kritikou epistemologického podtónu může mít za následek příliš silná tvrzení o charakteru popisovaného myšlení, jež jsou posvěcena svým proklamovaným ontologickým statutem. De Castrovy (nové) antropologické koncepty nás mají přesvědčit o tom, že amerindiánské myšlení operuje s jednou kulturou a mnoha přírodami/tělesnostmi. Kritické zhodnocení jeho projektu by se však mělo ptát po tom, zdali de Castrův antropologický jazyk nenásleduje pouze nepřiznanou negaci západního myšlení.

Strathernina opatrnost vzhledem k příliš silným, ontologickým, tvrzením vede k pečlivé introspekci západního (a tedy i analytického) jazyka. Na pozadí etnografických dat ukazuje jeho nedostatky či neadekvátnost, ale především na základě kontrastu s jiným myšlením načrtává paralelní světy, které sleduje jen tak daleko, jak jí to negace běžně

¹⁰⁹ STRATHERN, Marilyn. *The Gender of the gift*. University of California Press, 1988. str.16

používaného antropologického jazyka dovolují. Její sémantika negace zůstává v jistém smyslu věrná epistemologii, jakožto jedinému možnému rámci, v němž je možno traktovat náš přístup k cizímu myšlení.

Negativní antropologický jazyk je heuristický v tom smyslu, že si netroufá vynášet jakákoliv tvrzení o podstatě zkoumaného myšlení. Jako příklad je možno uvést koncept individuála, jehož pertinence je v konfrontaci s melanéskými deskripcemi, či lépe řečeno melanéskou praxí a její domorodou interpretací, zpochybněna. Namísto logiky jedince s danými atributy, jež je určován vyšším celkem, tedy společností, je navržen pojem dividuál, pomocí něhož je Strathern lépe schopna popsat zákonitosti genderu (obdobně přepracovaného), vztahovosti i povahy melanéské sociality.

Přiblížit se myšlení Melanésie je ovšem, jak bylo řečeno, možné pouze nahlédnutím toho, co nám umožňuje či k čemu nás nutí jazyk, ve kterém ji popisujeme. Antropologovou reakcí potom může být negace patřičných pojmů či zákonů formou jejich kontrastování s fenomény terénu, jejichž deskripce stojí na kreativitě revolty vůči daným pojmům. A tudíž není dividuál originálním melanéským konceptem, nýbrž negací individuála, potažmo individuální identity, v těch ohledech, které se ukazují býti zkoumanému terénu cizí. Při otázkách o platnosti dividuální identity je nicméně nutno brát v potaz, že se jedná o aproximativní přístup.

Dalším problémem antropologického jazyka, jehož gramatika sestává z pečlivě budovaných konceptů, spočívá v jejich tendenci uzurpovat si pozornost antropologického diskurzu. Jak Strathern v úvodu *The Gender of the Gift* namítá:

„Fenomény se najednou zdají býti zahrnuty či obehnány systematikou, a tudíž jako samy systematické. Takto se zaplétáme do světových systémů a hlubokých struktur a trápíme „úrovni“, ve které existují ve fenoménech samých.“¹¹⁰

Ačkoliv Strathernina kritika zde stěží může být mířena na perspektivismus či multinaturalismus (jak je ostatně z citace patrné) její princip je aplikovatelný i na ně. Je tomu tak i proto, že se i v jejich případech fokus přesouvá na tyto koncepty samotné. Pozornost je věnována rozpracovávání jejich „prekonceptuální půdy“ a koherenci v rámci

¹¹⁰ STRATHERN, Marilyn. *The Gender of the gift*. University of California Press, 1988. str.7

komplexnější filosofie, kterou by mohly tvořit. Antropologický jazyk, jenž sestává z konceptů, jak je tomu u de Castra, může dle této námitky ztratit ze zřetele, to, proč samotné koncepty budoval. Příkladem této tendence mohou být de Castrovy *Kanibalské metafyziky*, ve kterých je značná část úsilí věnována kontextualizaci amerindiánských konceptů ve filosofickém diskurzu (kupříkladu diskuze ontologického statusu amerindiánských multiplicít, o kterých byla řeč v první kapitole). S nečekanou přesností tak můžeme zaměřit Stratherninu výtku z konce 80. let vůči tehdejšímu antropologickému diskurzu na de Castrův projekt: „Autoři školení v Západní tradici opravdu nemohou očekávat, že ostatní budou řešit metafyzické problémy Západního myšlení.“¹¹¹

Ačkoliv se tedy sama Strathern věnuje subverzi ústředních sociálněvědních metafor, gramatika jejího postupu je docela jiná. Namísto konceptů, jež by deterritorizovaly domorodé myšlení ve snaze přizpůsobit jej jazyku filosofické tradice, zaznamenává těžkost, se kterou se jazyk zkoumajícího setkává při kontaktu s odlišným myšlením. V jejím pojetí se antropologie zastavuje před možností konstrukce konceptů, neboť ta by znamenala přílišnou afirmaci. Tento krok, nebo spíše jeho absence, ještě u Strathern neznamena rezignaci. Ostatně, je třeba argumentovat proti: proti analýze vykořisťování, proti útlaku společností etc. Tato argumentace je ovšem mapou alternativního myšlení skrytého v našem jazyce a aktualizovaného tím kterým fenoménem. Tuto negativitu je třeba mít na paměti, neboť autorčina tvrzení nabývají velice často i pozitivní hodnoty, která je přece jen pro deskripci nezbytná. Negativním vymezením zde totiž nemusíme rozumět princip, jenž by znemožňoval jakýkoli pozitivní výrok o společenství X či Y, v pojetí Strathern je to spíše způsob, jakým se vyvarovat přílišnému vychýlení etnografických dat vlivem exogenních nástrojů.

4.2 Důsledky absence systému

S respektem k výše uvedenému je třeba dodat, že i důsledné oddělování kontextů může skrývat riziko. Výše bylo řečeno, že Strathernin negativní postup neznamena rezignaci, asertivita argumentace ovšem vlivem své záporné orientace může ztrácet.

¹¹¹ STRATHERN, Marilyn. *The Gender of the gift*. University of California Press, 1988. str.3

Názorným příkladem tohoto rizika je způsob, jakým se Strathern vypořádává s podobou melanéské dominance mužů nad ženami. Připomeňme, že rámec její analýzy se značně liší od těch, na které kriticky reaguje, a tedy od rámce feministického a antropologického. Oba autorce slouží jakožto orientace negativním výměrem. Melanésie, podle Strathern, nezná stále genderové atributy, individuální identitu ani nátlak jedné části společnosti na tu druhou, neboť v melanéském kontextu nic jako společnost s pravidly, která jí jsou implicitně připisována, neexistuje. Všechny tyto negativy jsou uplatněny při hledání melanéského ekvivalentu nerovnosti vztahu mezi ženami a muži, který zůstává relevantním cílem, neboť Strathern se koneckonců mezi feministické autorky řadit chce.

Jak jsme již výše zmínili, domácnost je jedním z těch melanéských prostorů, kde se jinak androgynní jedinci genderově vymezují. Podnět k tomu dává interakce s opačným pohlavím. V kontextu obřadní směny prasat *moka* je tento vztah aktualizován při chovu samotných prasat, kterážto jako produkt nezprostředkované směny mezi mužem a ženou vstupují do prostředí zprostředkované směny, ve které figurují muži, tentokrát singulární, negenderové identity. Z domácnosti rovného podílu na práci prasata putují do veřejného prostoru, ve kterém se hraje o prestiž mužů.

Mužova činnost se tak dělí na dvě sféry, jednou je domácnost tvořena nerozdělitelnou jednotkou muž/žena a druhou je kolektiv mužů, mezi kterými probíhá směna prasat. Tento prostor směny je ženám zapovězen a v tom spočívá jedna z melanéských nerovností, jež se ovšem promítá i do fenoménu domácího násilí. Kolektiv mužů, kteří se mohou mezi sebou porovnávat (konečně prasata jim slouží jako měřítko) stojí v protikladu k domácnosti, kde měřítko neexistuje. Tato dynamika je poté dle Strathern vůči manželským vztahům potenciálně škodlivá, když říká, že: „[h]odnota kolektivních událostí se rétoricky postaví vedle hodnoty domácí produkce. Tato sféra může být dokonce viděna jako destruktivní; příliš času doma kompromituje mužovu skupinovou účast.“¹¹²

Prostor mezi těmito sférami, a tedy i mezi dvěma mužovými identitami, se stává pohnutkou pro násilí, kterého se na ženě v domácí sféře dopouští.¹¹³ S nerovností ve formách vztahů, do kterých muži a ženy v Melanésii vstupují se do melanéské sociality

¹¹² STRATHERN, Marilyn. *The Gender of the gift*. University of California Press, 1988. str.337

¹¹³ Ibid.

vkrádá i násilí. Jak je ovšem možné tento exces vysvětlit bez pomoci strukturálních nástrojů feministického přístupu?

V závěru *The Gender of the Gift* Strathern znovu otevírá tematiku dominance. Krom odlišné pozice žen v *moce* je třeba vysvětlit domácí násilí. Strathernino podání těchto fenoménů se, jak je patrné z výše uvedeného, nemůže opírat o zákonitosti jakékoli systematiky, jež by přinášela strukturní vysvětlení aktérova jednání. Ultimátní vysvětlení nevyhnutelnosti povýšeného chování mužů je tedy odkázání do říše jednotlivých vztahů a konvencí, které v nich fungují jako zdroje konkrétních aktů:

„Nevyhnutelnost leží v konvencích ovládajících formu, které sociální jednání nabývá. Jednání je inovativní, neboť je vždy tvořeno kapacitou jednajícího jednat „za sebe“. [...] Jednat z výhodné pozice tedy vždy v jistém smyslu znamená tuto pozici využít. To s sebou nese behaviorální ethos asertivity, který platí stejně tak pro muže jako ženy. Ale nad rámec toho je možné říci, že muži se často nachází v situaci výhodnou pro ně a nikoli pro ženy.“¹¹⁴

Strathernina analýza melanéské sociality nemá být případovou studií jednoho aspektu či fenoménu, jejím cílem je popsat melanéský život v jeho celistvosti, tudíž musí brát v potaz rekurentní schémata jednání. Jak bylo však uvedeno, tento projekt nemá obsahovat holistické celky vysvětlení. Nerovnost pozice muže a ženy je tak dávana do souvislost s konvencí jednání, kterou jednající využívají (muž staví ohrádku pro prase, zatímco žena prase krmí— jednání vzájemné a synergické) či jejím využitím svou výhodu zneužívají (muž mlátí ženu). Arsenál jejich analytických nástrojů ovšem neumožňuje jít za horizont jednotlivých interakcí a konvencí, jichž jsou jednání aktérů zdrojem. Západní analytický jazyk se v jejím pojetí obrací do jeho alternativních potencialit. Ačkoliv tento krok Strathern umožňuje vysvětlovat mnohé fenomény melanéského sociálního života „nanovo“, ne jeden fenomén tímto krokem ztrácí šanci na systematiku. Nerovný vztah mužů a žen není vysvětlován za pomoci ideologie či metafyziky. Jeho vysvětlení tedy nabízí jen mikro-úroveň singulárních výskytů, která čtenářům přenesou jen výsek melanéské sociality.

De Castro postupuje inverzně v tom smyslu, že neváhá přikročit ke konstrukci

¹¹⁴ STRATHERN, Marilyn. *The Gender of the gift*. University of California Press, 1988. str. 327

systémů, jejichž „hybnou silou“ má být domorodé myšlení a jejichž stavební kameny je možno brát i z tak „exotických“ míst jako je soudobá filosofie, jeho sémantika je tudíž pozitivní. „Systémy“, čili nové koncepty antropologie, jejichž úkolem je „popsat podmínky ontologické autodeterminace studovaných kolektivů“¹¹⁵ jsou premisou jeho projektu. Popis těchto podmínek jde daleko za pozorované či odposlechnuté vysvětlení, pro svůj vysoce abstraktní záběr přechází na pole konceptuální fikce, která umožňuje popis amerindiánského myšlení kritérii novověké metafyziky. Konvence, které Amerindiáni dodržují, jsou v de Castroových konceptech potvrzením dalekosáhlých kosmologických předpokladů. Na nalezení těchto předpokladů (neboli řečeno s de Castrem prekonceptuální půdy) de Castrova analýza nerezignuje, neboť mají být neoddelitelnou součástí domorodé praxe, a tudíž neoddelitelnou součástí jejího pochopení.

Partikulární fenomén, kupříkladu strach nambikvárského lovce ze setkání s predátorem, je doposledku vyčerpán ontologicko-metafyzickým vysvětlením. Pokud máme na paměti roli fikce v tomto vysvětlení, dostaneme se nambikvárskému lovcovi blíže, než bychom byli schopni z jiného podání. Smysl, který nám jeho strach začne dávat je cílem de Castrova antropologického jazyka, který dokáže domorodé myšlení plasticky přenést z Amazonie na Západ, ale taktéž mu umožnit zaujmout status razantně odlišný od asymetrických analýz, které si ponechávají právo veta co do deskripce reality.

Tímto nemá být zpochybněna možnost Strathernina antropologického jazyka evokovat předmět svého popisu. Ostatně, svou snahou upozornit na exogenní prvky v antropologické analýze a dostat melanéské myšlení aspoň částečně z jejich dosahu nám zprostředkovává svět alternativní k tomu našemu. Negativní forma, kterou Strathern používá, ovšem porozumění, osvětlení smyslu často spíše brání. Negace se tak v jejím případě blíží skepsi v tom ohledu, že antropologický jazyk, jenž používá, je svědkem těžkosti konfrontace dvou myšlení. Morfologie toho popisovaného je určena tím, čím to popisující není, ale mohlo by být. O popisovaném světě v jeho plné kráse se tak můžeme jen dohadovat, můžeme se k němu jen velice omezeně přibližovat. Strathernin popis je tak aproximací, která nechce vyprávět příběhy, čímž se ovšem vzdává možnosti dostat popisované blíže subjektům diskurzu, do kterého patří.

¹¹⁵ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Métaphysiques cannibales: lignes d'anthropologie post-structurale*. přel. Oiara Bonilla. Paris: Presses universitaires de France, 2009. str.7

Závěr

Tato práce si dala za cíl porovnat meta-antropologickou argumentaci Eduarda Viveirose de Castra a Marilyn Strathern, k níž jsme v úvodu přiřadili antropologický jazyk jako její konkrétní projev. Stať práce tvoří výklad stěžejních momentů díla obou autorů se zaměřením na kritiku antropologického diskurzu a diskuzi teoretické antropologie, exkurz do společného motivu perspektivy a konečně komparace antropologických jazyků našich autorů, které jsme postavili vedle sebe v kontrastním čtení.

V první kapitole jsme představili antropologický projekt Eduarda Viveirose de Castra v jeho kritických a emancipačních intencích. Sledovali jsme ponejprv de Castra jako amerikanistu, kritizujícího reprezentacionalistické předpoklady dosavadních interpretací animismu. Na jeho sporu s Descolou jsme ukázali, jakým způsobem de Castro koncept animismu radikalizuje. Poté nás již interpretace vedla k představení konceptů perspektivismu a multinaturalismu, které jsme vykládali v rámci jeho ontologického přístupu. Jejich filosofické vysvětlení, které jsme rekonstruovali z *Kanibalských metafyzik* nám později umožnilo poukázat na de Castrovu preferenci filosofie při konstrukci konceptů. Námitka Pierra Déléage po fiktivním charakteru de Castrových konceptů nás dovedla k rozebrání role fikce v de Castrově antropologii, jež se ukázala být klíčovou. Pro doplnění interpretace jsme konec kapitoly věnovali rozvinutí motivu emancipace domorodého myšlení jako ultimátního cíle de Castrových konceptů.

Druhou kapitolu jsme začali reprodukcí Stratherniny „případové studie“ neadekvátnosti pracovních konceptů strukturálního funkcionalismu při konfrontaci s melanéskými Gariji. Její kritiku jsme představili jako kritiku tzv. *society thinking*, čili myšlení postulující existenci nadindividuálních sociálních celků (společnost, kultura) a jedince, který je těmito celky vysvětlitelný (ale nikoli naopak). Takové myšlení dle Strathern zastírá možné alternativy sociálního života. V *The Gender of the Gift* jsme tento způsob kritiky mohli sledovat na Strathernině vymezení se vůči feministickým (ale zároveň také antropologickým) univerzálním tvrzením po zákonitostech vztahu mezi mužem a ženou. Částečně jsme rekonstruovali Stratherniny protiargumenty, na kterých jsme předvedli postup její antropologické analýzy. Důslednou reflexí západního

analytického jazyka Strathern načrtává podoby melanéské sociality, ve které nenalézá pevně danou identitu, ani gender. Naopak důležitou rolí v ní hrají vztahy, jež pojí jedince k jeho sociálnímu okolí, na podkladě těchto vztahů je jedinec schopen momentálně utvořit svou jednotu individuála (na základě své jinak individuální povahy). Obecný Strathernin postup práce s exogenními koncepty byl představen v termínech logiky melanéských vztahů, tak jako v nich je u Strathern zásadní konfrontace pro zkonkrétnění entit, které stojí proti sobě.

Třetí kapitola se pokusila najít průnik díla autorů v motivu perspektivy, jejíž použití jsme sledovali v kontextu jejich probíhající debaty. Bylo shledáno, že značně rozdílný kontext použití tento úkol ztěžuje. Tato část práce měla ospravedlnit volbu metody komparace, o kterou jsme se opřeli v následující, poslední kapitole. Pevně stanovené kritérium by totiž nedovolilo vystihnout specifikum argumentace našich autorů, což se ostatně ukazuje i na motivu perspektivy, jež doznává výrazně jiné pozice v díle de Castra (kde je jedním ze stavebních kamenů konceptu perspektivismu) a v díle Strathern (kde je jen rétorickou figurou).

Poslední kapitole bylo předpovězeno dát díla autorů do kontrastu tak, aby vynikly limity jejich antropologického jazyka. Ačkoliv první dvě kapitoly měly za úkol připravit této části půdu, u obou autorů bylo třeba vrátit se k vybraným momentům argumentace pro přehlednější průběh argumentace naší. Pivotním bodem první části porovnání se stalo de Castrovo vymezení relační povahy antropologických konceptů, které nám umožnilo kontrastovat de Castrův konceptuálně-fiktivní jazyk s negativní sémantikou Strathern. De Castrovy meta-antropologické předpoklady, k nimž patří apel po alianci filosofie a antropologie, se projevují jeho silnou preferencí konceptuálního podání zkoumaného myšlení, které však optikou jazyka Strathern neuniká z potencialit západního jazyka. Jinými slovy, proklamovaná inverze západních opozic ještě neznamená, že dané koncepty přinášejí do západního diskurzu amerindiánské myšlení. Optikou de Castra poté Strathernina negativní sémantika nedokáže podat dostatečně plastický obraz studovaných fenoménů, jelikož ze své podstaty negativního výměru rezignuje na budování systému, který by napomohl dodat zprostředkovanému jednání smysl.

Text nabídl jak přímou reprodukci tvrzení o podstatě a možnostech antropologické analýzy, tedy snažil se interpretovat imanentně vůči proklamovaným tvrzením, tak čtení na základě logiky vůči dané argumentaci cizí, vnášel do ní exogenní prvek. Leitmotivem práce se tak stal kontrast, který jsme mohli sledovat na rovině úvah o poslání antropologie (antropologie má spojovat filosofii s domorodým myšlením, jak navrhuje de Castro; antropologie má vždy upozorňovat na kontrast západních analytických nástrojů a domorodého myšlení, jak navrhuje Strathern), na rovině komparace autorů samotných (de Castrův konceptuální jazyk jsme dali do kontrastu Stratherniny negativní sémantiky), tak náznakem na úrovni metodologické (komparace s pevným kritériem versus kontrastní čtení). Nezbývá než doufat, že tento postup, jenž nechce zaujímat autoritativní pozici v interpretaci, bude pro pochopení představovaných autorů nápomocný.

Summary

This thesis has set out to compare the meta-anthropological argumentation of Eduardo Viveiros de Castro and Marilyn Strathern, to which we have attached anthropological language as its concrete manifestation in the introduction. The body of the thesis consisted of an interpretation of the key moments of the work of both authors, focusing on the critique of anthropological discourse and the discussion of theoretical anthropology, an excursus into the common motif of perspective, and finally a comparison of the anthropological languages of our authors, which we placed side by side in a contrastive reading.

In the first chapter, we presented Eduardo Viveiros de Castro's anthropological project in its critical and emancipatory intentions. We first traced de Castro as an Americanist, critiquing the representationalist assumptions of previous interpretations of animism. Through his dispute with Descola, we have shown how de Castro radicalizes the concept of animism. After that, the interpretation already led us to introduce the concepts of perspectivism and multinaturalism, which we interpreted within the framework of his ontological approach. Their philosophical explanation, which we reconstructed from the *Cannibal Metaphysics*, later allowed us to point out de Castro's preference for philosophy in the construction of concepts. Pierre Déléage's objection to the fictional character of de Castro's concepts led us to discuss the role of fiction in de Castro's anthropology, which turned out to be crucial. To complete the interpretation, we devoted the end of the chapter to developing the motif of the emancipation of indigenous thought as the ultimate goal of de Castro's concepts.

We began the second chapter by reproducing Strathern's "case study" of the inadequacy of the working concepts of structural functionalism when confronted with the Melanesian Gariis. We presented her critique as a critique of so-called society thinking, or thinking postulating the existence of supra-individual social units (society, culture) and an individual who is explicable by these units (but not vice versa). Such thinking, according to Strathern, obscures possible alternatives to social life. In *The Gender of the Gift*, we can trace this mode of critique to Strathern's demarcation against feminist (but also anthropological) universal claims for the laws of the relationship between men and women.

We have partially reconstructed Strathern's counter-arguments to demonstrate the progression of her anthropological analysis. Through a rigorous reflection on Western analytical language, Strathern sketches forms of Melanesian sociality in which she finds neither a fixed identity nor gender. On the contrary, the relations that bind the individual to his social environment play an important role in it; on the basis of these relations, the individual is able to momentarily form his unity as an individual (on the basis of his otherwise dividualized nature). Strathern's general procedure for working with exogenous concepts has been presented in terms of the logic of Melanesian relations, as in Strathern's logic of relations, confrontation is essential for the concretization of entities that stand in opposition to one another.

The third chapter attempted to locate the intersection of the authors' work in the motif of perspective, the use of which was observed in the context of their ongoing debate. The widely differing contexts of use were found to complicate this task. This part of the thesis was intended to justify the choice of the method of comparison on which we relied in the following, last chapter. A fixed criterion would not have allowed us to capture the specificity of our authors' arguments, which, moreover, is shown by the motif of perspective, which takes a markedly different position in de Castro's work (where it is one of the building blocks of the concept of perspectivism) and in Strathern's (where it is merely a rhetorical figure).

The last chapter was predicted to contrast the authors' works so as to bring out the limits of their anthropological language. Although the first two chapters were intended to set the stage for this section, for both authors it was necessary to return to selected moments of argumentation in order to make the flow of our argument clearer. The pivot point of the first part of the comparison was de Castro's delineation of the relational nature of anthropological concepts, which allowed us to contrast de Castro's conceptual-fictional language with Strathern's negative semantics. De Castro's meta-anthropological assumptions, which include an appeal for an alliance between philosophy and anthropology, are manifested in his strong preference for a conceptual rendering of the thought under investigation, which, however, does not escape the potentialities of Western language through the lens of Strathern. In other words, the proclaimed inversion of Western oppositions does not mean that the concepts in question bring Amerindian thought

into Western discourse. Through the lens of de Castro, then, Strathern's negative semantics fails to provide a sufficiently plastic picture of the phenomena under study, since by its very nature of negative exchange it resigns itself to building a system that would help to give meaning to the mediated action.

The text offered both a direct reproduction of claims about the nature and possibilities of anthropological analysis, that is, it sought to interpret immanently in relation to the claims being made, and a reading based on a logic alien to the argument in question, bringing in an exogenous element. The leitmotif of the work thus became the contrast we could observe at the level of reflections on the mission of anthropology (anthropology is supposed to link philosophy with indigenous thought, as de Castro suggests; anthropology is always to draw attention to the contrast between Western analytical tools and indigenous thought, as Strathern suggests), at the level of comparing the authors themselves (we have contrasted de Castro's conceptual language with Strathern's negative semantics), and hinting at the methodological level (comparison with a fixed criterion versus contrastive reading). One can only hope that this approach, which does not wish to take an authoritative position in interpretation, will be helpful for understanding the authors represented.

Použitá literatura

primární literatura

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *Journal of the Royal anthropological Institute*, 1998, 469-488.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Viveiros. *Métaphysiques cannibales: lignes d'anthropologie post-structurale*. přel. Oiara Bonilla. Paris: Presses universitaires de France, 2009

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Viveiros. *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. Chicago: HAU Books, 2015

STRATHERN, Marilyn. *The Gender of the gift*. University of California Press, 1988

STRATHERN, Marilyn. *Partial Connections*. Savage: Rowman and Littlefield, 1991; znovu vydáno Walnut Creek: AltaMira Press, 2004

STRATHERN, Marilyn. *Parts and Wholes* in: KUPER, Adam (ed.). *Conceptualizing society*. Milton Park: Routledge, 2002

sekundární literatura

CARRITHERS, Michael, et al. Ontology is just another word for culture: Motion tabled at the 2008 meeting of the group for debates in anthropological theory, University of Manchester. *Critique of anthropology*, 2010, 30.2: 152-200.

DÉLÉAGE, Pierre. *L'Autre-mental*. Paris: *La Découverte*, 2020

DESCOLA, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005

FOUCAULT, Michel. *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard 1971.

GELL, Alfred; Eric, HIRSCH. *The art of anthropology: essays and diagrams*. London: Berg, 2006

HOLBRAAD, Martin; Morten Axel, PEDERSEN. *The ontological turn: an anthropological exposition*. Cambridge University Press, 2017.

LEBNER, Ashley. La redescription de l'anthropologie selon Marilyn Strathern. *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, 2016, 218: 117-149

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; Marcio, GOLDMAN; Ashley,LEBNER. Slow Motions. Comments on a Few Texts by Marilyn Strathern. *The Cambridge Journal of Anthropology*. 2008-09, vol.28, č.3, 23-42.

Teze bakalářské práce

Námět práce

Ve své práci bych se rád věnoval komparaci děl dvou současných antropologů, kterými jsou Eduardo Viveiros de Castro a Marilyn Strathern. Zdůvodněním tohoto výběru je jednak fakt, že se jedná o současné autory, kteří na sebe ve svých dílech reagují (jejich diskuzi a průnikům jejich argumentace bych se v práci též chtěl dotknout).

Dalším, souvisejícím, faktorem je jejich snaha o nový přístup k odlišnému myšlení. Viveiros de Castro svůj projekt v *Métaphysiques cannibales* nazývá *permanentní dekolonizací mysli* (2009: 12). V jeho pojetí se antropologie stává intelektuálním projektem, částečně postaveným na myšlení lidí, které zkoumá, v protikladu k západním „modernistickým“ konceptům, kterými antropologie disponovala doposud. Cílem Marilyn Strathern, tak je jej přibližuje v *The Gender of the Gift*, je „[...] vyjádřit komplexnost domorodých konceptů s odkazem na specifický kontext, v němž vznikají“ (1988:8). To samé je třeba udělat s analytickými koncepty, které je, podle autorky, nutné umístit do kontextu společností, ze kterých vzešly.

Eduardo Viveiros de Castro, jakožto čelní představitel ontologického obratu, jde cestou experimentování s radikálně odlišným, které představují ontologie domorodých obyvatel. Ontologii můžeme chápat jednoduše jako nauku o jsoucnu, jak ostatně nabízí etymologie slova složeného z řeckého *ontos* –jsoucí a *logos*–slovo či rozum (v podobných kompozitech nabývá významu *věda, nauka či teorie*). Obsah takových nauk již v tomto případě tradičně chápat nesmíme. Naopak, ontologie (oproti kultuře) má zamezit nazírání radikálně odlišné myšlenkové tradice prismaticem reprezentace, tedy subjektivního pohledu na skutečnost. Tento autor je znám především pro koncepty multinaturalismu a perspektivismu, ve kterých navazuje na tradici interpretace animismu. Jeho inovace spočívá v radikalizování logiky animismu, který se v jeho pojetí (pod jmény zmíněných konceptů) stává amerindiánskou filosofií. Lépe řečeno, rozvinutím motivů obsažených v amerindiánských šamanských, loveckých či válečnických praktikách de Castro konstruuje amerindiánskou ontologii a metafyziku, která podává komplexní vysvětlení pilířů animistického myšlení, jež přiřazuje subjektivitu i ne-lidským tvorům, čímž z ní tvoří jediný univerzální atribut živých bytostí. Inverzně k naturalistickému pojetí je v Amazonii diferencujícím principem tělesná schránka.

Marilyn Strathern jde jinou cestou. Není lehké vybrat jedno slovo, které by dobře reprezentovalo její myšlení. *Relacionalita* má poukázat jednak na její zájem o studium příbuzenství, ovšem též na koncept „vztahovosti“ samotný na kterém ukazuje, do jaké míry je nutné prohloubit reflexivitu výzkumu a jakou pozornost je nutno věnovat konceptům, se kterými antropologové pracují. Snaží se ve svých pracích upozornit na neadekvátnost totalizujících analytických konceptů, nicméně nestaví proti nim žádný jiný konceptuální celek.

Jejím cílem v *The Gender of the Gift* je reagovat na ty sociálněvědní rámce analýzy, které svými koncepty zastírají možné podoby společenského života popisovaných kolektivů. V reakci na ně se tak snaží učinit zadost odlišnosti zkoumané oblasti poukázáním na odlišné pojetí identity, genderu či vztahů mezi mužem a ženou. Kupříkladu pertinence konceptu vykořisťování, o nějž se při své kritické analýze opírá feministický přístup, je pro melanéský kontext zpochybněna, neboť je založena na exogenním způsobu uvažování o mezilidských vztazích, potažmo právě genderu. Jak již bylo naznačeno výše, veškerý její postup se nese ve znamení hluboké reflexe používaných analytických nástrojů, na jejichž omezení neváhá znovu a znovu upozorňovat.

Motivací pro tento projekt, s respektem k výše uvedenému, je tedy snaha postavit tyto dvě podoby antropologické analýzy vedle sebe. Má práce by tak měla sestávat z interpretace vybraných děl těchto dvou autorů se zaměřením na jejich pozice na poli antropologické teorie a na stěžejní části jejich argumentace. V těchto výkladech bych si rád připravil půdu pro závěrečnou komparaci, jejíž cílem bude dát vyvstat kontrastu studovaných autorů.

Předpokládané metody zpracování

Navrhovaná práce má být komparací. Samotnému porovnání by měl předcházet výklad zaměřený na klíčové motivy díla obou autorů a jejich úvahy na poli antropologické teorie. Na základě těchto výkladů bych se chtěl pokusit načrtnout možný průnik jejich díla, který spatřuji v motivu perspektivy. Následovat bude komparace, ve které bych se chtěl pokusit o čtení jednoho autora(ku), optikou druhé(ho). Tento postup by měl originálním způsobem poukázat na limity argumentace a zviditelnit gros jejich projektů.

Etické souvislosti zvažovaného projektu

Práce nebude obsahovat výzkum

Orientační seznam literatury

1. STRATHERN, Marilyn. *The Gender of the gift*. University of California Press, 1988
2. STRATHERN, Marilyn. *Partial Connections*. Savage: Rowman and Littlefield, 1991; znovu vydáno Walnut Creek: AltaMira Press, 2004
3. STRATHERN, Marilyn. *Parts and Wholes* in: KUPER, Adam (ed.). *Conceptualizing society*. Milton Park: Routledge, 2002
4. DE CASTRO, Eduardo Viveiros. *Métaphysiques cannibales: lignes d'anthropologie post-structurale*. přel. Oiara Bonilla. Paris: Presses universitaires de France, 2009
5. DE CASTRO, Eduardo Viveiros. *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. Chicago: HAU Books, 2015
6. DÉLÉAGE, Pierre. *L'Autre-mental*. Paris: La Découverte, 2020
7. DESCOLA, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005
8. LEBNER, Ashley. La redescription de l'anthropologie selon Marilyn Strathern. *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, 2016, 218: 117-149
9. GELL, Alfred; HIRSCH, Eric. *The art of anthropology: essays and diagrams*. London: Berg, 2006
10. FOUCAULT, Michel. *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard 1971.