



# Pojetí vypravěčství v severoamerických indigenních kulturách a koncept vztahovosti

Jana Marešová

Univerzita Jana Evangelisty Purkyně v Ústí nad Labem

jana.maresova@ujep.cz

## INDIGENOUS PERCEPTION OF STORYTELLING AND THE CONCEPT OF RELATIONALITY

Traditional storytelling has been an essential constituent of Indigenous cultures in North America, including contemporary literary production. The perception of storytelling in Indigenous theories might, however, in some aspects differ from its Western literary critical understanding. This paper outlines the conceptual frameworks which shape and are reflected in Indigenous storytelling and examines relationality as the core principle of Indigenous knowledge system. Relationality does not only represent a frequent theme in Indigenous works, but it is also manifested in their narrative structure, and simultaneously can be used for their interpretation. In addition, the paper focuses on the equal role of the storyteller and the listener in Indigenous views on storytelling, the necessity to internalize a story to derive meaning, the power and animacy of stories and the importance of this for Indigenous typologies of stories, and on the issue of cultural appropriation, which stems from the different approaches to stories and knowledge as such in Indigenous and non-Indigenous perceptions.

### KLÍČOVÁ SLOVA:

Indigenní vypravěčství — indigenní literatury — vztahovost — internalizace — místo-myšlenka, aropriace

Indigenous storytelling — Indigenous literatures — relationality — internalization — place-thought, appropriation

### DOI

<https://doi.org/10.14712/23366729.2022.1.3>

Ústní vypravěčství tvořilo a stále tvoří základ indigenních kultur Severní Ameriky. Příběhy, ve všech svých podobách a formách, uchovávají a přenášejí kulturní a společenské vzorce z generace na generaci a slouží v komunitách k mnoha účelům — jsou nositeli osobní i komunitní historie, mají edukativní i zábavní funkci, vymezují žádoucí způsoby komunikace a interakce v komunitě, poskytují spojení s duchovní sférou, a proto představují důležitou součást nejrůznějších obřadů, a v neposlední řadě vyjadřují a předávají indigenní poznání a myšlenková východiska. Právě tato východiska a paradigmata se mohou lišit od západního poznání nebo mohou akcentovat jiné aspekty vědění. Ústní vypravěčství samozřejmě poskytuje také velmi úrodnou



půdu a inspirační zdroj pro současnou psanou literaturu. Jelikož však vypravěčství a myšlenkové prostředí, z něhož vyrůstá, vykazuje jisté odlišnosti od neindigenního chápání, je nezbytné, nebo přinejmenším obohacující pokusit se nahlédnout do indigenních úvah o vypravěčství a skrze ně pak pohlížet na současnou literaturu autorů z řad původních obyvatel Severní Ameriky. Tento příspěvek si klade za cíl představit některé teoretické termíny vážící se k indigennímu vypravěčství a nastínit myšlenkový základ této tradice a z něj vycházející koncepty, které pak lze využít pro interpretaci současných indigenních literárních děl.

Označení „indigenní“ je přepisem anglického termínu „Indigenous“, který se v současné době nejčastěji, zejména v Kanadě, používá pro označení původních obyvatel Severní Ameriky a jejich kultur. Ačkoli tento termín není v českém prostředí zatím příliš zavedený, článek s ním pracuje, jelikož umožňuje o těchto kulturách mluvit obecně, nemá negativní konotace a v psaném textu nepůsobí tak rušivě jako existující víceslovná pojmenování.<sup>1</sup> Tato studie se záměrně vyhýbá slovům „Indián“ a „indiánský“, protože jsou považována za nekorektní, pejorativní a od počátku svého vzniku mylná.<sup>2</sup>

Na úvod by bylo dobré zmínit, že autorka tohoto příspěvku není indigenního původu a své znalosti na toto téma čerpá především z knih, diskusí a rozhovorů s indigenními spisovateli, akademiky a členy komunit. Její pohled na indigenní vypravěčství proto zůstává nutně pohledem zvenčí, a tím pádem pohledem limitovaným a ovlivněným jejím kulturním zázemím a vzděláním. Toto prohlášení nemá být jen mechanickým splněním aktuálních požadavků na etický výzkum indigenních kultur,<sup>3</sup> ale vědomým uznáním, že v minulosti vždy nebylo zkoumání těchto kultur vedeno v souladu s indigenními zvyklostmi, které požadují, aby výzkum byl přínosem i pro danou komunitu a které nepovolují přístup k určitým informacím, a že rovnovážného rozmístění sil mezi indigenním a neindigenním poznáním nebylo dosááno.

Vyjádrřit přesnou a vyčerpávající definici vypravěčství je téměř nemožné. Obecně lze říci, že vypravěčství je v pohledu indigenních teorií komplexní kulturní, intelektuální, politickou, společenskou a duchovní aktivitou, která uchovává a přenáší

- 
- 1 V citacích byly ponechány termíny užitě v originále. V souladu s indigenní citační normou, jak ji popisuje Gregory Younging (2018, s. 100), jsou při prvním použití za jmény indigenních kritiků a autorů uváděny jejich národnostní afiliace. Tato praktika vyjadřuje diverzitu indigenních kultur, reflektuje navázanost a potřebu odpovědnosti k určité komunitě a zároveň respektuje kulturní integritu národů a jimi preferované názvy. České ekvivalenty k názvům národů nejsou vždy dostupné i z toho důvodu, že se terminologie stále vyvíjí i v Severní Americe a doznává častých změn. U takových názvů byl zvolen jednoduchý fonetický přepis z angličtiny.
  - 2 Viz např. Vowel 2016, s. 9; Younging 2018, s. 56. Termín „Indian“ se v současné době v indigenních studiích v anglofonním prostředí užívá pouze v kontextu se zákony týkající se původních obyvatel, např. Zákon o Indiánech (The Indian Act) z roku 1876 a jeho dodatky v Kanadě, Zákon o reorganizaci Indiánů (The Indian Reorganization Act) z roku 1934 v USA.
  - 3 Jedním ze základních požadavků etického výzkumu indigenních kultur je právě nutnost otevřeně prohlásit, že se jedná (pokud se jedná) o pohled zvenčí, a tedy o „re-presentation“ těchto kultur. Viz Wendy Rose in Eigenbrod 2005, s. 44.



poznání v indigenních kulturách. Teoretikové indigenních kultur často zdůrazňují, že se jedná o aktivitu dynamickou, o proces spíše než o fenomén, který by bylo lze zkoumat a postihnout vně časové roviny. Niigonwedom James Sinclair (Anišinábové) píše, že „nišnábské vypravěčství tudíž není prostým jednorozměrným činem, ale komplexním historickým, společenským a politickým procesem zasazeným v trvalém běhu naší kolektivní přítomnosti, poznání a lidství“.<sup>4</sup> Vypravěčství je tak chápáno jako pokračující, neustále se proměňující, ale přetrvávající proces a příběhy jako produkce spíše než produkty.

Nedostatečné porozumění vypravěčství jako „živoucímu, dynamickému diskurzu“,<sup>5</sup> jak Christopher B. Teuton (Čerokézové) uvádí, vedlo mnoho neindigenních kritiků k pohledu na ústní vyprávění jako na pozůstatek z dávné minulosti a fázi předcházející rozvoji psané literatury. Indigenní chápání ale neklade důraz na lineární vývoj vypravěčství v čase a na příběhy jako na pomníky minulosti. „Příběhy neměly hodnotu samy o sobě — ani jako záznamy či reliktů minulosti — nýbrž pouze ve vztahu k prospívání žijící sgadug [komunity],“ vysvětluje Teuton.<sup>6</sup> Na historicitu a estetickou hodnotu dávných příběhů není — oproti západní formalistické tradici a západnímu přesvědčení, že příběhy mají díky svému stáří určitou historickou hodnotu — v indigenním chápání kladen takový důraz. Naproti tomu zásadním prvkem pro pochopení významu a hodnoty příběhů je jejich vztah k současným žijícím jednotlivcům a komunitám. Základním principem pro nazírání na vypravěčství je tedy koncept vztahovosti. Dynamičnost vypravěčství navíc zajišťuje jeho schopnost reagovat na společenské změny a reflektovat je tak, aby se vyprávění vždy dotýkalo lidí v daném čase. Jak říká Petroneová, orální tradice vzkvétá „skrze sílu kmenové paměti“ a schopnost „obnovit sebe samu začleněním nových prvků“.<sup>7</sup> Je zajímavé, že koncept vztahovosti úzce se váží k vypravěčství zabezpečuje jak pokračování paměti předků, jelikož jim se vypravěč při vypravování zodpovídá, tak aktuálnost vypravěčství, která vzniká s nutností vztáhnout příběh k současníkům.

Vypravěčství je proces založený na dvoustrannosti — role vypravěče je stejně důležitá jako role posluchače či čtenáře. To zmiňuje i Donald Lee Fixico (Šónijové, Sakové a Foxové, Maskogové Kríkové a Seminolové) a dodává: „Poslech dává obživnout latentní energii v příběhu.“<sup>8</sup> Zatímco vypravěčovou povinností je vyložit dobrý příběh, dbát na protokoly udávající, kdo, kdy, komu a který příběh je možné vyprávět, a reagovat na charakter publika při rozhodování, jak a jaký příběh představit, posluchačova role spočívá v pečlivém a aktivním naslouchání. Akt vypravování může plně fungovat, pouze pokud posluchač vskutku příběh vyslyší a vyvodí z něj určitý subjektivní význam. Gerald Vizenor zdůrazňuje pozici posluchače a říká, že „posluchač příběh vytváří“.<sup>9</sup> Příběh je dokončen až v momentě, kdy v něm posluchač nalezne jistý význam. Naproti tomu vypravěč musí do příběhu vložit vlastní energii, čímž se příběh stává pro posluchače atraktivním, a současně musí umět vyvážit nutnost

4 Sinclair 2010, s. 22.

5 Teuton 2014, s. 171.

6 Tamtéž, s. 172–173.

7 Petrone 1990, s. 17.

8 Fixico 2017, s. 29.

9 Blaeser 1996, s. 25.



odpovědnosti k předkům a nezbytnost vztáhnout příběh k současnosti. Neal McLeod (Něhijové) říká, že vypravěč se musí stát „příbytkem dávného zvuku“, <sup>10</sup> musí v něm rezonovat příběhy předků. Tímto je zaručen souvislý přenos příběhů a vypravěčství napříč generacemi. Aby byl proces úplný, musí jak vypravěč, tak posluchač příběh internalizovat, zvnitřnit.

Tvorba významu z vyslechnutého příběhu závisí na procesu internalizace posluchačem. Posluchač by měl dopřát tomuto procesu dostatek času a důvěřovat tomu — jak zdůrazňuje Wilson (Opaskwayak Kríové) —, že potřebné závěry „přijdou, až bude připraven“.<sup>11</sup> Z jiného hlediska však tento proces není nikdy dokončen, jelikož příběhy jsou znovu a znovu převypravovány, a musí tak být internalizovány dalšími a dalšími posluchači. McLeod píše, že „příběh nemůže být nikdy vyčerpán [...], příběh bude vždy chápán trochu jinak v závislosti na zkušenostech naslouchajících lidí“.<sup>12</sup> Internalizace též udává stupeň fikcionalizace příběhu, protože záleží pouze na posluchači, co považuje za pravdivé a co za smyšlené.<sup>13</sup>

Vztahovost ve vypravěčství tak operuje na více rovinách: ve vztahu vypravěče k paměti předků, ve vztahu daného příběhu k vypravěči, ve vztahu vypravěče k posluchači/ům, ve vztahu posluchače k příběhu. Margaret Noodinová (Anišinábové) proto říká, že příběhy jsou „záznamy neustále přeměřovaných, znovu vyvolávaných, rekonstruovaných a oživovaných vztahů“.<sup>14</sup> Neustálé vytváření a přetváření vazeb také podtrhuje dynamičnost vypravěčství. Všechny tyto vztahy mohou být navázány jen za předpokladu, že vypravěč i posluchač dostojí svým povinnostem v tomto procesu. Vytváření vztahů je podmínkou pro možnost příběh vyprávět a vyvodit z něj závěry a příběhy jsou zároveň ideální platformou pro budování vztahů.

Úlohy vypravěčství v komunitách byly již v úvodu nastíněny a jsou všeobecně známy. Indigenní teoretikové se zaměřují zejména, ale ne výlučně, na roli vypravěčství v rozvoji imaginace, uchovávání paměti, ztělesňování a předávání ontologických principů, jako je vztahovost, a na spojitost s duchovní sférou. Podívejme se nyní na tyto aspekty detailněji.

Vypravování příběhů rozvíjí představivost vypravěče i posluchače v několika směrech. Christopher Teuton píše, že „příběhy se pohybují plynule mezi různými epistemologickými registry, včetně kmenové historie vyprávěné fakticky a mytickými příběhy, které jsou zdrojem hlubokých úvah“.<sup>15</sup> Vypravěč i posluchač musí být vybaveni dobrou představivostí, aby byli schopni sledovat a vnímat přesuny mezi sférou faktickou a mytickou/duchovní. Příběhy jsou také schopny přenášet lidskou mysl v čase, přesouvat naši pozornost k dávné minulosti či vzdálené budoucnosti, a tím dále budují schopnost představivosti. Donald Fixico přirovnává příběhy k „časovým portálům, v nichž se setkává přítomnost s minulostí“ a vysvětluje, že „příběhy nám umožňují odpoutat mysl od přítomnosti a zároveň nás přenášejí do prostoru bezčasí,

10 McLeod 2007, s. 100.

11 Wilson 2008, s. 134.

12 McLeod 2007, s. 17.

13 Teuton 2014, s. 173; McLeod 2007, s. 13.

14 Noodin 2014a, s. 183.

15 Teuton 2014, s. 173.



kde můžeme znovu prožít minulost“.<sup>16</sup> I toto cestování v čase má více funkcí. Tím, že se poslechem příběhu oprostíme od svých současných starostí, přání a myšlenek, zbavíme se stresu s nimi spojeného — příběh přináší odpočinek, základní aspekt zábavy jako takové. Zapomenutím na přítomnost a možností navrátit se do minulosti nebo představit si budoucnost se také ale otevírá prostor zkoumat náš vztah k minulosti a budoucnosti a nalézat tak nová řešení či získat lepší pochopení současné situace. Příběhy umožňují ztišit přítomnost a hledat v jiných časových rovinách souvislosti, které bychom kvůli přílišné koncentraci na přítomnost nebyli schopni vidět.

Přesun v čase je důležitou součástí i další role vypravěčství, a sice uchovávání paměti. Vypravěčství dle Neala McLeoda zakládá podstatu „krjíské narativní paměti“, konceptu, který objasňuje ve stejnojmenné knize a který v jejím průběhu vysvětluje pomocí metafory ozvěny:

Kolektivní paměť je ozvěnou starých příběhů, které spojují prarodiče s jejich vnoučaty. Podle krjíské tradice je kolektivní paměť tím, co zasazuje životy jednotlivců do širšího kontextu. Staré hlasy zní ozvěnou; starodávná poetická paměť našich předků se usídli v našich jednotlivých životech a pomůže nám přetvořit naše zkušenosti, abychom mohli interpretovat svět, ve kterém se nacházíme.<sup>17</sup>

V tomto pojetí je paměť více než znalostí a povědomím o národní historii. Paměť se musí v jednotlivci rozeznít jako ozvěna v prostoru. Jedinec, ať už vypravěč, nebo posluchač, musí být schopen a ochoten naslouchat starým hlasům a začlenit je do svého života, což vyžaduje aktivní účast a aktivní propojování vědomí sebe sama s minulostí. Pokud se ozvěna v jednotlivci takto usídli a rozezní, paměť ožívá a vztahy jsou navázány. Jedinec se propojí s předky a s minulostí a skrze toto propojení nalézá lepší porozumění přítomnosti. Jádrem tohoto procesu je opět vztahovost. Tento přístup chápe paměť jako proces neobraccující se pouze do minulosti, ale jako pohyb v čase, kde se různé časové roviny potkávají a prolínají. Příběhy představují přítomnost, ztělesňují minulost, pohybují se v čase a od jedince k jedinci, což udává dynamičnost vypravěčství.

Indigenní poznání nicméně chápe paměť jako koncept ukotvený spíše v prostoru než čase. Paměť utváří vztah k jistému místu a tento vztah je proječován skrze jazyk, konkrétně přes toponyma a příběhy. „Právě vědomí místa ukotvuje naše příběhy, právě vědomí místa nás spojuje dohromady v komunity,“ říká McLeod.<sup>18</sup> Historie, příběhy a skrze ně jednotlivci a komunity jsou vázáni k určitému místu. Tento vztah k místu, k zemi, je tím, co buduje komunální paměť, a proto je udržování a zvelebování vztahu k zemi pro komunity zcela zásadní a příběhy pomáhají tento vztah zachovávat. Jeannette Armstrongová (Sýlkové) a Warren Cariou (Métisové) dokonce tvrdí, že příběhy „mohou být chápány jako vzkazy, co nám země posílá“.<sup>19</sup> Toto tvrzení převrací v západním chápání obvyklé původce děje — nejsou to lidé, kdo vzpomíná

16 Fixico 2017, s. 6.

17 McLeod 2007, s. 11.

18 Tamtéž, s. 6.

19 Cariou 2018, s. 341.

na zemi, ale země, která se nám sama skrze příběhy připomíná. Vypravěčství pomáhá budovat nejen vztahy mezilidské a vztahy lidí k jejich minulosti či budoucnosti, ale také vazby jednotlivců a komunit k místu.

Sepětí jednotlivce a místa/země, které je uchovááno a přenášeno vypravěčstvím, skvěle vystihuje koncept místo-myšlenka Vanessy Wattsové (Anišinabové a Hode-nošoniové). Tato teze jako taková je též postavena na příběhu, konkrétně na jednom z indigenních příběhů o stvoření světa. Svět je na začátku tvořen jen nebem a vodou. Příběh vypráví o Ženě z nebe, která spadne dolů do vody a za pomoci vodních zvířat stvoří z hrsti bahna na želvím krunýři zemi, aby se neutopila. Později zemře a její tělo se stane součástí země. Koncept místo-myšlenka značí životnost země a neoddelitelnost místa a kognitivních procesů. Žena z nebe se stane součástí země a místo-myšlenka představuje pokračování jejího myšlení, přání, její působnosti skrze půdu.<sup>20</sup> Lidské tělo je tvořeno stejnými prvky jako země, Wattsová říká: „naše tělo je doslova nástavbou půdy.“<sup>21</sup> To znamená, že lidé nosí myšlenky Ženy z nebe ve svém těle, které vychází ze země. Lidé a jejich společnosti jsou určováni místem, které obývají, a také příběhy, které vyprávějí, odkazují na místo-myšlenku. Stejně napojení na místo-myšlenku pak mají všechna stvoření, a kognitivní vlastnosti tak nejsou pouze výsadou lidí. Oproti západním východiskům pak z této teze také vyplývá, že není možné oddělit tělo od myšlení a intelektuálních procesů a země jako taková není pouhým zdrojem komodit, nýbrž ztělesněním prvopočátečního poznání.

Vztahovost je jedním z principů tohoto prvotního poznání a zdá se být i principem, alespoň pro některé současné indigenní teoretiky, nejdůležitějším. Indigenní kultury jsou samozřejmě velmi různorodé a jejich epistemologické koncepty se přirozeně liší, nicméně i tak lze mezi nimi postihnout jisté rámcové podobnosti. Emma LaRocqueová (Kriové a Métisové) zdůrazňuje, že mezi indigenními komunitami existuje „dosti pozoruhodná shoda v chápání světa jako kosmo/ekologického celku, který umožňuje lidským bytostem zažívat život i za hranicemi smyslových vjemů“.<sup>22</sup> Princip vztahovosti je jedním z těchto styčných bodů mezi indigenními kulturami. Z hlediska vztahovosti je život i vesmír držen pohromadě vztahy. Navazování, udržování a posilování vazeb s ostatními bytostmi a vesmírem obecně je proto základem indigenního poznání. „Způsoby života a kulturní zvyklosti indigenních národů celého světa jsou založeny na epistemologiích, které si váží komunikace a vztahovosti jako podmínky existence,“ vysvětluje Christopher Teuton.<sup>23</sup> Vztahovost tedy není ideálem pro život, ale jeho nezbytnou podmínkou.

Shawn Wilson tuto myšlenku dále vysvětluje ve své průlomové knize o indigenních výzkumných metodách zvané *Research is Ceremony* (Výzkum je obřad) z roku 2008. Základ Wilsonovy argumentace tvoří idea, že bychom neměli vnímat sebe ve vztahu k dalším subjektům, nýbrž že *my jsme těmito vztahy*. K ilustraci tohoto konceptu Wilson používá jednu ze svých vizí, v níž viděl sám sebe jako světelný bod, a nabádá čtenáře, aby si sebe také představili jako tento bod světla obklopený tmou.<sup>24</sup>

20 Watts 2013, s. 23.

21 Tamtéž, s. 27.

22 LaRocque 2016, s. 66.

23 Teuton 2014, s. 167.

24 Wilson 2008, s. 75.





Zanedlouho se objeví další světelný bod a my s ním tím, že ho vnímáme, utvoříme spojení a tento proces se opakuje, jak přibývají další a další světla. Wilson dále píše:

Světla se najednou vynořují tak rychle, jak si jen dovedeš představit a jak si vytváříš svou síť vazeb, tyto nepředstavitelně malé nitky vztahů začnou kolem tebe pomalu stavět cosi, co připomíná tvůj tvar.

Světla a vazby rychle přibývají a tento tvar se začíná formovat do tvého fyzického těla. [...] Každá věc je vlastně jen obrovským uzlem — průsečíkem tisíců a milionů vztahů.<sup>25</sup>

Každý z nás je ztělesněním svých vztahů s ostatními entitami, jsme těmito vazbami tvořeni a totéž platí i pro svět okolo nás. Specifičnost našich vztahů formuje naši osobitost, naše existence je na nich závislá a jimi podmíněná. Svět kolem nás by nebyl poznatelný a přístupný, pokud bychom si v něm nevytvořili žádná propojení. To samozřejmě znamená, že podoba našeho světa je dána našimi vazbami a že je u každého rozdílná, jelikož každý jedinec si ve světě a s ním vytváří vazby rozdílné. Wilson to shrnuje: „Realita jsou vztahy nebo soubory vztahů.“<sup>26</sup> Propojení jsou tudíž mnohočetná a různorodá. „Zahrnují vazby mezilidské, intrapersonální, enviromentální i duchovní, a vztahy s myšlenkami,“ uvádí Wilson.<sup>27</sup> Ani myšlenky a koncepty tedy nejsou neutrální, abstraktní a separovatelné, nýbrž vztahové. Z tohoto důvodu také řada indigenních teoretiků preferuje holistický přístup k poznání, který umožňuje zkoumat věci v jejich celistvosti a se všemi jejich vazbami.

Vztahovost se v indigenním chápání úzce váže na zodpovědnost. Jak Daniel Heath Justice (Čerokézové) připomíná, vztahovost klade na jedince vysoké nároky, protože pocit zodpovědnosti může být „děsivý“ a vztahy mohou být konfliktní.<sup>28</sup> Jedinci nesou odpovědnost za všechny svoje vytvořené vztahy, které musí udržovat zdravé a silné, aby vydržely. Wilson a další mluví o třech „R“ indigenního učení: respekt, reciprocita, responzibilita.<sup>29</sup> Respekt k celému tvorstvu, protože ke všemu máme nebo můžeme mít vazbu; zdravé a dlouhotrvající vztahy musí být reciproční, nikoli výhodnější jen pro jednu stranu; zodpovědností vazby utužujeme a dáváme najevo jejich význam. Lidé jsou součástí tvorstva a mohou navázat vztah s jakoukoli jinou jeho částí, všichni jsme nekonečně propojeni. Toto propojení však také znamená, že lidé mají chovat respekt ke všem ostatním stvořením, která si vytvářejí vztahy k nám, a podoba našeho světa tedy záleží i na povaze jejich poměru k nám.

Vztahovost a vzájemná propojenost světa se odráží i v indigenními spisovateli a kritiky hojně užívaném výrazu „všichni naši příbuzní“ (all our relations). V antologii, která má tento výraz v názvu, ho Thomas King (Čerokézové) vysvětluje následovně:

„Všichni naši příbuzní“ je v první řadě upomínka toho, kdo jsme, a všech našich rodinných a příbuzenských vztahů. Připomíná nám také širší vazby, které

25 Tamtéž, s. 76.

26 Tamtéž, s. 73.

27 Tamtéž, s. 74.

28 Justice 2018, s. 77, 97.

29 Wilson 2008, s. 77.

máme se všemi ostatními lidskými bytostmi. Ale vztahy, které původní obyvatelé vnímají, jdou dále a síť příbuzenských vazeb zahrnuje zvířata, ptáky, ryby, rostliny, všechny živé i neživé formy, které můžeme spatřit i které si můžeme jen představit.<sup>30</sup>



V tomto pojetí tvorstvo obsahuje nejen vše životné, ale také entity, které jsou tradičně v západním prostředí vnímány jako neživé, například kameny (kterým Kríové říkají „dědečkové“)<sup>31</sup> či vodu. Za povšimnutí stojí také, že King zmiňuje i formy jen představitelné, čímž vyzdvihuje podstatu spirituálních a dalších jiných než lidských bytostí.

Tím se dostáváme k dalšímu velmi důležitému aspektu indigenního vypravěčství a myšlenkového prostředí obecně, a sice jeho propojení s duchovní sférou. Spirituálita tvoří nedílnou součást indigenního poznání a duchovno je vnímáno jako část reality. Donald Fixico například říká, že „reálný a surreálný svět jsou jedno“,<sup>32</sup> Sylvia McAdamová (Nêhijové) pak uvádí, že „fyzično a spirituálno jsou velmi úzce propletené“.<sup>33</sup> Moses a Goldie vidí ve spiritualitě jeden z výrazných prvků indigenní literatury.<sup>34</sup> I Justice si všímá těsné blízkosti reálného a duchovního v indigenních textech a píše: „prostor mezi naším světem a světem duší je často spíše tenká membrána než pevná zeď.“<sup>35</sup> Toto přesvědčení je pak i důvodem, proč podle něj není možné nebo není přesné aplikovat západní typologii žánrů na indigenní texty, protože západní genologie je zčásti postavena na určování míry reality a fikce. Častý výskyt spirituálních bytostí, který je indigenní literatuře vlastní, může být klasifikován západním pohledem jako fantasy, což ale, dle Justice, implikuje „dětinskou iluzi“.<sup>36</sup> Ani nezřídka používaný pojem magický realismus není vhodný, protože označuje spirituálno jako magii, tj. něco mimořádného, nadpřirozeného, přičemž ale v indigenním vnímání je spirituálno právě součástí toho přirozeného. Justice proto přichází s novým termínem, *wonderworks*,<sup>37</sup> tedy „díla divů“ či, chcete-li, „divudíla“. Slovo „div“ nebo „podivuhodný“, které je základem tohoto termínu, se svou víceznačností vyhýbá binaritě reálný–nereálný a umožňuje postihnout zkušenost „vně hranice všedního a obyčejného, možná nepředvídatelného, ale ne nutně zcela cizího [...], ale ani nutně konejšivého a bezpečného“.<sup>38</sup> Ač možná poněkud zvláštní termín, svou mnohoznačností a liminalitou postihuje to, jak indigenní texty často zachycují současné působení všech úrovní reality.

I slova samotná mají duchovní sílu. Fixico vysvětluje, že tato síla odpočívá, dokud ji neprobudí vypravěč svou energií, jejich síly se pak spojí a proud energie putuje sem a tam mezi příběhem a tím, kdo ho vypráví, a nakonec tento proud dojde

30 King 1990, s. ix.

31 McLeod 2007, s. 19.

32 Fixico 2017, s. 35.

33 McAdam 2015, s. 10.

34 Moses — Goldie — Ruffo 2013, s. xii.

35 Justice 2018, s. 123.

36 Tamtéž, s. 141.

37 Tamtéž, s. 153.

38 Tamtéž, s. 153.





i k posluchači, kterého inspiruje či jinak ovlivní.<sup>39</sup> Aktivace této duchovní síly příběhu tedy také závisí na vztahovosti — vypravěč se musí na příběh napojit, aby se jeho energie dala do pohybu. Archibaldová (Kvamkvamkiemové) také mluví o tom, že příběhy mají svou vlastní moc, své vlastní životy,<sup>40</sup> cestují od člověka k člověku a s každým interagují trochu jiným způsobem, což je způsobeno individuálností spojení energie daného jednotlivce a daného příběhu. Síla slov a příběhu spočívá i v důležitosti hodnot a učení, které přenáší. Jak říká Maraclová (Stó:lōvé): „Slova nejsou předměty k plýtvání. Představují nahromaděné poznání, kulturní hodnoty a vize lidu či celých národů.“<sup>41</sup> K užívání slov se také váže zodpovědnost, protože, jak říká Jeanette Armstrongová, „odpovídáš za vše, co tvá slova způsobí“.<sup>42</sup> Z indigenního hlediska mají slova transformativní a performativní moc. Mohou vzdělávat a skrze učení formovat a rozvíjet jednotlivce i národní identitu; mohou sloužit jako rada a pomoci změnit někomu život, mohou změnit a přetvořit běh událostí. „Slova nepředstavovala pouze význam. Slova měla moc měnit realitu jako takovou,“ píše Petroneová a je tomu tak, oproti jejímu užití minulého času, v indigenních kulturách i nadále.<sup>43</sup> Indigenní teorie také často mluví o schopnosti slov léčit<sup>44</sup> a mnoho současných literárních textů je na této myšlence postaveno.<sup>45</sup> Platí to ale i obráceně — slova a příběhy mohou zranovat a být použity tak, aby škodily.<sup>46</sup> I západní kultury samozřejmě vnímají důležitost slov. Zdá se však, že v indigenních kulturách toto přesvědčení přetrvává a nebylo tolik narušeno postmoderní relativizací jazyka, významu a hodnot.

Význam a síla příběhů se odrážejí i v jejich indigenních typologiích. V angličtině sice většina indigenních kritiků používá pro různé druhy příběhů jednotné označení „story“, indigenní jazyky ale typy příběhů rozlišují a s rostoucím zájmem používat indigenní teorie se i indigenní termíny častěji objevují v odborných publikacích, ačkoli anglické ekvivalenty se pro ně hledají těžko. Většina indigenních kritiků se záměrně vyhýbá slovu mýtus pro označení starých ústních vyprávění, protože mýtus v západním chápání implikuje jistou míru fiktivnosti, v indigenních kulturách jsou ale i dávné příběhy brány jako skutečné.<sup>47</sup> Označení mýtus též přesouvá příběhy do minulosti, pro indigenní kritiku je však důležité, jak bylo řečeno, spojení příběhů se současností, mýtus pak také v západním myšlení evokuje jakýsi předstupeň „vyspělé“ literatury, a tím jeho užívání posiluje koloniální narativ o indigenních kulturách jako o kulturách na nižším stupni rozvoje.<sup>48</sup>

Margaret Noodinová staví typologii příběhů na kategorii životnosti v nišnáštině a rozlišuje dva základní typy příběhů:

39 Fixico 2017, s. 33.

40 Archibald 2008, s. 97.

41 Maracle 2015, s. 161.

42 Archibald 2008, s. 27.

43 Petrone 1990, s. 10.

44 Archibald 2008, s. 27; Justice 2018, s. 4; Wilson 2008, s. 126.

45 Například L. M. Silková *Ceremony* (Obřad; 1977), Thomas King *The Back of the Turtle* (Želví krunýř; 2014), Tomson Highway *Kiss of the Fur Queen* (Polibek kožešinové královny; 1998).

46 Justice 2018, s. 4; Wilson 2008, s. 126.

47 Petrone 1990, s. 12.

48 Teuton 2014, s. 172.



V Anishinaabemowin [nišnábštině] jsou příběhy buď dibaajimowinan, nebo aadizokaanag. Dibaajimowinan patří do třídy podstatných jmen, které se někdy říká neživotná. Aadizokaanag náleží do druhé skupiny podstatných jmen, nazývané životná. [...] Nejpřesnější doslovný překlad by byl, že dibaajimowinan znamená sbírání a předávání pravdy, kterou jsi slyšel. Mají prostší, přímější narativní styl. Oproti tomu aadizokaanag by v poezii byly kostmi sebe-poznávání, ústředními prostředky vyjádření komplexnosti života.<sup>49</sup>

Toto dělení je založeno na jisté hloubce či složitosti významu příběhu, která též ovlivňuje jeho narativní styl a odráží se i v životnosti příběhu. Neživotné příběhy sdělují nabyté pravdy v přímočařejším rázu. Životné příběhy jsou metaforické, symbolické a obvykle používají specifické postavy z tradičního vypravěčství, které pomáhají komunikovat složitost poznání a zkušeností. To, že aadizokaanag jsou životné, napovídá, že jsou obdařeny duší, a mají tak schopnost a sílu jednat nezávisle na vůli vypravěče. Christopher Teuton otevřeně říká, že příběhy „jsou živé“.<sup>50</sup> Tato představa nepochybně rozvrací západní pojetí příběhů jako projevů kultury, které lze zkoumat jako objekty. Robin Wall Kimmererová (Potawatomové) popisuje svůj jazyk, blízce příbuzný s nišnábštinou, jako „mluvnici životnosti“, vysvětluje, že je v něm mnohem více životných entit včetně hor či vody a pokračuje: „Bytosti obdařené duší, naše posvátné byliny, naše písně, bubínky, a dokonce i příběhy jsou všechny životné. Seznam neživotných věcí je u nás kratší a je naplněn věcmi, které vytvářejí lidé.“<sup>51</sup> V tomto pojetí obývá přírodu mnohem více vnímavých bytostí, antropocentrismus je upozaděn. Zvláště pak její poslední věta ale odhaluje zajímavou a možná i překvapivou myšlenku. Neživotné objekty, mezi něž příběhy nepatří, jsou vytvářeny lidmi, což implikuje, že příběhy nevznikají lidským přičiněním. Tím se opět dostáváme do spojitosti příběhů s duchovní sférou. Další dostupné indigenní typologie příběhů uvádí rozlišení dle podobných kritérií, tedy komplexnost či přímost významu a od toho se odvíjející narativní styl. Aadizokaanag, âtalôhkâna (Kríové z bažin), âtayôhkêwina (Métisové) a sxwoxwiyam (Stó:lôvé) jsou pojmenováními pro příběhy se značnou kulturní a spirituální důležitostí, a mnoho z nich je proto pokládáno za posvátné.

Protože mají v indigenních komunitách příběhy a vypravěčství takový kulturní a duchovní význam, vyvinul se i systém protokolů bránících jejich zneužití. Protokoly lze definovat jako soubory pravidel „vhodného užívání kulturního materiálu“.<sup>52</sup> Tato pravidla jsou založena na respektu a důvěře, mají charakter zvyklostí, ale jsou závaznější.<sup>53</sup> Každá komunita má vlastní soubor pravidel. Protokoly udávají, které příběhy mohou být vyprávěny a šířeny veřejně, které patří určité osobě, rodině či komunitě — aby ty mohl někdo použít, musí požádat o svolení, jež může a nemusí být dáno. Některé příběhy mohou být vyprávěny jen některými lidmi nebo jen během určitých ročních období, některé příběhy nebo jejich části nesmí být měněny,

49 Noodin 2014b, s. 20–21.

50 Teuton 2012, s. 4.

51 Kimmerer 2013, s. 55–56.

52 Younging 2018, s. 35.

53 Tamtéž, s. 35–36.



některé jsou posvátné a nejsou určeny pro lidi mimo danou komunitu.<sup>54</sup> Daniel Morley Johnson podotýká, že „vyzrazení posvátných vědomostí je pro mnoho indigenních národů vážným přečinem“,<sup>55</sup> a tyto vědomosti jsou nezřídka ukryty v příbězích. Gregory Younging (Opaskwayak Kríové) proto zahrnuje nutnost respektovat indigenní protokoly do svého seznamu zásad pro patřičný přístup k indigenním zdrojům:

Indigenní styl uznává Tradiční vědomosti a Ústní tradice za indigenní kulturní majetek vlastněný indigenními národy, které mají právo je spravovat. Toto uznání má vliv na povolení k užití a copyright a platí, i když ho neindigenní zákony nevyžadují.

Spisovatelé, editoři a vydavatelé by měli vyvinout veškerou snahu, aby zajistili, že jsou při publikování Tradičních vědomostí a Ústních tradic indigenní protokoly dodržovány.<sup>56</sup>

Dodržování těchto protokolů bylo v komunitách praktikováno po mnoho generací. Rozdíly v přístupu k vědomostem společně s koloniálními a asimilačními praktikami je však výrazně narušily. Younging vysvětluje, že zatímco západní zákony o duševním vlastnictví předpokládají, že ve výsledku má mít z každého díla prospěch celá společnost, a proto každé dílo po čase vstoupí do veřejné domény a stává se volným k použití, „indigenní protokoly udávají, že jisté aspekty tradičních vědomostí nejsou vhodné [...] pro externí užití v jakékoli formě“.<sup>57</sup> V 19. a 20. století vedlo západní přesvědčení, že veškeré poznání je přístupné každému, mnoho neindigenních etnologů a antropologů k publikování ústních příběhů bez respektování protokolů. To může vést k mylné domněnce, že některé již publikované tradiční příběhy jsou volnými díly, okolnosti jejich získání však nejsou vždy jasné. Younging proto nabádá, aby bylo vždy požádáno o povolení k publikaci i u ústních příběhů, které již byly v minulosti vydány. Je přitom nutné konzultovat možnost přístupu s konkrétní komunitou, které příběhy náleží, a neaplikovat pravidla jedné komunity na jinou.

Rozdílnosti ve vnímání přístupnosti a šíření vědomostí v indigenní a západní perspektivě zapříčinily také stále aktuální problémy s kulturním přivlastňováním příběhů. Younging vysvětluje, že k indigennímu poznání, včetně příběhů, bylo přístupováno podobně jako k půdě a uvádí termín *gnaritas nullius*, poznání nikoho, jako paralelu koloniálního postoje k půdě.<sup>58</sup> V důsledku toho si „vyjádření [...] indigenního poznání [...] západní národy osvojily jako své vlastní [...] navzdory rozsáhlým indigenním nárokům na vlastnictví,“ píše Younging.<sup>59</sup> Příběhy tak byly často přepisovány, překládány a měněny tak, aby vyhovovaly západním estetickým normám, přičemž indigenní protokoly nebyly brány v potaz.<sup>60</sup> Koloniální zákony propagující asimilaci indigenních národů do většinové populace a zakazující projevy indigenních kultur,

54 Archibald 2008, s. 38; Simpson 2011, s. 56; Petrone 1990, s. 10; Younging 2008, s. 62.

55 Johnson 2010, s. 216.

56 Younging 2018, s. 38.

57 Tamtéž, s. 65.

58 Tamtéž, s. 132.

59 Tamtéž, s. 132.

60 Noodin 2014b, s. 24.



jako Zákon o Indiánech v Kanadě či nechvalně známé internátní školy pro indigenní děti v celé Severní Americe, pak výrazně narušily předávání kulturních hodnot skrze příběhy v komunitách a možnosti sebevyjádření. Kombinace těchto dvou faktorů vyústila v nepřítomnost indigenní tvorby v kulturní produkci až do druhé poloviny 20. století. „Tam kde by mohly být indigenní příběhy, je dnes pustina,“ říká Margery Feeová.<sup>61</sup> Tato prázdnota byla pak často zaplňována neindigenními spisovateli popisujícími indigenní zkušenost. Mnoho autorů z řad původních obyvatel proto v poslední době volá po větší podpoře indigenní literární produkce a po respektování indigenních protokolů. Autoři přitom zdůrazňují, že neupírají nikomu právo psát svobodně o libovolném tématu, „potřebují pouze politickou solidaritu a podporu, ne aby za ně někdo mluvil, ale aby byli slyšet,“ slovy Feeové.<sup>62</sup>

Jak je patrné z četných reakcí a návrhů indigenních spisovatelů a kritiků, řešení této situace tkví opět v konceptu vztahovosti a respektu, tedy v hodnotách vlastních indigenním epistemologiím. Keeshig-Tobiasová (Anišinábové) říká, že „to nejdůležitější, co by měl neindigenní spisovatel udělat, když chce psát o indigenních záležitostech, je mít respekt — respekt znamená výzkum a mluvení s lidmi“.<sup>63</sup> Jinými slovy je třeba navázat bližší vztahy s lidmi či komunitou, o kterou se člověk zajímá. Při psaní o indigenních tématech je tedy třeba upozadit západní pojetí uměleckého psaní jako individualistické intelektuální a imaginační aktivity a přijmout zásady vztahovosti a odpovědnosti ke komunitě. Znovu a znovu se opakující kauzy ohledně apropriace příběhů v severoamerické literární produkci, s tím spojené vypjaté emoce i opakovaně indigenními osobnostmi vyjadřovaná potřeba větší podpory a respektu k jejich pojetí kultury ukazují, že koncept vztahovosti není jen hodnotovým ideálem zobrazeným v příbězích, ale živoucí a indigenními národy žitou podmínkou lidské i společenské existence.

Vypravěčství je kulturním a uměleckým projevem běžným a vlastním lidem po celém světě, jeho pojetí se však může v různých kulturních tradicích lišit. Současná severoamerická indigenní kritika vyzdvihuje zejména aspekt dynamičnosti a vztahovosti vypravěčství. Vypravěčství je proces, při němž jsou aktivovány různé druhy energie a jehož výsledek závisí na propojení vypravěče, posluchače/ů, kontextu vypravování a příběhu samotného. Navázání vztahu s příběhem, jeho internalizace, je zásadním předpokladem pro vyvození významu, a tím pro dokončení procesu vyprávění. Vztahovost tvoří jeden ze základních principů indigenního poznání. Dle něj je vytváření vztahů jediným možným způsobem poznávání světa. Vztahy tudíž nejsou nádavkem existence, ale její podmínkou. Protože poznání a bytí závisí na vztazích, váže se k jejich udržování velká zodpovědnost. Jedinec je zodpovědný za všechny vazby, které navázal, včetně těch duchovních. Tyto koncepty vycházejí z tradice ústního vypravěčství, ale protože, jak bylo nastíněno, je vztahovost ústředním principem indigenní epistemologie jako takové, jsou přenášeny i do současné psané literatury. Vztahovost není pouze častým tématem indigenních děl, ale odráží se i v narativní struktuře textů a zároveň představuje jeden ze způsobů, jak tyto texty interpretovat.

---

61 Fee 2010, s. 7.

62 Tamtéž, s. 69.

63 Tamtéž, s. 67.



## LITERATURA:

- Archibald, Jo-Ann. *Indigenous Storywork: Educating the Heart, Mind, Body, and Spirit*. Vancouver: University of British Columbia Press, 2008.
- Blaeser, Kimberley M. *Gerald Vizenor: Writing in the Oral Tradition*. Norman, Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1996.
- Cariou, Warren. „Sweetgrass Stories: Listening for Animate Land.“ *Cambridge Journal of Postcolonial Literary Inquiry*, vol. 5, 2018, no. 3, p. 338–352.
- Eigenbrod, Renate. *Travelling Knowledges: Positioning the Im/Migrant Reader of Aboriginal Literatures in Canada*. Winnipeg: University of Manitoba Press, 2005.
- Fee, Margery. „The Trickster Moment, Cultural Appropriation, and the Liberal Imagination in Canada.“ In *Troubling Tricksters: Revisioning Critical Conversations*. Eds. Deanna Reder — Linda M. Morra. Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 2010, s. 59–76.
- Fixico, Donald L. *“That’s What They Used to Say”: Reflections on American Indian Oral Traditions*. Norman, Oklahoma: University of Oklahoma Press, 2017.
- Johnson, Daniel Morley. „(Re)Nationalizing Naanabozho: Anishinaabe Sacred Stories, Nationalist Literary Criticism, and Scholarly Responsibility.“ In *Troubling Tricksters: Revisioning Critical Conversations*. Eds. Deanna Reder — Linda M. Morra. Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 2010, s. 199–219.
- Kimmerer, Robin Wall. *Braiding Sweetgrass: Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge, and the Teachings of Plants*. Minneapolis: Milkweed Editions, 2013.
- King, Thomas (ed.). *All My Relations: An Anthology of Contemporary Canadian Native Fiction*. Toronto: McClelland & Stewart, 1990.
- LaRocque, Emma. „Teaching Aboriginal Literature: The Discourse of Margins and Mainstreams.“ In *Learn, Teach, Challenge: Approaching Indigenous Literatures*. Eds. Deanna Reder — Linda M. Morra. Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 2016, s. 55–72.
- Maracle, Lee. *Memory Serves and Other Essays*. Edmonton: NeWest Press, 2015.
- McAdam, Sylvia (Saysewahum). *Nationhood Interrupted: Revitalizing nêhiyaw Legal Systems*. Saskatoon: Purich Publishing, 2015.
- McLeod, Neal. *Cree Narrative Memory*. Saskatoon: Purich Publishing, 2007.
- Moses, Daniel David — Goldie, Terry — Ruffo, Armand Garnett. *An Anthology of Canadian Native Literature in English*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Noodin, Margaret. „Megwa Baabaamiiayaayaang Dibaajomoyaang: Anishinaabe Literature as Memory in Motion.“ In *The Oxford Handbook of Indigenous American literature*. Eds. James H. Cox — Daniel Heath Justice. Oxford: Oxford University Press, 2014a, s. 175–184.
- Noodin, Margaret. *Bawaajimo: A Dialect of Dreams in Anishinaabe Language and Literature*. East Lansing: Michigan State University Press, 2014b.
- Petrone, Penny. *Native Literature in Canada*. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- Simpson, Leanne. *Dancing on Our Turtle’s Back: Stories of Nishnaabeg Re-Creation, Resurgence and a New Emergence*. Winnipeg: Arbeiter Ring Publishing Books, 2011.
- Sinclair, Niigonweddom James. „Trickster Reflections.“ In *Troubling Tricksters: Revisioning Critical Conversations*. Eds. Deanna Reder — Linda M. Morra. Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 2010, s. 21–58.
- Teuton, Christopher B. *Cherokee Stories of the Turtle Island Liar’s Club: Dakasi Elohi Anigagoga Junilawisdii*. Chapel Hill, North Carolina: The University of North Carolina Press, 2012.
- Teuton, Christopher B. „Indigenous Orality and Oral Literatures.“ In *The Oxford Handbook of Indigenous American literature*. Eds. James H. Cox — Daniel Heath Justice. Oxford: Oxford University Press, 2014, s. 167–174.
- Vowel, Chelsea. *Indigenous Writes: A Guide to First Nations, Métis and Inuit Issues in Canada*. Winnipeg: Highwater Press, 2016.
- Watts, Vanessa. „Indigenous Place-Thought & Agency amongst Humans and Non-Humans

- (First Woman and Sky Woman Go on a European World Tour!).“ *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, vol. 2, 2013, no. 1, p. 20–34. [online]. [cit. 12. 1. 2022]. Dostupné z <https://jps.library.utoronto.ca/index.php/des/article/view/19145>.
- Wilson, Shawn. *Research Is Ceremony: Indigenous Research Methods*. Winnipeg: Fernwood Publishing, 2008.
- Younging, Gregory. „Conflicts, Discourse, Negotiations and Proposed Solutions Regarding Transformations of Traditional knowledge.“ In *Aboriginal Oral Traditions: Theory, Practice, Ethics*. Eds. Renée Hulan — Renate Eigenbrod. Halifax: Fernwood Publishing, 2008, s. 61–78.
- Younging, Gregory. *Elements of Indigenous Style: A Guide for Writing By and About Indigenous Peoples*. Edmonton: Brush Education, 2018.

