



Tuhami

PORTRÉT
MAROČANA

VINCENT
CRAPANZANO

KAROLINUM

Tuhami

Portrét Maročana

Vincent Crapanzano

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

Vydala Univerzita Karlova v Praze
Nakladatelství Karolinum
Redakce Václav Hozman
Grafická úprava Zdeněk Ziegler
Sazba DTP Nakladatelství Karolinum
Vydání první

© Univerzita Karlova v Praze, 2016
Copyright © The University of Chicago Press, 2016
Translation © Ladislav Šenkyřík, 2016
Afterword © Martin Soukup, 2016

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



Univerzita Karlova v Praze
Nakladatelství Karolinum 2016

www.karolinum.cz
ebooks@karolinum.cz

Pro Jane

Neexistuje mýtus, který by nebyl
stále obnovovaným zjevením reality,
jež člověka naplňuje takovým způsobem,
že se jí snaží přizpůsobit své chování.
Jestliže k tomu nedochází, mýtus pomalu
ztuhne v příběh, který jednoho dne vychladne.

Maurice Leenhardt (1979)

OBSAH

Předmluva	9
Úvod	15
Část první	36
Část druhá	83
Část třetí	96
Část čtvrtá	137
Část pátá	157
Epilog	176
Bibliografie	177
Doslov	181
Rejstřík	195

PŘEDMLUVA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* * *

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

ÚVOD

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

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

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

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

„Zůstal jsi tam rád?“

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

„Jaké byly ty manželky?“

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

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

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

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

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

* * *

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

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

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

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

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

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

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

* * *

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

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

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

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

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

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

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

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

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