

Snaží se udržovat aktivní způsob života? Anebo spíše svým chováním podporují negativní stereotypy uzavírání se před okolním světem (např. teorie bezrolové role či teorie odloučení)?

Autoři konstatují, že východiskem z nastávající tzv. stříbrné revoluce je umožnit seniorům aktivní vstup na trh práce, tj. poskytnout jim podmínky, které by ulehčovaly jejich situaci či stíraly handicapy vůči mladší generaci, díky čemuž by senioři mohli využít své přednosti, kterými mladší spolupracovníci nedisponují (zkušenosti, životní ponaučení, možnost srovnání na základě vlastního prožití ad.). Je mylné se domnívat, že se život v důchodu může diametrálně odlišovat od předcházejících životních etap, neboť: „Hodnotové struktury a orientace člověka se totiž utvářejí oveľa skôr, v jeho tzv. formatívnom období (t.j. vo veku 10–25 rokov) a sú relatívne rezistentné voči zmene. Tu jednoducho platí ľudová múdrosť: „čo sa za mlada naučíte, v starobe akoby ste našli.“ (s. 287) Na stáří je tedy nejvhodnější se připravovat už „od narození“.

Veronika Macková

Morten A. Pedersen: *Not Quite Shamans: Spirit Worlds and Political Lives in Northern Mongolia*

Ithaca, London, Cornell University Press 2011, 272 s.

Morten A. Pedersen na sebe upozornil již jako student hojně citovanou statí „Totemism, Animism and North Asian Indigenous Ontologies“ (*Journal of the Royal Anthropological Institute* 2001, 7 (3): 411–427). Tento článek předznamenal badatelsko-další teoretické směřování, tedy fakt, že patří k předním proponentům tzv. „ontologického obratu“ v antropologii. Ten čerpá z mnoha zdrojů, z nichž mezi dominantní patří například současná sociologie vědy. Za svou konkrétní podobu ale zřejmě nejvíce vděčí dílu Eduarda Viveirose de Castra,

zejména jeho dnes již klasickému článku „Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism“ (*Journal of the Royal Anthropological Institute* 1998, 4 (3): 469–488). Formou reflexivní inspirace totiž „ontologický obrat“ využívá principy, které Viveiros de Castro spojil s amazonským perspektivismem – představou, že neexistuje jeden svět, který je uchopován z pohledu různých kultur, nýbrž multiplicita světů, které generují úhly pohledu na sebe sama. Je-li v určitém smyslu dominantním, byť často nepřiznaným paradigmatickým současně antropologie multikulturalismus a jeho siamské dvojče mononaturalismus, pak pro perspektivismus a antropologii po „ontologickém obratu“ je to *multinaturalismus*.

Taková koncepce přináší celou řadu výhod, například osvobozuje antropologii od věčného problému „zjevně iracionální víry“ a s ním spojeným dilematem „jak brát informanty vážně“. Problémů ovšem ontologický argument přináší zřejmě ještě mnohem více. Není „ontologie“ jen jiným výrazem pro „kulturu“? Jak si poradit s mnohostí možných světů a jak chápat hranice mezi nimi? Negeneruje „ontologický obrat“ špatnou filozofii spíše než dobrou antropologii? A vůbec, nebylo už „obratů“ v sociálních vědách dost? Protagonisté „ontologického obratu“ jsou ovšem vysoce reflexivní. Považují jej za experimentální heuristický nástroj spíše než za fixní teoretický rámec a na plejádu kritických otázek nabízejí v debatách posledních let celou řadu netriviálních odpovědí.

Bez ohledu na sofistikované výměny názorů ovšem zajímá řadu badatelů jiná otázka: Jak vypadá „ontologický obrat“ v antropologické praxi? Pro antropologii je použitelnost teoreticko-metodologických rámců v etnografii tím, čím je pro jiné disciplíny například klinická praxe – základním prubířským kamenem. Na rozdíl od přírodních věd je přitom „královským žánrem“ etnografie, či jejím hlavním formátem výstupu, stále ještě monografie. Proto byla monografie Mortena A. Pedersena mnohý-

mi očekávána, přestože se užitečnost, či vůbec možnost „ontologického obratu“ snažil již dříve vyargumentovat v člancích pracujících s (vlastními) etnografickými daty.

Jak tedy vypadá jedno z prvních „etnografických“ děl většího formátu? Pedersen napsal knihu o Darhaddech v severním Mongolsku založenou na téměř třech letech terénního výzkumu v Ulaan-Uulském okrese Chövsgölského ajmagu ve druhé polovině devadesátých let minulého století. Monografii uvozuje nesmírně traumatizující fenomén, se kterým byl v průběhu výzkumu v každodenním kontaktu: agresivní, násilné běsnění mladých mužů – „agsanů“, kteří se pod vlivem alkoholu dostávali do stavů ztráty kontroly nad sebou samými, ne nepodobných „tradičnímu“ šaman-skému transu, ve kterých často terorizovali své okolí. „Tradiční“ šamani ovšem vesměs nepřežili politické čistky třicátých let dvacátého století, a tak epidemii „agsanů“ považuje Pedersen za projev „šamanismu bez šamanů“. Jinými slovy „politická, ekonomická a kulturní transformace umožnila, pokud ne přímo vyžadovala, obnovení okultní citlivosti“ (s. 5), ale „nedostatek šamanů znamenal, že tyto temné (opaque) síly nemohly být zkroceny způsobem používaným před příchodem komunizmu“ (s. 30). Pedersen předkládá portrét komunity, která vidí sebe samu jako „nevléčitelně labilní“, a její popis autor považuje za určitou „kroniku já (selves) a těla, která se nekontrolovatelně mění v reakci na okultní síly ve formě duchů, trhu a demokracie“ (s. 5).

Na rozdíl od subsaharských studií čarodějnictví v postkoloniální situaci, ve kterých bývají duchové interpretováni jako „metafory tržních sil“ a instrumenty místního existenciálního pátrání po smyslu (meaning) modernizace a transformace směrem ke kapitalismu a demokracii (s. 79), nabízí Pedersen interpretaci mnohem symetričtější. Mezi státem, transformačními procesy či duchy apriorně ontolo-

gicky nehierarchizuje. V jeho podání objektivní procesy transformace negenerují intersubjektivní reality duchů, resp. jejich charakter. Fenomén „agsanů“ není v intencích ekonomizujícího transformačního redukcionizmu prezentován jako mechanický efekt nezaměstnanosti, alkoholizmu a chudoby (s. 216). Spojení (postsocialistické) modernity a šamanismu podle Pedersena netkví v překrývajícím se obsahu, ale v jednotě formy: charakter „šamanských duchů, kapitalistického trhu a liberálního státu totiž byl místně obdobně labilní, fluidní a inherentně multiplicitní“ (s. 79). Co víc, v konkrétní etnografické situaci to nejenže nebyl stát, co zahrnovalo duchy a určovalo jejich charakter, ale byli to duchové, kteří svou schopností dočasně obydlet kterékoli živé i neživé entity stát, logicky i ontologicky, přesahovali a v určitém smyslu obsahovali.

Pedersenova analýza přes svou reflexivnost ale občas reprodukuje kategorie, ke kterým je sama skeptická. Příkladem mohou být termíny jako „kosmologie“ nebo etnonym „Darhad/darhadský“. Blíže se kriticky zaměřím na jeho kategoriální dichotomii mezi „skutečnými (genuine) šamany“ a „not quite shamans“, tedy například „agsany“, kterým se monografie jako celek věnuje především a kteří nejsou svým okolím považováni za skutečné šamany. Duchy jsou totiž spíše neodhadnutelně ovládní, než že by je byli schopni ovládat jako „skuteční šamani“. Tento kontrast autor buduje jednak srovnáním se sousedním tsagaan-nuurským okresem, kde „skuteční šamani“ podle jeho informantů žijí a jsou jimi vyhledávání a jednak srovnáním s dobou před represemi třicátých let dvacátého století. Zde se ovšem Pedersen nevědomky pouští na tenký led. Mimo popisů šamanských rituálů, které kriticky reinterpretuje ve světle svých dat, totiž předsocialistické prameny obsahují také informace, které jeho pohled podporují, doplňují a komplikují. G. N. Potanin ve svém klasickém díle *Očerki severo-zapadnoj mongolii* (Sankt Petěr-

burg 1889) uvádí, že celá řada jeho informantů považovala své současníky šamany za mající výrazně méně schopností a moci nad duchy, než měli velcí šamani minulosti, případně je pokládala přímo za podvodníky. Limitovaná, nebo žádná schopnost ovládat duchy přičítaná osobě s šamanským habitem je ovšem tím, co Pedersen považuje za definující prvek „not quite shamans“, a tak lze říci, že Potanin popisuje obdobný fenomén ve druhé polovině devatenáctého století. V tomto směru historické prameny podporují Pedersenovu tezi, rozšiřují její platnost, ale komplikují její korelaci s „šamanismem bez šamanů“ (v jistém smyslu eufemizmem postsocializmu). Sama dichotomie mezi „skutečnými šamany“ a „not quite shamans“ navíc nabývá charakteru škály spíše než prostého kontrastu, protože moc nad okultními silami podle Potanina charakterizuje parametr míry.

Potaninovi materiály komplikují také jeden z překvapivých argumentů Pedersena. Ten totiž dochází k závěru, že „not quite shamans“ jsou v jistém smyslu ve větší shodě s fluidní podstatou ontologie šamanských duchů než „skuteční šamani“. Duchové jsou skrz naskrz nevypočitatelní, nejednoznační, s čímž kontrastuje až schematická jednoznačnost způsobu, kterým s nimi pracují „skuteční šamani“ (s. 179). Nejasná míra moci nad okultními silami, nebo dokonce skepse, zda s nimi vůbec přichází do kontaktu, popsána Potaninem, ovšem odhaluje fundamentální nevypočitatelnost přisuzovanou též šamanům na pomezí současného Mongolska a Tuvy již před více než sto lety. Možná při návštěvách v sousedním okrese Pedersen podřídil svou vysokou etnografickou citlivost vlastní komparativní logice; možná, že „not quite shaman“ je alteregem každého „skutečného šamana“. Pedersenovu tezi Potaninův materiál nepopírá, ale otevírá možnost vidět dichotomii mezi „not quite shaman“ a „skutečným šamanem“ nejen jako rozdíl mezi konkrétními osobami, řekně-

me „agsanem“ a šamanem ze sousedního okresu, ale jako dichotomii, která je osobě šamana inherentní.

Vraťme se ale od dílčí diskuze k tématu, které otevírá tuto recenzi, a zeptejme se, zda Pedersen celkově uspěl v roli propagátora „ontologického obratu“ na příkladu vlastní etnografické monografie. Ohlasy na *Not Quite Shamans* ukazují, že přesvědčivost „ontologického argumentu“ je stále velmi „selektivní“, tj. působí především na ty již přesvědčené. V tomto smyslu nelze říci, že by Pedersenova etnografie sehrála roli podobnou té, která je v historii britské sociální antropologie občas přisuzována monografii Stephena Hugh-Jonesa *The Palm and the Pleiades* (Cambridge: Cambridge University Press 1979). (Hugh-Jones v této práci podle mnohých přesvědčil starou generaci strukturních funkcionalistů o užitečnosti strukturalismu francouzského stylu.) Pedersen ale jako etnograf rozhodně neselhal, a to ani podle měřítek, která asociuje s cíli „ontologického obratu“. Je-li totiž jeho ambicí vybudování analytické pozice, ze které bude možné novým, neotřelým způsobem klást klasické etnografické otázky, pak můžeme říci, že tohoto cíle dosáhl.

Témata šamanismu a postsocialistické transformace v posledních letech nepatřila k těm, která posunují hranice antropologické teorie. Oba tematické okruhy spíše trpěly jistou analytickou vyčpělostí jdoucí ruku v ruce s vulgárním použitím těchto látek napříč antropologií i mimo ni. Stejně tak se korelace chaotické sociální změny, či přímo sociálního rozvratu s rozkvětem „okultní ekonomie“ zdá být otázkou v sociokulturní antropologii dostatečně zpracovanou a málo překvapivou. Pedersen ovšem tento klastr témat dovedl pojmout novým a velice účinným způsobem, který spočívá ve výše zmíněném uchopení postsocialismu skrze šamanismus a naopak, za současného odmítnutí „symbolického funkcionalismu“, který běžně dominuje chápání vztahu mezi sociální změnou a proliferací

„okultních praktik“. Do jaké míry Pederse-
novi v jeho analýze pomohl „ontologický
obrat“ jako teoreticko-metodologické vý-
chodisko a zda jej svou analýzou legiti-
mizoval, nechám na úsudku každého. Ať už
ale dojde více či méně laskavý čtenář k ja-
kémukoli závěru, času stráveného se čti-
vou a v tom nejlepším slova smyslu chyt-
rou knihou *Not Quite Shamans*, myslím, lito-
vat nebude.

Luděk Brož

Amitav Ghosh: *Ve starobylé zemi*

Praha, Sociologické nakladatelství (SLON)
2012, 289 s.

Amitav Ghosh je bezesporu fenoménem
angloindické literatury ne nepodobný for-
mátu, jaký představuje například Salman
Rushdie. Pro antropologii/etnologii je jeho
osoba důležitá z celé řady důvodů. Před-
evším a hlavně, před dvaceti lety vydal kni-
hu *In an Antique Land*, jež představuje vý-
razný zásah do promýšlení toho, čím so-
ciální antropologie/etnologie v posledních
dekádách prošla a co tento obor představu-
je dnes.

Ghoshovi se podařilo získat vzdělání
v indickém Dillí, kde vystudoval historii
a sociologii, v roce 1982 získal doktorát
v oboru sociální antropologie na Oxfordské
univerzitě. Svoji dizertaci založil na terén-
ních výzkumech realizovaných v letech
1980–1981 a 1988 na egyptském venkově,
kde v jedné lokalitě sledoval příbuzenství
ve vztahu k ekonomické a společenské or-
ganizaci. Podstatným rysem jeho osobnosti
je ovšem skutečnost, že paralelně s jeho zá-
jmy týkajícími se studia společnosti v něm
zrál duch spisovatelských múz – chtěl být
spíše spisovatelem než antropologem. Jeho
spisovatelská dráha je velmi úspěšná, stej-
ného věhlasu se mu však dostalo coby au-
torovi knihy *Ve starobylé zemi*, která byla jeho
nejvýznamnějším vykročením mimo román-
ový žánr. Ono „mimo“ je nutno hned pro-

blematizovat, protože z části o beletristické
dílo jde, z části jej však lze považovat za
„něco jiného“. Totiž, patrně každý, kdo ně-
kdy prováděl etnografický terénní výzkum
odloučený od svých blízkých, odstříhnut
od „své“ sociální sítě známých, si záhy uvě-
domí, že Ghoshovo dílo lze číst jako etno-
grafickou sondu založenou na terénních
poznámkách zapisovaných během jeho
egyptské výzkumné anabáze. Ghosh v uni-
verzální rovině představuje badatele, je-
muž je připsán status „cizince“. Pro sociál-
ní vědce nic výjimečného, ba naopak. Pro-
to mám za to, že jde o knihu, jež by měla
Ghoshovy badatelské souputníky zajímat.
Drobné nitky textu totiž v souhrnu předsta-
vují gigantický gobelín, který zde ve stru-
čnosti přiblížím.

Putování *starobylou zemí* v sobě ukrývá
dva paralelní příběhy. První reprezentuje
kulturně-mikrohistorickou sondu, za níž
by se nemuseli stydět ani autoři fenome-
nálních klasických děl tohoto žánru Carlo
Ginzburg (*Sýr a červi*. Praha: Argo 2000)
nebo reprezentant francouzské kulturně-
historické školy Alain Corbin (*Na stopě ne-
známému*. Praha: Argo 2006 a další.). Hlav-
ní linkou příběhu jsou osudy židovského
kupce Ben Jica a jeho indického otroka
Bommy z 12. století, jenž se stává autoro-
vým alter egem. Při čtení těchto pasáží s ná-
mi nutně zacloumá autorova historická
imaginace, jež nás vtáhne do prostorově ne-
uzavřeného světa starobylých říší, sváza-
ného zejména obchodními cestami. Jeho pr-
votní fascinace rozkrýváním osudů těchto
hrdinů jej před psaním této knihy přivedla
k výzkumu na egyptském venkovu v obci
Latáifa. Etnografická reflexe jeho pobytu
a etnografování samotné je mu pak základem
oné druhé příběhové linky, jež staro-
bylý svět představuje z perspektivy proží-
vání současnosti egyptského venkova.

To, co mne od prvních řádků zneklid-
ňovalo, je nejistota, do jaké míry text před-
stavuje román (tedy „fikci“), autorovu auto-
biografii, cestopis či etnografii (tedy „reali-
tu“). Další čtení nám však dává jasné dopo-