

Valentinová, Lucie

Mají brazilští domorodci právo zabít své děti? : lidská práva, kulturní relativismus a "jinakost" v religionistice

Religio. 2024, vol. 32, iss. 1, pp. 87-113

ISSN 1210-3640 (print); ISSN 2336-4475 (online)

Stable URL (DOI): <https://doi.org/10.5817/Rel2024-37602>

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/digilib.79938>

License: [CC BY-NC-ND 4.0 International](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)

Access Date: 29. 11. 2024

Version: 20240606

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

Mají brazilští domorodci právo zabít své děti? Lidská práva, kulturní relativismus a „jinakost“ v religionistice

LUCIE VALENTINOVÁ*

Úvod: Brazilští domorodci mezi lidskými právy a kulturním relativismem

Před šesti lety, v období předcházejícím době, kdy prezidentský úřad v Brazílii zastával Jair Bolsonaro, zemí prošla devastující vlna pandemie a území domorodých komunit byla soustavně kriticky ohrožována těžbou zlata a dřeva, vzbudila značný zájem světových, ale i některých českých médií esej brazilské novinářky Cleuci de Oliveira „The Right to Kill: Should Brazil Keep its Amazon Tribes From Taking the Lives of their Children?“¹ Článek publikovaný na americkém zpravodajském serveru zabývající se zahraniční politikou Spojených států a mezinárodními vztahy *Foreignpolicy.com* upozorňoval na v Brazílii intenzivně probíhající legislativní debatu nad právem některých domorodých komunit podržet si svůj zvyk zabíjet děti, které jsou nemocné, děti s albínskými rysy, děti svobodných matek či například dvojčata, jejichž narození bývá považováno za nepříznivé znamení.² De Oliveira se se dvěma takovými dětmi,

* Za cenné připomínky k textu – byť v některých případech sledující velmi odlišná stanoviska – děkuji Heleně Dyndové, Radku Chlupovi, Jakubu Jirsovi, Ondřeji Krásovi, Františku Novotnému a Janu Rokytovi; za podnětné diskuze děkuji svým studentům. Dále bych ráda poděkovala oběma anonymním recenzentům a výkonným redaktorkám časopisu *Religio*, Andree Beláňové a Kamile Klingorové, za pomoc s výslednou podobou textu.

- 1 Cleuci de Oliveira „The Right to Kill: Should Brazil Keep its Amazon Tribes From Taking the Lives of their Children?“ [online], *Foreign Policy* 2018 <<https://foreignpolicy.com/2018/04/09/the-right-to-kill-brazil-infanticide/>>, 9. 4. 2018 [6. 12. 2023].
- 2 Výhra krajně pravicového nacionalisty Jaira Bolsonara v prezidentských volbách v říjnu 2018 odklonila pozornost od otázek spjatých s kulturní identitou domorodých komunit, jimiž se budeme zabývat zde, k samotnému jejich přežití. Ihned po svém zvolení se Bolsonaro pokusil o ovládnutí brazilské vládní organizace na ochranu práv domorodců FUNAI (Fundação Nacional do Índio), hlavního orgánu brazilského státu pověřeného „ochranou“ domorodých obyvatel. FUNAI odpovídá za identifikaci úze-



dívkami Kanhu a Hakani – které přežily díky tomu, že s jednou z nich rodiče za pomoci křesťanských misionářů utekli a druhou misionáři adoptovali – osobně setkala a článek částečně vystavěla na příběhu jejich osudů.

Zprostředkovala však západní veřejnosti rovněž diskurzivní rámec brazilské legislativní debaty, ve kterém proti sobě stojí stoupenci dvou táborů. První představují zastánci koncepce univerzálních lidských práv, kteří jsou zde reprezentováni zejména misionáři a nedomorodými obyvateli a kteří se odvolávají na „lidskost“ a soucit s ohroženými dětmi. Druhou stranu představují antropologové shromáždění v Brazílské antropologické asociaci a další obhájcí práv domorodých obyvatel, zahrnutí do kategorie stoupců kulturního relativismu, někdy označovaného jako „multikulturalismus“. Ti obhajují právo původních obyvatel Brazílie na vlastní organizaci v souladu s jejich hodnotovými normami a jakoukoli – byť lékařskou – intervencí chápou jako nevratné narušení symbolického systému domorodé kultury.³ Jak uvidíme dále, taktó ostře vystavěná opozice je mírně zkrslující. Stanovisko výrazných představitelů brazilské antropologie, zejména Rity Laury Segato, je jednak formováno spíše postkoloniální kritikou

mi obývaných domorodými národy, ale například také za povolení k jejich „kontakto-
vání“. Bolsonarovo dlouhodobé úsilí o proniknutí na domorodá území stálo za tolerancí vůči nebyvale se rozmáhající ilegální těžbě zlata, diamantů, minerálů a dřeva, doprovázené odlesněním, rozsáhlými požáry a vraždami místního obyvatelstva. Bolsonaro se netajil se svými rasistickými postoji („Indián se mění, vyvíjí, je čím dál více lidskou bytostí jako my... Takže se snažme, aby se Indiáni stále více integroval do společnosti.“ Tom Philips, „Jair Bolsonaro’s racist comment sparks outrage from indigenous groups“ [online], *The Guardian* 2020, <<https://www.theguardian.com/world/2020/jan/24/jair-bolsonaro-racist-comment-sparks-outrage-indigenous-groups>>, 24. 1. 2020 [6. 12. 2023]) a jejich uplatňování v jeho politickém jednání vedlo ke dvěma žalobám, které v roce 2021 k Mezinárodnímu trestnímu soudu v Haagu podala Asociace za práva brazilských domorodých obyvatel APIB (La Articulação de los Pueblos Indígenas de Brasil), brazilské občanskoprávní organizace sdružené pod hlavičkou Climate Observatory a právníci specializující se na klimatickou změnu. Bolsonaroův prezidentský mandát skončil 1. 1. 2023, kdy ho v prezidentské funkci vystřídal Luiz Inácio Lula da Silva.

- 3 K této legislativní debatě a konfliktu lidsko-právního a kulturně relativistického postoje viz Rita Laura Segato, „Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais“, *MANA* 12/1, 2006, 207-236; Saulo Ferreira Feitosa – Volnei Garrafa – Gabriele Cornelli et al., „Bioethics, culture and infanticide in Brazilian indigenous communities: the Zuruahá case“, *Cadernos de Saúde Pública/Reports in Public Health* 26/5, 2010, 853-865: 857-859; Guilherme Scotti, „Human Rights and Multiculturalism: The Debate on Indigenous Infanticide in Brazil“, *BioLaw Journal – Rivista Di BioDiritto* 3, 2017, 387-403; Rita Segato, „Let Each People Weave Its Own History: The Coloniality of Law and the ‘Saviors’ of Indigenous Children“, in: Rita Segato (ed.), *Critique of Coloniality: Eight Essays*, New York (NY): Routledge 2022, 103-132. K terénnímu svědectví viz Gunter Kroemer, *O Povo do Veneno; Kunahã Made: sociedade e cultura do Povo Zuruahá*, Belém de Pará: Edições mensageiro 1994, 66-69.

a více než na právo na libovolný normativní systém se soustředí na právo na (a závazek k) vlastní transformaci a na odmítání intervencí. Kromě toho ale také do debaty vstupuje silněji, jako stanovisko „odborníků“ na kulturu a kulturní odlišnost.⁴ Na druhou stranu lidskoprávní pozice je v Brazílii velmi úzce provázána s působením nejrůznějších misijních organizací.⁵

Samotné téma brazilské domorodé infanticidy není v antropologické literatuře nijak podrobněji popsáno.⁶ Ve veřejném prostoru rezonovalo pouze krátce a žádná komplexnější veřejná debata o kulturním soužití se kolem něj nerozvinula, přestože s podobnými potížemi – ospravedlňování intervence v domorodých komunitách na základě obvinění z údajného zneužívání dětí – se v téže době potýkala i Austrálie.⁷ Jde přitom o extrémní, a tudíž i velmi názorný příklad obecnějšího, dosti frekventovaného problému kulturní asymetrie, se kterým se setkáváme nejen v různých obměnách v dalších částech světa – například v podobě zacházení s albíny ve východní Africe⁸ či v provozování tzv. ženské obřízky – ale rovněž uvnitř západní společnosti. Zde legislativní uspořádání občanského státu naráží na odlišné náboženské zvyklosti (debaty o tzv. šátkovém zákonu), tradiční příbuzenské struktury, alternativní hierarchie komunit,⁹ práva

4 Zpochybňování tohoto stanoviska je tak chápáno jako zpochybňování antropologie jako vědy, viz podrobněji oddíl „Kulturní relativismus, epistemologická hypochondrie a kulturní obohacování“.

5 R. Segato, „Let Each People ...“, 104.

6 Segato dokonce tvrdí, že z posledních deseti let (kniha vyšla 2022) neexistuje žádný výklad a jistě ne očitě svědectví o infanticidě na území Brazílie (nicméně se mylí, když zároveň tvrdí, že tato praxe nebyla nikdy uskutečněna před zraky etnografů nebo návštěvníků, viz dále). Badatelé mohou podle jejího názoru zmínky o těchto praktikách rovněž záměrně vypouštět, aby domorodé obyvatelé nevystavovali riziku násilných intervencí ze strany státu a misionářů. *Ibid.*, 111.

7 *Ibid.*, 108-109.

8 Prevalence albinismu je ve východní Africe velmi vysoká, patrně v důsledku sňatků mezi pokrevními příbuznými, zejména u matrilineárních kmenů v Tanzanii. Omezení či absence tvorby melaninu v kůži způsobuje nejen fyziognomickou odlišnost, ale vysoká citlivost na sluneční záření, která v podmínkách Afriky vede k rychlému poškození zraku a vzniku rakoviny kůže, znemožňuje zapojení albínů do běžného života. Albíni se zde potýkají s rozsáhlým násilím, včetně amputací končetin (domněle nadaných magickou mocí) a vražd, které je namířeno rovněž vůči dětem. Andreas E. Cruz-Inigo – Barry Ladizinski – Aisha Sethi, „Albinism in Africa: Stigma, Slaughter and Awareness Campaigns“, *Dermatol Clin.* 29/1, 2011, 79-87.

9 Michael Herzfeld například mapuje spory mezi tradičními lokálními komunitami a státní správou v případových studiích vesnice Zoniana na Krétě a městské enklávy Pom Mahakan ve staré části Bangkoku, aby poukázal na excesivní demonstrace násilí ze strany státní správy, ke kterému dochází, pokud se lokální komunity identifikují jako přednostní nositelé tradice. Herzfeld tuto strategii okázalého tradicionalismu označuje jako „subversivní archaismus“. Michael Herzfeld, „What is a Polity? Subversive Archaism and the Bureaucratic Nation-State: 2018 Lewis H. Morgan Lecture“, *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 9/1, 2019, 23-35.

rodičů ve vztahu k výchově dětí¹⁰ nebo na genderovou emancipaci, která v závislosti na těsnosti vazby obou pohlaví při dělbě rolí může ohrožovat identitu celé skupiny. Do orientace ve všech těchto konfliktech vlastních dnešnímu světu mnohovrstevnatých společností, intenzivní migrace a značné kulturní dynamiky výrazně vstupuje způsob, jakým poznáváme a konceptualizujeme kulturní jinakost.

V následujícím textu se proto po stručném představení základního historického a legislativního kontextu stávající situace v Brazílii budu věnovat nástinu překážek, s nimiž se setkáváme, konfrontujeme-li infanticidu z hlediska lidskoprávního a kulturně relativistického přístupu. Přestože v Brazílii je lidskoprávní přístup úzce provázán s působením misionářských uskupení, pro účely přiblížení obecnějších interpretačních potíží, kterým čelíme, střetáváme-li se s asymetriemi přítomnými v naší společnosti, se budu soustředit pouze na lidskoprávní přístup. Ve vztahu ke kulturní jinakosti tento postoj naráží na dvě omezení: (1) na potíže s uznáním práva na kulturní sebeurčení, tedy de facto kulturní rovnoprávnosti, pokud je tato v rozporu s individuálními lidskými právy a (2) na zdůrazňování biologického rozměru a biologických hranic života. Kulturně-relativistický přístup – byť dnes v západním světě představuje výrazně menšinovou pozici – sice dokáže uznat úplnou kulturní suverenitu, a tedy rovnoprávnost jiné kultury či určité, specifickou klasifikaci a praxi vymezené skupiny, má však přílišný sklon zdůrazňovat hodnotu existence a funkci každé dílčí kulturní zvyklosti. Díky tomu má tendenci kulturní systémy chápat jako uzavřené a statické, což limituje jeho schopnost zahrnovat do interpretace kulturní vývoj. Především však představuje určitou metodologickou oporu pro sledování vlastních zájmů západního světa, jejichž je kulturní obohacování nepřehlédnutelnou součástí.

10 Principy práva na rozvoj a práva na participaci na společenském a kulturním životě garantované Úmluvou o právech dítěte (*Úmluva o právech dítěte a související dokumenty* [online], Ministerstvo práce a sociálních věcí ČR 2016, <<https://vlada.gov.cz/assets/ppov/r/p/vybojy/pro-prava-ditete/Preklady-dokumentu-OSN.pdf>>, [6. 12. 2023]) jsou předmětem sporu mezi náboženskými organizacemi, které se domnívají, že výchovu dětí a jejich zařazení do společnosti je třeba ponechat v kompetenci rodičů, tedy příslušníků dané kongregace, a zastánci sekulární pozice, kteří prosazují právo na volbu vlastní náboženské orientace dítěte. Na Islandu proběhla v roce 2018 legislativní debata nad úplným zákazem mužské obřízky z jiných než zdravotních důvodů podnětá postojem, podle něhož má právo dítěte na vlastní sebeurčení před náboženskou příslušností. Navrhovaná zákonná úprava byla odmítnuta na základě nátlaku mezinárodní židovské a islámské komunity; průzkumy veřejného mínění však vykazovaly 50% podporu veřejnosti navrhovanému zákonu. Vyhrocenější podobu tohoto rozporu můžeme pozorovat i v ČR, kam emigrovalo společenství Dvanácti kmenů poté, co se v Německu dostalo do ostrých sporů se státními orgány kvůli praxi fyzického trestání dětí v komunitě, viz např. Zdeněk Vojtíšek, „Pod tlakem úřadů“, *Dingir* 19/3, 2016, 82-84.

V dalším kroku článek tento symetrický přístup přesměruje od dvou západních interpretačních přístupů ke dvěma oblastem, ve kterých se událost infanticidy odehrává, pokud je zkoumána západními badateli – k domorodé a západní kultuře. Protože se jako klíčová pro vztah badatele k této praxi ukazuje vzdálenost, ze které tuto událost zakouší, článek se bude v další části věnovat způsobům, kterými je tato vzdálenost konstruována a upevňována, pokud se badatel od daného jevu kognitivně distancuje. Rozdílné hodnocení infanticidy v závislosti na fyzické nebo kognitivní či optické vzdálenosti od této události potvrzuje iluzivnost představy o nezávislosti pozorovatele na tom, co pozoruje či zkoumá. Umožňuje soustředit se blíže na transformativní kvalitu každé interakce s kulturní jinakostí, kterou zdůrazňují představitelé brazilské antropologie ovlivnění postkoloniální kritikou, která však rovněž může zpochybňovat identitu badatele, jak o tom vypovídá svědectví Daniela Everetta z dlouhodobého pobytu v amazonském terénu.

Pro popis konfliktního prolínání různých klasifikačních systémů a souvisejících, konkrétním společenstvím sdílených „praxí“ využiji pojem „hraničního objektu“ Susan Leigh Star a Jamese R. Griesemera.¹¹ Hraniční objekty mají sice jednu, poměrně robustní identitu, nicméně jsou interpretačně flexibilní v tom, že je různá společenství praxe dokáží vztahovat k různým referenčním rámcům. Ukáží, že tento model nám umožňuje překonat konstrukci kognitivní vzdálenosti a je tedy vhodnější pro popis kulturních asymetrií v dnešním vysoce propojeném světě. Podobně jako model liturgického rituálního jednání, který navrhli Caroline Humphrey a James Laidlaw, umožňuje popisovat specifické typy jednání se slabým autorstvím, které je podmíněno rozpojením intence a identity specifického (rituálního) úkonu.¹² Jak spolupráce různých společenství praxe, která se nezakládá na interpretačním konsenzu, tak rituální jednání se slabým autorstvím jsou si podobné v tom, že konkrétní úkony nejsou konstituovány záměrem jednajících, ale kumulovanými významy a záměry vztahujícími se k významovým rámcům, které nejsou všechny jednajícím přístupné. Zacházení s tímto hraničním objektem přitom nevede k přenosu znalostí mezi různými společenstvími, ale spíše k jejich transformaci. Určitý transformativní rozměr bychom tak měli, domnívám se, předpokládat u jakékoli „badatelské“ interakce s cizím symbolickým systémem.

11 Susan Leigh Star – James R. Griesemer, „Institutional Ecology, ‘Translations’ and Boundary Objects: Amateurs and Professionals in Berkeley’s Museum of Vertebrate Zoology, 1907-39“, *Social Studies of Science* 19/3, 1989, 387-420.

12 Caroline Humphrey – James Laidlaw, *The Archetypal Actions of Ritual: A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*, New York (NY): Oxford University Press 1994: 5 a dále.

Historický a legislativní kontext

Statistiky četnosti výskytu zabíjení dětí v domorodých komunitách v brazilském přese neexistují. Předpokládá se, že z celkového počtu zhruba 300 kmenů jich 20 tyto zvyklosti praktikuje, mezi nimi například kmeny Kamajurá, Janomamo, Tapirapé či Suruwaha.¹³ Za domorodé obyvatele se přitom v Brazílii při posledním sčítání lidu provedeném v roce 2022 označilo zhruba 0,83 % obyvatel (1 693 535).¹⁴ Nejde tedy o plošný jev a bouřlivá diskuze, která se kolem něj v Brazílii soustřeďuje, odráží spíše palčivá napětí kulturního soužití a antiteze zabudované v brazilské legislativě.

Ještě pod vládou vojenské junty přijala Brazílie v roce 1973 tzv. „Indiánský statut“, který domorodé obyvatelstvo klasifikoval dle míry jeho „divokosti“ na skupiny, které žijí v úplné izolaci, skupiny s omezeným kontaktem s vnějším světem a skupiny plně integrované do většinové společnosti. Uplatnitelnost brazilského práva měla být míře integrace přímo úměrná (a izolovaným kmenům tedy de facto zaručovala právo vybrané děti zabíjet, zároveň však jejich příslušníky podřizovala poručnickému režimu státu, z něhož se bylo možné vymanit jen rozhodnutím soudu na základě prokázání úspěšné integrace), přičemž deklarovanou intencí Statutu bylo „zachovat kulturu [domorodých kmenů a] postupně a harmonicky je integrovat do národního společenství“.¹⁵ Po svržení vojenského režimu byla v roce 1988 schválena brazilská *Ústava*, která zaručuje každému uvnitř brazilských hranic právo na život, ale zároveň paradoxně garantuje domorodým komunitám právo na uplatňování jejich vlastních „sociálních struktur, zvyklostí, jazyků, představ a tradic“.¹⁶ Od roku 1991 v brazilském Kongresu probíhají snahy o schválení legislativní úpravy Indiánského statutu, která by oslabil původní strategii integrace prostřednictvím asimilace. Paralelně však v roce 2002 Brazílie ratifikovala *Úmluvu*

13 G. Scotti, „Human Rights and Multiculturalism...“, 390; S. F. Feitosa – V. Garrafa – G. Cornelli et al., „Bioethics, culture and infanticide...“; G. Kroemer, *O Povo do Veneno...*, 66-69.

14 Brazilský institut geografie a statistiky, *IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística)*, první výsledky sčítání lidu provedeného v roce 2022 [online], <<https://www.ibge.gov.br/>>, [6. 12. 2023]. FUNAI zároveň aktuálně eviduje 114 záznamů o „nekontakovaných“ kmenech (Fundação Nacional dos Povos Indígenas, „Povos Isolados“ [online], <<https://www.gov.br/funai/pt-br/atuacao/povos-indigenas/povos-indigenas-isolados-e-de-recente-contato-2/povos-isolados-1>>, 12. 2. 2021 [6. 12. 2023]).

15 „LEI N° 6.001“, Título I, Art. 1 [online], <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm>, [6. 12. 2023].

16 A rovněž výhradní vlastnická práva k jejich „tradičním územím“, „Constituição da República federativa do Brasil de 1988“, Capítulo VIII, Art. 1 [online], <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>, [6. 12. 2023].

o domorodém obyvatelstvu Mezinárodní organizace práce č. 169 z roku 1989 a následně přijala v roce 2007 na půdě OSN *Deklaraci práv domorodých obyvatel*, jež stanovují, že domorodému obyvatelstvu má být garantováno právo ponechat si vlastní zvyklosti a instituce pouze pokud nejsou v rozporu se základními právy definovanými státním právním systémem a „mezinárodně uznávanými lidskými právy“.¹⁷

V roce 2015 byl pak v dolní komoře brazilského Kongresu po osmiletém legislativním řízení schválen tzv. „Muwajjin zákon“ (o Projeto de Lei n. 1057/2007), předložený presbyteriánským pastorem zvoleným za Dělnickou stranu Henriquem Afonsem a pojmenovaný podle domorodé matky z kmene Suruwaha, která odmítla vyhovět přání své komunity a zabít svoji dceru Iganani trpící dětskou mozkovou obrnou.¹⁸ Kontroverzní zákon, jehož stoupenci během legislativního procesu ovlivňovali veřejné mínění prostřednictvím tendenčního dokumentárního filmu i demonstrativní přítomností „zachráněných“ dětí, byl dále postoupen federálnímu senátu a má být vřazen do výše uvedeného „Indiánského statutu.“¹⁹ Jeho smyslem je proti zabíjení domorodých dětí důrazně zakročit. Způsob jeho vymáhání, který je hlavním důvodem roky se táhnoucího legislativního procesu, by s sebou však podle původního znění návrhu přinesl rozsáhlou a intenzivní intervenci do uspořádání domorodých komunit, například registraci ohrožených těhotných žen (které jsou svobodné, čekají dvojčata apod.), trestní postihy pro ty, kdo neohlásí podezření na plánování či vykonávání trestného jednání, ale i možnost odebrání dětí, pokládaných za ohrožené. Projednávání zákona stále pokračuje, stejně jako spory kolem něj; zatím bez jasného výsledku.

Podobně jako v případě debat o ochraně brazilského deštného pralesa však nejde pouze o brazilský „národní“, respektive státní problém, ale promítají se do něj konfliktní zájmy celé západní civilizace. Ta na jednu stranu vznáší univerzalistický nárok vůči svým ústředním hodnotám, zejména lidským právům, na stranu druhou si velmi cení kulturní diversity. Brazilské legislativní dokumenty tak odrážejí ambivalentní postoj západní kultury vůči tzv. divošským společnostem, nejlépe shrnutý v antitezi zabu-

17 „Indigenous and Tribal Peoples Convention“, Art. 8, *International Labour Organization* 1989 [online], <https://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEX_PUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C169>, [6. 12. 2023]; „United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples“, *United Nations* 2008, <https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_en.pdf>, [6. 12. 2023].

18 Henrique Afonso, „Projeto de Lei PL 1057/2007“, *Câmara dos Deputados* 2007 [online], <<https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=351362>>, 11. 5. 2007 [6. 12. 2023].

19 „Projeto de Lei Nº 1057/2007“, *Congresso Nacional* 2007 [online], <<https://www.congressonacional.leg.br/materias/materias-bicamerais/-/ver/pl-1057-2007>>, [6. 12. 2023].

dované v samotné *ústavě*: fakticky se v ní na základě západní idey demokratického státu zaručujícího a střežícího lidská práva přiznává ochrana těchto práv a právo na kulturní sebeurčení jedincům, jejichž kulturní sebeurčení tato práva neartikuluje a často s nimi není vůbec v souladu. Pokud bychom domorodým zvyklostem přiznali platnost práva, uznali bychom plnou autonomii domorodých komunit, ale popřeli práva jednotlivců uvnitř nich (postoj domorodých komunit vůči infanticidě zdaleka není jednotný, protože odráží další asymetrie uvnitř těchto společenství²⁰); pokud bychom domorodým jedincům přiznali mezinárodně uznávaná lidská práva, upřeli bychom právní suverenitu jejich společenství. Řešení legislativní situace brazilského státu bude patrně muset být vedeno především ohledy praktické etiky a fungování právního státu. Pro metodologii a teoretické přístupy religionistiky či antropologie, pro něž je způsob, jak odlišné kultury poznáváme, jak o nich uvažujeme a jak konceptualizujeme kulturní jinakost, ve středu jejich zájmu, však legislativní konsensus, domnívám se, téma nevyčerpává.

Lidská práva, práva menšin a povinnost uskutečňovat život

V průběhu 20. století se v kontextu zkoumání kultur proti koncepci „univerzálních“ či „přirozených“ lidských práv již od první institucionální reakce Americké antropologické asociace na vyhlášení *Všeobecné deklarace lidských práv* v roce 1948 nejčastěji argumentovalo její historickou a kulturní podmíněností.²¹ Vynoření idey přirozených lidských práv je obvykle spojováno se vznikem moderního sekulárního státu, který plní funkci ochrany osobního prostoru jeho občanů před ideologickou invazí církevních či cizích politických struktur a jehož vynoření souvisí s rozmachem volného trhu, se specifickou antropologií zdůrazňující svébytnost individuálního subjektu, s privátním pojetím víry pěstovaném v křesťanství a s rozvojem nástrojů regulace vládnoucího aparátu. Předchůdci těchto práv a myšlenky, které jejich vynoření (nikoli však jejich vymahatelnost) podnítily, tak bývají různými autory kladeny již do evropského

20 V případech, kdy o zabítí dětí rozhodují autority společenství, případně toto rozhodnutí pouze sleduje zavedenou praxi, se matky, oba rodiče nebo babičky mohou stavět proti němu, viz. R. Segato, „Let Each People...“, 104; G. Kroemer, *O Povo do Veneno...*, 66-69; sebevraždu raději spáchali rodiče Hakani, o jejímž osudu píše C. de Oliveira, „The Right to Kill...“.

21 Melville Herskovits, „Statement on Human Rights“ 4, *The Executive Board of American Anthropological Association* 1947, 539-543. Americká antropologická asociace svůj postoj dvakrát revidovala, poprvé v roce 1999, podruhé v roce 2020, viz následující oddíl tohoto článku.

středověku či dokonce starověku.²² Filosofické rozpracování pojetí lidských práv, které formovalo revoluční hnutí v Evropě osmnáctého století a dostalo se mu vyjádření v *Deklaraci práv člověka a občana* ve Francii či v *Deklaraci nezávislosti Spojených států Amerických*, se stalo základem ústav těchto států. Ty kladly důraz zejména na občanský a politický rozměr individuálních práv (tzv. práva první generace), méně již na jejich rozměr společenský a kulturní či na práva skupin.²³

Během následujících dvou staletí se tato „individuální práva“, náležející zprvu pouze bílým, majetek vlastnícím mužům, transformovala na „lidská práva“ připisovaná rovněž ženám a obyvatelstvu jiných ras uvnitř hranic moderních demokratických států.²⁴ Podstatnou roli v tom sehrál průběh 2. světové války a následná reakce německé i světové veřejnosti na zločiny nacismu.²⁵ Německý poválečný *Základní zákon* artikuloval personalisticky chápanou lidskou důstojnost, jež stojí v základu lidských práv a jakékoli konkrétní zákonodárství ji má být povinno chránit.²⁶ Univerzalistický nárok této koncepce posílila *Všeobecná deklarace lidských práv* přijatá na půdě OSN v roce 1948 a *Úmluva o ochraně lidských práv a svobod* vyhlášená v roce 1950 pod záštitou Rady Evropy, které připisovaly univerzální lidská práva všem lidem nezávisle na hranicích států, v nichž žijí.

Je paradoxní, že ačkoli lidská práva artikulovaná *Všeobecnou deklarací lidských práv* jsou nepochybně vystavěna na konceptech západního původu, západní mocnosti nebyly tahouny přípravy deklarace. Osiatyňsky upozorňuje, že jim v tom bránily jejich vlastní domácí problémy: rasismus a právní segregace v USA, kolonie v Británii a Francii, gulagy v Rusku.²⁷ Kromě nevládních organizací se tak největšími podporovateli *Deklarace*

22 Podrobněji, včetně bibliografie, viz Wiktor Osiatyński, *Human Rights and Their Limits*, Cambridge: Cambridge University Press 2009, 2-5. V češtině například Michal Šejvl, „Lidská práva před lidskými právy? K předmodernímu vývoji pojmu lidských práv“, in: Petr Agha (ed.), *Lidská práva v mezikulturních perspektivách*, Praha: Academia 2018, 171-203.

23 K rozdílům mezi tzv. anglo-americkou tradicí „individualistických“ lidských práv, která chrání individuální svobodu proti autoritě státu, a tzv. evropskou kontinentální tradicí, která kladla větší důraz na závazky a zodpovědnost státu při ochraně lidských práv a naplňování sociálních potřeb svých občanů, viz W. Osiatyński, *Human Rights and Their Limits...*, 5-6.

24 Podrobněji viz *Ibid.*, 10-29.

25 Za cíl války bylo přijetí deklarace práv označeno v diskuzích vedených v novinách *The Times* v souvislosti s dopisy H. G. Wellse již na samém jejím počátku (Herbert George Wells, *The Rights of Man, or What Are We Fighting For?*, Harmondsworth: Penguin Books 1940).

26 Ke křehkosti konsenzu různých pojetí lidské důstojnosti vedeného praktickou potřebou zamezit napříště hrůzám 2. světové války viz Jiří Bartoš, „Morální tradice a lidská důstojnost: Ke sporu o základ lidských práv“, in: Petr Agha (ed.), *Lidská práva v mezikulturních perspektivách*, Praha: Academia 2018, 35-54.

27 W. Osiatyński, *Human Rights and Their Limits...*, 15-18.

paradoxně staly státy Latinské Ameriky. Lidská práva artikulovaná *Deklarací* i *Úmluvou* pak zcela, a podle Osiatyňského patrně úmyslně, ignorují práva minorit.²⁸ Menšiny měly být nadále chráněny pouze prostřednictvím individuálních práv, jejichž primárním cílem byly sociální jistoty a ekonomická spravedlnost (tzv. práva druhé generace).

Historicky relativně pozdní vynoření koncepce lidských práv svoji univerzalistickou perspektivu často doplňuje o evolucionistickou rovinu, podle níž jsou nositeli univerzálních práv všechny lidské bytosti, byť v některých kulturách zatím nebyly splněny historické okolnosti nutné pro jejich rozeznání. K „posílení úcty“ k lidským právům, tedy k jejich implementaci, tak má směřovat vzdělávání, jedno ze základních práv zaručovaných *Deklarací* (čl. 26.2). K mezinárodnímu uplatňování lidských práv v této optice není třeba konsensu všech kultur, nebo je pokládán za dostatečný, protože ke *Všeobecné deklaraci lidských práv* připojila svůj podpis kromě států Latinské Ameriky i řada muslimských států,²⁹ zástupci Číny, Thajska a některých států Afriky; za stranu konsenzu je pak pokládán pouze suverénní stát, protože „kultury“ jsou příliš různorodé, rozporuplné a proměnlivé.³⁰ Ostatní státy mezinárodního společenství jsou následně zavázány zasáhnout, pokud některý stát v uplatňování lidských práv selhává. Pro to, jakým způsobem konkrétně postupovat, aniž by porušování lidských práv eskalovalo, žádné mezinárodní protokoly neexistují. Uplatňování lidských práv se tím z úrovně národního státu přesouvá na úroveň mezinárodních vztahů,³¹ a protože domorodé kultury vlastními suverénními státy nedisponují, naplňování jejich práv se tak ocitá v poručníctví mezinárodního společenství, stejně jako práva uprchlíků, migrantů a osob bez občanství.

28 *Ibid.*, 21-22. Jedním z důvodů nedůvěry vůči konceptu práv menšin bylo podle Osiatyňského i Hitlerovo zdůvodnění obsazení Československa a Polska právě ochranou německé menšiny na území těchto států, viz *ibid.*, 86-87.

29 Nesoulad s hodnotovým systémem nesekularizovaných muslimských států dal nicméně později vzniknout také alternativním verzím. *Univerzální islámská deklarace lidských práv* (1981), *Káhirska deklarace lidských práv v islámu* (1990) či *Arabská charta lidských práv* (1994) pracují s koncepcí dvojího práva. Kromě lidského zákonodárství *qánún*, do jehož působnosti patří, kromě práva na život, například také právo menšin těšit se z vlastní kultury a praktikovat své vlastní náboženství, je tu božské zjevené právo *šari'a*, jehož jediným adekvátním subjektem je bůh sám a jež „přebývá“ ve společnosti muslimských věřících (*umma*). Před lidským právem jsme si všichni rovni, před *šari'ou* však nikoli, viz Lukáš Nosek, „Muslimský pohled na koncept lidských práv“, in: Petr Agha (ed.), *Lidská práva v mezikulturních perspektivách*, Praha: Academia 2018, 205-221.

30 Proti pozici kulturního relativismu argumentuje spolu s dalšími Jan Káčer, „Prečo ľudské práva triumfujú aj vo svete rôznorodých kultúr?“, in: Petr Agha (ed.), *Lidská práva v mezikulturních perspektivách*, Praha: Academia 2018, 13-33; 24-25. V právních diskuzích je navíc koncept kultury užíván velmi partikulárním způsobem, viz následující kapitola článku.

31 W. Osiatyński, *Human Rights and Their Limits...*, 29.

V tomto pojetí lidských práv (tzv. první a druhé generace) má právo jednotlivce vždy přednost před právem skupiny, s nímž se může ocitát v konfliktu; i jako člena skupiny mají jednotlivce chránit jeho individuální práva. Osiatyňsky však upozorňuje na významný obrat, který nastal spolu s rozpadem koloniálních říší a který se vyznačoval přesunem odvozování sebeúcty příslušníků menšin od asimilace ke kulturní specifičnosti.³² Toto přesvědčení zohledňují již zmíněné mezinárodní konvence artikulované *Deklarací práv domorodých obyvatel* přijaté na půdě OSN v roce 2007 navazující na *Úmluvu o domorodém obyvatelstvu Mezinárodní organizace práce č. 169* z roku 1989, které však rovněž jasně stanovují, že domorodému obyvatelstvu má být garantováno právo ponechat si vlastní zvyklosti a instituce, pouze pokud nejsou v rozporu s mezinárodně uznávanými lidskými právy.³³

Individuální práva a identita však nemohou zajistit kontinuitu práv a identity skupiny, uvnitř které se individuální identita ostatně formuje. Tzv. práva třetí generace či „solidární“ práva do určité míry práva skupin artikulují, když zahrnují rovněž právo na mír, na vlastní rozvoj, kulturní identitu či na čisté životní prostředí a posilují tak aktivní roli státu, který má závazky vůči svým občanům naplňovat. Ohledně jejich uznávání jako univerzálních lidských práv však nepanuje konsenzus; západní demokratické státy tato práva za univerzální nepovažují. Někteří stoupenci „komunitární“ pozice navrhují, že specifickou situaci domorodých komunit je třeba zohlednit v diferenciaci občanských práv, která jsou jednotlivým příslušníkům státu připisována, včetně cílené ochrany minorit, která má, možná, mířit spíše na komunitu, než na její členy.³⁴ Hovoří-li se však o ochraně identity skupiny, opět se vrací otázka, jak se postavít k (obvyklé) situaci, kdy společenství formuje identitu některých svých členů násilím: brání jim v opuštění komunity, vnucuje jim podřízené postavení či jim přímo upírá právo na život.³⁵ Od kulturního dialogu se tak často pozornost přesouvá ke strategii implementace lidských práv a k otázkám spojeným s kriminalizací domorodého jednání.³⁶

32 *Ibid.*, 87.

33 *Indigenous and Tribal Peoples Convention...; United Nations Declaration...*

34 W. Osiatyňsky, *Human Rights and Their Limits...*, 88.

35 K různicím se názorům na tuto otázku viz *ibid.*, 89.

36 Brazilská antropoložka Marianna Holanda argumentuje proti přijetí diskutovaného zákona tím, že znevažuje důstojnost domorodých obyvatel, když násilí prohlašuje za domorodou „zvyklost“ a kriminalizuje tak domorodé kultury, viz Marianna Assunção Figueiredo Holanda, *Quem são os humanos dos direitos? Sobre a criminalização do infanticídio indígena* [disertační práce, online], <<https://repositorio.unb.br/handle/10482/5515>>, Brasília: Universidade de Brasília 2008; “O falso dilema do ‚infanticídio indígena‘: por que o PL 119/2015 não defende a vida de crianças, mulheres e idosos indígenas“, *Racismo Ambiental* [online], <<https://racismoambiental.net.br/2017/01/29/>>

Lidskoprávní přístup zavazuje k intervenci. Je asymetrický v tom, že je evolucionistický, když lidská práva přiznává i členům kultur, které je neartikulují. Považuje si kulturních univerzálií, soustředí se na sdílené lidství a k právům členů domorodých společenství se často vztahuje podobně jako k právům dětí: vymáhá je a chrání bez ohledu na to, jak se k nim vztahují sami jejich nositelé. Tento protekcionismus je patrný i uvnitř většinové západní společnosti. Když během nedávné pandemie vystoupily do popředí otázky soustřeďující se na konflikt mezi kvalitou života a jeho délkou, západní vysoké zhodnocení jedinečnosti každého lidského života, který má být ohraničen biologicky, se ještě zviditelnilo.³⁷ Biologické pojetí hranic však není snadno definovatelné (právo na potrat či obtížné určení vývojové hranice, od níž má být předčasně narozené dítě zachraňováno; umělé udržování nevyléčitelně nemocných osob při životě) a rozhodování o těchto otázkách není v kompetenci jednotlivců, ale státu a institucionalizované medicíny. Právě nejasné hranice lidského života stojí za kontroverzní pozici australského filosofa a bioetika Petera Singera, který individuální právo na život a sebeurčení přiznává pouze „osobám“, tedy bytostem, které mají vědomí sebe sama a uvědomují si svoji minulost a budoucnost – a tuto podmínku podle něj novorozenci nespĺňují.³⁸ Ze specifických, i když velmi okrajových pozic lidskoprávního přístupu je tak překvapivě domorodá infanticida hajitelná.

Západní chápání hranic lidského života jako vymezených biologicky nemusí být dominantní. V některých brazilských domorodých společenstvích je smrt sebevraždou preferovaným způsobem ukončení života, který je mnohem běžnější než smrt v důsledku nemoci. Badatelé proto hovoří

o-falso-dilema-do-infanticidio-indigena-por-que-o-pl-1192015-nao-defende-a-vida-de-criancas-mulheres-e-idosos-indigenas/>, 29. 1. 2017 [6. 12. 2023]. K nutnosti kritického přístupu ke „kultuře“ viz dále následující oddíl článku.

- 37 Otázkou rovněž zůstává, jak vysoké toto „zhodnocení“ jedinečnosti lidského života skutečně je. Byť se obecně hovoří o nevyčísitelné ceně každého jednotlivého lidského života a osobně se domnívám, že je nutnou součástí lidskoprávní pozice, stávající Metodika Nejvyššího soudu ČR stanovuje „pomyslnou hodnotu zmařeného (být neskončeného) lidského života“ na 400-násobek průměrné hrubé měsíční nominální mzdy, a v roce 2022 tedy dosahovala zhruba 14 milionů korun, viz *Metodika* k § 2958 o.z., Nejvyšší soud [online], <
- 38 Singer právo domorodých obyvatel na zabíjení znevýhodněných dětí výslovně hájí, je-li uskutečněno ihned po narození, viz Peter Singer, *Practical Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press ²1993 (1. vyd. 1979), 169-174.

o sociálních příčinách smrti.³⁹ Sociální hranice lidského života pak nejsou definovány schopností lidského organismu přežít, ale možností život uskutečňovat způsobem, který je danou kulturou či společenstvím pokládán za plnohodnotný.

Kulturní relativismus, epistemologická hypochondrie a kulturní obohacování

Zatímco lidskoprávní postoj sám sebe chápe jako určitou metaetiku s odvoláním na metafyzické ukotvení „přirozených“ lidských práv, která stojí nad dílčími kulturně podmíněnými morálními a hodnotovými systémy, pozice kulturního relativismu sama sobě rozumí především jako vědecké, poznávací perspektivě. Za její zakladatelskou postavu bývá někdy pokládán Franz Boas, který ji formuluje na sklonku 19. století v opozici proti rasistickým teoriím, teoriím jednotné kulturní evoluce a teoriím „primitivního myšlení“, které zastávala řada antropologů jeho doby.⁴⁰ Určitý relativistický sklon sice je, zdá se, vlastní již od prvních antických postřehů antropologickému myšlení jako takovému,⁴¹ kulturní relativismus 20. století však obrací pozornost k tomu, jak kulturní jinakost vnímáme a jak ji posuzujeme.⁴²

Když Americká antropologická asociace publikovala výše zmíněnou reakci na vyhlášení *Všeobecné deklarace lidských práv* v roce 1948, vy-

39 Údaje známé z odborné literatury uveřejněné v letech 2000-2019 poukazují na čtyřnásobnou prevalenci sebevraždy u domorodých obyvatel ve srovnání s většinou populací v Brazílii, viz Pablo Michel Barcelos Pereira – Mariana Pereira de Souza Goldim – Rafael Mariano de Bitencourt, „O suicídio em indígenas da Amazônia Brasileira: revisão sistemática da literatura“, *Revista da AMRIGS* 65/3, 2021, 493-499. V kmeni Suruwaha, odkud pochází jedno z dětí, jejichž osud mapuje článek De Oliveiry, bylo v letech 2003-2005, kdy zde pobýval misionářský pár, který toto dítě z kmene odvezl, v populaci čítající 143 lidí vykonáno 23 sebevražd, 2 infanticidy, došlo k 1 smrti v důsledku nemoci a narodilo se 16 dětí. Věkový medián byl 17,43 roku, viz S. F. Feitosa et al., „Bioethics, Culture, and Infanticide...“, 855-856. K sociálním příčinám smrti viz zejména João Dal Poz, „Crônica de uma morte anunciada: do suicídio entre os Sorowaha“, *Revista de Antropologia* 43/1, 2000, 89-144, který sebevražednou praxi u kmene Suruwaha interpretuje jako „jedinečný způsob zprostředkovávání vztahů mezi jednotlivci a společností, který staví do centra pozornosti sociální celek na úkor individualizujícího rituálního dramatu“; viz též R. Segato, „Let Each People Weave...“, 110.

40 „[C]ivilization is not something absolute [...] it is relative, and [...] our ideas and conceptions are true only so far as our civilization goes.“ Franz Boas, „Museums of Ethnology and their Classification“, *Science* 9/228, 1887, 587-589: 589.

41 Clifford Geertz, „Anti-Anti-Relativism“, *American Anthropologist* 86/2, 1984, 263-278: 264.

42 Alison Dundes Renteln, „Relativism and the Search for Human Rights“, *American Anthropologist* 90/1, 1988, 56-72: 57.

pracovanou Melvillem Herskovitsem, jasně deklarovala stanovisko, podle něhož změna politických systémů, které upírají občanům právo podílet se na vládě nebo se snaží podmanit si slabší národy, musí být vynucena samotnými obyvateli těchto států.⁴³ Zpochybnění tohoto postoje uvnitř antropologického tábora však následovalo záhy, když Julian Steward, Boasův žák, ukázal, že aplikování principů kulturního relativismu na morální problémy buď vede k užití principu tolerance na netolerantní chování (společenský kastovní systém v Indii či rasový kastovní systém v USA), nebo se princip tolerance ukazuje jako zcela netolerantní vůči společnostem, které princip tolerance neřadí do svého hodnotového systému (nacistické Německo). Jako řešení navrhl důsledné odlišování individuálních hodnotových postojů výzkumníka od kulturního relativismu jakožto hodnotově neutrální výzkumné metody.⁴⁴ Úkolem badatele má být neustále reflektovat své hodnotově podmíněné postoje, nepřístupovat k morálním soudům hodnotových norem zkoumaného společenství, ale všítat si pouze jejich „vhodnosti“ či „funkčnosti“ v daném symbolickém systému. Podle právní antropoložky Sally Merry byl již tento prvotní rozkol zapříčiněn nevyjasněným pojetím „kultury“, které se odvíjelo od typu společnosti, který stoupenci obou táborů zkoumali. Zatímco Herskovitz zkoumal malá společenství v kolonizovaných oblastech a *Všeobecná deklarace* v něm probouzela obavy z opakování imperiálních snah, Steward se soustředil na situaci utlačovaných skupin v moderních státech.⁴⁵

Kulturní relativismus však v průběhu 20. století nezpochybňoval pouze univerzálnost hodnotových norem. Na rozdíl od lidskoprávního přístupu sice nemá potíže s interpretací jiného kulturního pojetí života, smrti, času či prostoru (i když zde naráží na jiný typ potíží, jak dále uvidíme), ale zpochybnění korespondence výsledků a prostředků jeho vlastního poznání s objektivní skutečností (kognitivní relativismus) ho nutí uzávorkovávat ontologickou existenci jak domorodých, tak i některých západních jevů. Neustálé pochybnosti o tom, do jaké míry je antropolog schopen o zkoumaných jevech vůbec vypovídat, vedly až k tomu, co Geertz na konci 80. let označil za „intelektuální hypochondrii“ dobové antropologie.⁴⁶ Nejsou-li naše poznávací postupy kulturně nezávislé, náš dílčí způsob po-

43 Melville J. Herskovits, „Statement on Human Rights“, *American Anthropologist* 49/4, 1947, 539-543.

44 Julian Steward, „Comments on the Statement of Human Rights“, *American Anthropologist* 50/2, 1948, 351-352.

45 Sally Eagle Merry, „Human Rights Law and the Demonization of Culture (And Anthropology Along the Way)“, *Political and Legal Anthropology Review* 26/1, 2003, 55-76: 56-57.

46 Clifford Geertz, *Works and Lives: The Anthropologist as an Author*, Stanford: Stanford University Press 1988, 71. K tomu také viz Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion*, London – New York (NY): Routledge 1992, 40 a dále.

znávání světa si nemůže nárokovat větší korespondenci s objektivní skutečností než domorodé způsoby orientace ve světě.⁴⁷ Jak máme například rozhodnout, zda čarodějnice existují?⁴⁸ Když Evans-Pritchard řídil svoji africkou domácnost jako by čarodějnice existovaly – prostřednictvím kuřecího orákula stejně jako jeho zandští sousedé – nic mu nebránilo v tom, shledávat tento systém zcela uspokojivým.⁴⁹ Pohřby novorozenců zaživa však pro kulturní relativismus představují větší problém. Jak dále uvidíme, badatel od takového jevu musí být dostatečně vzdálen (fyzicky či kognitivně), aby vůbec mohl být takové situaci „badatelsky“ přítomen. Jak píše Clifford Geertz, to, co se tváří jako diskuze o důsledcích antropologického výzkumu, je ve skutečnosti debatou o tom, jak s nimi žít.⁵⁰

Důraz na hodnotu existence a na funkci každé dílčí kulturní zvyklosti limituje schopnost zahrnovat do interpretace kulturní kritiku a kulturní vývoj: neptat se pouze, jaký smysl má zkoumaný prvek v daném okamžiku, ale jaký potenciál má pro budoucí transformaci, jejíž směřování nedokážeme dohlédnout. Podle Sally Merry je tak největší slabinou kulturního relativismu specifická představa kultury, o kterou je opřen a která ji chápe jako statický, homogenní a uzavřený (někdy dokonce rovněž konsenzuální)

47 Ernest Gellner však namítá, že chybný je samotný předpoklad kognitivního realismu, který svět vnímá jako symetrický. Podle Gellnera je náš svět bytostně asymetrický, neboť jeden kognitivní styl, soudě dle pragmatického kritéria technologické účinnosti, výrazně dominuje a funguje lépe než ostatní, viz E. Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion...*, 62.

48 Peter Winch, „Understanding a Primitive Society“, *American Philosophical Quarterly* 1/4, 1964, 307-324.

49 Edward Evan Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*, Oxford: Clarendon Press 1937, 270.

50 C. Geertz, „Anti-Anti-Relativism...“, 265. Zastánci kulturního relativismu tak často čelí obvinění z nihilismu, byť se nezdá, že by na otázku, zda je nihilismus nutným důsledkem kulturního relativismu, existovala uspokojivá odpověď. Geertz tvrdí, že neochotu badatelů prohlásit některé kulturní normy za „lepší“ nelze ztotožňovat s tím, že tyto kulturní normy sami nevyznávají, což samozřejmě jako příslušníci konkrétní kultury dělají: “The image of vast numbers of anthropology readers running around in so cosmopolitan a frame of mind as to have no views as to what is and isn't true, or good, or beautiful, seems to me largely a fantasy. There may be some genuine nihilists out there, along Rodeo Drive or around Times Square, but I doubt very many have become such as a result of an excessive sensitivity to the claims of other cultures; and at least most of the people I meet, read, and read about, and indeed I myself, are all-too-committed to something or other, usually parochial.” S tím ostře nesouhlasí E. Gellner, (*Postmodernism, Reason and Religion...*, 49-50), podle něhož je nihilismus přímým a nevyhnutelným důsledkem relativismu a Geertzova námitka je irrelevantní, protože argumentuje pouze sám sebou. Přehlédnout však nelze skutečnost, že kulturní relativismus opakovaně čelil politickému zneužívání, viz W. Osiatyński, *Human Rights and Their Limits...*, 156.

system, který tedy musí být přijímán nebo kritizován jako celek.⁵¹ Takové pojetí kultury, které má tendenci vztahovat všechny praktiky k ní, a nikoli rovněž k takovým působícím silám, jako jsou zástupné války nadnárodních velmocí či ekonomické tlaky, je však velmi specifické. Merry jej odvozuje jednak z distinkce, kterou provedl Talcott Parsons mezi kulturou, jež se má vztahovat pouze k oblasti idejí a hodnot, a sociologií, jež má zkoumat sociální jednání, což je pozice, která ztěžuje etickou kritiku kultury. Druhým zdrojem je boasiánské pojetí kultury navazující na německou tradici, které sice kulturu chápe jako integrovaný celek idejí a hodnot vyjadřovaných uměním a kulturou, nicméně celek izolovaný a ohraničený, vyjadřující jedinečnou a autentickou národní identitu.⁵² Merry tvrdí, že budeme-li kulturu chápat jako neohraničenou, spornou a spojenou s mocenskými vztahy, zahrnující vedle hodnot také běžné způsoby jednání a vždy přístupnou aktivnímu utváření, koncept kultury se nebude dostávat do protikladu s konceptem civilizace. Praxe mezinárodního práva vedená lidskoprávním diskurzem je v této optice tím, co kulturu aktivně utváří, nikoli potírá.⁵³

Ve shodě s tím také pozice brazilských antropologů mnohem spíše než právo na zachování vlastních kulturních zvyklostí zdůrazňuje právo na

51 S. E. Merry, „Human Rights Law...“, 55-56. Ke kritice kulturního relativismu opřené o tvrzení, že nerozlišuje mezi pozitivní a negativní funkcí kulturních zvyklostí, viz Henry H. Bagish, „Confessions of a Former Cultural Relativist“, in: Elvio Angeloni, *Anthropology* 83/84, Guilford (CT): Dushkin Publishing 1983 [1981], 22-29. Ke kritice hodnoty jakékoli odlišné kulturní zvyklosti viz např. M. Holanda, *Quem são...*

Funkcionalistická vysvětlení, k nimž kulturní relativismus často sklouzává, jsou navíc pro jeho oponenty matoucí (Raymond Boudon proti kulturnímu relativismu argumentuje právě prostřednictvím takové funkcionalistické substituce. Například ženskou obřízku lze podle něj racionálně odmítnout, pokud tento rituál může být účinně nahrazen jiným, viz Raymond Boudon, „The Social Sciences and Two Types of Relativism“, *Journal of Classical Sociology* 5/2, 2005, 157-174: 167-168.) Misionářský pár, který se pokusil zachránit dívku Hakani, o níž píše de Oliveira, předpokládal, že jsou-li znevýhodněné děti zabijeny, protože by pro společenství, které musí být schopno přežít v džungli, představovaly neúměrnou zátěž, lze zkrátka zajistit odpovídající zdravotní péči a vrátit je do původního prostředí již zdravé. Dítě však kmenem zpět přijato nebylo.

52 S. E. Merry, „Human Rights Law...“, 64-65.

53 Uzavřené pojetí kultury je podle Merry výtvozem nadnárodních elit, které sledují své vlastní zájmy, *ibid.*, 69-71. Ještě radikálnější pozici zastává norská antropoložka Unni Wikan. Wikan, v Norsku narozená a norským občanstvím disponující dcery muslimských imigrantů, která byla kvůli násilí ze strany svého otce umístěna do pěstounské péče, nicméně následně na základě své „kulturní příslušnosti“ navrácena rodičům, kteří ji proti její vůli donutili uzavřít smluvený sňatek v zemi svého původu, kde trpěla násilným zacházením, ukazuje, jak koncept „kultury“ pouze nahrazuje starý koncept rasy a znemožňuje propagaci rovnosti pro ženy a děti, viz Unni Wikan, *Generous Betrayal: Politics of Culture in the New Europe*, Chicago (IL) – London: University of Chicago Press 2002, 20 a dále.

vlastní kulturní transformaci. V duchu postkoloniální kritiky autoři jako Rita Laura Segato tvrdí, že intervence západní společnosti s cílem implementace lidských práv narušují a brání autochtonní transformaci brazilských domorodých kultur, které sice budou muset praxi infanticidy opustit, ale ze svých vlastních důvodů a v průběhu svého vlastního vývoje. Západní intervence oslabují kolektivitu, ohrožují soudržnost a narušují symbolický systém. V izolovaném společenství by se ta jeho část, pro kterou je sdílená kosmologie nevýhodná, s ní musela vypořádávat v rámci vlastního (sdíleného či subversivního) symbolického systému; v globalizovaném světě se přirozeně dovolává asistence hegemonické kultury, která její práva podporuje; lidská práva tak mohou do společenství „vstupovat z jeho trhlin“, což je nevyzpytatelná cesta.⁵⁴

Přestože dnes se Americká antropologická asociace plně hlásí k lidsko-právním hodnotám a angažovanému přístupu,⁵⁵ poznávání samotné zůstává stěžejní hodnotou nejen pro antropologii. Domorodé kultury jsou nezastupitelným zdrojem pro rozeznávání specifik a fungování naší vlastní společnosti. Snaha omezit kontakt brazilských domorodých komunit s většinou společností nejen chrání tato společenství před zavlečením civilizačních chorob, kriminalitou a nevratným narušením stávajícího symbolického systému, ale rovněž prioritizuje zachování kulturní diverzity a konzervaci „přirozeného“ stavu. Takový přístup jako by maskoval ambivalentní vztah domorodých kultur ke kultuře západní. Domorodá společenství jsou na jednu stranu dlouhodobě traumatizována nejen násilím, ale rovněž ovlivňována technologickými vymoženostmi, jejichž fungování nerozumí a které nedovedou vyrobit či napodobit, či podporována v rozvíjení reflexivního vztahu k vlastní kultuře otázkami antropologů či lingvistů. Na druhou stranu právě těmto kontaktům a západním lékům, které jim misionáři v minulosti poskytli, také často vděčí za samotnou svoji existenci.⁵⁶ Potlačování kulturní transformace se paradoxně zdá být odvrácenou stranou paradigmatu nezasahování.

A zatímco jsou domorodé kultury chráněny, jsou také objektivizovány jako předmět zkoumání, když jsou jejich území a zvyklosti například mapovány s pomocí dronů. Domorodá společenství tak slouží ke kognitivnímu obohacení západní civilizace a jsou předmětem romantické fascinace

54 R. Segato, „Antropologia e diretos humanos...“, 218.

55 „2020 Statement on Anthropology and Human Rights“ [online], <<https://www.americananthro.org/ParticipateAndAdvocate/AdvocacyDetail.aspx?ItemNumber=25769>>, 6. 7. 2020 [6. 12. 2023].

56 Daniel Everett (viz níže, oddíl VII) uvádí, že staří muži kmene Pirahã prisuzovali zásluhu za přežití kmene oběma jeho předchůdcům v misijní práci, z nichž ten první, Arlo Heinrichs, pro ně lovil a krmil je v době, kdy k nim byla zavlečena epidemie spalniček; Daniel Everett, *Don't Sleep, There Are Snakes: Life and Language in the Amazonian Jungle*, London: Profile Books 2008, 281-282.

i cenným zdrojem kulturní obrody západní společnosti. Kulturní apropriace se v dnešní době soustředí především na iniciační, léčitelské a obecně „šamanské“ rituály, ale rovněž na „autenticitu“ místního života, spojení s přírodou a nevšední spiritualitu. Zdá se, jako by ‚divošské‘ civilizace pro civilizaci západní představovaly jakési permanentní liminální enklávy, jejichž zachování je životně důležité pro proces artikulace našich vlastních kulturních kategorií. Kulturní relativismus artikuluje radikální jinakost – jiné kultury a lidé, kteří jsou jejich součástí, nikdy nemohou, či spíše nemají, být jako my – a vzdává se tak společného světa a sdíleného lidství.

Jinakost, optická distance a kognitivní izolace pozorovatele

Jak poznamenal Geertz, obě pozice skrývají svá nebezpečí, a to, které dáme přednost, nakonec záleží na tom, co z toho, co se ve světě děje, v nás probouzí větší obavy. Geertz si v 80. letech volí kulturně relativistický způsob uvažování, respektive argumentuje pro pozici anti-anti relativismu, která má stavět hranice západnímu provincialismu.⁵⁷ De Oliveira sice svůj článek vystavěla symetricky – stejný prostor věnovala argumentům kulturního relativismu i lidskoprávního přístupu – v jeho závěru se nicméně rozhodla, ve shodě se současným dominantním naladěním západní civilizace, pro lidskoprávní pozici. Ráda bych nyní ukázala, jakou roli v tom, zda inklinujeme k lidskoprávní pozici či k nějaké formě (post)kulturního relativismu, hraje vzdálenost, ve které se od zkoumaného jevu – fyzicky či kognitivně – nacházíme; tedy způsob, jakým si domorodé kultury vizualizujeme.

V religionistice, antropologii a příbuzných disciplínách se někdy setkáváme s jiným interpretačním přístupem ke kulturním jevům, které by v naší vlastní společnosti byly nepřijatelné, v případě kultur zaniklých. Praxe „vystavování“ odloženého novorozence ve starověkých kulturách je jako součást smysluplného fungování civilizací antického světa interpretována běžně,⁵⁸ rozumějící přístup nemůže soudit jednání těch, které se po-

57 C. Geertz, „Anti-Anti-Relativism...“, 265. Přestože nás Geertz upozorňuje, že anti-anti-relativismus nelze s relativismem ztotožňovat, domnívá se také, že „způsob myšlení“ kulturního relativismu je přesvědčivější, než způsob myšlení anti-relativistů, viz *ibid.* 263-264.

58 V Athénách klasické doby docházelo k „vystavování“ novorozence během pěti až sedmi dnů mezi jeho narozením a svátkem Amfidromií, během nichž bylo dítě oficiálně „uznáno“ svým otcem a zařazeno do společnosti. Uspokojení „vystavení“ s sebou přinášelo náboženskou poskvrnu a vyžadovalo očištění, bylo však legální. Viz např. Lesley A. Beaumont, *Childhood in Ancient Athens: Iconography and Social History*, London – New York (NY): Routledge 2012, 90-92; Vlachou Vicky, „Children and Death in Archaic and Classical Greece“, in: Lesley A. Beaumont – Matthew Dillon – Nicola Harrington (eds.), *Children in Antiquity: Perspectives and Experiences*

kouší pochopit. Podobně je tomu s ženskou, ale i mužskou obřízkou, či s některými agresivními svatebními rituály. Tatáž zvyklost však ztrácí na srozumitelnost a stává se nepřijatelnou, jsme-li přímo konfrontováni s její realizací. Zaniklá kultura není chápána jako součást našeho světa, protože do běhu jejich událostí už nelze nijak zasáhnout.

Vzdálenost, ze které infantiditu či kulturní jinakost obecně nahlížíme, však není dána jen naší fyzickou situovaností, ale může být rovněž modifikována způsobem, kterým si domorodou kulturu a události, jež se v ní odehrávají, vizualizujeme. Svetlana Alpers ve své interpretaci nizozemského malířství 17. století vyšla z Geertzovy teorie lokálně specifického charakteru umění jako součásti konkrétního kulturního systému (nikoli jako aplikace nových technologických postupů a znalostí ve vývoji nějakého univerzálně platného kánonu estetických norem),⁵⁹ aby ukázala, že způsoby, kterými „nahlížíme na svět“, jsou kulturně podmíněné. Jsou formovány celým konglomerátem kulturních postupů: vědou či jinými typy organizace vědění včetně teorie vidění, uměním, řemesly či organizací hospodářství, a vytvářejí tak celistvou a svébytnou „vizuální kulturu“.⁶⁰ V jejím rámci jsou techniky vizualizace sdíleny do té míry, že v některých případech dochází k úplnému „kognitivnímu překrytí“;⁶¹ Bruno Latour tak hovoří o budování „optické konzistence“, s níž je svět a jeho prostor zobrazován a popisován.⁶²

Způsob, jakým na svět či zkoumaný objekt nahlížíme, přitom určuje, jak sami sebe ve vztahu k němu vnímáme. Alpers ukazuje, že zatímco nizozemská malba pracuje s perspektivní metodou vzdáleného bodu, která pozorovatele obrazu klade na povrch zobrazovaného, či jej přímo absorbuje do zobrazované scény či krajiny, lineární perspektiva, jako zcela jiná iluzorní technika, která západnímu zobrazování od renesance dominuje, naopak umísťuje diváka do pevně určeného místa vně nahlíženého obrazu.⁶³ Bruno Latour cituje Williama Ivinse a poukazuje na skutečnost, že lineární perspektiva i ve vědách o kultuře zahrnuje často implicitně před-

of Childhood in the Ancient Mediterranean, London – New York (NY): Routledge 2021, 471-487: 480-481.

59 Clifford Geertz, „Art as a Cultural System“, *Modern Language Notes* 91, 1976, 1473-1499.

60 Svetlana Alpers, *The Art of Describing: Dutch Art in the 17th Century*, Chicago (IL): University of Chicago Press 1983, xxv, 8.

61 Například u zobrazovacích postupů nizozemské krajinomalby 17. století a dobových map, S. Alpers, *The Art of Describing...*, 126.

62 Bruno Latour, „Poznání a vizualizace aneb jak myslet očima a rukama“, *Teorie vědy* XXX/2, 2008, 33-90: 50.

63 S. Alpers, *The Art of Describing...*, 53. K tomuto a předchozímu odstavci viz také Lucie Valentinová, „Miniature Crowd Frescoes from Knossos: A Topography of the World Seen“, *Journal of Mediterranean Archaeology* 35/2, 2022, 169-197.

poklad, že hledisko badatele dokáže věci nahlédnout z nějaké stabilní pozice konstruované vně pozorované situace. Prostor světa, který je v lineární perspektivě konstruován jako homogenní a podléhající univerzálním zákonům geometrie, umožňuje tomuto nezávislému pozorovateli umístěnému do pevně určeného bodu mimo zobrazenou scénu imaginárně přenášet pozorovaný objekt do jiných kontextů či měnit jeho rozměry, aniž by byl tento objekt deformován. Neměnná v tomto procesu zůstává nejen identita tohoto objektu, ale i identita pozorovatele, neboť jsou na sobě nezávislé.⁶⁴ Poukazuje-li Geertz na „epistemologickou hypochondrii“ soudobé antropologie, naráží na míru pozornosti, kterou přesunula na způsob, jak zkoumané jevy popisuje a reprezentuje. Důvěra ve schopnost „vidět svět správně“ se ztrácí,⁶⁵ snaha o objektivitu je kritizována jako falešná a představující formu nadvlády, která spočívá v tom, že pozorovatel izoluje pozorované jevy a „sedí nad nimi v soudní síni“.⁶⁶

Když Johannes Fabian kritizuje některé předpoklady kulturního relativismu, všimá si toho, že časové a prostorové vztahy, do nichž „jinou“ (domorodou) kulturu situujeme, vizualizujeme jako „tam“, zatímco my žijeme „tady a teď“; „jinakost“, která zdánlivě neintervenuje do naší každodennosti, existuje v čase a prostoru, který není s tím naším současný a sdílený.⁶⁷ Koriguje-li Winch v 60. letech původní Evans-Pritchardovo tvrzení, že zandské vedení domácnosti pomocí jedového orákula je sice zcela uspokojivé, nicméně není ve shodě s tím, jak je svět „skutečně“ uspořádán, a argumentuje, že západní věda si přece nemůže nárokovat větší shodu s „objektivní realitou“ než domorodý způsob orientace ve světě,⁶⁸ jeho postoj je obtížně aplikovatelný v dnešním světě. Jeho intenzivní propojenost již neumožňuje setrvat v jediném symbolickém systému. Latour

64 Ivins pokládá „racionalizaci pohledu“ za nejdůležitější událost renesance, viz William M. Ivins, *On the Rationalization of Sight: With an Examination of Three Renaissance Texts on Perspective*, New York (NY): The Metropolitan Museum of Art 1938, 7-13. Viz též B. Latour, „Poznání a vizualizace...“, 44-48.

65 C. Geertz, *Works and Lives...*, 71; Richard A. Wilson, „The Trouble with Truth: Anthropology’s Epistemological Hypochondria“, *Anthropology Today* 20/5, 2004, 14-16: 14.

66 E. Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion...*, 41.

67 Fabian hovoří o *allochronismu*, jinočasovosti, kterou antropologie ve svých výkladech buduje a která zachází dále než pouhý anachronismus, když srovnává naši kulturu s jakýmsi pomyslným „přirozeným“ stavem domorodých společností a v líčení etnografických poznatků ustanovuje synchronní vztah mezi výzkumníkem a jeho čtenářem, nikoli mezi čtenářem a příslušníkem domorodé kultury. Přestože Fabian míří zejména na kulturně-relativistické předpoklady v antropologii, způsob, jakým si cizí kultury vizualizujeme, zatímco ony nedělají totéž, pokládá za hlavní rozdíl mezi „námi“ a „divochy“. Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, New York (NY): Columbia University Press 1983.

68 P. Winch, „Understanding a Primitive Society...“.

upozorňuje, že v homogenním světě máme tendenci sice klást jiné kultury „tam“, jinam, než kde jsme my; i „tam“ však platí „naše“ prostorové zákonitosti.⁶⁹ Zdá se, jako bychom měli sklon vidět jinakost na periferii našeho vlastního světa, podobně jako kdysi Homér, který ke břehům Ókeánu, obklopujícího známý svět, usídluje kimmerský lid ponořený v mlhu a hustý mrak, Pygmeje, trávící své dny v boji s jeřáby, Ethiopany obětující stovky krav či dávnou krétskou mládež oddávající se tanci.⁷⁰ Pro Homéra jsou však tyto břehy smrtelníkům nepřístupné;⁷¹ my se podle Latoura domníváme, že v našem bádání můžeme domorodce navštěvovat a zase se od nich po stejných cestách vracet zpět,⁷² aniž bychom se změnili my, oni či nám známý svět.

Domorodá infanticida jako „hraniční objekt“

Terénní zkušenost však poskytuje jiné svědectví. Daniel Everett v popularizující knize *Don't Sleep, There Are Snakes* (2008) líčí mezi jinými příhodami z třicetiletého pobytu mezi amazonským kmenem Pirahã, obývajícím odlehlé území kolem řeky Maici, přítoku Amazonky, rovněž událost, při níž se po smrti domorodé matky pokoušel zachránit její novorozené dítě. Nemluvně, které tou dobou bylo již velmi slabé, krmil společně se svojí ženou pomocí jakési deodorantové tuby, do níž připravoval mléko v prášku smíchané s cukrem a solí. Předchozí prohlášení členů kmene, že dítě zemře také, přisuzoval – v duchu výše zmiňovaného funkcionalistického zkreslení – tomu, že nemají kapacitu jej zachraňovat. Jakmile dítě úspěšně nabylo sil a Everett jej poprvé nakrátko zanechal pod dohledem jeho otce, ten je společně s dalšími členy kmene záměrně otrávil alkoholem. Everett tuto událost vysvětluje tím, že smrt je pro brazilské domorodce přirozenější a přijatelnější než utrpení, jehož je člověka nutné zbavit, ale také určitou zásadní zdráhavostí vůči zachraňování bytosti, v jejichž očích již smrt vidí. Zejména však popisuje extrémní emoční náročnost situace, v níž se sám ocitl: automatické rozhodnutí pokusit se dítě (které se tou dobou navíc nacházelo v jeho chatrči) zachránit, následované, po jeho usmrcení, pláčem a bojem s nutností situaci pochopit a vstřebat.⁷³

69 Homogenizaci světa prohlubujeme, když mapujeme území domorodých národů, sestavujeme jejich kalendáře či uspořádáváme jejich gramatiku, zatímco daná kultura takové praktiky sama nerozvíjí, viz B. Latour, „Poznání a vizualizace...“, 59-60.

70 *Od.* 11.14-15; *Il.* 3.1-7; *Il.* 23.205-206; *Il.* 18. 590-606.

71 U Homéra se Ókeános nachází tam, kde jsou meze, *peirata*, země (*Il.* 14.200=301; *Od.* 4.563, 11.13); země sama je však bezmezná, *apeiron* (*Il.* 7.446, 20.58; *Od.* 1.98, 5.46, 15.79, 17.386, 19.107).

72 B. Latour, „Poznání a vizualizace...“, 46.

73 D. Everett, *Don't Sleep, There Are Snakes...*, 95-97. Everett je známý zejména svým tvrzením, že v jazyce Pirahã neexistuje rekurze, viz Daniel L. Everett, „Cultural

Zabití dítěte je událost, která, domnívám se, lépe než jiné odkrývá iluzivnost jakékoli kognitivní izolace badatele. Příslušníci domorodé kultury a západní badatel zakoušejí společně tutéž událost, neshodují se však na jejím významu. Domorodá infanticida se tak spíše podobá „hraničnímu objektu“, jehož identita je podle autorů tohoto pojmu, Susan Leigh Star a Jamese R. Griesemera, kteří jej původně formulovali pro popis mezioborové spolupráce, sice jednotná a robustní, nicméně náleží do dvou (či více) různých sfér.⁷⁴ Takovým hraničním objektem mohou být fosilie, jejichž naleziště na počátku 20. století v Mongolsku domorodí obyvatelé ukryvali před západními paleontology, aby mohli s jejich pomocí věštit, když je rozpouštěli ve vodě a pili, zatímco západní badatelé usilovali o jejich uchování a uložení do muzeí;⁷⁵ mapa téhož území, která pro různé skupiny nese různé významy,⁷⁶ či krétské pečatní kameny z doby bronzové, které Artur Evans na přelomu 19. a 20. století směňoval s místními ženami, jež je vyhledávaly v místech dosud neodkrytého knósského paláce a používaly jako amulety na podporu kojení.⁷⁷ V komentovaném případě domorodé infanticidy však těmito sférami nejsou lidskoprávní postoj a kulturní relativismus, jak v symetrické části svého výkladu naznačovala de Oliveira, nýbrž, jak podle mého názoru ukazuje Everettův příklad, dvě různé kulturní klasifikace.

V českém prostředí využil pojem hraničního objektu Zdeněk Konopásek pro interpretaci mariánských zjevení ve slovenské Litmanové. Náboženská zjevení se v tomto pojetí nacházejí na hranici dvou nesouměrných oblastí poznání a orientace ve světě – vědeckého a náboženského – které obě rozsáhle ověřovaly a vyhodnocovaly jejich pravost. Protože podstata této události se nám v obou těchto oblastech ukazuje různě, měli bychom podle Konopáska k jejímu zkoumání přistupovat symetricky.⁷⁸ A to nikoli ve smyslu jednoduše zkoumat, jak je tato událost z různých hledisek nahlížena, ale jak se identita této události v obou navzájem nesouměřitelných oblastech rozrůstá.⁷⁹ Protože Konopáskův přístup je především přístupem

Constraints on Grammar and Cognition in Pirahã: Another Look at the Design Features of Human Language“, *Current Anthropology* 46/4, 2005, 621-646.

74 S. L. Star – J. R. Griesemer, „Institutional Ecology, ‘Translations’...“, 393.

75 *Ibid.*, 413.

76 Susan Leigh Star, „This is Not a Boundary Object: Reflections on the Origin of a Concept“, *Science, Technology, and Human Values* 35/5, 601-617: 602.

77 Alexander J. MacGillivray, *Minotaur: Sir Arthur Evans and the Archaeology of the Minoan Myth*, New York (NY): Hill and Wang Pub. 2000, 129.

78 Zdeněk Konopásek, „V čem spočívá pravda náboženské skutečnosti? Sociologický pohled na mariánská zjevení a démonické posedlosti“, *Biograf* 52-53, 2010, 89-101: 92.

79 Ještě názornější je další z Konopáskových příkladů. Věřící člověk, který se domnívá, že jej Ježíš Kristus navěky zatratil, podstupuje intervenci svého kněze i svého terapeuta, které se obě odehrávají v odlišných symbolických systémech, ovšem se skutečný-

poznávacím, navrhuje samotnou identitu hraničního objektu jaksi uzávorkovat a místo jednoznačných soudů aplikovat spíše co nejpřesněji formulovanou „diagnostickou neurčitost“⁸⁰; tuto možnost nám událost domorodé infanticidy neposkytuje.

Náboženská zjevení však zároveň podle Konopáska „zvláštním způsobem testují vztah mezi katolíky na straně jedné a moderností či světem bezvěrců na straně druhé“⁸¹. A v tomto smyslu infanticida jistě testuje vztah západní a domorodé společnosti. Na hraniční objekty totiž můžeme podle Leigh Star a Griesemera nejlépe nahlížet prostřednictvím (obou) různých „společenství praxe“, tedy souborů vztahů mezi lidmi, kteří dělají věci společně, napříč společenskými a kulturními institucemi. Hraniční objekty pak tato společenství „obývají“⁸² v tom smyslu, že jejich příslušníci setkáváním s tímto objektem svůj vztah k němu postupně naturalizují a osvojují si kategorie, s jejichž pomocí jej vřazují do vnitroskupinového klasifikačního systému. Různá společenství proto zacházejí s tímto hraničním objektem rozdílně, aniž by dosáhla konsenzu;⁸³ totiž tak, že jej vztahují k různým referenčním rámcům.⁸⁴ Hraniční objekty jsou tedy „interpretacně flexibilní“,⁸⁵ protože vyvstávají ze střetu dvou nebo více (různě) naturalizovaných klasifikačních systémů.⁸⁶

mi, byť různíci se dopady na jeho identitu. *Ibid.*, 95. V dalším rozvíjení této interpretace v článku Zdeňka Konopáska, „Religion in Action: How Marian Apparitions May Become True“, *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 12/1, 170-183, se Konopásek soustředí zejména na neuzavřenost zjevení, které se zejména v náboženské oblasti postupně „uskutečňuje“ a výklad prostřednictvím modelu hraničního objektu opouští. Ukazuje, že přístup Bruno Latoura nám sice pomohl nahlédnout nesouměřitelnost vědy a náboženství, avšak tím, že se pokusil tyto dva mody existence jasně odlišit, odklonil pozornost od jejich neuzavřenosti a nepřetržitého vzájemného mísení. Chceme-li se tedy zjevením v Litmanové jako religionisté či antropologové zabývat, musíme se soustředit na to, jak se z původního křehkého soukromého zážitku náboženská pravost zjevení postupně ustanovovala. Pro popis dětské infanticidy se mi však model hraničního objektu zdá vhodnější, protože lépe poukazuje na uzavřenost a ohraničenost samotné události.

80 Z. Konopásek, „V čem spočívá pravda...“, 96.

81 *Ibid.*, 90-91.

82 Geoffrey C. Bowker – Susan Leigh Star, *Sorting Things Out: Classification and Its Consequences*, Cambridge (MA): MIT Press 1999, 297.

83 S. L. Star, „This is Not a Boundary...“, 602.

84 G. C. Bowker – S. L. Star, *Sorting Things Out...*, 295.

85 S. L. Star, „This is Not a Boundary...“, 602.

86 G. C. Bowker – S. L. Star, *Sorting Things Out...*, 297.

Hraniční objekty a slabé autorství jednání

Protože se hraniční objekty nachází na společném území nesouměřitelných oblastí, stimulují zároveň jejich prolínání.⁸⁷ Everett, který se ve zmíněné knize nesnaží svůj osobní příběh od zkoumaného materiálu oddělovat, líčí, jak se postupně stal nejen z misionáře badatelem (lingvistou a antropologem),⁸⁸ ale rovněž „ateistou“. Domnívá se, že členové kmene Pirahã nemají „náboženství“, protože nevěří v personifikované božské postavy, nemají stvořitelské mýty a nikdy nezmiňují mytické hrdiny; za součást své bezprostřední zkušenosti však pokládají častá setkání s duchy.⁸⁹ Everett popisuje svou mnohaletou cestu k pochopení, že zvěst evangelii nedává v symbolickém systému Pirahã žádný smysl a že relativně stabilní kulturní situace tohoto kmene neposkytuje žádný prostor ani mechanismus pro zásadní změnu světónázoru.

Konfrontuje však čtenáře rovněž s hlubším důsledkem tohoto náhledu, totiž se svojí vlastní „epistemologickou krizí“. Ta se týkala pojetí pravdy a vyústila v to, že se zřekl víry a přiklonil se k tomu, co prezentuje jako hodnoty kmene Pirahã: pocit duševní pohody, ocenění života, vědění založené na bezprostřední zkušenosti.⁹⁰ V situaci kulturního střetu dochází ke zpochybnění a transformaci, která se týká všech zúčastněných, nejen příslušníků kultur oslabených kontaktem se Západem. Situace emočně traumatizující přítom patrně významové přerámování stimulují intenzivněji.⁹¹

Beth A. Bechky ve svém výzkumu o sdílení významu napříč profesními komunitami využila model hraničních objektů, aby ukázala, že hraniční objekty jsou specifické tím, že umožňují koordinovat jednání, aniž by

87 *Ibid.*, 297.

88 Everett byl vyslancem SIL International (dříve Summer Institute of Linguistic), mezinárodní křesťanské nevládní organizace původem z USA, jež svoji činnost staví na předpokladu, že samotný překlad Nového zákona jakožto doslovného slova božího je neefektivnějším nástrojem misijní činnosti. Její stoupenci tedy nekřtí ani nekázají, jsou však důkladně lingvisticky vyškoleni, aby byli připraveni na působení u do určité míry izolovaných kmenů (v době, kdy Everett ke kmeni Pirahã přišel, jejich jazyk ovládal jako jediný nerodilý mluvčí na světě pouze jeho předchůdce v misijní práci, a to ještě pouze omezeně).

89 D. Everett, *Don't Sleep, There Are Snakes...*, 273; D. Everett, „Cultural Constraints on Grammar...“, 632-633. Pro zkušenosti s duchy viz *ibid.*, 622 a dále.

90 D. Everett, *Don't Sleep, There Are Snakes...*, 271-272.

91 Nebo je přinejmenším významové přerámování efektivním způsobem, jak se s nimi vyrovnat. K přerámování jako dnes již klasickému postupu při terapeutickém ošetření traumatu viz například Nachman Alon – Talia Levine Bar-Yoseph, „An Approach to the Treatment of post-traumatic stress disorders (P.T.S.D.)“, in: Petruska Clarkson – Michael Pokorny (eds.), *The Handbook of Psychotherapy*, London: Routledge 1994, 451-469.

bylo interpretačního konsenzu dosaženo. Neprostředkují totiž přenos znalostí napříč různými „společenstvími praxe“, ale spíše transformaci těchto znalostí⁹² – namísto snahy o stejné pochopení hraničního objektu je sladováno situační rozumění jednotlivých skupin prostřednictvím neformálních interakcí.⁹³

Podobný přístup, který oslabuje význam konsenzuálního jednání vycházejícího ze sdíleného rozumění a klasifikace, nacházíme v teorii rituálního jednání Caroline Humphrey a Jamese Laidlawa. Tito autoři poukazují na disparátnost intence a identity rituálního úkonu. Je-li předepsaný rituální úkon prováděn jednotlivými účastníky některých typů rituálů formálně správně, je z hlediska prováděného rituálu tím samým úkonem, byť se intence, s nimiž jej jednotliví účastníci vykonávají, mohou různit.⁹⁴ Účastník takového rituálu tak „vstupuje“ do úkonů, které nejsou konstituovány jeho záměry, ale tradicí, která je dalece přesahuje. Podle Humphrey a Laidlawa se jednání stává rituálním tím, že je rituální účastník připraven nebýt jeho autorem.⁹⁵

Domnívám se, že podobně křehkou vazbu mezi intencí, klasifikací a rozuměním na straně jedné a průběhem jednání či důrazem na situační jednání na straně druhé můžeme pozorovat i v Everettově svědectví o domorodé infanticidě. Stejně jako vstupuje v případě rituálu jeho účastník do významů a záměrů kumulovaných diachronně v průběhu dlouhé tradice jeho uskutečňování, v hraničních situacích na překryvu kulturních systémů mohou být tím, co určuje identitu jednání, časové, prostorové a významové rámce náležející různým kulturám, ale sdílené *synchrónně* během jedné události. Everettova intence byla sice konstituována pevným přesvědčením o tom, že zabít dítěte je vraždou, jeho přítomnost této události však nakonec vedla nejen ke změně interpretace, ale možná i jeho samotného.

92 Beth A. Bechky, „Sharing Meaning across Occupational Communities: The Transformation of Understanding on a Production Floor“, *Organization Science* 14/3, 2003, 312-330: 314.

93 *Ibid.*, 325.

94 C. Humphrey – J. Laidlaw, *The Archetypal Actions of Ritual...*, 5 a dále. Autoři se v této knize soustředí spíše na „liturgické rituály“, které kladou důraz na opakování předepsaných úkonů, než na „performativní rituály“, které, například ve formě léčebných rituálů, kladou důraz na svůj účinek.

95 Autorství se váže pouze k úmyslu vykonat rituál („rituální závazek“), nikoli k vlastnímu průběhu rituálního jednání. *Ibid.*, 5, 98 a dále.

Závěr

Zdá se, že model sdílení hraničních objektů v různých společenstvích je modelem rituálního jednání podobný v tom, že rozumění jednání neurčuje, nýbrž se v jednání a zakoušení spíše utváří. Zároveň je pojem hraničního objektu podle svých autorů nejužitečnější při analýze „kooperativních a relativně rovných situací.“⁹⁶ Rita Laura Segado ve svém pojednání o domorodé infanticidě apeluje na to, abychom se od „řešení konfliktů“ přesunuli k jejich „transformaci“; místo řešení pozice znevýhodněné skupiny se musí proměnit společnost jako celek. Protože se všechny kultury neustále vyvíjejí a jsou tedy nutně neúplné, vzájemný kontakt se může rozvíjet právě na základě této neúplnosti a ochoty vystavit se pohledu druhého.⁹⁷ Segato zdůrazňuje, jak velkou výzvou je pro kultury oslabené kontaktem se Západem potřeba realizovat svoje vlastní strategie transformace.⁹⁸ Pro západní svět to však platí podobně právě proto, že se nachází v pozici světového kulturního hegemonu, která nutně afiluje k protekcionismu.

Konflikt mezi lidskými právy a autonomií kultury či konkrétního společenství s vlastní kosmologií vede, domnívám se, do slepé uličky. Model rituálního jednání i model hraničních objektů by tak mohl nabídnout alternativní možnost, jak „symetričtěji“ pohlížet nejen na četné případy kulturní asymetrie uvnitř západního světa, aniž bychom se vystavovali nebezpečí perspektivismu, ale i na mnohé vnitřní konflikty, ve kterých se ocitá badatel na poli kultury a náboženství, když musí neustále zvažovat následky vlastních intervencí. Pro vědy zabývající se interpretací kultur, a to včetně kultur zaniklých, se zdá být velkou výzvou prohloubení ochoty zakoušet poznávání jinakosti jako performativní jednání, jehož rozměr a důsledky není badatel schopen dohlédnout a kontrolovat, a které zpochybňuje jeho vlastní, kulturně sdílené hodnoty a přesvědčení, ale zároveň probouzí k další účinnosti prostor, čas a symbolické významy artikulované jindy, jinde a jinými.

96 G. C. Bowker a S. L. Star upozorňují, že případy „imperialistického vnucování standardů, násilí a klamu“ mají jinou strukturu a model hraničních objektů pro ně tedy vhodný není, viz G. C. Bowker – S. L. Star, *Sorting Things Out...*, 297. Totéž samozřejmě platí pro symetrický přístup.

97 R. Segato, „Antropología e diretos humanos...“, 218-219.

98 *Ibid.*, 210

SUMMARY

**Do Brazilian Indigenous Peoples Have the Right to Kill their Children?
Human Rights, Cultural Relativism, and “Otherness” in Religious Studies**

Brazilian indigenous cultures and the phenomenon of “indigenous infanticide” present a paradigmatic example of a fundamental challenge for disciplines such as religious studies and anthropology: How to approach otherness? After briefly outlining the obstacles encountered in confronting infanticide in the context of human rights and cultural relativism, this article redirects the symmetrical approach from these Western constructions to intercultural overlap. It shows how the Western-scholarship approach encourages the construction of protective cognitive barriers between scholars and otherness. In visualising otherness, given the optical consistency of visual culture (Svetlana Alpers, Bruno Latour), we distance ourselves when we construct a fixed distant point of view of linear perspective from which an unchanging researcher can observe, approach and leave an independent and unchanging phenomenon (William Ivins, Bruno Latour) located in qualitatively the same but distant space and time (Johannes Fabian). Different evaluations of infanticide in relation to our imagined distance reveal the illusory nature of such representation. Thus, the article suggests that the concept of “boundary object” is more appropriate for describing phenomena belonging to more “communities of practice” that do not reach interpretative consensus (Susan Leigh Star, Zdeněk Konopásek). These phenomena show interpretive flexibility as each “community of practice” relates it to different referential frames; they tend to serve as vehicles for transforming, instead of transmitting, knowledge. Similarly, in ritual theory, Caroline Humphrey and James Laidlaw show how in “liturgical” rituals, co-determination by diachronic meanings transmitted by tradition separates the intention from the identity of a (ritual) act and thus weakens the authorship of the ritual actor. These two models allow us to focus more on the transformative quality of interaction with cultural otherness (Rita Laura Segato), as evidenced by long stays in the Amazonian terrain challenging the identity of the researcher (Daniel Everett). At the overlap of cultural systems, we enter diverse, culturally shaped but synchronous temporal, spatial and symbolic frames of action to whose totality we are unable to relate. For scholars concerned with interpreting cultures, including those that have disappeared, the challenge is to experience the recognition of otherness as a shared performative action.

Keywords: cultural otherness; infanticide; cultural symmetry; boundary objects; authorship of one’s acts

Department of Philosophy and Religious Studies LUCIE VALENTINOVÁ
Faculty of Art and Philosophy
University of Pardubice
Stavařov 97
532 10 Pardubice
Czech Republic

lucie.valentinova@upce.cz