

MAYSKÁ NÁBOŽENSKÁ BRATRSTVA V ANTROPOLOGICKÉ IMAGINACI

Jan Kapusta

*Ústav etnologie, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova v Praze
kapusta.jan@seznam.cz*

Maya civil-religious hierarchy in the anthropological imagination

Abstract—Civil-religious hierarchies (also known as cargo systems or *cofradías*) in Mesoamerica have received considerable academic attention, namely in connection with the performance of feasts of saints, social organization of community, and prestige. In this paper the institution in Mayan culture is described and the anthropological theories focused on the problem of extensive expenditure during the feasts are discussed. Through an analysis of the dynamic history and contemporary progress of the institution, the paper takes issue with both the approaches of cultural essentialism or functionalism and colonial historicism or Marxism. In contrast to some of the recent anthropological developments, such as post-colonialism and post-structuralism, a phenomenological attitude which appreciates the relevance of expenditure as a psychosocial phenomenon of sacrifice is highlighted. In general terms, the aim of the study is to demonstrate the fruitfulness of diversity; drawing from particular social and individual circumstances and specific motives, anthropologists grasp the complexity of phenomena in a way which enables them to fulfil the age-old need for theoretical plurality and to make sense of nonsense. The conclusion discusses the emphasis of contemporary anthropology on anti-isolationism, anti-passivism, and anti-totalism.

Keywords—*social hierarchy, prestige, sacrifice, anthropological theory, Mayas*

ÚVOD¹

TÉMA konference „mladá antropologie“ otevírá prostor pro zhodnocení vývoje

1 Tento článek vznikl v rámci projektu „Rituál, oběť a mobilita v současné mayské kultuře“ podpořeného Grantovou agenturou Univerzity Karlovy (GAUK) č. 253118. Publikace článku byla podpořena gran-

a současné podoby sociokulturní antropologie. Každý etnolog problematiku vnímá na pozadí určité subdisciplíny a kulturního areálu, jimž se věnuje; mým zájmem je studium náboženství a současných Mayů, a tak rozumím teorii disciplíny především jeho prostřednictvím. To, co ve svém příspěvku nabízím, je specifický pohled na současnou antropologii skrze etnologii mayské kultury, ještě konkrétněji, skrze interpretaci instituce náboženských bratrstev. Cíl je prostý: demonstrovat *pluralitu* – rozmanitost přístupů, postojů, jež vždy a nevyhnutelně vyrůstají ze společenských a individuálních podmínek, z různých předpokladů a motivů; demonstrovat, že rozmanitě interpretace značí mnohovrstevnatost zkoumaného jevu, stejně jako značí úděl antropologa stále znovu a znovu nalézat rozumnost v nerozumnosti, smysl v nesmyslnosti.

Instituce náboženských bratrstev (*cofradías*) se stala významným předmětem studia již v prvních etnografických monografiích mayských komunit (např. Bunzel 1952). Tato instituce, v literatuře traktovaná jako „kargo systém“ nebo „systém fiest“, představovala (a v některých komunitách dosud představuje) „světsko-duchovní hierarchii“, politickou a náboženskou správu mayské společnosti, poťazmo indiánské Mezoameriky vůbec (DeWalt 1975). Prestiž, jež z účasti na systému plyne, je spojena s nemalými výdaji, určenými primárně k náboženským účelům (Chance a Taylor 1985). Jak vysvětlit rozcházavost, ba marnotratnost, s níž se tu (podobně jako u severoamerických indiánů v případě potlače) setkáváme? Antropologická imaginace přinesla celou řadu interpretací.

tem AntropoWebzin 2011–2012 přiděleným v rámci Studentské grantové soutěže ZČU pod číslem SGS-2011-031 a grantem Studentské vědecké konference ZČU pod číslem SVK2-2012-001.

COFRADÍAS

Instituce *cofradías*, tedy bratrstev zasvěcených kultu určitého svatého, je křesťanského původu. Z Evropy ji do Ameriky dovezli Španělé. Zakládání bratrstev na půdě Nového světa probíhalo velmi rychle a instituce se těšila oblibě Španělů i indiánů. Pro španělské duchovní byla nejen nástrojem christianizace, ale také významným zdrojem příjmů skrze poplatky, jež indiáni za služby během oslav svatých kléru platili. Již od počátku, zvláště však v 18. století, kdy se instituce kvůli nedostatku duchovních dostala téměř výlučně do rukou samotných indiánů, docházelo jak k zakazování zakládání nových bratrstev, tak k rušení těch stávajících (Sanchiz Ochoa 1989: 393).

Ačkoliv instituce byla pro indiány novinkou, navázala na jisté předchozí motivy (viz Carrasco 1961). V mayské kulturní oblasti je zřejmě výsledkem splynutí dvou náboženských projevů, které koexistovaly již v 16. století: je to *cofradía*, vnucená katolickými kolonizátory, a *guachival*, jakési paralelní mayské bratrstvo. Zprávy o *guachivales* vykazují prvky starých mayských rituálních praktik typu obrádního jídla a pití, oběti koplá a květin, tradiční hudby a tance, ale především domácího držení obrazů svatých (*imágenes*), které v určitých dnech opouštějí indiánské domovy a jsou nošeny v procesích a do kostela. Ke splynutí obou projevů mohlo dojít na konci 18. století (Sanchiz Ochoa 1989: 393–394). Jako v jiných případech, také zde se setkáváme s příznačným náboženským synkretismem, transformací a reinterpretací starých a nových prvků, s adaptací na danou historickou situaci. Cizí instituce se propojila s motivy domorodými, a vznikla tak instituce jiná, svébytná.

Z pohledu Mayů samotných je *cofradía* uskupení mužů, jejichž zájmem je péče o určitého svätce. Bratrstvo před svatým reprezentuje celou komunitu; tím že mu slouží, zajišťuje jeho přízeň. Nese tak odpovědnost za zdárný chod světa, zvláště pak za dobré počasí (klimatické nepravidelnosti a přírodní pohromy bývají interpretovány jako důsledek špatně vykonávaných povinností). Členové bratrstva zastávají svůj úřad rok: po tuto dobu se vzdávají běžného života a bez nároku na plat věnují svůj čas a prostředky službě svatému a komunitě. Muž, jenž nese břímě úřadu, se zdržuje produktivní (zemědělské) a reproduktivní (sexuální) činnosti a oddává se rituálu. Opatruje „svého“ svätého:

mění květiny, pálí svíčky a kopál na jeho oltáři a odříkává předepsané modlitby. Především však má za úkol vystrojit jeho svátek (*fiesta*): již v předstihu zve a hostí jisté členy komunity jídlem, rituálním pitím a kořalkou; před vlastním svátkem vyzdobí svůj dům i oltář, zajistí rituální specialisty, hudbu, pyrotechniku, provádí oběti drůbeže; ve dnech oslav za vše zodpovídá on. Úřad si žádá účasti a pomoci celé rodiny, nemalých prostředků, sil i spánku.

Již první etnografové mayské kultury upozornili na to, že instituce bratrstev není jen věcí „duchovní“, ale i „světskou“, resp. politickou (viz Nash 1958). Ačkoliv někteří autoři pochybují o tom, že by tato charakteristika měla již koloniální, ba předkolombovský základ (Chance a Taylor 1985; Rus a Wasserstrom 1980), je jisté, že minimálně od období nezávislosti lze hovořit o světsko-duchovní hierarchii či kargo systému. Bratrstvo je hierarchií úřadů (*cargos*), žebříčkem pozic, po němž, jak se očekává, každý muž v komunitě postupně stoupá vzhůru. Ve skutečnosti většina mužů slouží jen v nižších patrech systému, protože vyšších pozic je pomálu. Například v Zinacantánu v Mexiku, jehož systém patří k těm nejkomplicovanějším, nejkomplicovanějším a také nejdůkladněji studovaným, bylo v 60. letech zaznamenáno 55 úřadů: 34 pozic nejnižší úrovně, 12 druhé úrovně, 6 třetí úrovně a 2 plus 1 nejvyšší úrovně. Navíc zde existuje řada pomocných pozic, jako sakristánů, hudebníků či písařů (Cancian 1965). Kargo systém představuje náboženskou a politickou správu komunity, která většinou funguje jako paralelní ke správě oficiální, obecní a státní, plně světské. Míra politického aspektu instituce je různá, stejně jako jsou různé jednotlivé mayské komunity, ukotvené ve specifických historických zkušenostech.

Stupeň a způsob participace v kargo systému je pro muže určující co do jeho společenského postavení v komunitě a vážnosti, které u jejích členů požívá. Patronát či sponzorství svátku je vlastně testem jeho sociálního statusu a prestiže: předvádí, na jaké příčce společenského žebříčku stojí a zda si to může dovolit. Jak bylo řečeno, služba v bratrstvu není placena, naopak předpokládá majetek a výrazné náklady; péče o svätého a zaštitění jeho svátku vyžaduje nemalé výdaje v podobě potravin, peněz, času či spánku. Účast v systému je povinností vůči svatému a komunitě, a v ideálním případě ji akceptuje alespoň v malé míře každý muž; avšak

vyšších pater hierarchie dosáhnou jen ti majetní a uznávaní: majetek a úcta jsou hlavními předpoklady prestiže a moci. Kulturní normy a hodnoty systém podporují, neboť na jedné straně lidé očekávají, že odpovědně financovat svátky přijmou ti bohatí, na druhé straně tito bohatí vědí, že pokud tak učiní, budou respektováni, v opačném případě se dostanou do řeči a bude jimi opovrhováno.

Náklady spojené s patronací svátku jsou velké, někdy ohromné. Eric Wolf (1966: 7) na základě mezoamerických dat sumarizuje, že se rovnají minimálně místnímu ročnímu platu, v některých případech mohou dosáhnout jeho dvojnásobku až dvacetinásobku. Je to právě tento aspekt činnosti bratrstev, jenž vzbuzuje u zástupců euro-americké civilizace podiv, ba rozhořčení a odpor: proč indiáni plytvají svými už tak nuznými zdroji? Tuto otázku si kladli již španělští kolonizátoři na počátku 17. století, kdy byly sváteční rituály typu tanců a procesí přímo z oficiálních míst potlačovány a zakazovány, a to nejen z důvodů jejich pohanského charakteru a všudypřítomného opilství, ale také kvůli rozhozovačnosti (za oděv, masky, pera, hudební nástroje apod.), jež v žádném případě nepřispívaly k efektivitě indiánské pracovní morálky a koloniální ekonomiky (Pereo Serrano 1989: 408–409).

Individuální sponzorství svátků je obecně pokládáno za typický rys indiánských bratrstev, za rys koloniálního, či dokonce předkolumbovského původu (Carrasco 1961: 491–492). Ačkoliv jej někteří autoři spojují až s 19. stoletím (Chance a Taylor 1985), stojí za uvážení výše zmíněné vřelé přijetí nové instituce, jež nelze přičítat jen horlivé misijní aktivitě španělských duchovních a indiánské snaze napodobovat španělské vzory, ale také skutečnosti jisté kontinuity tradice. V pramenech ze 17. století se setkáváme s indiánským úřadem ročně voleného *mayordoma*, jenž, odpovědný za chod bratrstva, hradil ze svého jak jeho fungování, tak domácí rituální činnost. Také *alférez* či *capitán*, organizující svátky, zval do svého domu hosty k tanci a k excesivnímu jídlu a pití (Díaz Cruz 1989: 645–646). Proč Mayové nacházeli a v určité míře dodnes nacházejí takové zalíbení v bratrstvech či podobných institucích, jež zdůrazňují motiv rozhozovačnosti a plytvání zdroji, určenými v první řadě k náboženským účelům? Proč indiáni – z pohledu Euroameričanů – mrhají svými prostředky tak nehospodárně, *ira-*

cionálně? Následující kapitola podává přehled teorií, jimiž se západní antropologové snažili s problémem vyrovnat.

DISKUSE

První antropologické interpretace instituce bratrstev byly funkcionalistického charakteru: funkcí systému je integrace komunity. Podíl na hierarchii úřadů a účast na svátcích svatých dávají lidem dohromady, a tak definují hranice příslušenství ke komunitě. Identitu posiluje také neustálé zpřítomňování kulturních norem, hodnot a celého symbolického světa, v němž jsou svátky ukotveny. Dále systém stratifikuje společnost, dle kritérií majetku, věku, schopností a zkušeností utváří a manifestuje strukturu moci v komunitě. Představuje veřejný obraz daného člověka, nabízí, jak říká Manning Nash (1958: 69), „sociálně kontrolované způsoby osobního předvedení“. Instituce bratrstev tak uzavírá komunitu do sebe sama, sceluje a uchovává ji před vnějším světem, odděluje a odlišuje ji od neindiánského prostředí.

Jaký je však hlavní důvod excesivní rozhozovačnosti úřadujícími v hierarchii bratrstev? První funkcionalisté (např. Tax 1953; Nash 1958; Carrasco 1961) se domnívali, že systém napomáhá redistribuci bohatství a *nivelizaci majetkových rozdílů*: tím, že bohatí utrácejí víc než chudí, rozdíl mezi nimi se zmenšují, což vede k eliminaci konfliktu a k integraci. Tento názor však odmítl Frank Cancian (1965), jenž ve své monumentální monografii kargo systému prokázal, že ve skutečnosti k žádnému vyrovnávání majetku nedochází, resp. že instituce slouží stratifikaci společnosti spíše než její nivelizaci. Je to systém, v němž „jsou peníze směňovány za osobní prestiž“ (1965: 4); výdej ekonomických zdrojů je klíčem k diferenciaci lidí. Avšak tato diferenciacie je spojena, stejně jako v prvním případě nivelizace, s redukcí potenciálního konfliktu, a to tím, že kargo systém *zmírňuje závist chudých vůči bohatým*. Bohatí vydávají něco ze svého majetku, čímž zabraňují nebezpečné závisti chudých a čímž vlastně legitimují stávající sociální a kulturní řád. Systém tak udržuje ekonomické a politické rozvrstvení společnosti, stejně jako kulturní normy a hodnoty, a společnost integruje.

Zatímco většina funkcionalistů vnímala indiánské instituce jako prostředky oddělování a odlišování se od neindiánského okolí a jako

nástroje udržování vlastní svébytné kultury, Eric Wolf (1955; 1956) upozorňoval na zásadní roli koloniální situace nerovnoměrných mocenských vztahů, do níž byly komunity vrženy. Toto zaměření našlo uplatnění v marxistických interpretacích (např. Harris 1964; Friedlander 1981; srov. Warren 1978), kde kargo systém nevystupuje jako skutečná indiánská instituce, nýbrž jako instituce vnučená koloniální mocí, kterou indiáni slepě poslouchají. Bratrstva jsou dědicem kolonialismu, *nástroji k ovládnutí a vykořisťování*: posilují fragmentaci indiánské společnosti tím, že ji rozbíjejí do uzavřených komunit, jež pak lze snadněji kontrolovat. Mnohé z výdajů, k nimž při svátcích dochází, končí v kapsách kolonizátorů – jednou v rukou duchovních, již si nechávají za své služby platit, podruhé v rukou výrobců kořalky, svíček, pyrotechniky a dalších potřeb k rituální činnosti kolonizovaných.

V tom, že se za koloritní mayskou kulturou skrývá struktura sociálních tříd a nevyrovnaných mocenských vztahů, je zajedno i autor monografie systému fiest Waldemar Smith (1977). Systém dle něho není příčinou indiánské izolace vůči okolní společnosti, nýbrž jejím důsledkem: instituce bratrstev je odpověď na způsob, jakým byli Mayové inkorporováni do koloniálního prostředí, totiž na jejich podřízení a vyloučení. Protože vyřazení z celospolečenského života, ekonomiky a politiky, stáhli se indiáni do svých komunit, kde v rámci svých vlastních institucí realizovali to, co jim bylo jinde upíráno: trh, moc, boj o prestiž, důstojnost. Plýtvání prostředky v systému fiest se tak stalo jakousi *rezistencí a útekou subordinovaného lidu*. Nejde tudíž o pasivní podřízenost a závislost, nýbrž o adaptaci na vnučený náboženský a politický systém, který byl poupraven v intencích místních kulturních vzorců.

Předestřel jsem tu čtyři různé teorie klasické antropologie, které mají vysvětlit existenci instituce mayských bratrstev a jejich motiv plýtvání zdroji. Všechny přístupy, věrně neutuchající antropologické snaze o podání smyslu věcí, jež se na první pohled zdají nesmyslné, přinášejí jasně formulované odpovědi, vycházející z daného úhlu pohledu. První dva analyzují vnitřní sociální stratifikaci komunity a kargo systém chápou jako nástroj její integrace a zamezování konfliktu. Druhé dva analyzují třídní vztahy komunity s okolím a systém chápou jako důsledek subordinace či rezistence v mocensky nerovnovázném světě. První dva chápou bratrstva jako

osobitá vyjádření mayské kultury, druhé dva je chápou jako více či méně cizí implantáty ovládající společenské vrstvy. Tyto dva hlavní směry uvažování odpovídají zhruba tomu, co John Watanabe (1992) v diskusi o mayské identitě nazval „kulturním esencialismem“ a „koloniálním historismem“.

Koloniální historismus kulturnímu esencialismu vyčítá, že nebere v úvahu skutečnost kolonialismu a následného liberalismu, že se zabývá vnitřním sociálním konfliktem, nikoli tím vnějším. Oprávněně kritizuje funkcionalistickou zahleděnost do komunity visící v časoprostorovém vakuu, vytržené z dějin a odtržené od okolní společnosti. Instituce nenivelizuje majetkové rozdíly a umenšování závisti chudých vůči bohatým není její hlavní příčinou. Tato kritika je jistě opodstatněná – jakou alternativu však nabízí? Smith tvrdí, že nesouhlasí s marxistickým stanoviskem, v němž je instituce zaslepeným indiánům vnučená utiskovatelem, stávající se cizí, nezáhodnou entitou. Avšak, jakkoliv je Smithův argument přirozené lidské potřeby seberealizace (ba egoismu) nemarxistický, nahlíží i on instituci bratrstev jako jakousi patologickou skutečnost, umělou kompenzací normálního stavu otevřené (ba kapitalistické) společnosti. Takto postaveno, domnívám se, jde o podobně ostrou redukci a nepochopení fenoménu, jaké se dopouštějí marxisté. Dokonce se mi zdá, že Smith z velké části reprezentuje druhý (a neméně důležitý) pól marxistického výroku o náboženství jakožto opiu lidstva: náboženství nikoli ve smyslu nástroje útisku, ale jako útěchy utiskovaným. V prvním případě je instituce vnučená opresorem za účelem snadnější kontroly a exploatace, a její původ je tedy vnější vůči nevědomým a pasivním ovládaným, ve druhém případě je instituce důsledkem marginalizace a subordinace ve smyslu rezistence a útěchy vědomých a aktivních činitelů.

Je zřejmé, že všechny čtyři teorie (navzdory jejich limitům a obtížím) vystihují část problematiky a dohromady podávají dosti komplexní obraz instituce bratrstev z pohledu sociální stratifikace tu úžeji, tu širěji pojaté společnosti. Zároveň je však nabíledni, jak tyto teorie odrážejí své autory a jejich historické, sociální a kulturní prostředí. Nezapomínejme, že všichni byli Američané 20. století. Nivelizace majetkových rozdílů, legitimizace sociálního řádu a eliminace závisti, ovládnutí a vykořisťování, rezistence a útěcha podrobených a marginalizovaných

– témata ekonomie, politologie, sociologie, antropologie, filozofie, která rezonují s tématy státními, celospolečenskými i osobními, jejichž společným jmenovatelem je možný sociální konflikt a jeho řešení. To rozhodně nemá být diskvalifikace sociální vědy atakující její snahu po objektivitě; je to jen upozornění na nezbytnost vědomí širších souvislostí (vždy trochu subjektivní a sociální) konstrukce reality.

Problém, který tu dle mého vystupuje do popředí, se týká více či méně skrytých předpokladů etického charakteru. Všechny zmíněné teorie se zabírají, v souladu s nejlépejšími zájmy klasické sociální antropologie, sociální strukturou, tedy sociálními, mocenskými vztahy. Funkcionalistické interpretace tendují k přesvědčení, že tyto vždy nerovné vztahy jsou člověku přirozené, a instituce tak slouží jejich utváření a udržování, sociální kohezi a zabraňování konfliktu. Marxistické interpretace na druhé straně tendují k předpokladu, že tyto vztahy jsou nepřirozené, a instituce tak zabraňují konfliktu (uvědomění a revoluci) jen jeho zastíráním. Jinak řečeno, jedni chápou mocenskou nerovnováhu jako „dobrou“, druzí jako „špatnou“. V angažovaných, ba aktivistických podobách těchto přesvědčení první brání nerovnost, druzí rovnost; první rozdílnost, druzí stejnost; první individualitu, druzí kolektiv. Myslím, že je v tomto kontextu neustále zapotřebí upozorňovat na to, že tato přesvědčení jsou výsledky mentálního výkonu umělé polarizace a že tehdy, stojí-li jedna z těchto polarit v neotřesitelném základě něčího myšlení, překračuje tento hranice vědy a vstupuje do oblasti morální a nábožensko-ideologické.

SOUČASNOST

Je zajímavé, že jak funkcionalistický, tak marxistický proud analýzy instituce bratrstev předpokládá její úpadek a zánik. S nevyhnutelným vpádem moderní civilizace do tradičních komunit se pojí rozklad nativního myšlení a jednání; populační nárůst, s nímž si systém s omezeným počtem pozic neví rady, a ekonomická expanze za hranice komunity, při níž jsou prostředky vyváděny mimo systém, to jsou dle funkcionalistů hlavní příčiny rozpadu bratrstev a dezintegrace společnosti. I pro marxisty je rozklad instituce neodvratitelný, avšak je důsledkem uvědomění indiánské společnosti, poznání toho, že ji „její“ bratrstva brzdí v ekonomickém, sociálním a politickém rozvoji. Podobně jako v případě indián-

ské identity (Watanabe 1992), i v tomto kontextu oba proudy myšlení počítají se zánikem: buď v souvislosti s akulturací a marnou snahou jí zabránit, nebo v souvislosti s kýženým zapojením se do širšího světa či přímo s revolucí.

Avšak s úpadkem kargo systému to není tak jednoduché; srovnávací historická analýza prokázala, že instituce doznala v průběhu svých dějin mnoha proměn (Chance a Taylor 1985). Představa, že systém přeje přerozdělování a zadržování zdrojů uvnitř komunity (Wolf 1955), ale i představa, že systém slouží vyvádění zdrojů do rukou neindiánské populace (Harris 1964), odráží část historické skutečnosti: redistribuce i expropriace jsou v různé míře přítomny dle politické a ekonomické situace (Greenberg 1981). Nicméně rozklad tradiční podoby kargo systému je skutečností; nezabývají se jím jen klasické monografie (Cancian 1965; Smith 1977), ale konstatují jej i syntetizující práce (např. DeWalt 1975). Instituce ve většině mayských komunit ztratila své výsostné postavení co do náboženské a politické organizace společnosti, v některých komunitách téměř či zcela vymizela. Avšak stav věci je i nadále velmi dynamický. Předně stále v Mexiku a Guatemala existují společnosti, která se z různých důvodů nehodlají tradiční podoby kargo systému vzdát a která jej vtělují do politické struktury moderních států. V mnoha dalších komunitách instituce doznala proměny, spíše než vymizení: Peter Cahn (2003: 18–20) na případě Tzintzuntzanu v souvislosti s dalšími mexickými doklady ukazuje, že politická strukturace společnosti a individuální sponzorství svátků ustoupily náboženské dimenzi a sdíleným nákladům. Lidé se účastní chodu bratrstev z důvodu náboženské slibu a financování fiest je zajišťováno sbírkami směřovanými k celému společenství.

Oproti očekávání funkcionalistů a marxistů dochází také k pozoruhodným souvislostem. Otevření se širšímu sociálnímu a ekonomickému světu v podobě pracovní migrace do USA nepředstavuje vždy poslední ránu churavé instituci, nýbrž její oživení: migranti se vrací na svátky domů, místní dění podporují, a i když se jej nemohou osobně zúčastnit, přispívají penězi (Cahn 2003: 23). Je jistě možné říci, že opulentní fiesty živené migranty jsou pozůstatky tradiční kultury, stejně jako je možné argumentovat, že jsou důsledky nových forem útisku nebo třídního přeskupení; spíše však, domnívám se, jde o něco víc, totiž o přetrvávání jisté formy obět-

ního mechanismu. Sheldon Annis (1987: 94–97) ve své monografii ekonomiky nábožensky rozštěpené mayské komunity hovoří v případě jejího katolického segmentu o „kulturní dani“, penězích, které i přes neúčast v kargo systému lidé vynakládají k náboženským účelům. Jedná se zhruba o čtvrtinu rodinného příjmu, což potvrzují i data odjinud (viz Diener 1978: 92).

Instituce bratrstev v průběhu dějin mění mnohé ze svých aspektů, jako jsou redistribuce/expropriace, individuální sponzorství/komunitní sdílení nebo politická/náboženská dimenze. Problém klasických antropologických přístupů netkví jen v jisté netečnosti k této dynamice, ale také v přílišné zaměřenosti na sociální (mocenské) vztahy a individuální postup (získávání prestiže). Andrés Medina (1995) problematiku přesouvá do jiné perspektivy: povaha kargo systému se rodí v *žitě zkušenosti kosmologie* – posvátného kalendáře a teritoria – ukotvené v zemědělském způsobu života; je to specificky nahlížený čas a prostor, který se vtiskuje do světa a krajiny, kterou indiáni obývají (srov. Gossen 1974). Toto fyzické i metafyzické zabydlení se v dějinách a krajině nelze od člověka odpárat, jak je patrné též v souvislosti s mayskou identitou (Watanabe 1990); ta se zakládá v každodenním setkávání se s místním žitým světem, ať už hmotným, či jazykovým (Armstrong-Fumero 2011).

Tento přístup, který je možné nazvat fenomenologickým, chápe systém fiest skrze nativní kosmologii zakotvenou ve zkušenosti s žitým světem; svátky reprezentují běh a význačná stadia roku i rozměr a důležitá místa komunity. Nicméně tato interpretace odsouvá do pozadí otázku prestiže, která je však pro instituci zásadní. Jak jsme viděli, prestiž byla v indiánských i antropologických výkladech dávána do souvislosti s výdejem zdrojů. Tvrdím, že tento moment není podružný, ale naopak zakládající: nejde o to, že výdej předvádí či legitimizuje sociální strukturu komunity (jak tvrdí funkcionalisté), anebo že podléhá či odolává mocenské nerovnováze komunity s okolím (jak tvrdí marxisté), nýbrž o to, že *vydávání sebe sama skutečně moc generuje*. V relaci nejen mezilidské, ale také lidsko-božské systém dává prostor utváření síly, jež však nemá charakter pouhé ekonomické a politické moci, ale i hlubšího psychologického postupu. Nejedná se o pouhou výměnu peněz za prestiž, nýbrž o širší psychosociální fenomén obětního mechanismu, v němž jsou statky jako

peníze, majetek, práce, spánek apod. umístěny do koloběhu vztahovosti lidí, božstev a světa vůbec. Ať instituce mění své ekonomické, sociální a politické funkce, jak si dějiny žádají, jeden z jejích momentů je konstantní: vydávání se. Tento jev má své nativní kosmologické opodstatnění, náleží vědomě artikulovanému pojetí světa, jež se zakládá v historicky konstruované zkušenosti s ním.

ZÁVĚR

Nakonec bych se rád zamyslel nad současnou antropologií, jak se jeví z hlediska zkoumání instituce bratrstev a etnologie mayské kultury obecně. Lze shrnout, že do 60. let etnologové nahlíželi mayskou společnost skrze paradigma funkcionalismu či kulturalismu, prismaťem studia „malé komunity“ (Redfield 1955), sociálně integrovaného a kulturně specifického uzavřeného společenství. Tento přístup se vyznačuje jistým izolacionismem a pasivismem: komunita je studována zevnitř, sama v sobě, bez ohledu na okolí, a její jednotliví členové se ztrácejí ve společně sdílených kulturních normách a hodnotách. Od 70. let vstupuje do diskuse ve svých různých podobách marxismus a s ním i nutnost situovat komunitu do širšího politického kontextu: do třídní struktury dané oblasti, státu a koloniálního či liberálního systému. Nová inspirace se nemanifestuje jen v ideji slepé subordinace, ale také rezistence, kdy předmět studia nevystupuje jako pouhý nástroj dalekosáhlejších procesů a vyšších cílů, nýbrž jako činitel, jež dokáže marginalizaci a exploataci aktivně čelit.

Od 80. let se antropologie ve snaze vyvarovat problémů klasického funkcionalismu, kulturalismu a strukturalismu inspiruje nadále marxistickými, stejně jako foucaultovskými motivy. Mayové jsou zasazeni do světového systému (Smith 1978). Antropologie neoliberalismu postuluje svět nerovných mocenských vztahů mezi Mayi a společností neindiánskou, státní nebo nadnárodní, svět útisku a ohrožení, svět nejen společné, ale i individuální reakce, odporu či vzdoru (viz např. Offit a Cook 2010). Poststrukturalní antropologie pak ukazuje, jak jsou západní diskursy kultury a mayství převlastňovány samotnými indiány, kteří svoji identitu artikulují skrze reprezentace či narace zakotvené v podríženém postavení vůči antropologům, archeologům či turistům (viz např. Hervik a Kahn 2006). Antropologie neoliberal-

lismu pracuje s vědomým a aktivním činitelem, poststrukturalní antropologie si libuje v nevědomém a pasivním podmaňování a přisvojování.

Postmoderní a postkoloniální situace, v níž se současná antropologie nachází, může budít dojem, že „velká vyprávění“ patří minulosti; chci však upozornit na to, že tomu tak není vždy. Soudobé módní teoretické proudy často sklouzávají k marxistickému předpokladu všudypřítomnosti neblahých nerovných mocenských vztahů mezi lidmi a k foucaultovskému předpokladu všudypřítomnosti podobně neradostných mocenských vztahů mezi slovy a věcmi (srov. Armstrong-Fumero 2011). V těchto zjednodušujících interpretacích je indiánská kultura pouze reakcí na skutečnost mocenské nerovnováhy v tom smyslu, jak je do ní tato asymetrie vepsána a jak na tuto asymetrii vědomě nebo nevědomě, aktivně či pasivně, reaguje (viz Nash 2001; Warren 1998).

V samotném závěru bych tematizoval dva, resp. tři, obecné důrazy, které dle mého domnívají kritice klasické antropologie. Teoretický vývoj, ježž jsme zde sledovali, souhlasí i s vývojem všeobecným, charakterizovaným zvýšenou globalizací a mobilitou. Předmětem studia tak už není určitá komunita jakožto do sebe uzavřená jednotka, nýbrž společenství jakožto součást širšího světa; práce současného etnografa se vyznačuje *anti-izolacionismem*. Předmět studia již navíc není nahlížen jako výraz daných společenských pravidel a kulturních hodnot, které vládnou myšlení a chování lidí, nýbrž jako aktivní činitel, jenž tato pravidla a hodnoty kriticky užívá a jenž je jejich hybnou silou. Důraz současného etnografa na jednající kolektiv či jedince je znakem *anti-pasivismu*. Oba tyto momenty spojuje, domnívám se, odpor k celistvosti či jednotě. Vnitřně integrovaná komunita je rozbita srážkou s okolním světem; ucelený systém sociálních norem, harmonie kulturních vzorců, celek sítí významů či zákon mentálních struktur je roztržštěn a subjektivizován aktivním faktorem. Etnologii dominuje *anti-totalismus*.

Ve svém příspěvku jsem chtěl načrtnout plejádu teoretických přístupů, jak se jeví z pohledu etnologie mayské kultury, které užívají různých předpokladů, umožňujících zdůraznit různé momenty daného problému. Chtěl jsem představit „mladou antropologii“ ve starém úsilí o uchopení plurality, ve snaze vyložit možnosti zkoumaného jevu sociálně vědními

prostředky. Věnoval jsem pozornost funkcionalismu či kulturnímu esencialismu na jedné straně a marxismu či koloniálnímu historismu na straně druhé; zmínil jsem postkolonialismus a poststrukturalismus, jež se objevily v posledních dvaceti či třiceti letech. Mohl bych dále hovořit o strukturalistických analýzách symbolismu (viz Gossen 1974; Vogt 1976), které v 70. letech stály v opozici k těm marxistickým. Avšak chci zdůraznit přístup fenomenologické antropologie (viz Tedlock 1982), jež svou snahou o intersubjektivní porozumění náboženské zkušenosti stojí tentokrát v opozici k neomarxismu. Konečně, náměty fenomenologické a psychologické antropologie mohou přispět k interpretaci i instituce natolik ekonomicko-politické povahy, jakou je kargo systém.

POUŽITÁ LITERATURA

ANNIS, S. 1987. *God and production in a Guatemalan town*. Austin: University of Texas Press.

ARMSTRONG-FUMERO, F. 2011. Words and things in Yucatán: poststructuralism and the everyday life of Mayan multiculturalism. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 17 (1): 63–81.

BUNZEL, R. 1952. *Chichicastenango: a Guatemalan village*. Seattle: University of Washington Press.

CAHN, P. S. 2003. *All religions are good in Tzintzuntzan: evangelicals in Catholic Mexico*. Austin: University of Texas Press.

CANCIAN, F. 1965. *Economics and prestige in a Maya community: the religious cargo system in Zinacantan*. Stanford: Stanford University Press.

CARRASCO, P. 1961. The civil-religious hierarchy in Mesoamerican communities: pre-Spanish background and colonial development. *American Anthropologist* 63 (3): 483–497.

DEWALT, B. R. 1975. Changes in the cargo systems of Mesoamerica. *Anthropological Quarterly* 48 (2): 87–105.

DÍAZ CRUZ, M. J. 1989. „Influencia de las cofradías de Chiapas en la adaptación y transformación de las manifestaciones religiosas en el siglo XVII,“ in *La religiosidad popular III. Hermandades, romerías y santuarios*. Ed. C. Álvarez Santaló et al. Barcelona: Editorial Anthropos, s. 641–650.

DIENER, P. 1978. The tears of St. Anthony: ritual and revolution in eastern Guatemala. *Latin American Perspectives* 5 (3): 92–116.

FRIEDLANDER, J. 1981. The secularization of the cargo system: an example from post-revolu-

- tionary central Mexico. *Latin American Research Review* 16 (2): 132–143.
- GOSEN, G. H. 1974. *Chamulas in the world of the sun: time and space in a Maya oral tradition*. Cambridge: Harvard University Press.
- GREENBERG, J. B. 1981. *Santiago's sword*. Berkeley: University of California Press.
- HARRIS, M. 1964. *Patterns of race in the Americas*. New York: Walker and Company.
- HERVIK, P. a H. E. KAHN 2006. Scholarly surrealism: the persistence of Mayanness. *Critique of Anthropology* 26 (9): 209–232.
- CHANCE, J. K. a W. B. TAYLOR 1985. Cofradías and cargos: an historical perspective on the Mesoamerican civil-religious hierarchy. *American Ethnologist* 12 (1): 1–26.
- MEDINA, A. 1995. Los sistemas de cargos en la Cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico. *Alteridades* 5 (9): 7–23.
- NASH, J. C. 2001. *Mayan visions: the quest for autonomy in an age of globalization*. London: Routledge.
- NASH, M. 1958. Political relations in Guatemala. *Social and Economic Studies* 7 (1): 65–75.
- OFFIT, T. A. a G. COOK 2010. The death of Don Pedro: insecurity and cultural continuity in peacetime Guatemala. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 15 (1): 42–65.
- PEREO SERRANO, C. 1989. „Creencias y prácticas religiosas en la Guatemala de principios del siglo XVII,“ in *La religiosidad popular I. Antropología e historia*. Ed. C. Álvarez Santaló et al. Barcelona: Editorial Anthropos, s. 399–413.
- REDFIELD, R. 1955. *The little community: viewpoints for the study of a human whole*. Chicago: University of Chicago Press.
- RUS, J. a R. WASSERSTROM 1980. Civil-religious hierarchies in central Chiapas: a critical perspective. *American Ethnologist* 7 (3): 466–478.
- SANCHIZ OCHOA, P. 1989. „Sincretismo e identidad cultural entre los indios de Guatemala durante el siglo XVI,“ in *La religiosidad popular I. Antropología e historia*. Ed. C. Álvarez Santaló et al. Barcelona: Editorial Anthropos, s. 387–398.
- SMITH, C. A. 1978. Beyond dependency theory: national and regional patterns of underdevelopment in Guatemala. *American Ethnologist* 5 (3): 574–617.
- SMITH, W. R. 1977. *The fiesta system and economic change*. New York: Columbia University Press.
- TAX, S. 1953. *Penny capitalism: a Guatemalan Indian economy*. Washington: Smithsonian Institution.
- TEDLOCK, B. 1982. *Time and the highland Maya*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- VOGT, E. Z. 1976. *Tortillas for the gods: a symbolic analysis of Zinacanteco rituals*. Cambridge: Harvard University Press.
- WARREN, K. B. 1978. *The symbolism of subordination: Indian identity in a Guatemalan town*. Austin: University of Texas Press.
- WARREN, K. B. 1998. *Indigenous movements and their critics: pan-Maya activism in Guatemala*. Princeton: Princeton University Press.
- WATANABE, J. M. 1990. From saints to shibboleths: image, structure, and identity in Maya religious syncretism. *American Ethnologist* 17 (1): 131–150.
- WATANABE, J. M. 1992. *Maya saints and souls in a changing world*. Austin: University of Texas Press.
- WOLF, E. R. 1955. Types of Latin American peasantry: a preliminary discussion. *American Anthropologist* 57 (3): 452–471.
- WOLF, E. R. 1956. Aspects of group relations in a complex society. *American Anthropologist* 58 (6): 1065–1078.
- WOLF, E. R. 1966. *Peasants*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.