

MAYSKÝ ŠAMANISMUS V TEORII A V PRAXI: POJEM ŠAMAN MEZI BYTÍM A NEBYTÍM

Jan Kapusta

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

Mayan shamanism in theory and in practice: The term shaman between being and non-being

Abstract—This article examines how the general theory of shamanism fits with the specific shamanic practice in contemporary Mayan culture. In this context of the relationship between the universal and the particular, the question of the nature of the phenomenon arises: is shamanism a useful anthropological category or a vacant, ambiguous notion to abandon? The essay begins with a look at the great – the Eliadean and neuropsychological – theories, suggesting that these approaches ontologize and reduce reality. Then, exploring the way by which anthropologists have tried to describe and define the Maya shaman, it is argued that no dichotomization can capture the totality of the neuropsychological, social and cultural significance of this practitioner. Nevertheless, it is maintained that dichotomization can be a good analytic tool if it is used only as a tool for understanding and thinking. Identifying shamanism in Mesoamerica, it is concluded that the term may be used cross-culturally; however, avoidance of ontologization is necessary because of the heterogeneity and multidimensionality of the phenomenon.

Key Words—shamanism, Mayas, anthropology, phenomenon, notion

JAK definovat šamanismus? Jaká identifikační kritéria zvolit? Co má či nemá šaman společného s knězem, léčitelem, čarodějem, kouzelníkem, věštcem, mágem, médiem? Jak uniknout tak velkému konceptuálnímu zmatku?

Arnold van Gennep (in Narby a Huxley 2001: 63) si už v roce 1903 postěžoval: „Z časů, kdy ještě věda o náboženství nebyla oddělena od obecné historie, podělili jsme řadu termínů, nanejvýš vágních, které se mohou aplikovat na vše a zároveň na nic. (...) V rámci takových vágních slov patří šamanismus mezi ty nejnebezpečnější.“ Není to s šamanismem podobné jako s totemismem, který byl pro Clauda Lévi-Strausse (1998 [1962]: 15) „umělým celkem, který existuje jen v myšlení etnologa a kterému mimo něj nic specifického neodpovídá“? Tedy: má pojem šamanismus jakožto mezikulturní srovnávací kategorie pro antropologii smysl, tj. je šamanismus pozorovatelným fenoménem, nebo prázdnou vědeckou kategorií?

Tyto otázky mě napadly, když jsem se setkal se „šamany“ v současné mayské kultuře. Spor o definici pojmu nutně vede k zhodnocení povahy vědecké kategorie vůbec, tedy toho, co je a k čemu antropologii slouží pojem či teorie. V tomto příspěvku, vycházejícím z konference,

která si za své motto zvolila vztah empirie a teorie, bych se rád na příkladu šamanismu zamyslel nad tím, jak sociální věda kategorizuje a teoretizuje tvář v tvář jevům, které v terénu nalézá. Zkoumajíc „bytí či nebytí“ šamanismu jako věci, jevu a pojmu, je tato práce primárně teoretické povahy, ačkoliv vychází z empirické etnografické literatury a z mých terénních zkušeností.

VĚCI A JEVI

V antropologické akademické obci není třeba zdlouhavě vysvětlovat, že smyslové a rozumové nazírání na svět (a s ním spojená problematika vztahu subjektu a objektu) je takřkajíc „spojené nádobí“, resp. že člověk vnímá svět v mezích biologicky daných možností, stejně jako v mezích určených prostředím, kulturou a konkrétní situací. Člověk je odsouzen ke své *situovanosti*, která je i není jeho omezeností: určitá perspektiva svět omezuje, tj. redukuje či zjednodušuje, ale také vymezuje, tedy vytváří kontury, v nichž lze daný aspekt skutečnosti zahlédnout jasněji.

Svět je souhrnem nesčíslného množství jevů, kterému se lidské smysly a rozum brání; člověk pak má tendenci kosmos strukturovat, kategorizovat, jednoduše vnímat v ideových/ideálních/ideologických mantinelech. Avšak ve skutečnosti ve světě žádnou ideální věc nenalezneme: můžeme matematicky myslet kruh, v přírodě ale dokonalý kruh změřit nelze. Příroda před nás neklade *ideální věci*, nýbrž jen *partikulární jevy*.

Tyto rysy – situovanost a nedosažitelnost věcí o sobě – charakterizují všechny druhy lidského myšlení, avšak některé – a mezi nimi sociální věda – jsou si těchto rysů vědomy. Antropologie se v terénu setkává s různými sociálními a kulturními jevy, popisuje je, snaží se jim dle svých možností porozumět a následně pojmově, konceptuálně či teoreticky uchopit. Antropologický pojem (nebo teorie) je však vždy pouhým *omezeným a omezujícím konstruktem*, vytvořeným vědci pro jejich potřeby; je pomůckou v poznání, myšlení či uvažování o světě; je spekulativní, neustále otevřený diskusi a konfrontaci s novými daty; je, jednoduše řečeno, prost esenciální platností nebo ontologického statutu.

Slova jako náboženství a šamanismus pocházejí z určitých historicko-kulturních kontextů a určitých jazyků, v nichž měly či mají určitý význam. Antropologie je převzala jako vědecké pojmy, označující jevy, které se domnívá ve světě nacházet, a přisuzuje jim své významy.

Jak známo, slovo *šaman* pochází z Asie, z kultury a jazyka Evenků¹. Jsme oprávněni tohoto slova užívat i v jiných historicko-kulturních kontextech, v mezikulturním srovnání? A ještě konkrétněji: je např. mezoamerický, potažmo mayský rituální specialista šamanem?

PRVNÍ VELKÁ TEORIE ŠAMANISMU

První – a zřejmě také nejznámější – velkou teorii šamanismu předložil slavný rumunský religionista Mircea Eliade. Pro Eliadeho (1997 [1951]: 25–26) je šamanismus v první řadě „technikou extáze“; avšak ne každý extatik je šamanem: šaman je „odborníkem“ na trans, šaman je tím, kdo dokáže udržovat zvláštní vztah s „duchy“, jimiž není „posednut“, nýbrž je „ovládá“. Klíčovou představou, kterou Eliade s šamanismem spojuje, je „kouzelný let“, během něhož šamanova duše „opouští tělo a podniká výstupy na nebesa a sestupy do podsvětí“ (ibid.: 26); „kouzelný let je výrazem autonomie duše i extáze zároveň“ (ibid.: 399). S touto základní představou duchovního letu souvisí i další eliadovské koncepty jako třípatrová struktura světa (horní svět, svět tady, dolní svět), Střed světa, Strom světa či axis mundi, osa světa, která jednotlivá patra propojuje.

V každém případě je to *extatická zkušenost*, která je pro Eliadeho „jevem původním“, historicko-kulturně nepodmíněným: trans „patří k základním rysům lidství“ (ibid.: 420). V Eliadeho kosmologii je extáze navozením illud tempus, onoho zakládajícího momentu, kdy jsou nebe a země propojeny a kdy člověk může s nebem, resp. s prvotní Nejvyšší nebeskou bytostí, přímo komunikovat. Svět předků a duchů, se kterým se v dnešním šamanismu setkáváme, je druhotný. Podobně „pojímání duchů šamanem do vlastního těla“ či „posednutí duchy“ jsou inovace, které nejsou prvky šamanismu ve vlastním slova smyslu (ibid.: 418); extáze má být volným aktem, výsledkem meditace, nikoli halucinogenů apod.

Zkrátka, Eliadeho kosmologie je v první řadě *jeho* kosmologií: neodráží ani tak etnografická a historická data, jako spíše jeho teologická přání. Zvolit techniku extáze za zakládající prvek šamanismu je arbitrární akt; vyvolit pak kontrolovaný a meditační trans a prohlásit ho za prapůvodní techniku šamanismu a náboženství vůbec je čirá spekulace. Představa, že za všemi náboženskými systémy kdesi v hloubi nalezneme Nejvyšší nebeskou bytost, ba co víc, čisté posvátno a bytí, které se neúnavně ve světě manifestuje nábožensky žíznivému člověku, je krásnou teologicko-filosofickou vizí, která se však s vědeckou metodou mýjí. Eliade nabízí univerzální teorii, v níž hierofanie spojuje veškeré náboženské snažení a v níž šamanismus nabývá *ontologické platnosti*. Pokud etnograf v terénu popíše šamanistické či náboženské prvky, které s eliadovskou vizí nesouhlasí, je to jednoduše proto, že se jedná o prvky nové, úpadkové, degenerační. Takovou teorii přirozeně nelze ani potvrdit ani vyvrátit, a nejedná se tak o výpověď vědeckou, ale *náboženskou*.

¹K evropskému přejmutí slova šaman a k vývoji pojmu šamanismus viz např. Flaherty (1992).

Přestože kritici často upozorňují na to, že Eliadeho informace o šamanismu jsou zprostředkované, útržkovité, mnohdy účelově selektivní a vytržené z kontextu (on sám samozřejmě žádný terénní výzkum šamanismu na Sibiři neprováděl), že Eliade pracuje v zjednodušené evolucionistické perspektivě, kdy předpokládá univerzální vývoj lidstva, univerzální náboženskou lidskou mysl či jakýsi „archaický šamanský substrát“ spojený s lovecko-sběračskými společnostmi, přes toto všechno je jeho teorie šamanismu neustále živá v lidové i akademické sféře.²

ZMĚNĚNÉ STAVY VĚDOMÍ NADEVŠE

Definice šamanismu jako techniky extáze doznela od 60. let 20. století bouřlivého rozvoje a fenomenálního úspěchu. Mnozí výteční antropologové přikládali transu zásadní význam. Švédský antropolog Åke Hultkrantz (1973) se domníval, že stav extáze, jakožto způsob navázání přímého kontaktu s nadpřirozeným světem, hraje v šamanismu jednu z ústředních rolí. Rakousko-kolumbijský antropolog Gerardo Reichel-Dolmatoff (1975) svázal šamanismus s užitím halucinogenních látek. Pro britského antropologa Ioana Lewise (1981) je extatická zkušenost pro šamanismus nezbytná. Představa provázanosti šamanismu a transu se postupně odděluje od konkrétních kulturních kontextů a stává se (zvláště od 80. let) módním tématem interdisciplinárního výzkumu; šamanská extáze je pochopena jako druh „změněných stavů vědomí“, tj. ASC – altered state of consciousness (Peters a Price-Williams 1980).

Šamanismus zaútočil na sociální vědy mocnou silou. Pokud slavný britský antropolog Edmund Leach konstatoval, že Eliade je „šamanem v hávu vědce“, můžeme dnes doplnit, že nebyl sám. Na prvním místě je třeba zmínit proslulého amerického antropologa, ale především šamanského praktika a učitele neošamanismu Michaela Harnera. Harner po svých zkušenostech s psychotropním šamanismem u amazonských Jívarů navázal na ideje Eliadeho a Castanedy a nahlédl šamanismus jako cestu do nevšední reality, do tzv. SSC – shamanic state of consciousness: „Práci šamana charakterizuje ‚extatický‘ nebo změněný stav vědomí a náhled získaný zkušenostmi, který označují jako šamanský stav vědomí (Harner 1980: 44).“ I tady je šamanismus v první řadě metoda, v tomto případě sloužící k sebezdokonalení a léčení, k dosažení zdraví a pohody: „Použijete-li metody popsané v této knize, budete mít možnost získat zkušenosti se šamanskými silami a pomoci jak sobě, tak druhým“ (ibid.: 14); cílem je, abyste „pomohli druhým dosáhnout zdraví a štěstí a taktéž harmonie s Přírodou“ (ibid.: 172). Není nutné příliš zdůrazňovat, jak podobná pojetí šamanismu souvisejí s dobovým společenským děním a módními vlnami. Šamanismus – resp. ty prvky různých šamanských tradic, které si západní neošamani přisvojili a přizpůsobili k obrazu svému – se stal vítanou „alternativní spiritualitou“, cestou k poznání, zdraví a štěstí.

²K nejnovější kritice Eliadeho z antropologických pozic viz např. Kehoe (1996) a Sidky (2010).

Šamanismus je z neuropsychologického pohledu definován přítomností změněných stavů vědomí, tedy faktu, který se zakládá v samotné struktuře fyziologie mozku; stav transu je vlastní člověku jako biologickému druhu, je univerzální a adaptivní (např. Winkelman 2000). Zmínit lze v této souvislosti také jihoafrického archeologa Davida Lewis-Williamse (2007 [2002]), jenž interpretuje prastaré skalní malby jako výsledky šamanských rituálů a změněných stavů vědomí; trans tak mohl hrát ústřední roli nejen při vzniku umění a náboženství, ale i v evoluci člověka vůbec. Posazení ASC do centra šamanismu znamená jeho biologizaci a psychologizaci, které měly jev projasnit a zvědečtit, ve skutečnosti ho ale zatemnily a zpřimitivovaly.³

Jak říká Roberte Hamayon (in Martínez González 2007: 137), šamanismus nelze redukovat na jednu techniku, ať by byla jakákoli, neboť žádná technika nedokáže dát smysl tak komplexnímu fenoménu, zakotvenému v sociálním kontextu a určité kosmologii. Na ignoraci historických, sociálních a kulturních souvislostí naráží i Jane Atkinson (1992: 311), když píše: „Jisté proměny vědomí hrají v šamanské praxi klíčovou roli. Avšak analyzovat šamanismus primárně jako fenomén transu je asi jako analyzovat manželství jen jako funkci biologické reprodukce.“ Představa, že jádrem šamanismu je extáze, není jen dědictvím Eliadeho; vzpomenout je možné na Tylora, který ve zkušenosti snů a vizí spatřoval původ náboženství, a na myšlenkovou linii, táhnoucí se až k Hobbesovi. Jako u Eliadeho, i v případě neuropsychologické teorie narážíme na univerzalizaci a ontologizaci fenoménu, která tentokrát není založena v jakémsi teologicko-filosofickém konceptu posvátna a bytí, které se manifestuje, nýbrž v existenci stejně nadčasové biologické jednoty, umožňující všem lidem stejné prožívání. V obou případech vyvolený aspekt fenoménu slouží nejen za jeho *pravou podstatu*, ale i za jeho samotný *původ*, či dokonce původ náboženství nebo člověka vůbec.

TEORIE ŠAMANISMU V MEZOAMERICE

Jak eliadovská, tak neuropsychologická teorie šamanismu prodělaly samozřejmě svůj boom i v mezoamerických studiích. Koncept šamanismu se dostal do antropologie Mezoameriky na počátku 20. století (Dixon 1908),⁴ např. Robert Redfield a Alfonso Villa Rojas (1934: 76), kteří patřili k prvním terénním antropologům mayského světa, užívali pro překlad yucatéckého slova *h-men* pojmu „shaman-priest“, tedy šaman-kněz. Prvním systematictější pokusem o vymezení šamanismu v Mezoamerice byla práce Williama Madsena (1955: 48), jenž definoval šamana jako osobu, která „obdržela sílu léčit a věštit přímo od nadpřirozených bytostí prostřednictvím snů, vizí

či posednutí duchem“. Mezi základní charakteristiky pak počítal: boží vyvolení, iniciační nemoc, sňatek s duchovním partnerem, léčení a věštění, trestání neposlušnosti ze strany nadpřirozena, schopnost vstupovat do jiných světů (ibid.: 54-55).⁵

Je paradoxem, že ačkoliv se techniky extáze a užití halucinogenů u starých Mayů předpokládají, není o nich známo tolik, jak by se mohlo zdát; tím méně je trans důležitý u Mayů současných, pokud zde lze o transu vůbec hovořit. Mayští rituální specialisté neupadají do extáze jako Hultkrantzovi šamani severní Asie, Ameriky a Evropy, neužívají drogy či halucinogeny jako Reichel-Dolmatoffovi Amazonané, ani nejsou posednutí duchy jako Lewisovi Afričané. Zdá se, že přílišné generalizace povahu šamanismu neobjasňují. Mayové pracují se sny, pijí alkohol či na sobě mohou pocítit duchovní působení. Nicméně své mentální stavy nedělí na nějaké vědomé, změněné nebo extatické. Kolik je vlastně druhů (ne)vědomí a jak mezi nimi rozlišovat? Je změněným stavem vědomí snění nebo rutinní vykládání věštebných zrn? Jisté je jedno: technika transu či sebezpečněji změněná excitovaná mozková aktivita nepodává ani celkové ani zásadní porozumění a vysvětlení mayského „šamanismu“.

DICHOTOMIZACE ŠAMANSKÉ PRAXE SOUČASNÝCH MAYŮ

Mnoho antropologů, kteří se s mayskými „šamany“ setkali, mělo tendenci uvažovat o nich v dichotomiích.⁶ Snad prvním velkým sporem bylo, zda je šaman člověkem psychicky nemocným (neurotikem, psychopatem, epileptikem apod.), anebo naopak člověkem zdravým, ba co víc, svými duševními schopnostmi převyšujícím ostatní členy komunity. V terénu je možné spatřit oba případy, ačkoliv ten druhý převažuje; otázkou ale je, zda se tyto dva pohledy vylučují, tj. zda určitá psychická „nemoc“ nemůže být v určitém sociálním kontextu vlastně „mocí“.

Druhým klasickým rozparem je, jestli je šaman jakýmsi „showmanem“, podvodníkem, který svá vystoupení „jen hraje“, nebo jestli skutečně bezvýhradně věří tomu, co dělá, tedy jestli je „autentický“. Etnografie většinou ukazuje, že skutečný stav lze nalézt někde uprostřed: to, že šaman užívá ve svých rituálech některé performativní prvky či triky, kterými si pomáhá, neznamená, že by účinnosti ritu a kosmologii, v níž je tento ritus ukotven, nevěřil.

Další dichotomie vzniká na základě přijetí šamanské funkce. Je šaman ke svému úřadu povolán, nebo šamanský úřad dědí? V mayském světě existují obě varianty.

⁵Podrobněji k dějinám pojmu šamanismus v Mezoamerice viz Martínez González (2007); k obecnější diskusi nad užitím pojmu v Americe viz Jones (2006).

⁶Vzhledem k tomu, že tento text je teoretické povahy a nemá etnografické ani srovnávací ambice, nebudu následující popis vybraných prvků současné mayské šamanské praxe zatěžovat odkazy na literaturu, diskusí nad ní, ani konkrétními etnografickými pozorováními. Nicméně je možno odkázat na celou řadu vynikajících etnografií, např. Oakes (1951); Vogt (1976); Tedlock (1982); Marion (1995); Pitarch (2010).

³Výčet dalších „šamanů v hávech vědců“ by mohl následovat; připomeňme alespoň slavná jména jako Carlos Castaneda (1997 [1968]), Terence McKenna (1999 [1992]) nebo Jeremy Narby (2006 [1995]).

⁴Roland Dixon (1908: 1) předkládá velmi širokou definici, v níž je šamanem ten, o kom se má za to, že udržuje bližší vztahy s nadpřirozenem než ostatní lidé.

Šamanem se člověk může stát ze svého vlastního rozhodnutí (ať už v důsledku zkušenosti s božím vnuknutím, nebo v důsledku plnění funkce v rámci sociální hierarchie), vyskytují se ale i případy, kdy jedinec pokračuje v díle svého otce či matky.

Zvláště v posledních desetiletích si antropologové kladou otázku, jaký vztah existuje mezi tradičním, komunitním šamanismem a tím (post)moderním, kosmopolitním. Jsou šamani (přicházející ať už z indiánských komunit, nebo amerických univerzit), kteří do své kosmologie vstřebali západní „new age“ spiritualitu, „zelené“ náboženství, „alternativní“ medicínu či „duchovní“ terapii, ještě šamany v pravém slova smyslu? Je „neošamanismus“ pokleslou formou šamanismu „indigenního“? Tuto otázku lze na základě pouhé etnografie vyřešit obtížně; přivádí nás nicméně k dalšímu způsobu, jakým se antropologové pokoušejí popsat a vymezit šamana: definovat ho vůči jinému náboženskému/rituálnímu specialistovi.

Snad nejstarší dichotomizací tohoto typu je vytváření rozdílu mezi šamanem a čarodějem v tom smyslu, že šaman léčí (pomáhá lidem), zatímco čaroděj nemoci způsobuje (lidem škodí). Tato diskuse sahá ve vědě hluboko do 19. století a je spjata s věkovitým křesťanským etnocentrickým dělením náboženství versus magie, případně kouzelnictví versus čarodějnictví. Jako v jiných kulturách, i v té mayské však etnografie ukazuje hlubokou provázanost obou vlastností; mayský šaman dokáže pomáhat i škodit, což jsou v rámci dané kosmologie dvě strany jedné mince. To ale neznamená, že by mayská společnost nepřisuzovala určitým šamanům lepší či horší záměry anebo menší či větší schopnosti.

Další typickou dichotomií je šaman versus kněz, i v tomto případě vycházející z evropského dělení náboženství/magie.⁷ Šaman je povolán nadpřirozenem, s nímž udržuje přímý osobní vztah, zatímco kněz je povolán společností a vztah s nadpřirozenem má zprostředkovaný. Šaman – jakožto „mág“ – působí v privátní sféře, pracuje individuálně se svými zákazníky; kněz naopak – jakožto společenský „funkcionář“ – působí ve veřejné sféře, pracuje pro blaho své komunity jako celku. To, že antropologové měli s podobným dělením v mayském terénu nemalé potíže, naznačují i užívané pojmy „šaman-kněz“ či „kněz-šaman“. Mayský šaman zpravidla řeší individuální případy, se kterými za ním zákazníci přicházejí, zároveň však zastává společenskou funkci v rámci dané nábožensko-politické hierarchie, která rozhoduje o dění v komunitě.⁸

Jak jsme viděli v případě velkých teorií šamanismu, bylo hlavním kritériem identifikace šamana (oproti ostatním náboženským specialistům, především kněžím) užívání transu. Největší diskuse se pak odehrávala nad tím, zda šaman trans ovládá, nebo ne. Na jedné straně se mluví

o šamanech, kteří trans a duchovní síly mají pod kontrolou, na straně druhé o médiích či čarodějích, do nichž duch vstupuje, resp. jsou duchem posednuti.⁹ O tom, že Mayové extatická vytržení typu sibiřských nebo afrických šamanů nezažívají, byla již řeč. Na druhou stranu mayští šamani interpretují sny a různá znamení, pomocí alkoholu či odpírání spánku „mění“ svůj mentální stav anebo mohou při věštebném a léčebném rituálu na svém těle pocítit (zaškubáním svalů, „promluvením krve“) působení duchovních sil. Šaman a různí duchové či božstva, s nimiž přichází do styku, spolu přitom komunikují navzájem; šaman je vyzývá a vědomě s nimi pracuje, stejně jako je nechává vtělit a promluvit.

V krátkosti jsme se zastavili u několika příkladů snahy popsat či vymezit šamana pomocí dichotomizace, a shledali, jak tvrdošjně těmto generalizačním snahám pestrá realita vzdoruje; nabízí se pak otázka, zda se vytváření podobných umělých dichotomií nevzdát. Domnívám se, že nikoli. Ovšem spěchám dodat, že jen za toho předpokladu, že tyto dichotomie skutečně chápeme jako *umělé*; totiž že pro nás jsou „jen“ *analytickými nástroji*. Jen, protože víme, že jsou našimi konstrukty, odpovídajícími omezenosti našeho poznání; ovšem „jen“, protože právě toto ohraničení nám umožňuje ve světě něco popsat a *myslet*. Právě tím – abych uvedl příklad –, že z reality vyjmeme zkušenost kontrolované extáze a nekontrolovaného posednutí, dokážeme o transu v různých kulturních pojetích přemýšlet. Jak víme od Ferdinanda de Saussura, člověk má tendenci myslet opozičně. Věda pomocí redukce a dichotomizace účinně odhaluje různé aspekty fenoménu; nicméně musí si být vědoma toho, že jednotlivý aspekt či jednu polaritu nelze ontologizovat, jinak řečeno, že nelze prohlašovat střípek skutečnosti za skutečnost celou.

POJEM ŠAMANISMU MEZI BYTÍM A NEBYTÍM

Mnoho antropologů poté, co rozpoznalo obrovskou variabilitu „šamanských“ projevů, vzneslo otázku, zda je vůbec oprávněné o šamanismu mluvit. Ve světle množství forem, představ a významů, které jsou v šamanismu přítomny, a ve světle esencialistických či redukčních velkoteorií typu té eliadovské nebo neuropsychologické, stává se šamanismus konceptem stále více zdiskreditovaným. David Holmberg (1983) se univerzalizaci brání; nějaký všeobecný šamanismus je iluze, a lze maximálně hovořit o pluralitě „šamanismů“. Michael Winkelman (1990) na základě rozsáhlého srovnání etnografických dat vytvořil typologii „magicko-náboženských léčitelů“, obsahující šamany, šamany-léčitele, léčitele, média a kněze. Šamany pak spojuje primárně s nomádskými lovecko-sběračskými společnostmi (ibid.: 309).

Homayun Sidky (2010) se domnívá, že šamanismus lze identifikovat mezikulturně, ale jen v historicko-etnografickém komplexu severní a střední Asie a nejse-

⁷Hlavní roli v rozšíření této duality v antropologii sehrála evolucionistická perspektiva a zvláště pak Durkheimova sociologie. V Americe podává klasické dělení šaman/kněz Robert Lowie (1963 [1954]).

⁸Opomíjení politického rozměru šamanského působení na úkor toho léčitelského je tématem řady antropologických kritik, viz Thomas a Humphrey (1994).

⁹Spor extáze versus posednutí je dobře patrný na odlišných přístupech Eliadeho a Lewise (1971), jenž jako afrikanista odmítá nekontrolované vtělení ducha z extatického šamanismu vyloučit.

vernějších částí Ameriky. Šaman byl identifikován mezi Evenky a spřízněnými sibiřskými kulturami, a primárně mezi nimi dává takový pojem smysl (srov. Kehoe 2000); Sidky (2010: 231) pak nabízí definici, která rituální specialisty Latinské Ameriky, Afriky, Austrálie a dalších oblastí vylučuje: „Šaman je společensky uznávaným, na půl úvazku pracujícím rituálním přímluvcem, léčitelem, řešitelem problémů a interpretem světa, jehož povolání je nedobrovolné a zahrnuje transformativní iniciační krizi. Jeho repertoár sestává z dramatických veřejných představení, zahrnujících bubnování, zpěv a tanec, v nichž on sám je hudebníkem. Má schopnost volně vstoupit do změněného stavu vědomí (bez psychotropních látek) a proniknout do odlišného modu interakce s paranormálními bytostmi různého typu, stejně jako má schopnost vydávat se na duchovní cesty. Vtělení duchů nemá za následek nahrazení šamanovy osobnosti nebo ztrátu paměti. Má nadvládu nad duchovními pomocníky a této síly užívá v prospěch zákazníků. Šaman má zvláštní specializované vybavení: buben, oděv, pokrývku hlavy, kovové zvonky a korálky. Konečně, ovládá tělo pomocí speciálních znalostí, předávaných ústně od učitele k žáku dle tradice.“

Slavný americký antropolog Michael Taussig (1987) v rámci své dekonstrukce a demytologizace antropologického a obecně západního myšlení odhaluje koncept šamanismu jako vynalezenou, západní kategorii, jako pozůstatek kolonizace a převahy nad „divochy“. Podobně Alice Kehoe (1996; 2000) spatřuje za užíváním pojmu šamanismus západními učiteli i lidovými vrstvami latentní rasismus v romantizaci „primitivních Druhých“. Jak říká Cecilia Klein et al. (2002), vědomě či nevědomě si na objekty studia projektujeme své představy o primitivním, prvotním, neměnném, spirituálním nebo magickém Druhém či Jiném, čili opak sebe sama, ať ten špatný, nebo dobrý. Šamanismus je „vágní západní kategorie“ (ibid.: 383) a měli bychom ji opustit a užívat odstínovanější terminologii (ibid.: 400).

Máme se tedy šamanismu jako mezi/nad-kulturního pojmu vzdát? Je šamanismus „skutečný“ fenomén, nebo „umělá“ vědecká kategorie? Je šamanismus jaksi „opravdu“, nebo si ho vědci „vymyslili“? Je zřejmé, že v jádru diskuse leží prastarý a nikdy nekončící *spor univerzalizismu a partikularismu*: buď zvolíme rigidní obecnost (a uniknou nám jednotlivosti), nebo prostou jedinečnost (a uniknou nám obecnější rysy). Můžeme libovolně vybrat několik prvků, které „pravý“ šamanismus má mít, a identifikovat stejného šamana v Nepálu i v Guatemale, anebo se naopak zaměřit na jeden typ praxe v konkrétním čase a prostoru a danou skupinu praktiků označit jménem, jímž se sami označují. Tak například mayský kičéjský praktik se nazývá *ajk'ij*, tj. ten, kdo se zabývá dny/časem/sluncem, kdo udržuje den/čas/slunce v chodu, kdo se stará o to, aby komunita nezašla, aby svět neskončil.¹⁰

Extrémní relativizace (zbožštění vždy jedinečných

empirických dat) upadá do podobné bezvýchodnosti jako extrémní generalizace (zbožštění všeobecných teoretických syntéz). Bez jednotlivostí může pojem odkazovat ke všemu a k ničemu zároveň; bez obecností může jev odkazovat jen sám k sobě a srovnání ztrácí smysl. Kam se ve škále mezi oběma extrémy přiřadit? Sám volím opatrný univerzalizmus. Domnívám se, že šamanismus „nějak“ je, ale „jak“ je, to závisí na kontextu; šamanismus má mnoho *podob*, zároveň ale mnoho *podobností*. Ignorovat je by byla škoda.

Jedna z předních současných autorit na šamanismus, britský antropolog Piers Vitebsky (1996 [1995]), se přiklání k názoru, že jev je obecnější povahy a že určité podobnosti v různých částech světa jsou signifikantní (srov. Lewis 1981).¹¹ Když mluví o latinskoamerickém šamanismu, dodává: „Podobnost se sibiřským šamanismem je nejsilnějším důkazem pro trvalou platnost šamanských myšlenek a idejí, které přežívají v nejrozličnějších koutech světa, bez ohledu na složení společnosti a historické epochy (Vitebsky 1996 [1995]: 46)“. V mayském světě nacházíme mnohé z prvků, které tradičně spojujeme s pojmem šamanismus: oduševnělý kosmos, přímý kontakt s božstvy či duchy, vícevrstvý svět, cestování duše, pomocní duchové, proměna ve zvíře, iniciační nemoc, snátek s duchovním partnerem, užití snů a vtělení, čarování a léčení, věštění apod. I mayský svět je neobyčejně různorodý; zmíněné prvky se vyskytují v různé konstelaci, v jedné komunitě daný prvek je, v jiné nikoli. Jaký je ten „bytostný“, nechme na šamanech samotných. Ani při vědomí kulturní rozmanitosti, ani při akceptaci nativních termínů však není nutné vzdávat se kriticky užívaného pojmu šaman. Nechme pojem žít, aniž bychom mu vnucovali bytí.

POUŽITÁ LITERATURA

- [1] ATKINSON, J. M. 1992. Shamanisms today. *Annual Review of Anthropology* 21: 307–330.
- [2] CASTANEDA, C. 1997 [1968]. *Učení dona Juana*. Praha: Volvox Globator.
- [3] DIXON, R. 1908. Some aspects of the American shaman. *Journal of American Folklore* 21 (80): 1–12.
- [4] ELIADE, M. 1997 [1951]. *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*. Praha: Argo.
- [5] FLAHERTY, G. 1992. *Shamanism and the eighteenth century*. Princeton: Princeton University Press.
- [6] FREIDEL, D., SCHELE, L., PARKER, J. 1993. *Maya cosmos: Three thousand years on the shaman's path*. New York: William Morrow.
- [7] FURST, P. T. 1965. West Mexican tomb sculpture as evidence for shamanism in prehispanic Mesoamerica. *Antropología* 15: 29–80.
- [8] GINZBURG, C. 2002 [1966]. *Benandanti: Čarodějnictví a venkovské kultury v 16. a 17. století*. Praha: Argo.
- [9] HARNER, M. 2010 [1980]. *Cesta šamana*. Praha: DharmaGaia.
- [10] HOLMBERG, D. 1983. Shamanic soundings: Femaleness in the Tamang ritual structure. *Signs* 9 (1): 40–58.
- [11] HULTKRANTZ, Å. 1973. A definition of shamanism. *Temenos* 9: 25–37.
- [12] JONES, P. N. 2006. Shamanism: An inquiry into the history of the scholarly use of the term in English-speaking North America. *Anthropology of Consciousness* 17 (2): 4–32.

¹⁰V mnoha mayských komunitách se také užívá španělského označení rezador, tj. ten, kdo se modlí.

¹¹Diskusi o pozoruhodné nad-kulturnosti šamanismu oživil také Carlo Ginzburg (2002 [1966]), jenž prostřednictvím studia novověkých evropských „benandantů“ našel mezi Evropou a Asií významné paralely.

- [13] KEHOE, A. B. 1996. Eliade and Hultkrantz: The European primitivism tradition. *American Indian Quarterly* 20: 377–92.
- [14] KEHOE, A. B. 2000. *Shamans and religion: An anthropological exploration in critical thinking*. Illinois: Waveland Press.
- [15] KLEIN, C. F. et al. 2002. The role of shamanism in Mesoamerican art: A reassessment. *Current Anthropology* 43 (3): 383–419.
- [16] LÉVI-STRAUSS, C. 1998 [1962]. *Totemizmus*. Bratislava: Chronos.
- [17] LEWIS, I. M. 1971. *Ecstatic religion: An anthropological study of spirit possession and shamanism*. Harmondsworth: Penguin.
- [18] LEWIS, I. M. 1981. What is a shaman? *Folk* 23: 25–35.
- [19] LEWIS-WILLIAMS, D. 2007 [2002]. *Mysl v jeskyni: Vědomí a původ umění*. Praha: Academia.
- [20] LOWIE, R. H. 1963 [1954]. *Indians of the Plains*. Garden City: Natural History Press.
- [21] MADSEN, W. 1955. Shamanism in Mexico. *Southwestern Journal of Anthropology* 2 (1): 48–57.
- [22] MARION, M. O. 1995. La voz de lo infinito: Una contribución a la redefinición del „chamanismo“ en el mundo maya. In Galinier, J. et al. (eds.). *Chamanismo en Latinoamérica: Una revisión conceptual*. México, D. F.: Editorial Plaza y Valdés: 65–84.
- [23] MARTÍNEZ GONZÁLEZ, R. 2007. Lo que el chamanismo nos dejó: Cien años de estudios chamánicos en México y Mesoamérica. *Anales de Antropología* 41 (2): 113–156.
- [24] MCKENNA, T. 1999 [1992]. *Pokrm bohů: Hledání původního stromu poznání*. Praha: DharmaGaia.
- [25] NARBY, J. 2006 [1995]. *Kosmický had*. Praha: Rybka Publishers.
- [26] NARBY, J., HUXLEY, F. (eds.). 2001. *Shamans through time: 500 years on the path to knowledge*. London: Thames and Hudson.
- [27] OAKES, M. 1951. *The two crosses of Todos Santos: Survivals of Mayan religious ritual*. Princeton: Princeton University Press.
- [28] PETERS, L. G., PRICE-WILLIAMS, D. 1980. Towards an experiential analysis of shamanism. *American Ethnologist* 7 (3): 398–418.
- [29] PITARCH, P. 2010. *The jaguar and the priest: An ethnography of Tzeltal souls*. Austin: University of Texas Press.
- [30] REICHEL-DOLMATOFF, G. 1975. *The shaman and the jaguar: A study of narcotic drugs among the Indians of Colombia*. Philadelphia: Temple University Press.
- [31] REDFIELD, R., VILLA ROJAS, A. 1934. *Chan Kom: A Maya village*. Washington: Carnegie Institution of Washington.
- [32] SIDKY, H. 2010. Ethnographic perspectives on differentiating shamans from other ritual intercessors. *Asian Ethnology* 69 (2): 213–240.
- [33] TAUSSIG, M. T. 1987. *Shamanism, colonialism, and the wild man: A study in terror and healing*. Chicago: University of Chicago Press.
- [34] TEDLOCK, B. 1982. *Time and the highland Maya*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- [35] THOMAS, N., HUMPHREY, C. (eds.). 1994. *Shamanism, history, and the state*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- [36] VITEBSKY, P. 1996 [1995]. *Svět šamanů*. Praha: Knižní klub, Práh.
- [37] VOGT, E. Z. 1976. *Tortillas for the gods: A symbolic analysis of Zinacanteco rituals*. Cambridge: Harvard University Press.
- [38] WINKELMAN, M. J. 1990. Shamans and other „magico-religious“ healers: A cross-cultural study of their origins, nature, and social transformations. *Ethos* 18 (3): 308–352.
- [39] WINKELMAN, M. J. 2000. *Shamanism: The neural ecology of consciousness and healing*. Westport: Bergin & Garvey.

*Příspěvek je písemnou verzí přednášky, která zazněla na 7. mezinárodní studentské konferenci AntropoWebu podpořené ZČU v Plzni v rámci projektu SVK–2011–001. Publikace textu byla podpořena ZČU v Plzni v rámci projektu SGS–2011–031.