

---

## Kapitola 9

# Ztělesněná lež humanitární továrny

*Tomáš Ryška*

Blížila se desátá hodina ranní. Severothajské město Chiang Rai bylo zahaleno modrošedou oblohou pokrytou hustou vrstvou směsi smogu a kouře. Slunce se sebevědomě blížilo svému vrcholu. Parkoviště dětského domova New Life bylo zaplněné k prasknutí. Nad hliněnou cestou mezi rýžovými poli, po které přijížděla auta s dalšími hosty, vznášela se hustá mračna rozvířeného prachu. Před budovou v samotném středu areálu domova postávali lidé různých národností, věkových skupin či životních příběhů. Všechny přítomné spojoval zájem o činnost humanitární organizace New Life. Ta zřídila a spravovala domov, který dětem v ohrožení nabízel přístřeší, jídlo a přístup ke vzdělání v nedaleké státní škole. Cílem organizace byla pomoc dětem etnických minorit z okolních hor před negativními vlivy světů v horských vesnicích a před různorodými formami zneužívání, kterým měly být vystaveny. Toho dne slavil New Life patnácté výročí své existence. Nebylo pochyb, že se všichni obyvatelé domova na tento den pečlivě připravovali. Svoji přítomnost na oslavě potvrdili mezi jinými i významní hosté z řad thajských vládních úředníků, úspěšných byznysmenů a místní společenské elity. Mezi pozvanými hosty byli zejména zahraniční sponzoři, kteří vážili cestu až ze zámoří.

Stál jsem u stolů, na které mladé chovanky domova právě prostíraly zářivě bílé ubrusy, jež následně ozdobily barevnými květy, a pozoroval dění kolem sebe. Hosté se řadili do menších skupinek, ve kterých udržovali více či méně nucené rozhovory. Každá skupina představovala vlastní, specifické množiny zájmů a motivací. I méně cvičenému oku by neušlo, že se nositelé těchto různorodých a nezřídka odlišných zá-

jmů a motivací drželi pospolu. Křesťanští humanitární pracovníci a misionáři se bavili s takovým nadšením, až jejich konverzaci prostupoval hlasitý smích. Thajští vládní úředníci, společně s místními obchodníky, oděni v perfektně padnoucích oblecích, postávali tiše bokem. Děti běhaly okolo, některé se držely po boku zahraničních hostů. Ti působili spíše nejistě, s rozpačitými úsměvy na tvářích. Ředitel domova, osmačtyřicetiletý Američan jménem John, nervózně pozoroval své svěřenkyně, které dokončovaly poslední přípravy, aby slavnost mohla začít, zatímco si vyměňoval přátelské pozdravy s významnými hosty. Pozornost médií upoutala malá skupinka bokem stojících členů horského etnika Akha v tradičních krojích. Tito exotičtí hosté byli rodiče dětí, které žily v domově.

Dveře budovy se konečně otevřely a hosté byli pozváni dovnitř. Zcela nově na bílo vymalovaný interiér tematicky zkrášlovaly fotografie patnáctileté historie dětského domova. Skutečnost, že jsem znal většinu dětí z fotografií, pro mě byla překvapením. Uvědomil jsem si, že jsem také součástí historie této humanitární instituce. Hosté se postupně usazovali na židle dekorované bílými, slavnostními potahy. Podobně jako před chvílí venku, i zde si jednotlivé skupiny sedaly pospolu. Vládní úředníci, místní obchodníci a významné osobnosti zaujali místo v čele, se zahraničními sponzory v zádech. Akhaští rodiče naopak využili místa v poslední řadě, zatímco se ostatní hosté usadili uprostřed. Čelní stěnu prostorného interiéru zdobil velký dřevěný kříž a žlutá stuha s vyšitým sloganem „15th New Life Children’s Home Anniversary“. Cereмонie začala modlitbami a zpěvem doprovázeným hudební skupinou dětí z domova. Následovalo několik projevů.

První proslov přednesl zástupce thajské vlády, který dychtivě poděkoval vedení domova New Life za záslušnou práci pro chudé děti. Zdůraznil vládní snahu umožnit lidem z hor školní vzdělání pro lepší budoucnost jejich i Thajského království. Neopomněl také poukázat na klíčový význam blízké spolupráce mezi domovem a thajskými úřady. Dalším řečníkem byl thajský obchodník, který byl členem správní rady New Life. Zdůraznil úžasnou práci, jíž domov vykonává pro potřebné. Pokud by horské děti nezískaly příležitost, kterou jim New Life nabízí, uvedl starší muž menšího vzrůstu s řídkým, prošedivělým knírkem, neměly by možnost získat vzdělání. Za potlesku publika, který následoval po každém z projevů, postavila se za mikrofon studentka posledního ročníku střední školy, Nalí. Snad díky příjemnému vystupování a nejlepším studijním výsledkům v historii domova, společně s příkladně tragickým životním příběhem, byla Nalí pro New Life skvělou reklamou. Jako obvykle, v přítomnosti významných návštěv, i v tento sváteční den byla vedením delegována, aby pronesla řeč za všechny děti domova. Tichým, trémou naplněným, hlasem poděkovala Johnovi, sponzorům a všem ostatním, kteří na existenci New Life participovali a ve shodě s předchozími řečníky zdůraznila pozitivní význam vzdělání. Poslední pro-

jev byl v režii ředitele domova, Johna: „Vy i já máme zodpovědnost vůči světu kolem nás. Po celém světě jsou skupiny lidí, zejména děti, vystaveny utrpení. [...] Děti, které jsme mohli přivítat v našem domově, jsou sirotci nebo děti v ohrožení. Jejich rodiče jsou narkomané, kteří nemají o vlastní děti vůbec žádný zájem. Některé děti viděly své rodiče umírat. Ostatní jsou ve vězeních za různou trestnou činnost. Některé rodiče své děti dokonce prodali. [...] Od prvního okamžiku, kdy nám bylo požehnáno, abychom zahájili naši činnost, dokázali jsme zachránit mnoho dětských životů. Kromě lásky a péče, kterou naše děti ve svých domovech nikdy nepoznaly, získaly příležitost studovat. Vzdělání jim zajistí dobrou budoucnost. Pokud by neexistoval New Life, naše děti by neměly žádnou šanci získat vzdělání.“

Zatímco ředitel dojemně popisoval nešťastné osudy dětí, pozoroval jsem publikum. Některé starší dámy ze zámoří utíraly slzy malými kapesníčky, Thajci v prvních řadách nehybně seděli, zatímco misionáři za nimi pokyvovali souhlasně hlavami. Rodiče, kteří přijeli na tuto významnou událost ze svých vesnic v horách, celé dění tiše pozorovali. Přestože to byli právě oni, resp. jejich děti, kdo propůjčoval celému projektu smysl a kdo představoval podstatu jeho vlastní existence, zájmy vedení doma směřovali jiným směrem. Přítomnost akhaských rodičů byla pro zahraniční sponzory atraktivní kulisou, jež ve shodě s konstrukcemi Orientu podporovala jejich imaginace exotičnosti. Lidé nízkých postav ošlehaní sluncem a tvrdým životem v horské džungli, oděni v tradičních krojích, umocňovali příběh humanitárního představení o bídných životech primitivních lidí z hor Zlatého trojúhelníku a představy o bílém muži, jenž se obětuje pro záchranu primitivních divochů. Jazykem celé oslavy byla angličtina, přičemž projevy v thajštině hbitě překládal anglicky mluvící tlumočník. Na samotné příjemce mezinárodní pomoci organizátoři nepomysleli. Byť tito, slovy Jamese Scotta (2010), anarchisté nezřídka ovládají čtyři či pět cizích jazyků sousedních etnik, anglicky ani thajsky nerozuměli. Ve chvíli, kdy se v očích okolo sedících hostů měnili ve zlá monstra schopná ublížit vlastním dětem, prožívali pocity naplnění. Věřili, že vstupem za bránu křesťanského domova patří jejich děti do světa úspěchu, bohatství a štěstí, který jejich ratolestem zajistí zářivou budoucnost. Pod vlivem opakovaných slibů humanitárních pracovníků uvěřili, že pro blaho svých dětí nemohli učinit více. Tisíce dětí etnických minorit tak byly odvedeny od svých rodin do dětských domovů, aby mohly získat vzdělání v městských školách. Novými opatrovateli těchto dětí se stali zahraniční humanitární pracovníci za finanční podpory ze zámoří. Právě pro zahraniční sponzory byla celá oslava přichystána.

Tento etnografický moment nabízí celou plejádu významů vlastních projektům mezinárodní pomoci. Ať již jde o způsoby, kterými humanitární organizace představují příjemce pomoci a problémy, kterým tito lidé čelí, různorodé a nezřídka protichůdné zájmy jednotlivých aktérů humanitárního sektoru nebo třeba postupy, díky kterým

mohou být projekty označeny za úspěšné, tato témata mi v nadcházejícím textu pomohou odpovědět na otázku, co nás vede k pomoci cizím, vzdáleným lidem. Proč se s nimi chceme dělit o naše omezené bohatství? Jak je tento pozitivní přístup západní společnosti k praktikám zahraniční pomoci rozvíjen a udržován v prostředí, kde je veřejnost opakovaně zpravována o různých formách selhání humanitárních projektů, o špatném hospodaření nevládních organizací, o zneužívání příjemců pomoci humanitárními pracovníky, o postranních úmyslech ukrytých za udávanými cíli nebo třeba o nevládních organizacích, jež působí bok po boku armádě, přičemž slouží politickým zájmům svých donorů?<sup>1</sup> To, co mě zajímalo, byl paradox, ve kterém je člověk zpraven, že humanitární projekty nenaplňují předem stanovené cíle, a přesto je podporuje.

Zatímco na jedné straně panuje víra, že „západní industrializované země mohou přijít, přetvořit společnosti a učinit je bohatšími, šťastnějšími a stabilnějšími“, na té druhé, jak uvádí James Daughton, víme, že praxe takové pomoci může být nejen násilná a ničivá, ale často bývá zdrojem zcela nečekaných důsledků (Huneke, 2015). Poukazuje při tom na rozsah, ve kterém soudobé myšlení o lidských právech a humanitární pomoci „vychází z období kolonialismu, které bylo krajně násilnické a plně nespravedlnosti a nadvlády“ (tamtéž). Bricmont dokonce označuje humanitární pracovníky za „užitečné idioty impéria“, kteří „zahalují rozpory mezi děsivou minulostí a současností imperialismu a prezentovanými humanitárními záměry“ (Bricmont, 2007). Humanitarismus je „spásná myšlenka, která však spásu poskytnout nedokáže“, tvrdí Rieff (2004).

Více či méně promyšlená kritika humanitárních projektů dnes stěží překvapí. Přes kritická poselství zdůrazňující nesoulad mezi cíli, očekáváním a skutečnými výsledky humanitárních projektů, samotný humanitarismus je předmětem kritiky zcela výjimečně. Problém obvykle autoři neshledávají ve vlastní pomoci, ale v její implementaci. Z neúspěchu je viněn lidský faktor (individuální selhání), zkorumpovaná místní vláda (potřeba ji z projektu eliminovat), nevhodná implementační strategie (potřeba nové/lepší), ekonomická neefektivita (potřeba efektivnějšího řízení a důkladné kontroly) nebo jsou dokonce za neúspěšné projekty odsuzováni příjemci pomoci (primitivní kultura, neschopnost porozumění, neochota spolupráce, lenost, atd.).

Ve stejnou chvíli, přestože procházíme ekonomickou krizí a veřejnost vidí ekonomickou situaci pesimisticky, výsledky průzkumu NMS Market Research o postojích české veřejnosti k humanitární pomoci ukazují, že postoj k investicím do pomoci obyvatelům chudých zemí je pozitivní (Člověk v tísni, 2014: 14).<sup>2</sup> Zatímco 40 % respondentů je nekritickými „nadšenci“, pouze 26 % zaujímá vůči humanitárním projektům skeptický postoj. V průběhu posledního roku poskytla dar humanitárním organizacím celá polovina české populace. „Více než polovina populace považuje humanitární po-

*moc a rozvojovou spolupráci za morální povinnost státu“*, uvádí autoři studie. Dvačtyřicet dva % věří, že humanitární pomoc vede k odstranění hladu a nemocí, 20 % vidí mezinárodní pomoc jako vhodný nástroj v boji proti chudobě a 15 % považuje praktiky humanitárního sektoru za vhodnou pomoc v rozvoji ekonomik chudých zemí. Celých 48 % procent respondentů se domnívá, že nejvhodnějšími realizátory pomoci a tudíž i příjemci jejích darů, jsou nevládní organizace. Studie také ukázala, že nejvíce chtějí lidé pomáhat zejména dětem (tamtéž). Studie z jiných zemí Evropy a Spojených států vykazují podobně pozitivní vnímání mezinárodní pomoci (např. Stoianova, 2012). Je zřejmé, že veřejnost je vůči kritickým zprávám o nevhodných praktikách a negativních dopadech činnosti humanitárního sektoru imunní.

S konkrétními projevy humanitárního paradoxu jsem se při svém výzkumu setkával opakovaně a často. Postupně jsem začal přemýšlet, jak si vysvětlit neochvějnou důvěru západní společnosti (ne výlučně) v projekty zahraniční pomoci za předpokladu notoricky známé neschopnosti vládních i nevládních institucí dostát udávaným slibům. Jinými slovy, zajímalo mě, jaký je vztah mezi virtuálním světem mezinárodní pomoci a z ní plynoucími snů a tužeb na straně jedné a drsnou realitou mezinárodního humanitarismu na druhé. Na cestě k hlubšímu porozumění mechanismům jeho fungování, přemýšlel jsem o humanitarismu jako o továrně na sny a touhy.

Tvrdím, že jsou to právě touhy a imaginace generované v dílnách humanitárních továren, co umožňuje mezinárodní pomoci se reprodukovat. Tyto produkty činí z humanitarismu autonomní aparát, schopný pohánět sám sebe. Mezinárodní pomoc je tak závislá na vytváření tužeb, které však nedokáže naplnit. Domnívám se, že tento paradox humanitarismu není ničím méně než jeho vlastní podstatou. Jinými slovy, ústřední vlastností humanitarismu je jisté zveličování či dokonce podvod. Humanitarismus tedy nabízí utopii, a proto je vždy již předem odsouzen k neúspěchu. Stává se tak svojí vlastní kritikou. Inspirován Lacanovou psychoanalýzou tvrdím, že opakovaná selhání sektoru mezilidské solidarity, ona trhlina dělící cíle a očekávání od reálných výsledků vlastní činnosti, není ničím více nežli zradou či nedodrženým slibem mezinárodního humanitarismu.

Při snaze lépe porozumět modu operandi humanitárního aparátu, zabýval jsem se trhlinou ve schránce ideologické lži mezi touhami probouzenými humanitarismem a jejich rozplynutím v praxi. Touha podílet se na pomoci druhým, podle Lacanovy psychoanalýzy, vyplňuje určitý nedostatek reality, vždy směřuje k někomu jinému, jelikož touha je vždy touhou Druhého, kterým je v našem případě humanitární aparát coby prostor, odkud otázka touhy pochází. Touha vytváří sny a utopie, které humanitarismus probouzí i zrazují, a přesto činí tak žádoucím. Dle Lacana jsou touhy aktivovány *objet petit a*, neboli malými objekty Druhých, které působí coby objekty touhy, v našem případě sliby humanitárního průmyslu. Tyto sny a utopie jsou vý-

razem kolektivního podvědomí uváděného v pohyb trhlinou mezi touhou a realitou mezinárodní pomoci.

Pro své přemýšlení o humanitárním paradoxu, a při snaze o hlubší pochopení dnešních praktik mezinárodní pomoci, čerpal jsem ze Žižekova čtení Lacanovy triády Reálno–Symbolično–Imaginárno. Přestože je realita součástí Reálna, stojí vůči němu v opozici (Miller, 1998: 279–280). Symbolično označuje snahu vyjádřit Reálno a zasadit ho do společenských norem. Reálno, coby nespořádaná a nevědomá prázdnota, ovšem tuto snahu nevyhnutelně zmaří a znemožní. Mezi Reálnem a Symboličnem se rozprostírá trhlina, „*návrat potlačovaného*“, která se projevuje jako symptom. Symptom či trhlina mezi Reálnem a Symboličnem je, coby třetí složka Lacanovy triády, popřena a skryta za hranicí fantazma. „*Obraz skrývající trhlinu*“ mezi Reálnem a Symboličnem, píše Žižek o Imaginárnu (1989: 132).

Zatímco tedy považujeme realitu za cosi celistvého či harmonického, Reálno ukazuje, že úplnosti a konzistence nejsme schopni dosáhnout. Dokonalost nám poskytuje potěšení a toužíme po ní podobně, jako třeba sníme o čiré lásce. Naopak s neúplností (vepsanou součástí struktury jazyka) se smířit nedokážeme, a proto si vytváříme fantazma. Fantazma poskytne rozpolcenému subjektu smysl a pocit dokonalosti, který mu touha dopřát nesvede, přičemž „*umožňuje jednotu s tím, co nazýváme ,realitou*“ (tamtéž: 44). Fantazma je živena *la jouissance*, požítkem či lépe směsí požítku a utrpení. *Jouissance* nabízí slast, své nabídce však nemůže dostát. Právě neschopnost dopřát požitek podporuje paradoxně touhu, kterou nedokáže nasytit, a tak, ve snaze po dosažení nenaplněné slasti, usiluje po další *jouissance*. Podle Lacana tedy není touha ničím jiným nežli esenciální součástí touhy po touze samotné.

Důležitým psychologickým momentem k pochopení této dynamiky je „přenos“. Pacient při psychoanalýze předpokládá, že terapeut, coby Druhý, zná celou pravdu o touze analyzovaného. Terapie tak staví na chybné domněnce od samého počátku (Miller, 1998: 233). Nicméně, právě tato falešná důvěra v terapeuta umožňuje, aby analýza pokračovala, a pokud terapeut dokáže interpretovat symptomy, transferenční víra se může stát skutečnou (tamtéž: 232). Žižek tvrdí, že tato intersubjektivita či dialektická logika víry v klinickou psychoanalýzu je zároveň příznačná politickým názorům člověka. Víra je vždy vírou prostřednictvím Druhého. „*Subjekt je závislý na signifikantu, ale jeho původ je v poli Druhého,*“ uvádí Lacan, zatímco referuje k nedostatku, který „*se vynořuje z invaze Symbolična*“ (tamtéž: 204–205). Jelikož je politický názor zprostředkován přes ztotožnění s druhými, subjekty nemohou znát přesný význam vlastních Pánů Signifikantu, se kterými se politicky identifikují. Ačkoli žádný z nich neví, co dělá, v hloubi duše věří, že existují Druzí, kteří to vědí.

V příběhu, který budu vyprávět, představují Lacanova velkého Druhého humanitární organizace a jejich pracovníci, kteří na přelomu milénia, ruku v ruce s nástupem

popularity nevládních organizací, obsadili pozici držitelů charismatické autority. Situace, ve které lidé z hor údajně trápí vlastní, bezbranné děti, je natolik odpudivá a děsivá, až se stává těžko přijatelnou. Aby bylo těmto hrůzám učiněno zadost a dítě mělo zajištěno bezpečí, humanitárním pracovníkům je mimovolně udělována pozice hrdinů s nadlidskými schopnostmi. Charismatická autorita obvykle pramení ze zděděných osobnostních vlastností, nikoli ze své strukturální role. Nicméně, fantazie, která vytváří oporu postavě humanitárního pracovníka, není odlišná od té, na které je založen komiks Itchy & Scratchy. Za postavou humanitárního pracovníka, který dokáže zvládnout i ty nejnáročnější nástrahy a utrpení překoná bez újmy, navíc posílen, vyjímá se tatáž fantazie jako za nakreslenou kočkou Scratchy, jejíž hlavu na cáry rozerve výbuch dynamitu a která se objeví hned v následující scéně zcela bez újmy.

Humanitární sektor, jako součást fantazie, podporuje Imaginárno v úsilí zatmelit trhlinu mezi Reálnou a Symbolickou reprezentací v rámci kapitalistických vztahů. Touha identifikovat se se zdánlivě úchvatnými životy neohrožených dobrodruhů, ala Indiana Jones, činících dobro mezi domorodci v exotickém prostředí, legitimizuje společenské uspořádání udržováním mýtu o rovnosti a sociální zodpovědnosti, jež skrývá rozpor mezi ideálem egalitářské demokracie a realitou přetrvávající hierarchie. Humanitární sektor se tak stává nástrojem fantazie.

Ideologie, na rozdíl od Fantazma, které představuje internalizovaný duševní jev, působí z vnějšku, na úrovni společenské. Zatímco fantazma, ve snaze činit realitu smysluplnou a konzistentní zamlží Reálno, ideologie reálnou situaci nemaskuje, ani ji nezakrývá. Neschovává realitu za realitou. Klamná reprezentace reality není „falešným vědomím“. To, co je považováno za „ideologické“, je spíše ona realita sama o sobě (Žižek, 1989: 21). Dle Žižeka je ideologie externalizovaná a materializovaná, vestavěná do našich sociopolitických praktik a institucí.

Pokud nás tedy ideologie obklopuje, je vůbec možné vytvořit si odstup, abychom ji mohli nahlížet kriticky? Jsme schopni zaujmout pozici, ze které bychom mohli odlišit „skutečnou“ realitu od „falešné“? Virtuální realita vede k procesu, kdy jsou předkládané věci zbavené své podstaty (substance), čímž je sama realita zbavená podstaty, svého rezistentního jádra Reálna. „*Hledání Reálna se rovná totální destrukci, (sebe) destruktivní posedlosti, v jejímž rámci se jako jediný způsob, jak vymezit hranici mezi zdáním a Reálnem, jeví inscenovat ho jako falešný spektakl,*“ píše Žižek (2008: 119). Přestože dobře víme, že je reklama obchodní propagandou, sledujeme ji, někdy dokonce opakovaně a činíme tak s jistým potěšením. Podobně jako káva bez kofeinu voní a chutná jako skutečná káva (přesto, že jí není), tak i virtuální realita je zažívána jako skutečná (Žižek, 2006: 36). Ironie a cynismus jsou podle Žižeka do ideologie vestavěny. Přestože je ideologie zákeřně pronikavá, umožňuje duševní uspokojení (Žižek, 1989: 28, 33). Kritika ideologie je možná pouze zevnitř ideologie samotné, dů-

kladnou pozorností vůči jejím vlastním intrikám. Nezbyvá tedy nic jiného, tvrdí Žižek, nežli sledovat a rozpoznávat její slabiny, rozpory a nejasnosti. Etnografický výzkum postojů a praktik aktérů, jež participují na humanitárním projektu New Life v severním Thajsku, mi umožnil, abych svoji kritiku ideologie odvíjel od trhlin, jež oddělují konkrétní praktiky od virtuálních světů, které strukturují naši životní zkušenost.

Žižekovo čtení Lacanovy psychoanalýzy mi nabídlo analytický nástroj k přemýšlení nad tím, jak vzniká touha podporovat humanitární sektor, dokonce i tehdy, kdy jsme informováni o problémech, které vytváří. Mezinárodní pomoc nahlížím jako ideologickou. Zatímco ji humanitární organizace obvykle prezentují jako pomoc trpícím globálního Jihu, až příliš často jsou středem zájmu obyvatelé Severu, elitní instituce a geopolitické zájmy. Pokusím se proto naše touhy a spoluúčast na aktivitách humanitárního sektoru ukázat bok po boku selhání, překrucování, zatajování a nesouladů mezinárodní pomoci. Sponzoři, podobně jako příjemci pomoci, pro mě nejsou naivními loutkami či produkty moci–vědění uvězněnými v zájmech humanitárních organizací, ale coby subjekty touhy berou sny a fantazie živé humanitárním průmyslem vážně.

Cílem této kapitoly je tedy zamyslet se nad humanitarismem jako nad nástrojem touhy odhalením konstitutivní trhliny mezi (1) *humanitárním divadlem*, jak nazývám virtuální světy mezinárodní pomoci, ony nereálné obrazy a sliby z dílen *humanitární továrny*, kterými se legitimizuje a reprodukuje, a (2) reálnými praktikami a důsledky humanitárních intervencí. Na základě etnografického výzkumu křesťanského projektu pro děti etnických minorit v severním Thajsku ukážu, jak humanitární sektor, coby velký Druhý, vytváří a aktivuje touhy a udržuje obecnost v poslušnosti a kázni. Je to právě tento dvojitý pohyb tvorby naděje a její banalizace, jež vytváří dialektiku touhy. Tvrdím tedy, že každodenní svět reálné mezinárodní pomoci nedokáže existovat bez virtuálního doplňku, nereálných obrazů a slibů svých humanitárních představení utvářených různými malými objekty živícími touhu. Humanitarismus tak vyvolává v publiku přesně to, co sám postrádá, čímž dává uvěřit utopii.

## GLOBÁLNÍ HUMANITARISMUS V NOVÉM PLÁŠTI

*„Morální sentimenty se staly esenciální silou dnešních politik. Podněcují své diskurzy a legitimizují vlastní praktiky, především tam, kde se tyto diskurzy a praktiky soustředí na znevýhodněné a dominované, ať již doma či na vzdálenějších místech,“* píše francouzský antropolog Didier Fassin (2012: 1) o současné tváři humanitarismu. *„Morálními sentimenty“* má na mysli emoce vedoucí naši pozornost a zájem k utrpení druhých. Tyto emoce následně motivují naše jednání a nutí nás, abychom lidem v nouzi pomohli. Soucit, pomoc či zodpovědnost ochraňovat druhé se staly klíčovou



součástí dnešního jazyka. Právě tyto a podobné termíny obklopující hodnoty a ideje humanitarismu vymezují témata a přisuzují významy činěným rozhodnutím. Ať jde o povodně v České republice, potlačování lidských práv na Západní Papui, chudobu horských dětí v severním Thajsku, epidemii HIV/AIDS kdesi v Africe nebo potíže imigrantů ve Francii, potřeba intervence je artikulována „*humanitárním důvodem*“ (tamtéž). Stejně tak jako obhajoba bombardování Kosova. „*Humanitární bombardování*“, tento ironický oxymoron přisuzovaný Václavu Havlovi, se stal symbolem dnešních vojenských intervencí (západními hlavami států opakovaně označovaných jako humanitární války) vedených z čistě humanitárních důvodů. Přestože myšlenky spojené s péčí o potřebné nejsou zdaleka novým fenoménem, humanitární diskurz, jenž se stal součástí našich světů a více či méně přímo řídí naše jednání, touhy, představy, nálady i praktiky, je pro současnou společnost specifický. Právě humanitární diskurz, jež vytváří a živí potřebu pomoci a péče, představuje zcela specifický moment současné historie.

Těžko si představit, že by příběhy vojáků v průběhu první světové války byly nabízeny televizním divákům po celém světě v přímém přenosu způsobem, který od devadesátých let minulého století, resp. od války v Perském zálivu, představuje očekávaný standard mediálního zpravodajství.<sup>3</sup> Podobně absurdní se může jevit situace, ve které by univerzitní studenti v 17. století dobrovolně, na vlastní náklady, odcestovali do některé z kolonií pečovat o nemocné a potřebné domorodce a přitom veškeré náklady spojené s cestou, pobytem a prací hradili kanceláři koloniální správy z vlastních úspor. Právě tak, jak dnes činí tisíce humanitárních dobrovolníků. Jen o málo snazší může být představa kampaně na pomoc sirotkům v předviktoriánské Anglii, která by přilákala zájem a soucit veřejnosti do takové míry, až by rodiny (s pocitem uspokojení) sponzorovaly cizí, potřebné děti, se kterými by se nikdy nesetkaly, přičemž by jim zajistily ubytování, jídlo, zdravotní péči, šaty a vzdělání. Tento požadavek na čtenářovu imaginaci, jenž žádá po jeho fantazii spojení historických událostí s dnešními praktikami humanitarismu, se může jevit až příliš absurdním. Absurdita však nemusí být zakotvena pouze v dramatickém vývoji technologií, které dnes výše zmíněné praktiky umožňují.

Propojení světa, kterého jsme v posledních dekadách svědky, umožnilo širokým vrstvám populace téměř ve všech koutech Země levné, rychlé a dostupné přesuny lidí, myšlenek, zboží či nálad. Imaginace výše zmíněných historických momentů ovšem ukazují více než historicky unikátní technologické posuny. Otevírají před nás otázky či pole k přemýšlení nad tím, nakolik názory, představy a pocity plynoucí z reprezentací problémů globálního Jihu, mohou nabírat zcela odlišných významů v prostředí Severu. Jaké mohou mít aplikace severního pohledu důsledky na Jih, nakolik problematická je představa dnes tak samozřejmě přijímaných lidských citů nebo zda

s nimi související intervence jsou opravdu obecnými způsoby odpovědi na lidské utrpení.

Stále častěji jsme svědky humanitárních aktivit realizovaných globálními celebritami. Prostřednictvím mediálního zpravodajství se dozvídáme, že hollywoodská superstar Angelina Jolie, ambasadorka dobré vůle UNHCR (Úřad vysokého komisaře OSN pro uprchlíky), adoptovala děti ze sirotčinců v Kambodži a Etiopii, sledujeme komplikace legendární zpěvačky Madonny při snaze o adopci chudé holčičky z Malawi, zatímco se na nás z televizních obrazovek a časopisů usmívá mezi černými dětmi bělostí zářící celebrita. Jsme svědky lidského dobra a lásky, které se materializují v altruistické pomoci chudým, africkým dětem.<sup>4</sup> Televizní stanice MTV zve diváky na jednu z dalších verzí legendárního koncertu Live Aid, konaného v osmdesátých letech minulého století na podporu hladomorem zasažené Etiopie, přičemž populární zpěvák Bono společně s ekonomem Jeffreyem Sachsem (autorem bestselleru *The End of Poverty*, pro který frontman U2 napsal předmluvu) slibuje divákům konec světové chudoby. Po boku pohledných, slavných a úspěšných osobností showbusinessu získává humanitarismus společensky atraktivní image, jež láká zájem a pozornost široké veřejnosti podobně jako výrobky, kterým populární celebrity propůjčují svoji tvář. Z utrpení, soucitu a pomoci se stávají populární témata hodná pozornosti nejen mladých.

Dnešní společnost je více či méně okouzlena motivy míru a lásky a motivována nezkroutnou snahou podílet se na aktivitách směřujícím k těmto ušlechtilým cílům. Ať již jde o vzdělávání chudých dětí kdesi vysoko v Himalájích, práci se somálskými běženci, kopání studen a stavba vodovodních systémů v Laosu nebo pomoc lidem zasaženým vlnou tsunami na Srí Lance, naše fascinace je natolik silná, že jsme ochotni za svoji dobrovolnou pomoc dobrovolně zaplatit. Ve stejnou chvíli jsme svědky mistrně řízených globálních konzumních praktik, které kombinují snahy o snižování chudoby, boj proti HIV/AIDS či celosvětový program Světové banky „Vzdělání pro všechny“ s čistě obchodními praktikami. Zjišťujeme, že pomoc bližním není o mnoho náročnější než pouhé kliknutí tlačítka myši, odeslání dárcovské SMS, vytažení kreditní karty nebo nákupu vhodného zboží. Se Slavojem Žižekem (2009) můžeme sledovat, jak fair-tradeový šálek kávy Starbucks či boty firmy Toms snižují světovou chudobu, jak se výrobky firmy Body Shop pozitivně podílejí na environmentálních praktikách nebo jak elegantně dokáže iPod bojovat s epidemií HIV/AIDS.

Dobrovolnictví, resp. popularita, které se dnes těší, představuje další z příkladů historicky unikátní tváře humanitarismu. Jak demonstruje příběh George Orwella, resp. jeho dobrovolnická kariéra ve Španělsku, kde působil v milicích Partido Obrero de Unificación Marxista, pomoc obětem konfliktů a útlaku bývala realizována zejména prostřednictvím politického či armádního úsilí. Dnes, na rozdíl od minulých let, bývá dobrovolnická práce realizována prostřednictvím různorodých humanitárních/nevlád-

ních organizací a tzv. *advocacy groups*. Pod vlivem médií, pop celebrit, nevládních organizací a obchodních společností dochází také k zásadním posunům v jejím významu a praxi. Z pomoci bližním se stala žádaná atrakce, a to natolik, až jsou za ni zájemci ochotni zaplatit. Podobně jako za návštěvu safari nebo za trek do hor s místním průvodcem. Přímá zkušenost s utrpením a pomocí se stala obchodním zbožím podléhajícím pravidlům kapitálem řízené tržní ekonomiky. Vysoký zájem o dobrovolnou pomoc tak nabídl řadě organizací zcela novou možnost generování finančních zdrojů: příjem z dobrovolnictví, takzvaný sirotčí turismus (Stupart, 2013).

K novým formám konceptualizace lidského utrpení nezůstaly imunní ani sociální vědy. Ba právě naopak. Humanitární diskurz, jenž spolukonstruuje jedinečné formy dynamik, je podporován a rozvíjen veřejnými orgány a soukromými skupinami, jež vytváří reprezentace světa, zatímco jim sociální vědy nabízí autoritu spojenou s jejich teoretickou reflexí a empirickým výzkumem. Právě prostřednictvím legitimizace ze strany politiků a vědců se určité pohledy upevňují a jsou postupně považovány za samozřejmé. „*Nerovnost je nahrazena vyloučením, nadvláda se mění v neštěstí, nespravedlnost je artikulována jako utrpení, násilí je vyjadřováno termíny trauma*,” píše Fassin (2012: 6). Praktiky intelektuálů a výzkumných pracovníků, jež překládají sociální realitu do nového jazyka soucitu, ovlivňují epistemologické i psychologické vnímání a praktiky dnešní společnosti. Jako součást světa, na jehož posunech se aktivně podílí, nejsou ani oni ušetřeni vlivů technologií (Foucault, 1988; Dean 2009), které humanitární sektor uplatňuje na dnešní společnost. Jazyk a konceptualizace sociálního utrpení, exkluze, trauma či neštěstí se v posledních letech staly součástí mnoha výzkumů, studií, vědeckých publikací a aplikovaných projektů. Tato dnes běžná a mnohými žádaná součást společenskovedního myšlení propojila udělování akademického uznání s novým politickým diskurzem.

„*Když uviděl zraněného, bylo mu ho líto*,” čteme v podobenství Lukáše (10: 30–37). Dobrý samaritán evangelia je pohnut v momentě, kdy vidí ležet u cesty zblázněného nebožáka. Ošetří mu zranění, najde mu střechu nad hlavou a zaplatí péči. Toto podobenství živí paradigma soucitu, tak samozřejmé pro západní morálku. Jak ovšem píšou Bornstein–Redfield (2011), bylo by nesprávné domnívat se, že tato doktrína starosti o neštěstí druhých je výsadou křesťanství. Kořeny humanitarismu lze nacházet v různých náboženských filozofiích a praktikách. Vedle charitativního řádu Matky Terezy je možné zmínit např. islámský *zakat*, humanitární hnutí Mahayana Buddhist nebo hinduistický dán, které se soustředí na péči o duši a duchovní službu v pozemském, materiálním světě. Byť smyslem mé úvahy není přinést přehled historických kořenů humanitarismu, neodpustím si zmínit formy utrpení, které na sobě páchají nositelé různých náboženství jako součást či projev upřímné víry. „*Bylo vám totiž dopřáno, abyste v Krista nejen věřili, ale také pro něho trpěli*,” káže Bible (Filipínským 1:

29). Artikulace lidského utrpení jako duchovní nerovnováha nabízí trpícím možnost kosmologického vysvětlení či dokonce okamžitou úlevu. Pro poskytovatele pomoci založené na náboženské víře však zároveň může, jak ukáží prostřednictvím etnografického příkladu křesťanského domova pro děti z hor severního Thajska, představovat cestu k šíření vlastní víry. „*Já sám přece vím, jak o vás přemýšlím, praví Hospodin. Mám v úmyslu váš prospěch, a ne neštěstí; chci vám dát budoucnost a naději. Když budete ke mně volat a přicházet ke mně s modlitbami, já vás vyslyším. Budete mě hledat a najdete mě, když mě budete hledat celým srdcem. Dám se vám najít, praví Hospodin, a přivedu vás zpět ze zajetí,*“ poskytuje Jeremiáš naději potřebným (29: 11–14). S jistou dávkou provokace tak může být lidské utrpení vnímáno jako příležitost k duchovní očistě či dokonce k „věčné spáse“.

Myšlenky, které nabízím v tomto příspěvku, se rodily a formovaly nejen prostřednictvím samotných výzkumných aktivit, jež jsem v uplynulých letech realizoval. Prezentované argumenty se utvářely jako souhra řady různorodých prožitků a zkušeností, mezi kterými sehrávala nemalou roli víceletá zkušenost s fungováním a působením aktivit humanitárních projektů, na kterých jsem se aktivně podílel.<sup>5</sup> Souhry těchto prožitků a zkušeností mě postupně vedly k uvědomění, že humanitarismus v jeho dnešních podobách je až příliš často o málo více nežli „navoněná zdechlina“.<sup>6</sup> Nemám nyní na mysli mocenské nerovnosti mezi dárci a poskytovateli pomoci, které jsou maskovány slovníkem jejich nositelů, ve kterém se humanitární „pomoc“ mění na „spolupráci“. Nesnažím se ani poukázat na záměry a úmysly, které vedou nositele dobra k jejich jednání. Spíše se zamýšlím nad samotnými podmínkami sociálních vztahů, jež se utváří mezi různými účastníky těchto aktivit. Aniž bych pochyboval o zájmech či motivech nositelů humanitárních iniciativ, pomoc potřebným vylučuje možnost reciprocity.<sup>7</sup> Podle Marcela Mause (1999) je právě vzájemná reciprocita mezi sociálními jednáními tím, co vytváří společenskou rovnováhu. Poskytovaná pomoc (buť nestranná, bez očekávané odměny) propojuje příjemce s mecenášem a klade na příjemce darované pomoci reciproční závazek zpětného daru. Buť se může jednat o „pouhý“ závazek příjemce podělit se o svůj životní příběh, častěji jde o změnu (rozuměj nápravu či zlepšení) životního stylu a jednání. Vztahy mezi příjemci a poskytovateli pomoci jsou tak definovány podmínkami, ve kterých zůstává vzájemná směna hluboce nerovná. „*Tudíž, pokud je součástí nárůstu soucitu nadvláda, je to spíše objektivní než subjektivní (a dokonce se ani subjektivní nemusí stát). Tato asymetrie je více politická než psychologická: kritika soucitu je nezbytná ne z důvodu nadřazeného postoje, který je jeho součástí, ale protože vždy předpokládá vztah nerovnosti [...] Pokud je soucit uplatňován ve veřejném prostoru, je proto vždy zaměřen ze shora dolů, od mocnějších ke slabším, křehčím, zranitelnějším – vůči těm, kteří mohou být obecně utvářeni jako oběti čiré víry,*“ tvrdí Fassin (2012: 4). Na tomto základě, čerpaje z Foucaulto-

vých myšlenek, představuje koncept „humanitární vlády“, který do současných politik zavádí morální sentimenty (Fassin 2012: 1).

Při svých přednáškách na Collège de France mezi lety 1979–1980, nazvaných *Du gouvernement des vivants*, Foucault argumentuje, že „vláda“ sestává z „*technik a postupů navržených takovým způsobem, aby řídila chování člověka*“, přičemž hovoří o „*vládě dětí, duší či svědomí, vládě domácnosti, státu či sebe sama*“ (2007: 154). „Vládu“ je podle Foucaulta potřeba chápat v širším smyslu jako soubor postupů a jednání zavedených k řízení a regulaci lidí, ať již jde o státní intervence, místní správu, mezinárodní orgány či politické instituce obecněji. Fassinův koncept „*humanitárního diskurzu*“ jde tedy za obvyklé vnímání spojené s pomocí v zemích třetího světa. „*Totíž, humanitarismus se stal jazykem, který neoddělitelně propojuje hodnoty a city a slouží k definování a ospravedlnění diskurzů a praktik vládnutí lidským bytostem*“ (Fassin, 2012: 2).

Soudobý humanitarismus, o kterém budu psát, se začal rodit v době, kdy Margaret Thatcher zahajuje svá politická opatření. Vedena snahou lépe čelit prohlubujícím se ekonomickým problémům, jež v sedmdesátých letech postihly světovou ekonomiku, podporovala politická opatření ovlivněná monetaristickými myšlenkami a ekonomy, jako byli Milton Friedman a Alan Walters. Sedmdesátá léta provázela celosvětová hospodářská krize, jež se v industriálních zemích podílela na deziluzi z ekonomického rozvoje a do té doby úspěšného konceptu sociálního státu. Osmdesátá léta následně přinesla novou společenskou atmosféru ve znamení neoklasických ekonomických teorií. Smithova teorie „neviditelné ruky trhu“ se stává hlavním intelektuálním řešením ekonomických problémů. Britská ministerská předsedkyně se nechává v průběhu interview pro časopis *Woman's Own* slyšet, že cosi jako „společnost“ neexistuje, zatímco odpovědnost byla přenesena na bedra jednotlivce (Keay, 1987).

Změnám neunikly ani světy mezilidské solidarity. Významné posuny na poli humanitarismu a rozvoje byly důsledkem výše zmíněných politických rozhodnutí, ve kterých hrály prim ekonomická liberalizace, volný obchod a otevřené trhy, privatizace či deregulace. V důsledku těchto opatření došlo k oslabení role státu, přičemž byla nevládním agenturám svěřena do té doby nevídaná moc. Zatímco se vlády zbavily složitých problémů spojených s mezinárodní pomocí a rozvojem, nevládní organizace získaly důvěru donorů, že právě ony zajistí lepší životy potřebným. Nevládní organizace zaujaly mimořádnou pozici na poli mezinárodní pomoci a představovaly hnací sílu globální občanské společnosti. Slovy Matthewse, nevládní organizace „*přináší nové myšlenky, podporují, protestují a mobilizují veřejný zájem*“ a tak „*vytváří, zavádí, monitorují a prosazují národní a mezinárodní závazky*“ (1997: 52–53). Malé, efektivní instituce s nízkými provozními náklady, přítomné v samotném centru dění, jak o nich mnozí smýšleli, obsadily nejvyšší pozice aparátu mezinárodní pomo-

ci. Nevládní subjekty získaly moc a již v roce 1989 přispěly na „pomoc třetímu světu“ více než Světová banka (Edwards–Hulme, 1996). Zatímco v roce 1980 bylo v zemích OECD humanitárních a rozvojových nevládních organizací 1600, v roce 1993 se jejich počet téměř zdvojnásobil na 2970 (tamtéž: 1). Salamonem udávaný odhad 4600 nevládních organizací vypovídá o ještě dramatičtějším růstu (Salamon, 1994: 111). Byť jsou tato data nezanedbatelná, naší pozornosti by neměly uniknout ani objemy finančních prostředků, se kterými výše zmíněné nevládní organizace disponovaly.

OECD odhaduje, že celkové výdaje nevládních organizací vzrostly ve stejném období z 2,8 mld. USD na 5,7 mld. (Edward–Hulme, 1996: 1). Čísla, která nabízí Smilie, jsou blíže 9–10 mld. USD, jelikož jen americké nevládní organizace v roce 1991 disponovaly 5,8 mld. USD (Smilie, 1993, 1995). Hulme–Edwards v knize *NGOs, States and Donors: Too Close for Comfort?* předkládají fascinující údaje – nevládní organizace přispěly prostřednictvím svých projektů v tzv. méně rozvinutých zemích více než Světová banka (1997: 5). V období mezi roky 1970 a 1990, dle odhadu UNDP, zvýšily vlády financování nevládních organizací z méně než 200 mil. USD na 2,2 mld. USD. Je tedy zřejmé, že pozice a vliv nevládních organizací v sektoru mezinárodní pomoci zaznamenal s blížícím se koncem 20. století prudký nárůst.

Svět, ve kterém uspějí jen vítězové, tak vlastní byznysu, pohltil i sektor mezilidské solidarity. Ve snaze o přežití, začaly nevládní organizace využívat osvědčené strategie do nedávna vlastní výlučně obchodu. Usazený v prostředí omezených zdrojů, nevládní organizace využily zkušeností obchodních společností a nechaly se inspirovat strategiemi marketingové komunikace. Lidské utrpení se stalo rukojmím neviditelné ruky trhu. Blízké vztahy mezi trhem a mezilidskou solidaritou ovšem nejsou pro soudobý humanitární sektor nijak specifické. V teoretické rovině vychází z typicky liberálního myšlení, zrozeného coby produkt kapitalismu, aby za fasádou vlídné tváře asistovaly v úsilí rozšiřovat pracovní trhy za hranice Západu (Friedman, 2003; Bajde, 2009).

Tento vývoj se nevyhnul ani Thajskému království. Od poloviny devadesátých let začalo na severu země výrazným způsobem přibývat aktivit zahraničních nevládních organizací. Devadesátá léta 20. století nabídla historicky vhodný okamžik pro zahájení projektu pro děti z hor severního Thajska. Vláda přijala novou politiku vůči školnímu vzdělání a s ní spojené mezinárodní závazky, nevládní organizace zaujaly historicky unikátní pozici v sektoru mezinárodní pomoci, zatímco média a politická reprezentace vytvořily diskurz, ve kterém se děti etnických minorit stávají oběťmi vlastních, na drogách závislých, rodičů. Thajská vláda, pod tlakem mezinárodních dohod, jichž se stala signatářem, vítala zahraniční organizace coby své partnery, zatímco sponzoři a široká veřejnost usilovali o záchranu týraných dětí. John si nemohl pro zahájení projektu zvolit vhodnější chvíli.

## MEZINÁRODNÍ POMOC V SEVERNÍM THAJSKU

V zemi, kde buddhismus patří mezi neodmyslitelné prvky národní identity a představuje součást každodenních praktik místních obyvatel, staly se křesťanské organizace, resp. jejich pracovníci, partnery thajských úřadů. Na následujících stranách ukážu, jak mezinárodní dohody o právech dítěte a společné úsilí OSN, Světové banky a thajské vlády nabídly křesťanským organizacím a jejich pracovníkům nevídanou svobodu a prostředí prosté státního dozoru.

Do šedesátých let minulého století žila horská etnika relativně autonomně na státu, jehož byla součástí. Podobně tak státní autority neprojevovaly o lidech z hor severního Thajska zájem. Většina vesnic těchto etnických minorit nebyla do první poloviny 20. století ani zahrnuta v thajském správním systému (Sturgeon, 1999: 2). Od roku 1960, kdy byl založen Výbor sociálního zabezpečení horských kmenů, byly tyto etnické skupiny opakovaně obviňovány z kácení lesů, výroby opia, obchodu s drogami a dokonce byly označovány za riziko národní bezpečnosti. Frekvence těchto obvinění postupně rostla a stala se součástí mediálního zpravodajství a běžného myšlení většiny thajské populace. Generál poručík Ruamsak Chaikomin představil vládní perspektivu: „*Těmi, kteří ničí národ, nejsou ti, kteří nelegálně pokácí dvacet nebo třicet stromů, ale horské kmeny.*“ Zástupce generálního ředitele Královského odboru lesní správy, Phairot Suvanakon, zašel natolik daleko, aby navrhl řešení tohoto problému: „*Abychom skutečně ukončili problém horských kmenů, musí být násilně sterilizovány, aby se nemohl jejich počet zvyšovat. [...] Kromě toho se je musíme pokusit asimilovat*“ (Kesmanee, 1988: 2). Snaha integrovat členy horských etnických skupin zahrnovala podporu vzdělání a zdravotní péče, podobně jako zemědělské konzultace (Pasuk–Baker, 1997; Kunstadter, 1967; Buergin, 2000). V souladu s foucaultovým konceptem biopolitiky bylo úsilí státu orientováno směrem k rozvoji a zdraví duše i těla.

„*Vědění je jako světlo. Nic neváží a je nehmotné, dokáže snadno cestovat po světě a rozzářit životy lidí, ať již žijí kdekoli. Přesto stále žijí miliardy v temnotě chudoby – zbytečně,*“ uvádí ve své zprávě Světová banka (*World Development Report 1999/2000*; World Banka, 1998). Od devadesátých let začal být mezinárodní rozvoj hnán novou globální hodnotou: znalostmi. Řada zemí iniciovala reformy vedené vizí znalostní ekonomiky coby nástroje k hospodářskému rozvoji. Thajsko nebylo výjimkou. Pod vlivem mezinárodního společenství (viz přijetí UNCRC) představovalo vzdělání v devadesátých letech v Thajsku, podobně jako v mnoha dalších zemích, mj. jednu z vládních priorit a stavba škol i v nejdlehlších oblastech země byla brzy přijata coby nedílná součást klíčových rozvojových snah vládních úřadů. Mezi hlavní milníky patřilo přijetí programu Světové banky Vzdělání pro všechny v roce 1990, Úmluvy OSN o právech dítěte (UNCRC) v roce 1992 a Vzdělávacího zákona (*Edu-*

tion Act) v roce 1999. V souvislosti s ústavou z roku 1997 a Vzdělávacím zákonem se thajská vláda rozhodla iniciovat vzdělávací reformy s cílem rozvinout Thajsko směrem ke vzdělané společnosti jako předpoklad vzdělanostní ekonomiky. Tyto reformy měly poskytnout thajské veřejnosti rovný přístup k celoživotnímu vzdělání, jež by umožnilo získat znalosti a kapitál potřebný k tvorbě důchodu, aby se mohla země vymanit z ekonomické a sociální krize. S tímto cílem na mysli následovala vláda zásadu: „*Vzdělání buduje národ, posiluje jednotlivce a vytváří pracovní místa*“ (Ministry of Foreign Affairs of Thailand, 2010).

Vládní úředníci začali organizovat mítinky s vesnickými náčelníky, při kterých bylo vzdělání prezentováno jako všelék sociálních a ekonomických problémů, kterým museli chudí horalé čelit.<sup>8</sup> Vesničtí vůdci byli povinováni dělit se o nově nabyté poznání s obyvateli svých vesnic tak, aby pochopili, že právě školní vzdělání dokáže zajistit jejich dětem lepší budoucnost.<sup>9</sup> Náčelníci i vesničané, z nichž většina neměla se školou vlastní zkušenost, si interpretovali tato verbální podání úředníků prostřednictvím obrazů svých představ, snů a tužeb. V prostředí definovaném tenčícími se zdroji k přežití, společně s rostoucími nároky, tužbami a očekáváním, vytvářela nabídka školního vzdělání naději. Lidé v nejdlehlších částech země přijali za své, že právě vzdělání je tím nástrojem, který pomůže jejich dětem k podobným životním standardům, jež každodenně sledovali na televizních obrazovkách, prostřednictvím kterých si vytvářeli obrazy o „lepších, moderních životech“. V nově nabyté víře je usilovně podporovaly reklamy soukromých škol a univerzit, jež v přesyceném tržním prostředí slibují svým absolventům závratné kariéry. Občasné návštěvy městeček v nížinách plných aut, motorek, lidí, ale hlavně obchodů, reklam, barev a „života“ se také zapisují do směsi obrazů, které Appadurai nazývá *imagined worlds*. Byť „*chimérické, estetické, dokonce nerealistické, zvláště pokud jsou hodnoceny kritérii z nějaké jiné perspektivy, jiného vysněného světa*“, mohou tyto světy řídit reálné jednání (Appadurai, 1996: 35).

Finanční a materiální možnosti nicméně, tvrdila thajská vláda, neumožňovaly v odlehlejších oblastech země školy zajistit. Právě tehdy, v devadesátých letech minulého století, začaly v severním Thajsku vyrůstat zahraniční nevládní projekty na pomoc dětem z hor. Vládní úředníci s nadšením vítali cizince jako partnery ve snaze vzdělat a asimilovat problémové *chao khao*.<sup>10</sup> Dětské domovy se tehdy staly vládním úředníkům partnery. Projekty zahraničních nevládních organizací, rodin a jednotlivců byly nejčastěji orientovány na děti a školní vzdělání, čímž z úřadů sejmuly břemeno mezinárodních závazků a navázaly na asimilační politiku státu. Křesťanské organizace podpořily rozvojové zájmy Thajského království, kterými měly učinit z horských minorit moderní subjekty. Podobně jako státní úředníci, křesťanští humanitární pracovníci považovali pohanské světy lidí z hor za primitivní. Po vzoru thajských úředníků tak poskytli lidem z hor poznání světů nížinné populace a význam vzdělání prostřed-



nictvím humanitárního představení. Přestože cíle a imaginace humanitárních aktérů mohou být zcela odlišné od zájmů státu a motivací úředníků státní správy, nikdo nepochyboval, že *chao khao* představují problém hodný nápravy.

Víra v zázračné účinky vzdělání byla natolik silná, až vedla lidi z hor k rozhodnutím svěřit vlastní děti a jejich výchovu do rukou cizinců. „*Je pozoruhodné, jak velkým obětím jsou rodiny ochotny se vystavit, aby svým dětem zajistily co možná nejlepší vzdělání. Přichází o vlastní děti, prodávají půdu a omezují další výdaje,*“ zdůrazňuje Rigg některé sociální dopady spojené s velkou vírou horalů v pozitivní dopady vzdělání (Rigg, 2003: 204). Velký zájem rodičů zajistit dětem vzdělání prostřednictvím křesťanského domova, motivoval další jednotlivce, rodiny a organizace k úspěšným a lukrativním projektům dětských domovů pro chudé sirotky z hor.

V průběhu období kratšího než jedno desetiletí tak provincie Chiang Rai zaznamenala výstavbu relativně rozsáhlých areálů, na první pohled velmi dobře finančně zajištěných, kde žily děti *chao khao* pod výchovou křesťanů ze zahraničí. Za betonovými zdmi vysokými natolik, že za ně nikdo nevidí a za kovanými bránami, přes které nezvaný host neprojde, vznikly světy mimo dohled thajské veřejnosti i úřadů. Přitom jen v samotné provincii Chiang Mai působí více než 500 sirotčinců<sup>11</sup> (Sells, 2013). Byť oficiální seznamy nadací dětských domovů v provincii Chiang Rai udávají čísla nižší, lze předpokládat počet ne výrazně odlišný od sousední provincie.<sup>12</sup> Takto vysoká koncentrace humanitárních institucí pečujících o trpící děti vytváří představu nedávné humanitární katastrofy či válečného konfliktu. Stojí za připomenutí, že k žádné podobné tragédii nedošlo.

Počet humanitárních projektů a organizací, které na přelomu milénia zahájili v Chiang Rai svoji činnost, byl historicky unikátní. Podstata politického, ekonomického a právního modelu předmoderní agrární společnosti, kterou horalé praktikovali stovky let, byla znenadání nahrazena principy kapitálem řízené tržní ekonomiky. Za podpory neoliberální ideologie byly kolektivní duch a zodpovědnost, kdysi materializované prostřednictvím různých forem reciprocity a vzájemné podpory mezi vesničany, posunuty k důrazu na tělo jednotlivce a ke kultivaci jeho individuálních kvalit. Horalé, ve šlépějích jejich de facto nadřazených, již dlouho asimilovaných Thajců, začali toužit po lepších životech a moderních technologiích, jež, jak věřili, mohlo zajistit právě vzdělání.

Přestože je 19. století přezdíváno „velké století“ křesťanská expanze, „20. století zaznamenalo dokonce ještě úchvatnější růst misionářské iniciativy“, podotýká správně Hearn (2002: 36). Zatímco v roce 1900 působilo po světě na 62 000 misionářů, čísla z roku 1994 prokazatelně ukazují nárůst křesťanských humanitárních pracovníků (Johnstone, 1993: 23–24). „*Přes veškeré fámy, hnutí zámořských misí severoamerických protestantů je zcela jasně naživu [...] dnes je více misí, více misionářů, více*

*krátkodobých dobrovolníků a více vybraných dolarů pro činnost zámořských misí než kdykoli dříve,*“ vysvětlují Siewert a Kenyon (1989: 5).

Podobně jako v jiných částech světa, také v Thajsku využily křesťanské organizace důvěru, která byla svěřena nevládním organizacím na samém konci milénia. Julie Hearn (2002) tvrdí, že nové tisíciletí sebou nepřineslo konec misionářské éry, ale naopak její vrchol. Společně s privatizací výrobních podniků, škol, nemocnic či dokonce vězeňství došlo také k privatizaci mezilidské solidarity. Podobně jako byla odpovědnost za problémy spojené s výrobou a obchodem, zdravotnictvím nebo vzděláním přenesena na bedra komerční sféry, komplikace spojené s rozvojovou a humanitární pomocí byly předány do rukou nevládních organizací. V souvislosti s velkým počtem amerických křesťanských organizací, jejich významným vlivem na společnost zemí, kde působí a faktem, že tyto náboženské organizace bývají až příliš často přehlíženy a poznání jejich soudobých praktik, strategií a politik v rámci sociálních věd absentuje, zavádí Hearn označení „neviditelné NGOs“. Přestože New Life patřil mezi nejvýznamnější, největší a nejstarší dětské domovy v Chiang Rai, svět za vysokými zdmi zůstal ukryt nejen zraku či dohledu místních úřadů, ale také jejich zájmu. Zatímco byl New Life ušetřen státního dozoru, politická reprezentace provincie Chiang Rai projekt odměnila oficiálním oceněním. Byť byly Johnovi praktiky zcela neprůhledné či slovy Hearn, neviditelné, domov se stal vzorem dobré praxe nevládní organizace a příkladem ukázkové spolupráce se státem.

Dříve, než John opustil Spojené státy, absolvoval, podobně jako mnoho dalších křesťanských humanitárních pracovníků, přípravný kurz. Jedním ze světově proslulých výcvikových kurzů je Discipleship Training School řízený organizací Youth With A Mission (YWAM). Jak napovídá propagační materiál přípravného kurzu: „*Discipleship Training School (DTS) je koncipován tak, aby pomohl hlouběji porozumět Bohu, žít jako Ježíš a poznat své jedinečné dary a jejich účel pro misie. DTS je rezidenční výcvikový kurz, který začíná jedenácti nebo dvanáctitýdenní fází ve školní třídě, následovanou osmi až dvanácti týdny v terénu. DTS klade důraz na mezikulturní a globální uvědomění, čímž připravuje studenty na to, aby byli schopni odpovědět volání ‚Jděte ke všem národům a získávejte mi učedníky, křtěte ve jménu Otce i Syna i Duha svatého‘ (Matouš 28: 19).*“

Víra v rámci humanitarismu představuje mocenský diskurz ke kontrole a ovládnutí a zároveň transformativní potenciál změny. V humanitární práci New Life představoval diskurz náboženské konverze také diskurz pomoci. V průběhu přípravného tréninku seznamují publikace YWAM studující s konceptem „Okno 10/40“ a s ideologií přetrvávající duchovní a náboženské války. Termín „Okno 10/40“ symbolizuje geografické území s největší nekřesťanskou populací na světě. Tato oblast se rozkládá od desátého do čtyřicátého stupně severně od rovníku a rozpíná se od Severní Af-

riky až po Čínu. „*Proč se potřebují oddaní křesťané zaměřit na Okno 10/40? Protože to je útočiště Satana. Lidé žijící v Okně 10/40 trpí nejen hlady a nižší kvalitou života ve srovnání se zbytkem lidstva, ale byla jim také odepřena transformující, život dávající, společenství měnící síla evangelia,*“ uvádí autoři knihy *Praying Through the 100 Gateway Cities of the 10/40 Window* (Wagner–Peters–Wilson, 2010).

Otázky víry a náboženských konverzí představovaly pro křesťanské domovy vysoce citlivé téma. Jelikož je buddhistická víra důležitou součástí thajské historie i soudobé identity občanů, aby kolem sebe nevytvářel nežádoucí napětí, byl John v otázkách víry opatrný. Zahraniční pracovníci nevládních organizací jsou, nejen v případě Thajska, odkázáni na dobrou vůli státních úředníků. Stejně tak byly i Johnovi aktivity v Thajsku závislé na opakovaných žádostech o víza a jiná povolení či schválení. Znalý případů, kdy se některý z „expatů“ dostal do nevěle státních úřadů, John si vztahy s úředníky vždy pečlivě udržoval a hýčkal. Podobně jako ostatní zahraniční humanitární pracovníci, také on zakládal komunikaci se státními úředníky na vládních zájmech, potřebách a závazcích. Byť New Life nečerpal žádnou finanční podporu z pokladen Thajského království, dobré vztahy s jeho představiteli byly pro Johna a celý projekt zcela klíčové.

Pokud jsou pravidla hry nastavována politickými zájmy a trhem, nezbyvá humanitárním a rozvojovým organizacím než přijímat rozhodnutí, která jim nemusí být vlastní a která mohou jejich poslání, nejen v očích veřejnosti, posunout či zkreslit. Jak ukazuje etnografický příklad oslavy výročí domova New Life, byť mohou být zájmy státu, donorů, či samotných příjemců pomoci odlišné, úspěšný projekt musí tyto různorodé zájmy uspokojit. Barnett a Weiss tvrdí, že „*objem zdrojů kontroluje několik dárcovských zemí, které mají tendenci určovat podmínky a směřovat pomoc směrem k vlastním prioritám*“, aby došli k závěru, že, „*nejméně šťastným je věnována nejmenší pozornost*“ (Barnett–Weiss, 2008: 34). Vedeny potřebou dostat oficiálním požadavkům státu, kde působí a ve kterém jsou podrobeny vízovým povinnostem, nevládní organizace přizpůsobují projekty a komunikaci specifickým zájmům místní vlády a úřadů. Bylo by nesprávné tvrdit, že ochota náboženských organizací posouvat či dokonce zatajovat skutečné cíle a východiska představuje mezi nevládními organizacemi jakési specifikum.

Při snaze vyhovět podmínkám a zájmům hostitelské země, nevládní organizace se nezřídka napojují na zájmy státu, které mohou stát v opozici vůči cílům organizace anebo jsou dokonce vlastní příčinou problému, jenž se stal důvodem pro samotnou humanitární intervenci. Tím mohou být upozadřovány skutečné priority nejen organizací, ale také příjemců jejich pomoci. Vystaveny nutnosti získat povolení k činnosti v dané zemi, humanitární organizace nezřídka posilují vládní politiku proti znevýhodněným.

Jak ukázu v další části textu, nevládní organizace se musí podobně tak přizpůsobovat zájmům a podmínkám svých sponzorů. Tyto zájmy mohou zvýhodňovat určité

země, regiony nebo třeba skupiny obyvatelstva. Vystaveny nemilosrdným podmínkám trhu, organizacím nezbyvá než posouvat své projekty dle požadavků těch, kteří drží kapitál. Finanční podpora tak nemusí být vázaná na rozsah problému či utrpení, ale na ekonomické či geopolitické cíle donora. Byť jsou humanitární organizace nezřídka motivovány upřímným soucitem, solidaritou a zájmem o utrpení druhých, život projektů je závislý na zájmech a politikách donorů. Ty určují, které problémy jsou hodny pozornosti a soucitu a které nikoli. V zájmu humanitarismu jsou někteří lidé a jejich utrpení, bez ohledu na rozsah, význam či důsledky, marginalizováni.

Dětské domovy podpořily letité snahy státních úřadů o asimilaci horských minoritních etnik a nabídly pomocnou ruku k plnění mezinárodních závazků státu. Pokud bylo úmyslem křesťanských misionářů působit v Thajsku a konvertovat jeho obyvatele na svoji víru, projekt na podporu vzdělání vyloučené skupiny obyvatelstva představoval vynikající strategii k naplnění vlastních cílů křesťanské pomoci. „*Zasvěcuj dítě do jeho cesty – nesejde z ní, ani když zestárne,*“ učí nás Písmo (Příslaví 22: 6). Byť hlavní cíl křesťanských projektů, jak o nich v soukromí hovořili vedoucí pracovníci, souvisel spíše s cíli celosvětového evangelického hnutí AD 2000 & Beyond, bylo to právě globálně prosazované školní vzdělání, které jim umožnilo vstoupit do partnerských vztahů s thajskými úřady. Mezitím byly snahy zajistit „*kostel všem lidem a evangelium každému člověku do roku 2000*“ (AD2000–Beyond, 1999) v plném proudu. New Life, podobně jako mnohé další projekty v Chiang Rai, tedy představoval zejména jednu z čtí „*největší, nejrozsáhlejší globální evangelické sítě, která kdy existovala*“, jak hnutí AD 2000 & Beyond nazval Ralph Winter, zakladatel Amerického centra světových misí (The U.S. Center for World Mission) (tamtéž).

## HUMANITÁRNÍ DIVADLO

„Nalí je deset. Přijali jsme ji sem, když jí bylo šest,“ začala akhaská pracovnice New Life příběh dívky, která o chvíli dříve přednesla děkovný projev na oslavě výročí domova před zraky významných thajských byznysmenů, státních úředníků a zahraničních hostů. Jako obvykle, při návštěvách sponzorů ze zámoří, vyprávěla Amue významným hostům tragické příběhy dětí. Díky vynikajícím studijním výsledkům, atraktivnímu vzhledu a příjemnému vystupování, stala se Nalí „vlajkovou lodí“ New Life. Příběh, ve kterém nechyběly nezbytné pasáže o zanedbání, drogách, HIV/AIDS, chudobě a vzdělání, měl téměř ideální scénář a dával tak celému projektu význam. Aniž by měli hosté možnost ověřit si pravdivost informací předkládaných dětským do-

movem, spojení příběhu s dívkou z masa a kostí podpořilo jejich přesvědčení o smyslu pomoci a práce New Life. „Narodila se v Thajsku, ale její rodina je z Barmy. Podobně jako mnozí další, i někteří Akhaové v Thajsku jsou uprchlíci z Barmy. Mnoho Akhaů, kteří se narodili v Thajsku, nemá občanství a ti, kteří přišli nelegálně z Barmy, ti už vůbec ne. Jsou to lidé, kteří nemají žádná práva. Našli jsme ji ve vesnici a její babička nás prosila, abychom se o ni postarali. Máma Nalí je nakažená virem HIV a pracuje jako prostitutka v Bangkoku. Její otec je agresivní narkoman, který se rozhodl Nalí prodat, aby měl peníze na drogy. Zachránili jsme ji na poslední chvíli. Od té doby je tu s námi. Poskytli jsme jí bezpečí, umyli ji, nakrmili. Byla tehdy tak hubená,“ povzddechla Amue. „Dnes je šťastná. Je vynikající studentka a chtěla by pokračovat ve studiu na univerzitě,“ ukončila Amue příběh. „To je strašné, řekla starší žena. „Žádné dítě si nezaslouží takový život. Co můžeme udělat, abychom pomohli?“ pokračovala, zatímco se v její tváři zrcadlila prožívaná bolest. „Musíme zajistit, aby Pán těmto dětem poskytl vzdělání. Vzdělání je jejich budoucnost,“ vykřikla rázně směrem k Amue, zatímco jí něžně tiskla ruku.

Světy příjemců pomoci jsou veřejnosti představovány prostřednictvím příběhů plných utrpení, zneužívání a zanedbané péče. V myslích západního publika jsou tak vytvářeny představy, ve kterých děti týrají a zneužívají vlastní rodiče, přičemž právě zahraniční humanitární pracovníci, za finanční podpory svých sponzorů, nabízí nebohým obětem záchranu. Americká herečka Angelina Jolie adoptovala obě své děti. Syn Maddox pochází z Kambodže, dceru Zaharu si přivezla z Etiopie. V průběhu interview pro ABC News vysvětlila, co ji motivovalo k adopci: „*Čelila volbě mezi životem a smrtí – jelikož některé děti v podobné situaci tehdy zemřely. [...] Tyto děti jsou umístovány v mezinárodních rodinách, protože v jejich rodné zemi se o ně nikdo nepostará,*“ vysvětlila své motivace v interview pro ABC News (2001).

Scénáře těchto příběhů mají jasně rozdělené charaktery postav na *good guys* a *bad guys*. Do role zločinců byli obsazeni samotní rodiče a jejich „kultura“, zatímco břemeno záchranu nevinných a bezbranných obětí na sebe přijali zaměstnanci domova. K pomoci je třeba osvobodit trpící ze spárů zlem prolezlých rodičů a umístit je v cizinci spravovaných a financovaných domovech. Právě tam získají správnou výchovu, péči a vzdělání.

„*Celý svět je jeviště a všichni lidé na něm jenom herci,*“ pronáší Žak ve sváteční komedii *Jak se vám líbí* Williama Shakespeara (1999). Shakespeareovo divadlo nabízí příznačnou metaforu humanitárních technologií. Divadelní zkratka, pomocí které nechal anglický dramatik jednat své postavy, může být paralelou světům konstruovaným PR specialisty nevládních organizací. Tak jako divadelní představení, i humanitární komunikace má své dramaturgy, režiséry a diváky. Podobně jako Shakespeare

ve své divadelní hře, humanitární komunikace rozehrává situace, které v sobě navzájem zrcadlí, aby nám nabídla reflexi k poznání nás samotných.

Málokoho dnes překvapí, když k němu z jeviště humanitárního divadla hovoří globální celebrity. V roce 1996 zavítala na oficiální návštěvu Thajského království manželka amerického prezidenta, Hillary Clinton. Regionální i světová média zaměřila pozornost zejména na humanitární aktivity, které nemohly ve druhé polovině devadesátých let v programu manželky prezidenta Spojených států chybět: „*První dáma Hillary Rodham Clinton navštívila školu Sunday, kde odrazují chudé rodiny od prodeje vlastních dcer na prostituci a uvedla, že se dívky musí o své budoucnosti rozhodovat samy [...]. Paní Clintonová si také prohlédla Wittaya School v Mae Chan, která je součástí projektu, v rámci kterého bylo 1200 dívek vyučeno jako šperkařky, pracovníce v textilním průmyslu a zdravotní asistentky*“ (Lawrence Journal-World, 1996). Zprávu dokreslovaly záběry první dámy po boku akhaských žen v pestrých, exoticky působících krojích.

Ve chvíli, kdy Chiang Rai prožívá příliv zahraničních nevládních projektů na pomoc dětem etnických minorit, vydává UNESCO Thailand studii, která informace zprostředkované humanitárními organizacemi a médii vyvrací. Ve studii *The Hell of Good Intentions (Peklo dobrých úmyslů, 1997)* americký antropolog Feingold upozornil, že zpravodajství zprostředkované médii a nevládními organizacemi je v rozporu s každodenními světy horských etnických minorit v Thajsku. Světy dětí s jejich specifickými historiemi, vytvářené pod režijní taktovkou humanitárních organizací, není možné oddělovat od jejich zájmů a politik. Zatímco v představách zahraničních dárců byly děti z New Life bezbrannými a nevinnými oběťmi tragických osudů plných zneužívání, utrpení a chudoby, jejich každodenní zkušenost byla nejen komplexnější a zajímavější, ale nezřídka také na hony vzdálená scénáři představení humanitárního divadla. Strukturální důvody, které tuto politováníhodnou situaci vůbec umožnily, zůstávají bez většího zájmu stranou.

Bez možnosti ověřit humanitární komunikací předkládané informace, nemá veřejnost, sponzoři, dobrovolníci, podobně ani thajské úřady, novináři či media možnost nebo zájem takto vytvářené poznání problematizovat. Přestože thajská i západní média čas od času o problémech spojených se sirotčinci informují a přestože dětská institucionální péče představuje téma mnoha debat a kritických komentářů, v prostředí globálního Jihu sirotčince nabízí reálnou strategii na snadný život a ekonomické zajištění. Bezpečné a zajištěné životy v příjemném prostředí, jak se o životě v severním Thajsku vyjadřovali humanitární pracovníci, vyžadovali několik základních pilířů: (a) problém, který pomohou vyřešit, (b) vhodný segment populace, který se prostřednictvím humanitární komunikace promění v příjemce pomoci, a (c) dárci, kteří jim po-

skytnou nezbytnou finanční podporu. Dětské domovy, nevhodné pro děti ze zemí Severu, staly se oblíbenou a široce podporovanou volbou pro ty z Jihu.

Dominantní narativy humanitární komunikace vykreslují světy globálního Jihu jako surové a barbarské, čímž reprodukují symbolickou dominanci samozvaných spasitelů, kteří svoji nadvládu zahalili rouškou pomoci. Tato orientalistická kritika divadla tvrdí, že představení o trpících reprodukuje objektivizované vnímání zemí Jihu a funguje coby místo západní nadvlády: „*Orient*,“ tvrdil Said, „*zdá se, není neomezené rozšíření za dobře známý svět Evropy, ale spíše uzavřené pole, divadelní pódium připojené k Evropě*“ (Said, 1997: 27). Humanitární komunikace tudíž není nástrojem, který západnímu publiku přibližuje světy „druhých“. Tyto světy naopak zprostředkovává prostřednictvím vlastního morálního diskurzu.

Edward Said ve své dnes již klasické práci nepředstavil orientalismus pouze jako problematickou tradici orientalistiky coby akademické disciplíny, ale kladl důraz zejména na představy, které se na Západě rozšířily a staly se obecně přijatým věděním o Východu. Orientalismus nahlížel jako mocenské nerovnosti, které Západu nabízí dominantní postavení a zároveň i jako příležitost tyto nerovnosti prostřednictvím reprezentace udržovat. Orientalismus, tvrdil Said, je „*interpretační školou, jejíž výklady a hodnocení se týkají Orientu, jeho civilizace, národů a lokalit*“ (tamtéž: 231) a jako takový představuje „*specificky evropskou soustavu myšlenek, názorů, klišé a poznatků o Východě*“ (tamtéž: 233). Tato reprezentace se netýká pouze omezené skupiny akademiků uzavřených v bezpečí svých univerzitních pracoven, ale má vliv na tvorbu vědění jak jednotlivců, tak i společnosti.

Podle Saida není víra v objektivitu či vědeckou neutralitu výzkumu více než nesplnitelný sen. Obraz Orientu, resp. hranice mezi Jihem a Severem, konstruované prostřednictvím filtrů různorodých politických a vědeckých zájmů, nemůžou být objektivní. Nicméně to, zda je či není západní reprezentace Orientu objektivní, jeví se podružné vůči důsledkům, které z ní plynou. Said sleduje mechanismy, kterými Západem tvořený obraz Jihu konstruuje a upevňuje svoji vyšší hodnotu vůči představám „exotických druhých“. A právě myšlenka vyjádřená v básni Rudyarda Kiplinga o bílém muži, který na sebe bere břímě, aby vyvedl divoké primitivy z temnot nevědomosti a z otěží Satana, ukázal jim cestu a vyvedl je na světlo boží, není ničím jiným než součástí soudobého humanitarismu. Západ na sebe přijal povinnost zajistit pokrok a demokracii a svoji hegemonii ve sféře politické i ekonomické přijal za samozřejmý předpoklad.

Byť nedosažitelnost objektivní reprezentace přetrvávala, příchod nových komunikačních technologií měl na dnešní humanitarismus významný vliv. Nejinak tomu bylo v případě projektu New Life. S příchodem internetu se stal email, společně se sociál-

ními sítěmi, hlavním nástrojem komunikace. Nové technologie nabídly humanitárním společnostem, podobně jako těm obchodním, rychlý a vysoce efektivní nástroj, prostřednictvím kterého se uchází o zájem, sympatie a finanční podporu veřejnosti. Zásadní změnu přinesla široká dostupnost internetu, který umožnil komunikovat s aktuálními i potenciálními partnery vzdálenými tisíce kilometrů. Internet nám, díky své interaktivitě, vypráví také o nás samotných. Ve chvíli, kdy přichází samozvaní spasiatelé do Chiang Rai, aby zachránili znevýhodněné před sebou samými, vstupuje do života lidí na severu země internet. Ten se v Thajsku rozšířil v roce 1995 a ve větších městech se stal běžně veřejně dostupným (Palasri–Huter–Wenzel, 1999).

Digitální technologie neovlivnily pouze komunikační strategie humanitárních organizací, ale i jejich příjemců. Široká veřejnost získala možnost vstoupit na pomyslné pódium humanitárního amfiteátru a vyjádřit se. Z pasivních konzumentů učinila nová média spolutvůrce či režiséry příběhů veřejné komunikace. V této souvislosti píše Chouliaraki (2013) o „technologizaci solidarity“, čímž má na mysli schopnost digitálních médií zahrnout v sobě morální imperativ pomoci potřebným způsobem, ve kterém příjemci těchto apelů vyjadřují solidaritu právě prostřednictvím samotné digitální platformy – sdílením osobních emocí přes komunikační síť typu Facebook či Twitter, stažením poselství oblíbené celebrity, sledováním koncertu Live 8 na webu, poskytnutím finanční podpory na pomoc lidem v nouzi kliknutím myši nebo „lajkováním“ zprávy na stěně Facebooku.

Bezbřehá konektivita nových médií proměnila svět na nové theatrum mundi, „*divadlo, jehož moralizující síla spočívá ve skutečnosti, že vzdálené druhé pouze pasivně nesledujeme, ale můžeme vstoupit do jejich reality jako herci*“ (tamtéž: 16). „[...] zatímco ve 20. století byla většina lidí v hledišti, ve století 21. je díky YouTube, MySpace, Facebook nebo blogům na jevišti a v záři reflektorů každý,“ dodává Rifkin (2009: 555). Nové technologie měly zásadní vliv na současnou tvář a praktiky humanitarismu a umožnily divákům vstát ze sedadel a vstoupit na jeviště humanitárního divadla.

Zatímco humanitární komunikace nabízí představení, prostřednictvím kterého obecnost poznává cizí, vzdálené světy, nové digitální technologie poskytují prostor divákům k vlastnímu sebevyjádření. Ve své konceptualizaci západu jako empatické civilizace Rifkin píše o mladých lidech, kteří „*jsou před obrazovkou nebo na ní, tráví většinu času ve virtuálních světech, kde se podílí na scénářích různých příběhů, režírují vlastní vystoupení a v podstatě dělají choreografii každému aspektu svých životů – v naději, že miliony druhých se připojí a budou je následovat*“ (tamtéž: 558).

Nízké publikační náklady nových technologií umožnily aktivní účast na věcech veřejných i těm, kteří podobnou příležitost dříve neměli: „*Je zcela zřejmé, že internet umožnil [...], za finančně přijatelných podmínek, přinášet veřejnosti virtuální kritické postoje [...]. Názory těchto skupin byly dříve z veřejné sféry masových médií vylouče-*



ny nebo marginalizovány. Internet jim nabízí nejen příležitost komunikovat s podporovateli, ale také [...] přímo či nepřímo masová média ovlivňovat“ (Downey–Fenton, 2003: 198). Internet se tak stal novým diskurzivním prostorem, který umožnil široké veřejnosti „vyjádřit se, stát se viditelnou a dát najevo vlastní přítomnost“ (Mitra, 2004: 493). Karatzogianni k této nové digitální technologii dodává: „Může být užívána kýmkoli, kdykoli, z kteréhokoli místa na planetě“ (Karatzogianni, 2004: 46). Podle Rifkina bezprecedentní schopnost nových médií zapojit lidi do veřejné sebeprezentace vymezuje „empatickou civilizaci“ coby dobu „nového dramaturgického vědomí“, čímž měl na mysli uvědomění si naší schopnosti projevit se před neznámými druhými (Rifkin, 2009: 555–560).

Životy vzdálených druhých se západnímu publiku stávají blízké a srozumitelné prostřednictvím příběhů humanitárního divadla. Vedeny potřebou zajistit financování projektů, nevládní organizace složité problémy zjednodušují a komplexní osudy „exotických druhých“ překládají do myšlení a estetiky obyvatel globálního Severu. Sponzorský dar tak může plodit nezamýšlené konflikty mezi nadějami vytvářenými divadlem globálního humanitarismu u sponzorů a příjemců pomoci na straně jedné a nespravedlností lokálních politických ekonomik na druhé. Přestože humanitární pomoc usiluje o nápravu nespravedlností, nezřídka je svými praktikami podporuje. Prostřednictvím humanitární komunikace se děti stávají ztělesněním čistoty a nevinnosti. Tyto reprezentace budí veřejnost z apatie a nabízí způsoby, kterými mohou potenciální sponzoři prožívat falešné, přesto však zcela skutečné a osobní, vztahy s typickou reprezentací chudoby obyvatel Jihu. New Life nabídl sponzorům příležitost překonat vzdálenost mezi vzdálenou chudobou a utrpením, které znali z televizních obrazovek a dalších médií a umožnil jim zcela osobní rovinu prožitku, kterou Malkki nazývá odosobněným mořem štěstí (Malkki, 1996).

Zatímco křesťanské domovy v Chiang Rai informují veřejnost o chudobě a zneužívání dětí z hor, málo se již dozvíme o příčinách těchto problémů. V zájmu dobrých vztahů s hostitelskou zemí, nevládní organizace neinformují o skutečných problémech lidí, kteří se stali příjemci jejich pomoci. Zejména pokud je hlavním problémem stát, resp. jeho zájmy a praktiky. Děti, chudoba a vzdělání zdají se být pro západní veřejnost dostatečnými argumenty. Naopak otázky lidských práv spojené s masovým odebráním dětí z jejich rodin, práva domorodých lidí na půdu, státní politika a programy pro horské minority, otrocké pracovní podmínky na čajových farmách, korupce vládních úředníků, problémy s občanstvím, nezákonné popravy, Spojenými státy financovaná „válka proti drogám“, aktivity thajské lesní správy a mnohé další klíčové momenty ze světa lidí z hor v komunikaci křesťanských organizací zcela chybí. Takto vytvářené představy o dalekých světech jsou až příliš vzdálené realitě, kterou příjemci pomoci křesťanských organizací obývají. Sponzoři nepoznají problémy, jimž

horalé opravdu čelí, neví kdo je za ně odpovědný, kdo na nich profituje nebo jaký je dopad projektů, které z pohodlí svých domovů podporují.

Humanitární komunikace zanechává mnoho příběhů nevyřčených, jiné jsou zkrácené a další jsou opakovány stále dokola. Země Jihu přitom zůstávají v očích západního publika spojeny s představou temna, bídy a utrpení. Hospodářský růst či Nobelovy ceny obyvatel Jihu do tohoto obrazu nepatří. Až v posledních letech, a zřídka z úst humanitárních organizací, slyšíme o podnikání a obchodních investicích či příležitostech, které globální Jih nabízí. Jak ukazuje např. studie *Honest Accounts. The true story of Africa' billion dollar losses* (Sharples–Jones–Martin, 2014), za narativy pomoci a solidarity ukrývají se ekonomické a geopolitické zájmy států, jež tuto pomoc vyváží, či donorů, kteří ji financují. Globální sever svoje ekonomické zájmy, tržní příležitosti a obchodní investice stále zahaluje do závoje humanitární pomoci a rozvoje.

## (Z)CIVILIZOVANÁ NALÍ

Z rušné ulice plné hluku, lidí, smogu a prachu vcházíme s Amue do tmavého prostoru, který jako dalších dvanáct malých dvoupokojových bytů představuje jeden z nelevnějších bytových domů v Chiang Rai. Ulici Sisaimoon v městské části Rob Muang, na které dům stojí, se někdy přezdívá Barmská ulice nebo Barmské centrum a odkazuje na majoritní obyvatele této malé části města. Barmští imigranti, kteří přišli do Thajska z politických, zejména však z ekonomických důvodů, představují nejchudší část místní populace a ne vždy vítané hosty.

Malé okno společně se vstupními dveřmi pokrývají téměř celou šíři jednoho ze dvou pokojů. Interiér bytu ne větší než 15 metrů čtverečních dává tušit, že jej kdysi, hodně dávno, někdo vymaloval na bílo. Na stěně je připevněna prádelní šňůra, která slouží místo šatní skříně. Zbytek oblečení leží vzorně, do komínku složený vedle dveří. Na zemi je elektrický vařič s jednou plotýnkou, na které stojí pánev plná přepáleného oleje od posledního vaření. V druhém pokoji, který působí ještě špinavěji a zašleji než ten první, je postel bez pokrývky. Zápach plísně na stěnách a zbytků jídla na neumytých talířích na zemi vedle vařiče, společně s nehybným, dusným vzduchem mě pomalu zbavuje smyslů a schopnosti mluvit a vnímat. Stojíme čtyři v místnosti, kterou jsme zcela vyplnili. „Musíme si pořídit větrák,“ řekla se stydlivým úsměvem na tváři Nalí, devatenáctiletá absolventka dětského domova New Life, která si zřejmě všimla stavu, ve kterém jsem se právě nacházel. Nalí si byt pronajala společně s o tři roky starším přítelem Amuim. Platí za něj 1300 bahtů měsíčně. Hrdí na vlastní bydlení nás pozvali, abychom se s Amue podívali, jak šikovně si dokážou ve světě thajské společnosti poradit. S trochou fantazie bylo možné vidět podobu v zařízení

s interiérem akhaského domu. V městském prostředí tak připomíná spíše život v bangkokských slumech. Nevím jak se mám tvářit a co říci, abych nezklamal své hostitele. Jsem zděšen. Něco podobného jsem nečekal. Neříkám nic. Důležitě pohybuji hlavou a snažím se vytvořit na obličeji pohodový výraz. Prostředí bytu, resp. jeho klima, mně však nedává moc šancí. Nemůžu dýchat. Otevřu dveře, které do interiéru pustí žár červencového slunce, zároveň však i trochu vzduchu plného výfukových zplodin z ulice, které jsou pro mě v daný okamžik vysvobozením. Před domem sedí skupinka šesti chlápků s dvěma lahvemi rýžové kořalky a hlasitě se baví.

Tomáš: Je to tady bezpečné?

Amui (podívá se na Nalí): Majitelé bydlí támhle (ukazuje na dům přes ulici). Když jsme se nastěhovali, tak nám řekli, že na nás budou dávat pozor.

Tomáš: Proč jste si vybrali tuto lokalitu?

Amui: Mám to nedaleko do práce a taky kvůli ceně.

Tomáš: Kde pracuješ?

Amui: Pracuji jako kuchařka ve školní jídelně.<sup>13</sup>

Tomáš: Baví tě ta práce?

Amui (podívá se na Nalí a stydlivě se usměje)

Nalí: Ta práce ho nebaví. Navíc máme strašně málo peněz. Já jsem dva týdny pracovala v jednom masážním salónu, ale chtěli po mně... (Nalí se rozpačitě usmívá).

Amui: Tam bys neměla pracovat.

Nalí (kouká do země): Už tam nepracuji. Hledám práci. Není to snadné. Život vně New Life je strašně těžký. Tam jsme dostávali všechno zadarmo, tady nám nedá zadarmo nikdo nic. Vůbec jsem nečekala, jak bude všechno složité.

Tomáš: Co je pro vás složité?

Nalí: Všechno. Třeba si pronajmout byt, najít si práci, uživit se. Nikdo nás neučil, jak žít mimo New Life.

Nalí i Amui patří mezi historicky nejúspěšnější děti New Life. Oba dokázali dokončit střední školu a byli tak příkladem ostatním dětem v domově. Stál jsem v páchnoucím, špinavém bytě a pozoroval mladé lidi, kterým se poštěstil sen mnohých horalů. Uvěřili, že křesťanský domov, společně s docházkou do městské školy, naplní jejich touhy po lepších životech. Vedení svými touhami na rozdíl od většiny akhaských studujících dokázali dokončit vzdělání v městské škole. Dokázali tak do písmene naplnit scénář, který jim měl poskytnout vstupenku do vysněných světů v moderním městském prostředí. Přesto, že ještě před půl rokem Nalí, coby studijně nejúspěšnější dítě domova, pronášela proslov před významnými mezinárodními hosty na oslavě výročí New Life, nyní přede mnou stála dívka, jejíž život nebyl odlišný od chudých bar-

mských imigrantů. Zatímco se Nalí a Amuiovi podařilo pronajmout vlastní byt a přiblížit se tak o další krůček imaginacím „městského života“, nízká mzda a nedostatek pracovních příležitostí jim neumožnili na vysněném scénáři spotřeby a hojnosti participovat. Přesto, že touhy po „dobrých životech“, které je motivovaly k poctivému studiu na střední škole, nebyly naplněny, oba věřili, že s pořízením vlastního bydlení ve městě se jim přiblížili na dosah.

Ve chvíli, kdy mladí Akhaové odchází z dětského domova a vstupují na pracovní trh, je již poptávka ze strany thajských vrstevníků vysoká. Enormní zájem thajské střední třídy o vzdělání vytvořil na pracovním trhu vysoce konkurenční prostředí. Univerzity, privátní a mezinárodní školy, různé *colleges* produkují každým rokem velké množství vzdělaných, sebevědomých členů střední třídy, kteří usilují o „prestižní“ a „dobře placené“ pozice. Děti z domovů byly svými autoritami vychovány k pokoře, poslušnosti a hluboké víře v „minoritního“ Boha. Ve státních školách se zase naučily přijímat podřízenou a marginalizovanou pozici ve společnosti jako samozřejmou. Naučili se být *chao khao*. V prostředí vysoce motivovaných thajských absolventů je naděje Akhaů získat „dobrou práci“ a adekvátní finanční ohodnocení nízká. Horalé obvykle nemají příležitost vybírat si ani vlastní kariéru, ani konkrétní práci. „*Ve skutečnosti, bohužel, je matoucí a zavádějící představit si vstup chlapců z pracujících tříd do zaměstnání jako akt specifického výběru práce - to je esenciálně velmi středotřídní konstrukt,*“ píše Willis (1981: 99). Akhaové vykonávají po opuštění domova zejména manuální, neodbornou práci. Mnoho z nich pracuje za barem, jako číšníci, obsluha benzinových stanic, jako stavební dělníci, prodavači těžko prodejných výrobků či služeb, v jedné z mnoha továren, které se přemístily do jihovýchodní Asie, jako masérky v nespočtu salónů poskytujících „Thai Massage“, jako prodavači rychlého pouličního občerstvení, prodavači v obchodech či na trhu, pomocná síla v restauracích a kuchyních. Naprostou většinu práce, kterou vykonávají, spojuje mizivá potřeba školních znalostí, nízká prestiž a nedobré platové ohodnocení. Někteří z nich pod tíhou okolností pracovní trh opustí, aby vstoupili do neoficiální, nelegální ekonomiky. Menšina absolventů Bible Colleges získá práci v prostředí křesťanské komunity. Zbytek zůstává nezaměstnaný.

Na cestě za lepšími životy, staly se tisíce dětí z hor „sirotky“, „neznabohy“ nebo „dětmi v ohrožení“. Zatímco jejich rodiče na jevištích humanitárního divadla obsazují roli padouchů, vedeni vírou ve sliby předkládané humanitárními organizacemi, investují tyto bídáci do lepší budoucnosti svých potomků nezřídka více, než mají či mohou. Všudypřítomný duch neoliberalismu přítomný v politikách státu stejně jako v politikách humanitárních organizací podněcuje v horalech touhu maximalizovat individuální kvality svého já. Humanitární organizace s nabídkou vzdělání tak představují žádané partnery nejen pro stát, ale i pro lidi z hor. Členové horské etnické mi-

nority uvěřili, že úspěch a hojnost je přímým výsledkem individuálního úsilí a jako takové na dosah každému, kdo snahu prokáže. V rámci pomoci jsou rozdělovány rodiny, děti odebírány vlastním rodičům a odváděny na převýchovu do humanitárními organizacemi zřizovaných domovů. Jak ukazují zkušenosti, uplatňované strategie touhy lidí z hor stejně jako humanitárními pracovníky předem stanovené cíle nenaplnují. Zatímco byly technologie vládnutí státu, jež uvrhly horaly do sociální a ekonomické marginalizace, posvěceny humanitárními organizacemi a podpořeny technologiemi humanitárních organizací, které uplatňují na konstrukci subjektivit svěřených dětí, tisíce příjemců mezinárodní pomoci končí na samém okraji thajské společnosti. Zatímco se s důsledky praktik mezinárodní pomoci budou vyrovnávat nevinné oběti, odpovědnost za spáchané zločiny nezůstává na bedrech pachatelů. Tu, v souladu se známým rčením *blaming the victim*, přijali na sebe mladí Akhaové, kteří ze selhání humanitárních projektů viní sami sebe. Symbolické násilí tak rozehrává symfonii sociálních nerovností v plné síle.

## ZÁVĚR

V této kapitole jsem se pokusil zamyslet nad soudobou, historicky unikátní popularitou projektů mezinárodní pomoci. Při snaze o pochopení popularity pomoci a humanitarismu jsem se inspiroval lacanovským pojetím ideologie, které mi pomohlo promýšlet a formulovat kritickou imaginaci ideologie humanitarismu. Ta spočívá v odhalování nevyřčeného, jež je obsaženo ve vyřčeném. V poctivém úsilí poukazovat na to, co nevidíme v jinak zřetelném výhledu. Humanitarismus jsem představil jako nástroj touhy odhalením konstitutivní trhliny mezi skutečnými a virtuálními světy mezinárodní pomoci. Bok po boku jsem proto postavil nereálné obrazy a sliby z dílen humanitární továrny, kterými se legitimizuje a reprodukuje a reálné praktiky humanitárních intervencí a jejich důsledky. Ve snaze porozumět mechanismům a dynamikám, které vytváří a kterými udržují důvěru veřejnosti v činnost humanitárních organizací, nahlížel jsem humanitární průmysl prostřednictvím postkoloniálního čtení a psychoanalýzy. Postkoloniální myšlení mi umožnilo poukázat na utváření diskurzivní konstrukce zemí globálního Jihu, jež spíše nežli o Jihu vypovídají o nás samotných, zatímco psychoanalýza mi pomohla odhalit touhy, jež jsou vkládány do Druhého. Tudiž, na otázku „Proč podporujeme pomoc ‚vzdáleným druhým‘ a jaké mechanismy udržují zájem o projekty mezinárodní pomoci?“ v této kapitole odpovídám, „protože to, po čem toužíme, je objektem touhy Druhého“. Jinými slovy, touhy jsou utvářeny symbolickou sítí, ve které artikuluje subjektivní pozice. Toužíme dělat to, o čem předpokládáme, že po nás chce velký Druhý. To, co považujeme za vlastní touhy, je vý-

sledkem vzájemných vztahů se symbolickým řádem. Touha je neoddělitelnou součástí fantazmatu, které nám umožňuje se s ní ztotožnit.

Představu, kterou máme o sobě a světě kolem nás, obvykle nezpochybňujeme ani neproblematizujeme. Bezpečí, které nám dopřává, podrobujeme kritice zcela výjimečně. Dříve, než začneme jednat, už je společnost zformovaná v určité podobě. Svým jednáním se do společnosti, a tak i do logiky, kterou se sociální produkce a reprodukce řídí, obecně nevědomě vepisujeme. Kriticky netematizujeme povahu společnosti předtím, než začneme jednat. Při našem jednání bezděčně přejímáme principy společenské reprodukce a volíme si cíle, které nám nabízí společnost. „Reflexivita“ aktérů se obvykle omezuje pouze na strategie, jimiž lze dosáhnout sociálně předstrukturovaných cílů. Pokud však tyto bezpečné světy, resp. naše představy, vystavíme konfrontaci s trhlinou ve schránce ideologické lži, odhalíme ztělesněnou lež. Fetiš, který nám umožňuje unést jinak neúnosně bolestivou pravdu. A právě tento bolestivý moment je nezbytný, abychom prozřeli a spatřili podvod vlastního vědomí. Zatímco často hovoříme o pomoci, kterou poskytujeme chudým zemím, „*pravdou je, že bohaté země berou [...] mnohem více, než kolik darují na pomoc [...]. Zdroje zemí globálního Jihu jsou vysávány zbytkem světa a ty tak každým rokem přichází o mnohem více, než kolik získají,*“ uvádí studie *Honest Accounts? The true story of Africa's billion dollar losses* (Sharples–Jones–Martin, 2014: 4). Autoři zdůrazňují, že nepřesné reprezentace pomoci a charity, společně se zatajováním faktů, pomáhají konstruovat a upevňovat mocenské vztahy a pomoc tak slouží k ospravedlnění status quo a z něj plynoucí nadvlády Severu: „*Brání nám, abychom činili naše vlády zodpovědnými za své činy a požadovali strukturální změnu, která je nezbytná, pokud skutečně chceme chudobu a nerovnosti odstranit*“ (tamtéž: 31). Pokud ovšem teoretickým zkoumáním odhalíme pravou tvář humanitarismu, můžeme zaujmout hledisko existence pravé, ontologické, prostřednictvím které naše původně neochvějné představy o nás samých a světě kolem nás ztratí svoji bezpečnou jednoznačnost, normálnost a přirozenost.

To, co se z této perspektivy jeví jako podivné, je ona pravá, ontologická tvář naší existence a světa, ve kterém se vyskytujeme. „*V reálně převráceném světě,*“ praví Debord v deváté tezi *Společnosti spektaklu*, „*je pravda momentem nepravdy*“ (Debord, 2007). Bělohorský v narážce na jeden Shakespearův verš představuje spektakl jako obludu, která vysává ze slov smysl jako „*lasička žloutek z vajíčka*“, a připomíná, že „*ve slově lidská práva je obsaženo bombardování, ve slově globalizace okrádání celých národů, ve slově ekonomický růst ničení planety a života na ni*“ (Bělohorský, 2008: 13). Spektakl už není tím, co by jen označovalo; manipuluje s naším vnímáním světa a slovo odpoutává od svého původního významu.

Koncem 19. století Oscar Wilde tvrdil, že charita „*není řešení, nýbrž potíže zhoršuje*“ (1891). Situace, ve které se dnes nachází příjemci mezinárodní dobročinnosti, po-

dobně jako aktuální rozdělení světového bohatství, dávají Wildeově tvrzení za pravdu. „*Důkazy přesvědčivě dokazují, že pomoc Africe učinila z chudých chudší a zpomalila růst. [...] Pomoc je nezkrocená politická, ekonomická a humanitární pohroma,*“ poznamenává Moyo (2009). Přestože nám již mezinárodní pomoc odhalila svoji pravou tvář, víry v ní netřeba. Podobně jako v případě kapitalismu, nemusíme v humanitarismus věřit, abychom na něm participovali. Víra v humanitárním sektorem poskytovanou pomoc nepramení z pozitiv, které by nabízela. Humanitarismus nás obklopuje, nemůžeme se mu vyhnout. Vytváří naše touhy. Ve chvíli, kdy si myslíme, že můžeme realizovat vlastní, alternativní sny, tak právě tehdy jsme pod vlivem ideologie více než kdy jindy, neboť sny jsou vnitřní součástí ideologie. Teprve tehdy, když tyto sny zničíme, zničíme také ideologii. Komu se však chce své sny opouštět?

Čtení Saidovi poststrukturalistické kritiky reprezentace umožňuje ideologické závazky, kterými je živena a podporována činnost mnoha humanitárních organizací, tak i těch, jež tyto organizace podporují, dekonstruovat. Odhaluje nám důvody nedostatečného zájmu a porozumění jednotlivců (humanitárních pracovníků i sponzorů) i organizací o přání, názory a jednání příjemců pomoci. Podobně jako v případě projektu New Life, nedostatečné vnímání komplexních politických, historických a náboženských souvislostí, které stojí za problémy ve světech obývaných subjekty humanitárních intervencí, vytváří negativní důsledky. Neporozumění, nezájem či postranní úmysly tyto problémy prohlubují a přitom plodí další. Humanitární pracovníci si negativní důsledky svého počínání až příliš často ani neuvědomují. Konceptualizace a morální pozice nositelů pomoci, stejně jako humanitární představení, prostřednictvím kterých seznamují publikum se světy potřebných a s problémy, jimž čelí, bývá zjednodušující, nepřesná a odpolitizovaná. Tato neporozumění ovšem nejsou neutrální ani nevinná. Naopak jsou produktivním nástrojem „strukturálního násilí“, jež prostupuje mnoha existujícími systémy a organizacemi. Jde o takový druh „násilí“, vůči kterému jsou aktéři ideologicky slepí a hluchí a tudíž se mu nemohou kriticky postavit (Žižek 2008b: 36). Strukturální násilí je součástí soudobých modů humanitárních intervencí propagovaných mnoha organizacemi i těmi, kteří jejich činnost podporují.

Představa, že jsou to pouze humanitární organizace a jejich pracovníci, kdo je odpovědný za ideologické manipulace soudobého humanitarismu, byla by velmi nesprávná. My, veřejnost, publikum humanitárního divadla, jsme nedílnou součástí a na celém procesu se podílíme nekritickou podporou, potěšením z humanitárního spektaklu, spotřebou charitativních produktů. Podobně jako v nedávných letech přijímala nemalá část české veřejnosti návrh Václava Havla jmenovat do pozice prezidenta republiky ředitele humanitární organizace Člověk v tísni, Šimona Pánka. Díky sympatiím a důvěře, které vůči humanitárním pracovníkům chováme, zaujímají dnes pozice s významným politickým vlivem. Příkladem par excellence je rozsah politické moci

a vlivu držitele tří nominací na Nobelovu cenu míru a čestného rytířství za humanitární činnost zpěváka Bona. Víra a politická pasivita dnešní společnosti představuje humanitární paradox, ve kterém v zájmu odstraňování sociálních nerovností podporujeme strukturu, která tato znevýhodnění vytváří. „*Používat soukromý majetek ke zmírnění odporného zla, které pramení z instituce soukromého majetku, je nemorální. Je to jak nemorální, tak nečestné,*“ napsal koncem 19. století Wilde (1891). Žižek v souvislosti s nositeli a podporovateli pomoci upozorňuje, že pokud nemáte z čeho brát, nemůžete rozdávat (Žižek, 2007).

Ve chvíli, kdy čelíme naléhavým apelům k pomoci, neměli bychom ihned podlehnout. Jak píše provokativně Žižek: „[...] *láká mě proto obrátit Marxovu tezi 11: hlavním úkolem dneška je nepodlehnout pokušení jednat, pokušení angažovat se pro změnu. [...] Pokud dnes následujeme přímou výzvu jednat, takový počín nebude provedený v prázdňém prostoru - půjde o jednání v rámci [existujících] hegemonních ideologických souřadnic*“ (Žižek 2002: 170).

Žižekovo provokující obrácení Marxovi jedenácté teze poukazuje na to, že samotný kapitalismus je nereflektovaným konáním, neustálá změna bez vědomého kormidelníka. Ideologické souřadnice můžeme v kontextu této kapitoly nahlížet jako podhoubí dialektické slepoty humanitárního sektoru, která, kromě dalších problémů, vede k neadekvátní odpovědnosti. Místo toho, abychom hned měnili svět, měli bychom se napřed pokusit o poctivou interpretaci.

„Je tedy lepší nedělat nic?“ táže se nyní rozhořčený čtenář. Ve světě plném utrpení, kde nevládní organizace usilují o zamezení bídy a násilí, může být taková pozice jen stěží přijatelná. Dělat něco, zdá se, je lepší než nedělat nic. Obklopeni diskurzem humanitarismu mohou mnozí považovat výzvu k odmítnutí podpory projektům institucionalizované pomoci za projev cynismu, sobectví či lhostejnosti vůči lidskému utrpení. Vrátime-li se na moment k Debordovi a jeho výše zmíněné deváté tezi, je možné odmítavou či dokonce rozhněvanou reakci interpretovat jako potvrzení moci, kterou vládne spektákl nad individuem. Místo toho, abychom začali humanitarismus problematizovat a kriticky o něm přemýšlet, v okamžiku odhalení lži je aktivována potřeba pseudosvět tvořený spektáklem potvrdit. „*Realita bolí,*“ vysvětluje Žižek. Je snazší uvěřit, že problémy jsou na straně jednotlivců a individuálních organizací než problematizovat celý moloch spektákl.

Výzva „nedělat nic“ tak představuje nejradiálněji pozici, kterou ve snaze o změnu můžeme zaujmout (Žižek, 2008a). Prolomit ideologické sevření a vymanit se ze spárů Leviathana poctivou a důkladnou kritikou apelů na naše angažmá v humanitárních projektech, kritikou situace, která tuto výzvu podnítila, kritikou motivací organizace, která tyto apely vznáší, a stejně tak kritikou motivací těch, kteří je vyslyší. Taková kritika musí být primárně zaměřena na strukturální násilí neoddelitelně spjaté



se stávajícím systémem. Pokud je naším opravdovým zájmem snaha ukončit utrpení, nesmíme se spokojit s marketingem humanitárních organizací.

K tomu je třeba začít nad ideologií, jež nás vede k pomoci, přemýšlet, reflektovat ji, začít o ní hovořit, poctivě ji popsat a poukázat na ruptury mezi obecným vnímáním na straně jedné a důsledky vlastního korpusu systému na straně druhé. Zatímco stále více sociálních vědců prodává práci humanitárním organizacím a projektům, svoji pozici obhajují zodpovědností vůči nerovně nastavené společnosti a různorodým formám sociálního utrpení. Pokud jsou ovšem jejich skutečným zájmem oběti sociálních nerovností, nikoli absence pracovních míst na společenskovedních katedrách, potom by měli využít unikátních epistemicko-metodologických nástrojů, kterými disponují a místo naivní snahy o změnu světa se vrátit k jeho interpretaci. „*Emoce člověka se víří rychleji, než jeho inteligence [...] je daleko snazší udržovat sympatie s utrpením než s myšlením,*“ napsal Wilde (1891). Jinými slovy, dříve než začneme jednat, měli bychom myslet.

## Poznámky

- <sup>1</sup> Mezi zcela aktuálními mediálními kauzami stojí za připomenutí např. finanční skandál Greenpeace, ve kterém neschválenou investicí na akciovém trhu přišla organizace o 5,2 mil. dárcovských USD (Schiesl, 2014). O rok později organizace čelila sexuálnímu skandálu v Indii, za který se omluvila (Roy, 2015). V roce 2013 investovala organizace Comic Relief finanční dary do zbraní, alkoholu a tabáku (Lawn, 2013) a letos v květnu byl uvězněn bývalý šéf protikorupčního oddělení organizace Oxfam za zpronevěru ve výši téměř 65 000 GBP. Začátkem léta věnovala média dostatečný prostor kauze, ve které byla organizace Červený kříž obviněna ze zneužití půl miliardy dolarů vykázaných na pomoc obětem environmentální katastrofy na Haiti (Elliot, 2015).
- <sup>2</sup> Průzkum se zaměřil na čtyři oblasti – jaké je povědomí veřejnosti o NNO působících v rozvojové spolupráci a humanitární pomoci, jak jsou Češi ochotní přispívat vlastními dary na řešení humanitárních krizí a problémů globálního Jihu, jak má podle nich český stát podporovat rozvojovou spolupráci z veřejného rozpočtu a jak vnímají globální odpovědnost a svůj vliv na jiné části světa (Člověk v tísni, 2014: 14).
- <sup>3</sup> Diváci se stávají svědky záběrů válčení, především odosobněných záznamů naváděných raket nebo nočních bojů, zatímco jsou ušetřeni pohledů na umírající vojáky a civilisty.
- <sup>4</sup> Ve stejnou chvíli se material girl stává středem diplomatického konfliktu, při kterém ji prezident Malawi obviňuje ze zneužívání humanitárních činů pro osobní publicitu, zveličování charitativních úspěchů a nedodržení slíbeného projektu na výstavbu nové, moderní dívčí školy v hodnotě 10 mil. GBP.
- <sup>5</sup> Pro detailnější popis historií, jež formovaly moje habituální dispozice, odkazují na kapitolu Spojující se body aneb pokus o etnografii jinakosti (Ryška, 2014) v kolektivní monografii *Etnografie: improvizace v teorii a terénní praxi* (Stockelová–Abu Ghosh /eds./).
- <sup>6</sup> Oliviero Toscani používá tuto metaforu v souvislosti s reklamou (Toscani, 1996).

- 
- <sup>7</sup> Problematice reciprocity mezi antropologem a jeho výzkumnými partnery se obšírněji věnuji ve článku *Angažovaná antropologie: Dar i jed* (Ryška, 2011).
- <sup>8</sup> Diskurs, který obklopoval a ovlivňoval tato sdělení, vyjadřuje myšlenka: Porozumění, že vzdělání dokáže zajistit bezpečnější, zdravější, úspěšnější a environmentálně správnější svět, zatímco ve stejnou chvíli přispívá k sociálnímu, ekonomickému a kulturnímu pokroku, toleranci a mezinárodní spolupráci (World Conference on Education for All, 1990, Thailand).
- <sup>9</sup> V polovině sedmdesátých let měli Akhaové zcela omezené možnosti školního vzdělání (Lewis, 1975): Pohraniční policie zřídila školy ve čtyřech vesnicích, ve kterých se vyučovalo 4–5 dnů v měsíci. Internátní škola sociální péče v Mae Chan s celkovým počtem 466 studentů, z nichž 13 byli Akha. Katolická škola Santi Witayalai Academy severně od Chiang Rai, ve které studovalo z celkem 30 dětí horských minorit 12 akhaských. Internátní škola United Village School, Namlat, zřízená baptisty. Studovalo v ní 20 akhaských dětí.
- <sup>10</sup> Označení horských minorit jako *chao khao* jde ruku v ruce s termíny *chao pa* (dívoch) a *nak anurak* (ušlechtilý dívoch) (Delang, 2003). Přesto, že se stal termín *chao khao* oficiálním, horalé ho vnímají jako pejorativní.
- <sup>11</sup> Termín „dětský domov“ či „sirotčinec“ je v „západním“ kontextu vysoce zatížený termín evokující instituci pečující o sirotky, nechtěné děti apod. V kontextu domovů pro děti z hor je jeho funkce, přestože existují i případy opravdových sirotků či zanedbaných dětí, spíše v rovině „našich“ internátů. Misionáři a pracovníci domovů užívají obvykle termín *orphanage* přesto, že většina dětí rodiče má. Rachel Burr zdůrazňuje různé vnímání konceptu sirotek. Na základě svého výzkumu ve Vietnamu argumentuje, že v tamním kontextu je za sirotka považováno i takové dítě, které přišlo pouze o jednoho z rodičů. V případě Thajska, resp. Akhaů, je sirotek to dítě, kterému chybí rodiče oba. Označování domovů pro děti z hor v severním Thajsku za „dětské domovy“ či „sirotčince“ bývá doplňováno mnohdy nepravdivou komunikací směrem k donorům a veřejnosti, která může, v kontextu rozdílné sociální a ekonomické hodnoty dítěte (Aries, 1965; Zelizer, 1994), motivovat donory k bližší spolupráci.
- <sup>12</sup> Významný nesoulad mezi reálně praktikujícími domovy, které přijímají děti horských etnických skupin do své péče, a oficiálními seznamy vládních úřadů, pramení z metodologie evidence těchto institucí. Zatímco děti může ubytovat a vychovávat každý, kdo v rámci své praxe nepáchá trestnou činnost a neporušil zákony, kontrola státu je uplatňována pouze nad oficiálně registrovanými nadacemi. Ty jsou povinny odevzdávat každoročně příslušným úřadům Thajského království zprávu o své činnosti. Jednoduše, pokud neobdrží státní orgány udání či informaci o nelegálních praktikách konkrétního sirotčince, nejen, že je jeho činnost zcela mimo pozornost úřadů, ty mohou naopak dohlížet pouze na působení těch domovů, které o dohled státního aparátu sami požádají. Projekty u thajských úřadů registrují zejména zahraniční organizace. Tento administrativní moment, zahraničními humanitárními pracovníky obvykle považovaný za nejistý a náročný, představuje legální podmínku pro pobyt a výkon činnosti cizinců a jejich rodinných příslušníků v Thajsku.
- <sup>13</sup> V září 2010 Amui o práci ve školní jídelně přišel. V současné chvíli je nezaměstnaný a půjčuje si peníze od své starší sestry. Nalí pracuje jako servírka za mzdu 4000 bahtů a touží po studiu na univerzitě.
- <sup>14</sup> Tato výzva se vztahuje na situace, kde není lepšího řešení nežli nejednat. Existují jistě také situace, které naopak naši intenzivní účast vyžadují. Může jít o specifické problémy přesahující hranice států či kontinentů nebo o konkrétní lokální kauzy.