

- Malinowski, Bronislaw (1978): *Argonauts of the Western Pacific*. London: Routledge & Kegan Paul (poprvé vyšlo roku 1922).
- Mauss, Marcel (1970): *The Gift: Forms and Functions of Exchange of Archaic Societies*, do angličtiny přeložil Ian Cunnison. London: Cohen & West (poprvé vyšlo roku 1925). Česky: Esej o daru, podobě a důvodech směny v archaických společnostech. Praha: Sociologické nakladatelství 1999.
- Mauss, Marcel (1979): Body techniques. In *Sociology and Psychology. Essays by Marcel Mauss*, do angličtiny přeložil Ben Brewster. London & Boston: Routledge & Kegan Paul, s. 95–123 (poprvé vyšlo roku 1935).
- Merleau-Ponty, Maurice (1962): *Phenomenology of Perception*. London: Routledge (poprvé vyšlo roku 1945 pod názvem *La phénoménologie de la perception*). Česky: Fenomenologie vnímání.
- Merleau-Ponty, Maurice (1964): *The Primacy of Perception*, redakce James M. Edie. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Needham, Rodney (1972): *Belief, Language and Experience*. Oxford: Blackwell.
- Needham, Rodney (ed.) (1973): *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*. Chicago & London: University of Chicago Press.
- Obeyesekere, Gananath (1984): *Medusa's Hair: an Essay on Personal Symbols and Religious Experience*. Chicago: Chicago University Press.
- Okely, Judith (1978): Privileged, schooled and Finished: boarding education for girls. In Shirley Ardener (ed.), *Defining Females*. London: Croom Helm, ve spolupráci s Oxford University Women's Studies Committee, s. 109–139.
- Ortner, Sherry B. (1979): On key symbols. In W. A. Lessa & E. Z. Vogt (eds.), *Reader in Comparative Religion: an Anthropological Approach*, 4. vyd. New York: Harper-Collins, s. 92–98.
- Reynolds, Peter C. (1991): *Stealing Fire: the Atomic Bomb as Symbolic Body*. Palo Alto, CA: Iconic Anthropology Press.
- Saso, Michael (1998): The Taoist body and cosmic prayer. In Sarah Coakley (ed.), *Religion and the Body*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 231–247.
- Shweder, Richard A. (1996): *Thinking through Cultures: Expeditions in Cultural Psychology*. Cambridge, MA & London: Harvard University Press.
- Smith, Brian K. (1994): *Classifying the Universe: the Ancient Indian Varna System and the Origins of Caste*. New York: Oxford University Press.
- Strathern, Andrew J. (1999): *Body Thoughts*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Touraine, Alain (1977): *The Self-production of Society*, do angličtiny přeložil Derek Cotlman. Chicago: University of Chicago Press (poprvé vyšlo roku 1973).
- van der Geest, Sjaak (1998): Akan shit: getting rid of dirt in Ghana. *Anthropology Today*, 14(3), 8–12.
- Wells, Herbert George (1914): *The World Set Free: a Story of Mankind*. London: Macmillan. Česky: Osvobozený svět.

## Uchovávání a změna hranic: politika náboženské identity

### Úvod

V této kapitole budeme pokračovat ve studiu symbolických systémů a vztahů těla a společnosti. Zaměříme se na to, jak se používáním symbolů utvářejí a uchovávají identity, zejména těch symbolů, které vycházejí z těla, ať už v jeho biologických funkcích, například když člověk jí, nebo v oblékání. Tato kapitola má tři hlavní části. Nejprve se obecně zamyslíme nad otázkou identity, poté se budeme zabývat *rituální čistotou a sociálními hranicemi*, přičemž budeme opět vycházet z výzkumu Mary Douglasové a z práce Judith Okelyové týkající se Romů. Kočovní Romové v Anglii jsou příkladem uchovávání romské identity, která se liší od identity dominantní usedlé společnosti užíváním pravidel očišťování. Druhá část této kapitoly, jež se týká *vymezování identity*, se zaměřuje na to, jak se my sami aktivně podílíme na utváření vlastní identity. Diskurzy okolo oblékání poskytují prostor, abychom dokázali vůči ostatním vymezit, kdo jsme a co jsme. Hlavním příkladem je zde analýza Jean Comaroffové, která se zabývá uniformami sionských křesťanů mezi Tshidi v Jižní Africe. Poslední část, týkající se *zpochybňování hranic*, využívá historických studií o středověké a raně novověké Evropě ke zkoumání, jak se tělo používá ke zpochybnění dosavadních hegemónických struktur. Na jedné straně se zabýváme středověkými asketičkami, jež se často tělesně poškozovaly nebo hladověly ve snaze dosáhnout svatosti. Na opačném pólu podává karneval naprosto pozitivní pohled na tělo, otevřené a nestrukturované, jež může podrýt uzavřené a ovládané mocenské hierarchie. Všechny tyto příklady mají společně symbolické užívání těla k udržování, zpochybňování a vymezování sociálních hranic.

- Malinowski, Bronislaw (1978): *Argonauts of the Western Pacific*. London: Routledge & Kegan Paul (poprvé vyšlo roku 1922).
- Mauss, Marcel (1970): *The Gift: Forms and Functions of Exchange of Archaic Societies*, do angličtiny přeložil Ian Cunnison. London: Cohen & West (poprvé vyšlo roku 1925). Česky: Esej o daru, podobě a důvodech směny v archaických společnostech. Praha: Sociologické nakladatelství 1999.
- Mauss, Marcel (1979): Body techniques. In *Sociology and Psychology. Essays by Marcel Mauss*, do angličtiny přeložil Ben Brewster. London & Boston: Routledge & Kegan Paul, s. 95–123 (poprvé vyšlo roku 1935).
- Merleau-Ponty, Maurice (1962): *Phenomenology of Perception*. London: Routledge (poprvé vyšlo roku 1945 pod názvem *La phénoménologie de la perception*). Česky: Fenomenologie vnímání.
- Merleau-Ponty, Maurice (1964): *The Primacy of Perception*, redakce James M. Edie. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Needham, Rodney (1972): *Belief, Language and Experience*. Oxford: Blackwell.
- Needham, Rodney (ed.) (1973): *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*. Chicago & London: University of Chicago Press.
- Obeyesekere, Gananath (1984): *Medusa's Hair: an Essay on Personal Symbols and Religious Experience*. Chicago: Chicago University Press.
- Okely, Judith (1978): Privileged, schooled and Finished: boarding education for girls. In Shirley Ardener (ed.), *Defining Females*. London: Croom Helm, ve spolupráci s Oxford University Women's Studies Committee, s. 109–139.
- Ortner, Sherry B. (1979): On key symbols. In W. A. Lessa & E. Z. Vogt (eds.), *Reader in Comparative Religion: an Anthropological Approach*, 4. vyd. New York: Harper-Collins, s. 92–98.
- Reynolds, Peter C. (1991): *Stealing Fire: the Atomic Bomb as Symbolic Body*. Palo Alto, CA: Iconic Anthropology Press.
- Saso, Michael (1998): The Taoist body and cosmic prayer. In Sarah Coakley (ed.), *Religion and the Body*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 231–247.
- Shweder, Richard A. (1996): *Thinking through Cultures: Expeditions in Cultural Psychology*. Cambridge, MA & London: Harvard University Press.
- Smith, Brian K. (1994): *Classifying the Universe: the Ancient Indian Varna System and the Origins of Caste*. New York: Oxford University Press.
- Strathern, Andrew J. (1999): *Body Thoughts*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Touraine, Alain (1977): *The Self-production of Society*, do angličtiny přeložil Derek Cotlman. Chicago: University of Chicago Press (poprvé vyšlo roku 1973).
- van der Geest, Sjaak (1998): Akan shit: getting rid of dirt in Ghana. *Anthropology Today*, 14(3), 8–12.
- Wells, Herbert George (1914): *The World Set Free: a Story of Mankind*. London: Macmillan. Česky: Osvobozený svět.

## Uchovávání a změna hranic: politika náboženské identity

### Úvod

V této kapitole budeme pokračovat ve studiu symbolických systémů a vztahů těla a společnosti. Zaměříme se na to, jak se používáním symbolů utvářejí a uchovávají identity, zejména těch symbolů, které vycházejí z těla, ať už v jeho biologických funkcích, například když člověk jí, nebo v oblékání. Tato kapitola má tři hlavní části. Nejprve se obecně zamyslíme nad otázkou identity, poté se budeme zabývat *rituální čistotou a sociálními hranicemi*, přičemž budeme opět vycházet z výzkumu Mary Douglasové a z práce Judith Okelyové týkající se Romů. Kočovní Romové v Anglii jsou příkladem uchovávání romské identity, která se liší od identity dominantní uselbě společnosti užíváním pravidel očišťování. Druhá část této kapitoly, jež se týká *vymezování identity*, se zaměřuje na to, jak se my sami aktivně podílíme na utváření vlastní identity. Diskurzy okolo oblékání poskytují prostor, abychom dokázali vůči ostatním vymezit, kdo jsme a co jsme. Hlavním příkladem je zde analýza Jean Comaroffové, která se zabývá uniformami sionských křesťanů mezi Tshidi v Jižní Africe. Poslední část, týkající se *zpochybňování hranic*, využívá historických studií o středověké a raně novověké Evropě ke zkoumání, jak se tělo používá ke zpochybnění dosavadních hegemónických struktur. Na jedné straně se zabýváme středověkými asketičkami, jež se často tělesně poškozovaly nebo hladověly ve snaze dosáhnout svatosti. Na opačném pólu podává karneval naprosto pozitivní pohled na tělo, otevřené a nestrukturované, jež může podrýt uzavřené a ovládané mocenské hierarchie. Všechny tyto příklady mají společně symbolické užívání těla k udržování, zpochybňování a vymezování sociálních hranic.

## Otázka identity

Kdo jsi? To je ošidně prostá otázka. Můžeš odpovědět svým jménem nebo nějakou jeho verzí. Možná uvedeš zaměstnání nebo národnost. Může ti připadat příhodně upřesnit odpověď přídavnými jmény popisujícími tvé pohlaví, sexualitu, barvu pleti, jazyk nebo náboženství. Podoba tvé odpovědi bude zcela jistě záviset na kontextu. Ten bude zahrnovat tvůj vztah k tazateli a jeho předchozí úroveň znalostí, dále to, co víš o jeho pohnutkách, jež ho vedly k otázce, tvou schopnost přechít situaci a tak dále. Avšak kdo jsi doopravdy? Někdo by mohl odpovědět poukazem na osobu z masa a kostí, která se mění a stárne, ale která si uchovává smysl a vědomí sebe samé činností paměti a udržováním vztahů. Jinou, stejně platnou odpovědí by mohlo být, že nic takového jako „opravdové já“ neexistuje, neboť má identita se průběžně utváří zkušeností života ve světě a interakcí s ním. Křesťan, žid nebo muslim by třeba rád tvrdil, že je jedinečnou bytostí, která existovala už před svým zrozením, účinnou podle obrazu Božího a mající nesmrtelnou duši. Tyto myšlenky nejsou nutně v rozporu, pouze se stavějí k téže otázce z odlišných úhlů pohledu.

Ať už jsme kýmkoli, neexistujeme jako izolovaní jedinci, ale náležíme k hierarchii sociálních skupin. Můžeme být zároveň členy své domácnosti, rodiny, města či vesnice, farnosti, volebního obvodu. Mnoho lidí vlastní pas, který jim poskytuje nárok na státní občanství. Patříme k jazykovým, etnickým či kulturním skupinám, nebo se můžeme vyhraněně identifikovat s nějakým náboženským společenstvím, s třídou zaměstnanců, s lidmi téhož životního stylu. Každá skupina bude mít určitá pravidla členství. Některé skupiny mohou být poměrně otevřené a je možné se do nich snadno dostat, jiné se budou usilovně snažit uchovat si svou výlučnost. Ať už mluvíme o golfovém klubu, církvi, povolání, nebo etnické či jazykové skupině, vždy budou existovat hranice vymezující, kdo do ní patří a kdo nikoli. Zkoumáním takovýchto hranic se antropologové snaží pochopit pravidla, často nepsaná a explicitně nezformulovaná, jež určují vlastnosti konkrétního společenství. Když se britské hráčky kriketu zpočátku snažily stát se členy kriketového klubu Marylebone Cricket Club, rychle se vytáhlo ustanovení, podle něhož smějí být členy pouze muži. Ukázalo se, že pohlaví je hlavní dělicí čarou stanovující, kdo může patřit do této výlučné skupiny. Chcete-li, aby vás v Británii uznali jako člena volného sdružení příznivců hnutí New Age, pomůže vám, když budete nosit dready a řídit opotřebovanou dodávku nebo vlastnit koně či přívěs. Abyste se mohl stát muslimem, musíte s vírou a před svědky prohlásit, že je jeden Bůh, Alláh, a že Muhammad je jeho Prorok. Identity jsou však jen málokdy jednoduché. Často jsou zpochybňovány a pravidla pro členství se mění. Jedním tématem, které se zhusta probírá ve Walesu, je welšskost a co ji vlastně zakládá. Stačí se narodit ve Walesu? Nebo musíte umět welšsky? Je Walesan

žijící v Londýně „skutečně“ Walesan? Může se někdo, kdo se naučil welšsky, vůbec někdy stát Walesanem? Nejsou to otázky, na něž lze odvětit pravdivě, nebo naopak nepravdivě. Jsou to hranice identity, o něž se bojuje za pomoci jazyka a zeměpisných činitelů jakožto význačných mezníků.<sup>44</sup>

Svou konkrétní identitu si plně neuvědomujeme, pokud se nedostaneme do nějaké konfrontace s jinou skupinou, která je odlišná. Kdyby byl každý člověk černoch, barva pleti by nehrála žádnou roli. Černá by byla jen barvou pleti a tím by to končilo. Ve společnosti, kde každý mluví týmž mateřským jazykem, nevystává otázka volby, jakým jazykem bude člověk mluvit. Identita je vymezena těmi druhými. Není to absolutně platná pravda, ale kategorie v rámci hodnotové soustavy. V mnoha jazycích existuje slovo s významem „jeden z nás“, „příbuzný“ nebo „krajan“ či „rodák“. Když se v devatenáctém století ptali misionáři a cestovatelé lidí, s nimiž se setkali, „kdo jsi“, dostalo se jim obvykle odpovědi jako „lidé“ nebo „lidé, mluvící jazykem x nebo y“ a v mnoha případech se takové vyjádření stalo označením „kmen“ v koloniálních a postkoloniálních společnostech. Když se však titíž Evropané zeptali „a kdo jsou ti za kopcem?“, zněla odpověď často jako „ne-lidé“, „lidé, kteří jedí lidi“, „ti, kdo k nám nepatří“, „ti, kdo nepatří do naší rodiny“. I takováto označení se zapsala do dějin a ustálila se v nich. Ve welštině o sobě lidé mluví jako o *cymru*, „příbuzný“. Anglosasové však o nich mluví jako o „Walesanech“ a mají tím na mysli „romanizované Kelty“ (tj. cizince).<sup>45</sup>

## Rituální čistota a sociální hranice

Hranice oddělující jednu skupinu od druhé mohou být fyzické. Berlínská zeď a železná opona oddělovala občany komunistické východní Evropy od demokratických států na Západě. Věznice a vojenská zařízení jsou obehnané přísně střeženými zdmi a zátarasy. Hranice mohou být také rázu pojmového, vyjadřované idejemi, rituály a věroučnými systémy. V 7. kapitole knihy *Purity and Danger* (Čistota a nebezpečí, 1966) – tato kapitola je nazvána „Vnější hranice“ – Mary Douglasová ukazuje, jak fyzické tělo může fungovat jako symbol skupinové identity. Hranice lidského těla jsou metaforou pro hranice skupiny. Není pouze jediný způsob, jakým společnosti používají lidského těla, aby symbolizovaly sebe samé, třebaže levo-pravá polarita popsána v kapitole 2 má dost blízko k univerzální symbolické soustavě. Některé společnosti se například obávají znečištění při menstruaci a existují propracovaná pravidla zabývající se menstruací. V jiných společnostech se menstruace naopak v podstatě ignoruje a její symbolický význam je minimální. Jedna společnost se za-

bývá smrtí a hledí se jí rituálně vyhýbat, zatímco jiná něčemu takovému přikládá malý význam.

Podle Douglasové však existuje vztah mezi symbolikou těla, představami o znečištění a povahou příslušné společnosti. Starost a zájem o fyzické hranice těla naznačuje úzkostlivost v oblasti sociálních hranic. Jestliže se nějaká skupina nebo společnost snaží ovládat fyzické tělo, je takřka jisté, že se pokouší ovládat a stanovovat i čistotu a identitu dané skupiny. Ve studii o izraelských pravidlech očišťování v biblické knize *Leviticus*, tedy v knize bohoslužebných příkazů *Pentateuchu* (tj. Tóry, prvních pěti knih hebrejské Bible), Douglasová píše:

*Izraelci byli ve svých dějinách vždy velmi utiskovanou menšinou. V jejich náboženských představách bylo vše, co souviselo s tělem, znečišťující: krev, hnís, výkaly, semeno atd. Ohrožené hranice jejich státu se dobře odrážejí v jejich péči o celistvost, jednotu a čistotu fyzického těla. (Douglasová, 1966, s. 121)<sup>46</sup>*

Funkcí někdejších hebrejských stravovacích tabu a stravovacích tabu dnešních pravověrných židů je oddělit společenství od jeho pohanských sousedů. Každá skupina, která si chrání svou etnickou nebo skupinovou identitu, bude s největší pravděpodobností omezovat sdílení společného stolu s těmi druhými. Douglasová také ilustruje toto své tvrzení příkladem Havik bráhmanů v Indii (srov. kapitolu 2), jejichž úsilí uchovat neporušené hranice jejich kasty vede k nadměrné péči o tělesnou čistotu. Ve své práci *Natural Symbols* (Přirozené symboly, 1973) Mary Douglasová píše o tom, jak Irové, kteří se přistěhovali do Anglie, přehánějí stravovací předpisy, například nejedí maso v pátek jako výraz své římskokatolické identity. Konzervativismus britských kolonialistů žijících v koloniích ohledně jídla, oblékání a denních rituálů byl také všeobecně známý a byl známkou zřetelného oddělení Evropanů od „domorodců“.

### Kočovní Romové

Judith Okelyová prováděla svůj terénní výzkum mezi kočovnými Romy v anglickém hrabství Hertfordshire na konci sedmdesátých let dvacátého století. Péče a starost Romů o hranice fyzického těla odpovídala jejich snaze uchovat si odlišnou identitu, oddělit se od okolní usedlé společnosti, která se neustále snaží je integrovat a pohltit. Okelyová zdůrazňuje, že „představy a přesvědčení Romů nelze posuzovat nezávisle na představách většinové společnosti, a to zejména proto, že vytvářejí a vyjadřují symbolické hranice mezi menšinou a většinou“ (Okely, 1983, s. 78). Angličtí Romové rozlišují mezi vnitřním a vnějším tělem, což lze chápat jako symbolizaci hranice

oddělující Romy od Neromů (gádžů zvaných *Gorgio*).<sup>47</sup> „Vnitřní já“ a „pravá romská“ identita jsou spojené s vnitřním tělem a odrážejí se v neposkrvněnosti uvnitř obytného přívěsu (karavanu) nebo uklizeného vnitřního okruhu táborového prostranství, který je udržován v čistotě a je i rituálně čistý. „Vnější já“ je kompromitováno stykem s *Gorgii* a je znečištěno neboli *mochadi*. Styk mezi vnitřním a vnějším tělem, vnitřkem a vnějším přívěsem, a vnitřním kruhem a vnějším okrajem táborového prostranství je pečlivě regulován. Odpadky a smetí se vyhazují mimo přívěs a táborové prostranství – do míst již vymezených jako *mochadi*.

Okelyová upozorňuje na mnoho oblastí možného nedorozumění mezi Romy a *Gorgii*. *Gorgio* vidí jen vnějšek romského tábora, pokládá Romy za lidi, kteří nedodržují základní pravidla a normy, a za „špinavé“ lidi. Rom považuje *Gorgia* za znečištěného a znečišťujícího (*mochadi*) a snaží se chránit si vnitřní já před nebezpečím pocházejícím od společnosti *Gorgiů*. „Podle představ Romů nejde jen o to, že *Gorgio* znečišťuje; tyto představy rovněž poskytují prostředky, jak si uchovat vnitřní čistotu. Pokud jsou dodržena jistá ustanovení, mohou Romové vstoupit na území *Gorgiů* zcela bez úhony. ... Veškeré role, ať už jsou podvodné, exotické, nebo obětní, obsahují riziko osobního ponížení a nebezpečného smyslu pro nereálnost, pokud „vnitřní já“ není uchráněno nedotčené a pokud herec nedokáže rozlišit mezi sebou samým a úlohou, kterou hraje“ (Okely, 1983, s. 77).

Jako národnostní skupina jsou Romové v neustálém ohrožení, a to dobře míněnými pokusy *Gorgiů* zapojit je do většinové společnosti a vést je k tomu, aby se usadili, a také ovšem ekonomickým a právním šikanováním a pronásledováním. Péče Romů o hranice a čistotu potvrzují hypotézu Douglasové, že zranitelné skupiny budou „regulovat“ hranice těla i hranice ve společnosti. „Vnější tělo nebo veřejné já je ochranný kryt chránící vnitřek, který musí být udržován v čistotě a neporušenosti. Vnitřní tělo symbolizuje skryté etnické já, udržované individuálně a posilované solidaritou romského společenství“ (Okely, 1983, s. 80).

Jak dokládá Okelyová, představy *Gorgiů* a Romů o čistotě jsou často rozdílné. V listu *Oxford Journal* z 8. března 1974 stálo v článku s názvem „Špína“:

*Znechucený hlídač opouští obecní parkoviště karavanů a stane se správcem studentské koleje na ostrově Skye. Manželka hlídače řekla o Romech: „Jsou špinaví, absolutně nedokážu pochopit, že tak vůbec můžou žít. ... Jako by chtěli žít ve špině. ... Pustili jsme se do toho s takovými vznešenými ideály a teď jsme z toho úplně rozčarovaní. Oni nechtějí, aby jim někdo pomohl. (Citováno in Okely, 1983, s. 79)*

Zpráva pak pokračovala popisem celého místa:

Baráky, kde jsou záchody, hygienické prostředky a noclehárna, byly špinavé ... staré šaty, lidské výkaly a špína byly všude. Každé okno v barácích bylo rozbité. Po celém parkovišti se povalovala stará rozbitá auta a staré hadry. Vypadalo to jako Boží dopuštění až na tři karavany zaparkované na jedné straně. (Citováno in Okely, 1983, s. 79)

Okelyová k této zprávě poznamenává:

Poslední zmínka o karavanech, kde zjevně nebyla špína, jen tak mimoděk naznačuje, na co se u Romů zaměřuje smysl pro pořádek a čistotu. Zdá se, že instalace moderní kanalizace a dalších zařízení na oficiálních místech vyhrazených pro Romy nezmírnila konflikty ohledně hygieny. Obec se postarala o to, co odpovídalo hodnotovému systému usedlých Gorgiů. Skrytým záměrem bylo změnit romské nájemce a vést je k tomu, aby se už konečně asimilovali. Avšak do té doby, než si Romové uchovají svou etnickou a hospodářskou nezávislost, budou jejich odlišné představy o čistotě přetrvávat. Je marné očekávat nějakou změnu, když se bude něco dělat pouze na úrovni toho, co je symbolické. (Okely, 1983, s. 79)

Jinými slovy, symboly mohou mít veliký vliv a mohou nabývat konkrétních významů, když jim k tomu dopomáhají politické, ekonomické a sociální vztahy. Slouží určitému účelu, nejsou pouze samoúčelné. Pokud si Romové uchovají životaschopnou hospodářskou roli na okraji existujících obchodních struktur, je pravděpodobné, že vytvoří a uchovají si i symbolickou soustavu, která posílí jejich oddělení od společnosti Gorgiů.

Okelyová podrobněji objasňuje, jakým způsobem dochází k odlišení na to, co je vnitřní a co vnější, v praxi, a osvětluje přitom kontroverzní hranici mezi hygienickými představami Gorgiů a Romů.

Gorgio je odsouzen jako mochadi už z definice, protože není Rom. Potvrzuje se to tím, že Gorgio nedokáže rozlišovat mezi vnitřním a vnějším tělem. Gorgiové navrhuji a používají kuchyňské výlevky pro různé účely. Dokazuje to zvyk Gorgie klást toaletní mýdlo, ba dokonce zubní kartáčky poblíž kuchyňské výlevky. Toaletní mýdlo se nesmí nacházet v blízkosti výlevky a nádobí. Jednou mi romské děti nabídly, že mi vyčistí přívěs. Mimo jiné jsem poté zjistila, že mi schovaly toaletní mýdlo do kredence a zabalily je do několika vrstev papírových kapesníků. (Okely, 1983, s. 82)

Mýdlo je považováno za potenciální špínu, nikoli za něco čistého, pokud se nachází blízko místa, kde se myje nádobí. Logika v pozadí tohoto symbolického systému se vysvětluje v následujícím úryvku:

Vnější tělo (neboli kůže) se svými uvolněnými šupinkami, nahromaděná špína, vedlejší produkty vlasů a nečistoty, jako jsou výkaly, to vše může znečišťovat, pokud to znovu prochází vnitřním tělem. Naopak vše, co vchází do vnitřního těla ústy, musí být rituálně čisté. Pozornost se zaměřuje nejen na stravu, ale i na nádoby a na příbory, které se kladou mezi rty; tam je vstup do vnitřního těla. Naštípnuté, naražené a puklé nádoby se musí vyhodit. Vnější tělo musí být uchováváno oddělené od vnitřního – i stín člověka může jídlo znečistit. (Okely, 1983, s. 80)

Romové velmi pečlivě rozlišují na jedné straně mezi nádobami používanými k mytí nádobí a příbory spojenými s požíváním jídla, a tedy s vnitřním tělem, a nádobami používanými k mytí vnějšího těla a oblečení na straně druhé. V ideálním případě budou v každém přívěsu nejméně dvě umyvadla, jedno na nádobí a na utěrky, druhé na osobní očistu a na prádlo. Když zdravotník – byl to Gorgio – nalil dezinfekční prostředek do prvního umyvadla, které měl po ruce, aby omyl ránu na noze muže, Romové byli zděšeni. Lavor se musel vyhodit jako již trvale mochadi. Při jiné příležitosti, kterou Okelyová popisuje, si Romové, kteří jedli v kavárně, nebyli jisti, jak byly předtím umyty jejich příbory, a tak jedli rukama. Zrakům přihlížejícího Gorgia se to jevilo jako známka primitivní romské neotesanosti a napomohlo to posílení představ o necivilizovaném romském chování. Pro Romy jsou ovšem naopak zvyky Gorgiů, jako je mytí příborů a rukou v témže umyvadle či výlevce, nechutné a znečišťující. Okelyová popisuje utěrku vypranou a visící zvlášť stranou od oblečení jako výrazný symbol oddělení od hodnot společnosti Gorgiů, jako „známku etnické čistoty“ (Okelyová, 1983, s. 81).

## Vymezování identit

Hranice mezi Romy a Gorgii se může zdát pevná a přísně „regulovaná“ symbolickým systémem, který zřetelně odděluje ty, kdo jsou uvnitř, od těch, kdo jsou vně. V praxi jsou však obě identity a sémantika, jež je uchovává, proměnlivé. Gorgiové se mohou přiznat nebo přivdat do romské společnosti, mohou se naučit, jak uvažovat a jak jednat, a pokud dodržují pravidla očišťování, romská společnost je přijme mezi sebe. Třebaže nedotknutelný se nikdy nemůže stát bráhmánem, v každé kastě přece jen dochází k jistému vývoji, procesu a k symbolickému přizpůsobování. V některých případech jsou symbolické systémy a identity zjevněji dojednávány a vymezovány. Jeden příklad tohoto dynamického procesu představují sionští křesťané – příslušníci etnika Tshidi Barolong v oblasti Mafeking v Jižní Africe. Jean Comaroffová tvrdí, že sionství není pro tento kmen nějakou okrajovou náboženskou aktivitou, nýbrž mocným prostředkem odporu, který umožňuje jeho stoupencům razit alternativ-

ní identitu, jež dokáže překonat ostré rozpory (rozdělení a komplikovanost) jejich každodenního života.

**Max Weber** (1864–1920), německý historik a sociolog, je pokládán za jednoho z nejvýraznějších intelektuálů dvacátého století. Weber tvrdil, že hodnotová soustava vědců či pozorovatelů ovlivňuje to, co si volí za předmět svého zkoumání a jak pojmají svůj výzkum. Zatímco Karel Marx (1818–1883) zdůrazňoval historické a hmotné podmínky, jež společnost strukturují, Weber zdůrazňoval důležitost pochopení (*Verstehen*) toho, co lidi motivuje. Hmotná báze společnosti (její politické a ekonomické struktury) nepředchází nutně náboženství, jak tvrdil Marx. Ve svém díle *Protestantská etika a duch kapitalismu* (ve sborníku *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen) Weber předvedl, jak kalvinismus se svou etikou individualismu, tvrdé práce, sebeovládání a poslušnosti vůči autoritě vybudoval základy pro rozvoj kapitalismu, když se feudální středověký svět začal rozpadat. Náboženství není tedy jen odrazem společnosti nebo nadstavbou nad soustavou materiálních podmínek. Náboženství, lidské pohnutky a motivace a individuální činnost jsou v dialektickém vztahu k sociální struktuře.

**Wilhelm Friedrich Hegel** (1770–1831) je autorem pojmu *dialektika*. Pro Hegela se celky skládají z určitých množin objektů, jež jsou ve vzájemně dynamickém vztahu. Abychom popsali společnost, neměli bychom jen studovat události či lidi a vztahy mezi nimi jako neměnné, statické objekty, nýbrž jako součást procesu, který má jisté zaměření a potencialitu. V těchto vztazích je často přítomen konflikt a k událostem zhusta dochází v reakci na existující síly, což vede ke kyvadlovému efektu. Dějiny nepředstavují nějaký nevyhnutelný teleologický proces vedoucí neúprosně k nějakému konkrétnímu cíli, nýbrž dialektický vztah mezi protikladnými systémy, které vedou ke vzniku kaleidoskopu možných výsledků.

Karel Marx chápal dějiny jako konflikt dvou protikladných sil, jako *tezi* a *antitezi*. Výsledek zápasu mezi nimi vede k nové *syntéze* označované jako *dialektický materialismus*. Dějiny moderní doby se podle Marxe vyznačují třídním bojem mezi proletariátem, který prodává svou práci, a kapitalisty, kteří vlastní výrobní prostředky.

Jean Comaroffová (1985) zkoumá dialektický vztah mezi „tradičními“ předkoloniálními hodnotami etnika Tshidi a postkoloniálním světem moderní Jižní Afriky, v němž tvoří Tshidiové okrajovou skupinu, složenou dílem ze zemědělského venkovského obyvatelstva a dílem z městského proletariátu.

Sionské křesťanství vzniklo z americké urbánní kontrakultury na konci devatenáctého století a bylo výzvou pravověrnému protestantství. Křesťanská katolická apoštolská církev na Sionu (Christian Catholic Apostolic Church in Zion, CCACZ) byla založena v Chicagu v roce 1896 a v Jižní Africe roku 1904. Ve Spojených státech se její členové rekrutovali především ze zbídačelých urbánních společenství na průmyslovém Středozápadě, kde tato církev prostřednictvím náboženských symbolů vystoupila proti odsunutí svých členů na okraj hlavního proudu amerického hospodářského snu a na okraj pravověrných protestantských denominací. Tento postoj našel odezvu mezi chudými černošskými dělníky v Jižní Africe.

Comaroffová tvrdí, že sionské církve využívají domorodých i moderních kapitalistických symbolů a tím, že je přetvářejí, zpochybňují dosavadní hodnotové systémy. Sionství poskytuje etniku Tshidi identitu a mění symbolický řád, aby vyřešil některá napětí v rámci svých materiálních podmínek.

*Sionská církev poskytla domorodým dělníkům řád symbolů, pojmů a praktických forem, jež slibovaly nová řešení životních problémů ve zbídačelých světech venkovské zemědělské výroby a práce za mzdu. V tomto procesu se nastupující hnutí samo značně změnilo. Avšak v jeho počáteční výzvě rezonovaly jeho kulturní kategorie s historickou zkušeností takových etnik na periferii jako Tshidi. (Comaroff, 1985, s. 177)*

V jihoafrických sionských církvích se evangelické křesťanství a domorodé kultury vzájemně ovlivňovaly tak, že „zahájily všeobecnou rozpravu o odcizení a zpětném vymáhání, nadvládě a odporu“, která zasahovala daleko za oblast rituálu samého a silně pronikala do struktury každodenního života založené na zkušenosti“ (Comaroff, 1985, s. 11). Tělo se považuje za zprostředkovatele mezi osobní zkušeností a sociálním a hmotným světem. Sociální rozdíly a napětí pociťované příslušníky etnika Tshidi se konceptualizují v rozděleném a churavém těle. Tělesné uzdravení může proto znamenat individuální zdraví, obnovené sociální vztahy a zlepšené materiální

podmínky, a rituál je jeden ústřední mechanismus, kterým se realizuje uzdravení tělesného a sociálního těla.

*Rituály sionské církve jsou tzv. bricolage (viz níže), jejíž znaky si přivlastňují jak moc kolonialismu, tak moc objektivizované „tradice“ etnika Tshidi a stmelují je v syntézu, jež je přesahuje – v integrovaný řád symbolů a praktik, který se snaží zvrátit odcizení, obnovit rozdělené já. (Comaroff, 1985, s. 12)*

**Bricolage** je pojem, který zavedl Claude Lévi-Strauss (1908) v diskusi o mýtu v díle *La pensée sauvage* (1962, česky *Myšlení přírodních národů*, 1971, 1996). *Bricoleur* je amatér, kutil či všeuměl, který používá to, co má zrovna po ruce, aby splnil nějaký konkrétní úkol. Lévi-Strauss přirovnává mytické myšlení k práci takového kutila, „bricoleura“ v tom smyslu, že „tato práce se vyjadřuje prostřednictvím různorodého repertoáru, který – ač široký – je přesto omezený“ (Lévi-Strauss, 1976, s. 17). Pojem *bricolage* se v antropologii široce ujal a znamená vytváření symbolických struktur z rozmanitých kulturně dostupných symbolů.

### Politika oděvu

To, jak se lidé oblékají, je jedním ze způsobů vyjadřování jejich identity. Vnější oděv je vidět a o něčem na veřejnosti vypovídá. Dospívající mládež vyrůstající v západních společnostech se třeba obléká podle „pobuřující“ módy, aby se vymanila z rodičovského područí, neboť chce být na rodičích nezávislá, ačkoli móda mající šokovat má jen omezenou působnost v kultuře hromadné spotřeby, která ustavičně vzory hromadné spotřeby reprodukuje.<sup>48</sup> Džíny či boty na vysokých podpatcích, minisukně nebo naopak maxisukně, nebo ať už je diktát převažujících módních trendů jakýkoli, to vše se může brzy začít podobat jakési uniformě. Šaty se mohou stát bojištěm, na němž se svádí boj nejen mezi rodiči a dětmi, ale i mezi učiteli a žáky, nebo vlastně obecně mezi kýmkoli, kdo má určitou moc, a těmi, nad nimiž chce tuto moc vykonávat a uplatňovat. Judith Okelyová zjišťuje, že v jejím internátě se stejnokroj střídá podle měnící se módy, avšak v opačném směru. Když byly v módě dlouhé sukně až na zem, musel být školní oděv, který byl navržen tak, aby zakrýval všechny křivky ženského těla, tři palce nad kolenem, když se klečelo (Okely, 1978, s. 131). Na konci své školní docházky děvčata nenáviděné stejnokroje ničila a někdy jednotlivé svršky i házela do moře.<sup>49</sup>

Křesťanské církve často užívaly oblečení jako známek, jimiž se jejich členové měli odlišovat od ostatních, kteří k nim nepatřili. Tabitha Kanogoová líčí proměnu děvčat-misionářek ve školách Církevní misionářské společnosti (Church Missionary Society, CMS) v Keni na počátku dvacátého století.

*Nejnápadnější a okamžité změny v životě děvčat-misionářek byly změny vnější. Jako první krok směrem k „očištění“ prostředí, kde dívky žily, jim byl odebrán jejich tradiční oděv a ozdoby a děvčata dostala misionářské stejnokroje. Děvčatům etnika Kikujů, která měla propíchnuté ušní boltce a poté pro ozdobu ještě zvětšené, se příslušná místa zašila v souladu s převažujícím duchem křesťanské skromnosti. Svými střízlivými stejnokroji se misionářky z Thogota odlišovaly od svých vrstevnic ve vesnicích. Neměly na sobě žádné okrové ani jiné ozdoby. Budoucí katechumeni potvrzovali, že jejich stejnokroje jsou přitažlivé stejně jako „oproštěný“ vzhled nových misionářských adeptek. (Kanogo, 1993, s. 169)*

Pro sionské Tshidi jsou stejnokroje rovněž důležité. V *sémantickém systému* oblékání (jednotlivým součástí oděvu se připisuje význam) jsou signifikantní jak předkoloniální zvyky, tak kódy v oblékání zavedené misionáři. „Silný vliv stejnokrojů ve vnímání etnika Tshidi byl jak výmluvný, tak pragmatický, neboť stejnokroj byl dokladem rituální praxe, kterou představoval“ (Comaroff, 1985, s. 220). Oděv, který se nosil z obřadních důvodů, však nebyl pouhým prostředkem k vyznačení hranic skupiny, které ji oddělovaly od jejího okolí. Připisovaly se mu zčásti magické vlastnosti. Metodistický pastor v Makefingu v šedesátých letech dvacátého století poznamenal: „Naše ženy-metodistky říkají, že poruší-li církevní ustanovení v době, kdy mají na sobě stejnokroj, může je ten stejnokroj uškrtit“ (Comaroff, 1985, s. 270).

Comaroffová odhaluje bohatou symboliku sionského kódu oblékání. Zatímco mezi různými sionskými církvemi byly malé rozdíly, největší protiklad spočíval mezi stejnokroji misionářských církví a všedním pracovním oděvem. Nejnápadnější bylo, že sionští muži nosí bílé košile, aby se tak „setřel velký západní protiklad mezi mužskou strohostí a ženskou hojností“ (Comaroff, 1985, s. 270). Jako dělníci stěhující se z místa na místo jsou muži odděleni od svých rodin a svých společenství a nacházejí se na samém dně sociální pyramidy. Tím, že nosí oděv, který se výrazně liší od pracovního oblečení, se muži – jak tvrdí Comaroffová – snaží „vrátit do světa, kde výrobce není oddělen od spotřebitele, nebo kde není odděleno používání od výměny a kde bezprostřední a regulovatelné sociální vztahy nahrazují zbožní transakce“ (Comaroff, 1985, s. 221).

Obecněji lze říci, že vnější vzhled příslušníka sionské církve vykazuje mnoho znaků, jež vypovídají o specifickém vztahu mezi osobním tělem a sociálním tělem. Třpytivé róby a vlnící se splývavé vlasy mužů a viktoriánské blůzky žen se nápadně liší od hromadně vyráběných, často obnošených šatů, které nosí většina příslušníků venkovského etnika Tshidi. Příslušník sionské církve se může třeba plahočit po prašných silnicích jihoafrického stádu (města) nebo rušnými ulicemi moderního města, ale je nápadný v obou prostředích. Barvy a profil jeho vzezření odkazují k představám dávných dob, prostředí a kontextů; jeho styl sděluje jeho „jinakost“, což je něco, co vnímají všichni Tshidi. Zosobňují dávný biblický svět viktoriánských misionářských ilustrací visících na stěnách mnoha jejich příbytků a všeobecně tak vypovídají o deziluzi a vášnivém úmyslu – což vypovídá zároveň o dekonstrukci a obnově. (Comaroff, 1985, s. 221)

Jakkoli lze tvrdit, že sionská křesťanská denominace málo mění materiální životní podmínky svých vyznavačů, Comaroffová pokládá integrační a tvůrčí používání koloniálních a tradičních symbolů v rituální praxi za skutečně transformující. Symboly se dají interpretovat jako způsob, jak si nárokovat moc a jak odporovat strukturám nerovnosti.

*Na spodku sionského oděvu jsou spojeny odznaky západního a domorodého rituálu, koloniálního i prekoloniálního řádu a jsou zahrnuty do transcendentní identity. Mocenské vztahy zavedeného světa jsou převráceny a vtisknuty organismu znovuzrozeného společenství. (Comaroff, 1985, s. 228)*

## Zpochybňování hranic

V této závěrečné části se podíváme na dva příklady toho, jak se hranice fyzického těla používají k politickým deklarácím. Studie Michaila Bachtina o středověkém a renesančním karnevalu v dílech francouzského spisovatele Rabelaise je oslavou těla a jeho otevřenosti životu. Rovnostářství karnevalu a jeho zaměření na tělo v samých jeho základech bylo protestem vůči strnule hierarchickým společenským strukturám té doby. Karnevalové „groteskní“ tělo je v přímém protikladu k vychrtlým zdrženlívým tělům světic, které hladověly v touze dosáhnout svatosti. Středověké asketičky však také bojovaly. Ovládat svou spotřebu je spjato s pocitem autonomie a nezávislosti. Posedlost tělesnými hranicemi (jíst a postit se) byla zároveň mechanismem popírajícím ženskou biologii (menstruaci a mateřství) a úlohu přisuzované ženám v patriarchální společnosti.<sup>50</sup>

## Následování Krista – středověká ženská askeze

Dvanácté a třinácté století bylo epochou změn a zaváděním novot. V dosud agrární společnosti se začaly rozvíjet univerzity, města a řemeslnické cechy. Vznikaly nové náboženské podněty jak v mnišském životě, tak v životě těch, kdo cestovali a putovali. Cisterciáci obnovili Řeholi sv. Benedikta, zatímco clunyjští benediktini zakládali rozsáhlá mnišská sídla. Svätý František z Assisi (1181–1226) a svätý Dominik (1170–1221) založili žebravé řády, putovní kazatel Norbert z Xantenu (cca 1085–1134) založil klášterní společnost premonstrátských řeholních kanovníků a kanovník, jež přijala řeholi kanovníků augustiniánů. Úloha žen v těchto nových řádech však byla mnohem omezenější než úloha mužů. Ženy nemohly být svěceny na kněze a žebravý život se u nich pokládal za nepatřičný. Zatímco dominikánští a františkánští mniši a premonstrátské kanovníci mohli putovat z místa na místo a kázat, žebrat a vydávat svědectví o své víře, ženy přijaté do těchto společenství musely žít v klášterní uzavřenosti. I světská moc byla do značné míry vyhrazena mužům. Mocné abatyše a vlastnice půdy z dřívějších dob nyní již vymizely. Nezávislé obchodní činnosti žen byly omezené a cechy působily jako ochranné odbory, což vedlo k vyloučení žen, neboť se jim znemožňoval přístup k mnoha řemeslům, která dříve vykonávaly. V některých oblastech Evropy, zejména v Belgii a Nizozemsku, vznikala společenství žen nazývaných *bekyně*. Zsvětily svůj život modlitbě a službě bližním a skládaly časné sliby života v celibátu. Bekyně se vyhnuły dvěma úskalím: neměly nad sebou ani manžela, ani nebyly uzavřeny do kláštera.<sup>51</sup>

Velice odlišné životní dráhy mužů a žen vedly při jejich úsilí o svatost k odlišné volbě symbolů. Příklad bohatého mladého Františka, jak si svléká pěkný šat před svým otcem a shromážděnými hodnostáři a obyčejnými lidmi a posléze přijímá život v chudobě, je typický pro model mužského heroismu. Muži mohli dělat dramatická gesta odrážející jejich skutečné volby v životě. Ženy byly méně pány svého života a místo náhlých obrácení a záměny rolí používaly svých běžných zkušeností bezmoci, služby, sexuality, nemoci a péče o děti jakožto symbolů, jež mohly obsahovat jejich touhy, vášně a aspirace.<sup>52</sup>

Svatost žen se často stavěla na roveň mimořádným činům sebezáporu. Pokud bylo ženské tělo a sexualita nečisté (to je výrazný a hluboce zakořeněný topos v západní církvi), zvládání sexuality a jiných tělesných potřeb, zejména potravy, spánku a tepla, se pokládalo za prostředek k dosažení svatosti. Jak zjistil Obeyesekere u srílanských asketiček, veřejně uznávané významy nesnižují důležitost psychologického, citového vlivu na tělesné symboly používané ženami (viz kapitolu 2). Muže-kleriky, kteří sledovali odříkání středověkých světic, to zároveň přitahovalo i odpuzovalo. Často jejich umrtvování a odříkání podporovali a žasli nad mimořádnými skutky, sami se však drželi stranou krajností, do nichž některé ženy zacházely v touze dosáhnout



svatosti. Marie z Oignies, bekyně z dvanáctého století, byla pravděpodobně první z těch, jež měla stigmata – na svém těle nesla obdobné tělesné známky, jaké měl na svém těle ukřižovaný Ježíš. Vdala se mladá, ale složila slib čistoty a věnovala se dobročinnosti. Byla naplněna hrůzou z tělesných požitků a rozkoše a – jak zaznamenává její kronikář Jacques de Vitry:

*začala se poškozovat a v duchu nenalezla klid, dokud mimořádnými tělesnými tresty neodčinila veškeré požitky, jež zažila v minulosti. V síle ducha, takřka jako opilá, si začala ošklivit své tělo, když je srovnávala se sladkostí velikonočního Beránka a nožem si omylem vyřízla velký kus masa, které rozrušená a zmatená zahrabala do země. (Petroff, 1986, s. 7)<sup>53</sup>*

De Vitry ovšem ve spěchu, aby odsoudil její sebezmrzačení, neuvádí, že vyříznutím kusu vlastního masa mohla Marie z Oignies mimoděk provádět „eucharistický“ úkon. Dávala kus svého těla v doslovném významu, přesně jak to Kristus učinil při poslední večeři a jak to činí při každém slavení eucharistie. Jestliže ženy nemohly porodit Krista skrze Slovo, tedy jeho hlásáním, ani skrze eucharistii sloužením mše svaté, mohly jej napodobit v jeho utrpení a žít v naději na spojení s ním na zemi v očekávání, že budou mít účast na jeho tělesném vzkříšení v budoucím světě.

Požívání jídla a jeho odmítání jako symbol svatosti doložili Rudolf Bell (1985) a Caroline Walker Bynumová (1987b). Bynumová například zjišťuje, že na jedné úrovni lze jak eucharistické, tak mystické spojení chápat jako obrácení normálních kulturních rolí žen. „Jásavé, opojné požívání Boha, jež vyvolává vidění, bylo opakem běžných ženských činností, jakými jsou vaření a rození a kojení dětí“ (Bynum, 1987b, s. 289). Symbol tak komplexní jako tělo se dá ovšem číst mnohoznačně a na hlubší úrovni:

*V davu a v mystickém vytržení se ženy stávaly plnější verzí potravy a masa, než za které je považovala jejich kultura. Ve spojení s umírajícím Kristem se žena stávala plněji tělesným a živícím subjektem – zajedno s plodným utrpením Božím. Ženské přijímání potravy, půst a krmení druhých byly činy téhož významu, protože ve všech třech se žena utrpením spojovala s kosmickým utrpením, které ve skutečnosti vykoupilo svět. A tyto tři činy a symboly téhož významu nebyly nakonec symbolickými výměnami, nýbrž spíše přeměnou, a stávaly se tím, co žena symbolizovala: tím, co je tělesné, co živí, co trpí, co je lidské. (Bynum, 1987b, s. 289)*

Kniha *Holy Anorexia* (Svatá anorexie) od Rudolfa Bella vychází ze zkušeností žen, jež jsou oficiálně uznány a prohlášeny za svaté, blahoslavené, ctihodné či jako služebnice Boží a žily na italském poloostrově od roku 1200 do současnosti. Z 261 takto

označených osob jsou u zhruba třetiny z nich historické záznamy natolik skrovné, že je nelze brát v úvahu. Ze zbývajících přibližně 170 žen se u více než poloviny projeví příznaky anorexie včetně tak proslulých postav, jako byla Kateřina Sienská a Marie Magdalena z Pazzi. Byly to ženy, jež „byly heroickými modely a ochránkami němi věřících, kteří se hrnuli k jejich hrobům, zápasili o to, aby se zmocnili jejich ostatků, a v posvátné úctě naslouchali kazatelům promlouvajícím o jejich svatém životě“ (Bell, 1985, s. x). V úchvatném srovnání Bellových „svatých anorektiček“ s nemocnými, kteří mají nemoc anorexia nervosa v dnešní době, klinický psycholog William N. Davis dokazuje v doslovu ke knize *Holy Anorexia*, že svatost a hubenost jsou vzájemně zaměnitelné.

*Svaté anorektičky si ošklivily své tělesné tužby a děsily se možností, že tyto touhy by se mohly nějak nečekaně projevit. Aby člověk mohl být svatý, bylo nezbytné, aby neměl žádné potřeby, ať už sexuální, narcistické či vyživovací. Nutnou podmínkou svatosti byla čistota, a tak bylo nutné se až obsedantně stříci přitažlivých mužů nebo příležitostí k sobectví či k přijímání potravy. Právě zde je třeba spatřovat jasný vztah mezi svatostí a hladověním. Vyhýbat se potravě je součástí cesty ke svatosti. Dnešní anorektičky jsou stejně nedůvěřivé ke svému tělu a stejně je děsí, že by se jejich tělesné potřeby mohly náhle projevit. Jídlo a potřeba se najíst jsou u nich prvořadé, avšak všechny primární anorektičky rovněž odpuzuje sexualita a hnuší se jim sobectví. Představa tělesné čistoty je pro ně stejně důležitá, jako byla důležitá pro svaté anorektičky. Jejich hubenost není jen tělesnou vychrtlostí, ale znamená také absenci tělesných tužeb. (Davis, 1985, s. 182–183)*

Zaměření na dietu, a tudíž na tělo poskytuje některým ženám mnohem větší pocit spojení se sebou samými, než je to možné běžnými mezilidskými vztahy. Odmítáním potravy dosahovala svatá anorektička jak spojení se sebou samou, tak spojení s Bohem, stejně jako srílanské asketičky odmítaly lidské milence a chápaly své zacuchané vlasy jako projevy spojení s božstvem, jež si zvolily. Mezi bezděčnou volbou symbolů (vlasů či postu) a veřejnými významy je složitý vztah, což historicky prokazuje fakt, že případů svaté anorexie postupně ubývalo, neboť nadměrný půst se pozvolna odděloval od převládajících představ o svatosti. Dalo by se předpokládat, že anorexia nervosa rovněž ustoupí, až se hubenost již nebude pokládat za ženský ideál (Davis, 1985, s. 190). Ani hadí vlasy, ani anorexie nejsou tím, co si ženy nutně zvolí; ženy si je volí, když jsou osobní psychologické a citové tužby ve shodě se zavedenými a všeobecně chápanými kulturními symboly. V obou případech lze postoj světic interpretovat tak, že světic manipulují soukromými a veřejnými symboly, aby se tak zpochybnily hranice genderu a konvenční ženské role. Tyto soukromé vzpoury

představují jeden ze způsobů, jak si ženy mohou vytvořit identitu, jež přesahuje roli dcery, manželky a matky a dělá z nich ústřední činitele v dramatu jejich života.

### Groteskní tělo

Dílo literárního teoretika a filozofa Michaila Bachtina je tu pro nás důležité z několika důvodů. V díle *François Rabelais a lidová kultura středověku a renesance* (1984), studii o středověkém a renesančním humoru a světě karnevalu, Bachtin odhaluje tělo jako zkušenost a symbol tvůrčí mnohoznačnosti, a to v naprostém rozporu s oficiálními názory, jež jsme výše ilustrovali příklady biofobie světic, a výrazně odlišně od současných západních představ o humoru. Zdůrazňováním liminálních (prahových) aspektů karnevalu s jeho potenciálem změny a proměny Bachtin zpochybňuje názor, že záměny rolí pouze posilují status quo. Toto téma dále probíráme v kapitole 6 naší knihy, kde se podíváme na dílo Arnolda van Gennepa a Victora Turnera. Bachtin rovněž upozorňuje čtenáře na nebezpečí číst jiné kultury (jiná dějinná období) očima kultury naší. V jednom smyslu je to ovšem nevyhnutelné: nemůžeme se stát někým jiným. Jelikož všichni máme tělo, můžeme se dopustit chyby, budeme-li předpokládat, že naše konkrétní zkušenost ztělesnění je univerzální, ale naše těla nás jednak spojují s druhými, jednak nás od nich oddělují – nás, kteří jsme utvářeni svými geny a individuálními i kolektivními kulturními zkušenostmi.

**Michail Bachtin** (1895–1975) byl ruský intelektuál, jehož dílo, zejména v oblasti literární teorie, má stále větší vliv v Rusku i na Západě. Bachtinova studie o karnevalu ve spisech francouzského prozaika Rabelaise (1494–1553) je mocnou politickou výpovědí o stalinistickém Rusku. V době, kdy Bachtin psal svou práci *François Rabelais a lidová kultura středověku a renesance* (1934–1935), sovětská komunistická Akademie věd se snažila nejen mít obsah i formu ruské literatury pod kontrolou, ale dokonce je určovat. V obrazu středověkého a renesančního karnevalu, jak jej popsal Rabelais, Bachtin odhalil radikální kritiku mocenských struktur, zosobněných „groteskním“ tělem, jež je zároveň pozemské, transcendentní a univerzální.

Abychom náležitě ocenili postavení karnevalu ve středověké a renesanční společnosti, měli bychom si uvědomit, že karnevaly sehrály v lidském životě dominantní úlohu (z hlediska vlivu by zde snad dnešní televize mohla být nejvýstižnější paralelou). Ve velkých středověkých městech byly až tři měsíce v roce zasvěceny činností karnevalového typu. Karnevaly reprezentovaly „lid“ a poskytovaly prostor pro neoficiální

formy humoru. Nebyly však hájemstvím městských a venkovských mas – bylo do nich vtaženo i duchovenstvo a další příslušníci elity.<sup>54</sup> Klíčovým prvkem karnevalu je podle Bachtina sváteční smích, který se vyznačuje třemi hlavními vlastnostmi: (a) je to smích všelidový; (b) je univerzální – zahrnuje všechny účastníky; a (c) je ambivalentní (Bachtin, 1975, s. 10–12). Důležitým aspektem karnevalového humoru je jeho postoj k tělu, založený na úplně odlišné estetice, než má oficiální svět institucí a hierarchií a než jakou se vyznačuje současný západní humor. Bachtin jej nazval „groteskní realismus“ a ten se vyznačuje těmito hlavními rysy:

*Materiálně tělesný živel vystupuje v groteskním realismu jako hluboce kladný princip, nepodává se v privátní egoistické podobě a vůbec ne odděleně od ostatních sfér života. Materiálně tělesný princip se tu pojímá jako univerzální a všelidový a právě jako takový stojí v opozici proti jakémukoli izolování od materiálně tělesných základů světa, proti vší vylučnosti a uzavírání se do sebe, proti odtažitě ideálnosti, proti všem nárokům na abstraktní důležitost nezávislou na věcech země a těla. Znovu zdůrazňujeme: tělo a tělesný život tu mají kosmický a zároveň všelidový charakter; naprosto nejde o tělo a o fyziologii v úzkém a přesném vymezení, jak se tomu rozumí dnes; pojmy „tělo“ a „tělesnost“ nejsou do důsledku individualizovány a odděleny od ostatního světa. Nositelem materiálně tělesného principu není izolovaný biologický jedinec ani egoistické buržoazní individuum, ale lid, který se stále vyvíjí, roste a obnovuje se. Proto je tu veškerá tělesnost tak grandiózní, zveličená, nesmírná. Toto zveličení má povahu důrazného přitakání. Vůdčím principem ve všech těchto obrazech materiálně tělesného života je plodnost, růst, překypující hojnost. ... Takto chápaný materiálně tělesný princip je sváteční, hodovnícký, radostný; je to ono známé „jedli, pili, hodovali, dobrou vůli spolu měli“.* (Bachtin, 1975, s. 20–21)

V groteskním realismu tělo není diskretní jednotka, zakoušená jakožto oddělená od zbytku světa, ani to není pouze médium duše. Bachtin to chápal tak, že představa těla vyjádřená karnevalem zahrnuje celou kosmologii – představu společnosti radikálně odlišnou od dnešních hegemonních institucí.

*Konečně není toto nehotové a „otevřené“ tělo (umírající, rodící, rozené) odděleno jasnou hranicí od ostatního světa: splývá se světem, splývá s živou přírodou i s věcmi. Je kosmické, představuje všechen materiálně tělesný svět ve všech jeho prvcích. Směřuje k tomu, aby ztělesňovalo veškerý materiálně tělesný svět jako absolutní „dole“, jako princip pohlcující a zároveň rodící, jako tělesný hrob a lůno, jako pole, které se osévá a které vydává novou úrodu.* (Bachtin, 1975, s. 27)

Představa otevřeného těla odpovídá univerzálnosti karnevalové zkušenosti. Likvidovala společenskou hierarchii s její okázalostí a společenskými vrstvami a prostřednictvím humoru rovněž sesadila duchovní hierarchie, jež stavěly ducha nad zemi a hmotný svět. Díky lidovým popisům a líčením současného zrození a smrti se grotesknímu tělu daří přesáhnout čas. Kosmický strom spojuje individuální s univerzálním, nebesa se zemí a shrnuje vjedno minulost, přítomnost a budoucnost.

## Závěr

V této kapitole jsme pokračovali v pojetí těla jako symbolu a nástroje, který plní roli zprostředkovatele mezi subjektem a společností. Nancy Scheper-Hughesová a Margaret Locková (1987) přišly s pojmem „vědomé tělo“ („mindful body“) ve snaze jít dále za pojednání zaměřená buď na individuální psychologii, nebo na jazykové a kulturní činitele. Tvrdí, že musíme prozkoumat tři úrovně či stránky těla a hledat spojitosti mezi nimi. Své tělo nejprve zakoušíme na rovině individuální jako spletitou součást nás samých a tím vymezujeme, kdo jsme. Za druhé jsou naše těla utvořená sociálně, používaná symbolicky a podléhající kulturním změnám. A konečně máme tělo jako stát, státní celek, ovládání těl jak na individuální, tak na kolektivní úrovni.<sup>55</sup> Když zkoumáme utváření náboženské identity, musíme brát v úvahu všechny tyto tři úrovně tělesné zkušenosti. Jelikož „dbající“ tělo není nějaký statický pojem, zahrnuje nutnost brát v úvahu historické změny, individuální jednání a umístění těla z hlediska hegemonických a alternativních diskurzů.

## Literatura

- Asad, Talal (1998): Remarks on the anthropology of the body. In Sarah Coakley (ed.), *Religion and the Body*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 42–52.
- Bachtin, Michail (1975): *François Rabelais a lidová kultura středověku a renesance*. Praha: Odeon (poprvé vyšlo rusky roku 1965).
- Baudrillard, Jean (1975): *The Mirror of Production*. St Louis: Telos Press.
- Bell, Rudolph M. (1985): *Holy Anorexia*. Chicago & London: University of Chicago Press.
- Belton, Brian A. (2004): *Questioning Gypsy Identity: Ethnic Narratives in Britain and America*. Oxford: AltaMira Press.
- Bowie, Fiona (1989): *Beguine Spirituality: an Anthology*. London: SPCK. Vydáno ve Spojených státech v roce 1990 pod názvem *Beguine Spirituality: Mystical Writings of Mechthild of Magdeburg, Beatrice of Nazareth, and Hadewijch of Brabant*. New York: Crossroad.
- Bowie, Fiona & Oliver Davies (eds.) (1992): *Discovering Welshness*. Llandysul: Gwasg Gomer.

- Bowie, Fiona (1993): Wales from within: conflicting interpretations of Welsh identity. In Sharon Macdonald (ed.), *Inside European Identities: Ethnography in Western Europe*. Providence, RI & Oxford: Berg, s. 167–193.
- Bynum, Caroline Walker (1987a): Religious women in the later Middle Ages. In J. Raitt (ed.), *Christian Spirituality in the High Middle Ages and Reformation*. London: Routledge, s. 121–139.
- Bynum, Caroline Walker (1987b): *Holy Feast and Holy Fast: the Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press.
- Cohen, Anthony P. (ed.) (1986): *Symbolising Boundaries: Identity and Diversity in British Cultures*. Manchester: Manchester University Press.
- Comaroff, Jean (1985): *Body of Power, Spirit of Resistance: the Culture and History of a South African People*. Chicago & London: University of Chicago Press.
- Davies, Oliver & Bowie, Fiona (eds.) (1995): *Celtic Christian Spirituality: an Anthology of Medieval and Modern Sources*. London: SPCK. Vydáno ve Spojených státech pod názvem *Celtic Spirituality: an Anthology*. New York: Crossroad.
- Davis, William N. (1985): Epilogue. In Rudolf Bell, *Holy Anorexia*. Chicago & London: Chicago University Press.
- Jacobs, Louis (1998): The body in Jewish worship. Three rivals examined. In Sarah Coakley (ed.): *Religion and the Body*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 71–89.
- Kanogo, Tabitha (1993): Mission impact on women in colonial Kenya. In Fiona Bowie, Deborah Kirkwood & Shirley Ardener (eds.), *Women and Missions: Past and Present. Anthropological and Historical Perceptions*. Providence, RI & Oxford: Berg, s. 165–186.
- Lévi-Strauss, Claude (1976): *The Savage Mind*, anglický překlad Rodney Needham. London: Weidenfeld & Nicolson (původně vyšlo pod názvem *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962). Česky: *Myšlení přírodních národů*. Praha: Československý spisovatel 1971, Liberec 1996.
- Lincoln, Bruce (1992): *Discourse and the Construction of Society*. Oxford: Oxford University Press.
- Louth, Andrew (1998): The body in Western Catholic Christianity. In Sarah Coakley (ed.), *Religion and the Body*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 111–130.
- Okely, Judith (1978): Privileged, schooled and finished: boarding education for girls. In Shirley Ardener (ed.), *Defining Females*. London: Croom Helm, ve spolupráci s Oxford University Women's Studies Committee, s. 109–139.
- Okely, Judith (1983): *The Traveller-Gypsies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Okely, Judith (1994): Ethnic identity and place of origin: the Traveller Gypsies in Great Britain. In Hans Vermeulen & Jeremy Boissevain (eds.), *Ethnic Challenge: the Politics of Ethnicity in Europe*. Gottingen: Edition Herodot, s. 50–65.
- Petroff, E. A. (ed.) (1986): *Medieval Women's Visionary Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- Scheper-Hughes, Nancy & Lock, Margaret M. (1987): The mindful body: a prolegomena to future work in medical anthropology. *Medical Anthropology Quarterly*, nová řada, 1(1), 6–41.
- Sutherland, Anne (1975): *Gypsies: the Hidden Americans*. London: Tavistock.