

- Tripp, David (1998): The image of the body in the formative phases of the Protestant Reformation. In Sarah Coakley (ed.), *Religion and the Body*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 131–152.
- Weber, Max (1958): *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, anglický překlad Talcott Parsons. New York: Scribner's (poprvé vyšlo roku 1920 ve sborníku *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* v Tübingen).
- Young, Malcolm (1994): The symbolism of uniform: female marginality in police society. Přednáška přednesená na Third ENP Conference, Brussels, listopad.

Pohlaví, gender a posvátno

Úvod

„Rovnostářský mýtus“ v západních společnostech zastírá rozsah, v jakém zůstávají pohlaví a gender klíčovými principy organizace společnosti. Když však muži a ženy porovnávají své zkušenosti nebo máme-li k dispozici statistické údaje, začíná být jasné, že to, zda se narodíme jako muž či žena, hluboce ovlivňuje naše rozhodování, naše životní možnosti a světový názor, jaké budeme po celý život mít. Ve větších malých společnostech je gender dokonce ještě klíčovějším, rozhodujícím činitelem v sociálních procesech a strukturách, ač v různé míře. Na indonéském ostrově Bali se muži a ženy z hlediska sexuální diferenciaci příliš neliší. Muži i ženy se podobně oblékají, plní obdobné úkoly a tam, kde jsou role diferencovány, jsou tyto role vzájemně zaměnitelné. Je podstatné, že v balijské mytologii je rovněž přítomná značná rovnost obou pohlaví a v této kultuře založené na rýži i podobný přístup ke zdrojům. Některé společnosti lovců a sběračů včetně Pygmejů Mbuti ve střední Africe a křováků Kungů v jihozápadní Africe rozlišují specializaci rolí podle pohlaví v mnohem větší míře, než je tomu na Bali, ale zároveň je tu minimální diferenciaci v oblasti hospodářské nadvlády, symbolické a náboženské moci a péče o děti. V jiných společnostech, například u fulbského etnika v západním Sahelu v Africe, jsou muži a ženy od sebe odděleni velice přísně. Je možné, že islám posílil ovládnutí žen muži tím, že dále potlačil ženské náboženské kultury. Fulbské ženy mají vyhrazeno pouze své soukromí, a pokud se objeví na veřejnosti, jsou zcela zahalené. Mužská a ženská zaměstnání jsou od sebe zcela oddělena a mužské a ženské role se jen minimálně překrývají, pokud vůbec.⁵⁶

V této kapitole se podíváme na některé způsoby, jak se v antropologii náboženství zkoumaly otázky sexuality a genderu, a uvedeme několik prací, v nichž byly otázky genderu a sexuality hlavním středem etnografického či teoretického zájmu. Dalo by se namítnout, že formulovat diskusi na základě „rovnosti“ spíše souvisí s programem feminismu „druhé vlny“ na Západě než s jakýmkoli původním chápáním organizace společnosti v jiných částech světa. Tato problematika nás upozorňuje na ústřední otázku *přenosu* v rámci antropologie. Žádný popis jiné společnosti není objektivní ani se nemůže nacházet mimo hodnotový systém. Každá etnografie či teorie z ní vycházející je odrazem toho, co zkoumá pozorovatel, a vlastností jeho přístupu k jiným způsobům myšlení a existence, filtrovaného jeho předchozí zkušeností, dosavadním životem a vědomým či plně neuvědomovaným záměrem (srov. kapitolu 1).⁵⁷

Některé klíčové pojmy

Pohlaví: biologická kategorie, muž nebo žena.

Gender: sociální kategorie, mužský nebo ženský.

Role pohlaví: chování, jednání a zaměstnání vymezená jako mužská a ženská a považovaná za vhodná pro určitý gender.

Pohlavnost/sexualita: Sociální a biologický výraz, organizace a orientace touhy. Zahrnuje reprodukci, ale neomezuje se na ni.

Kulturní konstrukce: sociální/kulturní, nikoli biologická formace takových kategorií jako gender.

Biologický determinismus: snaha objasnit vyšší úroveň chování poukazem na biologii.

Emický: týkající se vnitřní perspektivy zkoumané kultury na rozdíl od **etického** neboli vnějšího pohledu. Tyto pojmy pocházejí od Kennetha Pikea (1954), který je odvozuje od jazykovědných pojmů „fonemický“ a „fonetický“.

Hegemonie: ovládnutí jedné elity či třídy druhou (z řeckého *hégemón*, vůdce).

Jak jsme viděli v kapitole 1, antropologický popis je psán pro určitou cílovou skupinu. Může to být překlad z jednoho jazyka do druhého, ale i z jedné symbolické soustavy do jiné, která je ve vztahu k výchozí soustavě třeba velmi cizí. Aby dokázal sdělit to, co potřebuje, musí se etnograf snažit nalézt styčné body mezi dvěma společnostmi. Výsledný text bude jedinečným záznamem specifického trojího setkání mezi národem/etnikem a jeho příslušníky, kteří jsou předmětem výzkumu, antropologem samým a cílovou skupinou.⁵⁸ Veškerá pojednání o jiných kulturách odrážejí

svou dobu. Jedním z důsledků tohoto faktu byl do jisté doby takřka naprostý nedostatek ženských výpovědí a ženských zkušeností v antropologických údajích. Tuto nerovnováhu v antropologii se od sedmdesátých let dvacátého století snaží do značné míry vyrovnat ženy-antropoložky. První část této kapitoly nazvaná „Podívejme se na ženy“ sleduje některé významné kroky v úsilí sociální antropologie obnovit přítomnost výpovědí žen v etnografických údajích. Druhá část této kapitoly nazvaná „Reflexivita a gender“ vychází z diskuse Pat Caplanové o genderu ve vztahu k praxi terénního výzkumu. V závěrečné kapitole s názvem „Genderové studie“ se podíváme na některé teoretické a etnografické práce, v nichž jsou pro příslušnou analýzu klíčové právě otázky genderu a pohlaví. V následující kapitole 5 se pak probírá související otázka spojující ženy s přírodou a muže s kulturou a dále spojitost mezi genderem, mytologií a životním prostředím. Sexualita a rituál jsou již dlouhou dobu středem pozornosti a zájmu antropologie náboženství, což se zejména odráží ve stále bohatších etnografických údajích souvisejících s mužskými a ženskými iniciačními obřady v různých částech světa. Třebaže jsou stejně relevantní v této kapitole, některé z těchto textů figurují mezi četbou uvedenou v kapitole 6 v kontextu obřadů souvisejících s přechodovými rituály. Existuje velmi mnoho antropologických prací, jež se zaměřují na feminismus, sexualitu, náboženství, etnografii a gender, ale já se přece jen pokusím o něco víc, než že jen představím čtenáři jistý vzorek dostupné literatury v bibliografii na konci této kapitoly.

Podívejme se na ženy

Ženy v etnografických údajích nikdy nescházely, ale jejich život filtrovali a interpretovali muži. Devalvace žen v západních kulturách a empirická předpojatost ve vztahu k výzkumu struktur a institucí znamenaly, že ženy se jako informátorky pokládaly za méně důležité než muži. Etnografové, kteří hovoří zejména nebo výhradně s muži, často zjišťují, že obdobná předpojatost je přítomna i v hostitelské kultuře. Ženy a ženské představy o světě se tak dostávají dvojnásob na okraj.

Sir Edward Evan Evans-Pritchard (1902–1973), profesor sociální antropologie v Oxfordu v letech 1946 až 1970, je spojován se strukturalisticko-funkcionalistickou školou v britské sociální antropologii. Většinu terénního výzkumu prováděl v koloniální Africe, zejména mezi *Nuery* a *Azandy* v jižním Súdánu. Ve svém pojednání *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande* (Čarodějnictví, věštby a magie u Azandů, 1937) Evans-Pritchard předvedl nejen

funkci čar a kouzel u Azandů, ale především jejich logiku. Roku 1974 vyšla posmrtně jeho práce *Man and Woman among the Azande* (Muž a žena u Azandů). Byla to kniha úplně jiného rázu – hlasy informátorů tu byly zaznamenány pouze s minimální interpretací. Třebaže zaměření na gender, pohlaví a emickou (vnitřní) perspektivu odráží v antropologii nové oblasti zájmu, předmluva ukazuje, že v údajích, jež Evans-Pritchard nashromáždil, mluví o ženách muži: „Když jsem byl v zemi Zandů, cítil jsem se celkově na straně mužů, nikoli žen, i když jsem zároveň věděl, že ženy jsou diskriminovány ... měl bych dodat, že všechny texty v tomto souboru pocházejí od mužů, kteří byli pochopitelně předpojatí ve svůj prospěch“ (Evans-Pritchard, 1974, s. 10). Evans-Pritchard by byl mohl dodat, že i záznamy textů prováděli muži. Není možné pominout důležitost faktu, že ženy daného etnika zkoumá mužský badatel a hovoří o nich.

Žena jako umlčovaná skupina

Vzestup ženského hnutí v šedesátých a sedmdesátých letech dvacátého století si v antropologii vynutil přehodnocení postoje k ženám. Edwin Ardener (1927–1987) v příspěvku poprvé předneseném v roce 1968 přišel s tvrzením, že ženám se v antropologii věnovala dosud nedostatečná pozornost.

Na úrovni „pozorování“ v terénním výzkumu bylo chování žen pochopitelně stejně jako chování mužů dosud zmapováno vyčerpávajícím způsobem: jejich manželství, jejich hospodářská činnost, jejich obřady a ostatní záležitosti. Docházíme-li k oné druhé úrovni terénního výzkumu či k „metaúrovni“, k základnímu velkému jádru diskusí, polemik, otázek a odpovědí, na kterém jsou sociální antropologové opravdu závislí, aby dodali přesvědčivost svým interpretacím, panuje tu faktická nerovnováha. Z praktických důvodů se nacházíme v mužském světě. Výzkum žen je na úrovni jen o málo vyšší, než je výzkum kachen a drůbeže, které ženy obvykle vlastní – je to ve skutečnosti pouze pozorování ptáků. (Ardener, 1975, s. 1–2)

Uvádí se několik příčin tohoto neutěšeného stavu. Za prvé jsou druhy otázek, jež etnograf (muž či žena) klade, strukturovány tak, aby se zkonstruoval takový model společnosti, který s velkou pravděpodobností dodají mužští informátoři. Na základě Maussova pojednání o výměně darů vytvořil Lévi-Strauss model založený na oběhu žen, v němž se ženy pokládaly za „předměty směny, jež se nevysvětlitelně a nepat-

říčně vyjadřují“ (Ardener, 1975, s. 2). Bylo to až v další generaci, kdy antropologové začali systematicky zkoumat manželství v „uzavřených“ či „jednoduchých“ systémech z perspektivy žen samých. Druhý problém byl rázu techničtějšího. Etnograf, který nezná jazyk hostitelské společnosti, najde pravděpodobně spíš tlumočníky a informátory, kteří dokážou překlenout jazykovou bariéru, mezi muži, neboť muži mají větší mobilitu, větší přístup ke vzdělání a větší politický vliv a moc. Dalo by se ještě doplnit, že ve většině společností mají muži více volného času než ženy. Etnograf, který chce mluvit se ženami, musí být připraven na to, že bude doprovázet své informatorky třeba na pole a ke studnám, kde čerpají vodu; že bude sedět v kuchyni a pomáhat s vařením a s dětmi. Dopřát si volné odpoledne klábosením s přáteli nebo s antropology – něco takového je spíš hájemstvím mužů.

„Je to tak, že nikdo se nevrátí z etnografického výzkumu ‚něčeho‘ tak, že by byl mluvil jen se ženami a o mužích, bez profesionálních poznámek a bez jakési nedůvěry. K opačné situaci může docházet a také ve skutečnosti dochází neustále.“ (Ardener, 1975, s. 3)

Ardener však tvrdí, že je to problém symbolický, nikoli technický – týká se toho, jak se díváme na svět a jak chápeme své místo v něm. Ženy mají svůj pohled na svět, ale „neposkytnou nutně model společnosti jako celku, který by zahrnoval jak muže, tak je, ženy. Mohou poskytnout takový model, kde se ženy a příroda nacházejí mimo muže a společnost“ (Ardener, 1975, s. 3). Jsou-li ženské modely méně přístupné z hlediska rozumového zdůvodnění, mohou se vyjevit obřadem, tancem, uměním, mýtem nebo méně analytickými řečovými registry. Příklad uváděný Edwinem Ardenerem k osvětlení jeho argumentace pochází z jeho výzkumu bakwirskeho etnika v jihozápadním Kamerunu. Například ve svém rozboru kultu mořských panen, který vyznávají ženy tohoto etnika, Ardener ukazuje, nejen jak jsou obřady *polysémické* (tj. obsahují různé významové roviny), ale jak mohou také „znamenat“ různé věci pro muže a pro ženy. Pro muže vybavují rituály dívku pro vstup do manželství tím, že ji „vysvobodí“ z divočiny, z přírody (tato příroda je vymezena jako oblast mimo ves, kde ženy hospodaří, tj. obstarávají obživu). Nicméně vdané ženy pokračují v hospodaření za ohradou vesnice v „divočině“ mužů. Hranice jejich života je vyznačkována tak, že dílem žijí v mužské části vesnice a dílem v buši, tedy mimo zkušenost, sféru a nadvládu mužů (Ardener, 1975, s. 12–13). Zatímco buš považují muži za doménu nespoutané přírody, táž buš je zároveň součástí domácího světa ženy při obstarávání obživy.

Ardenerova diskuse je formulována jako zkušenost z terénního výzkumu prováděného v Nigérii a Kamerunu, ale váha jeho argumentace nezávisí na kulturních či jazykových rozdílech mezi terénním výzkumným pracovníkem a informátory. Pro charakterizaci vztahu mezi všemi dominantními a podřízenými modely komunikace se používá pojmu umlčovaná skupina. Charlotte Hardmanová použila výrazu „umlčovaný“ pro způsoby řeči, ale tento výraz v antropologii nabyl na oblibě v mnohem širším sociologickém smyslu. Ve všech společnostech jsou určité skupiny, které ve větší či menší míře ovládají způsoby, jakými je jazyk používán a utvářen, jak se lidé jazyk učí, jak se jazyk šíří a co je vymezeno jako „normální“ či přijatelné. V západním světě tvoří tuto elitu především muži, příslušníci střední třídy, běloši a formálně křesťané (nebo v některých kontextech židé). Příslušníci této elity reprezentují řadu institucí, jako jsou místní a národní vlády, vzdělávací instituce, obchod a církev. Ačkoli ženy, příslušníci náboženských či národnostních menšin, chudí či ostatní na periferii společnosti mohou být do těchto elitních skupin přijati, mají jen omezenou schopnost změnit převládající étos, převládající modely společnosti či formy komunikace. Jestliže muži nebo určité skupiny mužů vytvářejí jazyk a modely společnosti, pro ženy a další takzvané „umlčované“ skupiny je komunikace omezena. Většina křesťanských církví (a dalších náboženských skupin) odráží například názory heterosexuálních mužů (i když mají na vlivných místech praktikující homosexuály). Pro homosexuální muže křesťany a lesbické ženy křesťanky je velmi obtížné sdělovat své zkušenosti těm, kdo mají moc, nebo změnit myšlenkové vzorce, způsoby interpretace Písma, jazyk a obřad, jež se drží heterosexuálního pojetí „normálnosti“ a morálky. Jejich zkušenosti se světem, jejich modely jsou „umlčované“ ve vztahu k hegemonním hlasům těch, kdo mají moc. Podobně děti jsou relativně němé („umlčované“) ve vztahu k dospělým, a to nejen proto, že se u nich teprve rozvíjejí jazykové schopnosti, ale i proto, že dospělí nad nimi mají moc, ovládají je. Dospělí zapomínají, jak vypadá svět nahlížený očima dítěte. Aby člověk porozuměl tomu, jaký je dětský model světa, měl by s dětmi nejen mluvit, ale rovněž interpretovat jejich hry, jejich písničky, vyjadřování jejich obrazotvornosti a imaginace, jejich umění a sny.

Pojem „umlčovaná skupina“ byl užitečný v tom, že zaměřil pozornost antropologů na nejazykové podoby vyjadřování, a zdůraznil tak omezení abstraktních filozofických modelů jakožto úplných, všezahrnujících popisů společnosti. Připomněl rovněž etnografům, že společnosti nejsou heterogenní. Tvoří je jednotlivci a skupiny s různými zkušenostmi a interpretacemi. Každý abstraktní či generalizovaný popis je tedy nutně dílčí. To neznamená, že antropolog by snad neměl uspořádat materiál a dodávat mu význam nebo snad rezignovat na veškeré pokusy o generalizaci. Antropolog by si však měl být vědom jejich omezeného rázu a brát je jako (užitečnou) fikci, jíž ve skutečnosti jsou.

Muži a ženy v terénu

Míra, v jaké gender a ideologické předpoklady etnografa ovlivňují analýzu jiné společnosti, je graficky zachycena v článku, který obsahuje srovnání výsledků výzkumu mužských a ženských antropologů, kteří se zabývali domorodými ženami v Austrálii (Rohrich-Leavitt et al., 1975). Antropologové-muži měli sklon líčit tyto společnosti tak, že v nich vládnu muži a ženy jsou v jakémsi „podřízeném, poníženém postavení“ (Rohrich-Leavitt et al., 1975, s. 112). C. W. M. Hart, který například studoval Tiwie v severní Austrálii, se zjevně „zaměřoval na genealogickou soustavu a záměrně opomíjel mytologii kmene a techniky opatrování obživy, protože ho „nudily“ (Rohrich-Leavitt et al., 1975, s. 113). Úplně jiný obrázek Tiwiů podává Jane Goodaleová ve své práci *Tiwi Wives* (Manželky Tiwiů), kde připisuje ženám ústřední ekonomickou úlohu. Rovněž se tam tvrdí, že „antropologové-muži promítají židovsko-křesťanské téma ženské nečistoty jen tak beze všeho, bez jakýchkoli omezení na domorodé ženy“ (Rohrich-Leavitt et al., 1975, s. 117). Analýza mužské a ženské čistoty Murnginů od W. Lloyda Warnera se staví do protikladu k práci Phyllis Kaberryové. Warner například tvrdil, že „mužskost je neoddelitelně spjata s rituální čistotou, zato ženskost je neoddelitelně spojena s představou nečistoty, přičemž mužskost je posvátný princip, kdežto ženskost princip profánní“ (Warner, 1937, s. 394).⁵⁹ Podle Kaberryové krev při menstruaci „obsahuje mocné magické vlastnosti a je spojena s tabu“ (Kaberry, 1939, s. 394), a jelikož může škodit mužům, měly by se menstrující ženy vyhýbat styku s muži. Ani muži, ani ženy však nepovažovali menstruaci nebo vůbec ženy za „špinavé“ nebo „nečisté“. Neexistoval ani žádný výraz, který by nějak vyjadřoval obřadní nečistotu. Ženy byly sice vyloučeny z mužských obřadů, to však nikterak neznamenalo, že byly vyloučeny z náboženské sféry, neboť měly své vlastní tajné obřady, které měli zase muži zakázáno sledovat nebo se jich účastnit.

Článek uzavírá srovnání mužské a ženské analýzy domorodých australských domorodců žádostí, aby se v antropologickém výzkumu věnovala větší pozornost genderu.

Hlavním závěrem, který je třeba vyvodit z rozdílů mezi mužskými a ženskými etnografickými pracemi, je to, že západní antropologové-muži velmi často nejsou ochotni nebo ani schopni zbavit se své etnocentričnosti, jejímiž hlavními součástmi jsou androcentričnost a sexismus. Androcentričnost a sexismus vedou k nesprávným interpretacím a ke zkreslení postavení a rolí žen v nezápadních kulturách. Avšak pokud se postavení žen a jejich role nesprávně interpretují a zkreslují, musí se taky nutně nesprávně interpretovat a zkreslovat i postavení a role mužů. Jelikož vztahy mezi ženami a muži jsou spolu vzájemně úzce propojeny, vede zkreslování rolí mužů a žen ke zkreslování celého sociálního systému a k deformovanému pohledu na něj. (Rohrich-Leavitt et al., 1975, s. 124)

Tam, kde zmínění antropologové-muži měli sklon k aplikování pouze *etických* (tedy nazíraných z vnější perspektivy) modelů na lidi, které zkoumali, etnografky spojovaly perspektivu *emickou* a *etickou*, aby poskytly „holističtější, přesnější a objektivnější“ pohled na předmět svého zkoumání. Avšak i ženy jsou stejně jako jejich mužští kolegové ovlivňovány svým dosavadním životem a sociálním kontextem. Krok směrem k reflexivnějšímu postoji jak vůči terénnímu pracovníkovi, tak vůči předmětu výzkumu se právě snažil tato osobní omezení explicitně zdůraznit.

Reflexivita a gender

Reflexivní antropologie podřívá přístup „nezúčastněného pozorovatele“ k „vědeckému“ pozorování, při němž se etnograf může pokládat za neutrálního pozorovatele empirických faktů. Kulturní předpoklady, jazyk, zkušenost a záměry antropologa budou nutně usměrňovat a vymezovat to, co antropolog vidí nebo chápe v jiné kultuře (a v jeho vlastní). Společnost, kterou zkoumá, se také skládá z jedinců, z nichž každý má svůj vlastní životní příběh a perspektivu, a nelze ji tedy redukovat na to, co je „jiné“ a zároveň homogenní.

Reflexivita v antropologii znamená zkoumání etnografické zkušenosti jako dialog mezi jednotlivci a kulturami a snahu tohoto dialogu pochopit omezení, jež tyto subjektivity zakládají.⁶⁰

Reflexivní nové prozkoumání materiálu získaného při terénním výzkumu ve světle úkolu, jak jej klade postmoderní doba, bylo zcela zřetelné v práci mnoha antropologů, zejména žen. Podle Helen Callawayové si některé feministicky orientované antropoložky osvojily „dialogickou metodologii, která odmítá dělení na subjekt a objekt, zahrnuje výzkumného pracovníka do oblasti výzkumu, vyhodnocuje postavení a mocenské vztahy a vytváří intersubjektivní matici pro vědění“ (Callaway, 1992, s. 44).

Poznávání genderu

Pat Caplanová je britská antropoložka, jež psala o tom, jaký vliv má uvědomování si genderu na zaměření a interpretaci materiálu, který získala při terénním výzkumu.⁶¹ V letech 1965 až 1967 Caplanová prováděla terénní výzkum na ostrově Mafia v Tanzánii, přičemž se zabývala systémem držení půdy. Vzdělané bělošce bylo tehdy

mezi dvaceti a třiceti lety, byla svobodná a dosud bezdětná. O své první návštěvě ostrova Mafia napsala:

Dívala jsem se na ty vesničany, zejména na ženy, jako „na ty druhé“. Ženy byly neustále těhotné nebo kojily, byly negramotné a podřízené pravidlům sexuální segregace – naopak já, která jsem byla odhodlána dokázat, že jsem tak dobrá jako muž, jsem byla úplně jiná. Nechtěla jsem se identifikovat s ženami, které jsem viděla, ani v prostředí terénního výzkumu, ani doma. Byla jsem odhodlána mít své povolání a nebyť jen další z žen, která zmizí ve světě manželství a dětí. (Caplan, 1993, s. 178)

Caplanová se tedy zaměřila na mužské informátory, neboť předpokládala, že budou důležitější než ženy, a snažila se vpravit do jakéhosi „čestného“ postavení muže, aby si zjedнала přístup do míst a k událostem normálně vyhrazeným jen mužům. Když byla ještě studentkou, Caplanová si uvědomovala svůj gender v souvislosti s napětím ve svém osobním životě, neboť si přála vědecky pracovat a zároveň se vdát a mít děti. Když však nároky na sledování obou těchto cílů stoupaly, stoupalo i její ženské uvědomění. Caplanová postupně stále více viděla ženy na ostrově Mafia v jiném světle. Ve srovnání se ženami v Británii se jí jevíly jako výřečné, důležité při obřadu a sexuálně nezávislé.

Když jsem znovu procházela materiál shromážděný na ostrově Mafia, připadalo mi, jako by tam ženy měly v mnoha ohledech lepší úděl než ženy na Západě: svou sexualitu a majetek měly pod kontrolou a při práci byly velmi výkonné. Dospěla jsem k tomu, že se liší od svých mužů, ale ne že by jim byly zákonitě podřízené, a zároveň se lišily od žen na Západě, ale nebyly na tom nutně hůř. (Caplan, 1993, s. 179)

Než odjela v roce 1976 na ostrov Mafia podruhé, znala už Caplanová feministickou kritiku hlavního proudu v antropologii, která se zaměřovala na neoprávněnou preferenci mužů a na marginalizaci žen. Rovněž sama vyzrála, vdala se a byla už matkou. Její úsilí udržet si profesionální postavení vůbec nezajímalo obyvatele ostrova Mafia, někteří ji uvítali slovy: „Předtím jsi byla mladá dívka, teď jsi dospělá a můžeme s tebou normálně mluvit.“ (Caplan, 1993, s. 174) Tím, že se vědomě snažila mluvit s ženami a přehodnotit jejich roli ve společnosti, si Caplanová uvědomila některé dimenze jejich života, jež jí před devíti lety unikly.

Třebaže jsem si tehdy na základě údajů shromážděných při své první cestě uvědomila, že ženy mají důležité produktivní role, tentokrát jsem dokázala chápat význam ženských vazeb, zejména mezi matkami a dcerami. Tyto vazby nejen umožňovaly ženám

být matkami a pracovat, ale také jim usnadňovaly nové sňatky po rozvodu, neboť děti byly obvykle svěřovány do péče svých babiček. (Caplan, 1993, s. 174)

Cílem této návštěvy bylo natočit dokumentární materiál pro seriál BBC zvaný *Face Values*. Caplanová „chtěla konkrétně předvést divákům na Západě, že ženy mohou žít také jinak a že na tom, jak žijí ženy na Západě, není nic ‚přirozeného‘ ani nevyhnutelného“ (Caplan, 1993, s. 179).

Třetí návštěva ostrova Mafia v roce 1985 měla za cíl prozkoumat stravování, zdraví a plodnost. Shromážděné údaje zahrnovaly statistický materiál týkající se zdraví dětí (holčiček i chlapečků) a dětské úmrtnosti, který odhalil některé znepokojivé tendence. Bylo zřejmé, že novorozené holčičky a holčičky-batolata se ve srovnání s chlapečky vyvíjejí celkově hůře. Dalo se to patrně zdůvodnit dvěma činiteli. Jedním důvodem bylo, že, většina mužů chtěla spíš chlapečky, přičemž ženy žádnou preferenci neměly. Muži také chtěli víc dětí než ženy. Bylo pravděpodobnější, že žena, která porodila holčičku, opět brzy otěhotní a tím ohrozí jak zdraví své, tak zdraví holčičky. Muži a ženy jedí odděleně, děti jedí s rodiči stejného pohlaví. Když byl nedostatek jídla, ženy dávaly manželům (a tedy synům) lepší jídlo, než si ponechávaly pro sebe (a pro své dcery).

Zkrátka řečeno mi došlo, že mluvit se ženami vždycky nestačilo – ženy, zejména mladé ženy, jež předtím chodily do školy, dobře věděly, jaká strava je vhodná pro malé děti, ale na rozdíl od mužů neměly přístup k penězům. Ženy měly obvykle jasné představy o tom, kolik by chtěly mít dětí a v jakém poměru chlapce a děvčata, kdežto muži neomezovali počet dětí, které by chtěli mít, a výrazně si přáli chlapce. Je tedy možné, že je nějaká korelace mezi těmito činiteli na jedné straně a nemocností a úmrtností malých dětí na straně druhé. (Caplan, 1993, s. 178)

Ve srovnání se svou předchozí návštěvou si Caplanová mnohem více uvědomovala velkou pracovní zátěž žen a nedostatek volného času. Tak jako na většině afrického území i jinde ve světě ženy vykonávaly většinu ruční práce a přitom byly často těhotné a měly nedostatečnou stravu. Není tedy divu, že většina žen trpěla chudokrevností a že ženy měly vyšší úmrtnost než muži. Caplanová dává opět do vztahu svou schopnost „vidět“ život na ostrově Mafia a svou vlastní intelektuální a osobní situaci doma.

Do roku 1985 se feministická antropologie už také vzdala předpokladu, že když ženy velice výkonně pracují, musí být jejich postavení nutně jiné, než kdyby tomu tak nebylo. Ve skutečnosti může vysoký pracovní výkon znamenat, že jsou značně přetížené. Avšak

jinou příčinou, proč jsem si možná dokázala tohle jasněji uvědomit, byla i má životní situace. Uvědomila jsem si, že pracovat na dvě směny není nutně žádná procházka růžovým sadem, a že i když vám partner pomáhá a vy si třeba i platíte výpomoc, stojí to dost sil. Člověk má omezené množství energie, času je stálý nedostatek. S tímto novým vědomím, když jsem se na své třetí cestě zaměřila na pracovní zátěž žen a na míru porodnosti na ostrově Mafia, jsem si jasněji než dříve všimla přetížených žen, které měly za sebou příliš mnoho těhotenství, přišly o příliš mnoho dětí; přitom toho v životě moc nesnědly a měly vysokou úmrtnost. (Caplan, 1993, s. 179–180)

V závěru Caplanová shrnuje toto reflexivní uvažování v antropologii takto: „Uvědomila jsem si, že být etnografem či etnografkou znamená zkoumat jak sebe, tak ty druhé. Tak se mé já stává „tím druhým“, předmětem výzkumu, a zároveň ten druhý se tím, že ho poznáváme, a odlišným přístupem k terénnímu výzkumu stává zase součástí mého já“ (Caplan, 1993, s. 180).

Genderová studia

V této závěrečné části se podíváme na některé studie, v jejichž analýze hraje pohlaví, gender a postavení žen ústřední roli. Na toto téma pak navážeme v kapitole 5 diskusí o vztahu žen k přírodě, kultuře a mytologii. Jak nejnvýrazněji předvedli Margaret Meadová (1966, 1975a, b) a Bronisław Malinowski (1929), jsou sexualita, morálka a etika, pojmy jako čistota a tabu – nebo naopak jejich absence – a role pohlaví kulturními proměnnými. Neexistuje biologický fakt, který by nebyl prostudován a interpretován prostřednictvím společnosti a jejími ideologickými brýlemi.

Průkopníci terénního výzkumu

Poznatek, že sexualita je v životě společnosti důležitá, není nový. Americká antropoložka Margaret Meadová se po většinu své dlouhé vědecké dráhy zabývala modely rodiny, zejména obyčejným životem žen a dětí. V této oblasti byl jedním z průkopníků i Bronisław Malinowski, a to svým dílem *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia* (Sexuální život divochů v severozápadní Melanésii).

Bronisław Malinowski (1884–1942) se narodil v Polsku, ale většinu svého profesionálního života prožil v Londýně na London School of Economics, kde se roku 1927 stal profesorem. Když roku 1914 vypukla první světová válka, byl Malinowski právě v Austrálii, kde byl považován za „nepřátelského cizince“. Jako alternativa k internaci mu bylo povoleno provádět terénní výzkum na Trobriandových ostrovech nedaleko Papuy Nové Guineje. První z jeho několika etnografických prací byli *Argonauts of the Western Pacific: an Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea* (Argonauti západního Pacifiku: pojednání o cestě za domoroci a o dobrodružství na souostroví Melanéské Nové Guineje, poprvé vyšlo roku 1922), která se zabývala okruhem kula. Druhá kniha s názvem *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia: an Ethnographic Account of Courtship, Marriage and Family Life among the Natives of the Trobriand Islands, British New Guinea* (Sexuální život přírodních národů v severozápadní Melanésii: etnografické pojednání o námluvách, sňatku a rodinném životě domorodců na Trobriandových ostrovech v Britské Nové Guineji, 1929) obsahovala předmluvu Havelocka Ellise, představitele nové vědy, „sexologie“, a snažila se nemít nic společného s pruderíí či důvěřivostí starších pojednání o takzvaných „primitivních“ národech. Přístup Malinowského byl sociologický, značně ovlivněný Durkheimem a Maussem, a také psychologický, neboť projevoval zájem o individuální pohnutky a o fungování společnosti jako celku.⁶² Malinowského popisy etnografické metody a pojednání o jeho idealizovaném vztahu k obyvatelům Trobriandových ostrovů byly radikálně přehodnoceny v souvislosti s kontroverzním zveřejněním jeho pracovních deníků, kam si zaznamenával poznatky ze svého terénního výzkumu a které vyšly roku 1967.

Margaret Meadová (1901–1978) byla žačkou jednoho ze zakladatelů americké antropologie Franze Boase (1858–1942). Boasův příspěvek k sociální antropologii zdůrazňoval především jedinečné, unikátní aspekty dané kultury. Boas byl relativistou v době velkých srovnávacích teorií a v tomto smyslu také anticipoval důležitý trend v sociální antropologii dvacátého století. Meadová prováděla terénní výzkum v mnoha oblastech Tichého oceánu, ale nejvíce ji zajímala srovnávací metoda. Uvědomovala si jasněji než většina ostatních, co zajímá její posluchače doma, a snažila se ukázat podobnosti mezi kulturami jižních moří

a soudobou Amerikou. Už od počátku se Meadová rozhodla zaměřit na ženy a děti. Na rozdíl od situace v Británii, kde se antropoložky zabývající se ženami ihned dostávaly na okraj zájmu, se Margaret Meadová stala v Americe kulturním idolem. Její první výzkumná cesta na souostroví Samoa roku 1925 byla popsána ve fenomenálně úspěšné knize *Coming of Age in Samoa* (Dospívání na souostroví Samoa, poprvé vyšla roku 1928). Autorka se v ní snažila srovnávat uvolněné postoje k sexualitě u obyvatel Samoy s puritánštějšími a restriktivnějšími zásadami ve Spojených státech. V této a ve svých dalších pracích Meadová zdůrazňovala, že člověku jeho osud nediktuje biologie a že role pohlaví závisí na kulturních, nikoli „přirozených“ výběrech. I Meadová měla své kritiky a očerňovatele. Derek Freeman (1983, 1999) se pustil do přehodnocování jejího materiálu ze Samoy, které vyvolalo velkou polemiku. Freeman tvrdil, že Meadová tehdy zjistila, co potřebovala zjistit, a že balamutila sama sebe. Když se situace uklidnila, většina antropologů se smířila s tím, že i ta nejlepší monografie z oboru etnografie toho čtenáři poví hodně jak o autorovi, tak o společnosti, kterou se snaží popsat.

Pohlaví a posvátno

Symbolicky přistupuje k náboženství a sexualitě Kirsten Hastrupová v článku („The semantics of biology: virginity“ („Sémantika biologie: panenství“, 1978). Místo aby snižovala úlohu biologie v lidském životě (zejména v životě žen), Hastrupová se jí snaží rehabilitovat, ale jako sociální, nikoli biologický „fakt“. Jak jsme viděli v kapitole 2 ve studii Roberta Hertze o pravé a levé ruce, „přirozené“ rozdíly se ve všech společnostech používají jako klasifikační známky. V tomto případě se Hastrupová zajímá o způsoby, jak se ženské tělo stává modelem pro pochopení vztahu mezi sociálním a posvátným. Hastrupová si stanoví tento úkol:

Analyzovat, jak jsou společensky významné distinkce namapovány na základní biologické rozdíly a obráceně. V každém sociálním kontextu musíme zkoumat, „jaké rozdíly jsou podstatné“, neboť to nám poskytne informaci o sociální a ideologické organizaci příslušné společnosti. ... Zkrátka řečeno, budu se zabývat „sémantikou biologie“. (Hastrup, 1978, s. 49)

Hastrupová zkoumá představu abnormálních narození a ukazuje, že postavení připisované dítěti i matce závisí na tom, jakou kategorii překlenují či přesahují. Kdekolí se vyskytuje příběh o narození z panny, který je ve světových mytologiích zcela běžný, matka i dítě (obvykle je to syn, ale ne vždy) se stávají nesmrtelnými. Jedním z nejvýznačnějších příkladů narození z panny je Panna Maria a Ježíš v křesťanské tradici. Středověcí teologové měli za to, že Maria podobně jako matka Buddhova neprodila vaginálně, nýbrž bokem, což mělo ještě více podtrhnout zázračný ráz Ježíšova zrození. Porodí-li žena po přechodu, tedy ve třetím stadiu svého života, je to také anomálie, ale často se bere pozitivně. Není však pravděpodobné, že by taková matka byla zbožštěna. Byla totiž dosud na rozdíl od panenské matky sexuálně aktivní a to ji diskvalifikuje. Často se prezentuje jako neplodná a stará – a tím se opět zdůrazňuje zázračná či anomální povaha jejího porodu. Její syn může být pokládán ne snad za božstvo (jeho matka totiž nebyla panna), ale aspoň za kulturní idol. Příkladů takových zrození je mnoho v hebrejské Bibli, vzpomeňme jednak na Sáru a Izáka, jednak třeba na Annu a Samuela. V křesťanském Novém zákoně se praví, že Alžběta už byla stará, když porodila Jana Křtitele (Ježíšova příbuzného).

Ve střední fázi života ženy představuje anomálii spíše neplodnost než porod. Vdaná žena, která nemá děti, si obvykle nese jisté stigma. U etnika Bangwa v Kamerunu budou neprovdanou ženu v postpubertálním věku asi litovat, nebude-li mít děti, a dítěti, zrozenému z nezákonného spojení, se dává přednost před stigmatem neplodnosti. S bezdětnou provdanou ženou se někdy může zacházet špatně a může být obviňována, že se stala obětí čar a kouzel. V mnoha společnostech je mladá vdova považována za anomálii, protože je stále plodná, ale nerodí. V Indii jsou mladé hinduistické dívky tradičně provdávány za mnohem starší muže a vdovy se už nesmějí znovu vdát. Situace mladých vdov je neutěšená, neboť z nich mají ostatní obavy a zároveň se s nimi špatně zachází. Hinduistický ideál *satí*, kdy se vdova obětuje na pohřební hranici zesnulého manžela, je nyní nezákonný, ale tlak na vdovy, aby „s touto anomálií skoncovaly“ takovouto sebevraždou, pokračuje.⁶⁴ Diagram z obr. 4.1 můžeme tedy rozšířit, viz obr. 4.2.

Ženské tělo se více než mužské hodí k sociálním a konceptuálním výrokům, a to pro biologickou specifickou ženskou zkušenost panenství, pohlavního styku, plodnosti, rození dětí a přechodu. Rozmanitost způsobů, jak se to dá udělat, je však tak velká jako lidská představitivost. Následující případová studie o porodech v severním Súdánu a politických souvislostech ilustruje souhrn politiky, náboženství a kultury při řešení problému těhotenství. Podobně jako Margaret Meadová i Janice Boddyová preferuje srovnávací přístup: porovnává porodní praktiky v Súdánu a v Kanadě, aby mohla uvažovat o vlivu lékařské péče a o omezeních osobní nezávislosti při zkušenosti s porodem.

Panna	Matka	
anomální je porod	anomální je neplodnost	
zbožštěná	tupená	
Maria a Ježíš	Alžběta	→
	Anna	→

Obr. 4.2 Rozšířené rozdělení ženského života na tři fáze

Narození a smrt v Súdánu

„Amal byla těhotná a pochopitelně naplněná úzkostí. Byla předtím nemocná, měla malárii, chudokrevnost a zánět močového měchýře“ (Boddy, 1998, s. 28). Takto jsme uváděni do případu osmnáctileté súdánské nevěsty.

Od okamžiku, kdy věděla, že bude mít dítě, Amal nosila svůj svatební zlatý šperk, aby tak zabránila nevypočitatelným duchům zmocnit se jejího lůna a vypustit odtud semeno, které je tam v zajetí. Amalino tělo se stalo chráněným domácím prostorem, metaforickým domem, kde se směšují mužské a ženské příspěvky, jež utvářejí a udržují lidský život. (Boddy, 1998, s. 29)

V Súdánu je však mateřská úmrtnost vysoká, a zatímco Amal úspěšně porodila holčičku Nuru, sama porod nepřežila. Článek Boddyové osciluje mezi líčeními těhotenství a porodu v Súdánu a Kanadě a úvahami o příslušných kulturách, jež se od sebe na povrchu tolik liší. Nesetkáme se tu s nějakými zbrklými hodnoceními, která by nás snad mohla napadnout, ale je zde zdůrazněna role jednotlivců, nejen kulturních zvyklostí a praktik. V Kanadě mohou těhotné ženy očekávat, že porod přežijí a že porodí zdravé dítě. Úmrtnost jak matky, tak dítěte je celkově nízká a ještě klesla, když přibylo lékařských zákroků. Je prokázáno, že tento trend je způsoben lepší výživou a odstraněním bídy, nikoli lékařskou péčí a tím, že se hned přikračuje k císařským řezům. Ženy se sice mohou cítit bezpečněji, ale mohou být podrážděné a rozčilené, mohou se vymknout kontrole, když se z nich stanou objekty (mužského) lékařského sledování a pohledů. Čtenář by však neměl vidět „přirozenější“ zvyklosti v Africe v nějakém romantickém hávu. Súdánští muslimové praktikují ženskou obřízku, jež může komplikovat porod a způsobovat chronické zdravotní problémy. Porodní asistentka je klíčová pro to, aby ženu rozřízla a novorozenec mohl vyjít dříve zašitou pochvou. O žádném „přirozeném“ porodu nelze hovořit.

Za britské koloniální nadvlády se porodní asistentky, které se vystěhovaly do kolonií, snažily zlepšit zdraví a bezpečnost žen, jistěže v jejich prospěch, ale také proto, aby dodaly pracovní sílu. Mělo se za to, že příklad a praxe lékařů a lékařských institucí bude mít civilizační účinek, to se však splnilo jen zčásti. Súdánské porodní

asistentky byly například přesvědčovány, aby prováděly takové obřízky, které by byly postupně stále méně drastické, v naději, že tato praxe pozvolna vymizí. Ukázalo se však, že souhra kulturních, náboženských a politických činitelů, jež tento zvyk uchovávaly, zabránila jeho rychlému vymizení.

Civilizování porodních asistentek nemělo jen rozšířit potenciální pracovní sílu, ale i zlepšit „pokořující“ situaci žen a pozvednout jejich postavení, což by bylo předzvěstí „pokroku“ pro Súdán jako celek. Potvrdilo se však i to, co rozhlašovali *fugara*, vesničtí duchovní: že ženy jsou ve své podstatě slabé a závislé bytosti, vydané na milost a nemilost tělesným procesům, jež nedokážou pochopit a zvládat. Přijmout názor biomedicíny na jejich tělo, v místních podmínkách poněkud modifikovaný, mohlo – když nic jiného – v ženách podporovat pocit bezmoci, i když to posílilo působení a nezávislost porodních asistentek. A v tom právě tkvěl paradox koloniálních a postkoloniálních mandátů: závislost a hmotná zranitelnost vede ženy k tomu, že si neuvědomují škody, jaké ženskou obřízku provázejí. Jelikož rodit děti v kontextu manželství je společensky přijatá a schválená cesta ke společenské a ekonomické bezpečnosti a právě infibulace uschopňuje ženy k manželství, většina žen, které znám, dosud neochotně riskuje budoucnost svých dcer a i nadále trvají na tom, aby se obřízka prováděla. (Boddy, 1998, s. 40–41)

Boddyová byla v pokušení se domnívat, že lékařský zásah by byl mohl zachránit Amalin život, a dobře si uvědomovala utrpení, které ženám obřízka působí. Rozhodující kulturní činitele, jež poskytují mužům větší výsady než ženám, a vzrůstající bída, nejen nedostupnost západní lékařské péče a obřízka, jsou očividně pro ženy a děti největším nebezpečím. Jak zjistila Caplanová na ostrově Mafia, muži od svých žen očekávali, že jim porodí hodně dětí a že budou mít velké rodiny. Ekonomická závislost žen na mužích znamená, že jsou nuceny se podřídít, nakolik to ovšem umožní jejich reprodukční zdraví, a to i přesto, že rodiče nedokážou své děti dostatečně uživit nebo jim zajistit dobré zdraví. Boddyová líčí situaci žen jako bezútěšnou:

Podvýživa navíc ohrožuje imunitu, a je tedy spojena s šířením takových chorob, jako je úplavice, malárie a žloutenka, jež přispívají k porodním rizikům, kvůli nimž se obřízka může provádět třeba jako léčebný zásah v dětství. Podvýživa bývá také příčinou křivice, jež způsobuje deformaci kostí, která pak vede k pánevní disproporcii během těhotenství a k smrti, nepovede-li se při porodu císařský řez. Jelikož země, odkud pocházela Amal, tak jako další rozvojové země stále více chudnou, výživa žen v těchto zemích je stále ohroženější. Vyrůstá rovněž počet ekonomicky motivovaných sňatků a těhotenství dcer v nízkém věku, což přispívá k mnoha rizikům, jimž jsou ženy vystaveny. Avšak i tam se nabízejí technická řešení problémů, které jsou svou podstatou politické a ekonomické. (Boddy, 1998, s. 51)

Tím, že se zaměřuje na reálné příklady ze života žen, Boddyová nepředvádí v případě mladé Amal jen lidskou tvář smrti, ale i možnost, jak situaci změnit. Měla pocit, že s jinou porodní asistentkou, někým jako Sheffa, by Amal přežila. Sheffa vypracovala syntézu západních a súdánských postupů, jež představovala alternativu postupů Miriam, Amaliny porodní asistentky. Sama nosí západní džíny a tričko s krátkým rukávem a vede čistou, příjemně působící kliniku se sterilním lékařským náčiním a dobrými znalostmi o správné výživě. Sheffa také vytvořila jakýsi kompromis mezi tradičním porodem vestoje, kdy se rodička drží provazu, a polohou vleže se zdviženými nohama, kterou měly v oblibě Evropanky, jež školily súdánské porodní asistentky v minulých desetiletích. Na rozdíl od Miriam pomáhá Sheffa ženám rodit v polovztyčené poloze, přičemž ji přidržují příbuzní, takže při porodu může pomáhat zemská přitažlivost. K velkému překvapení Boddyové Sheffa rovněž „silně věří v moc duchů“. Boddyová se totiž dříve domnívala, že lékařské školení a znalosti ji „této víry spíše zbaví“ (Boddy, 1998, s. 44).

V analýze Boddyové nenalezneme snadné odpovědi ani jasná vysvětlení. Důležitá je v ní jedna věc: chápání složitého komplexu individuálních a společenských sil, náboženství, politiky a globalizace. Jedním ze závěrů vyplývajících ze srovnání mezi Kanadou a Súdánem by mohlo být, že v Súdánu „si lidi nelze představit jinak než jako členy společenství, a posedlost duchy je tu běžná událost, tělo a jeho části mohou být méně zhmotněné, méně se pokládají za objekty jako takové“ (Boddy, 1998, s. 49). Jak ukazuje ženská obřízka, neznamená to, že porod v Súdánu je proto „přirozenější“; Sheffa sama chtěla rodit v nemocnici. K lékařské péči při porodu docházelo většinou se svolením žen: „úchvatná kolonizace vědomí – individuality“ (Boddy, 1998, s. 49). Relativní nedostatek této péče v Súdánu je způsoben nedostatkem zdrojů, nikoli kulturní rezistencí.

Dekonstrukce genderu

Nedávné studie náležitě zpochybnily představu, že v každé konkrétní společnosti existuje jediný způsob, jak v něm být mužem nebo ženou.⁶⁵ Existují-li sexuální scénáře, nejsou jednostranné, ale obsahují mnoho různých částí pro muže i pro ženy. Lidé mají možnost, byť omezenou, si vybrat, když vědomě či bezděčně investují do nějakého konkrétního modelu mužskosti nebo ženskosti, který si osvojí v každé konkrétní situaci. Ideologie genderu mohou být uspořádány hierarchicky a mohou být spojeny s různým prospěchem. Stavět se proti dominantním modelům může vést k tomu, že je jednotlivec či skupina pronásledována nebo se dostává na okraj (srov. kapitolu 2). V dnešních západních společnostech vedle sebe existují ideologie mužského a ženského antagonismu a mužské a ženské rovnosti. Diskurzy mužskosti

mohou utvářet: houževnatého, dravého, kariéristického úspěšného byznysmena, který je heterosexuální a promiskuitní; starostlivého, citlivého „nového člověka“, který umí vyměnit plenky a je oddaný manželce a rodině; nebo muže homosexuála, který navštěvuje kluby, je společenský (ale případně nemocný), má bohémské přátele a kontakty v médiích. Jsou to pochopitelně stereotypy, předvádějí však spektrum mužských scénářů, které mohou existovat v téže společnosti vedle sebe. S možností výběru u žen je to problematičtější, neboť většina diskurzů utváří ženskost negativně, vymezuje ji oproti mužskosti. Žena, která dělá kariéru, je svobodná a bezdětná nebo si platí pečovatelku k dětem, se může pokládat za „sobeckou“, protože náležitě nebo si platí pečovatelku k dětem, se může pokládat za „sobeckou“, protože náležitě neplní povinnosti manželky a matky. Žena a matka na plný úvazek, zbavená ekonomické nezávislosti, je vymezována negativně, jelikož nemá zaměstnání, nedělá kariéru ani nemá žádnou veřejnou identitu – závislý dřič. Sexuálně přitažlivá mladá žena, která pečuje o svou postavu a celkový vzhled, je jako inteligentní nezávislý faktor předmětem implicitní objektivizace a devalvace (jako třeba blbá blondýna nebo barbína).

Představa hierarchie genderových subjektivních identit je sama o sobě západní, postmoderní formou vytváření teorií. Třebaže má přednost v tom, že upozorní terénního pracovníka na možnost většího počtu genderových diskurzů v jiných společnostech, rovněž tu hrozí, že dekonstrukce genderu jakožto kategorie bude překrucovat reálné zkušenosti mužů a žen (definovaných biologicky). Není jistě vyloučeno, že mužskost a ženskost na Papui Nové Guineji či jinde je záležitost vztahová a vztahuje se na různé typy chování, nikoli přímo na muže či ženy, stále však jsou to ženy, jež mají děti a ve většině případů se o ně také starají; jsou to ženy, které stále vykonávají většinu těžké tělesné práce a mají omezenější možnosti k rozvoji osobní nezávislosti a z hlediska výživy jsou vůči mužům v nevýhodě. Násilí, jehož se muži dopouštějí na ženách, zejména když se v dané kultuře schvaluje, jako je tomu v případě ženské obřízky, bití manželek nebo ritualizovaného skupinového znásilnění, se dá v podstatě omluvit nebo zlehčovat tím, že se gender zcela oddělí od biologických mužů a žen.⁶⁶

Závěr

Vzhledem k ideovým trendům v posledních desetiletích je stále obtížnější opomíjet gender jako praktický a interpretativní problém (třebaže se o to pár antropologů dosud snaží!). V této kapitole jsem sledovala několik významných vývojových trendů ve výzkumu genderu a sexuality, je však zřejmé, že jsem se dotkla pouze povrchu celé problematiky. V antropologickém materiálu se stále pocituje relativní nedostatek informací o ženách a od žen. I když posun od „zaplnování bílých míst“ a od kri-

tiky mužské předpojatosti směrem k genderovým konstruktům se často prezentuje jako postupný, tj. od jednoho k druhému, obojí existuje ve skutečnosti vedle sebe. Jistěže ještě zbývá zaplnit bílá místa a stále tu je prostor pro výzkumy zaměřené vysloveně na ženy. Ani feministický hlas nebyl dosud natolik silný, aby se nutnost kritizovat mužskou předpojatost pokládala za něco nadbytečného. Antropologové obou pohlaví ve stále větší míře studují spíše gender než ženy, a i když dříve byly tyto dva problémy často chápány jako synonyma, gender se už automaticky neztožňuje s ženskostí ani sex s ženským tělem. Nedávné etnografické studie se rovněž zaměřily na konstruování mužskosti a na sexuální vztahy mezi terénními pracovníky a hostiteli. Stále však hrozí, že gender bude mít ráz ghetta jakožto podkategorie ženské antropologie, a to je jeden z důvodů, proč je vhodné, aby se o tomto tématu pojednávalo explicitně. Podotkneme ještě, že význam genderu je téma, jež prolíná všemi kapitolami této knihy.

Literatura

- Abel, Emily K. & Pearson, Marjorie L. (1989): *Across Cultures: the Spectrum of Women's Lives*. New York & London: Gordon & Breach.
- Archer, John & Lloyd, Barbara (1988): *Sex and Gender*. Cambridge, New York & Melbourne: Cambridge University Press.
- Ardener, Edwin (1975): Belief and the problem of women. And the "problem" revisited. In Shirley Ardener (ed.), *Perceiving Women*. London: J. M. Dent & Sons, s. 1–28. Přetištěno in *Edwin Ardener: the Voice of Prophecy and Other Essays*, redakce Malcolm Chapman. Oxford & Cambridge, MA: Blackwell (1989), s. 72–85 a 127–133.
- Ardener, Shirley (1978): Introduction: the nature of women in society. In Shirley Ardener (ed.), *Defining Females: the Nature of Women in society*. London: Croom Helm, s. 9–48.
- Boddy, Janice (1998): Remembering Amal: on birth and the British in northern Sudan. In Margaret Lock & Patricia A. Kaufert (eds.), *Pragmatic Women and Body Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 28–57.
- Bowie, Fiona (1998): Trespassing on sacred domains. A feminist anthropological approach to theology and religious studies. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 14(1), 40–62.
- Callaway, Helen (1992): Ethnography and experience: gender implications in fieldwork and texts. In Judith Okely & Helen Callaway (eds.), *Anthropology and Autobiography*. ASA Monographs 29. London & New York: Routledge, s. 29–49.
- Caplan, Pat (ed.) (1987): *The Cultural Construction of Sexuality*. London & New York: Tavistock.
- Caplan, Pat (ed.) (1992): Engendering knowledge: the politics of ethnography. In Shirley Ardener (ed.), *Parsons and Powers of Women in Diverse Cultures*. Providence, RI & Oxford: Berg, s. 65–88.