

Způsoby myšlení

Zvířata se dělí do těchto skupin: (a) náležející císaři, (b) balzamovaná, (c) ochočená, (d) podsvinčata, (e) sirény, (f) bájná, (g) toulaví psi, (h) zahrnutá do této klasifikace, (i) ta, jež sebou mlátí, (j) nespočitatelná, (k) nakreslená velmi tenoučkým štětcem z velbloudí srsti, (l) ostatní, (m) ta, co právě rozbila džbán na vodu, (n) ta, jež z dálky připomínají mouchy.

Jorge Luis Borges (citováno z „jistě čínské encyklopedie“)
(přeložil F. Vrhel)

Whorfova hypotéza a problém překladu

Benjamin Lee Whorf byl pojišťovacím agentem a působil ve dvacátých letech minulého století ve Spojených státech. Při práci se potýkal s opakujícím se problémem, který souvisel s interpretací slov. Jejich přesný význam byl často nesmírně důležitý s ohledem na výplatu odškodnění. Co například znamená, řekneme-li, že požár „vznikl z nedbalosti“? A co například znamená, že sud od benzínu byl „prázdný“? V některých případech v něm nebyl benzin, ale byl plný výparů benzínu, a tedy vysoce výbušný. Požár způsobený výbuchem prázdného sudu od benzínu nelze klasifikovat jako požár z nedbalosti. Pojišťovací společnost, pro kterou Whorf pracoval, přišla v několika takových případech o peníze.

O několik let později rozpracoval Whorf hypotézu o vztahu mezi jazykem a nelingvistickým světem, která získala v antropologii značný vliv. Svou úlohu v rozvíjení základní myšlenky sehrál také Edward Sapir, u něhož Whorf studoval lingvistickou antropologii. Hypotéza se někdy označuje jako Sapirova-Whorfova

hypotéza, ale já o ní budu mluvit jako o Whorfově (Whorf, 1956). Teorie tvrdí, že existuje těsná souvislost mezi kategoriemi a strukturou jazyka a způsobem, jímž člověk vnímá okolní svět. Whorf zaměřil velkou pozornost na jazyk indiánů Hopi, který téměř úplně postrádá jména, jak je známe, a který nezná ani časování sloves běžné v indoevropských jazycích. Whorf tvrdil, že protože jazyk Hopiů má tyto zvláštní vlastnosti, vnímají Hopiové svět diametrálně jinak než potomci evropských osadníků v Severní Americe, kteří s sebou přinesli svůj jazyk a gramatiku. Jazyk Hopiů byl orientován na proces a soustředil se na pohyb, kdežto angličtina a další evropské jazyky byly orientovány obecně na věci a jména.

Whorf tvrdil, že existuje vnitřní spojení mezi světem lidí a jejich jazykem; že každé společenství si vyvine jazykové prostředky, jež potřebuje k řešení úkolů vnímaných jako nezbytné; a že jazyk určitého etnika je tedy významným zdrojem vědomostí o způsobu uvažování, kosmologii i každodenním životě daného národa.

Bezprostředním důsledkem Whorfovy hypotézy je problém překladu mezi kulturami, tedy jeden z věčných problémů antropologie. Je například nutné překládat kulturu a přirozený svět Azandů do angličtiny? Snad je pravda, že jejich způsob života je tak těsně spjat s jazykem zande, že každý překlad je odsouzen k nezdaru. Budeme-li se snažit popsat je jiným než jejich vlastním jazykem, budeme nuceni interpretovat cizí svět našimi výrazy, a nikoli jejich. Whorf se nerozpokoval popsat rozdíly mezi jazykem Hopiů a angličtinou srovnávacími neboli „etickými“ termíny, a v praxi tedy provedl kulturní překlad. Má-li antropologie vůbec fungovat, jsou takové překlady nezbytné, ale nejsou zcela bez problémů.

Představa o předlogickém způsobu myšlení

Pro antropologii jako srovnávací společenskou vědu jsou tyto otázky zcela zásadní. Netýkají se jen metodologie výzkumu, ale zabývají se také otázkou, zda všichni lidé uvažují přibližně stejným způsobem, nebo zda existují kulturně specifické způsoby myšlení, jež se řídí odlišnou logikou a nelze je věrně reprodukovat v cizím jazyce. Když německý cestovatel von den Steinen na sklonku 19. století napsal, že Bororové z Amazonie o sobě hovoří jako o červených papoušcích, mnozí – a mezi nimi i Lucien Lévy-Bruhl – došli k závěru, že Bororové nepochybně nedokážou myslet logicky. Jak si vůbec někdo může myslet, že je papoušek a zároveň lidská bytost? Způsob myšlení Bororů tedy musel být předlogický. Tito lidé porušovali Aristotelův princip sporu, který tvrdí, že objekt nemůže současně a ve stejném smyslu mít a nemít určitou vlastnost. Jinak řečeno, člověk nemůže současně věřit

i nevěřit, že je papoušek. (Později vyšlo najevo, že Bororové si v žádném případě neodporovali, ale mluvili obrazně způsobem, který von den Steinen plně nepochopil. Interpretoval jejich výrok příliš doslovně.)

S obecným problémem překladu se potýkáme dodnes, přestože byl od počátku třicátých let mnohokrát přeformulován. Problém má tři hlavní aspekty. Za prvé, uvažují „primitivní“ a ngramotné národy zásadně jiným způsobem než my? Za druhé, je-li tomu tak, lze vůbec pochopit jejich přirozený svět a převést jej do srovnatelné antropologické terminologie? Za třetí, je antropologická terminologie ze své podstaty kulturně zakotvená, nebo představuje kontextem nezatižený, a tedy poměrně užitečný typ jazyka? K popsáním otázkám lze přistupovat mnoha způsoby a jediná odpověď, na níž se shodnou téměř všichni antropologové, zní, že veškeré rozdíly ve způsobech myšlení nejsou vrozené – nejsou způsobeny „rasovými“ odlišnostmi. Proto musíme studovat a srovnávat kulturu a uspořádání společnosti, dokonce i když je předmětem zkoumání vztah mezi abstraktními způsoby myšlení u různých národů.

Psychická jednota lidstva

Jedno z ústředních dogmat antropologie je princip psychické jednoty lidstva. Vychází z předpokladu, že vrozené vlastnosti lidí jsou na celém světě přibližně stejné. Neznamena to, že všichni lidé jsou stejní, ale spíše že vrozené rozdíly nemožnou za kulturní odlišnosti. Pokud člověk například věřil, že „rasy“ mají různou míru inteligence, ztotožnil se také s tím, že existují vrozené genetické příčiny toho, že Afričané v koloniálních dobách byli ngramotní a uctívali duchy předků, kdežto britští gentlemani v téže době popíjeli portské a citovali Shelleyho. Kdyby tomu bylo skutečně tak, bylo by veškeré usilování moderní antropologie zbytečné, protože by bylo marné hledat příčiny lidské odlišnosti v kultuře a uspořádání společnosti.

Vědecké tvrzení, že různé skupiny lidí mají různé mentální schopnosti, nebylo nikdy přesvědčivé. Proměnlivost *uvnitř* skupin byla často vyšší než proměnlivost *mezi* skupinami. V každém náhodně vybraném vzorku lidí budou „chytří“ a „hloupi“ lidé, podnikaví i líní jedinci a tak dále; nelze však ukázat, že kupříkladu Saamové jsou inteligentní a Mbutiové hloupi. Chci tím říct, že lidé na celém světě jsou obdařeni přibližně stejnými vrozenými schopnostmi a že kulturní odchylky se rozvíjejí až po narození.

V předchozích kapitolách jsme tímto způsobem objasňovali mnohé kulturní rozdíly. Odkazem na vrozené vlastnosti „rasy“ jsme nevysvětlovali ani obchodování *kula* u Trobriandů, ani kult předků u Kagurů, ani zemědělskou výrobu u Dogonů. V této kapitole se zaměříme na odchylky mezi různými kulturními způsoby myšlení, jež patří k nejhůře vysvětlitelným i pochopitelným kulturním odlišnostem, jimiž se srovnávací antropologie zabývá. Začneme diskusí o tom, zda je rozumné věřit v čarodějnice, potom se soustředíme na klasifikaci, kulturní znalosti a vztah mezi myšlením, mocí a uspořádáním společnosti.

Čarodějnictví a vědění u Azandů

Azandové jsou patrilinéární zemědělci, kteří žijí většinou v jižním Súdánu, několik set kilometrů jihozápadně od oblasti osídlené Nuery (Evans-Pritchard, 1983 [1937]). Jejich kosmologie předpokládá (v etnografickém přítomném čase) existenci řady duchů různého typu. Patří mezi ně i duchové předků. V jejich každodenním životě a světonázoru kromě toho zaujímá ústřední místo instituce čarodějnictví. Je považováno za schopnost jedince přivodit druhým lidem neštěstí. Tuto schopnost mají jen někteří Azandové. Na rozdíl od magie, jejíž součástí jsou kouzelná zařikávací a medikamenty, je čarodějnictví čistě duchovní a obecně bezděčnou činností: čarodějní síla se často projevuje v době, kdy její nositelka (čarodějka) spí.

Azandové se domnívají, že smrt a jiné nešťastné okolnosti způsobují právě čarodějnice. V minulosti je rituálně popravovali, ale na sklonku dvacátých let, v době Evans-Pritchardových výzkumů, už od této praxe upustili. Víra v čarodějnictví však přetrvávala, a byla běžná dokonce ještě o mnoho desítek let později, kdy byla většina Azandů proletarizována (Reining, 1966).

Instituce čarodějnictví přináší odpovědi na důležité otázky a vysvětluje, proč se lidem lépe na paty smůla. Nedokáže obecně vysvětlit, proč člověk dostane po hadím uštknutí horečku, ale podává vysvětlení, proč určitý had uštkl určitého člověka v určitý den. Vědecká doktrína o příčině a důsledku nepřináší potřebné vysvětlení, protože neumí objasnit, proč se zřítíla sýpka právě ve chvíli, kdy v jejím stínu odpocívalo několik Azandů. Přestože sloupy podpírající střechu byly narušeny činností termitů, oběti byly přesvědčeny, že nehodu způsobilo čarování.

Pojem čarodějnictví není neslučitelný s vírou v příčinnost jevů. Azand klidně souhlasí s tím, že určitou chorobu vyvolávají bakterie ve vodě, ale chce také vědět,

proč onemocněl zrovna on a jeho soused zůstal zdravý. Hledá příčinu u nepřátel a podezřívá je z čarodějnictví.

Evans-Pritchard se domnívá, že čarodějnictví nastupuje jako vysvětlující princip „pokaždé když selže obyčejný rozum“. Kdykoli je někdo obviněn z čarodějnictví, náčelník nebo šaman pomocí věštby rozhodují, jak celou záležitost vyřešit. Nejdůležitější je věštba jedem, k níž je zapotřebí dávka jedu a dvě slepice. První slepice dostane jed, a pokud přežije, je obviněný člověk nevinný; pokud ale slepice uhynie, je obviněný vinen. Pravdivost verdiktu se ověří druhou zkouškou, při níž dostane dávku jedu i druhý pták.

Evans-Pritchard bral čarodějnictví vážněji než kdokoli před ním. Dával si záležet na tom, aby dokázal, že víra v čarodějnictví dává smysl a ve světě Azandů je naprosto racionální. Byl jedním z prvních kritiků myšlenky, že existuje zvláštní primitivní a „předlogické“ myšlení. Jeho cílem bylo prozkoumat vzájemné vztahy mezi myšlenkovou a společenskou strukturou, ale neměl v úmyslu redukovat myšlenkovou strukturu na společenskou.

Ve dvou důležitých bodech však Evans-Pritchard naznačuje, že se Azandové konec konců mýlí, pokud jde o existenci čarodějnictví. Za prvé, zavádí přísné rozlišení mezi čarodějnickou a vědeckou logikou a často prohlašuje, že „čarodějnice samozřejmě neexistují“. Přesně také rozlišuje mezi mystickými představami, vědeckými představami a představami založenými na zdravém rozumu. Jelikož čarodějnictví je neviditelné a (z „našeho“ pohledu) nadpřirozené, kosmologie založená na takové víře nepochybně spadá do první kategorie, a objektivně tedy musí být méně hodnotná než vědecké představy.

Za druhé, Evans-Pritchardova monografie končí primárně strukturněfunkcionalistickým vysvětlením instituce čarodějnictví: víra v čarodějnice a podobné instituce existuje proto, že přispívá k sociální integraci a kontrole deviantního chování – nikoli proto, že je zdrojem porozumění a pochopení.

Wincheva kritika

Filozof Peter Winch reagoval na Evans-Pritchardovo rozlišení mystických a vědeckých představ a svým článkem nazvaným „Understanding a Primitive Society“ (Winch, 1970 [1964]) zahájil v roce 1964 dlouhou a vzrušenou debatu o srovnávání, racionalitě a kulturním překladu.

Winch odmítá myšlenku, že existují univerzální standardy, s jejichž pomocí bychom mohli srovnávat čarodějnictví a vědu. Podle něj je čarodějnictví stejně jako

věda založeno na neověřitelných axiomech. Winch rovněž tvrdí, že oxfordští profesori nejsou o nic méně pověřiví než Azandové a že i oni slepě věří silám, jež plně nechápou. Jeden z jeho příkladů čerpá z meteorologie. Kolik z nás skutečně chápe její principy? Ale všichni sledujeme předpověď počasí.

Winch souhlasí s tím, že myšlenky a představy musí být podrobeny zkoušce, aby byla potvrzena jejich platnost. Tento požadavek je naplněn vědeckým experimentem stejně jako věštbou Azandů a mezi oběma postupy není v podstatě žádný rozdíl.

Winch dále tvrdí, že vědecké experimenty nemají význam pro někoho, kdo neuznává principy vědy. Z tohoto důvodu není věda – stejně jako čarodějnictví – smysluplná ze své podstaty, ale dává smysl pouze v rámci konkrétního a kulturně podmíněného úhlu pohledu. Beznaděj technika připraveného o svou matematiku je zcela srovnatelná s nepřijemnou situací Azanda, který nemá přístup ke své věštbě.

Winch také poznamenává, že život Azandů funguje dobře, že jejich vztah k čarodějnictví dodává jejich životu smysl a že jejich systém je dostatečně soudržný.

Neshoda mezi Evans-Pritchardem a Winchem nakonec vyústila v rozdílné názory na vědu. Tam, kde Evans-Pritchard tvrdí, že se Azandové mýlí, Winch namítá, že veškeré vědění je kulturně podmíněno a že jeho správnost či nesprávnost můžeme posuzovat jedině v jeho vlastním kulturním kontextu. Winch zpochybňuje antropologický předpoklad, že srovnávací koncepty antropologie jsou kulturně „neutrální“. Když se to vezme kolem a kolem, tvrdí Winch, je dokonce i antropologie kulturní praktikou.

Winch do značné míry čerpá z Wittgensteinovy teorie jazykových her (1983 [1958]). Wittgenstein tvrdí, že vědění je podmíněno společensky a že různé systémy vědění (jazykové hry nebo ve Winchově podání kultury) jsou nesouměřitelné, a proto je nelze řadit hierarchicky a přísně vzato je nelze ani srovnávat. Tuto úvahu, kterou Winch uplatňuje nejen na antropologickou analýzu, ale také na samotné antropology, je možné považovat za silnou verzi Whorfovy hypotézy. Zdá se, že požadavek na neutrální srovnávací jazyk odsuzuje různé kulturní světy k nesouměřitelnosti.

Položme si nyní tuto otázku jinak: Proč se antropologie jako akademická disciplína vyvinula v západní Evropě a v USA, a nikoli třeba na Trobriandových ostrovech nebo v Africe? Představme si, že azandská antropoložka dorazí do Británie, aby studovala zdejší kosmologii a kulturní vnímání smrti. Brzy si všimne, že ve zdejší kultuře zcela chybí instituce čarodějnictví, což si nepochybně žádá vysvět-

lení. Je-li oddanou stoupenkyní strukturního funkcionalismu, začne pátrat po funkčních příčinách toho, proč Britové odmítají existenci čarodějnic. Snad nakonec dospěje k závěru, že popření čarodějnictví a slepá víra v „přirozené příčiny smrti“ posiluje sociální integraci britské společnosti, protože zabraňuje otevřeným konfliktům mezi rodinami a rody.

Tento typ argumentu podporuje Winchův relativistický postoj. Skutečnost je ale taková, že antropologie se nevyvinula v Súdánu, ale v Británii a v dalších severních zemích, a tuto okolnost musíme rovněž brát v úvahu. Hypotetický příklad azandské antropoložky snad poslouží jako varování před zjednodušujícími funkcionalistickými vysvětleními, ale nikoli jako argument proti antropologii jako zevšeobecnující a srovnávací disciplíně. Později vyslovíme určité domněnky, proč Azandové nerozvinuli vlastní srovnávací vědu o společnosti a kultuře. Je rovněž třeba zdůraznit, že navzdory Winchovým kritickým připomínkám není důvod zavrhnout Evans-Pritchardovu průkopnickou analýzu afrického systému vědění jako falešnou. Mary Douglas rozhodně prohlašovala, že kniha je v první řadě o vědění, a nikoli o sociální integraci (Douglas, 1980), a anarchistický filozof vědy Paul Feyerabend (1975) se o ní zmiňuje jako o vynikajícím příkladu vědy, která nestojí na etnocentrickém základě.

Jak uvažují „domorodci“

Právě když mnozí antropologové nabyli dojmu, že po řadě stále podrobnějších monografií (B. Wilson, 1970; Hollis a Lukes, 1982; Overing, 1985) se racionální debata na toto téma vyčerpala, v osmdesátých a devadesátých letech se znovu objevila v samém středu zájmu americké antropologie. V debatě proti sobě stáli Gananath Obeyesekere a Marshall Sahlins, oba velmi respektovaní antropologové, kteří se zásadně neshodovali na podrobnostech o smrti kapitána Cooka, na níž měli v roce 1779 svůj podíl obyvatelé Havajských ostrovů.

Sahlins původně tvrdil, že Havajci Cooka zabili proto, že ho původně považovali za Boha (Lono), ale když byl nucen se za nepříznivých okolností kvůli zlomenému stěžni vrátit, porušil božský scénář, který byl pro něj vytvořen, a musel být obětován (Sahlins, 1985). Přezkoumání Sahlinsova argumentu vedlo Obeyesekereho k napsání knihy nazvané *Apotheosis of Captain Cook* (1992), v níž Sahlinse obviňuje, že Havajce vykresluje více méně jako dětinské a iracionální divochoy. Obeyesekere byl ovlivněn freudovskou psychoanalýzou a tvrdil, že Havajci jednali stejně pragmaticky a racionálně jako kdokoli jiný.

O několik let později mu Sahlins odpověděl stejnými prostředky – novou knihou nazvanou *How „Natives“ Think: About Captain Cook, For Example* (Sahlins, 1995). Název knihy si pohrává s anglickým překladem titulu knihy Lévy-Bruhla *How Natives Think*, jež věrně reprezentuje tradici západního myšlení o „primitivních národech“, kterou Obeyesekere spojuje se Sahlinsem. Obeyesekere obviňuje Sahlinse z imperialistického myšlení (pro bílého muže je přirozeně potěšující představa, že „domorodci“ kdysi věřili, že bílí lidé jsou bohové), ale Sahlins obrací kartu a tvrdí, že sám Obeyesekere je imperialista, protože se snaží na Havajce uplatnit západní utilitářský model jednání. Jinak řečeno, Obeyesekere se jeví jako univerzalista a Sahlins jako relativista a oba pochybují o schopnosti toho druhého vykreslit neevropské národy jejich vlastními slovy. V průběhu vzrušené a učené debaty mezi Sahlinsem a Obeyesekerem (v níž má Sahlins výhodu, protože je specialistou na daný region) se znovu vynořují otázky překladu, výkladu, relativity a univerzality – jsou čerstvé a odvážné a není snadné je vyřešit jednou provždy.

Klasifikace

Durkheim a Mauss byli mezi prvními badateli, kteří se zabývali vzájemnými vztahy mezi sociální organizací a způsobem myšlení. Základní myšlenkou jejich knihy *Primitive Classification* (1963 [1903]) bylo, že myšlení je sociální produkt, a proto různé společnosti produkují různé typy myšlení. (Na rozdíl od Winche nezpochybňovali privilegované postavení vědeckého myšlení.) Velkou část knihy zaujímá diskuse o primitivních systémech klasifikace. Od uveřejnění knihy se studium klasifikace stalo ústředním předmětem zájmu antropologie.

Klasifikace v antropologickém smyslu zahrnuje dělení objektů, lidí, zvířat a dalších jevů do společensky předem stanovených kategorií nebo typů. Je to důležitá součást systému vědění každé společnosti a vědění se vždy vztahuje k moci a uspořádání společnosti. Byly vzneseny argumenty proti představě, že některé typy vědění jsou „objektivně a univerzálně pravdivé“. Při zkoumání systémů vědění si musíme uvědomovat vzájemný vztah mezi věděním a jinými součástmi sociálního světa – a týká se to také vlastního vědění každého jedince.

Stejně jako se víra v čarodějnictví může zdát etnocentrickému pozorovateli „iracionální“, mohou neznámé systémy klasifikace připadat nesystematické někomu, kdo považuje za daný systém západní. Etnografické studie odhalily velkou rozmanitost způsobů, jimiž lidé klasifikují. Proslulým příkladem jsou Karamové z vysočiny na Nové Guineji, kteří nepovažují kasuára za ptáka (Bulmer, 1967),

přestože Linné (zakladatel vědeckého systému klasifikace rostlin a živočichů) by jej nepochybně mezi ptáky zařadil. Kasuár připomíná pštrosa: má peří a snáší vejce, ale nelétá. Proto jej Karamové za ptáka nepovažují. Na druhé straně mezi ptáky řadí netopýry (jako létající tvory), přestože my „víme“, že „ve skutečnosti“ jsou to savci.

Antropologové se dlouho snažili dokázat, že logika jakéhokoli systému byla spjata s užitečností rostlin a živočichů, že třídění bylo prostě funkčním nástrojem pro hmotnou reprodukci společnosti. Tato představa byla nakonec zavržena a my si nyní ukážeme proč.

Kanibalismus

Do kterého oddílu antropologie patří výzkum kanibalismu? Do studia ekonomických systémů, politiky, náboženství, kulturní ekologie, symbolů, způsobů myšlení, klasifikace – nebo snad do autokritiky antropologie? Nejprve nastíním některé nejvýznamnější mezníky výzkumu kanibalismu.

Někteří badatelé, mezi nimi i Marvin Harris, měli za to, že příčinou domněle značně rozšířeného kanibalismu mezi Aztéky byl nedostatek bílkovin, jiní, zejména Sahlins, zase tvrdili, že Aztékové měli bílkovin dostatek a že rituální požívání lidských srdcí bylo spíše hluboce náboženským aktem.

Podle Lévi-Strausovy teorie o symbolických vztazích mezi různými typy potravin tvoří vařené a pečené jídlo binární dvojici protikladů. V souladu s tímto modelem Lévi-Strauss tvrdil, že bylo pravděpodobné, že endokanibalové (kteří pojídají části těla zemřelých příbuzných) by si pokrmy uvařili, kdežto exokanibalové (kteří pojídají nepřátele) by si pokrmy opekli. Harvardský antropolog Paul Shankman se pokusil tuto „hypotézu“ testovat a zpracoval údaje ze šedesáti společností, jejichž příslušníci praktikovali kanibalismus. Zjistil, že sedmnáct vařilo a dvacet opékalo; šest dělalo obojí. V ostatních společnostech používali jiné způsoby přípravy včetně pečení. Shankman dále zjistil, že mezi kategorií pojídaných lidí a způsobem jejich přípravy neexistuje žádná souvislost (Harris, 1979).

Na obranu Lévi-Strausse je třeba podotknout, že antropologické zprávy o kanibalismu jsou nejisté a často bývají z druhé ruky. Ve skutečnosti jsou natolik nejisté, že William Arens ve své knize *The Man-Eating Myth* (1978) tvrdí, že kanibalismus jako kulturní obyčej patrně nikdy neexistoval.

Veškeré zdroje, které prověřoval, byly nápadné nepodložeností a rozporuplností. Například pro španělské dobyvatele bylo výhodné vykreslit Aztéky jako krvelačné kanibaly, aby lépe ospravedlnili to, že zničili jejich vysoce rozvinutou civilizaci. Arens se odvolává na rozsáhlý antropologický výzkum a tvrdí, že nenašel jediné spolehlivé očitě svědectví o kanibalismu. Poukazuje na to, že mnohé kmeny připisují kanibalismus svým susedům, což může vysvětlit, proč je víra v kanibalismus tak rozšířená. Arens dále naznačuje, že pravidlo zakazující kanibalismus je možná stejně univerzální jako tabu incestu.

Má-li Arens alespoň částečně pravdu, pak kanibalismus souvisí s klasifikací, ale nikoli potravy. Týká se klasifikace lidí a v tomto typu klasifikace jsou zahrnuti antropologové i ostatní lidé.

Klasifikační anomálie

Příslušníci kmene Lele z oblasti Kasai (na území dnešního Konga) úzkostlivě rozlišují mezi různými třídami zvířat (Douglas, 1975). Ptáci se například vyznačují peřím, schopností létat a kladením vajec, což je odlišuje od ostatních zvířat. Přesto však existují některá zvířata, která do této logiky nezapadají. Takovými výjimkami jsou varan a želva: kladou vejce, ale nemají peří a pohybují se po čtyřech. Douglas popisuje takové „deviantní“ tvory jako anomálie, které nezapadají do běžných kategorií. Anomálie je stejně jako prahová fáze v Turnerově modelu rituálního procesu (viz kapitolu 9) současně vně i uvnitř a ohrožuje zavedený pořádek. Anomální zvířata jsou podřízena určitým pravidlům, člověk je může pojídat jen za určitých okolností, ženy se jich nesmějí dotýkat a tak dále.

Pro příslušníky kmene Lele je nejdůležitějším anomálním zvířetem luskoun bělobřichý (*Manis tricuspis*). Leleové říkají, že má ocas a tělo ryby a že je pokrytý šupinami, ale rodí živá mláďata jako savec. Má čtyři krátké nohy a šplhá na stromy (Douglas, 1975, s. 33). Ukazuje se, že toto zvíře zaujímá významné místo v mytologii a rituálním životě Leleů. Kolem luskouna se soustředí kult plodnosti. Důvodem je skutečnost, že luskoun se odlišuje zásadním způsobem: kromě všech svých ostatních odlišností rodí jen jedno mládě. V tomto ohledu tedy připomíná spíše člověka než zvíře. Stejně jako jsou rodiče dvojčat nebo trojčat (kteří jsou

z tohoto pohledu také anomálie) považováni za prostředníky mezi světem lidí a světem duchů, je luskoun považován za prostředníka mezi světem lidí a zvířat.

Anomálie jsou obvykle spojovány s nebezpečím a nečistotou. Jeden takový příklad popisuje Mary Douglas (1966): jedná se o vepře v náboženství Středního východu. Jako nepřezvýchavý sudokopytník nebyl zařazen do skupiny požitavých, protože požitavá zvířata musí být sudokopytná a současně přezvýchavá. Douglas tvrdí, že příčinou příznivějšího postavení luskouna je skutečnost, že se Leleové naučili úspěšně změnit potenciální hrozbu v požehnání. Využívají ke svému prospěchu nejednoznačný stav zvířete. Luskoun nemá z hospodářského hlediska žádný význam, ale jako prostředník zaujímá ústřední místo v kosmologii Leleů.

Přírodní symboly

Ve svých spisech o kulturním pojetí přírody, čistoty a znečištění vyjádřila Mary Douglas (1966; 1970; viz kapitolu 6) originální názor na vztah přírody a společnosti. Její úvahy jsou inspirovány výrokem Lévi-Strausse o univerzalitě rozdílu mezi kulturou a přírodou, Durkheimovými a Maussovými pracemi o klasifikaci a britským strukturním funkcionalismem. Její argumentace zní takto:

Člověk je tvor, který rozlišuje mezi řádem a nepořádkem, mezi vnitřním a vnějším, čistým a nečistým. Například vepř je na Středním východě považován za nečisté zvíře proto, že je to nepřezvýchavý sudokopytník, který nezapadá do klasifikačního systému zvířat. Kulturní ekologové, mezi něž patří také Marvin Harris, by namítali, že vepř je považován za nečisté zvíře proto, že je potenciálním přenašečem svalovců.

Ze stejného úhlu pohledu se Mary Douglas zabývá i sociální klasifikací těla. Socializované tělo je nejednoznačné: je současně kulturní i přírodní, je uspořádané i chaotické. Jeho přirozené aspekty včetně stárnutí a tělesných funkcí jsou potenciálně nebezpečné, protože jsou symbolickými připomínkami neustálé hrozby chaosu a narušení křehkého sociálního organismu (společnosti). Kulturní tělo se tedy stává metaforou společnosti a hranice těla jsou metaforou pro hranice společnosti. Z tohoto důvodu, jak tvrdí Douglas, je společensky důležité ohraničit a vymezit tělesné funkce přísnými kulturními (a kultivačními) pravidly. Mnohé společnosti například považují menstrující ženy za nečisté a do určité míry je drží stranou.

Totemické klasifikace

Když o sobě Bororové k von den Steinenovu údivu mluvili jako o červených papoušcích, vyjadřovali se vlastně o systému třídění, pro nějž se v odborné literatuře používá výraz „totemismus“. Výraz totemismus pochází z jazyka kmene Ojibwa-jů a označujeme jím soustavu vědění, v níž má každá skupina ve společnosti, většinou to bývá klan, zvláštní a rituální vztah k určité skupině přírodních jevů, obvykle k rostlinám nebo živočichům. Totemismus byl tradičně rozšířen v Austrálii, v Tichomoří, na obou amerických kontinentech a v Africe. Například totemy Algonkinů v okolí Quebecu zahrnují v symbolickém systému medvěda, rybu a hrom, přičemž přírodní jevy odpovídají aspektům společnosti. Mnozí antropologové počínaje Frazerem si kladli otázku, jaká je přesná povaha této souvislosti.

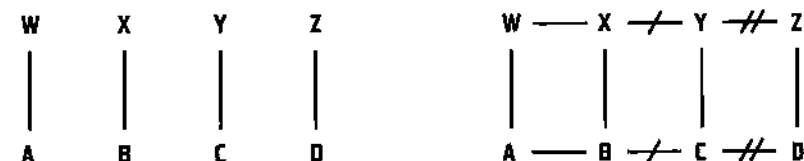
Malinowski ve svých úvahách o totemismu na Trobriandových ostrovech tvrdil, že totemické rostliny a zvířata byly vybrány proto, že byly neodmyslitelně spjaty s udržením společnosti (1974 [1948]). Radcliffe-Brown rozvinul komplexnější pohled na totemismus a čerpal z Durkheimovy představy, že postoj k totemu byl dán zvláštním vztahem mezi totemem a společenským řádem a že nejvyšší funkcí totemismu bylo udržovat sociální integraci (1952 [1929]). Totem je tedy pro skupinu hmatatelným znakem identity; Durkheim se zmiňuje o vlajce jako o typu totemu.

Radcliffe-Brown si potom klade otázku, proč jsou určité rostliny a živočichové vybráni za totem. Stejně jako Malinowski a další před ním předpokládá, že za tím musí být praktické důvody – že například ti, kdo se vyznají v lovu medvědů, si za totem zvolí právě medvěda. Z tohoto pohledu by se totemismus dal chápat jako symbolické vyjádření dělby práce ve společnosti.

Ve svém pozdějším článku Radcliffe-Brown (1951) vyjadřuje pochybnosti o svých dřívějších předpokladech, že totemická zvířata jsou pro společnost ekonomicky užitečná. V tomto bodu se soustředí spíše na jejich symbolický význam, ale přesto se mu nepodařilo dospět k přesvědčivému závěru. Rozluštění záhady totemismu se obecně připisuje Lévi-Straussovi (1963; 1966 [1962]), který čerpá z obrovského množství etnografických záznamů zejména ze Severní Ameriky a Austrálie a dokazuje, že neexistuje žádný vnitřní vztah mezi praktickou hodnotou zvířete a jeho významem v totemickém systému. Místo toho tvrdí, že určitá zvířata jsou vybrána kvůli svému vzájemnému vztahu, a nikoli pro svůj přímý vztah ke skupinám v segmentární společnosti. Rozdíly mezi totemickými zvířaty

(způsob, jímž je lidé vnímají) odpovídají rozdílům mezi skupinami ve společnosti (viz obrázek 11).

Obr. 11 Raný Radcliffe-Brownův názor na vztah mezi totemickými zvířaty a klan (vlevo) a Lévi-Straussův názor (vpravo)



Totemická zvířata se podílejí na vytváření řádu; v tomto bodu se Lévi-Strauss shoduje s dřívějšími teoretiky. Zvířata však nejsou vybrána proto, že jsou dobrá k jídlu, jak říká Lévi-Strauss, ale proto, že jsou „dobrá k přemýšlení“ (*bons à penser*).

Systém totemů a klanů ve společnosti je dále symbolicky propojen dvěma vzájemně se doplňujícími způsoby, a to metaforou a metonymií. Metafora je symbol, který zastupuje něco jiného, například mléčný strom symbolizuje pro Ndemby ženskou plodnost (viz kapitolu 14). Metonymie je spíše část, jež symbolicky vyjadřuje celek. Král může být metaforicky zastoupen lvem, metonymicky zase korunou, kterou nosí na hlavě. Vztah mezi metaforou a metonymií odpovídá vztahu mezi melodií a harmonií (viz Leach, E., 1976; Lakoff a Johnson, 1980). Metafora získává svůj význam prostřednictvím asociace s objektem, který zastupuje, kdežto podstatou metonymie je užití části, jež zastupuje celek.

V totemickém systému tedy každé totemové zvíře metonymicky symbolizuje celý řetězec totemů, stejně jako každý klan zastupuje celou společnost (podobně jako jedno slovo může zastupovat celou větu). Totemy jsou samozřejmě metaforou pro každý klan. Vztah mezi medvědem a orlem odpovídá vztahu mezi klanem medvěda a klanem orla. Samotné totemy – řekněme medvěd a orel – jsou libovolné, záleží na vztahu mezi nimi.

Myšlení přírodních národů

Hlavním cílem Lévi-Straussovy práce o totemismu bylo vyvrátit představy, že existuje „předlogický a primitivní způsob myšlení“. Jeho úvahy se však ubíraly jiným

směrem než Evans-Pritchardovy. Lévi-Strauss se nesnaží najít podobnosti v úvachách, ale spíše univerzální principy, na nichž spočívá myšlení a symbolismus.

Ve svém díle *La Pensée sauvage* (1966; česky *Myšlení přírodních národů*, 1971) vyjadřuje názor, že základní kognitivní procesy u moderních a předmoderních národů jsou stejné. Lidé na celém světě uvažují v metaforách a metonymiích, a především uvažují v takzvaných binárních opozicích. Tento obecný model zachycující organizační principy myšlení připomíná Batesonovu teorii informací (1972, 1979). Bateson tvrdí, že vědění se může zrodit jen z rozdílů, na nichž záleží. Lévi-Strauss i Bateson si dávají záležet na tom, aby ukázali, že důležitější než samotné objekty jsou vztahy mezi nimi.

Lévi-Strauss tvrdí, že základní myšlenkové procesy jsou všude na světě identické. Naznačuje také, že lidé, kteří mají k dispozici různé typy technologií, budou své myšlenky vyjadřovat velmi rozdílným způsobem.

Lévi-Strauss říká, že ti, kdo závisejí na písmu a číslicích, nepochybně myslí jinak než lidé negramotní. Srovnává myšlení lidí, kteří znají písmo, s myšlením těch, jejichž kultura písmo nezná. Druhý z uvedených způsobů myšlení popisuje jako „vědu konkrétního“ (*la science du concret*). Má-li příslušník neliterární společnosti uvažovat abstraktně, je nucen spojit své představy s konkrétními a viditelnými objekty. Například duchové jsou abstraktní představy popsány z hlediska jejich viditelných projevů. Tím se vysvětluje, proč se mnozí z prvních cestovatelů a misionářů mylně domnívali, že přírodní národy „uctívají stromy a skály“. Originální myšlení v tomto typu společnosti je možné díky neotřelému srovnávání pojmů, jež se vztahují k důvěrně známým objektům. Lévi-Strauss označuje tuto myšlenkovou operaci jako *bricolage* (výraz *bricoleur* lze přeložit jako všeuměl či kutil). Tvůrčí, asociální a „hravý“ způsob myšlení stojí v protikladu k „technickému“ myšlení a abstraktní vědě převládající v západní společnosti, jež je svázaná a ukázněná použitím písma a číslic.

Kutilové však mají k dispozici pouze omezený repertoár symbolů. Inženýři, kteří vytvářejí abstrakce z abstrakcí, se spíše pokoušejí překročit hranice důvěrně známého. Jsou svázáni – jejich myšlení je kroceno či domestikováno – písmem a číslicemi, ale zároveň jsou osvobozeni od přímé komunikace s přírodními objekty, jež se vnucují do myšlení kutilů.

Rozdíl mezi kutily a inženýry není absolutní. Většina dnešních společností je „pologramotná“, a dokonce i Lévi-Strauss připouští, že i v naskrz gramotných společnostech existují některé způsoby myšlení, jež připomínají brikoláž – zejména

v hudbě a poezii. Zmíněný rozdíl však přesto může být užitečným východiskem pro zkoumání vzájemného vztahu vědění, techniky a sociální organizace.

Sociální podmíněnost emocí

Vědění, systém víry a klasifikace jsou sociální produkty. Badatelé věnovali značné úsilí výzkumu jejich různých podob a vztahu k mocenským strukturám a jiným stránkám uspořádání společnosti. Jiné aspekty kultury se staly předmětem důkladného studia teprve poměrně nedávno. Jedním z nich jsou *emoce*. Mnozí antropologové je dosud více méně považují za samozřejmost a předpokládají, že jsou vrozené. Domnívají se, že schopnost milovat, nenávidět či soucítit je v celém světě rozprostřena poměrně rovnoměrně. Mlčky se také předpokládá, že emoce fungují v různých společnostech zhruba stejně. Tento názor zpochybnili na sklonku sedmdesátých let minulého století badatelé, kteří tvrdili, že emoce jsou podmíněny sociálně. Bylo například dokázáno, že evropsky chápáný rozdíl mezi „rozumem“ a „emocemi“ vůbec neexistuje například u Ilongotů na Filipínách (Rosaldo, 1980), u Ifalků v Tichomoří (Lutz, 1988) a u Baličů (Wikan, 1992). Někteří badatelé rovněž tvrdili (Howell a Willis, 1989), že agresivita, jež je často považována za vrozenou, je kulturním produktem a že existují společnosti, které neznají žádný pojem srovnatelný s naším pojmem agrese.

Písmo jako technologie

V *Myšlení přírodních národů* Lévi-Strauss rozlišuje „studené“ a „horké“ společnosti. Studené společnosti považují samy sebe za v podstatě neměnné, kdežto horké společnosti jsou založeny na ideologii vnímající změnu jako nevyhnutelný a potenciálně prospěšný jev. Tento rozdíl odpovídá nejen dichotomii „kutil–inženýr“, ale také rozdílu mezi „tradiční“ a „moderní“ společnostmi. V zájmu přehlednější argumentace je zde zveličen rozdíl mezi „typy“ společností, ale čtenář by neměl zapomínat na to, že „moderní“ a „tradiční“ jsou ideální typy a že skutečné společnosti jsou mnohem složitější, než by vyplývalo z této prosté dichotomie.

O úloze písma jako formy technologie diskutují celé generace antropologů (viz například Goody, 1968; Ong, 1982; Finnegan, 1988; Street a Besnier, 1994). Například Jack Goody v řadě knih tvrdil, že zavedení písma mohlo mít zásadní

vliv na myšlení i na uspořádání společnosti. Jeho myšlenka „velkého předělu“ mezi literárními a neliterárními společnostmi má velmi blízko k Lévi-Straussovým úvahám o totemickém versus historickém myšlení a o protikladu mezi všeu-mělem a technikem. Není náhodou, že jedna z Goodyho knih o gramotnosti se jmenuje *The Domestication of the Savage Mind* (1977). Mohli bychom říct, že stejně jako Marx postavil Hegela na hlavu (nebo na nohy!), snaží se Goody vnést do Lévi-Straussových úvah sociologické a praktické prvky. Přestože mnozí antropologové Goodymu vyčítají přílišné zjednodušení (například Halverson, 1992), jeho hlavní postřehy si zaslouží alespoň stručnou zmínku.

Goody tvrdí, že zavedení písma umožňuje lidem rozlišovat mezi pojmy a jejich denotáty. Písmo nám umožňuje proměnit slova ve věci, zmrazit je v čase a prostoru. Naproti tomu řeč je prchavá a pomíjívá a nelze ji uchovat pro příští generace. V tomto smyslu znamená písmo okleštění řeči. Písmo a řeč nejsou totéž a písemný záznam promluvy postrádá mimojazykové souvislosti – výraz tváře, společenskou situaci, tón hlasu a tak dále. Písmo lze považovat za určitý typ materiální kultury: je pevné a trvalé jako artefakty a lze je analyzovat jako zvěcnělou subjektivitu, jako „zamrzlé úmysly“.

Písmo nepochybně osvobozuje myšlení od nutnosti mnemotechniky. Nemusíme si všechno pamatovat, ale stačí jen vyhledat. Písmo umožňuje nashromáždit mnohem větší objem vědomostí než ústně předávaná tradice. Goody tvrdí, že písmo rovněž zužuje význam myšlení v tom smyslu, že umožňuje přesné kritické zkoumání, což promluvy neumožňují. Dokážeme vyčlenit malou část lidského diskurzu a podrobit ji důkladnému zkoumání způsobem, který je pro společnost nevybavenou znalostí písma nedostupný. Je také pravda – a je to kritická výtká často vznášená proti uvedené teorii –, že existuje mnoho literárních společností, které nepodporují kritiku (ve vědeckém smyslu). Na to lze namítnout, že písmo je nezbytnou, nikoli však postačující podmínkou pro vědu, jak ji známe. Patrně se všichni shodneme na tom, že tento argument do značné míry vysvětluje, proč Azandové nerozpracovali vlastní srovnávací vědu o kultuře a společnosti. Nenabízí však vysvětlení, proč stejnou vědu nerozvinuly mnohé literární společnosti.

Písmo je také potenciálně důležitým prvkem sociální organizace. Obecně se ví, že písmo sloužilo již od rané vývojové fáze (starověká Mezopotámie) k vedení záznamů o objemu zásob v sýpkách, o počtu otroků a zvířat ve městech a podobně. Jak vyplývá ze svědectví křesťanských evangelistů, již v raných fázích historie písma se písmo využívalo i ke sčítání lidu. Z toho tedy plyne, že písmo usnadňuje

nejen analytické myšlení, ale také dohled nad velkým počtem lidí. Proto je lze považovat za významný druh technologie v politické správě složitých společností.

Většina literárních společností používá písmo hlavně k vytváření archivů, z nichž některé se staly součástí historie. Lévi-Strauss se zamýšlí nad „totemickou prázdnotou“ v Evropě a v Asii (1966) a dochází k závěru, že společnosti v této oblasti si namísto totemových mýtů vybraly historii. Historii nepovažuje za vnitřně „pravdivější“ než mýty, ale pokládá ji spíše za zvláštní druh mýtu.

Rozdíl mezi písemnou a ústní tradicí bychom neměli přeceňovat, protože mezi oběma neexistuje jasně vymezená hranice. Přesto je zřejmé, že užití písma je důležitou součástí technologie dané společnosti. Bez informační technologie písma je sotva představitelná jakákoli abstraktní ideologie, například nacionalismus (viz kapitolu 18). Písmo umožňuje příslušníkům společnosti šířit své myšlenky v rozsáhlém prostoru. Díky tomu je možné vytvářet soudržné vazby mezi miliony jednotlivců, kteří se nikdy osobně nepoznají.

Čas a škola

Abstraktní čas, který představují hodiny a kalendář, může mít na společnost podobný vliv jako písmo. Ve společnosti toho typu, v němž vyrůstala většina čtenářů této knihy, panuje všeobecné přesvědčení, že čas je něco, čeho může mít člověk hodně, nebo málo; že je to něco, co lze ušetřit; co je možné vyjádřit penězi a co lze měřit nezávisle na konkrétních událostech. Pojmy jako „jedna hodina“ nebo „jeden týden“ mají smysl dokonce i tehdy, když neřekneme, jaké události jsou jejich obsahem. V našem typu společnosti je čas znázorněn jako čára s šipkou na konci, kde jeden pohyblivý bod označovaný jako „přítomnost“ odděluje minulost od budoucnosti. Tento typ abstrakce je kulturním vynálezem, nic víc a nic méně. Hodiny v jistém smyslu čas neměří, ale vytvářejí.

Společnosti, které nemají hodiny, čas nepostrádají. Jsou uspořádány spíše podle něčeho, čemu říkáme konkrétní čas (i když jako obvykle i zde existují významné odchylky). V tomto typu společnosti – a z historického hlediska je to naprostá většina společností – existuje pouze čas zakotvený v činech a procesech. Neexistuje jako něco abstraktního a autonomního mimo určité události. Rituály se neodehrávají „v pět hodin“, ale tehdy, kdy je všechno připraveno, když jsou přípravy dokončeny a když dorazili hosté. Ve společnostech bez hodin není čas vzácným zdrojem, protože existuje pouze v podobě události. Člověk nemůže čas „ztratit“ ani „zabít“.

Ve společnostech, které znají a neznají abstraktní pojem času, nabývá minulost a budoucnost různého významu. Národy neznající datum a kalendář samozřejmě datují minulé události jinak než my. Bourdieu psal o tom, jak byli Kabylové překvapeni, když se dozvěděli, jaký vztah mají Francouzi k budoucnosti (Bourdieu, 1963). „Francouzi si myslí, že jsou větší než Bůh,“ říkali Kabylové, „protože jsou přesvědčeni, že mohou ovládat budoucnost. Ale budoucnost patří Bohu.“ Mnohé národy nečasují slovesa v budoucím čase. Jedním filozoficky rozumným vysvětlením tohoto jevu by mohlo být přesvědčení, že čas se rodí teprve v souvislosti s událostmi, a protože budoucí události ještě nenastaly, nemůže budoucnost vytvořit čas (Tempels, 1959).

Lineární, kvantifikovaný, abstraktní čas není oddělen od uspořádání společnosti, ale nezrodil se mechanicky v reakci na „společenské potřeby“. Stejně jako písmo byl i čas nejprve rozvíjen pro rituální účely. Prvními evropskými uživateli hodin byli mniši, kteří potřebovali koordinovat své modlitby. Abstraktní čas však zaujal důležité místo v organizaci současných společností. Lewis Mumford napsal, že nejtyranštějším a nejautoritativnějším zařízením vyvinutým v moderní společnosti není auto ani parní motor, ale hodiny. Filozof Henri Bergson, který působil na přelomu 19. a 20. století, chtěl zachránit subjektivní prožívání času, *la durée*, jež bylo v epoše technokratické racionality podle jeho názoru ohroženo kvantifikovaným, mechanickým časem.

Proč se příslušníci moderních společností stali otroky hodin, zatímco lidé v jiných společnostech se bez hodin docela dobře obejdou? Odpověď musíme hledat v organizaci společnosti. Kdybych chtěl například cestovat z Osla do Prahy, bylo by nesmírně nepohodlné, kdybych musel odjet na letiště a čekat tam jeden nebo dva dny, než se sejde dostatečný počet lidí cestujících do Prahy. Je mnohem rozumnější, když letecká společnost vyhlásí, že letadlo do Prahy odletí v 11 hodin, všichni cestující se shodnou na tom, co to znamená 11 hodin, a objeví se na letišti více méně ve stejnou dobu. Jinak řečeno, pojem abstraktního času a všudypřítomnost hodin umožňuje koordinovat jednání mnohem většího počtu lidí, než je možné ve společnosti, jejíž příslušníci nesdílejí stejnou kvantifikovanou představu o čase. Písmo a abstraktní čas tedy umožňují sociální integraci v mnohem větším měřítku. Peníze, jimiž jsme se zabývali v předchozích kapitolách, znamenají pro směnu a bohatství zhruba totéž, co znamenají hodiny pro čas, teploměry pro teplotu a písmo pro jazyk: přinášejí standardizaci, která umožňuje rozvoj ve větším měřítku. Důsledkem je společnost, jež se spoléhá na stále abstraktnější vztahy.

Vědění a moc

Evans-Pritchard kdysi napsal, že je přesvědčen, že jeho studie čarodějnictví u Azandů mohou přispět k pochopení komunistického Ruska (Evans-Pritchard, 1951). Mínil tím, že pochopení ideologického základu systému vědění v jedné společnosti může být vodítkem k pochopení podobných struktur v jiné společnosti. Není pochyb o tom, že systémy vědění vytvářejí ve světě konkrétní řád. Netýká se to jen ideologie genderu, kasty, třídy nebo etnické příslušnosti, ale také samotného strukturování prožitků. George Orwell ve svém slavném románu *1984* (1984, [1949]) popisuje společnost, kde mocenská elita úmyslně mění jazyk, aby občanům zabránila v kritickém myšlení. Slovo „svoboda“ tedy v *newspeak* pozbylo svůj význam „osobní svoboda“ a může se používat jen ve větách typu „pes byl osvobozen od vši“. Přestože je taková úmyslná manipulace s jazykem vzácná, není pochyb o tom, že Whorfovy postřehy lze s výhodou využít při studiu ideologie a mocenských struktur. V našem typu společnosti nastává posun od výrazu *chairman* k výrazu *chairperson* nebo jen *chair* (všechny uvedené výrazy znamenají „předseda“, přičemž první z nich naznačuje, že jde o muže, druhé dva jsou genderově neutrální – pozn. překl.). Tato a další podobné změny v užití jazyka naznačují rostoucí povědomí o ideologickém charakteru jazyka a pojmů.

Studium takzvaných tajných společností dokládá různý přístup ke vztahu mezi vědáním a mocí. V některých částech světa jsou tajné společnosti běžné a zasvěcení do nich je provázeno získáním ezoterických a vysoce ceněných vědomostí. V některých společnostech, například v dynastické Číně, byla gramotnost považována za ezoterické vědění a nebyla dopřána masám. Ve své práci *Homo Academicus* popisuje Bourdieu (1988 [1984]) akademické vědomosti jako politický zdroj podobného druhu. Nesrozumitelný jazyk používaný v akademické obci, pompézní rituály a zvyklosti obklopující akademický život – údajně nezbytné pro „rozvoj vědy“ – považuje za výraz symbolické moci.

Vztah mezi vědáním a sociální organizací lze objasnit mnoha způsoby. Běžně se například předpokládá, že kulinářské odlišení, a zejména rozvoj *haute cuisine*, souvisí se sociální diferenciací a hierarchií. Prakticky všechno, co považujeme za samozřejmé, má svůj sociální původ – ať už je to totemická klasifikace, dogmatická víra v dobrodiní liberální demokracie, víra v Boha, nebo představa, že člověk by měl jíst vidličkou a nožem. Karl Marx si velmi dobře uvědomoval tento typ vztahů, když v polovině 19. století napsal, že dokonce i funkce našich pěti smyslů je produktem celého dějinného vývoje až do současnosti.

Měli bychom se vyvarovat empirického zevšeobecnování, pokud jde o vědění těch či oněch lidí. Vědění je vždy rozdělováno sociálně. Z výzkumů vyplývá, že méně než polovina dospělých obyvatel Velké Británie a USA ví, co je DNA. Peter Worsley (1997, s. 6) cituje výzkum, podle nějž třetina dospělých Britů věří, že Slunce obíhá kolem Země. Měli bychom také poznamenat, že není úkolem antropologů pronášet hodnotové soudy o systémech vědění. Dobré studie vědění, počínaje Evans-Pritchardem přes Latoura, Woolgarovu studii o sociální produkci vědeckých znalostí (1979) až po Worsleyovu studii *Knowledges* (1997), se v první řadě snaží porozumět světu z hlediska domorodce, ať už je oním domorodcem jaderný fyzik, nebo původní obyvatel Austrálie. Tento úhel pohledu není totožný s „postmoderním relativismem“. Je to prostě jediná životaschopná strategie umožňující rozvoj a přenos vědomostí o různých přirozených světech, jež lidé tvoří a udržují.

V této kapitole jsme se zabývali řadou jednoduchých kontrastů, na něž se antropologové často odvolávali (zejména v minulosti). Zkoumali jsme rozdíl mezi čarodějnictvím a vědou, mezi kutilem a inženýrem, mezi písemnou a ústní tradicí, mezi abstraktním lineárním časem a konkrétním časem a nakonec i mezi rozsáhlými „moderními“ společnostmi a malými „tradičními“ společnostmi. Takové dichotomie, které nikdy nepřinesly uspokojivý empirický popis světa, se udržovaly po celé generace – částečně také proto, že usnadňují klasifikaci společenských a kulturních jevů, když ne přímo celých společností. V dalších kapitolách podrobíme tento typ dichotomického modelu kritickému zkoumání a objasníme jeho přednosti i omezení.

Doporučená literatura

- Evans-Pritchard, E. E.: *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (zkrácené vydání). Oxford, Oxford University Press 1983; 1937.
- Goody, J.: *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge, Cambridge University Press 1977.
- Leach, E.: *Lévi-Strauss*. Glasgow, Fontana 1970.
- Worsley, P.: *Knowledges: What Different Peoples Make of the World*. London, Profile 1997.

Úskalí mnohočetných tradic

Žijeme v době, kdy polynéské ostrovy utopené v betonu jsou přeměněny v letecké základny pevně zakotvené v hloubi jižních moří, kdy celá Asie začíná mít vzhled zamořené oblasti; kdy Afriku ohlodávají bidonvilly a kdy obchodní a vojenská letadla narušují nedotčenost amerického nebo melanéského pralesa ještě dřív, než mohla být zničena jeho divoká přirozenost. Jakého jiného úspěchu dnes může dosáhnout onen domnělý únik zprostředkovaný cestováním, než že se ocitneme tváří v tvář nejnešťastnějším hodnotám naší vlastní historické existence?

Claude Lévi-Strauss, *Smutné tropy*
(přeložil J. Pechar)

V předchozích kapitolách jsme se zabývali různými formami politické organizace, různými světovými názory a ekonomickými systémy. Opakovaně jsme poukazovali na to, že etnografická přítomnost, tedy čas, který antropolog obvykle používá při popisu různých společností, se stále častěji stává časem minulým (Davis, 1992a). V Austrálii se na sklonku 18. století hovořilo 250 různými jazyky. Na konci 20. století jich zbývalo pouze třicet a jen málokterý z nich má v anglofonní Austrálii šanci přežít další generaci. Prakticky všichni lidé na světě dnes žijí ve státech, které definují své obyvatele jako občany (viz kapitolu 18), a většina lidí závisí v každodenním životě na univerzálním platidle – na penězích. Přinejmenším formálně umí více než polovina dospělých obyvatel celého světa číst a psát.