

na to přijde, už jenom to, že se vůbec oblékáme), jak komunikujeme prostřednictvím řeči, gest a výrazu tváře, co jíme a jak jíme – všechny tyto schopnosti, tak samozřejmě, že je považujeme za přirozené, jsou ve skutečnosti získané. Člověk je samozřejmě také biologické stvoření s jistými nepochybně vrozenými potřebami (potřebuje například jíst a spát), ale způsoby uspokojování těchto potřeb se utvářejí sociálním způsobem. Je biologickou skutečností, že lidé potřebují jídlo, aby se vyvíjeli a aby přežili. Na druhou stranu je pravda, že potrava se připravuje a požívá kulturně determinovaným způsobem a potravní zvyklosti se liší. Způsoby přípravy potravy, kořenění a míchání jednotlivých složek jídla, které jsou přirozené pro mě, vám mohou připadat odpudivé. Tabu spojená s potravou jsou téměř všudypřítomná, ale liší se od jedné kultury ke druhé – což je pro antropology nanejvýš zajímavé téma. Příslušníci nejvyšší hinduistické kasty vůbec nesmějí jíst maso; zákonů dbalí židé a muslimové nejedí vepřové maso; mnozí Evropané odmítají jíst koňské maso a tak dále. Biologickou daností je, že lidem rostou na hlavě vlasy, ale náš postoj k této skutečnosti je dán sociálními a kulturními zvyklostmi. Podle pravidel uznávaných v naší společnosti si vlasy necháváme růst, stříháme je, holíme, barvíme, kadeříme, narovnávané, myjeme a češeme.

Mají-li lidé vůbec existovat, spoléhají na řadu sdílených společenských konvencí nebo nevyslovených pravidel chování. Například v Británii panuje všeobecná shoda v tom, že člověk mluví anglicky, a ne japonsky, že před nástupem do autobusu si koupí jízdenku, že nechodí nahý v nákupním centru, že zazvoní u dveří, než vstoupí do sousedova domu, a tak dále. Většina společenských konvencí tohoto typu se považuje za samozřejmost, a často je dokonce vnímáme jako přirozené. Studium jiných společností, které považují za samozřejmost zcela jiné konvence, se můžeme leccos dozvědět sami o sobě. Takové studie nám připomínají, že mnohé skutečnosti, které považujeme za více méně vrozené nebo přirozené, jsou ve skutečnosti vytvořené životem ve společnosti.

Příroda a společnost

Obr. 1 Čtyři rozměry lidské existence

kultura	kulturní univerzália	kulturní odlišnosti
příroda	genetická univerzália	genetické odlišnosti
	společné	odlišné

Obrázek 1 znázorňuje některé významné rozměry lidské existence. Levé dolní pole představuje lidstvo jako biologický druh. Z tohoto pohledu jsou typickými vlastnostmi druhu *Homo sapiens* společné biologické charakteristiky, například trávicí soustava, průměrná tělesná výška a hmotnost, rozmnožovací ústrojí a objem mozku. Patří sem také vrozené schopnosti společné všem lidem, například schopnost osvojit si řeč. Antropologové a další vědci ovlivnění biologii a zejména Darwinovou teorií přírodního výběru tvrdí, že seznam vrozených rysů a možností je mnohem delší (Tooby a Cosmides, 1992); totéž tvrdí strukturalisté. Sociální a kulturní antropologie 20. století však vždy tíhla ke zdůraznění „získaného“ nad „vrozeným“, ke zdůraznění nesmírné rozmanitosti vytvořené za různých podmínek naším společným a vrozeným aparátem.

Pravé dolní pole zachycuje rozdíly mezi lidmi, které lze vysvětlit z biologického hlediska. Až do třicátých nebo čtyřicátých let 20. století se obecně mělo za to, že mezi lidskými populacemi jsou důležité genetické rozdíly, „rasové rozdíly“, které odpovídají za některé kulturní odlišnosti. Později se však prokázalo, že jen nepatrný díl genetické rozmanitosti mezi lidmi se vztahuje k tomu, o čem se obvykle uvažuje jako o rasových odchylkách (Cavalli-Sforza et al., 1994). Především je nutno uvést, že 99,8 % genů je společných pro celé lidstvo. Ze zbývajících 0,2 % se celých 85 % nachází u každé etnické skupiny a „rasové“ rozdíly spadají na vrub pouze devíti setin z 0,2 %, což je 0,012 % odlišného genetického materiálu. Velká část z těchto „rasových“ odlišností nijak nesouvisí s tělesným vzhledem. Například mnohé skupiny lidí postrádají v dospělosti enzym laktázu, který je nezbytný pro trávení mléka. Podle tohoto kritéria je tedy nutno řadit obyvatele severní Evropy do stejné kategorie jako Arabi a některé západoafrické kmeny, například

Fulanije, zatímco Jihoevropané patří do stejné skupiny jako většina Afričanů a obyvatel východní Asie. Třídění lidí do ras podle fyzického vzhledu je svévolné a z vědeckého hlediska nezajímavé. Studium ras tedy spadá do oblasti ideologie a mocenské antropologie a nemá nic společného s kulturní rozmanitostí. Měli bychom ještě dodat, že biologicky orientovaní antropologové, kteří dnes většinou spadají do skupiny „evoluční psychologie“ (Barkow et al., 1992), jsou mnohem více zaujati podobnostmi jednotlivých skupin lidí než jejich odlišnostmi. Jinými slovy řečeno, darwinistická sociální věda se nerovná rasistické sociální vědě.

Levé horní pole obrázku 1 se vztahuje ke společným a vypěstovaným sociálním aspektům lidstva, tedy vlastnostem získaným během života ve společnosti; kdežto pravé horní pole zobrazuje kulturní variace. Všechna čtyři pole dohromady tvoří jádro antropologického výzkumu. Antropologie popisuje varianty lidských vlastností v různých společnostech a tím se snaží ukázat, že existují velké oblasti lidské existence, které biologie nedokáže plně vysvětlit, protože vrozené genetické odlišnosti mezi lidskými skupinami nemohou vysvětlit obrovskou kulturní rozmanitost lidí na celém světě (Harris, 1979). Na druhé straně bychom ale neměli zapomínat na to, že posledně jmenovaná rozmanitost může skrývat uniformitu na hlubší úrovni (Brown, 1991). Lidské možnosti mají svá zřejmá biologická omezení: patrně neexistuje lidská společnost, která by naučila své členy létat či žít věčně nebo která by své příslušníky zbavila potřeby jíst a pít. Lidské možnosti mají kromě toho také svá ekologická omezení. Antropologie nepovažuje za svůj úkol popisovat tato omezení, ale soustředí se raději na sociální a kulturní rozměry a snaží se osvětlit odlišnosti i shodné vlastnosti jednotlivých forem lidského života. Vztah mezi antropologií a biologickým popisem lidstva však není předmětem této debaty. Někteří antropologicky orientovaní biologové, tedy sociobiologové, tvrdí, že významné aspekty lidského života mají nepochybně genetický základ. Jiní, včetně většiny antropologů, zastávají spíše názor, že aspekty lidské existence, které se jeví jako vrozené – například genderové rozdíly, nebo dokonce i agrese a jiné emoce běžně považované za geneticky určené –, musí být chápány jako sociální a kulturní produkty. Důkazem pro toto tvrzení jsou přesvědčivé zprávy o skupinách lidí, u nichž agrese zdánlivě zcela chybí (například Howell, 1989) nebo, v obecnější rovině, o skupinách lidí, kteří projevují zcela jiné emoce než ty, jež antropolog dobře zná ze své vlastní společnosti (Rosaldo, 1984).

Uvažujeme-li o lidstvu v obecné rovině, můžeme zkoumat podobnosti a odlišnosti mezi lidmi. Většina biologů se soustředí na podobnosti. Při studiu lidí jako kulturních bytostí je situace složitější. Antropologie se nepochybně zabývá tím, co

mají všichni lidé společného, protože jsme již prokázali, že všichni lidé jsou kulturní bytosti se vztahem ke kulturním zvyklostem. Na druhé straně se mnozí antropologové zabývají zkoumáním jednotlivých odchylek a jedinečných rysů konkrétních společností.

Pokud se týká ožehavého pojmu kultura, vždy se vztahuje k něčemu, co je společné, ale i zde existují dva způsoby sdílení. Za prvé, kultura se může vztahovat k něčemu univerzálně sdílenému – společnou vlastností všech lidí je jejich kulturnost (viz obrázek 1 – levý horní čtverec). Za druhé, výraz kultura se může používat také ve smyslu *určitá kultura* (která se tedy odlišuje od jiných kultur; toto slovo lze používat i v množném čísle; viz obrázek 1 – pravý horní čtverec). Z tohoto pohledu je tedy kultura známkou odlišnosti mezi skupinami lidí (které jsou takřka odlišně kulturní), a nikoli známkou lidských univerzálií. Oba významy slova kultura se běžně používají – a někdy se zaměňují.

Gregory Bateson (1904–1980) byl synem proslulého anglického genetika a původně studoval biologii. Místo toho se stal antropologem (po setkání s Alfredem Haddonem ve vlaku z Londýna do Cambridge), ale zájem o biologii ho neopustil po celý život. Batesonova první antropologická monografie *Naven* (1958 [1936]) byla neortodoxní knihou o rituálu, při němž muži novoguinejských Iatmulů předstírají homosexualitu. Později psal Bateson většinou kratší studie na různá témata, ale ve všech jeho publikacích bylo patrné přání porozumět procesu, komunikaci a vztahům mezi idejemi a jejich kontexty. Prostřednictvím „teorie dvojné vazby“ schizofrenie významně ovlivnil soudobou psychologii; uskutečnil výzkum komunikace delfínů a chovanců psychiatrických ústavů; byl jedním ze zakladatelů kybernetiky. Významně přispěl k rozvoji antropologie na úrovni teorie a epistemologie (teorie poznání). Ve své hlavní epistemologické práci *Mind and Nature* (1979) se originálním způsobem pokusil spojit humanitní a přírodovědné myšlení. Většina Batesonových nejdůležitějších článků je shromážděna v knize *Steps to an Ecology of Mind* (1972), řada kratších textů se objevuje také v posmrtně publikované knize *A Sacred Unity* (1991).

Řeč

Řeč je podle proslulého výroku spisovatele Williama Burroughse „virus ze vzdáleného vesmíru“. Biologové namítali, že přestože se Burroughs pravděpodobně mýlí, některé složky lidské schopnosti mluvit se vztahují k jiným evolučním rysům, které má člověk společné s jinými živočišnými druhy. Zdá se, že šimpanzi, kteří se naučili znát význam omezeného počtu slov, dokážou používat nejen výrazy označující specifické objekty, ale umějí vytvářet i abstraktní pojmy zastupující celé skupiny jevů, například „auto“ (Lieberman, 1994).

Nehledě na podobnost s biologicky příbuznými druhy, zejména s lidoopy, je verbální řeč často považována za hlavní rozlišující znak lidstva. Žádný jiný živočišný druh nepoužívá smysluplné zvuky tolika různými způsoby jako lidé a žádný jiný druh nedokáže mluvit. Příslušníci lidské společnosti pojmenovávají a třídí předměty a pojmenovávají lidskou činnost; jména dostávají také abstraktní entity jako například duchové a bohové. Symbolický význam a slovní forma každého jevu se utváří a upevňuje v rámci řečové komunity; vzájemné vztahy mezi pojmy a symboly vytvářejí konkrétní kulturní vesmír, v němž lidé uvažují a jednají. Díky tomu se z řeči stává kulturní univerzálie. V lingvistice a evoluční teorii probíhá polemika o možném evolučním základu řeči. Darwinistický jazykovědec Steven Pinker přesvědčivě tvrdil, že řeč v předlidské společnosti musela být adaptivním jevem (Pinker, 1993; viz také Dunbar, 1999), zatímco nejproslulejší světový lingvista Noam Chomsky považuje tento názor za čirou spekulaci – tato otázka je podle jeho názoru spíše „záhadou“ než „hádankou“. Ať už je to jakkoli, řeč je univerzální, ale zároveň je pravda, že lidé v různých částech světa hovoří různými jazyky, a v tomto smyslu lze tedy řeč, stejně jako kulturu, považovat za koncept, který popisuje spíše odlišnosti než podobnosti jednotlivých lidských skupin.

Stejně jako v kterékoli lidské skupině najdeme většinu genetické rozmanitosti, která se na světě vyskytuje, objevíme v rámci skupiny značnou lingvistickou a kulturní rozmanitost. Starší antropologové měli sklon zdůrazňovat uniformitu a celistvost tradičních společností a byli často kritizováni za to, že přeceňovali kulturní a lingvistickou jednotnost uvnitř skupin. Předpokládali, že všichni členové skupiny sdílejí stejný základní repertoár vědění a stejný světonázor a že jsou stejně jazykově kompetentní. Přesto však bylo dobře doloženo, že dokonce i v rámci malých skupin existují důležité rozdíly v kulturním repertoáru, dovednostech a světonázorech, i když příslušníci skupiny sdílejí důležité kulturní charakteristiky jako například mateřský jazyk.

Kultura a ekologie

Profesionální antropologové se už dnes nedomnívají, že některé národy jsou vzhledem ke své jednoduché technologii „blíže k přírodě“ než jiné. Moderní sociální a kulturní antropologie dnes uznává dogma, že kultura je základním lidským rozpoznávacím znakem společným pro všechny příslušníky lidského rodu a že by bylo nesmyslné tvrdit, že některé národy „mají více kultury“ než jiné. Příslušníci všech lidských společenství jsou stejně kulturní, přestože se to projevuje jinými způsoby.

Na druhé straně se v moderních společnostech poměrně často vyskytuje názor, že lidé používající jednodušší technologie mají intuitivní pochopení pro přírodní procesy, protože žijí „blíže k přírodě“ než my, zatímco my moderní lidé jsme se „vzdálili přírodě“, jelikož jsme mezi sebe a přírodu vložili tlustou vrstvu odcizujících filtrů v podobě počítačů, betonových budov, dálnic a knih. Podívejme se na jeden příklad.

Pygmejové kmene Mbuti žijí v pralesích oblasti Ituri na severovýchodě dnešního Konga. Jsou to lovci a sběrači, používají jednoduché technické prostředky a jejich sociální diferenciaci vychází z genderu, stáří a osobních vlastností (Turnbull, 1979 [1961]; 1983). Loví dvěma různými způsoby: individuálně lukem a šípy a kolektivně s pomocí sítí. Ženy a děti sbírají jedlé plody, kterých je hojnost. Nedostatek potravy je z jejich pohledu důsledkem lenosti.

Mbutiové žijí ve skupinách čítajících asi dvacet osob a používají klasifikační systém příbuzenství, což znamená, že stejné příbuzenské výrazy se používají pro označení osob, které jsou do různé míry (nebo vůbec ne) biologicky příbuzné. Postavení ve skupině se určuje na základě genderu, věku a osobní autority a přechod mezi jednotlivými životními fázemi je vyznačen důmyslnými přechodovými rituály. Svatba je významným rituálem a rozvodům se zabráňuje. Nemanželský sex se sice objevuje, ale je negativně postihován. Flirtování se řídí přísnými pravidly.

Muži i ženy ovládají širokou škálu dovedností nezbytných pro přežití. Většina těchto dovedností je kulturně specifická a Mbutiové je nesdílejí se sousedními Bantuy, kteří jsou většinou rolníci. Mezi nejdůležitější mužské dovednosti patří lov, příprava jedu na šípy a způsoby sběru medu. Ženy mají specializované znalosti o lesních rostlinách a jejich využití: vědí, které rostliny jsou jedlé, které jsou léčivé a ze kterých lze uplést košíky. Všichni muži jsou zasvěceni do tajného kultu *molimo*, jenž jim zajišťuje privilegovaný přístup k vyšším mocnostem. Součástí významného rituálu je troubení na trumpetu *molimo* a zpěv rituálních písní.

Stručně řečeno, život Mbutiů je kulturně uspořádaný od začátku až do konce. V tomto smyslu není žádný důvod předpokládat, že jsou „blíže k přírodě“ než příslušníci industriálních společností.

Na druhou stranu je ale zřejmé, že tito lidé mnohem méně působí na své životní prostředí než lidé s jiným způsobem obživy, ať už jsou to zemědělci, nebo příslušníci průmyslové kultury. Jejich populace se rozrůstá velmi pomalu a tito lidé nemění trvale základní procesy probíhající v jejich životním prostředí.

Podíváme-li se na celou záležitost z jiné perspektivy, je lákavé dojít k závěru, že Mbutiové jsou blíže přírodě než například zemědělci žijící v okolí Paříže. Pro jejich náboženství je typická hluboká úcta k lesu: konec konců žijí z toho, co jim les „dává“, a uctívají jeho duchy. Claude Meillassoux (1967) napsal, že zemědělci projevují určitý sklon vnímat přírodu jako nepřitele. Meillassoux vycházel z Turnbullových etnografických studií a tvrdil, že vnímají přírodu jako *subjekt* – sklízí její produkty a vnímají ji v podstatě jako přítele –, zatímco sousední farmáři považují přírodu spíše za *objekt*, a tedy za něco, co neustále modifikují a kultivují a co musí chránit před jinými přírodními jevy, jako jsou například plevele a pavíani.

Na druhou stranu je také nutno zdůraznit, že Mbutiové, stejně jako Bantuové nebo Francouzi, vynakládají velké úsilí na to, aby z jejich dětí vyrostlo něco jiného než zvířátka nebo příslušníci jiného kmene. Děti je nutné přetvořit z jejich původního neurčitého stavu a přivést je na správnou cestu; musí se z nich stát opravdoví Mbutiové, nic méně a nic více.

Dvě přírody a dva přístupy

Antropologie se zabývá dvěma různými typy pojetí přírody: rozlišuje vnější přírodu neboli ekosystém a vnitřní přírodu neboli lidskou přirozenost. Oba tyto pojmy představují opak kultury. Co je kulturní, je vždy jiné než příroda; kultura s sebou vždy nese transformaci a někdy i popření toho, co je přirozené. Mnozí antropologové přijímají Lévi-Straussovo tvrzení, že všechny lidské společnosti rozlišují mezi kulturou a přírodou (jiní ale toto tvrzení zpochybňují, viz příspěvky v monografii, kterou editovali Descola a Pálsson, 1996). Naše nehumanizované okolí někdy působí jako hlavní hrozba pro naše lidské projekty: může ohrožovat nebo ničit naši úrodu, zabít náš dobytek a tak dále. Každý kulturní projekt s sebou nese transformaci vnější přírody i lidské přirozenosti.

Současné je kultura vnitřně spjatá s přírodou. Mnozí lidé tvrdí, že příroda poskytuje surovinu, z níž vyrůstá kultura, a že mezi přírodou a kulturou je silný vztah

vzájemné závislosti. Zdá se, že příroda je silnější a trvalejší než kulturní produkty, které se ve srovnání s přírodou jeví jako křehké, zranitelné a dočasné. Pokud se někomu podaří představit společenský řád jako „přirozený“, musí to skutečně prokázat.

Přírodu lidé často vnímají jako hroživou sílu, kterou lze jen obtížně ovládnout, ale přesto je vždy nutná jako zdroj surovin pro kulturní produkty. Zároveň je také dvojnásobná: je současně protivníkem i zdrojem oprávněnosti. Marilyn Strathern ve své knize *After Nature* (1992) popisuje systém příbuzenství a následnictví, který je výjimečný v tom smyslu, že dává lidem možnost nahradit „přirozenou“ reprodukci (kulturně) technologicky řízenou reprodukcí (zkumavky, umělé oplodnění, náhradní matky atd.). Hmatatelným kulturním výsledkem je změna běžných představ o tom, co je kulturní a co je přirozené. Kniha Marilyn Strathern se zabývá příbuzenstvím v anglické střední třídě na konci 20. století.

Existují dva možné přístupy ke vztahu mezi kulturou a přírodou. Je možné studovat, jak různé společnosti pojmají přírodu a vztah mezi kulturou a přírodou, ale je také možné zkoumat, jak příroda (prostředí nebo vrozené lidské vlastnosti) působí na společnost a kulturu. Příroda tedy existuje jednak jako kulturní vyobrazení přírody, jednak jako něco, co stojí mimo kulturu a společnost, ale přesto ovlivňuje způsob lidského života. Člověk jako biologický druh je součástí ekosystému a mění jej; jako kulturní bytost rozvíjí představy o svém prostředí a staví se mimo toto prostředí.

Smysly

Karl Marx kdysi napsal, že pět smyslů není produktem přírody, ale celé světové historie až do dnešní doby. Přestože Marx tuto myšlenku dále již nerozvíjel, naznačil soubor problémů, které antropologové často přehlíželi: Jak se liší užití smyslů v různých kulturách a jaké metodologické problémy vyvstávají z těchto odchylek?

V mnoha etnografických spisech je patrná určitá vizuální předpojatost. Popis prostředí, v němž se odehrává terénní výzkum, se obvykle soustředí na prostorovou organizaci, stavby, rostliny a obecně na to, co upoutá zrak. Zvuky, chuti a pachy podezřele chybějí.

Mary Louise Pratt (1986) poznamenává, že v etnografických popisech prakticky chybějí zmínky o pachu či vůni. Existují však společnosti, pro které je čich nesmírně důležitý při poznávání a třídění jevů vnějšího světa. Constance Classen (1993) píše, že Ongeové na Andamanských ostrovech žijí ve světě usměrňovaném čichem, a „čichový úpadek Západu“ uvádí do souvislosti s rozvojem vědeckého racionalismu. Zatímco v antice a ve středověku byla růže spojována s vůní, v 18. století se jejím hlavním smyslem stalo „rozptýlit oko, a tedy i mysl“ (Classen, 1993, s. 27). Paul Stoller se ve své práci *The Taste of Ethnographic Things* (1989) zamýšlí nad podobnými otázkami. Z toho vyplývá, že smyslům se na poli antropologie dostalo mnoho rozptýlené pozornosti, ale málo systematického zpracování.

Steven Feld ve své práci *Sound and Sentiment* (1982) popisuje novoguinejské Kalulie, pro něž jsou zvuky a hudba ústředními kosmologickými kategoriemi. Kaluliové klasifikují ptáky nejen podle jejich vzhledu, ale také podle jejich zpěvu. Feld ukazuje, jak zvuky v kalulijské společnosti slouží jako symbolická soustava významů. Kaluliové považují písně a hudbu za nesmírně důležité. V obecnější rovině Walter Ong (1969) tvrdí, že předliterární společnosti na rozdíl od těch, které používají písmo, nemají sklon „zobrazovat“ svět, a tudíž striktně vzato nemají „obraz světa“, ale místo toho „popisují skutečnost obsažnými sluchovými výrazy, jako jsou hlas a harmonie“. Constance Classen srovnává tři orální předliterární společnosti, Tzotzily v Mexiku, Ongee na Andamanských ostrovech a Desany v Kolumbii, a zjišťuje, že všechny uvedené společnosti mají zřetelně vymezené způsoby, jak porozumět světu: „Tzotzilové třídí svět podle tepla, Ongeové podle čichu a Desanové podle barvy.“ (Classen, 1993, s. 122) Řečeno jinými slovy, zraková/sluchová dichotomie je příliš jednoduchá, ale přinejmenším poukazuje na význam studia sociálního užití smyslů a kriticky odráží přílišné spoléhání etnografie na zrak a vizuální metafory (Salmond, 1982).

Interakce a aktéři

Sociální život se skládá především z činností a vzájemného působení; kdyby na sebe lidé přestali vzájemně působit, společnost by přestala existovat. Pro naše účely bude užitečné rozlišovat mezi pojmem jednání a chování: chování se vztahuje k pozorovatelným událostem zahrnujícím lidi nebo zvířata, kdežto jednání (nebo činnost) ve smyslu, v jakém zde používáme tento pojem, znamená, že aktéři mohou uvažovat o tom, co dělají. Naše pozornost tedy směřuje k úmyslnému (záměrnému, reflexivnímu) aspektu lidské existence. Pokud víme, žádný jiný živočišný druh nedokáže záměrně uvažovat o svém chování. Marx se o tom zmiňuje ve svém *Kapitálu* (Marx, 1906 [1867–1894]), když srovnává lidského mistra stavitele se včelou. Včelí úl je možná dokonaleji utvářen a je funkčnější než dům vybudovaný stavitelem (přinejmenším pokud je dům průměrný), ale je zde jeden kvalitativní rozdíl: dříve než lidský stavitel začne pracovat, má ve svém vědomí představu o domu. Nemáme žádný důvod předpokládat, že včela vychází z podobné představy. Na rozdíl od člověka jedná podle předem naprogramovaných „instinktů“.

Pojem činnosti tedy naznačuje, že lidé vědí o tom, že jednají, i když pokaždé nemusí znát důsledky svého jednání. Jinými slovy řečeno, vždy je možné dělat něco jiného než to, co člověk zrovna dělá. Právě kvůli této neurčitosti je obtížné předvídat lidské jednání; mnozí vědci se ve skutečnosti domnívají, že je to v zásadě nemožné.

V antropologii a sociologii se jednající člověk často označuje jako aktér (nebo činitel). Tento výraz zahrnuje také kolektivní aktéry, a je tedy obsažnější než výrazy jako „osoba“, „jedinec“ a tak dále. Aktérem může být například stát. V antropologických studiích se kromě toho v roli aktéra často objevují korporace. Korporace je kolektiv lidí, kteří v jednom či v několika ohledech působí jako jednotka. V mnoha společnostech jsou typickými aktéry politické strany nebo odboj; v jiných jsou to příbuzenské skupiny (viz kapitoly 5, 7 a 11). Pojem korporace je nutno odlišovat od pojmu *kategorie*, což je skupina lidí, kteří mají něco společného z hlediska klasifikace, aniž by jednali nebo působili jako jednotka.

Pojem jednání nebo činnost lze obvykle nahradit pojmem interakce. Pohlíželi na jakoukoli lidskou činnost jako na interakci, upíráme pozornost ke vzájemnému charakteru jednání. Většina činů není jen zaměřena k ostatním činitelům, ale je také utvářena jejich vzájemným vztahem. Nejmenší jednotkou, na kterou se zaměřuje pozornost antropologů, není jednotlivec, ale vztah mezi dvěma jedinci

(Leach, 1967). Jinými slovy řečeno, vzájemný vztah mezi dvěma osobami lze považovat za nejmenší stavební kámen společnosti.

Statusy a role

Některé často používané výrazy společenských věd, například společenská konvence, interakce, korporace a kategorie, jsou vysoce abstraktní srovnávací pojmy. Jsou užitečné při transkulturním srovnávání, ale jen velmi vzácně jsou součástí domorodého (nebo emického) slovníku. Platí to rovněž pro další užitečnou skupinu pojmů, které byly vytvořeny s cílem popsat různé typy sociálních vztahů, do nichž lidé vstupují. Za prvé, všichni členové společnosti mají určitá práva a povinnosti ve vztahu k ostatním členům společnosti; těžko bychom našli dva jedince, jejichž práva a povinnosti jsou stejné. Za druhé, každý člověk má mnoho různých práv a povinností ve vztahu k různým lidem a různým situacím. Chceme-li analyticky rozlišovat mezi těmito aspekty sociálního procesu, hovoříme obvykle o sociálních stavech.

Status je sociálně definovaný aspekt osoby, který určuje sociální vztahy a nese s sebou určitá práva a povinnosti vzhledem k ostatním. Každá osoba má mnoho různých statusů, například strýc, zubař, soused, zákazník, přítel. Sociální osoba se skládá ze sumy těchto statusů a je jimi také definována. S každým stavem se pojí i sociální očekávání, která se v průběhu času podílejí na jeho zachování. Relativní důležitost každého statusu pro určitého aktéra se výrazně liší. Členství v etnické nebo náboženské skupině může být pro aktéra tak důležité, že ovlivňuje jeho pole působnosti téměř v každém ohledu. Jiné statusy, například postavení vnuka ve společnosti, kde je příbuzenství relativně nevýznamné, jsou pro jedince méně důležité – definují člověka v menším počtu situací a pro jeho vnímání vlastní osoby mají jen okrajový význam.

Někdy je poučné rozlišovat mezi *připsanými* (askriptivními) a *získanými* statusy. Připsaných statusů se nelze zbavit; sedmiletý chlapec se nemůže rozhodnout, že nebude žákem druhé třídy, synem a dítětem. Naproti tomu získané statusy aktér získává. V moderní společnosti se profese obvykle považuje za získaný status, ale v mnoha společnostech je stavem připsaným (člověk si jej nevybírá). Ústřední představou klasické antropologie a sociologie je názor, že moderní společnosti se od tradičních kvalitativně liší v tom, že v moderních společnostech se mnohé sociální statusy získávají, zatímco v tradičních společnostech je většina statusů připsaných. K tomuto typu duality se vztahuje Tönniesův (1963 [1889]) proslulý rozdíl

mezi *Gemeinschaft* (společenství) a *Gesellschaft* (společnost) a Maineovo rozlišování mezi společnostmi smlouvy a statusu. Pozdější výzkumy prokázaly, že tento typ dělení je příliš zjednodušující, ale může posloužit jako analytické východisko.

S pojmem status úzce souvisí pojem role a oba výrazy se někdy používají jako synonyma. V antropologii je ale role obecně definována – podle Lintona (1936) – jako dynamický aspekt statusu, tedy jako skutečné chování člověka v rámci vymezení daného jeho stavem. Typickým stavem v moderní společnosti může být „řidič autobusu“. Role řidiče autobusu bude potom definována tím, co člověk jako řidič skutečně dělá.

Konkrétní sociální status určuje směr a způsob jednání člověka. Například od princezny se nečeká, že bude pozdě v noci popíjet pivo ve špinavých barech. Od šamana mezi Inuity se čeká, že v případě potřeby naváže kontakt s nadpřirozenými mocnostmi; od manželky na Trobriandových ostrovech se očekává monogamní život; od dělníka v německé továrně se čeká, že bude každý pracovní den před osmou hodinou na svém pracovišti. Jestliže člověk poruší pravidla a očekávání spojená s naplňováním jeho role v rámci statusu, mohou na něj ostatní členové společnosti uvrhnout určité sankce nebo jinou formu trestu.

Střídání rolí

Díky rozlišování statusů a pravidelnému uplatňování sankcí má sociální život jistou míru pravidelnosti a předvídatelnosti. Tato předvídatelnost však rozhodně není naprostá. Kdyby tomu tak bylo, byli by vědci vynikajícími proroky. Sociální status a jeho dynamický protějšek, role, dává aktérovi určitá práva a povinnosti vycházející z očekávání a spojená s možnými sankcemi a tím aktérovi vymezuje možný prostor pro jeho působení. Sociální status člověka však nikdy nevymezuje úplné pole jeho působnosti. Důvodem je částečně skutečnost, že status jen vzácně vymezuje přesná a podrobná pravidla chování v každé situaci, a také fakt, že role není nikdy totožná se stavem. Jinými slovy řečeno, člověk je nucen improvizovat – v každé společnosti například existuje mnoho nesmírně odlišných způsobů, jak plnit roli otce, přestože sociální definice statusu „otec“ také obsahuje určitá očekávání. Každý status je také nejednoznačný v tom smyslu, že dříve, než jej aktér začne naplňovat, jej musí interpretovat.

Filozof Jean-Paul Sartre ve svém zásadním mikrosociologickém a existencialistickém díle *L'Être et le néant* (1943; česky *Bytí a nicota*, 2006) podrobně popisuje, jak aktéři přemítají o stavech, jak je definují a jak podle nich jednají často nepříroze-

ným a vumělkovaným způsobem. Jedním ze Sartrových nejslavnějších příkladů je číšník v pařížské kavárně, který se profesionálně a pečlivě snaží dávat najevo „číšnictví“. Svým pohledem, gesty a elegantním balancováním podnosu s pitím, když zdánlivě nonšalantně vychází z kuchyňských dveří, dává jasně najevo, že je číšník. Kdyby však tuto roli hrál také doma, jeho žena by patrně během několika týdnů požádala o rozvod.

Ve svém filozofickém popisu ztvárnění rolí otevírá Sartre téma, jímž se od té doby zabývalo mnoho sociologů a antropologů. Soustředili se na schopnost aktérů manipulovat se svými statusy, a tak se osvobodit – nikoli od samotných statusů, ale od zjevného nátlaku, který některé statusy vyvíjejí. Aktéři tedy mohou na svůj status pohlížet z odstupu; v rámci určitých hranic se rozhodují, jaký výraz svému statusu dodají, aby ve svých spoluaktérech vyvolali patřičný dojem, kdo jsou. Prostřednictvím studia rolí tedy můžeme zkoumat aspekty vztahů mezi svobodou a donucením v sociálním životě.

Jedním z nevlivnějších existujících literárních zpracování odstupu od role a jejího plnění je patrně *The Presentation of Self in Everyday Life* Ervinga Goffmana (1978 [1959]; česky: *Všichni hrajeme divadlo: sebeprezentace v každodenním životě*, 1999). Na široké škále příkladů autor ukazuje, jak lidé odhodlaně užívají své více či méně připsané statusy a sociální vztahy při sledování svých vlastních cílů. Při popisu sociálních procesů používá Goffman výrazy z divadelního prostředí. Mluví o hercích, rolích a představeních a rozlišuje mezi jevištěm a zákulisím. Vychází z toho, že některé situace dobře ovládáme a cítíme se v nich relativně bezpečně, a proto se chováme jako (skuteční) herci v šatně – jsme „samí sebou“, žertujeme, dáváme najevo své skutečné emoce a necítíme se svázáni přísnými pravidly své jevištní role. Na jevišti je ale důležité ovládat city: herec si musí přesně uvědomovat, jakým dojmem působí na ostatní, a snaží se tento dojem utvářet podle svých představ. V takové situaci, stejně jako například při formálním pohovoru nebo za jiných okolností, kdy se cítí poněkud nejistě, protože svou roli nemá úplně zažitou, se snaží působit určitým dojmem v procesu, kterému Goffman říká řízení dojmu.

Představu o řízení dojmu převzal také Fredrik Barth ve své studii sociální organizace posádky rybářské lodi plující ve vodách západně od Norska (Barth, 1966). Loď má kapitána, posádku pěti až osmi rybářů a „mistra síťáře“. Každý z nich má řadu různých statusů, ale na lodi je zdaleka nejdůležitější jejich profesionální status. Každá kategorie aktérů má specifické úkoly. Kapitán řídí loď a dohlíží na ostatní. „Síťář“ má za úkol vyhledávat hejna ryb a nařizuje rybářům vyhodit sítě,

když „má dojem“, že pod hladinou je velké množství ryb. Rybáři zase vykonávají všechnu manuální práci.

Barth vychází z tohoto jednoduchého rozdělení statusů a popisuje hraní rolí na lodi. Ukazuje, že některé aspekty statusů se přehrávají a že aktér klade velký důraz na prezentaci právě těchto aspektů svého statusu. Kapitán se chová jako statný chlapík s bohatými zkušenostmi a zdravým úsudkem. Rybáři se často shromažďují na palubě, pozorují moře a klidně spolu rozprávějí, aby dali najevo ochotu odvést dobrou práci. Síťář hraje roli „šamana“ a vyvolává dojem, že je obdařen velkými intuitivními schopnostmi částečně mystického původu. Pozoruje vodu a hledá známky, které jsou pro ostatní neviditelné, neklidně přechází, „čenichá“ ryby a tak podobně. Úmyslným přehráváním určitých aspektů role se všichni aktéři snaží, aby se prezentovali jako zkušení nositelé svého statusu.

Jsme tedy totožní s rolemi, které „hrajeme“? Skládá se sociální život do značné míry z úmyslného vyvolávání dojmů, a tedy vlastně manipulace? Možná je lákavé kritizovat Goffmana a jeho následovníky za to, že vyvolali dojem, že lidský život se skládá z řady pokusů přelstít druhé a prohlédnout jejich strategie a že žádný lidský čin snad není věrohodný nebo upřímný. Tento druh kritiky, přestože je do jisté míry oprávněný, míří nesprávným směrem. Goffmanovi jde hlavně o to, že existují společenské konvence, které určují veškerou naši činnost, neboť jsme tvorové společenosti. Dokonce i při vyjadřování těch nejsilnějších a nejupřímnějších emocí se musíme řídit specifickými a kulturně definovanými pravidly, jež předepisují, jak takové emoce vyjádřit. I ten nejspontánnější čin musí být vyjádřen sociálně definovaným způsobem, jinak není srozumitelný.

Dále platí, že i když by člověk rád porušil zvyklosti své společnosti, může to udělat jen omezeným počtem způsobů. Obecně platí, že v moderní společnosti je kritika sociálních konvencí docela běžná. O konvencích se v tomto případě mluví jako o „svěrací kazajce“ nebo jako o „vězení“, které brání projevům skutečného já. V šedesátých a sedmdesátých letech 20. století mnozí mladí lidé v západní Evropě a v Severní Americe zavrhlí to, co považovali za „prázdnou rutinu“, a začali žít „přirozenějším a autentičtějším“ způsobem. Nechali si narůst vlasy, provozovali mimomanželský sex s různými partnery, odmítali kulturní praktiky vedoucí ke zhoršování životního prostředí a tak dále. Kritikové těchto hnutí tvrdí, že si z nich můžeme vzít dvě obecná sociálněvědecká ponaučení. Za prvé, dlouhovlasí rebelové překvapivě rychle vyvinuli nové společenské konvence. Bylo například obtížné stát se členem skupiny, pokud se člověk neoblékal určitým vymezeným způsobem. Za druhé, kritikové tvrdili, že jakmile rebelové opustili „prázdnou

rutinu“, nezůstalo jim v životě takřka nic. Jinými slovy řečeno, lidé jsou odkázáni na sociální rituály, konvence a zažitě postupy, dokonce i když je nemají v oblíbě.

Moc a společenský život

Teorie rolí bývá kritizována kvůli své údajné neschopnosti pojednávat o mocenských vztazích ve společnosti. Je zřejmé, že společenské konvence, očekávání v souvislosti s rolemi a samotné rozdělení rolí a statusů ve společnosti přispívá k systematickému rozlišení moci. Někteří aktéři mají významnou moc nad jinými; jiní mají jen velmi omezenou kontrolu nad vlastním životem, natožpak aby kontrolovali život druhých. Goffman a další teoretikové rolí se tímto aspektem sociálního života zabývají jen okrajově.

Moc je obtížný a těžko uchopitelný pojem. Filozof Bertrand Russell kdysi řekl, že moc je pro společenské vědy tímtež, čím je energie pro fyziku: je jedním z ústředních pojmů, ale není možné ji přesně definovat. Russell má pravdu do té míry, že neexistuje žádná obecně přijímaná definice moci. Přesto mezi společnostmi existují zřetelné a velmi významné rozdíly s ohledem na veřejné i soukromé mocenské vztahy.

Je užitečné rozlišovat mezi dvěma základními způsoby konceptualizace moci. Na moc ve společnosti můžeme pohlížet ze dvou různých hledisek. Později o nich pojednáme podrobněji jako o hledisku aktéra a hledisku systémovém (více v kapitole 6). Společnost si lze představit buď jako produkt úmyslného volního jednání, nebo jako souhrn institucionálních struktur, které formují a podmiňují veškerou činnost. Pohlížíme-li na moc z hlediska aktéra (Weberův názor), lze ji definovat jako jeden aspekt sociálních vztahů, jmenovitě jako schopnost přimět někoho dělat něco, co by za jiných okolností neudělal. Pohlížíme-li na moc ze systémového hlediska (jako to dělal Marx), je důležité ukázat, že mocenské rozdíly zakotvené v samotné struktuře společnosti jsou vlastně určující pro sociální vztahy. Člověk si nemůže vybrat, že bude mít naprosto bezmocný status. Na druhé straně je pravda, že může vylepšit své relativní postavení. Proto lze tvrdit, že pro analytické účely je sice nutné oddělovat obě zmíněná pojetí moci, ale obě jsou užitečná. Většina soudobých antropologů ve svých analýzách přechází od jednoho pohledu ke druhému.

Já

Další kritika směřující proti teorii rolí reprezentovala názor, že já je celistvou jednotkou a jakékoli „porcování“ na oddělené role je umělé. Možná je to pravda – přinejmenším mnozí moderní jedinci mají pocit, že jsou „celistvé osobnosti“ –, ale různé sociální vztahy od nás přesto vyžadují, abychom si osvojili specializované chování přizpůsobené určitým situacím. Jen málokdo se patrně chová naprosto stejně, ať už je ve společnosti své babičky, svého profesora, nebo svých přátel. Jelikož sociální člověk je tvořen svými sociálními vztahy a obsah těchto vztahů je různý, musí člověk při jednání s různými lidmi do určité míry měnit své chování.

Zmíněná flexibilita sociálního života obvykle nepůsobí aktérům vážnější problémy, ale poměrně často vede k rozporuplným očekáváním ze strany různých osob – což může působit potíže, pokud taková očekávání vyvstanou současně. Jaký status by si člověk měl vybrat, pokud si musí zvolit mezi dvěma vzájemně protichůdnými statusy? V této ošemetné situaci se ocitl patrně každý dospívající příslušník současné západní společnosti, když byl venku s rodiči a nečekaně potkal kamarády.

Teorie rolí, jak jsme uvedli na příkladu Goffmanovy práce, může být užitečným nástrojem pro popisování sociálních vztahů. Její užitečnost ukážeme později. Přesto bychom ale neměli zapomínat na to, že statusy a role jsou teoretické abstrakce odvozené od skutečných procesů sociálního života; jsou to tedy etické výrazy. Srovnávací výzkumy naznačily, že všechny lidské skupiny znají pojem já nebo osoba (Geertz, 1983; Mauss, 1985 [1938]; Fitzgerald, 1993), ale tyto pojmy se od sebe významně liší. V evropské společnosti je já obvykle vnímáno jako celistvá, integrovaná a svrchovaná jednotka – jako nezávislý činitel. V mnoha nezápadních společnostech však může být já považováno spíše za součet sociálních vztahů jedince. Srovnáním anglického a melanéského systému příbuzenství dospěla Marilyn Strathern (1992) k závěru, že typický melanéský koncept já je ze sociologického hlediska správnější. Příslušníci novoguinejských společností nepovažují lidskou bytost za plně vyvinutého člověka, dokud si neosvojí základní kategorie místní kultury. Osobnostní struktura se tedy vytváří od narození s tím, jak se dítě postupně seznamuje s obyčejí a znalostmi své společnosti. S podobným pojetím se setkáváme v mnoha středoafričských společnostech, protože děti, které zemřou v útlém věku, se nemohou proměnit v plnohodnotné duchy předků. Jejich kulturní kompetence jsou omezené a jejich osobnost je jen částečně vyvinutá, protože ještě musí navázat širokou škálu sociálních vztahů. Pokud se vrátíme do Melanésie, člověk

tam není považován za mrtvého, dokud nejsou splaceny všechny jeho dluhy a dokud není rozděleno dědictví po něm. Teprve až jsou formálně ukončeny všechny společenské vztahy, v nichž zesnulý figuroval, může být považován za náležitě mrtvého. Strathern dochází k závěru, že Melanéšané vnímají člověka téměř stejně jako sociologové, tedy jako souhrn jeho společenských vztahů – na rozdíl od Angličanů, kteří mají sklon vnímat člověka jako izolovanou jednotku.

Mauss ve své slavné esejí o já (1985) poznamenává, že latinský výraz *persona* původně znamenal „maska“. Snaží se ukázat, že představa „já“ jako něčeho odlišného od „masky“ nebo rolí, jež na sebe lidé berou, se v Evropě objevila teprve po rozšíření křesťanství. Mauss píše, že mezi pueblonskými indiány Zuniji existoval v každém klanu jen omezený počet křesťanských jmen a od každého nositele konkrétního jména se očekávalo, že bude v rámci klanu hrát určenou roli. Jinými slovy řečeno, lidé nebyli považováni za samostatné jedince, ale nahlíželi sebe samé jako předurčené „jednat v rámci celku klanu“ (Mauss, 1985, s. 5).

Veřejné a soukromé já

V tomto okamžiku bychom měli dodat, že antropologický důraz na všechno veřejné a společenské nemusí nutně znamenat, že neexistuje nic soukromého a „vnitřního“. Mnozí autoři rozlišují mezi veřejným a soukromým já. Soukromé já je takové „já“, jak vnímá samo sebe zevnitř, a není tedy samozřejmě přístupné přímému antropologickému pozorování. Lienhardt (1987) poznamenal, že některé africké kmeny mluví o identitě způsobem, který je blízce spřízněn s tímto naším rozlišováním. Pomocí symbolu želvy Afričané rozlišují mezi veřejnou osobou (želva vystrkuje hlavu a končetiny) a soukromou osobou (želva je ukrytá v krunýři). Přestože obě úrovně osobnosti jsou nepochybně spojeny, je obtížné zjednodušit jednu ve druhou.

Jestliže nám analýza rolí poskytuje univerzálně použitelné nástroje (mohou být užitečné při studiu kterékoli společnosti), jsou tyto nástroje pouhým východním bodem, pokud je naším cílem pochopit rozdíly a podobnosti sociálních a kulturních systémů. Antropologové často namítali, že některé národy a kmeny postrádají koncept soukromé osoby (mohli bychom rovněž říct koncept osobní identity). Přinejmenším je jisté, že vztah mezi soukromými a veřejnými aspekty osobnosti se v různých společnostech významně liší. Dokonce i v relativně kulturně homogenní západoevropské a severoamerické společnosti existují významné odchylky. Mnozí Evropané jsou překvapeni tím, s jakou lehkostí Severoameri-

čané hovoří o svém soukromém životě s cizími lidmi. Pokud se přesuneme ještě dále, začnou být rozdíly hlubší. Dumont (1980 [1968]) tvrdil, že v indické společnosti je jednotlivec zcela podřízen kolektivu a nepovažuje se za nezávislého činitele, ale za součást organického celku.

Osobní jména mohou být vodítkem k převažujícímu pojmání osobnosti ve společnosti. Alford (1988) uvádí, že Cunové ve Střední Americe dávají svým dětem křestní jména teprve v době, kdy děti dosáhnou věku asi deseti let. Systém jmen na Jávě je podle Geertzova popisu (1973) pro pozorovatele zvenčí nesmírně matoucí a složitou záležitostí, neboť každý člověk má sedm různých jmen pro různé situace. Srovnajte to s neformálností severoamerické společnosti, kde se dokonce i úplně cizí lidé smějí oslovovat zdvořilinou svého křestního jména (Bill, Bob, Jim, Tommy atd.). Tento druh kulturního rozdílu, který může být významný, nemusí být patrný z pouhé analýzy rolí. Analýza rolí nám však může pomoci při kladení relevantních otázek o kulturních konstrukcích já, protože pomáhá při strukturovaném pozorování společenského života, který se na první pohled může zdát náhodný a čistě improvizovaný.

Brian Morris (1994) naznačuje trojnásobný rozdíl mezi různými stránkami osobnosti. Za prvé, člověk může být určen jako lidská bytost, jako „uvědomělá tělesná sociální bytost vybavená řečí a morální činností“ (Moris, 1994, s. 11). Tato představa, jak uvádí Morris, je patrně univerzální. Za druhé, člověka lze popsat jako kulturní kategorii. Tento typ kategorizace může být více, ale také méně obsažný než první. Na jedné straně platí, že některé společnosti v mnoha ohledech neudělují plná práva cizincům, dětem a otrokům; na druhé straně tyto společnosti berou v potaz elementy, jako jsou duchové předků a některé aspekty okolního prostředí. Za třetí se Morris zabývá osobou ve smyslu self („já v protikladu k ostatním“), jehož pojem vykazuje značné kulturní variace. Jedinec sám – podle Dumontovy terminologie, které se zde přidržím – vidí původ svého jednání ve svém já, zatímco mnohé společnosti tvrdí, že příčiny lidského jednání jsou sociální, náboženské nebo člověku nadřazené.

Antropologie těla

V tomto přehledu osobnostního uspořádání jsme ze srovnávacího hlediska zdůraznili jeho kulturně specifické stránky. Univerzalistické alternativy, které se soustřeďují na prvky osobnosti společné pro všechny kultury, zahrnují psychoanalytické pohledy (např. Obeyesekere, 1981), evoluční psychologii (Brown, 1991) a některé

fenomenologické přístupy, zejména ty, jež se inspiřují dílem filozofa Maurice Merleau-Pontyho. Jeho vlivná práce *Phenomenology of Perception* (Merleau-Ponty, 1962 [1945]) poukazuje na alternativní konceptualizaci osobnostního uspořádaní, které se soustředí na *ztělesněné* já. Thomas Csordas (1999, s. 172) píše, že „v kulturní a sociální antropologii s námi bylo tělo vždy, ale nebylo vždy problémem“. Chce tím říct, že tělesné praktiky popisuje etnografie od samého počátku – obřizka, odívání, pouzdra na penis, výchova k dodržování hygieny atd. –, ale až do sedmdesátých let 20. století byla věnována jen malá pozornost lidskému tělu jako socio-kulturní entitě. Významnou výjimku z tohoto tvrzení představují práce Mary Douglas o nečistotě a klasifikaci (1966; 1970). Velkou část výzkumů, které byly od té doby provedeny, lze zařadit do kategorie lékařské antropologie (například Scheper-Hughes a Lock, 1987) nebo politické antropologie (například Bourdieu, 1977), která zkoumá kulturní variace a mocenské vztahy v kontextu těla, jež je považováno částečně za původce děje a částečně za „pasivní hroudu hlíny...“, na níž společnost uplatňuje svá pravidla“ (Csordas, 1999, s. 178–179). Další úrodná oblast výzkumu se týká vztahů mezi tělem, představami o osobnosti a technickými změnami. Jeanette Edwards a další (Edwards et al., 1993; viz také Strathern, 1992) se zabývali tím, jak se změnil západní představa o osobnostní struktuře, když nové reprodukční metody změnil dříve daný vztah mezi rodiči a dítětem. Jiní badatelé zase zkoumali, jak informační technologie (například internet) přispívají k redefinování osobnostní struktury v současné západní společnosti. Donna Haraway (1991) se na věc dívá z jiného, ale komplementárního hlediska a tvrdí, že vzrůstající technologická regulace a vědecký diskurz o (zejména ženském) těle vyvolává opačné reakce zdůrazňující, že tělo není „přirozené“, ale je definováno subjektivně, zevnitř. Tímto způsobem jsou nově formulovány některé rysy moderní západní společnosti, zejména individualismus, tentokrát v kontextu státu. Rostoucí zájem antropologů o tělo lze přinejmenším částečně považovat za odraz široce rozšířeného zájmu o záležitosti těla ve společnosti, již je antropolog příslušníkem (od plastické chirurgie až po náhradní mateřství). Proto se zdá přiměřené, že značná část soudobého výzkumného úsilí, jež spojuje otázky těla s osobností, je etnograficky zakotvena právě v této společnosti.

V této kapitole jsme popsali sociální život poměrně abstraktními a obecnými výrazy, ponejvíce na úrovni mezilidských interakcí. Studium ztvárnění rolí ukazuje, že lidé mohou volit svou činnost v rámci více méně daného, společensky a kulturně definovaného rámce. V další kapitole se podíváme na některé okolnosti, v nichž

se lidé rozhodují pro své jednání. Jinými slovy řečeno, hlavní důraz budeme klást nikoli na jednotlivce, ale na společnost.

Doporučená literatura

- Cohen, A. P.: *Self Consciousness*. London, Routledge 1994.
 Fitzgerald, T. K.: *Metaphors of Identity. A Culture-Communication Dialogue*. New York, SUNY Press 1993.
 Goffman, E.: *The Presentation of Self in Everyday Life*. Harmondsworth, Penguin (1978 [1959]).
 Jenkins, R.: *Social Identity*. London, Routledge 1996.
 Morris, B.: *Anthropology of the Self*. London, Pluto Press 1994.