

Robert F. Murphy

ÚVOD
DO KULTURNÍ
A SOCIÁLNÍ
ANTROPOLOGIE

Druhé vydání



045)

MĚSTSKÁ KNIHOVNA MOST

Č. inv.: 448681

21 XII 04

[OBSAH]

Úvod	8
Poděkování	10
Kapitola první	
Prolog	11
Kapitola druhá	
Kultura a lidská situace	23
Přirozenost a výchova	24
Kultura	30
Kultura a jazyk	38
Býti člověkem	42
Lidská přirozenost a socializace	47
Psychologická antropologie	51
Kapitola třetí	
Společenské systémy	54
Systém a funkce	54
Status a role	58
Pohlavní role	66
Kapitola čtvrtá	
Manželství a rodina	73
Zákaz incestu (Incestní tabu)	77
Formy manželství	81
Nukleární rodina	86
Americká rodina	89
Rodinná pouta	96
Kapitola pátá	
Příbuzenské systémy	100
Oboustranná příbuzenství	103
Místo bydliště manželů	104
Rozšířená rodina	108
Rodová linie a rodová posloupnost	110
Klany	115
Další typy skupin původu	117
Manželská výměna	119
Terminologie příbuzenství	122

Kapitola šestá	
Ekologie a hospodářství	128
Kulturní ekologie	129
Typy hospodárení	134
Ekonomická antropologie	136
Kapitola sedmá	
Řád a autorita	148
Prestiž a moc	148
Sociální kontrola	150
Společnost a jedinec	153
Rovnostářské společnosti	156
Hodnostářské společnosti	157
Společenská třída	158
Třída ve Spojených státech	160
Kasta	163
Primitivní zřízení	165
Stát	167
Kapitola osmá	
Náboženství	170
Animismus a duchové	171
Animatismus a moc	172
Posvátné a profánní	173
Psychologické teorie	176
Magie	180
Šamanismus	182
Rituál	186
Revitalizační hnutí	191
Náboženství a společenská změna	193
Dovětek	194
Kapitola devátá	
Vyvíjející se svět	195
Unilineární evolucionismus	196
Kulturní dějiny	198
Kulturní oblasti	203
Neoevolucionismus	204
Akulturace	206
Antropologie a moderní život	208
Kapitola desátá	
Terénní výzkum	213
Příprava na terénní výzkum	214
Zahájení terénního výzkumu	215

Zvládnutí jazyka	218
Zúčastněné pozorování	219
Interview	221
Výzkum v komplexních společnostech	222
Interpretace	222
Epilog	225
Slovníček pojmů	227
Doporučená literatura	230
Doslov k českému vydání (Hana Červinková)	235
Rejstřík	243

[ÚVOD]

Úvod do kulturní a sociální antropologie je učebnicí pro úvodní kursy kulturní a sociální antropologie. Může rovněž sloužit jako přehled oboru pro zájemce z řad veřejnosti. Poprvé byla tato kniha vydána v roce 1978 jako *Uvedení do sociální antropologie* a změna titulu odráží rostoucí důraz, který klade na pojem kultury. Přes změnu titulu zůstalo obecné zaměření a účel díla stejný: jeho cílem je podat čtivou a intelektuálně povzbuzující alternativu klasické učebnice, má být úvodem do antropologie, který poskytuje informace o podstatě této disciplíny, aniž by se přitom ztratil její vnitřní půvab.

Názvy kapitol *Úvodu do kulturní a sociální antropologie* odpovídají rozdělení většiny osnov úvodu do antropologie, ale styl, jakým jsou podány, se od tradičních učebnic liší. Snažil jsem se vyhnout podrobnému rozškatlukování obsahu a přísně dodržované podobě běžných učebnic, které podávají definice pojmů, po nichž následuje několik vyobrazení, což podporuje mechanické učení a brání skutečnému porozumění. Namísto toho byla tato kniha napsána jako rozsáhlý esej o disciplíně, který má být stejně přístupný veřejnosti jako univerzitnímu studentovi v přednáškovém sále. Z toho důvodu jsem se vyhýbal odborné hantýrce a snažil jsem se dosáhnout plynulosti výkladu tak, aby každá část byla logickým pokračováním části předcházející. Širší záběru a dosahem této práce jsem chtěl antropologii představit v kontextu historie západní filosofie, zejména sociální a psychoanalytické teorie.

Úvod do kulturní a sociální antropologie by měl být čten spolu s dalšími materiály, a rozsah knihy byl omezen tak, aby to umožňoval. To je v souladu se současnou tendencí nespolehat se pouze na jednu tlustou učebnici, ale předepisovat studentům další četbu etnografických monografií a souborů esejů a článků. Takto jsem kulturní antropologii vyučoval třicet pět let. Tento způsob umožňuje studentům přečíst si popisy a analýzy společností napsané těmi vědci, kteří s lidmi dané kultury dlouhodobě žili a pracovali. Zadávání četby z antologií antropologických esejů navíc studenta uvolní z omezující perspektivy učebnice a umožní mu prozkoumat celou škálu teorií a metod, které disciplínu obohatily.

Navzdory mé snaze omezit délku této práce se kniha během svých tří vydání rozrostla. První vydání se soustředilo na společenské vztahy a společenskou interakci, což je zaměření, v němž jsem pokračoval i v následujících vydáních, ale bral jsem přitom větší zřetel na symbolické významy a hodnoty, jejichž prostřednictvím ke společenské činnosti dochází. Tento symbolický rozměr patří do sféry kultury, a proto jsem pozměnil titul druhého vydání tak, aby tuto změnu v zaměření odrážel. Druhé vydání také přineslo novou kapitolu o terénním výzkumu, pilíři antropologické metodologie. Toto třetí vydání nadále klade důraz na kulturu, včetně nového a značně rozšířeného pojednání o tomto pojmu. Také jsem přidal novou část o jazyku a kultuře a rozšířil jsem téma „lidské přirozenosti“. Kapitola o manželství a rodině byla také pozměněna a byl k ní přidán nový materiál. Věřím, že výsledkem těchto změn a dodatků je lepší text.

Poprvé mě antropologie upoutala tím, že ve mně vzbudila pocit úžasu a zvědavosti vůči rozmanitosti a kráse lidského života. V širokém spektru zvyklostí jsem spatřoval dosud netušené možnosti lidského druhu a v tvárnosti a pomíjivosti významů a pravidel jsem našel svémocnou podstatu našich vlastních způsobů. Antropologie tak rozšířila mé povědomí o světě a osvobodila mě z jakési svěrací kajky, jíž nám naše kultura spoutává mysl.

Chtěl jsem se s vámi v této knize podělit o tento pocit intelektuálního objevování a dobrodružství. Zároveň jsem se ale snažil, abych ve své diskusi a analýze používal příklady z kultury současných Spojených států. To je v souladu s důrazem, jež naše věda klade na porozumění sobě samým; nastavuje nám zrcadlo, v němž se sami odrážíme v životě ostatních. Ve věku vzrůstající specializace a tím i zužování pohledu je antropologie jediná věda, která se ještě ptá: „Co jsme vlastně za bytosti?“ Díky zkoumání úžasně krásné různorodosti lidského vyjadřování se antropologie stává rozbořem nás samotných. Do nejbližších míst zeměkoule cestujeme jenom proto, abychom našli smysl svého vlastního života.

V případě díla, které zabírá celou subdisciplínu, je nezbytné říci něco o intelektuálních předchůdcích autora. *Úvod do kulturní a sociální antropologie* je výsledkem třiceti pěti let věnovaných univerzitní výuce kulturní antropologie, nejprve na Kalifornské univerzitě v Berkeley a poté na Kolumbijské univerzitě. Svým zaměřením, podstatou a obsahem tato kniha odpovídá tomu, jak vyučuji svůj úvodní kurs. Je třeba dodat, že výuka je dialog, obousměrná ulice, a že já jsem se od svých studentů mnohemu naučil, za což jsem jim velice vděčný.

Během svého čtyřicetiletého bádání v antropologii jsem se opíral o myšlenky a díla tolika lidí, že je nemohu všechny vyjmenovat. Bylo by však ode mě nezdvořilé, kdybych nevyjádřil vděčnost svému velkému učiteli Charlesi Wagleyemu, muži, jehož úvodní kurs antropologie jsem před mnoha lety navštěvoval a který mi byl od té doby učitelem a přítelem. Moji kolegové antropologové jistě odhalí mé intelektuální vazby k zesnulému Julianovi H. Stewardovi, dalšímu z mých prvňáků učitelů. Toto spojení je patrné zejména v šesté a deváté kapitole. Už méně zřejmá je má vděčnost dvěma přátelům, kteří mi pomáhali utvářet mé názory po skončení formálního studia: Davidovi M. Schneiderovi a zesnulému Mortonovi H. Friedovi. Jejich dílo leží na opačném konci teoretického spektra a já s povděkem uznávám spíše jejich osobnostní kvality než podrobnosti jejich práce. Jsem ze staré školy, podle níž musí učitelé být žákům příkladem svým chováním, integritou osobnosti a dokonalostí, což oni pro mě byli.

Na této knize se přímo podílelo mnoho dalších lidí. Můj kolega Joel Wallman měl některé cenné poznámky týkající se jak formy, tak obsahu prvního a druhého vydání. Při prvním a druhém vydání jsem využil také připomínek Briana Burkhaltera, Mortona Frieda a Davida Schneidera. Za mnohé připomínky a rady ke třetímu vydání jsem zavázán Brentu Berlinovi, Thomasu de Zengotitovi, Kennethu Kensingerovi a Katherine Newmanové. Všem jsem vděčen za jejich práci a pochopení. Třetí vydání bylo umožněno rovněž díky práci mého výzkumného asistenta Stevena Rubensteina, kterému tímto děkuji. Během doby, kdy vyšla tři vydání této knihy, mi Kolumbijská univerzita štědrě poskytovala pomoc při výzkumu, navíc v atmosféře podporující produktivní vědeckou práci; chtěl bych poděkovat všem členům univerzity, kteří mi to umožnili.

Má žena Jolanda byla mou spolužačkou, mým spolupracovníkem při výzkumu, spoluautorkou mých prací a rovnocennou partnerkou ve všem, co jsem v antropologii podnikal. Byla první, kdo mě povzbuzoval k napsání této knihy, a ke každému vydání mi poskytovala rady jako profesionální antropoložka a učitelka. Za to a za vše ostatní jí patří můj dík.

Robert F. Murphy
Leonía, New Jersey

[PROLOG]

První náznaky vývoje lidské kultury se objevily přibližně před pěti milióny let na savanách východní Afriky, kde kdysi lovil nyní již vyhynulý druh primáta nazývaný *australopiték* (*Australopithecus*). Australopitékové byla pozoruhodná zvířata, která ačkoliv neměla mozky větší než šimpanzi, chodila vzpřímeně na zadních končetinách. Během následujících tří či čtyř miliónů let vývoj australopitéků nadále zvolna pokračoval. Jejich mozek byl nyní podstatně větší, avšak zdaleka ještě nedosahoval velikosti mozku dnešních lidí. Samci, samice a mláďata se pohybovali v malých tlupách a živili se lovem zvířat a sběrem rostlin. Zatímco ve velikosti zubů, drápů a ve fyzické síle se nemožli vyrovnat silnějším dravcům, nahrazovali tyto tělesné nedostatky mimořádnou inteligencí, které napomáhali využíváním ostrých kamenů, kostí a klacků — prvních historických zbraní. Byly to stále ještě opice, ale nacházely se na prahu přechodu k vyšší vývojové formě. My, příslušníci druhu *homo sapiens*, vládci světa a dobyvatelé vesmíru, bychom na tyto jednoduché bytosti měli pohlížet s obdivem, neboť mezi nimi kráčeli naši předkové.

Rozlišující charakteristikou lidstva je vysoká inteligence, znak, který nás vedl k pojmenování našeho vlastního druhu *homo sapiens*, čili „chytrý“, „rozumný“, „moudrý“ — a neskromný. Proto byla před třiceti lety vědecká obec překvapena zjištěním, že naši nejranější předkové chodili po dvou končetinách milióny let předtím, než dosáhli lidské inteligence, přestože, když se nad touto otázkou zamyslíme, se tento vývoj zdá zcela pochopitelný. Vzpřímené držení těla vedlo ke zvětšení lebky, která byla nyní rovnovážně usazena na horním konci páteře, aniž vyžadovala silné pomocné svalstvo a silnou lebeční kost na zachycení svalů. Stejně důležité bylo, že chůze po zadních končetinách umožnila, aby naši předkové použili přední končetiny pro jiné účely. Mohli tak přemístit potravu z místa, kde ji získali, do hlavního tábora, a rovněž tak mohli přenášet děti z jednoho tábora do druhého. Všechny tyto činnosti podporovaly společenskost našich australopitéckých předků. Kromě toho ruce sloužily k podávání potravy do úst, k manipulaci s předměty a možná také k výrobě prvních dřevěných, kostěných a kamenných nástrojů.

Rozvoj manuální zručnosti, stejně jako závislost na lsti a vynalézavosti při lovu zvířat, zcela jistě kladly vysoké nároky na inteligenci. Chytřejší zvířata většinou žila déle a měla tak větší možnost předat své geny příští generaci, což je proces, kterému říkáme *přírozený výběr*. Je téměř nepochybné, že jsme se vyvinuli z jednoho z několika žijících typů australopitéků, stejně jako nelze pochybovat o tom, že lidstvo se prapůvodně vyvinulo ještě z jednodušších forem života — evoluce je skutečnost, nikoliv teorie. Existují teorie o jednotlivých vývojových procesech a formách, ale žádný zodpovědný vědec nepochybuje o základních postulatech přírodní evoluce. Jde o proces, který využívá živé genetické různorodosti výběrem

znaků, jež se ukázaly výhodné z hlediska adaptace. Tyto znaky jsou pak zachovány pro příští generaci a nakonec rozšířeny na celou populaci. Vývoj veškerého života na Zemi tak směřoval k diferenciaci a multiplikaci forem života. Z toho vyplývá, že cílem evolučního postupu, jediným *přirozeným* účelem života, je zaplnit každý kousek životního prostředí vhodnou buněčnou hmotou. Nic víc. Toto ovšem na slávě lidského dobrodružství neubírá, neboť právě díky tomuto evolučnímu postupu mohli naši australopitéctví předkové svými způsoby hledání obživy zahájit cestu k inteligenci, která nyní sahá ke hvězdám.

K dalšímu velkému pokroku v lidské evoluci došlo přibližně před 1 600 000 lety, kdy vymřeli australopitékové a v Africe se objevil *homo erectus*. *Homo erectus* měl mozek o objemu 900 až 1 200 cm³, oproti 500 až 700 cm³ australopitéka a 1 300 až 1 600 cm³ moderního *homo sapiens*. Němým svědkem tohoto skoku vpřed je výroba a používání nástrojů, které byly už u nejranějších představitelů druhu *homo erectus*, ve srovnání s hrubými nástroji australopitéků, mnohem dokonalejší. Jediné lidmi uměle vytvořené nástroje, které se zachovaly z této dávné doby, jsou hrubě otesané kamenné sekyry, přestože je velice pravděpodobné, že tito lidé vyráběli i nástroje z dřeva, avšak ty časem podlehly zkáze. Bez ohledu na své nedokonalé zpracování byly tyto nástroje nejvýznamnějšími vynálezy v lidské historii, neboť umožnily svým výrobcům vyrovnat se s okolním prostředím prostřednictvím používání umělých prodloužení svého těla, podobně jako my dnes používáme počítače jako prodloužení svého mozku.

Jednou z důležitých skutečností známých o druhu *homo erectus* je to, že jejich pozůstatky byly nalezeny na celém Starém kontinentě.¹ Stáří Pekingského člověka nalezeného v severní Číně, Heidelberského člověka v Německu, Člověka z Jávy v Indonésii a několika dalších archeologických nálezů bylo datováno na 500 000 až 1 000 000 let. Lidstvo opustilo rodný africký domov a rozšířilo se do chladných a nehostinných podnebí. Před 500 000 lety, ale pravděpodobně již mnohem dříve, bylo v Asii a v Evropě vynalezeno rozdělávání ohně, což umožnilo rozvoj vaření a zajistilo zdroj tepla v jeskynních obydlích. Možná, že tento přede-
dek by se měl proto nazývat *homo prometheus*. Je více než pravděpodobné, že *homo erectus* také nosil oblečení z kůže a stavěl si přístřeší na ochranu před zimou panující v pleistocénu, době ledové. Lidé se oddělili od zvířat, neboť se při svém přizpůsobování prostředí nemuseli spoléhat pouze na pomalou tělesnou evoluci. Místo toho se se svým okolím vyrovnávali vynalézáním nástrojů a myšlenek; dnes přetváříme okolní prostředí tak, aby vyhovovalo našim potřebám, což má však často katastrofální následky.

Další stadium lidské evoluce začalo přibližně před 200 000 lety zánikem druhu *homo erectus* a nástupem neandertálce. Přestože sdělovací prostředky často zobrazují neandertálce jako hloupé zvířecí bytosti (například v oblíbené frázi „chová se jako neandertálec“), neandertálci měli mozky stejně velké jako my a zcela jistě již měli svůj jazyk. Většina antropologů je označuje za rané představitele *homo sapiens*, jedinečného druhu, který od té doby ovládl Zemi. Od této chvíle měl vývoj nadvlády člověka nad přírodou málo společného s mozkem, v té době již plně

vyvinutým, nýbrž se stal otázkou vývoje kultury, oné pokladnice znalostí, technologie a společenských zvyklostí, kterou má každá společnost a již si chrání jako symbol své charakteristické odlišnosti. S tím, jak první lidské tlupy začaly putovat za lovnou zvěří a divokými plody do všech koutů Starého světa — a do Nového světa pak zhruba před 40 000 lety —, oddělily se od svých bývalých přátel a sousedů a změnily způsob života tak, aby vyhovoval novému prostředí a životním podmínkám. K tomu již tito lidé nepotřebovali tisíce let trvající biologické změny. Místo toho využívali mnohem rychlejší metody, založené na učení se novým způsobům, jak se vypořádat se situací, a předávání těchto znalostí svým potomkům.

Biologická evoluce zalidnila Zemi jediným lidským druhem, *homo sapiens*, a proto dědičné schopnosti světových populací byly — a jsou — téměř stejné. Stále probíhající stěhování, které vedlo k zalidnění všech koutů světa, od vyprahlých pouští po parné tropické pralesy, od rovníkových tropů po zamrzlou tundru, vyžadovala od těchto odlehklých skupin změnu navyklých způsobů práce a chování, což bylo nutným předpokladem pro přežití v nových sídlištích. Z tohoto opakovaného přizpůsobování pramení ona obrovská rozmanitost zvyků, která je znakem lidstva. Tento kaleidoskop hodnot, morálních zásad, víry a zvyků — naučených a přenesených na potomky prostřednictvím společenské výchovy — je základním materiálem, s nímž antropolog pracuje. A úkolem antropologie je potom hledání řádu a vysvětlení tohoto širokého spektra rozdílností.

Historie lidstva je historií boje o nadvládu nad naším okolím, tak, abychom se stali vládci přírody, nikoliv figurkami v jejích rukou. To vidíme v obrovském měřítku v naší vlastní průmyslové společnosti, ale můžeme to pozorovat i v jednoduchých technologiích primitivních, neliterárních kultur. Vítězství naší vlastní společnosti nad prostředím je natolik dokonalé, že mu nyní hrozíme zkázou. Těžká technologie používaná při výstavbě silnic ničí amazonské pralesy; napříč arktickou tundrou a horami Aljašky prochází potrubí; energii získáváme z fosilních usazenin organických materiálů nebo ze štěpení atomů. Zásoby ryb v našich oceánech jsou plněny, dýcháme vzduch, který je odkladištěm automobilových a továrních výparů, a žijeme s vědomím, že brzy dojdou světové zásoby ropy. Ti, kteří trvají na tom, že máme dostatečné zásoby ropy, často opakují, že nám vystačí ještě sto let — jako kdyby to byla věčnost. Za sto let budou ti, kteří dnes žijí, mrtví, ale sto let je pouhý okamžik v životě lidstva, který už trvá déle než milión let.

Naše civilizace je nejryzejším příkladem triumfu člověka nad přírodou, přestože zcela jistě přivolá na naše potomky pomstu přírody. Ale je dobré si připomenout, jak nedávno se tato moderní technologická revoluce odehrála. Jestliže datujeme úsvit lidstva do doby zhruba před miliónem let, potom vynález zemědělství, ke kterému došlo přibližně před 15 000 lety, ovlivnil pouze 1,5 procenta lidské historie. To znamená, že přinejmenším po 98,5 procent naší minulosti byla naše ekonomika založena na lovu, rybaření a sběru divokých plodin! A průmyslová epocha, kterou datujeme od vynálezu parního stroje, pokrývá pouze 0,02 procenta lidské existence. Vzhledem k tomu, že k ničení planety došlo z velké části právě v tomto období, je jasné, že doba, kdy náš druh přestane existovat, se rychle blíží.

¹ Starý kontinent, nebo také Starý svět, označuje Evropu, Asii a Afriku. (Pozn. předk.)

Technologický pokrok a souběžně s ním postupující populační růst a zvýšená komplikovanost společností neprobíhaly všude stejně. Sídla prvních civilizací byla v Asii a v Africe, ale průmyslová civilizace vznikla v Evropě a odtud se v devatenáctém století rozšířila do severní Ameriky a do zbytku světa potom v dvacátém století. Až donedávna byla velká část světa epochou strojů nedotčena či téměř neovlivněna. Je to pouze něco přes sto let, co Siouxové u Little Big Hornu porazili Sedmou kavalerii, ale toto vítězství nezadrželo příliv Evropanů na jejich území. Život amerických Indiánů byl pronikáním Evropanů vážně narušen již od samého počátku, ale většina západních území Spojených států byla obydlena samostatnými indiánskými kmeny během první poloviny devatenáctého století. Do střední Afriky pronikli Evropané také poměrně nedávno. Kořistnické působení obchodníků s otroky zasahovalo hluboko do vnitrozemí, avšak běloši zřídka kdy cestovali dále než několik mil od pobřeží. O směru toku řeky Niger jsme se dozvěděli až po průzkumech Mungo Parka prováděných v letech 1795 až 1797. Také rozsáhlé oblasti amazonského deštného pralesa nebyly až do našeho století zmapovány a prozkoumány, a ještě stále zde žijí skupiny Indiánů, které se straní kontaktu s bělochy a zůstávají tak pro nás nepoznány. Převážná část Tichomoří byla kolonizována během druhé poloviny devatenáctého století a většina ostrovních společností prošla poté drastickými změnami, ale australské hlídky ještě v padesátých letech nacházely v Papuy-Nové Guineji neznámé kultury.

Kultury, které obývaly tyto oblasti, byly zcela odlišné od těch, z nichž pocházeli evropští průzkumníci, obchodníci, misionáři a vládní úředníci, kteří domorodcům záhy po svém příjezdu začali působit nepřijemností a měnit jejich způsob života. Tyto nově objevené společnosti byly podstatně jednodušší než společnosti evropské. Až na výjimky neměly žádný systém písma, a proto se dějiny, náboženství, zákony a znalosti tradovaly ústně. Ve většině těchto společností se rozšířilo zemědělství, i když převážně primitivního typu, při němž se na opracovávání půdy používaly klacky a motyky namísto pluhů tažených zvířaty. Produkce obyčejně sloužila k zajištění nejnужnějšího živobytí, avšak v některých oblastech se přebytek prodával na místních trzích. Ostatní skupiny v tomto znovobjeveném světě se živily jako pastevci, někde si navíc vypomáhaly zemědělstvím, zatímco jinde žily v nejisté symbióze se zemědělskými obcemi. Na Zemi žilo také množství skupin, zejména v polopouštích a arktických pásmech, které se živily výhradně lovem zvěře a sběrem rostlin. Do této kategorie patří Eskymáci žijící se lovem zvěře a ryb, kalifornští sběrači semen, australská domorodci žijící se lovem zvěře a sběrem rostlin, Indiáni Velkých plání lovící bizona, lovci nandu a lam huanaco v Jižní Americe a různá místní lovecká společenství v Africe, Malajsii a jižní Indii.

Tyto rozmanité a vynalézavé způsoby, jimiž se lidem podařilo zajistit si živobytí v mnoha různých typech krajiny bez ohledu na jejich nehostinnost, jsou výmluvným svědectvím lidské schopnosti přizpůsobit se nepříznivému životnímu prostředí prostřednictvím naučeného chování. I s tou nejjednodušší technologií Inuité neboli Eskymáci přežili v arktických podmínkách díky znamenitě vypracovanému oblečení, díky iglů, onomu zázraku architektury, a díky škále zbraní, které učinily tyto lidi stejně úspěšnými lovci velryb na moři jako lovci polárních medvědů na souši.

Přežití závisí nejvíce ze všeho na plném žaludku, ale tím to nekončí. Kromě toho máme mnoho společenských a psychologických potřeb, které musí být uspokojeny, abychom se zachránili před vymřením a mohli spolu efektivně komunikovat. Způsoby, jimiž se lidé vyrovnávají se svým společenským prostředím — což je hlavní téma této knihy —, jsou ještě různorodější než lidská ekonomická přizpůsobivost. Západnímu pozorovateli primitivních národů se některé z těchto způsobů mohou zdát bizarní a exotické. V určitých společnostech lidé rozemílají kosti zesnulých předků a přimíchávají je do kaše, kterou potom jedí. V Nové Guineji žije kmen, v němž mladí muži v rámci zasvěcovacího obřadu provozují orální sex s vlastními strýci, neboť věří, že mužnost se přenáší spermatem. Na světě existují skupiny, které provádějí mutilace (mrzačení) genitálií svých dětí, k nimž patří u chlapců obřízka, tedy naříznutí spodní strany penisu k ústí močové trubice, a u dívek odříznutí klitorisu. V některých společnostech může mít žena současně několik manželů, v jiných může mít muž mnoho žen. A tak bychom mohli pokračovat dál a dál, neboť panorama lidských společností představuje nepřeberně bohatství — pompézní hostinu — různých způsobů chování. A je nutné si připomenout, že to, co se nám zdá zvláštní, považují ti, kdož se těmito zvyky řídí, za každodenní, samozřejmé a racionální jednání. Oni naopak považují naše chování za divné, někdy až nelidské a barbarské, a často dětinské.

S rostoucí znalostí různorodosti lidské zkušenosti jsme začali oceňovat rozmanitost a přizpůsobivost našeho druhu a uvědomili jsme si existenci doposud netušených lidských možností. Toto vědomí působí jako protilátka proti zjednodušeným teoriím o „lidské přirozenosti“. Úkolem kulturní či sociální antropologie² je porozumět lidské situaci prostřednictvím studia všech jejích projevů a obměn. V ideálním případě by nás antropologie měla naučit porozumět vnitřní logice kultury cizích a odlišných společností. Jestliže je látka správně pochopena, tak to, co se nám na jiných skupinách zprvu zdálo iracionální, donkichotské, nemorální nebo jednoduše nesmyslné, se nám nyní zdá býti logické či přímo užitečné. Antropologie, jako obor, který se zabývá okolnostmi lidské existence a který usiluje o získání odstupů a potřebného nadhledu vůči našemu vlastnímu životu, se řadí mezi humanitní vědy. Ale je to také věda sociální, neboť se snaží objasnit různé způsoby organizace společnosti a analyzuje její instituce. Antropologie nepatří mezi exaktní vědy, neboť předmětem jejího zkoumání jsou myslící, vnímavé bytosti, jejichž chování je předurčeno, avšak do určité míry také sebeurčeno. Vědecké studium společnosti je navíc obtížné vzhledem k nesmírné komplikovanosti i těch nejjednodušších společností a také vzhledem k nemožnosti experimentování.

Vědecký experiment se provádí v nepřirozených podmínkách, neboť vyžaduje, aby studovaná látka či problém byly odloučeny od svého přirozeného prostředí, a mohly tak být posléze zkoumány v uměle uzavřených a omezených laborator-

² Termín „sociální antropologie“ používám zaměnitelně s termínem „kulturní antropologie“, přestože mnozí antropologové je z důvodu metodologických rozdílů rozlišují. Za synonymní rovněž považují pojem „etnologie“, který označuje vědu zabývající se zvyky. Tento termín je třeba odlišit od slova „etnografie“, kterým se rozumí popis a soupis zvyků.

ních podmínkách. Počet proměnných v pokusné situaci je tak prudce snížen a několik zbývajících proměnných je potom změněno a manipulováno tak, aby se zjistil jejich vzájemný vztah. Z hlediska etiky a účelnosti je tento postup pro sociálního vědce nepřijatelný. Existuje pouze málo společenských situací, v nichž je možné použít experimentální metodu; jedná se většinou o drobné záležitosti, jako je například objasnění procesu rozhodování. Ale i v těchto několika málo případech je obtížné převést výsledky do reálné životní situace. Je například zcela nemožné a nepřijatelné umístit lidi do nových a odlišných forem či typů rodinných vztahů pouze pro vědecké účely. Naše metody jsou ze své podstaty omezené a jen málo antropologů by se odvážilo zahrávat si s životním řádem jiných lidí.

Jelikož antropologie postrádá prostředky či chuť provádět experimenty, což je nejběžnější metoda testování hypotéz, zaměřuje se místo toho na obrovskou zásobu údajů o několika stovkách společností. Naše informace jsou překvapivě hned ze dvou důvodů. Na jedné straně v sociálním světě existuje až neuvěřitelná rozmanitost přijatelných a zakázaných způsobů chování a hodnot. Na druhé straně však v této pestré škále rozmanitosti znovu a znovu u různých kultur nacházíme stejné zvyky a zvyklosti. Tato skutečnost je někdy výsledkem zeměpisné blízkosti, která umožnila vzájemnou výměnu informací dvou skupin, jako například v případech mužské obřízky u židů a muslimů. V mnoha případech však pro podobný kontakt neexistují předpoklady, jako například v případě zcela nezávisle se vyskytující obřízky u domorodců v Nové Guineji, z čehož musíme vyvodit závěr, že se tento zvyk objevil nezávisle na obou místech vlivem podobných životních podmínek. Jestliže toto můžeme doložit fakty, máme vědecky prokazatelné tvrzení. Dokázáním nutné vzájemné závislosti mezi proměnnými jsme uspokojivě vysvětlili část sociálního řádu. Nemůžeme studovat vzájemné souvislosti mezi proměnnými X, Y a Z ve zkuševce, ale můžeme se podívat na to, co mají všechny společnosti, v nichž se objevují znaky X, Y a Z, společného. Poté můžeme zkoumat, čím se odlišují skupiny, které mají X a Y, ale ne Z. Tímto způsobem se můžeme naučit vědecky ověřit — jakýmsi myšlenkovým postupem — naši hypotézu. Tento postup, nazývaný *srovnávací metoda*, je jádrem antropologie a vysvětluje vaše antropologů pro sbírání informací o co největším množství společností.

První systematický výklad srovnávací metody podal anglický antropolog sir Edward Tylor v devatenáctém století. Tylor si všiml, že určité zvyky se vyskytují v různých společnostech vždy ve spojení s některými dalšími zvyklostmi. Tento jev, při němž se dva či více znaků váže na sebe, pojmenoval Tylor „adheze“. Za příklad si zvolil zvyk mužů systematicky se vyhýbat svým tchyním. Prostudoval všechny společnosti, v nichž se tato tendence vyskytuje, a zjistil, že procento těch, které vyžadují, aby manželé žili v rodném domě manželky, je podstatně vyšší, než dovoluje náhoda a namátková spojitost. Tylor usoudil, že problémy nevyhnutelně spojené se soužitím s rodinou partnera mohou být zmírněny minimalizováním vzájemných styků. Současně ukázal, že delikátnost vztahů s tchyní je všeobecným jevem, nikoliv pouze oblíbeným tématem amerických komiků.

Tylorovu metodu používala skupina britských sociologů na počátku dvacátého století, ale nikdy nebyla přijata žádným americkým antropologem. Metodu statistického srovnávání kultur však na druhé straně převzali a vylepšili sociologové

a antropologové z Yaleovy univerzity ve Spojených státech, kteří vyvinuli systém kulturní kodifikace, jenž jim umožnil rozložit obsah kterékoliv kultury tak, aby bylo možné zanést údaje do tabulky kódovaných znaků. Jestliže tedy badatel chce prozkoumat podmínky, za nichž se vyskytuje matrilokalita (jak nazýváme výše popsaný zvyk soužití s rodinou manželky), najde si v seznamu kultur všechny, které jsou matrilokální. Ty potom pečlivě prozkoumá, zda se u nich vyskytuje stejný typ hospodaření nebo podobné společenské rysy. Dnes toto snímání provádí počítač, který je schopen okamžitě vychrlit statistickou korelaci mezi matrilokalitou a jakýmkoliv jiným kulturním znakem, pro nějž existuje kód. Většina antropologů má k tomuto druhu statistických průzkumů své výhrady, protože vytrhávají údaje z kontextu a uplatňují na jiné společnosti kategorie platné pro naši vlastní kulturu. Mnozí z nich však tuto srovnávací metodu v omezené míře nadále používají.

Zesnulý americký antropolog Julian Steward používal srovnávací metodu k objasnění hlubokých vztahů mezi společenským a ekologickým systémem. Steward si všiml, že příbuzenské vztahy v těch společnostech, které se žijí samozásobitelským hospodařením založeným na lovu nestěhovavých nestádních zvířat, jako například vysoké zvěře, jsou převážně patrilinéární. Jejich teritoriální tlupy jsou složeny z otců, synů a bratrů, kteří si přivádějí manželky z jiných tlup. Naproti tomu lovci velkých stádních a stěhovavých zvířat, jako například bizonů, obyčejně žili v takzvaných „složených tlupách“ neboli větších seskupeních lidí spřízněných přes matčinu či otcovu rodovou linii. První typ organizace pravděpodobně umožnil spolupracujícím a příbuzným mužům dlouhodobě lovit v omezené oblasti, kterou dobře znali, a mohli z ní tak spolehlivě vytěžít zásoby pro vlastní potřebu; druhý typ, čili složené tlupy, sdružovaly do jedné organizace lidi z rozsáhlé oblasti, kteří tak mohli při lovu stádních zvířat obsáhnout velké vzdálenosti.

Steward rovněž dokázal, že existuje pevná spojitost mezi vzestupem prvních civilizací a závlahovým zemědělstvím v suchých oblastech. Podle tohoto tvrzení, poprvé vzneseného historikem Karlem Wittfogelem, vyžadovala výstavba velkých vodních děl a následný rozvod vody společenskou regulaci, která musela nevyhnutelně vést k třídnímu rozdělení a centralizaci. Vysoká úroda plynoucí z tohoto typu zemědělství navíc zajistila prostředky nutné k podporování specializované vládnoucí a řemeslnické třídy. Toto téma podrobně rozebereme v šesté kapitole.

Srovnávací metoda má samozřejmě svá úskalí. Antropolog si může být jist tím, že jestliže se dvě společenské instituce vždy vyskytují společně a existence jedné je vázána na existenci té druhé, jedná se o součást jednoho většího společenského jevu. Musíme si také dávat pozor při usuzování na příčinné souvislosti. Můžeme například zjistit korelaci mezi odpadním zařízením a atomovou energií, přestože ani jedno nevysvětluje existenci druhého. Můžeme se dopustit klasického omylu jako onen výzkumník, který se napije skotské se sodou, whisky se sodou a koňaku se sodou. Když zjistí, že po všech třech je opilý, učiní závěr, že za to může soda jako jediná proměnná, kterou měly všechny pokusné vzorky společnou. Především je však třeba zdůraznit, že odborník, který používá srovnávací metodu, nemůže očekávat jasnou a jednoznačnou shodu mezi společenskými jevy. Na to je společenský život příliš různorodý a složitý. Místo toho se musíme spokojit se snahou

o důslednost. Závěrečná analýza je plná pravděpodobností a sázek do loterie vyjádřených elegantními statistickými termíny.

Naše literatura o primitivních či jednoduchých a neliterárních společnostech je pro srovnávací metodu základním materiálem, neboť máme bohaté údaje o několika stovkách takových skupin. Nyní bych měl říci pár slov o zdánlivé posedlosti antropologie slovem „primitivní“. Nejprve musím připomenout, že tento výraz, tak jak se v antropologii používá, není nijak hanlivý. Vztahuje se pouze na společnosti, nikoliv na lidi samotné, a vyjadřuje pouze to, že daná společnost nemá písmo a do značné míry postrádá rozdělení podle tříd, etnických skupin a zaměstnání a vyznačuje se jednoduchostí společenské organizace, která je často výsledkem jednoduché technologie. Mentalita či jazyk členů primitivních společností však nejsou v žádném případě jednoduché či zaostalé.

Primitivní společnosti představují díky rozmanitosti i opakovaném výskytu sociálních institucí a zvyklostí základní materiál ke srovnávacímu zkoumání společností. Většinou se navíc jedná o společnosti s poměrně jednoduchou organizací a malým počtem obyvatel, takže je můžeme studovat komplexně, jako celky. Dalším charakteristickým znakem antropologie je snaha studovat společnosti v jejich úplnosti, analyzovat a popsat jejich jednotlivé části a pochopit vzájemný vztah mezi těmito částmi a celou organizací. Pro vědce zkoumajícího průmyslovou společnost je obtížné představit si výzkum jedné továrny, městské čtvrti nebo kostela, zatímco ten, kdo zkoumá primitivní společnost, může pozorovat a zachytit celý způsob života dané společnosti.

Antropologie se k odkazu zkoumání primitivních společností dostala skoro omylem. Nebo by se dalo říci, že dospěla ke studiu primitivních kultur, protože ostatní disciplíny je opomíjely. Když se na anglických a evropských univerzitách ve druhé polovině devatenáctého století formovaly moderní akademické disciplíny, čerstvě zrozené sociální vědy obrátily svou pozornost na studium euroamerické společnosti. Ekonomové se zabývali tržním pohybem cen, historikové se soustředili převážně na Spojené státy a Evropu a sociologové se vydali za porozuměním průmyslové společnosti a města. Antropologie, která doposud sloužila jako jakési odkládiště archeologů, badatelů o amerických Indiánech, sběratelů a podobných dobrodruhů, se stala univerzálním dědicem všeho, co ostatní vědy vyloučily ze svého zájmu.

Antropologie zdědila mnohem víc než jenom zájem o primitivní zvyky. První antropologové a jejich předchůdci se setkali s dosud neznámými jazyky, které museli zapsat a analyzovat. Z jejich úsilí vzešly slovníky a gramatiky — a moderní antropologická lingvistika. Domorodí obyvatelé, které antropologové zkoumali, vypadali obvykle jinak než Evropané, a badatelé se jali pečlivě popisovat jejich anatomické rysy, měřili jim tvary hlavy, prohlíželi zuby a podobně. Z těchto snah se zrodilo odvětví fyzické antropologie, vědy o lidské různorodosti a evoluci. Vzhledem k nedostatku písemných záznamů bylo nutno zrekonstruovat dějiny jednodušších společností z vykopávek a analýzou jejich materiálních pozůstatků. Keramické střepy, bodce šípů, zbytky domů, bývalá ohniště a téměř všechny ostatní vyhozené či opuštěné pozůstatky dávných obyvatel byly vykopány ze země. Z těchto získaných údajů vyšly na světlo obrysy zapomenutého způsobu života.

nes je pravěká archeologie bohatě rozvinutou subdisciplínou, druhou největší po kulturní antropologii.³

Okolnosti, za nichž se antropologové stali sociology, lingvisty, anatomy a historiky primitivních společností, byly možná částečně věci náhody, avšak výsledkem tohoto spojení bylo zrození široké disciplíny zkoumající veškeré stránky lidského života. Čtyři antropologické disciplíny — sociální a kulturní antropologie, antropologická lingvistika, fyzická antropologie a archeologie — nabízejí poměrně úplný přehled lidských poměrů, zejména pak okolností přímo spojených s životem ve společnosti. Antropologie není úplným a vyčerpávajícím studiem lidstva, ale její cíle a záběr jsou natolik široké, že k jejich realizaci by bylo zapotřebí osobností vpravdě renesančních. V počátcích rozvoje disciplíny — od konce devatenáctého do počátku dvacátého století — skutečně existovali vědci s takovou šíří zájmu. S rozvojem oboru však docházelo k jeho diferenciaci a specializaci. Navzdory tomuto dělení však záběr antropologie zůstává široký. Studujeme starobylé zříceniny, abychom získali informace o bývalých společenských systémech; zkoumáme, jak se vzájemně prolínají tradice, jazyk a myšlení; hloubáme nad vztahem mezi lidskou anatomí a fyziologií a některými společenskými jevy. Jednotliví antropologové sice sami zúžili a vymezili rozsah svých zájmů, avšak zájmy disciplíny jako takové se ještě rozšířily.

Když se ostatní sociální vědy rozhodly omezit své výzkumy na západní civilizaci, přenechali antropologii více než jenom primitivní společnosti, neboť ze svého zájmu rovněž vyloučili většinu komplexních civilizací ve zbytku světa. Ve třicátých letech začali antropologové studovat zemědělské společnosti v Indii, Číně, Jižní a Střední Americe, Africe, a dokonce i v Evropě. Nejprve obrátili pozornost na malé zemědělské osady, neboť antropologové raději studují menší celky než malé části většího celku. Po zjištění, že v tomto případě, v případě celé civilizace, je celek větší než součet jeho částí, se zaměřili na města nezápadního světa a na celé oblasti a národy. Následným logickým krokem byl návrat antropologie ke studiu komunit v moderní Evropě a ve Spojených státech. Toto rozšíření zeměpisného rámce nás přivedlo k těsnějšímu kontaktu s ostatními sociálními vědami právě ve chvíli, kdy ty zase naopak rozšířily svůj zájem na neprůmyslový svět.

Dnes již většina antropologů neprovádí výzkum v primitivních společnostech. Tam se ale kdysi antropologie zrodila a odtud dosud pramení její zvláštní kouzlo. V antropologii plývá duch romantismu s duchem osvícenství. Z romantismu pochází její historičnost a zaujetí vším, co je bizarní a odlišné, zatímco z osvícenství odvozuje svou touhu po hledání řádu a vnitřní racionality v bohaté škále lidských projevů. Učíme se nacházet rozumnost a smysluplnost v jevech, jež nám připadají očividně divné, a učíme se pohlížet na své vlastní prostředí se stejným překvapením a pocitem objevení čehosi nového, jaký v nás vzbuzují naši primitivní přátelé.

Kromě vědeckého poslání je poznávání primitivních společností také estetickým zážitkem. Jsme vystaveni působení odlišných stylů projevu a vyprávění,

³ V Evropě nemáme stejné čtyřoborové pojetí antropologie, jako tomu je ve Spojených státech. eologie, lingvistika, biologická (nebo také fyzická) antropologie a kulturní antropologie (etologie) jsou v rámci evropských univerzit považovány za samostatné disciplíny a jsou dokonce inou součástí odlišných fakult. (Pozn. překl.)

z nichž každý má svou vlastní jedinečnou strukturu, stejně jako umělecké dílo. Pestré zkušenosti těchto malých společností, izolovaných a námi nezapomenutelných, žijících ve vzdálených a nedostupných koutech zeměkoule, v nás neodbytně vyvolávají vzpomínky na dávnou a nenávratně ztracenou minulost. Žádná společnost není neměnná, což rozhodně platí jak o jednoduchých společnostech, tak i o našem komplexním sociálním organismu. Primitivní společnosti se však mění mnohem pomaleji, tudíž mají dnes hospodářské soustavy, které již naše civilizovaná společnost dávno překonala. My svůj původ sice odvozujeme od velkých civilizací Středozeří a Blízkého Východu — svůj původ vpravdě kulturní, nikoliv genetický —, ale lovectví a sběračství jsme opustili téměř před patnácti tisíci lety a přechod od motyky k pluhu jsme učinili před více než šesti tisíci lety. Současné primitivní národy nejsou nedotčenými replikami těchto dávných společností, avšak mohou nám přiblížit způsob jejich života. Nemůžeme vyvolat minulost na základě znalosti současných primitivních společností, ale můžeme pomocí nich prozkoumat, do jaké míry jednoduchá technologie omezovala naše předchůdce.

Z tohoto důvodu je pobyt v primitivních společnostech v mnohém jakýmsi velkým krokem nazpět do lidské minulosti. Dodnes si živě pamatuji ten den v roce 1952, kdy jsem se svou ženou poprvé vkročil do vesnice indiánského kmene Munduruků, žijícího daleko na horním toku Amazonky v blízkosti zeměpisného středu Brazílie. Vesnice ležela na travnaté vyvýšenině nabízející výhled na lesy a savanu rozprostírající se na jihovýchodě. Zhruba tisíc kilometrů tím směrem ležely brazilské pohraniční obce, vše mezi tím bylo buď obydleno jinými indiánskými kmeny, nebo nebylo obydleno vůbec. Vesnice se skládala z pěti domů, které měly zdi z kůry a střechy z palmových listů a byly uspořádány do kruhu okolo centrální návsi. Šestou stavbou byla dvanáctimetrová otevřená zástěna. To byl mužský dům, kde spali všichni dospívající chlapi. Nikdy předtím jsme neviděli podobné sídliště, snad jenom v knihách, které jsme studovali, avšak kraje v nich popsané se zdály neskutečné až do chvíle, než jsme je spatřili na vlastní oči.

Při vzpomínkách na tuto vesnici stále ještě cítím kouř páleného dřeva z domácích ohnišť, který se záhy rozplynul a vytratil do ničím neznečištěné oblohy. Za měsíční noci se obrysy domů a stromů jemně rozplývaly v oparu, tvořice vizuální pozadí pro hluboké syté zvuky hudebních nástrojů, které munduručtí muži ukryvali před zraky svých žen a které, jak věřili, obsahovaly duše jejich předků. Běh života byl pomalý a tichý. Kromě tlumených lidských hlasů bylo slyšet pouze letícího papouška či vřeštění opic v nedalekém lese. Během několika měsíců jsme pouze jednou zaslechli zvuk motoru, a to tehdy, když se na obzoru na malou chvíli objevilo letadlo, které zase záhy zmizelo z dohledu.

Celou dobu jsme žili bez peněz, platebních karet, šekových knížek nebo občanských průkazů, což by bylo v naší vlastní pochybené civilizaci zřehlé. A také jsme žili bez policie či jiného znamení vnější vlády. Problémy se zachováním společenského pořádku nastávaly zřídka a lidé je řešili podle tradičních způsobů. Obživu získávali výhradně z výnosu svých zahrad a lovem říčních ryb a lesní zvěře, a o svou potravu se s námi štědře rozdělili.

V naší vesnici žilo méně než sto lidí a brzy jsme všechny osobně poznali. Můžeme dodat, že v podobných malých skupinách je každý člověk známý. Lidé nekladli důraz na soukromí a ani nám ho příliš nedopřáli. Ačkoliv to bylo někdy mrzuté a přivádělo nás to do trapných situací, mohli jsme pozorovat téměř vše, co se okolo nás dělo, a dveře domů ostatních lidí nám byly stejně otevřené jako naše jim. Díky malé velikosti vesnice jsme mohli v hlavních rysech popsat společenský život Munduruků, k čemuž nám rovněž napomohlo to, že mezi nimi neexistuje rozdělení podle majetku, původu, rasy či ostatních zdrojů sociálních rozkolů moderní společnosti. Naučili jsme se mnoho věcí, ale s výjimkou oblasti našeho výzkumu jsme opustili realitu našeho vlastního světa a vstoupili do nové skutečnosti, zatímco té staré jsme se postupně odcizili. Byl to nový svět s jinými významy, který se nám nejdříve vyhýbal. Pokrok našeho bádání byl měřitelný tím, jak se nám tyto významy stávaly pochopitelnými a samozřejmými. Jako Alenka jsme vstoupili do říše divů za zrcadlem.

Pronikání západní společnosti do každého kouta planety se stalo primitivním společností osudným. Od dob koloniálních průzkumů byli příslušníci primitivních společností Evropy loveni a pobíjeni, či se stali obětmi dovezených nemocí, jako byly neštovice, tuberkulóza, zarděnky a černý kašel. Ti, kteří toho byli ušetřeni, byli postupně pohlceni euroamerickou společností. Severoameričtí Indiáni přežili, ale nejsou již „primitivní“. Jezdí v autech, volí, chodí do školy, nakupují v samoobsluhách a dělají většinu věcí stejně jako bílí Američané. Od bílých Američanů se vskutku liší, ale stejně tak se liší od svých předků. K něčemu podobnému došlo v nyní již nezávislé zemi Papuy-Nové Guineji. Skupiny, které před pouhými pětadvaceti lety provozovaly kanibalismus, nyní zakládají zemědělská družstva zabývající se prodejem kávy a posílají své nejtalentovanější syny do zákonodárných orgánů. Po cestách amazonským pralesem v Jižní Americe proudí hordy osadníků, kteří nyní hrozí vytlačení Indiánů z území, které jim ještě náleží, a kulturním, ne-li dokonce fyzickým vyhlazením.

Nemůže být téměř sporu o tom, že do roku 2000 zbudě na světě nanejvýš několik málo primitivních společností. S expanzí obchodu a technologií do zbývajících oblastí planety bude docházet k rozšiřování nástrojů, znalostí a způsobů z průmyslového světa, jejichž vlivem se budou zmenšovat rozdíly mezi lidmi, kteří se sobě budou postupně navzájem stále více a více podobat, až se obraz lidstva stane nazajímavým a nudným. Nejdůležitějším přínosem antropologie pak možná bude zaznamenání této nádhery, než navždy zmizí. Alexander Pope řekl, že předmětem lidského zkoumání je člověk, a to je přesně to, co činíme. Ale antropolog Claude Lévi-Strauss tvrdí, že jsme učinili také něco jiného — stali jsme se svědky života těchto lidí a jejich vymírajících kultur.

Budou to především primitivní společnosti, k nimž obrátíme pozornost v naší snaze o pochopení lidských poměrů. Kromě toho budeme uvádět příklady z nezápadních zemědělských společností a ze současných Spojených států, neboť my sami jsme báječným předmětem pro antropologické studium. Bude to průzkum lidské „kultury“, či „tradic“, „způsobů života“, „zvyků“ a „společenských jevů“, abych citoval souznačné výrazy, jichž jsem užil na předcházejících stránkách.

Kultura je, jak jsme řekli, mechanismus pro přežití, ale poskytuje nám rovněž definice reality a pravidla morálky. Je to matečná půda, na níž se kují naše osobnosti a osudy. Studium lidských kultur a jejich fungování je současně výpravou na samé hranice sociálního světa a zkoumáním sebe sama.

Karel Marx jednou napsal, že kdyby vše bylo tak, jak to vypadá, nepotřebovali bychom vědu. Toto tvrzení se hodí na vědy o neživé přírodě, ale ještě důležitější je pro studium lidstva. Naše bádání je ztíženo složitostí látky a protikladností předmětů studia — lidí —, kteří zdánlivě nikdy nedělají to, co by měli. Situace je ale navíc ještě ztížena tím, že jak antropologové, tak lidé, které studují, podléhají mylným dojmům, neboť obě strany popisují „skutečný svět“ pomocí kulturně daných významů. A přestože se nám podaří překonat tuto překladu vzájemného neporozumění, zjistíme, že za každým vědomým motivem se skrývá plán, že za každým společenským zvykem a ustanovením leží utajený a nezjištěný princip a že po každém velkém plánu následuje série zcela nezamýšlených a neočekávaných následků. Musíme proto hledět za vnější fasádu a realitu každodenních zkušeností, abychom se dostali k organizaci a proudu společenského života, který probíhá pod povrchem. Naším úkolem je popsat a analyzovat odlišné druhy zkušeností, ale snad ještě důležitější je pozorovat věci nám známé a každodenní a objevovat to, co nikdo před námi dosud nespatriil.

[KULTURA A LIDSKÁ SITUACE]

Odborníci se rozcházejí v názoru na lidskou podstatu, ale celkově je můžeme rozdělit do dvou hlavních kategorií: na ty, kteří tvrdí, že lidé jsou produkty výchovy, a na ty, kteří nás považují za plod neovlivnitelné biologické dědičnosti. Tuto dichotomii názorů nejlépe vyjádřil Samuel Beckett ve svém románu *Murphy*. Hrdina příběhu se věnoval uvědomělé nečinnosti v naději, že si tak prodlouží život. Jeho přítelkyně by ho radši viděla v práci, aby mohla zanechat povolání prostitutky a stát se členkou alespoň počestné, když už ne prvotřídní společnosti. Jednou, když Murphy zase seděl nahý ve svém houpacím křesle, mu jeho přítelkyně řekla, že by se měl vzmužit a dát se do práce. „To, co dělám, to taky jsem,“ řekla Celie. „Ne,“ řekl Murphy. „Ne, děláš to, za čím jdeš, děláš zlomek toho, za čím jdeš, podstupuješ takové malé uplývání bytí při práci.“¹

Podle prvního názoru na podstatu lidského druhu je člověk a jeho myšlení plastické, tvárné a téměř stoprocentně zformované v průběhu života. Jelikož se tento život odehrává v kulturním kontextu, lidskou osobnost takto vzniklou je proto možné vysvětlit pomocí sociálních činitelů. Lidé jsou tedy tabula rasa — nepopsané stránky, později nesmazatelně poznamenané otiskem daného sociálního prostředí. Tento teoretický názor sice připouští existenci několika mála vrozených pudů, jakými jsou například sex či pocit hladu, ale považuje je za neurčité a početně nevýznamné. I když některé lidské instituce byly založeny za účelem uspokojení těchto potřeb, žádné jiné duševní sklony kulturu neovlivňují. Naopak, podmíněnost funguje opačným směrem. Kultura není výrazem vědomí, nýbrž vědomí je výrazem kultury a společenské činnosti. Jsi to, co děláš.

Většina antropologů zastává stejný názor jako Murphyho přítelkyně. Jedná se o poměrně výstižné vysvětlení lidské podstaty, neboť nám nepřičítá mnoho vrozených vlastností a klade důraz na zápornou a pasivní stránku lidské osobnosti vzhledem ke kultuře. Murphyho výklad — hrdina Beckettova románu, nikoliv můj — je zase naopak jako Pandořina skříňka plná názorů na lidskou přirozenost, od zjednodušených stanovisek svádějících většinu lidského chování na instinkt či rasu až po vysoce sofistikované teorie o struktuře jazyka. Všechny však hlásají tezi, že lidské bytosti nejsou zprvu pouze jako kusy hlíny, kterým dá tvar až určitá kultura. Tvrdí naopak, že lidstvo je již předem zformováno, má určité trvalé a neovlivnitelné vlastnosti a jakousi vlastní vnitřní předurčenost a celistvost. Ačkoliv kultura může tyto vrozené znaky pozměnit, nemůže se jich zcela zbavit. Kultura tak musí vzít v úvahu všechny lidské sklony a přizpůsobit jim svůj vlastní chod. Podle vyznavačů tohoto směru kultura může sice člověka utvářet, ale vrozené lidské potřeby a dispozice na druhé straně zase utvářejí kulturu.

¹ Překlad Evy Pilařové z vydání v Československém spisovatelci, Praha 1971. (Pozn. překl.)

Přirozenost a výchova

Protichůdné názory Murphyho a jeho přítelkyně jsou příkladem sporu známého jako „přirozenost proti výchově“ nebo také „dědičnost proti prostředí“. Nehodlám zabřednout do této otázky, neboť na ni za současného stavu našich znalostí neexistuje odpověď. Jednak proto, že — vzhledem k tomu, že všichni lidé jsou podrobni vlivům svého prostředí ještě předtím, než se narodí — nelze spolehlivě určit podíl dědičnosti na jejich osobnosti. A jednak proto, že naše znalosti lidské genetiky, zejména v oblasti dědičnosti chování, nejsou stále ještě dostatečně hluboké a nezahnují celou šíři problému. Přes veškerá značně troufalá tvrzení biologických deterministů neexistuje dostatek hmatatelného genetického materiálu, který by podporoval jejich stanovisko.

My se však v naší diskusi nebudeme omezovat pouze na spor „přirozenosti proti výchově“, neboť lidé se lidskou přirozeností zabývali již dlouho předtím, než byly odhaleny genetické zákonitosti. Vzhledem k očividně pevné vzájemné závislosti mezi lidmi bychom těžko mohli odporovat Aristotelovu tvrzení, že jsme nejenom společenská, ale i politická tvorová. Filozofové „společenské smlouvy“ zakládali své sociální teorie na existenci základní neměnné přirozené podstaty člověka. Toto pravé jádro lidství bylo podle nich možné spatřit za předpokladu, že lidé byli osvobozeni od vlivu organizované občanské společnosti a žili osamoceně — v jakémsi přírodním stavu. Podle Thomase Hobbesa, filozofa sedmáctého století, byl život v takovémto nedotčeném přírodním světě krátký a krutý a ve společnosti vládla anarchie, v níž všichni bojovali proti všem. Stát a další orgány zaměřené na zachování společenského řádu byly výsledkem smlouvy uzavřené mezi lidmi, kterou se lidstvo vzdalo své původní svobody výměnou za osobní bezpečnost. Touto teorií Hobbes vysvětlil nutnost existence státu a ospravedlnil používání státního násilí a útlatku. Zatímco lidstvo bylo podle něho špatné, společnost byla dobrá.

Francouzský filozof osmnáctého století Jean-Jacques Rousseau zastával opačný názor. Rousseau vyvodil závěry o životě pravěkých lidí na základě znalosti skupiny Indiánů kmene Tupinamba, převezenných objeviteli z Brazílie do Francie. V životě těchto lidí se zrcadlí lidstvo ve své přirozené podstatě, tvrdil Rousseau, a dopustil se tak stejné podstatné chyby jako dnešní dobromyslní idealisté a rovněž několik nepoučených sociálních vědců. Ze své znalosti těchto Indiánů Rousseau usoudil, že se jedná v podstatě o dobré a racionální bytosti, a zavedl tak dnes již dobře známý výraz „urozený divoch“. Podle Rousseaua korupci lidstva přivodila společnost a zejména pak současný národní stát. Úkolem filozofa, tvrdil Rousseau, bylo proto navrhnout takový společenský řád, který by byl v souladu s lidskou povahou a racionalitou.

Z příkladů Hobbesa a Rousseaua a je jasné, že problém lidské přirozenosti je do značné míry otázkou politické doktríny. Hobbes použil svoji teorii k ospravedlnění stávajícího řádu, zatímco Rousseau jí zahájil kritiku francouzské společnosti. Totéž platí i o současných teoriích lidské přirozenosti. Názor, podle něhož jsou lidské myšlení a činnost do značné míry výsledkem výchovy v určitém společenském prostředí, má v sobě skryto sdělení, že změnou společnosti můžeme změnit

lidskou přirozenost. Jedná se možná o příliš optimistický pohled na věc, neboť alibuje možnost spravedlivější společnosti a poctivějšího obyvatelstva, vykořenění chamtivosti, předsudků a agrese. Ale myšlenka lidské tvárnosti má v sobě rovněž zárodek předpokladu, že lidé mohou být ideologicky zpracováni k čemukoliv. Když se mohou stát hodnějšími, mohou být také krutější; pokud se mohou naučit štedrosti, mohou být stejně tak sobečtí. Jestliže se lidé nenarodí již jako hotová stvoření, mohou být přetvořeni jakýmkoliv způsobem. Tento přesocializovaný názor na lidskou podstatu předpokládá, že jednotlivci nemohou zvítězit nad společností. Ale právě naopak — mohou a také to činí.

Navzdory veškerým možným nedostatkům se tento přístup díky svému důrazu na tvárnost člověka vyznačuje jistou pružností, kterou teorie založené na vrozené dědičnosti postrádají. Jak již bylo řečeno, tyto teorie se navzájem značně liší a těší se také různé míře intelektuální váženosti. Nejnižší úroveň představují různé teorie, jež přičítají kulturní rozdíly nerovnoměrnému rozložení biologické rasové dědičnosti. Známý antropolog Morton Fried jednou o takových názorech řekl, že „člověk nemůže zabít špatný nápad“, což je tvrzení, které bohužel platí o rasismu. Podle rasistických postojů jsou Italové od narození chlupatí, Židé od přírody chamtiví, černosi mají vrozený cit pro rytmus a Němci jsou přirozeně nadřazení snad všem ostatním. Ačkoliv většina těchto fantasmagorií byla odsouzena k zapomnění, mají přesto jakousi zvláštní schopnost vstát jako Lazar z mrtvých. „Pane, již smrdí“ (Jan 11:39) je komentář hodící se stejně dobře na rasismus jako na Lazara.

Myšlenka o dědičné mentální odlišnosti ras naposledy ožila v díle psychologa Arthura Jensena, který na základě výsledků inteligenčních testů prohlásil, že černosi mají nižší vrozené předpoklady k abstraktnímu uvažování než běloši. Výsledky Jensenovy práce podaly zdánlivě důvěryhodné důkazy odpůrcům speciálních vzdělávacích programů a dalších iniciativ snažících se o zlepšení údělu černých Američanů. Jak je již dlouho všeobecně známo, černí obyvatelé naší země dosahují v průměru nižších výsledků v inteligenčních testech než bílí, ale bylo by mylné se domnívat, že to svědčí o jejich genetické méněcennosti. Když pozorněji prostudujeme výsledky testů inteligence, ukáže se, že černí obyvatelé v některých městech v severní části Spojených států dosahují v průměru lepších výsledků než běloši ve vesnicích na jihu a že chudí běloši mají nižší IQ než běloši ze středních vrstev amerického obyvatelstva. Kromě toho černoští imigranti z anglicky mluvících karibských oblastí dosahují mnohem lepších výsledků než černí Američané a zcela se svými výsledky vyrovnají bílým Američanům. Hlavním faktorem zkrátka není rasa sama o sobě, zdroj drobných biologických rozdílů, nýbrž místo pobytu, socioekonomická třída, rasová diskriminace a kulturní deprivace.

Výmluvným důkazem této teze je studie antropologa Roye D'Andrada, v níž shrnul výsledky zkoumání skupiny chlapců kmene Hausa v severní Nigérii, kteří dosáhli vynikajících výsledků v testu zaměřeném na schopnosti abstraktního uvažování. D'Andrade si uvědomil, že bílé americké děti se ve skutečnosti, třebaže nevědomky, připravují na podobné testy pomocí hraček, se kterými si hrají, a věnoval tedy hauským chlapcům necelé dvě hodiny přípravy k testu pojmového chápání geometrických tvarů. Poté jim zadal nový test, v němž se bodové skóre

chlapců více než zdvojnásobilo. Dokázal tak, že vrozené schopnosti měly na výsledky testů pramalý vliv.

Ona svůdně jednoduchá teorie, podle níž testy inteligence odrážejí vrozené duševní schopnosti, je mylná hned z několika důvodů. Za prvé předpokládá, že vrozená inteligence je jednodušším faktorem vyjádřitelným jediným číslem, přestože i z toho mála, co o ní víme, vyplývá, že jde o polygenetickou, mnohostrannou a komplexní záležitost. Za druhé, když se zaměříme na jazyk a obsah těchto testů, zjistíme, že jsou určeny pro střední vrstvu amerického bělošského obyvatelstva. Za třetí je třeba si uvědomit, že inteligenční testy spíše než studijní schopnosti měří naučenou látku. Tyto testy jsou tedy kulturně omezené. Nízké bodové součty, jichž dosahují černí Američané, jsou měřítkem chudoby, špatného vzdělání a beznaděje. Vhodným doplněním k této diskusi je odhalení z roku 1976, při němž se zjistilo, že bývalý nejslavnější anglický psycholog sir Cyril Burt, který byl hlavním zastáncem teorie dědičné „rasové inteligence“, si většinu důkazů, které ve svých studiích použil, vymyslel a citoval díla neexistujících odborníků.

Rasové rozdíly v inteligenci by byly vpravdě genetickým zázrakem. *Homo sapiens* je jednotný druh, do něhož patří všichni lidé. Je pravda, že mezi obyvateli určitých oblastí světa existují fyzické rozdíly, ale rozdíly mezi různými skupinami ve stejné oblasti mohou být často i větší. Například nejvyšší lidé na světě, příslušníci kmene Watutsi, žijí pouze několik set kilometrů od vrůstem vůbec nejmenších lidí na světě — kmene Pygmejů. Příslušníci obou kmenů mají černou pleť, což se zdá být absolutním měřítkem rasové sounáležitosti pro ty, kteří se domnívají, že koncept „rasy“ má nějaký význam. Viditelných a prokazatelných anatomických rozdílů mezi rasami je podle všeobecně uznávaného vymezení velmi málo a jsou funkčně zanedbatelné. Existují rozdíly v barvě pleti a vlasů, které závisí na množství barviva melaninu ve vnější vrstvě pokožky, a rozdíly v kvalitě vlasů, ve tvaru nosu a ve velikosti hlavy. Rasy nejsou v žádném případě vnitřně jednotné, stejně jako rasové znaky nejsou přísně omezeny na ty skupiny, pro něž jsou údajně typické. Tělesné znaky sousedících skupin se obvykle navzájem smísily a obchod, cestování a války rozšířily chromozomy daleko za hranice jejich domnělého domova. V důsledku toho je nemožné určit hranice jednotlivých ras, stejně jako nelze sestavit seznam znaků jakékoliv rasy. Z vědeckého hlediska dávají naše klasifikace ras asi takový smysl jako systematické roztržení bílých, černých a hnědých psů. Mnoho antropologů se domnívá, že bychom se pojetí rasy měli tak říkajíc zbavit i s kořenem.

Neexistuje vůbec žádný důkaz toho, že by vnitřní duševní či citové vlastnosti měly cokoliv společného s povrchovými rasovými rysy. Názor, že lidé světlejší pleti jsou inteligentnější než lidé tmavé pleti, dokonce přímo popírá biologickou a historickou skutečnost. Vývojové změny v inteligenci trvaly mnoho tisíciletí, přičemž severoevropské národy se dostaly do čela až v šestnáctém století našeho letopočtu. Kdysi, když se ještě Evropa zmítala v temném středověku, budovali už Arabové úžasnou civilizaci v severní Africe a na Blízkém Východě. V době, kdy Paříž byla nekultivovaným městečkem a evropští mniši užívali své znalosti písma k přepisování svitkových rukopisů, vzkvétala ve střední Africe císařství a velkoměsta. A dlouho předtím, než se okázalost civilizace rozšířila na sever od Říma,

v Číně, Indii, Iráku a Egyptě existovaly komplexní společnosti. Časová údobí, nichž docházelo k rozkvětu a úpadku jednotlivých civilizací, byla příliš blízká na to, aby došlo k vývojovým změnám v lidské inteligenci. Kromě toho obklopení společnosti změny, které u obyvatel na celém světě nastaly, dokazují, že národ se může v překvapivě krátké době přeorientovat z jedné kultury na druhou; neexistuje tedy žádná spojitost mezi biologickou dědičností a způsobem života.

Presvědčení, že určité rasy a skupiny ztělesňují vrozené duševní vlastnosti, se nezakládají na žádných faktech, jakkoliv lákavá jsou pro ty, kteří je považují za politicky prospěšná. Existuje však ještě jeden názor na otázku o lidské přirozenosti, který klade velký důraz na genetickou dědičnost lidského chování, aniž činí neoprávněné závěry o rasové odlišnosti. Tento přístup vychází z toho, že lidstvo je psychologicky jednotné — a tudíž rozdíly v chování a duševních rysech existují mezi jednotlivci, nikoliv však mezi národy. To znamená, že v každé lidské společnosti jsou zhruba ve stejné míře zastoupeni lidé chytrí, hloupí a ti, co se nacházejí někde uprostřed. Potud tedy souhlasí s názorem těch, kteří přičítají všechny naše sklony vlivu výchovy — jsou zastánci teorie Murphyho přítelkyně. Avšak od tohoto názoru se liší tím, že tvrdí, že skutečně existuje něco jako lidská přirozenost skládající se z různých znaků, které je nutno vzít v potaz, jestliže chceme porozumět druhu *homo sapiens* či lidským společnostem. Těchto teorií je celá škála, neboť pochopitelně každý příznivec takové teorie má zcela jiný seznam rysů této všelidské přirozenosti. Jedni si myslí, že je vysoce sexualizovaná, zatímco jiní považují smyslnost za téměř nepodstatnou. Někteří věří, že lidé jsou přirozeně sobečtí, zatímco jiní se domnívají, že jsou v podstatě altruističtí. Existují tak zastánci teorií o vrozené agresivitě a jiní věřící zase ve vrozenou mírumilovnost. A snad všichni píšou knihy.

Všechny tyto teorie o dědičných všelidských psychologických vlastnostech jsou problematické. Před mnoha lety žil psycholog, který psal pro agenturní sloupek, v němž lidem, kteří mu napsali, poskytoval zdarma psychologické rady. Značná část pisatelů měla manželské problémy, které se často týkaly otázky nevěry. Když si manžel stěžoval na nevěru své ženy, bylo těžké nepostřehnout psychologovo rozhořčení. Ale v případech, kdy byl nevěrný muž, ujišťoval manželku, že pro muže je přirozené chtít mít více než jednu ženu, že muži jsou přirozeně polygynní. Mnoho mužů je opravdu nevěrných, což by prokazovalo důvěryhodnost tohoto tvrzení, avšak přesvědčení našeho psychologa, že ženy naopak zůstávají pouze s jedním mužem, je značně znehodnoceno stejně působivým počtem nevěrných manželek. Navíc pro většinu mužů je jedna žena zcela dostačující, ne-li nad jejich síly. Mohli bychom se odvolat na ty kultury, v nichž je zvykem mnohoženství, ale faktem zůstává, že velká většina snatků na tomto světě je monogamních. Krátce vzato, náš novinářský terapeut učinil základní, i když často se objevující vědeckou chybu. K vysvětlení obecného jevu použil konkrétního příkladu, přičítaje tak všeobecnou platnost jevu vyskytujícímu se pouze u menšiny lidí. V podobných případech bychom si měli položit následující otázku: „Proč všichni nejednají v souladu s touto takzvanou přirozeností a jak vysvětlíme výjimky?“

Zvolil jsem poněkud drsný příklad, abych ilustroval omyl redukcionismu, který se v sociálních vědách obvykle vyskytuje v podobě tvrzení, jež za základ kulturních a sociálních jevů považují dědičné biologické příčiny. Existuje mnoho různých redukcionistických teorií, ale většinou se shodují v tom, že lidem přisuzují znaky chování zvířat, zejména vyšších primátů. Většina přívrženců tohoto směru, známého pod všeobecným názvem „sociobiologie“, došla ke svým teoriím o lidské přirozenosti přes studium chování zvířat. E. O. Wilson, autor knih *Sociobiology (Sociobiologie)* a *On Human Nature (O lidské přirozenosti)*, je entomolog, vědec zabývající se studiem hmyzu. N. Tinbergen přešel k sociobiologii z ornitologie, a to ze specializovaného studia chování racků. Badatel o chování zvířat Konrad Lorenz napsal, že lidé zdědili od svých zvířecích předků instinktivní sklon k agresii, který se projevuje ve všech možných formách násilného chování, od běžných potyček až po moderní války. I když uznáme, že lidé mají agresivní schopnosti — nikoliv sklony —, teorie nám stále ještě nevysvětluje obrovské rozdíly v míře násilí v různých společnostech, či militarismus různých skupin na jedné straně a mírumilovnost jiných na straně druhé. Japonci měli například v době druhé světové války pověst nejkrvelačnějších militaristů, zatímco dnes jsou považováni za jeden z nejmírumilovnějších národů; bezvýhradně přijali pacifismus, k němuž byli donuceni v roce 1945. A jak by Lorenz vysvětlil skutečnost, že počet vražd ve Spojených státech je mnohonásobně vyšší než počet vražd v Japonsku (a mnoha dalších zemích)? Jedná se tedy evidentně o výsledek sociálních a historických podmínek, nikoliv genetiky.

Lidské vášně mohou být ovládnuty a využity pro nevypočitatelné války a sváry, avšak nemožou objasnit jejich existenci. Teorie hlásající, že máme přirozené sklony k násilí, se stala velmi populární, což dokazuje počet čtenářů Lorenzových knih. Za prvé nám tato teorie říká, že Kainovo prokletí je genetické a nevyhnutelné, takže s ním nelze příliš mnoho dělat. Za druhé nám nabízí jednoduché vysvětlení, podle něhož nesmírně složité společenské jevy mají pouze jednu příčinu. Ve skutečnosti však tato jediná příčina, genetický sklon k agresii, je zcela hypotetická, neboť neznáme genetický základ tohoto chování. Když už chceme vysvětlit lidské chování pomocí neznámých veličin, můžeme stejně tak říci, že nás takovými stvořil Bůh — což je samozřejmě přesně to, co milióny lidí tvrdí.

Lorenzovy myšlenky mají politický nádech, ideologické poselství, které je vyjádřeno i v pracích Roberta Ardreye, dramatika, autora tzv. populární antropologických knih a vyznačte Lorenzova díla. Ardrey navíc zastává názor, že k vývoji oné zvláštní lidské agresivity došlo mezi našimi předchůdci australopitéky za účelem přizpůsobení se lovu na afrických savanách. Ardrey se však nespokojil s myšlenkou přirozenosti válčení a zabíjení. Na základě antropologických a zoologických studií primátů došel k závěru, že máme instinktivní pud k vytváření a obraně teritorií. Je již dlouho známo, že mnoho druhů zvířat, včetně ptáků, má teritoriální pudy. Jelikož podobná teritorialita existuje mezi paviány, mohl tak bez velké představivosti odvodit, že kmenové hranice a národní stát jsou výsledkem obecného biologického sklonu k teritorialitě. Problémem tohoto uvažování je, že teritorialita není v žádném případě všobecně se vyskytující jevem ani mezi lidmi, ani mezi paviány. Nedá se ani říci, že teritorialita je obecně se vyskytující sku-

tečností. Podobnosti mezi lidskými institucemi a zvířecím chováním jsou často pouhé analogie a etologové se často dopouštějí základní chyby, když se snaží objasnit chování zvířat pomocí pojmů popisujících svět lidí. Co je to vlastně teritorialita? Můžeme nazvat teritorialitou skutečnost, že zvířata či lidé obraňují své zdroje obživy a hnízda, nebo se jedná pouze o snahu všech tvorů přežít? Studium chování zvířat slibuje bohatou úrodu intelektuálních poznatků, avšak výsledky zá- né analýzy nám poví mnoho o zvířatech, ale velice málo o lidech.

Teoretikové hlásající teorii lidské přirozenosti, podle níž máme k určitým vyklostem přirozené sklony, se pochopitelně těší značné popularitě. Jejich teorie jsou natolik jednoduché a povrchní, že je každý může pochopit i bez nejmenší znalosti genetiky; neboť přestože se opírají o genetiku, je existence těch genů, na něž se odvolávají, pouze hypotetická. Teorie tohoto typu rovněž většinou podporují status quo. Lorenz například říká, že jsme naprogramováni k vedení válek. Ardrey tvrdí, že soukromé vlastnictví a národnost jsou stejně tak přirozené. Po- uvěříme těmto a podobným teoriím, můžeme se zcela vyhnout složitým antropologickým a historickým otázkám, a nakonec i myšlení samotnému, neboť e ujistování o tom, že i když situace vypadá zle, je to vlastně normální a v sou- u s lidskou přirozeností.

Připisování určité vlastnosti vlivu dědičnosti je v evropské kultuře dávnou zále- stí a my Američané jsme tento názor plně převzali. Zejména Angličané věřili dědičné šílenství, v dědičnost ušlechtilých znaků mezi příslušníky aristokracie ve věčnou podřadnost obyvatel kolonií. Ve Spojených státech lidé stále ještě ob- ují rasismus něsmyslými argumenty z lidové přírodovědy a naše názory na čnost sexuálních vlastností tvoří samy o sobě celou mytologii. Pojetí biologic- dané přirozenosti slouží k ospravedlnění světa takového, jaký je, utvrzuje naše eť reality a podává tak nezvratná ospravedlnění pro naše chování. Když se ze- te jihoamerického Indiána, proč dodržuje určitý zvyk, pravděpodobně vám od- „Protože to tak dělali moji dědové,“ což je zcela platné kulturní vysvětlení. yž položíte stejnou otázku Američanovi, řekne vám pravděpodobně, že „to je v lidské přirozenosti“. Pro lidi je tedy přirozené, aby muži vládli ženám, tak jako je přirozené toužit po sousedově majetku či manželce. V běžných tavách se lidská přirozenost stává seznamem prvotních hříchů. Paradoxní je, že titíž lidé současně používají stejné argumenty k ospravedlnění toho, co považují za kladné rysy své vlastní společnosti.

K biologickým výkladům sociálně akceptovaného a artikulovaného chování by mělo přistupovat přinejmenším s nedůvěrou. Na druhé straně ale názor, že veš- lidské zkušenosti a utváření člověka mají kulturní podstatu, je rovněž proble- cký. Podle něho mají všichni příslušníci druhu *homo sapiens* určitou základní kost, avšak není jasné, co tuto lidskost tvoří. Nelze říci, že je plně formována ou kulturou, neboť kultury se od sebe navzájem liší mnohem více, než se od liší jednotlivé osobnosti, cíle, naděje a obavy. Ve své antropologické praxi žil se skupinami, jejichž kultura se silně odlišovala od mé vlastní; přesto, jak- jsem byl schopen překonat jazykovou a vyjadřovací bariéru, spatřil jsem stej- lidské typy, které jsem znal celý život. Byl jsem schopen ztotožnit se s jejich tami a názory a pochopit jejich pocity a problémy. Nemohl jsem jim samo-

zřejmě porozumět zcela dokonale, neboť rozdíly mezi námi byly příliš velké a já byl pro ně navždy cizincem. Ale když se to tak vezme, nikdo vlastně zcela nerozumí ostatním lidem, a asi ani sám sobě.

Existuje skutečně zřejmá a prokazatelná lidskost, která spojuje všechny lidi do jedné rodiny, ale její studium je ztíženo oním běžným a chybným předpokladem, který vede teoretiky k tomu, že lidským rysům přisuzují genetické či přírodní vlivy. Mnoho antropologů všech přesvědčení se domnívá, že ty rysy lidského chování, které sdílí většina lidí na světě, mají biologický původ. Zcela tak opomíjejí skutečnost, že existuje jakási zlatá střední cesta mezi přirozeností a výchovou, díky níž obecné společenské vlastnosti pocházejí ze společné lidské zkušenosti a ze života ve stejném druhu těla. Tím, že se příliš soustředíme na kulturní rozdíly, opomíjíme často shodné lidské rysy. Zaznamenáváme tak například různé typy kojení dětí a klademe důraz na kulturně ustanovené odlišnosti v držení kojenice, v časovém rozvrhu kojení, v ukončování kojení a přechodu na jinou stravu. Na co zapomínáme, či co považujeme za samozřejmé, je, že ve všech společnostech nesou břímě starostí o děti ženy, že dítě si vytváří primární či hlavní vztah k matce a že pohlaví dítěte má velký vliv na to, jaký je dopad tohoto vztahu na vyvíjející se osobnost dítěte. Pro nemluvně jsou kulturní rozdíly zanedbatelné, neboť jeho prostředí je z počátku tvořeno matčiným tělem. To, že ženy nosí a kojí děti, je pochopitelně biologická skutečnost. Muži to dělat nemohou; ženy ano. Kromě této trochy praktických, samozřejmých znalostí nám toho biologie o vztahu matky a dítěte moc neřekne. Mohli bychom odkázat na starý známý argument o „mateřském instinktu“, ale těžko by se nám potom vysvětloval drastický úpadek tohoto pudu ve Spojených státech a v Evropě v sedmdesátých a osmdesátých letech.

Domnívám se tedy, že velká část všelidských vlastností pramení z všelidskosti životních poměrů na Zemi. Biologičtí činitelé, kteří do těchto poměrů zasahují, nejsou otázkou instinktu či dědičných předpokladů k určitému chování, nýbrž záležitostí těla jakožto nástroje se všemi jeho schopnostmi a nedostatky. Lidská osobnost je skutečně z velké části výsledkem zkušeností, učení a socializace v určitém druhu prostředí. Mezi různými typy prostředí ale existují podobnosti, kterým lidstvo vděčí za svou jednotnost. Je možné být Navahem, Eskymákem či Francouzem, ale je zrovna tak možné být člověkem.

Kultura

Jednoznačně nejdůležitějším znakem člověka je veliký a nesmírně složitý mozek, zdroj naší vysoké inteligence a také obrovských schopností získávat poznatky, zapamatovat si je a předat je pak ostatním pomocí řeči. Mozek je rovněž předpokladem pro existenci kultury. Rozumný mozek má úžasnou schopnost rozpoznávat a rozlišovat věci ve svém zorném poli a uspořádat pak tyto smyslové vjemy do kategorií na základě vnímané podobnosti — to znamená zobecňovat. Naše mysl neustále třídí a kategorizuje, když například řadí „psy“ do jedné kategorie a „kočky“ do druhé. Každá generace však nemusí svět třídit pokaždé znovu od začátku, protože rozlišování a zobecňování jsou již obsažena v předávané řeči. A lidská řeč

závisí naopak na duševní schopnosti symbolizovat, abstraktně myslet a používat kulturu.

Podle antropologa Leslie Whita je kultura systémem symbolů. Symbol je jakýkoliv znak obdařený obecným či abstraktním významem, a znak je zase zrakový či sluchový podnět, často zvuk či vizuální obraz, který znamená něco určitého. Červené světlo semaforu znamená „zastavit“, nic víc, je to jednoduchý znak. Symbol je ale znak s širším významem. Použijeme-li náš příklad, pak červená barva symbolizuje rovněž nebezpečí (jako například červený praporek u válečných lodí, vztyčovaný během nakládání paliva či střeliva), bojovnost (jako například termín „sanguinik“ označující vznětlivý charakterový typ), politický radikalismus (například čínská rudá hvězda či běžně nazývaní levičáků „rudými“) a prostopášnost (jako například červené světlo označující vykřičené domy). Všechna tato rozdílná použití slova „červený“ spojuje téma extremismu, implikujícího vše divoké a nezkracené. Symboly nám tedy umožňují třídit a klasifikovat svět. Slovo „stůl“ označuje typ nábytku, který je k dostání v mnoha tvarech a velikostech, a slovo „primát“ označuje celý řád savců (což je ještě abstraktnější symbol než primát), do něhož patří lidé a lidoopi. Symboly tedy označují třídy věcí a jevů, a naše způsobilost symbolizovat je výsledkem našich schopností rozlišovat a zevšeobecňovat.

Lidské symbolické systémy, zejména slova, jsou skutečnými taxonomiemi zkušeností. Řadí do stejné třídy ty části jevů, které jsou smyslově vnímány jako navzájem podobné, a oddělují je od ostatních. Tímto způsobem nacházíme ve světě smysl a význam, ale současně je také naše mysl ovlivňována těmito symbolickými systémy, které organizují a určují naše pojetí tohoto světa, a tím také náš smysl pro skutečnost. Proto jednou fyzický antropolog Ashley Montague napsal, že by pro lidstvo bylo lepší odstranit slovo „rasa“ ze svého slovníku, neboť nemá žádné biologické opodstatnění ani smysl a pouze zatemňuje naši mysl vytvářením iluze o existenci klamných a záštiplných rozdílů, a utvrzuje tak chybný předpoklad, který vede k velké nespravedlnosti. Z tohoto důvodu se ženy snaží odstranit z našeho jazyka určité ponižující výrazy, jako například slova „slečna“ (Miss) a „paní“ (Mrs), která rozlišují, zda je žena vdaná či nikoliv, aniž by totéž rozlišení existovalo pro muže. Mnoho žen dnes dává přednost neutrálnímu výrazu „Ms“ a stále častěji slyšíme rodově neutrální výrazy jako předsedající osoba (chair person) či policejní osoba (police officer).²

Tento vliv symbolů nebo kultury na to, jak vnímáme skutečnost, se ještě více zvýrazní, když si uvědomíme, že vztah mezi věcí, kterou označujeme, a slovem, kterým ji označujeme, je značně libovolný. To znamená, že mezi nimi nemusí nutně existovat spojitost. Jisté malé množství symbolů se vyskytuje současně v několika kulturách — jedná se z velké části o znaky spojené s psycho-sexuální symbolikou. Proto protáhlé předměty většinou označují penis — jsou to „falické“ symboly — a kulaté tvary symbolizují ženský pohlavní orgán. Kromě celé škály freudovských symbolů si můžeme všimnout, že smrt je často, i když ne vždycky,

² Dříve se místo výrazů „chair person“ a „police officer“ používala slova s mužským rodovým zakončením „chairman“ a „policeman“. Slovo „man“ znamená „muž“, ale dříve bylo v angličtině běžně používáno i ve smyslu „člověk“. Nyní se stále častěji užívá neutrálního označení „person“, a to i ve výše uvedených spojeních. (Pozn. překl.)

spojována s tmavými barvami, půdou, či dokonce s incestem. Ale ve většině kultur takové jasné mezikulturní souvztažné pojmy nenajdeme. Nejenom, že slovo označující „psa“ je v každém jazyce jiné, ale lidé mají i zcela odlišná citoslovce napodobující štěkání — slyšel vlastně někdo někdy, že by pes vydával zvuk alespoň vzdáleně podobný výrazu „haf-haf“? A abychom si naši látku ještě více zkomplikovali, musíme dodat, že různé kultury si vytvářejí různou skutečnost. Kultury se nezakládají na absolutnu. Jsou výsledkem lidské činnosti a myšlení; jsou vytvořeny člověkem. Kultura a její symboly nejsou dány ani Bohem, ani přírodou; jsou umělé, vymyšlené lidmi a měnitelné. Přestože je ti, kdož se k nim hlásí, považují za hodnotné a trvalé, jsou stejně jako jejich původci smrtelné.

Symboly nám nejenom poskytují mapu fyzických a sociálních světů a instrukce, jak se v nich úspěšně zorientovat, nýbrž umí organizovat a vyjádřit hluboké city. To platí zejména pro symboly s širokým významem. Pro ilustraci si vezmeme například silnou symboliku křesťanského kříže. Křížáci pochodovali do Levanty, aby vztyčili kříž ve Svaté zemi, a Aztécká říše v Mexiku, stejně jako říše Inků v Peru, byla zničena v jeho jménu. Nebo se podívejme na politické užití slova „demokracie“. Většina národů si na ně dělá nárok, a to včetně některých pochybných kandidátů, neboť tento výraz je spojen s režimem, který jedná v zájmu lidí a skrze lid morálně ospravedlňuje existenci a jednání vlády.

Řekli jsme, že právě prostřednictvím kulturní symboliky se náš druh přizpůsobuje svému fyzickému a sociálnímu prostředí, a to vytvářením adaptačních strategií, pomocí nichž se lidé přizpůsobují novým a měnícím se okolnostem a poté předávají tuto svou znalost svým potomkům. Antropologové definují kulturu mnoha různými způsoby a já sám jsem již v této knize uvedl několik příkladů, z nichž každý se týkal jiného aspektu tohoto pojmu. Pro přehlednost můžeme tyto různé aspekty shrnout v jedinou definici: Kultura je celistvý systém významů, hodnot a společenských norem, kterými se řídí členové dané společnosti a které prostřednictvím socializace předávají dalším generacím. Tato definice je velmi široká a vyžaduje vysvětlení, neboť kultura je hlavním sjednocujícím tématem pro všechna odvětví antropologie.

Klíčovým bodem naší definice kultury je to, že hovoří o pravidlech a předepsaných způsobech chování, nikoliv o chování samotném. Sociolog Talcott Parsons nazýval kulturu „systémem očekávání“, čímž chtěl zdůraznit, že to, jaká kultura je, záleží spíše na tom, jak ji vidíme, než na tom, jaká vlastně je. V průběhu sociálního života, plného kompromisů a ústupků, každý z nás proměňuje a utváří své chování v souladu s tím, jaké reakce ostatních zúčastněných očekává. Toto neustálé kalkulování strategie našeho chování je citlivou záležitostí, neboť zde, podobně jako například při šachové partii, každý tah jednoho z hráčů vyžaduje vymyšlení okamžité strategie pro nový tah protihráče. Georg Simmel napsal, že bez kultury by všechny sociální styky nevyhnutelně skončily pohromou. Kultura snižuje toto riziko tím, že nám říká nejenom, jak máme v určitých situacích jednat, nýbrž také co můžeme očekávat od ostatních lidí. Tyto zásady jsou většinou značně obecné, neboť každá situace je odlišná a hráči se neustále mění. Všechny normy a pravidla musí být dostatečně flexibilní, aby byly aplikovatelné na společenská setkání různých lidí, na různých místech a v různých dobách. Kultury tedy ur-

čují širší společenské předpisy jednání, avšak v konkrétním chování dovolují lidem určitou volnost.

Kultury se liší v tom, jak striktně vyžadují od svých členů, aby se přizpůsobili společenským pravidlům — stačí porovnat přísné americké sexuální, politické a stylotvorné normy padesátých let s mnohem uvolněnějšími pravidly platnými v roce 1975, pouze o čtvrt století později! To však není důvodem k domněnkám, že všechny primitivní národy jsou tyranizovány zvyklostmi či despotickými náčelníky, jak to často vidíme v televizi a v kinech; ve skutečnosti mnoho i těch nejjednodušších společností toleruje individualitu projevu více než my. Během svého ročního pobytu mezi Indiány kmene Munduruků jsem málokdy mezi dospělými lidmi slyšel přímý povel a dokonce se respektovala i přání batolat. Pokud se týče ojedinělých porušení pravidel, lidé většinou pokrčili rameny s tím, že „on/ona je už holt takový/á“. Colin Turnbull píše, že se při svém pobytu mezi pygmejskými pralesními lovci v Zairu setkal s téměř naprostou rovnoprávností. Je nutno dodat, že tyto společnosti se neřídí podle hodin, strojů, přání nadřazených či písemných příkazů; nezasvěcenému pozorovateli se tak může občas zdát, že si „každý dělá, co chce“.

To, co lidé dělají, onen plynulý proud sociálního chování, je v každém případě příliš pomíjivý a proměnlivý na to, aby ho bylo možno spoutat do pevné formy obvyklých zvyklostí. Kulturní významy a hodnoty nejenom poskytují určitou volnost, ale navíc někdy umožňují výběr mezi alternativními modely sociálního jednání a způsobů chování. Mezi Tuaregy, kteří jsou zapřísněnými muslimy, případnou děti v případě rozvodu obyčejně matce, přestože islámský zákon káže, že patří bezvýhradně otci. Když jsem se tuaregských mužů na tento rozpor zeptal, odpověděli mi s dokonalou důstojností: „My jsme *imajaren* [šlechtici]. Nebudeme rvát děti od matčiných prsou.“ Náboženství káže, ušlechtilost zavazuje. V některých případech dochází k odchylce od normy tak často, že je jasné, že místo toho, aby lidé žili podle norem, žijí s nimi či vedle nich. Normy vytvářejí iluzi stability, zatímco si všichni dělají, co chtějí. Hlavní charakteristikou lidstva je skutečně sociální život, který se řídí určitými pravidly, avšak porušování těchto pravidel je rovněž nejstarší lidskou zábavou.

Pružnost chování a uvolněnost struktury jsou nezbytnými předpoklady pro vznik nové kultury a pro změnu starých způsobů. V následujících kapitolách ukážeme, že k vytváření nových kulturních symbolů dochází v první řadě v průběhu každodenního života v rámci oné opovržením hodné činnosti, kterou Marx nazýval „produkce a reprodukce společenského života“. Kultura je jak návodem pro naše chování ve světě, tak symbolickým projevem našich životních zkušeností, ale tyto zkušenosti předcházejí a vytvářejí formy, pomocí nichž se vyjadřují. A právě v často širokých hranicích kulturně přijatelného chování lidé nacházejí prostor pro manévrování a inovaci. V této vzájemné souhře kulturních symbolů a sociálního chování nachází antropologie předmět svého studia.

Normativní, usměrňující role kultury — její funkce coby morálního systému — není její jedinou úlohou. Kultura je také souhrnem veškerých znalostí, přesvědčení a návodů pro přežití, nashromážděných za léta danou společností, ať už prostřednictvím inovace pocházející z vlastních řad, či převzetím od sousedních národů.

Do kultury patří různé metody léčení nemocí, od věštění a léčitelství po laserovou chirurgii; způsoby využívání síly a energie, od luku a šípů až po nukleární štěpení; kultura zahrnuje i všechny formy uměleckého projevu, od Michelangelovy *Piety* po polévkové konzervy Andy Warhola, a od Bacha po Elvise Presleyho. Obrovské metafyzické systémy vytvořené klasickými filozofy jsou součástí kultury stejně jako kosmologické spekulace dnešních fyziků a astronomů, či názory mnoha primitivních národů, které považují ty věci a události, jež my označujeme jako „přirozené“, za živé, záměrné, rozumné a podmíněné. Ve všech případech se jedná o způsoby, kterými si lidé v různých kulturách a v různých dobách vytvořili srozumitelný pohled na svět a na místo lidí v něm. A právě pomocí takovéhoto výkladových schémat lidí v různých kulturách dávají svému životu smysl a cíl.

Kultura rovněž utváří naše zcela každodenní chování, a to tím, že přesahuje za naše uvědomělé myšlenky a postoje do oblastí získávání poznatků, kterých si ani nejsme vědomi. Lidé v různých kulturách zcela odlišně chodí, sedí, gestikulují a stojí. Antropolog Edward Hall ve své knize *The Silent Language (Němý jazyk)* například analyzuje to, jak daleko od sebe lidé stojí během konverzace. Američan si udržuje větší vzdálenost při rozhovoru než Brazilec, zatímco Angličan stojí ještě dál než Američan. A kdo si myslí, že sezení v křesle je „přirozené“, měl by vidět výraz odporu a nejistoty na tváři člověka, který tuto činnost koná poprvé. A kdo mi stále ještě nevěří, ať si zkusí na hodinu dřepnout na paty. Přestože se tyto rozdíly v tělesném chování mohou zdát banální, označují nás jako příslušníky určité společnosti a nositele její kultury. Symbolizují, kdo jsme.

Odlišné zvyklostní způsoby chování, stejně jako určité charakteristické předměty či umělecké styly, mohou utvářet určitý typ kultury a mohou být hrdě užívány k tomu, aby byla prohlášena za celistvou a hodnotnou. Ale kultury jsou ve skutečnosti složeniny, neboť přes devadesát procent obsahu většiny z nich tvoří výpůjčky a napodobeniny jiných společností. O procesu, jehož prostřednictvím se to děje, pojednáme v deváté kapitole; prozatím je alespoň třeba zdůraznit, že kultury jsou mozaiky složené z kousků, které často pocházejí z velkých dálek.

V roce 1937 napsal antropolog Ralph Linton esej nazvaný „Sto procentní Američan“, ve kterém popsal, co typický Američan dělá od chvíle, kdy vstane z postele, až do svého odchodu do práce. Linton popisuje věci, které používá či do nichž se odívá při ranním mytí, oblékání a při snídani, a zkoumá jejich kulturní původ. Za úsvitu se náš sto procentní Američan probudí v posteli středovýchodního stylu, oblečený v pyžamu, oděvu pocházejícím z východní Indie. Podívá se na hodiny, přístroj vynalezený ve středověké Evropě, vstane a jde do koupelny, která je ze všech místností nejameričtější. Ale tam objeví římskou vanu a záchod, podívá se do skleněného zrcadla (starověký Egypt), omyje si tvář mýdlem, vynalezeným starými Galy, a usuší se tureckým ručníkem. Potom si oblékne přesně padnoucí oblečení, jehož střih, podle Lintonových zjištění, pochází od dávných nomádů žijících na asijských stepích, a nasadí si boty, které odpovídají starému řeckému vzoru. Potom jde do kuchyně, nalije si šálek kávy, ze zrněk objevených Araby v etiopských horách, a zapálí si cigaretu, což je zvyk, který byl darem (či pomstou) od Indiánů z Nového světa. Linton ve svém výkladu ještě dále pokračuje, ale hlavní poučení je jasné: žádná kultura není na sto procent (ani na dvacet

procent) čistě bez vlivu okolního světa. Lidský pokrok je výtvorem všech společností, bývalých a současných, a všechny kultury jsou kříženci.

Přes odlišné původy všech kultur naše definice kultury udává, že se jedná o „celistvý“ systém významů, hodnot a norem, což vyžaduje vysvětlení. Celistvým myslím jednoduše to, že součástí kultury nejsou jakousi směsicí zcela nesouvisejících součástí, ale že tvoří jakýsi systém. To znamená, že různé součásti kultury se sobě navzájem přizpůsobují, doplňují se a společně vytvářejí spojitý a souvislý vzor pro život. Lidé tak získávají určitý konzistentní pohled na život a místo člověka v řádu věcí. Také to znamená, že nové prvky, které přicházejí zvenčí, jsou re-interpretovány a dostávají nový význam, který je v souladu s kulturním systémem, jenž je přijímá. Vnější vlivy často způsobují velké kulturní změny, ale možnost jejich ničivého vlivu je snížena asimilačním procesem, během něhož jsou adaptovány a pozměněny tak, aby sloužily zavedení systému. Integrace kultury je proces, který neustále probíhá a nikdy nekončí a který za sebou zanechává rozsáhlé oblasti konfliktů a svárů. V některých oblastech jsou ale přerušeny, konflikt a svár běžné — příkladem mohou být odlišná hlediska a pravidla pro ženy a muže. V tomto případě by se dalo říci, že opozice sama je strukturou. Obecně by se dalo říci, že čím složitější je společnost, tím volnější je její symbolická celistvost. Ale dokonce i v tak mnohotvárné a chaotické kultuře, jakou jsou Spojené státy, existují nesporné a trvalé symboly a myšlenky, které spojují Američany v jeden národ.

Integrace kultury je dosahována mnoha různými způsoby. Nejprve kultury, jako morální systémy, přikazují určité formy chování v sociálních vztazích. K tomu však musí existovat důsledná pravidla, která zajistí, aby si očekávání navzájem neodporovala. Bez takových pravidel by se nikdy ničeho nedosáhlo a ve společnosti by panoval zmatek. Ve Spojených státech existuje například přímá spojitost mezi úctou k posvátnosti života, vrozeným právem na osobní svobodu a přesvědčením o tom, že „všichni lidé jsou si rovni“. Toto nejsou pouze základní morální zásady; tvoří základ amerického právního systému. A všechny oslavují integritu a hodnotu jednotlivce.

Ale všechno není tak dokonalé. Člověk si ihned uvědomí, že „otcové zakladatelé“³ ze svého pojetí rovnoprávnosti vynechali otroky a ženy. Tyto nedostatky byly částečně napraveny Prohlášením o zrušení otroctví v roce 1863 a třináctým a patnáctým dodatkem ústavy, schválenými v letech 1865 a 1870, které zaručovaly svobodu a plné občanství otrokům; a devatenáctým ústavním dodatkem z roku 1920, který rozšířil všeobecné volební právo na ženy. Obhájci výše uvedených opatření bojovali proti rozporuplnosti demokracie, která odmítala uznat rovnoprávnost ras či pohlaví; reformisté se tedy snažili zdokonalit ústavu. Diskutuje se rovněž o rozporu mezi dvěma pilíři zákonodárství: osobní svobodou a posvátností života. Tyto diskuse se týkají takových témat, jako je právo ženy na interrupci, trest smrti, eutanazie způsobená drobným zanedbáním péče o vážně poškozené novorozence a právo na smrt u lidí, kteří jsou těžce postižení nebo kteří před smrtí hodně trpí. A tak bychom mohli pokračovat dále, neboť přestože se eticko-legální zásady mohou zdát vnitřně ucelené, jejich uvedení do praxe většinou nabízí velký prostor pro různý výklad. A proces výkladu — v ústavních otázkách náleží

³ „Otcové zakladatelé“ (Founding Fathers) jsou vůdčí osobnosti boje za nezávislost Spojených států a autoři americké ústavy, které byla sepsána ve Filadelfii v roce 1787. (Pozn. překl.)

soudní pravomoc Nejvyššímu soudu Spojených států — je koneckonců hledáním významu. Integrace kultury je tedy výsledkem procesu, jehož prostřednictvím se určité významy stávají konzistentnějšími, více souvisejícími jeden s druhým.

Další typ integrace, vedle logické konzistentnosti a smysluplnosti, se zakládá na tom, jak vyhovuje, či zapadá do určité formy. To znamená, že určité části kultury mají nějaký stálý styl, jsou v estetickém souladu. To je samozřejmě nejlépe vidět v umění. Picasso je považován za vynikajícího umělce, ale kdyby namaloval svůj slavný obraz *Guernica* v patnáctém století, tak by ho lidé asi považovali za šílenca a stal by se obětí inkvizice. Ale umělecké styly se neskládají z jednoho kusu látky; dokonce i takoví novátoři jako Picasso se nechali inspirovat svými současníky a předchůdci. Kdyby Picasso žil v patnáctém století, tak by pravděpodobně maloval madony — a to zřejmě velmi dobré a odlišné od ostatních.

Některé umělecké styly nacházejí pokračování a vyjádření v jiných částech kultury. Různé rockové skupiny sedmdesátých a osmdesátých let — především punk a heavy metal — vyžadovaly od svých mladých vyznavačů určitý styl oblečení a účesů, které byly zcela úmyslně vymyšleny tak, aby starší generaci provokovaly. Ve Spojených státech se tento styl stal znakem mladistvé vzpoury. Ve Velké Británii převzali punkové oblečení, střih a barvu účesů nezaměstnaní mladí lidé v upadajících průmyslových městech; byl to symbol jejich odcizení. Umění tak odráží společnost a společnost vytváří umění. A stejně tak může díky přenosu určitý styl prostoupit a sjednotit různé části kultury, a vytvořit tak spojitou formu, které antropologové říkají vzorce. Estetika se neomezuje pouze na umění, stylové principy prolínají celým životem.

Jedním z primárních cílů antropologie je najít a popsat tyto souvislé vzorce významů, hodnot a stylu — nebo spíše to pravé, dobré a krásné — ve studovaných kulturách. Antropoložka Ruth Benedictová ve své knize *Patterns of Culture (Vzory kultury)*, vydané v roce 1934, tvrdí, že tyto vzorce naplňují a typizují celé kultury. Z výsledků srovnání Indiánů kmene Zuñi v Novém Mexiku s kmenem Kwakiutlů v Britské Kolumbii Benedictová zjistila, že zuñijská kultura klade důraz na rovnováhu, skromnost, zdrženlivost, harmonii, spolupráci a sdílení. Je to, slovy filosofa Oswalda Spenglera, „apollinská“ kultura. Naproti tomu kwakiutlská kultura zdůrazňuje společenskou hierarchii, soutěživost, agresivitu a dosahování extrémních cílů; Benedictová nazvala tuto kulturu „dionýskou“. Další antropologové ve třicátých a čtyřicátých letech hovořili o „charakteru“ kultury, a někteří psychoanalytici popisovali celé kultury v pojmech, které se obvykle používají k vystižení osobnostních typů.

Většina antropologů dnes podobná zobecňování odmítá, neboť zkreslují fakta a hrubě zjednodušují situaci. Kulturní vzorce skutečně existují, ale nyní se říká, že zahrnují pouze omezené části kultury. Například skupina antropologů, kteří prováděli terénní výzkum mezi skupinou indiánských kmenů mluvících jazykem žé, žijících ve střední Brazílii, došli k závěru, že tyto kmeny by zasluhovaly název „dialektické společnosti“, neboť v nich převažovaly duální, párové a na dvě poloviny rozdělené formy příbuzenských seskupení. Podobně badatelé domorodých národů v severozápadní oblasti řeky Amazonky zjistili, že v politických a rodových řádech převažuje hierarchie a dědičnost z otcovy strany. Absence centrálního, jednotného kulturního vzorce či uspořádání však neznamená, že kultura není inte-

grovaná. Spíše napovídá, že celková integrace je volným spojením mnoha prvků a vzorců, často seskupených do nepříliš uspořádaného symbolického systému společně sdílených porozumění a významů.

Řekli jsme, že kultury se skládají ze symbolů, mezi jejichž formami a významy nemusí nutně existovat spojitost; svastika byla pro severoamerické Indiány náboženským symbolem čtyř světových směrů, zatímco v moderní době se stala symbolem nacismu — a tím také genocidy, diktatury a války. Řekli jsme dále, že kultury jsou celistvé soustavy významů, norem krásy a návodem na správné chování. Abychom správně pochopili určitou část kultury, je třeba ji vidět v původním kontextu. Nemůže být posuzována měřítky jiné kultury, ani té, z níž pochází antropolog. Většina lidí by se shodla v tom, že kdybychom hudbu afrických Pygmejů hodnotili podle moderních euroamerických hudebních kritérií nebo kdybychom požadovali, aby grafické umění primitivních národů odpovídalo standardům současného malířství, jednalo by se o nejodpornější formu *etnocentrismu* — tímto pojmem označujeme situaci, kdy jsou jiné kultury posuzovány podle našich vlastních měřítek. Hodnoty a estetická kritéria jsou většinou pochopitelná, pokud jsou použita k posuzování vlastní kultury. Toto je zásada *kulturního relativismu*, která je jedním z nejvýznamnějších a zároveň nejkontroverznějších příspěvků antropologie k filosofickému myšlení dvacátého století.

Kulturní relativismus vyvolává velké problémy v etické filosofii. Při posuzování umění často říkáme „jenom já vím, co se mi líbí“ nebo „vkus nelze vysvětlit“. Ale co třeba infanticida (zabíjení novorozeňat)? Jedná se konec konců o primární způsob regulace populačního růstu ve společnostech s omezenými zdroji potravy a nespolehlivými kontracepčními metodami. Často se používá i u dětí s vrozenými vadami. Co jiného s postiženými dětmi ve společnostech, které nemají zdravotnický systém, jenž by se o ně postaral? Většina Američanů by neochotně přitakala, že infanticida je v těchto případech racionálním řešením, přestože je to řešení značně odpudivé. Pojdme tedy o krok dál a zeptejme se, co například zabíjení novorozeňat ženského pohlaví v tradiční Číně a mnoha dalších společnostech? To už by se většině Američanů nelíbilo, přestože by se dalo namítnout, že k regulaci počtu obyvatelstva by stačilo právě snížit počet žen. Na dovršení této debaty by se bylo možné zeptat „A co si myslíš o kanibalismu?“

Na tato morální dilemata neexistují jednoduché odpovědi, neboť hranice mezi kulturním relativismem a morálním nihilismem jsou nejasné. Ale složitost tohoto problému by nás měla vést přinejmenším k obezřetnosti, když budeme chtít kritizovat i ty zdánlivě nejnelibější zvyky společností žijících mimo dosah západní kultury. Než začneme odsuzovat kanibaly, můžeme se podívat na svou vlastní západní kulturu, která nám skýtá mnoho příležitostí pro kritiku. Co je vlastně horší, uvařit si příležitostně nepřitele k večeři, nebo holocaust a Hirošima? Ale celý svět není špatný. I kulturní relativisté musí uznat, že přes značné rozdíly mezi světovými kulturami je něco pravdy ve Freudově rčení, že láska a práce jsou hlavními složkami všech společností. Proto všechny společnosti připisují hodnotu životu a práci svých členů a všechny mají společenské instituce, jejichž prostřednictvím lidé vyjadřují lásku, byť je to třeba pouze láska matky k dítěti. Lidstvo má pořád ještě naději.

Lze říci, že v rámci fyzické a sociální evoluce našeho druhu jsme se skutečnými „lidmi“ stali až poté, co jsme začali používat jazyk. Jazyk je centrální součástí kultury, jádrem všech symbolických systémů. Jazykové symboly jsou sluchové znaky, jimž byly přiděleny abstraktní významy, které potom sdílí členové určité jazykové komunity. Jazyk je hlavním médiem, jehož prostřednictvím sobě navzájem a potom také budoucím generacím předáváme zprávy, dotazy, znalosti a hodnoty. Jazyk je hlavním prostředkem sociálního života, neboť zprostředkovává sociální interakci. Může být tvořivě a pružně používán ke sdělování drobných rozdílů a odstínů ve významech, a může být rovněž použit ke klamání a přetváře; paradoxně ho však nelze použít k zabránění komunikaci. Jazyk je tedy nezbytný pro všechny společnosti a pro vývoj kultury. Slouží také k označení toho, kdo jsme, neboť to, jakým jazykem, a často i jakým způsobem, mluvíme, je prvotním znakem naší sociální identity.

Není přesně známo, kdy se jazyk vyvinul — tento vývoj patrně trval tisíciletí. Tato otázka byla předmětem mnoha spekulací a teorií, které však leží mimo naši kompetenci. Můžeme však říci, podle tvrzení většiny lingvistů, že člověk neandertálský už mluvil, což by znamenalo, že lidská řeč je stará nejméně 200 000 let. Ale ať už se to událo kdekoliv a jakkoliv, je jasné, že náš druh byl první a jediný ve zvířecí říši, který používal řeč. V několika posledních letech se několik badatelů chování zvířat snažilo naučit gorily a šimpanze mluvit znakovou řečí. Přestože tvrdili, že jejich pokusy byly úspěšné, nelze říci, že by tito lidoopi opravdu ovládli lidskou řeč, neboť neexistuje žádný důkaz toho, že by gesta znakové řeči používali jako symboly nebo že by při gestikulaci zapojili abstraktní myšlení. Mnoho dnešních vědců zastává názor, že příčinou toho, proč ostatní primáti s výjimkou člověka nemohou symbolicky komunikovat, je, že jejich mozky na to zkrátka nestačí. Pouhá schopnost učení se, která je v různé míře vlastní většině savců, není pro jazyk a kulturu dostatečným předpokladem. Jak v roce 1970 napsal antropolog Robbins Burling ve své knize *Man's Many Voices (Mnoho hlasů člověka)*: „Ostatní zvířata se učí. Pouze lidé jsou schopni pochopit vysvětlení.“

Všechny jazyky redukuje široké spektrum zvuků, které jsou lidé schopni vytvořit, na omezené množství oddělených, standardních a vzájemně rozlišitelných zvuků, které tvoří smysluplné znaky. Všechny jazyky mají pravidla na spojování těchto zvuků do slov — ta jsou předmětem zkoumání lingvistických oborů zvaných fonologie a morfolgie — a všechny mají ještě jeden soubor pravidel zvaných „syntax“, který určuje způsoby řazení slov do vět, jež představují mnohem vyšší úroveň abstrakce, než je slovo. Každý jazyk má tedy jednak vnitřní strukturu, jež udává, které zvuky mají mít jaký význam a použití, jejich pořadí ve slově, a jednak pravidla syntaxe, která řídí pořadí a způsoby skládání slov do vět. Spolu dohromady tato pravidla umožňují vzájemně srozumitelnou komunikaci. Jazyk je nejspřažnější a nejsystematizovanější částí kultury, ale struktura jazyka určité společnosti je nezávislá na struktuře její kultury; a tyto dvě struktury nejsou vzájemně zaměnitelné.

Je nutné opravit obecně rozšířenou mylnou představu, podle níž na světě existuje takzvaný „primitivní“ jazyk. Složitost společnosti nemá nic společného se složitostí gramatiky jejího jazyka nebo tvoření slov; nikde na světě (s výjimkou starších manželských párů) spolu lidé nemluví prostřednictvím brčení či jednoslabičných slov. Jazyky moderních průmyslových společností se od jazyků jednoduchých společností liší pouze v jednom: mají větší slovní zásobu. Všechny jazyky mají zásobu tisíců slov a rozdíl spočívá pouze v tom, že industriální společnosti mají obrovskou zásobu slov z oblasti vědy a techniky. Je však nutno dodat, že většina vědců zná především názvosloví ve své vlastní specializaci. Rozsah slovní zásoby průměrného Američana je srovnatelný s počtem slov používaných průměrným africkým Sanem (Křovákem) či příslušníkem některého z jihoamerických indiánských kmenů.

Tím nemá být řečeno, že jazyky primitivních lidí jsou v jakémkoliv ohledu chudší, neboť se vyznačují bohatou slovní zásobou v oblastech jejich hlavního zájmu. Stejně jako existuje rozsáhlé názvosloví v moderní botanice, mají i jednoduché kultury vysoce specializované názvosloví rostlin. Harold Conklin zjistil, že Hanuokové, filipínské zemědělníky, používají 822 názvů rostlin. Brent Berlin došel k obdobnému zjištění, že Indiáni kmene Aguaruna v povodí řeky Amazonky umí pojmenovat 690 různých rostlin a že je navíc rozdělují do rodin a tříd velmi podobných těm, které používá botanika. Všichni amazonští domorodci znají rostliny a zvířata mnohem lépe než průměrní Američané, včetně farmářů, neboť domorodé obyvatelstvo využívá většinu toho, co jim příroda skýtá. Podobně mají příslušníci polárního kmene Inuitů neboli Eskymáků 17 slov pro různé typy sněhu. Jazyky tak odrážejí kulturu a prostředí těch, kteří jimi mluví.

Jazyky reagují a přizpůsobují se potřebám kultury. Jak dosvědčují důkazy z dávné i nedávné historie, mezi jazykem a podstatou kultury, která jím mluví, neexistuje příčinný vztah. Starořecky mluvil Sokrates i anatolský pastýř, anglicky zase Shakespeare, Newton i chudí chalupníci. Indiáni kmene Šošonů v Nevadě, prostí lovci a sběrači, mluví jazykem podobným tomu, který používali mexičtí Aztékové, zakladatelé oslnivé civilizace. V nedávné době jsme byli svědky rozšíření západní vědy po celém světě. Lidé, kteří přijímají znalosti, si také berou či překládají mnoho slov a pojmů pro svou potřebu. Japonci se nesnažili uzpůsobit počítače svému obrázkovému písmu, které má tisíce různých znaků; použili místo toho latinskou abecedu, dědictví starých Feničanů. Byli natolik úspěšní, že jsou v mikroelektronice na špici, přestože s touto specializací začali poměrně pozdě.

Jazyky poskytují hotové návody pro organizaci, třídění a klasifikaci světa tak, jak jej zakoušíme. Řečeno jinými slovy, jsou to symbolické systémy, které vytvářejí sítě významů, jež nám umožňují pochopit a využít naše prostředí a porozumět oné záplavě smyslových vjemů, která se na nás v každodenním životě valí. Společně s dalšími částmi kultury tvoří jazyky jakési síto či filtr, skrze nějž pozorujeme svět. A až skrze tento překlad jsme schopni interpretovat skutečnost. Tato skutečnost — včetně našeho pojetí světa, nás samotných a ostatních lidí — přžívá tím, že se o ní vzájemně ujišťujeme v každodenních hovorech s ostatními lidmi. Tímto způsobem posilujeme naše společně sdílené hodnoty, předsudky, mylná pojetí,

záliby a nenávisti, a nacházíme tak jistý pocit stability a řádu v potenciálně chaotickém světě.

Jazykové klasifikační systémy se liší od jedné kultury ke druhé — nejenom zvukovou podobou jednotlivých slov, ale také v jejich významovém rozsahu. Kultury se například výrazně odlišují podle druhů a počtu rozeznávaných a pojmenovaných barev. Antropologové se dlouho domnívali, že tato skutečnost je čistě náhodná. Brent Berlin a Paul Kay však v roce 1969 vydali srovnávací studii o terminologii barev, ve které dokázali, že kulturní rozdíly v rozeznávání barev jsou přímo závislé na komplexnosti společnosti. Na jednom konci škály je několik málo jednoduchých skupin živících se lovem a sběrem, které rozeznávají pouze černou a bílou barvu. Kultury, které znají tři barvy, používají kromě toho ještě červenou, což dohromady dává tři barvy: černou, bílou a červenou. Další na naší stupnici budou společnosti, které rozeznávají ještě barvu čtvrtou, jíž je vždycky modrá nebo zelená, které mezi sebou nerozlišují. Pět barev je potom výsledkem rozlišení mezi modrou a zelenou. A tak můžeme pokračovat, až se dostaneme ke komplexním společnostem, které jsou schopny pojmenovat celé spektrum barev. Ale stále ještě neznáme příčiny, které se skrývají za těmito fascinujícími fakty.

Je nutno dodat, že lidé v těchto kulturách nejsou barvoslepí. Vidí rozdíly v rámci barevného spektra, ale mnohým z nich nepřikládají žádný význam či pojmenování. To je lehce dokazatelné na příkladě jihoamerických Indiánů, kteří ve vlastním jazyce nerozlišují mezi modrou a zelenou, avšak naučí se to snadno ve španělštině či portugalštině. Klíč k vyřešení problému tedy nespočívá v jejich očích, nýbrž v klasifikační funkci mozku. Všechny tyto důkazy nasvědčují tomu, že v mozku možná existují určité vnitřní struktury, které odpovídají za toto třídění. Tato myšlenka je ústřední součástí strukturalistické teorie Clauda Lévi-Strausse a lingvistické teorie Noama Chomského, podle níž mozek obsahuje vnitřní struktury, které vytvářejí předpoklady pro gramatickou řeč.

Velký vliv jazyka na naše vnímání a třídění životních zkušeností přivedl některé antropology k závěru, že jazyk společnosti je rozhodujícím činitelem v utváření myšlenkových pochodů a kultury lidí. Dvěma průkopníky v tomto směru byli Edward Sapir a Benjamin Lee Whorf, kteří tvrdili, že samotná gramatika jazyka utváří pohled lidí na svět. Postoj většiny antropologů k „Sapir-Whorfově hypotéze“ je značně skeptický, neboť myšlení nelze zjednodušit pouze na jazyk a významy mohou být vyjádřeny rovněž pomocí jazykového kontextu, situace, a pomocí nejazykového porozumění světu.

Stačí se na chvíli zamyslet nad vlastními myšlenkovými pochody a okamžitě zjistíme, že nepřemýšlíme pouze ve slovech uspořádaných v úhledném gramatickém pořádku, neboť myšlení na to většinou ve své neúplnosti zdaleka nestačí. Kromě toho v myšlení neustále probíhá nekonečný boj o vytvoření srozumitelných myšlenek a jejich uspořádání do smysluplných vět. To je mnohokrát nemožné a tehdy se musíme uchýlit k jiným formám komunikace, jakými jsou například poezie či hudba. Jazyk má bezpochyby vliv na myšlení a kulturu, ale jedná se o vztah volný a flexibilní. Každý jazyk je přístroj, který lze báječně uzpůsobit tomu, co chceme vyjádřit. Nakonec je nutno říci, že kultura je spíše původcem svého jazyka než jeho loutkou.

Jak jsme již řekli, znalost určitého jazyka je vnějším symbolem toho, kdo a co jsme zač — jsme-li Francouzi, Arabové, Američané, Indonézané, Navahové, Svaílci či příslušníci jedné z oněch dalších tří tisíc žijících národností, etnických enkláv či kmenů, které mluví vlastním jazykem. V rámci těchto jazyků existují různá nářečí a přízvuky, které se liší podle životního a sociálního postavení jednotlivce; toto je předmětem zkoumání subdisciplíny nazývané *sociolingvistika*. Jazyk obecně slouží k určení společenské třídy mluvčího, což je snad nejlépe vidět ve Velké Británii, kde je třídní vědomí národní vášní a jedním z hlavních námětů literárních děl. V divadelní hře *Pygmalion* od George Bernarda Shawa se chudá prodávačka květin promění ve šlechtičnu, jakmile se naučí správnou mluvu. Nancy Mitfordová ve své knize *U and Non-U (U a ne-U)* uvádí, že příslušníci vyšší společenské třídy v Británii („U“) často mluví stylově „špatnou“ angličtinou, aby se tak odlišili od vzdělaných a snaživých aspirantů z nižších tříd („Non-U“), kteří usilují o postup na společenském žebříčku. A lingvista John Gumperz ve svém souboru esejů ukázal, jak se příslušnost k určité kastě v Indii odráží v hlasové intonaci. Použití určité intonace okamžitě určí, k jaké kastě daná osoba náleží, což přispívá k udržení celého stávajícího systému.

Hromadné sdělovací prostředky a hromadná výchova se zasloužily o zmenšení rozdílů mezi dialekty jednotlivých regionů a tříd v americké angličtině, ale jeden dialekt, černošská angličtina, se naopak odlišuje čím dál víc. Lingvista William Labov přesvědčivě dokázal, že černošská angličtina je samostatným jazykem, nikoliv pouze špatnou angličtinou. Má svá vlastní fonemická a morfematická pravidla řazení zvuků, má svůj vlastní syntax a svoji vlastní slovní zásobu. Zdaleka se nejedná o nesprávnou angličtinu, neboť pro správné mluvení černošskou angličtinou můžeme odvodit pravidla. Někteří Afroameričané mluví jak černošskou, tak i standardní americkou angličtinou; pomocí první vyjadřují solidaritu s ostatními Afroameričany a oddělenost od nepřátelské bílé společnosti, zatímco druhou variantu musí používat k přežití a postupu ve vnějším světě.

Předcházející odstavce je třeba považovat pouze za několik málo příkladů úzkých vztahů mezi jazykem a kulturou. Jak je patrné z výše uvedených důkazů, jazyk odráží kulturu, aniž by ji nekompromisně spoutával. Stejně jako kultura má každý jazyk bohatý metaforický slovník, pomocí něhož lze s jemnou významovou přesností a alternativními výrazy vyjádřit téměř cokoli z životní zkušenosti mluvčího. Lidská komunikace se navíc nespolehá pouze na slova. Smysl slov se utváří a mění podle společenského prostředí, ve kterém jsou vyřčena, podle identity mluvčích a rovněž podle větné struktury. Sdělení je obsaženo i v tónu hlasu, v mrknutí oka, úsměvu, pokrčení ramen, poohlédnutí. A když nejsme schopni něco říci ve standardní próze — když nám už nestačí lineární řeč —, můžeme složit básně, písničku, namalovat obraz či zatancovat. Takovým způsobem si navzájem sdělujeme složité a těžko postižitelné pocity a vyjadřujeme tak náš nejasně tušený smysl pro proporce a řád.

Býti člověkem

Druh *homo sapiens* má společné předky a základní genetické vybavení a ve všech svých obměnách je nositelem kultury a jazyka. Navzdory rozdílnosti v kultuře a jazyce však má lidstvo na celém světě některé stejné rysy. Vysoká inteligence přináší lidem výhody i problémy. K výhodám patří bohatství, kterým nás kultura obdaruje. Negativní stránkou je naše jasné vědomí vlastního já jako nezávislé entity, která je omezena svým vlastním tělem a oddělena od všech ostatních lidí. Kromě toho děláme mnohem víc, než je pouhé učení se a mluvení: váháme, přemýšlíme, děláme si starosti, sníme a hovoříme o těchto myšlenkových pochodech a trampotách s ostatními lidmi.

Vědomé zpředmětnění vlastního já s sebou přináší rozdělení sociálního prostoru na „já“ a „jiný/á“ či „jiní“, rozlišení, které provádějí děti, jakmile si začnou postupně uvědomovat, že matčino tělo je odděleno od jejich vlastního těla. To, jak je já symbolizováno a jaké významy dáme pojetí svého já, se liší v závislosti na jazyce a kultuře. Americká kultura má rozsáhlou slovní zásobu týkající se pojetí já, jak se dá očekávat od národa, který si tak vysoce cení individualismu (a který utráčí tolik peněz za psychoterapii), zatímco v jiných kulturách zůstává já často nevyjádřeno. Takoveto rozdíly odrážejí relativitu kulturních hodnot, avšak v žádné kultuře nedochází k naprostému potlačení já a jeho úplnému pohlcení skupinovým životem. Bez ohledu na to, jak je to vyjádřeno v jazyce, pramení pronikavé oddělení vlastního já z jednoduchého předpokladu, že když člověka něco bolí, jiní to necítí, a když *někdo jiný* zemře, tak on/a žije dál. Jako vedlejší výsledek vnímaného myšlení je já součástí lidského vědomí a zdrojem naší primární osamocенosti. Tato radikální odloučenost vlastního já je paradoxně také hlavním zdrojem lidské sociability, neboť lidé na celém světě se snaží o překonání osamocенosti vyhledáváním styku s ostatními lidmi.

Rozlišení mezi vlastním já a ostatními lidmi je vzorem i pro další binární společenská rozdělení, která lidé činí, počínaje od zcela nepostradatelného rozlišení my—oni. Pomocí této dichotomie se lidé ztotožňují s jinými lidmi, kteří se jim v nějakém směru podobají — ať už je to spojitost založená na stejném pohlaví, rodině, povolání, národnosti či dalších charakteristikách —, a odlišují tuto skupinu od jiných. Tento proces pojmového rozlišování protikladů je základní součástí veškerého skupinového života, neboť právě tím, že považují určitou skupinu za zcela odlišnou od jiné, rozpoznají všichni účastníci sociální interakce příslušnost ke skupině a hranice každé z nich. K upevňování skupinové solidarity dochází právě reagováním jedné skupiny vůči druhé. My a oni se tedy navzájem vytvářejí, definují a utvrzují ve své existenci.

Všichni lidé, ve všech společnostech, mají určité pojetí toho, kdo a jací jsou, kdo a jací jsou ostatní lidé a jaké je lidstvo jako takové. Všechna tato pojetí jsou možná mylná, ale umožňují nám alespoň vytvořit si pevný náhled na spletité strategie každodenního života. Proto také lidé tak zoufale tíhnou i k těm nejhoupějším předsudkům. K pojetí vlastního já a jiných nedojde každý člověk sám o sobě, nýbrž se řídí podle vzorů, které nabízí jeho/její společnost. Jak pravil jeden z prvních sociologů, George Herbert Mead, ani naše posvátně schraňované představy

sebe samých, toho, kdo jsme, nepatří pouze nám, nýbrž jsou výsledkem toho, jaký postoj k nám zaujímá naše společnost. Naše osobní sebevědomí je závislé na míře úcty, se kterou k nám přistupují ostatní, neboť chvála a souhlas jsou nezbytné k růstu hrdošti, zatímco pohrdání a odmítnutí ji mohou okamžitě zničit.

Společnost dělá i další zásahy do lidské identity. Jak o tom pojednáme ve třetí kapitole, je lidem při narození dána určitá totožnost, jako například pohlaví a věk; v průběhu života potom lidé získávají další druhy identity, a stanou se tak soustavou společenských znaků. Naše kultura tedy do značné míry vyplní obsah naší představy o sobě samém. Tímto způsobem společnost proniká i do těch nejtajnějších oblastí naší mysli a už od chvíle, kdy se ještě vineme k matčinu prsu, vplétá nitky kultury do našeho přístupu k životu. Na závěr filmu *Shane*, vskutku typického vzoru a ideálu amerických westernů, se hlavní hrdina loučí s malým chlapcem, předtím než zmizí v záři zapadajícího slunce, slovy: „Muž musí být sám sebou“. Film *Shane* a tento výrok jsou ideálními příklady amerického mýtu o nekompromisním individualismu. Ale jak tento film, tak i celý mýtus se mýlí. Pravdou naopak je, že naše osobnosti jsou výsledkem společenské výchovy, a to proto, že lidé se nerodí s již plně vyvinutými osobními vlastnostmi, nýbrž s inteligencí a schopností o sobě příliš mnoho a příliš dlouho přemýšlet.

Dalším důsledkem inteligentního vědomí sebe sama je vědomí života a smrti. I zvířata bojují o sebezáchovu a prodloužení vlastního života stejně jako lidé, ale lze pochybovat o tom, zda si jsou vědoma, že sama také musí nevyhnutelně zemřít. My to víme od dětství, což v nás vyvolává protichůdné pocity. Lidé mají vědomí „života“ a „bytí“ a toto vědomí je přímo spojeno s předtuchou smrti. Smrt je protikladem života, a chuť a láska k životu jsou tak zesíleny vědomím lidské pomíjivosti. Život a smrt se navzájem utvářejí jako kategorie zkušenosti, ale současně se navzájem v průběhu života popírají. Vědomí nevyhnutelnosti smrti a nejistoty doby jejího příchodu jsou zdrojem hluboce zakořeněného strachu z lidské existence. Většina lidí sice jenom neseď a nepřemýšlí o své vlastní smrtelnosti, ale pro všechny je vědomí budoucí smrti hnací silou myšlenek a činů a základní determinantou jejich přístupu ke světu a k sobě samým. Jedná se o existenciální strach, který je příliš vytrvalý, než aby ho bylo možno pominout, a příliš propojený s dalšími předpoklady života, než abychom si ho skutečně plně uvědomovali. Tento strach se sice v našem vědomí neobjevuje tak často, avšak nikdy neopouští podzemní říši našeho nevědomí, kde pramení tolik našeho vědomí.

Vědomí a strach ze smrti nás provázejí naším chápáním života a sebe samých, přesto však nevyhnutelnost smrti těžko přijímáme. Boj o přežití je vlastní všem živým organismům. Je to náš nejsilnější instinkt, z něhož pochází mnoho dalších pohnutek a tužeb. Lidský boj o přežití má však odlišný nádech díky tomu, že víme, že smrti nemůžeme zabránit, nýbrž že ji můžeme pouze oddálit. Naštěstí má lidstvo obrovský talent na sebeklamání a jedním z jeho nejzajímavějších výtvorů jsou různé způsoby popírání smrti. Víra v nesmrtelnost duše či posmrtný život a reinkarnaci jsou obvyklými způsoby smířování vědomí biologické smrti s toužebným přáním pokračování vědomého já. Těmto tématům se budeme věnovat v kapitole o náboženství. Avšak kromě naděje na spásu existují jednodušší, jemnější a méně viditelné prostředky potlačování smrti.

Na konci každého dne je náš život o jeden den kratší, a jestli se něco děje s naprostou jistotou, tak je to proces stárnutí. Čas a život jdou proti sobě, neboť čas ničí všechno lidské a přežijí nás pouze naše výtvořky. Do skupiny věcí, které trvají déle než lidský život, patří jak materiální předměty, tak i méně materiální součásti kultury. Předměty, ať už nástroje, šperky nebo domy, jsou považovány za překročení našeho já, vnější prostředky, do nichž vkládáme naši osobnost v naději, že jejich prostřednictvím tak přežijeme sami sebe. Jen proto samozřejmě tyto věci nevyrobíme, ale přesto mnoha předmětům přisuzujeme tento druhotný význam. Sama kultura je transcendentní, překračuje a spojuje čas, a stává se tak pevnou konstrukcí, pomocí níž lidé mohou dát smysl chaotickým a pomíjivým událostem svého každodenního života. Lidé žijí a umírají, události se stávají a jsou zapomínány, ale společnosti trvají a jsou to symboly, jimiž se náš život řídí. Překračování času prostřednictvím relativně stabilních kulturních forem je popíráním smrti. Dovolil bych si říci, že je to základní zdroj konzervatismu u starších lidí. Nakonec je ještě nutno dodat, že lidská touha po nesmrtnosti se projevuje i v mezigeneračních vztazích, které začínají v mladém věku vírou v ovládnutí vesmíru a dosažení jednoty s ním, tedy představou jakési nesmrtnosti, a končí vložení našeho odkazu do života potomků. Naše mysl osamocně spočívá ve smrtelném těle a ožívá ve spojení s vnějším světem a ve vztahu ke společnosti.

Homo sapiens je od narození přirozeně inteligentní tvor, ale narodí se už rozumný? Je organizace myšlení — způsoby, které člověku umožňují nepřetržitě a analyticky přemýšlet — vrozená a společná pro celé lidstvo, nebo logiku získáme společně s ostatními součástmi kultury? Do doby zhruba před dvaceti lety by se většina antropologů připojila k druhému názoru, zastávanému psychologem B. F. Skinnerem, který tvrdil, že logické myšlení je výsledkem výchovy a vzájemného přizpůsobení naučených reflexů. Nedávno však byla znovu oživena myšlenka, že určité struktury, či způsoby organizace, myšlení jsou dědičné a vlastní celému lidstvu. Tyto struktury nejsou v žádném případě samy o sobě zdrojem lidské racionality, avšak představují jakýsi základ, na němž je potom rozumovost vybudována. Tato myšlenka připomíná „kategorie“ myšlení Immanuela Kanta a sdílí s nimi společné intelektuální předky.

K opětovnému uvedení Kantových a Hegelových myšlenek do antropologie došlo hned z několika důvodů. Švýcarský psycholog Jean Piaget už mnoho let propagoval názor, že lidský rozum prochází vždy stejnou vrozenou vývojovou cestou, což se projevuje v podobě různých fází vývoje dítěte. Druhý názor pochází z oblasti lingvistiky, zejména z díla Noama Chomského. Chomsky pracoval zejména s angličtinou a zjistil, že pod povrchní organizací normativní gramatiky existuje infrastruktura, která působí jako skrytý organizátor gramatiky — jakási struktura struktur. Gramatika tedy podle něho není zcela naučená. Sice se ji naučíme, ale pouze díky tomu, že k tomu máme dispozice; ovládnutí formálních jazykových pravidel je umožněno tím, že lidé mají hluboce uloženy mentální struktury, jimiž se jednotlivé gramatiky, bez ohledu na svou různorodost, musí přizpůsobit. Z teorie latentních gramatických struktur kromě toho vyplývá, že jelikož gramatika je také způsob uspořádávání myšlenek, je lidem rozumovost vrozená. Touto myšlenkou se ve svém díle detailně zabýval francouzský antropolog Claude Lévi-Strauss.

V roce 1912 napsal slavný francouzský sociolog Emile Durkheim knihu nazvanou *Les formes élémentaires de la vie religieuse (Elementární formy náboženského života)*, v níž se zabýval teorií společenského původu náboženství. Jeho myšlenka spočívala na základním předpokladu, že lidé uspořádávají zkušenosti do protikladných kategorií „posvátného“ a „profánního“, či „úctyhodného“ a „každodenního“, „zvláštního“ a „obyčejného“, „svatého“ a „prostého“. Tato diskuse o náboženství ho vedla k širšímu závěru, že protiklad posvátného a profánního byl prvním lidským pokusem o klasifikaci. Jako takový to byl první krok k vývoji racionality, která od té doby zůstává zakořeněna v této základní dvojznačnosti. Myšlenka, že lidský rozum organizuje svět a zkušenost v párových kategoriích, v nichž každý prvek dyády představuje opak toho druhého, pochází již od řeckých filosofů a do evropského myšlení ji uvedli raní církevní otcové. Toto téma potom rozvinuli do podoby dialektických systémů němečtí idealističtí filosofové osmnáctého a devatenáctého století, z jejichž díla čerpal Karel Marx. Pod vlivem Marxe a Durkheima rozvinul Claude Lévi-Strauss svou teorii myšlení a společnosti, směr známý pod názvem „strukturalismus“.

Podle strukturalní teorie je lidská racionalita v podstatě stejná na celém světě. Proces myšlení spočívá v neustálém třídění vjemů do binárních protikladů, které se později sloučí. Mysl zkrátka funguje dialektickým způsobem. Nejprve dojde k rozložení proudu vědomí do jednotlivých událostí a věcí, které se většinou dají zredukovat do slovní podoby. Přitom dochází k přetřhání a ke zkreslení proudu reality, ale slova a jazyk jsou jediné způsoby, pomocí kterých jsme schopni přemýšlet o našem světě a jejichž prostřednictvím jsme schopni předat naše myšlenky ostatním lidem. Lámeme a ničíme vše, co vnímáme, ale nemáme na vybranou. Nakonec dojdeme k vykreslení a definování věcí, které vyjádříme pomocí slov a symbolů, jimiž vystihneme to, co daná věc není, i to, co je. Kategorie „noci“ je definována temnotou, což pouze implikuje nepřítomnost slunečního světla. Noc je tedy nepřítomnost dne. Je to neden, či antiden. Obdobně je muž lidskou bytostí, která není ženou; a kdyby demokraté neměli republikány, museli by si je vymyslet. Slova a symboly, základní materiál našeho myšlení, jsou definovány svou odlišností. To nám umožňuje rozebrat skutečnost a zjednodušit ji na pevný, objektivní status slova. Přitom však na černou a bílou roztřídíme skutečnost, která se skládá z mnoha odstínů šedivé.

Lévi-Strauss téma dualismu dále rozvádí a říká, že lidská mysl, která tyto protiklady nejprve vytváří, se je také neustále snaží sjednotit a usmířit. Protiklad života a smrti léčíme vírou v nesmrtnost duše, opačná pohlaví spojujeme do manželství. Lévi-Strauss se domnívá, že jedním z velkých dualismů, z něhož pramení všechny ostatní, je protiklad mezi kulturou a přírodou, mezi lidmi neovlivněnou částí prostředí a oním umělým, lidmi vytvořeným řádem kultury. *Homo sapiens* se vyznačuje tím, že je jednak zvířetem, a tím také součástí přírody, ale také tvůrcem kultury, což je dvojznačnost, jež z nás dělá jak opice, tak anděly. Lidé tuto dualitu překonávají do značné míry tím, že se snaží mnoha způsoby vyčlenit se ze světa zvířat, jako například oblečením a zdobením. Podle Lévi-Strausse zvyk jihoamerických Indiánů malovat si tělo nemá nic společného se snahou napodobit opeření a zbarvení zvířat, nýbrž slouží k odlišení člověka od zvířat pomocí umělého

a neúčelného zdobení — pomocí kultury. Podobně manželství spojuje přírodu a kulturu, neboť plní přirozené sexuální a rozmnožovací funkce, jež jsou však realizovány v rámci daných kulturně ustanoveným zákonem.

Strukturalismus je kontroverzní teorie, která je ale natolik složitá, že se jí zde, v samém začátku našeho výkladu, nemůžeme ještě plně věnovat. Já sám však věřím, že Lévi-Strauss správně rozpoznal existenci všelidského logického uvažování. Tím nám sdělil nejenom to, že všechny různorodé lidské typy jsou rozumné, ale že jsou navíc rozumné stejným způsobem. Univerzálnost lidského binárního, dialektického uvažování vedla Lévi-Strausse k úvaze o tom, že struktura uvažování tkví v neurofyzilogickém složení mozku. To byla samozřejmě pouze jeho domněnka, ale možná je tato hypotéza zcela nadbytečná. Už pouhá skutečnost, že mluvíme pomocí slov a tato slova mají určitý význam, čímž vylučují významy jiné, nás předurčuje k binárnímu vyjadřování a myšlení. Navíc mnoho z toho, s čím se v životě setkáme, je párové. Tělo je v podstatě symetrické — máme dvě oči, dvě uši, dvě paže atd. — a existují i dva typy těl — mužské a ženské. Také bychom mohli zopakovat, že společenský život všude na světě je založen na základním binárním společenském rozlišení mezi já—ty a my—oni. Binární struktury možná v mozku existují, ale lidská řeč a lidská životní zkušenost jsou samy o sobě dostatečné k vysvětlení této skutečnosti.

Tak jako existuje určitý základní způsob lidského myšlení, máme také jistý soubor duševních predispozic, které jsou u všech lidí stejné. Kromě toho, že jsme přirozeně nadáni vysokou inteligencí, prožíváme také, v porovnání s celkovou střední délkou života, mnohem delší období kojenecké a dětské závislosti na rodičích. Současná průměrná střední délka života ve Spojených státech je zhruba sedmdesát čtyři let, z nichž přinejmenším prvních osmnáct lidí stráví učením a hrou a v závislosti na starší generaci. Období závislosti se u příslušníků určitých profesí může protáhnout až na dvacet pět let a více, což představuje více než třetinu života. V jednodušších společnostech, v nichž neexistuje formální školní výchova, může chlapec převzít dospělé funkce už v patnácti či šestnácti letech a dívka ve třinácti či čtrnácti, ale i střední délka života je v nich mnohem kratší. Také primitivní národy musí své mladé potomky podporovat po více než čtvrtinu jejich života.

Delší doba závislosti je spojena s několika důležitými faktory týkajícími se vzdělání. Když se narodíme, máme už soubor pudů a fyzických potřeb, jako jsou například hlad, žízeň, sex, odpočinek a spánek, hra, vyprazdňování a tělesné teplo, ale těchto potřeb není mnoho a pocítujeme je jako rozptýlené, široké a neurčité pudy a potřeby. Nejsou to „instinkty“ ve stejném smyslu, v jakém toto slovo používáme ve spojení s chováním zvířat, neboť u těch jsou pudy chápány jako specifické pocity, přičemž součástí instinktu je také soubor vrozených způsobů chování, které umožňují uspokojení určitého pudu. S výjimkou sacího reflexu a úsměvu toto pro lidi neplatí. Musíme se toho za život hodně naučit, abychom se byli schopni vyrovnat s naší potřebou uspokojení vlastních pudů.

Příroda nás vybavila určitými potřebami, ale kultura nás učí, jak je uspokojit. Připomeňme si, jak Lévi-Strauss hovořil o oddělení přirozenosti od kultury. Téměř všechny naše přirozené funkce jsou striktně řízeny kulturou, včetně

některých vysoce formálních pravidel společenské etikety a častého pocitu studu. Většina národů provádí vyprazdňování v soukromí, u Arabů a dalších muslimských skupin se k následnému utírání používá výhradně levá ruka, neboť pravá slouží k požívání potravy a je považována za neposkrvněnou, zatímco levá je obyčejná. To mi připomíná náš vlastní zvyk umývat si ruce po močení, kterého mnoho mužů dbá pouze na veřejných toaletách, zatímco doma jej zanedbává. Podobně i sexuální pud je přirozený, ale jeho uspokojení je obklopeno mnoha tabu, zákazy, tajnostmi, klamnými informacemi, což je ten nejspolehlivější ukazatel, že jde o citlivé téma. Všichni také potřebují jíst, ale v tom, co, kdy, jak a s kým jíme, se řídíme kulturními příkazy. Konzumace jídla se také silně řídí pravidly vhodného a slušného chování. Nemluvíme s plnou pusou a musíme se naučit správně používat příbor. Kalifornští Indiáni kmene Jurok se učí jíst s vážnou tváří a přitom přemýšlet o bohatství, zatímco brazilští Mundurukové se nesmí chovat hlasitě při konzumaci zvěřiny, neboť by tak mohli urazit bohyni zvířat. Za účelem zachování vlastního života vykonáváme zcela stejné činnosti jako nižší řady zvířat, ale právě při jejich vykonávání jsme napomínáni, abychom se „nechovali jako zvířata“. Když někdo ve společnosti hltá jídlo, říkáme, že „jí jako zvíře“. A když se zeptáte Munduruků, jestli se někdy dopouštějí incestu, tak vám odpoví, že „to dělají jenom zvířata“.

Prodloužené období závislosti nám umožňuje naučit se tomu, jak uspokojit vlastní potřeby společností schválenými způsoby. A jelikož nás příroda nevybavila tak, abychom mohli přežít sami bez ostatních lidí, toto období nám poskytuje dostatečně dlouhou dobu na získání znalostí o tom, jak se vyrovnat s prostředím a jak z něho získat živobytí. Dospíváme pomalu, ale stojí to za to. Závislost potomků na rodičích je také důležitým zdrojem naší sociální podstaty. Jako dospělí nemůžeme přežít bez spolupráce s ostatními při zajišťování sebeobranu a živobytí, a jako děti rozhodně vyžadujeme péči od starších osob. V tomto období si také budujeme úzká pouta, která se nám později stanou modelem pro další vztahy v našem životě, stejně jako se v této době také učíme milovat.

Lidská přirozenost a socializace

Současné názory na lidskou přirozenost jsou do značné míry ovlivněny dílem Sigmunda Freuda, zakladatele psychoanalýzy. Freud byl jedním z géníů moderní doby a jeho myšlenky se ukázaly překvapivě vhodné pro antropologii, a to díky důrazu na citový život, zejména na lidskou sexualitu. Důležitá byla také jeho teorie symbolů. Jeho představa o lidském druhu se navíc vyznačovala velikostí a rozsahem odpovídajícími rozmarnosti lidstva, která je předmětem zkoumání antropologie.

Freudova teorie lidské přirozenosti byla založena na závislosti dětí na rodičích a unikátní lidské sexualitě. Jeho teorie se opírala o tři základní pilíře: teorii libida, kojeneckou sexualitu a polymorfní perverzi. Já bych přidal ještě čtvrtý pilíř, který Freud sice považoval za samozřejmý, ale který si my nemůžeme dovolit vynechat, a to, že u lidí neexistuje estrus (říje) či období zvýšené pohlavní činnosti u samic. Lidé jsou v říji neustále nebo zřídka, podle zaměření jednotlivce či podle hledis-

ka, z jakého to posuzujeme. Někteří lidé se domnívají, že celoroční sexuální sklony našeho druhu vysvětlují existenci manželství, což je nesmyslné vysvětlení, které zapomíná na manželskou nevěru a předmanželský sexuální život. Co však lidská sexualita vyžaduje, je, aby lidé, ženské a mužské pohlaví, žili společně. Důvěrnost plodí! To je tedy ta součást sexuálního pudu, která z nás dělá společenské tvory.

Freud byl jedním z prvních lidí, kteří si uvědomili důležitost sexuality pro lidskou psychiku, skutečnost, kterou dnes považujeme za samozřejmou. Přestože je na sex často pohlíženo jako na „zvířecí“ pud, lidé jsou pravděpodobně ze všech tvorů na prvním místě v žebříčku sexuálních sklónů a činností. Naš sexuální pud nás nejenom provází po celý rok, ale ještě se zesiluje díky naší schopnosti pamatovat si, plánovat, snít s otevřenými očima, fantazírovat a obdařovat naše myšlenky bohatou sexuální symbolikou. Jsme pravděpodobně ze všech bytostí nejposedlejší se-xem.

Lidská sexualita se rovněž vyznačuje různorodostí svých podob. Lidé jsou polymorfně perverzní; to znamená, že erogenně citlivým se může stát celé tělo a vzrušení a uspokojení sexuálních pudů může mít rozmanité podoby. Na rozdíl od nižších řádů zvířat lidé během pohlavního styku používají množství různých poloh a částí těla, a objekty sexuální žádostivosti jsou stejně tak rozmanité. Homosexualita existuje v mnoha různých společnostech, od těch nejjednodušších až po ty nejsložitější. Méně časté jsou sexuální masochismus, sadismus a pedofilie (sexuální touha po dětech), které se objevují v orientálním a západním světě, avšak jsou velmi neobvyklé v primitivních společnostech. Některé tyto sexuální praktiky jsou považovány za odporující „lidské přirozenosti“, přestože se objevují pouze u lidí. Jestliže skutečně existuje něco jako lidská sexuální „přirozenost“, pak spočívá v její rozmanitosti, intenzitě a symbolické podstatě. Navíc u lidí sexualita představuje mnohem více než jenom sex.

Freud napsal, že naše vůle žít, naše sebeláska a naše sexualita jsou poháněny životní silou, kterou nazval „libido“. Libido je často zaměňováno s krajně specifickou a předmětně orientovanou činností dospělého heterosexuálního jedince, ale ve skutečnosti se jedná o větší sílu; libido je energie se sexuální komponentou, ale je to více než jenom sex. Je to energie, která pohání i platoničtější druhy lásky, altruismus a rodinné vztahy; a když je usměrněna či „sublimována“ do tvůrčí činnosti, může se stát zdrojem umění. Tím, co z Freudova díla, vydaného v poviktoriánském období, více šokovalo, byla myšlenka kojenecké sexuality. To, že si malé děti hrají se svými pohlavními orgány a výkaly a že malí chlapci mají často erekce, je známo každému, kdo kdy vychovával dítě. O těchto věcech se však v Evropě nemluvílo a takové potlačování vedlo k popírání. Hrůza, která se lidí zmocnila po Freudově vysvětlení, byla do značné míry následkem velkého neporozumění Freudovu tvrzení. Freud nechtěl říci, že malé děti mají dospělé sexuální touhy, neboť dětské pudy jsou amorfní a nejasně definované a jsou obvykle spojeny s orálními a análními zónami. Je to ovšem právě ona roztroušenost tělesných erogenních zón a mnohotvárné vyjádření lidské sexuality, které nás činí „polymorfně perverzními“.

Daleko vzdálená od sexu, jak ho chápou dospělí, je kojenecká sexualita nejprve vyjádřena sebeláskou, či narcismem. V prvních stádiích svého života dítě žije té-

měř výhradně uvnitř sebe sama. Jeho okolní prostředí, jakkoliv malé, je pro ně pravděpodobně jakýmsi prodloužením či součástí vlastního já a toto splnutí se zbytkem světa vytváří v dítěti pocit nadvlády a autority paradoxně právě v době, kdy je na ostatních nejzávislejší. Dítě se začne oddělovat od ostatního světa prostřednictvím svého vztahu k vlastní matce, která je od narození centrem novorozencova světa. Je to přece právě matka, která ho miluje, dělá mu pohodlí, krmí ho a která je prvním vnějším objektem jeho citů. Část narcistického libida se tak říkajíc odpojí a je přenesena na matku. Vztah k matce potom slouží jako model pro další blízké citové vztahy, zejména ty, kterým říkáme „láska“.

Láska dítěte k matce je krajně erotická a projevuje se v touze monopolizovat její pozornost a osobnost. Tuto touhu nepřetržitě maří tvrdá realita života, neboť dítě se musí vyrovnat s konkurencí svých sourozenců, zejména těch mladších, a také otce. Matka sama tyto snahy dítěte maří — ačkoliv dává, také odmítá dát; odměňuje, ale také trestá; poslouchá své dítě, ale někdy také na jeho požadavky nereaguje. Toto rozdvojení mateřské péče vytváří důležitý prvek, který je přítomen ve všech podstatných vztazích, a to pocit ambivalence. Matka vždy působí jako kladná i záporná postava, jako dávkyně života, ale i jako potenciální ničitelka potomkova vznikajícího pocitu vlastního já. Dítě velice záhy ztratí kojenecký pocit nadvlády a následný boj o znovuzískání autonomie a autority je navždy ohrožován možným návratem do závislosti a pasivity. Tento krok zpět je svou lákavostí ještě hrozivější, neboť člověku slibuje návrat do celistvosti a nerozpolcenosti.

Proces dospívání se měří pokračujícím rozdělováním psychiky do specializovaných částí a postupným rozšiřováním sociálního světa, jež jsou doprovázeny diferenciací tohoto světa do oddělených lidských kategorií: muž—žena, starý—mladý, rodinný—nerodinný atd. Socializace je proces vyrůstání a odrůstání ze sebe a od sebe sama, jehož vedlejším účinkem je ztráta psychické celistvosti a pocit odcizení, který je podle mého názoru patrně univerzální. Součástí tohoto vyrůstání a odrůstání je únik dítěte z dosahu mateřského pouta, jev, který nazýváme „oidipovský komplex“. Podle rané Freudovy teorie je oidipovský komplex výsledkem otcova sexuálního vztahu s matkou, který překáží libidinálním touhám dítěte. V pozdějších dílech však Freud klade mnohem menší důraz na roli otce coby mařítele dětských pudů, a namísto toho zdůrazňuje, že záporný a hrozivý aspekt ambivalentní postavy matky je dostatečně účinný na to, aby odvrátil dítě od jeho snah se jí zmocnit. Buď na vztahu mezi otcem a matkou, či prostřednictvím matčiny úlohy coby učitelky a vychovatelky se dítě naučí, že se musí vzdát svého kojeneckého nároku na vlastní matku a přenést své ztotožnění a erotičnost na jiné lidi.

Počátek oidipovského komplexu je u dívek i u chlapců víceméně totožný, ale jeho výsledek je jiný. Chlapci vidí otce jako nepřítele, ale chápou, že se musí od-poutat od své přílišné závislosti na matce a vytvořit si nové pouto k otci. Musí se sice vzdát erotického vztahu k matce, ale svou touhu přenesou na jiné osoby stejného pohlaví, jako je matka. Dívka se také od matky od-poutá, ale nadále se s ní ztotožňuje jako s příslušnicí ženského pohlaví. Na druhé straně však musí svou erotickou pozornost přenést na příslušníky opačného pohlaví, než je matka. Freud se také domníval, že psychosexuální diferenciace je výsledkem závislosti, kterou

malé holčičky cítí vůči mužskému pohlavnímu orgánu. Představu „závidění penisu“ by však bylo nejužitečnější považovat za rané rozpoznání druhořadé pozice dívek v mocenské politice a v hierarchii prestiže v rodině. Konečným výsledkem oidipovského období je to, že ženy jsou mnohem sebejistější ve své pohlavní totožnosti a nadále trvajícím vztahu k matce. Nevzdávají se matky do takové míry jako chlapci. Chlapci jsou na druhé straně ve své pohlavní totožnosti mnohem nejistější a velmi často opakují svůj ambivalentní postoj k vlastní matce v potřebě moci a nadvlády nad ženami. Tento přehnaný maskulinní protest je výsledkem strachu a nedůvěry v mužskou moc a není znakem síly. Jak uvidíme dále, pozůstatek tohoto strachu z návratu pasivity se objevuje v mnoha kulturách. Freud považoval oidipovskou fázi za nejdůležitější bod ve vývoji lidské osobnosti. Dítě se naučí, že se musí vzdát základních přirozených pudů, aby mohlo žít ve společnosti, a rovněž to, že musí opustit svět rodiny, aby mohlo navázat vztah s okolním světem. Potlačení pudu a oddálení či přesunutí uspokojení je jádrem socializačního procesu a oidipovský přechod je předělem v dospívání.

Mnoho antropologů trvá na tom, že oidipovský syndrom je specifický pouze pro euroamerickou kulturu a je produktem určitého druhu rodiny. Proto polský antropolog Bronislaw Malinowski napsal, že na Trobriandských ostrovech v Melanésii oidipovský komplex neexistuje. Trobriandané uznávají určitá práva a povinnosti z matčiny strany a matčin bratr je v daném klanu hlavní autoritou. V důsledku toho tedy, říká Malinowski, strýc nahrazuje otce v jeho funkci, již má v západním typu rodiny. Navíc chlapec obrací svou potlačenou podvědomou sexuální pozornost spíše na sestru než na matku, neboť jednou bude strýcem dětí své sestry a má životní zájem o sestřinu sexualitu. Problém Malinowského argumentace spočívá v tom, že všechny tyto věci se dějí příliš pozdě na to, aby měly nějakou spojitost s oidipovskou situací. K oidipovskému přechodu většinou dojde mezi čtvrtým a sedmým rokem, zatímco trobriandský chlapec nespadá pod strýcovu autoritu až do svých zhruba dvanácti let. Přestože různé podoby rodinných struktur mohou jistým způsobem oidipovský syndrom pozměnit či ovlivnit jeho intenzitu, pochybuji o tom, že u Trobriandánů nebo kdekoli jinde na světě neexistuje. Základem oidipovského komplexu je skutečnost, že matka porodí a pečuje o dítě, které potom miluje svou matku. Dcera/syn však musí částečně zapomenout na matku a rozšířit svůj zájem na ostatní společnost mimo svou rodinu, což zanechá jizvy na její/jeho psychice. Toto je všelidská situace zjednodušená na svou podstatu; je univerzální a takové jsou i její psychické následky. A z této situace pramení lidská schopnost milovat, být věrný a obětovat se. Pouto mezi matkou a dítětem není pouze jedním z mnoha vztahů, nýbrž odpoutáním se od sebe sama, vzorem, podle něhož se budou vytvářet ostatní vztahy.

Stejně jako oidipovské období neproběhne bez problémů, nejsou ani lidé nikdy plně socializováni. Dospíváme v sociálním rámci a vstřebáváme přitom společenská pravidla, ale úspěšnost tohoto procesu je do značné míry zajištěna tím, že právě tomu systému, kterému se přizpůsobujeme, současně oponujeme. Oidipovský přechod, nezbytný pro vytvoření naší pohlavní totožnosti a naší schopnosti vybudovat si pevné společenské vztahy, je obdobím boje mezi dítětem a jeho rodiči

a boje se sebou samým. Dítě se brání výchově, ať už je to chození na nočník, odstavení či studium, a každý skok v dospívání je skokem přes překážku. Společnost může člověka zformovat podle svých představ, ale stejně se stále bude muset vyrovnávat s onou nezlomnou součástí jeho já, která touží po samostatnosti navzdory společenským konvencím. A právě tento aspekt lidské činnosti je zdrojem sociálních deviací, ale také společenské změny.

Psychologická antropologie

Jedním z Freudových trvalých příspěvků k psychologii člověka byla myšlenka o důležitosti zážitků z raného dětství pro rozvoj a formování osobnosti dospělého člověka. Viděli jsme už, že všichni lidé mají do určité míry stejné životní zkušenosti, a že proto všichni patříme do jedné lidské rodiny. Víme, že každý jednotlivec má vlastní historii a že každá osobnost je do určité míry odlišná od druhých. Formování dětské osobnosti má však ještě další aspekt, založený na skutečnosti, že způsob výchovy se liší od jedné společnosti ke druhé. Děti jsou vychovávány tak, aby byly schopny vyhovět požadavkům a nárokům dospělého života v určitém typu sociálního prostředí, a rodiče předávají svým dětem kulturu tím, jak se k nim chovají. Výsledkem těchto kulturně specifických výchovných zvyklostí je soubor charakterových typů osobností příslušníků určité společnosti, který je pro danou společnost do značné míry typický. Můžeme tedy dodat, že ačkoliv všichni lidé mají podobné i odlišné znaky, u příslušníků určité společnosti se objevuje mnoho společných osobnostních rysů.

Existuje široká škála kulturních odlišností ve způsobu výchovy dětí, zejména v tom, jak jsou jim vštěpovány určité základní návyky, jako například chození na záchod a odstavení. Ve Spojených státech si rodiče mohou vybrat, jestli chtějí či nechťejí dítě kojit, a později také činí vědomá rozhodnutí o vhodné době odstavení kojence; to je do značné míry závislé na matce, která se může rozhodnout navykout dítě na kojeneckou láhev, musí-li se vrátit zpět do zaměstnání, nebo se může řídit instrukcemi v populární knize o péči o dítě. Téměř totéž platí o chození na nočník — američtí rodiče začínají učit své děti, jak zadržet vyprazdňovací potřebu, zhruba od šesti měsíců do tří let. Ať už je však věk, kdy jsou dětem tyto návyky vštěpovány, jakýkoliv, faktem zůstává, že dříve či později jim vštípeny budou. A dítě velice záhy pozná, že musí ovládnout svá přirozená nutkání podle požadavků společnosti, která od něj/ní bude později vyžadovat poslušnost a pořádek jako cenu za přežití.

Zkušenost dětí vyrůstajících v primitivních společnostech je značně odlišná. Jelikož krmení z láhve u nich není známo, všechny děti jsou kojeny z prsu. Odvykání na mateřské mléko probíhá většinou pomalu a postupně a děti jsou někdy kojeny až do tří, čtyř nebo dokonce pěti let. Chození na záchod je v těchto společnostech, které záchod v našem slova smyslu nepoužívají, podobně uvolněné; když děti vyrostou do věku, kdy jsou schopny podobné věci chápat, tak je dospělí jednoduše poodeženou kousek od obydlí. Tento mírný režim většinou platí ve společnostech, které nemají přísné zákony ani pro dospělé a které se nevyznačují pevným hierarchickým uspořádáním.

Jednotlivé kultury se rovněž liší fyzickým prostředím, ve kterém dítě vyrůstá. Matky v západní Africe většinou nosí děti přivázané na zádech a jihoamerické indiánské matky si na sebe děti upevňují převážně pomocí ramenního závěsu, který dětem umožňuje přístup k prsu doslova na požádání. Děti navíc spí v matčině houpací síti zhruba až do dvou let. Od toho se výrazně odlišuje americký systém, v němž matky mají poměrně omezený tělesný styk se svými dětmi, neboť děti mají samostatné postýlky a chodí do jeslí či do školky. Není tedy divu, že tyto rozdíly ve výchově mají za následek odpovídající odlišnosti v charakterových vlastnostech osobností v daných kulturách.

Zkoumání vztahu mezi výchovou dětí a osobností v různých kulturách tvoří jádro psychologické antropologie, která kdysi byla známa jako obor zabývající se „kulturou a osobností“. Pod vedením průkopníků v této oblasti, mezi nimiž byla antropoložka Margaret Meadová a psychiatr Abram Kardiner, psychologická antropologie usilovala o porozumění dopadu kultury na citový a poznávací vývoj jednotlivce a o popsání skupin osobnostních rysů určitých kultur, které by mohly být považovány za výsledky podobnosti ve výchově. Kardiner byl například autorem teorie, podle které vzájemná nedůvěra a ambivalence ve vztazích mezi muži a ženami na indonézském ostrově Aloru byla výsledkem nedostatku mateřské péče, která zase vyplývala z nepřítomnosti matky u dítěte v době práce na poli. Dospělí muži, jakoby hledající nepřítomnou matku, v manželství marně hledali neustálou pozornost pečujících partnerek. Ženy se na druhé straně bránily náročným a rozporuplným požadavkům, které na ně kladla práce v zemědělství a mateřství. Jestli to některým Američanům zní povědomě, stačí si uvědomit, že se od Aloranů zase tolik nelišíme.

Obor psychologické antropologie se dále zabývá zkoumáním kulturních symbolů a institucí, jejichž prostřednictvím se lidé vyrovnávají se strachem, pocitem úzkosti a potlačenými tužbami. Jak jsme viděli, oidipovské mýty jsou špatně skrývanými opakováními zakázané touhy po matce. A podle Freuda byla víra starých Hebrejců v jednoho všemocného Boha „projekcí“ silné patriarchální moci v biblické době. Podobě také mundurucký zvyk náhlého odstavení dětí při příchodu dalšího novorozence vyvolává mezi sourozenci silnou rivalitu, která je nejjasněji vyjádřena v mýtech o bratrovraždě. Kromě toho lidé obrazejí svou vlastní potlačenou nenávisť proti lidem podezřelým z čarodějnictví, kteří jsou po obvinění popraveni.

Lidé dosahují pocitu uvolnění, bezpečí a kontroly prostřednictvím nadpřirozené personifikace předmětů svých pohřbených zájmů, ale odhalení těchto procesů vyžaduje mezioborový výzkum; spojení výzkumných zájmů antropologů a psychologů bylo prospěšné pro oba obory. Psychoanalýza přinesla do antropologie teorii socializace a symbolů a antropologie zase ovlivnila psychoanalytickou teorii myšlenkou, že osobnosti jsou formovány v kulturním kontextu.

Podobnosti v psychice všech lidí však existují díky skutečnosti, že všichni procházíme univerzální zkušeností dětství, a také proto, že psychický život všech lidí je silně erotizovaný. Výsledkem této společné zkušenosti je schopnost milovat a navazovat přátelství, jakož i orientovat se na širší sociální svět. Rozdíly mezi příslušníky opačného pohlaví nejsou pouze dědičné. Vztah mezi rodiči a dětmi je

mechanismem vytvoření pohlavní totožnosti a vývoje heterosexuality. Lidský život je skutečně plný nástrah a každá fáze našeho vývoje představuje boj, který na nás zanechává následky v podobě úzkosti a ambivalence. Freud považoval jak neurozů, tak kulturu za výsledek lidského sklonu k represí, a já se obávám, že jsme vysoce neurotičtí tvorové. Ale jsme neurotičtí společensky užitečným způsobem; naše trápení je pramenem nesmírné tvořivosti.

[SPOLEČENSKÉ SYSTÉMY]

Lidé jsou nutně a přirozeně společenšší tvorové. Občas jsme samozřejmě také protispolečenšší a vůči ostatním jsme vždy do určité míry odcizení; sami sebe si představujeme odděleně od ostatních lidí a naše vědomí je uvězněno ve slabém a smrtelném těle. V tom spočívá ona rozpolcenost všeho lidského, ale nakonec je zřejmé, že přežití a trvání našeho druhu je možné jen díky společenskému charakteru našeho života. Potřeba zajištění základní obživy, rozmnožování, výchovy dětí a vzájemné bezpečnosti nás chtě nechtě sdružuje do organizovaných společenských seskupení. Na lidi se může pohlížet tak, jakoby žili mimo organizovanou společnost, jako tomu bylo například v osvícenské filosofii, ale ještě nikdy nebylo zjištěno, že by lidé žili zcela v nespolečenském stavu. Dokonce i samotářský život je třeba chápat ve vztahu ke společnosti, z níž se daný poustevník snaží uniknout.

Pro potřeby této knihy budeme slovem „společnost“ označovat lidský kolektiv, který se těší určité míře ekonomické a politické samostatnosti a který získává nové členy z velké části rozmnožováním vlastních členů. Z tohoto hlediska můžeme hovořit o společnosti Spojených států amerických nebo kmenové skupiny na Nové Guineji, ale nemůžeme za společnost považovat klub, sdružení nebo obchodní firmu. Společnosti jsou také většinou *systematizované*. To znamená, že jsou vnitřně rozděleny na specializované složky, jejichž fungování je vzájemně propojeno tak, aby se vzájemně doplňovaly. Pojmy „společenská (sociální) struktura“, „společenská (sociální) organizace“ a „společenský (sociální) systém“ pocházejí z antropologických a sociologických studií, ale je možné se s nimi setkat i na stránkách populárních novin a časopisů. Všichni přibližně víme, co znamenají, ale dosud jsme možná plně nedomysleli, jak daleko vlastně sahá jejich význam.

Systém a funkce

Společnost je tedy organizované sdružení lidí, vnitřně rozčleněné za účelem přidělení práv a povinností jednotlivcům a skupinám, které je tvoří. Společnosti se tedy řídí určitými pravidly a normami, což je nezbytné k zajištění praktického chodu života. Ba co více, společenský život je umožněn právě tím, že společnosti jsou určité systémy, které do onoho neustále proudícího zmatečného toku lidské interakce vnášejí jistý řád. Tím činí lidské chování srozumitelným a smysluplným, což zase umožňuje vzájemnou předvídatelnost reakcí komunikujících stran.

Jak již bylo nastíněno ve druhé kapitole, tyto normy chování a mozaiky významů jsou součástí kultury dané společnosti, jejím symbolickým systémem. Bylo rovněž řečeno, že kultura není chování samotné, ale že představuje pravidla, jimiž se chování řídí. Antropologové nicméně nepovažují sbírání a popis kultur-

ních symbolů za svůj jediný úkol. Naopak, studujeme lidské společenské chování v nejširším smyslu slova a pojem kultury používáme jako nezbytný klíč k jeho interpretaci. Navíc, kulturní integrace není jediný způsob, jímž je společenský život regulován. Nad úrovní řádu zajišťovaného kulturou existuje ještě způsob organizování každodenního společenského chování, uspořádání, které nazýváme *společenský systém*.

Společenský systém je udržován díky praktické potřebě určit pro nekonečnou škálu situací určité strategie či postupy, kterými se lidé mají řídit, jakási pravidla pro volbu rozhodování v nekonečně proudící lidské činnosti. Jinak řečeno, společenský systém je kulturním systémem v té míře, v jaké vyjadřuje skutečný společenský život a skutečné chování. Když použijeme přirovnání k baseballu, tak kulturní systém udává všeobecná pravidla hry a společenský systém řídí vlastní hru, se všemi jejími strategiemi, taktickým manévrováním a přeskupováním hráčů na hřišti. Společenský systém tedy představuje vzájemnou souhru chování a kulturních norem v konkrétních společenských situacích. Je tématem této kapitoly a také velké části antropologického zkoumání.

Systematizace v lidské společnosti v podstatě spočívá v přizpůsobení vlastního jednání ostatním lidem. Sociální interakce je ovlivňována pravidly, která lidem určují místo ve společenských situacích nebo jim přidělují úkoly a čas jejich vykonání v závislosti na ostatních tak, aby byla zajištěna plynulá interakce a nedocházelo k duplikaci prací či nežádoucímu zasahování jedné činnosti do druhé. Za příklad si vezměme společenský systém mnohem menší, než je celá společnost. Moderní továrna se vyznačuje vysokou úrovní vědomého a cíleného systematického plánování či „racionalizace“, řečeno v terminologii německého sociologa Maxe Webera. Celý výrobní proces je rozdělen do několika oddělení. V rámci každého oddělení je výroba ještě rozdělena na mnoho úkolů, z nichž každý může být vykonáván jedním pracovníkem nebo malou skupinou. Každý pracovník doplňuje svou činností práci jiného a konečným výsledkem práce všech je potom hotový výrobek. Stejně tak společenský systém, přestože asi není vědomě naplánován, nejprve rozštěpí společenský život na několik skupin, pracovních činností, kanceláří či jakýchkoliv dalších jednotek a potom tyto části vzájemně propojuje tak, aby vytvářely celistvý a funkční organismus.

To, že společnosti jsou jakési systémy, neznamená, že všechny jejich části jsou si navzájem dokonale přizpůsobeny a že jsou ve vzájemné rovnováze. Jak jsme viděli, v jedné a téže společnosti mohou existovat alternativní či přímo protichůdné normy chování. Ve skutečném společenském životě mohou být konflikt a napětí natolik vžitě, že je lze považovat za základní součásti společenského systému. Společenský řád není nutně otázkou harmonie, nýbrž může být výsledkem přibližné rovnováhy vnitřních protikladů a konfliktů. Protiklady a rozpory je navíc možné najít ve všech společenských vztazích. Každý závěr o lidském počínání může být nějakými poučenými argumenty vyvrácen. Freud na to byl mistr. Lidé se domnívali, že dětství je obdobím nevinnosti, ale Freud na ně pohlížel jako na dobu plnou pohlavní touhy; muži věřili, že během pohlavního styku vstupují do žen, ale Freud svou definicí mužské „kastroční úzkosti“ naznačil, že jsou vlastně stravováni. Stejně tak bychom neměli nekriticky přijímat tvrzení, že hlavním pro-

blémem lidského sdružování je nastolení pozitivních mezilidských vztahů. Můžeme osamoceně vyjít vstříc ostatním, ale budeme tak vždy čelit opačnému nebezpečí, že zajdeme příliš daleko, příliš se s ostatními ztotožníme a odcizíme se tak sami sobě. A také si musíme pamatovat, že každý společenský vztah je založen na sociálním odloučení. Přátelské pouto má význam pouze v kontrastu s kategorií nepřítel. Přátelství může být dále posíleno a upevněno, jestliže existuje kategorie nepřátel, která dává našemu přátelství kladný nádech, přímo úměrný stupni nepřátelství. Právě takto jsou ta nejužší pouta skupinové příslušnosti založena na vyloučení většiny ostatních ze skupiny a tyto nejužší vztahy jsou potom žárlivě stráženy a udržovány v soukromí. Každý zbořený most odkrývá nové propasti, každá komunikace s lidmi vede k tajnostem a mlčenlivosti ve vztahu k ostatním.

S vědomím těchto varování a omezení se nyní můžeme vrátit k našemu původnímu předpokladu, že společnosti a jejich složky jsou organizovány (nebo systematizovány, strukturovány), a snažit se zodpovědět mnohem zajímavější otázku, co je drží pohromadě. Nebo-li jak fungují. Emile Durkheim, zakladatel moderní francouzské sociologie z přelomu století, napsal, že úkolem naší disciplíny není porozumět, jak se určitý znak stal součástí kultury nebo proč je takový, jaký je, neboť původ většiny kulturních rysů je již nenávratně ztracen v minulosti. Naším cílem je spíše porozumět tomu, jak daný jev působí ve společenském kontextu, a analyzovat jeho dopad na ostatní součásti společnosti a na celý společenský systém. Jak se utváří a jak se obměňuje každá část společenského systému působením ostatních navazujících součástí a jak tyto součásti navzájem podporují svou existenci? A jak jsou součásti společenského systému utvářeny a modifikovány celkovou strukturou a jak tyto součásti pomáhají utvářet a udržovat systém jako takový? Toto jsou otázky týkající se „funkce“.

Pojem funkce nesmí být mylně chápán jako vědomý cíl určitého konání jednotlivce nebo skupiny nebo jako zřejmá užitečnost určitého rysu pro člověka. Funkce naopak označuje společenskou účelnost určitého zvyku, tedy něco, čím se kromě společenských vědců většina lidí nezabývá. Tyto „latentní funkce“ prozrazují skrytý cíl. Rodiče, jejichž vědomým a upřímným záměrem je zajistit co nejlepší vzdělání pro své děti, se mohou v jiné rovině, jejíž existenci si možná neuvědomují, snažit o zlepšení vlastního společenského postavení v dané komunitě. Latentní funkcí prvotřídních škol je tedy zachování třídní hierarchie. Stejně tak vám většina na věřících svou návštěvu kostela vysvětlí jako způsob oslavování boha nebo hledání spásy. Na jiné úrovni však svou účastí na bohoslužbě upevňují soudržnost své náboženské komunity. Durkheim není původcem onoho obnošeného úsloví, že „rodiny, které se spolu modlí, spolu zůstanou“, ale sdílel tuto myšlenku. Funkcí jakéhokoliv zvyku nebo souboru zvyků tedy není nutně to, co si lidé myslí, že je jejich účelem, nýbrž to, čím na základě hlubší analýzy přispívají k trvalosti a soudržnosti společenského systému, jehož jsou sami součástí.

Právě jsem nastínil teorii společnosti a kultury známou jako „funkcionalismus“. Hlavním zdrojem funkcionalistické tradice je dílo Emila Durkheima. Jeho spisy zase ovlivnily práce anglického antropologa A. R. Radcliffe-Browna a Bronislawa Malinowského, polského emigranta, který psal a učil převážně v Londýně. Oba tyto antropologové pohlíželi na společnosti a kultury jako na celistvé,

funkční systémy. Oba zdůrazňovali, že části jakéhokoliv systému musejí být chápány v rámci celkového uspořádání, v němž jsou zabudovány. Oba viděli tato uspořádání jako mnohem rigidnější než většina dnešních antropologů.

Malinowského chápání funkce spočívalo na třech základních předpokladech. Za prvé, kulturní prvek je možno pochopit vysvětlením jeho fungování v rámci celkového společenského systému, podobně jako jsme termín funkce doposud používali v naší diskusi. Za druhé, Malinowski se domníval, že mnoho kulturních rysů a zvyků má psychologickou funkci, zejména při snižování strachu a úzkosti. Tvrdil například, že funkce magie spočívá v ujišťování lidí o tom, že jsou schopni ovládnout neznámé nebo nebezpečné síly či okolnosti, a tak posiluje jejich sebevědomí při vykonávání pragmatičtějších kroků k vyřešení problémů. Za třetí, funkcí lidského zvyklostního chování je uspokojit základní fyziologické potřeby, jako je získání potravy, udržování tělesné teploty, potřeba hraní, růstu, zajištění tělesné bezpečnosti a rozmnožování. Tyto požadavky jsou, ve stejném pořadí, uspokojeny zásobitelskými postupy a technologiemi, obydlími a oblečením, nucením k práci a pohybu, sportem a humorem, vzděláním, strategiemi k zachování vnitřního řádu a vnější obrany a prostřednictvím rodiny. To všechno nejsou nijak převratné objevy, ale přes jejich samozřejmost nám jimi Malinowski připomenul, že kultury musí v první řadě zajistit přežití člověka.

A. R. Radcliffe-Brown se držel durkheimovské tradice více než Malinowski. Jeho dílo neobsahuje žádné zmínky o funkci ve vztahu k biologickým a psychologickým potřebám. Funkce jakéhokoliv společenského zvyku byla podle něho určena jeho vztahem k celkovému chodu společenského systému. Kromě toho Radcliffe-Brown pohlížel na tento vztah jako na způsob, jímž daný společenský prvek přispívá k udržení či trvání společenského systému; funkce a obrana statu quo byly pro něj totožné. Radcliffe-Brown měl rád analogie s organismy a přirovnal proto své pojetí struktury nebo systému ke všeobecné anatomii, přičemž funkce se rovnala fyziologii. Ale nezůstal jenom u srovnání. Došel k závěru, že společenské systémy, stejně jako fyzické organismy, tíhnou k ekvilibriu — to znamená, že se brání nebo minimalizují dopad vnějších rušivých vlivů a mají přirozenou tendenci vracet se do původního, vyrovnaného stavu. Toto mělo platit nejenom pro orgány sociální kontroly zajišťující veřejný pořádek, nýbrž pro všechny společenské procesy. Není snad třeba dodávat, že funkcionalistická teorie tohoto typu se ukázala krajně nedostačující ke zkoumání společenské změny; ve světě, který podléhá neustálým změnám, musíme o celkové platnosti těchto předpokladů pochybovat. Většina antropologů nyní používá pojem ekvilibria či homeostaze jako jakýsi model „jako by“, v němž se o stavu rovnováhy uvažuje za účelem objasnění a studia vztahů. Ale vědí, že veškeré skutečné společenské vztahy tíhnou k rozpadu starých forem a k vytváření forem nových.

„Strukturalismus“, další přístup ke studiu společenských systémů, je založen na Lévi-Straussově teorii myšlení, o níž jsem hovořil v předcházející kapitole. Tento francouzský antropolog, jak si vzpomínáte, předpokládal existenci procesu binárního uvažování, který vyřešil ty rozpory, jež sám vyvolal. Podle jeho teorie společnosti se tato struktura protikladů odráží ve společenských vztazích. Ale tak jako mentální struktury spočívají pod hladinou vědomí, tak jsou také společenské

struktury skryty pod společenskými institucemi. Na povrchu pozorovatelných společenských vztahů neexistují ve své skutečné podobě, ale spočívají hluboko pod povrchem jako abstraktní pravidla, která nakonec utvářejí společenské formy. K hlubší analýze strukturalismu dojdeme v pozdějších kapitolách, ale měli bychom zde alespoň uvést jeden ze základních pilířů této teorie. Lévi-Strauss vybudoval svůj přístup na předpokladu, že základní tíhnutí lidí ke sdružování s ostatními je výsledkem procesu potlačování vlastních přání za účelem uspokojení požadavků ostatních, což je teze podobná Freudově teorii represe a sublimace. Podle Lévi-Straussova schématu se lidé vzdají štěstí a uspokojení a poskytnou je místo toho ostatním v očekávání, že ti je za to podobně odmění v budoucnosti. Tento akt recipacity je základním rysem lidských vztahů, neboť na jedné straně je potvrzením vzájemné závislosti, zatímco na abstraktnější strukturální úrovni je tato propast mezi vlastním já a ostatními lidmi překlenuta vzájemnou výměnou darů. Na základě tohoto předpokladu Lévi-Strauss postihl veškerou škálu různých forem přibuzenství; tvrdil, že největší dar, či dar absolutní, je žena. K dílu Lévi-Strausse, stejně jako Freuda, Radcliffa-Browna a dalších, se vrátíme v pozdějších kapitolách.

Status a role

Záběr antropologického zkoumání sahá od kulturních a sociálních systémů celých společností až po jednoduché systémy interakce mezi dvěma lidmi. Potíže při studiu obou těchto jednotek pramení z komplikovaného přístupu k člověku jako k jednotlivci, neboť každý člověk je jedinečná osobnost, v mnoha směrech odlišná ode všech ostatních. Dokonce i při zkoumání malé společnosti jsme často ohromeni touto individuální různorodostí, osobními výstřednostmi a zdánlivě nevypočitatelným chováním. Problém spočívá v tom, jak zredukovat tento kaleidoskop jedinečných osobností a okolností, které se už nikdy nebudou přesně opakovat, do alespoň částečně uspořádaného a srozumitelného popisu kultury. Co mají všichni, nebo alespoň někteří z nich, společného? Jeden způsob převedení pozorovaných činností jednotlivců na společného jmenovatele spočívá v jejich vztažení k pravidlům, která řídí, nebo mají řídit, lidské jednání. Naše pozornost se tak přenesla od osobních odchylek a stylů na vztah mezi chováním a společenskými očekáváním, na to, co lidé za normálních podmínek očekávají. Další cesta, jak se vyhnout náhodným chybám, je, že k lidem budeme při svém zkoumání přistupovat spíše jako k „protagonistům“ či „společenským hercům“ než jako k jednotlivcům. Tím jedince v žádném případě neokrádáme o jejich jedinečnost, nýbrž bereme pouze na vědomí, že každý člověk má jak svou osobní, tak veřejnou stránku. Jako společenští vědci jsme nejlépe připraveni ke zkoumání této veřejné stránky lidské osobnosti, zatímco studium jednotlivce jako celku přenecháváme psychologům.

Každý člověk je jakýsi „funkcionář“, neboť všichni máme postavení, která s sebou přinášejí určitá práva a povinnosti. Ve společnosti žijí doktoři a učitelé, chudí a bohatí, muži a ženy, staří a mladí, matky a dcery a mnoho dalších společenských kategorií. Společnosti rozdělují a třídí lidi do skupin podle těch kritérií, která po-

važují za podstatná, čímž je objektivizují, a oddělují jedny lidi od jiných, čímž jednotlivce zařazují do společensky účelných kategorií. Žena tak může být matkou, dcerou, sestrou, manželkou, vnučkou, burzovní makléřkou, třicátnicí, běloškou, presbyteriánkou, příslušnicí střední vrstvy atd. Trik spočívá v tom, jak zaujmout každé toto postavení v pravý čas, na pravých místech a s pravými lidmi. Zní to jako nezvládnutelné žonglování s povinnostmi, a přesto je všichni každý den provozujeme.

Toto rozdělení na úřady či pozice do podoby systematické teorie poprvé vypracoval antropolog Ralph Linton ve své knize *The Study of Man (Studium člověka, 1936)*. Linton použil termín „status“ ve smyslu postavení ve společenském systému a přidružené slovo „role“ k označení chování, jež se očekává od držitele daného statusu. Takto zvolené názvosloví není zrovna nevhodnější. Termín role je nejvýstižnější, neboť obsahuje konotace o scénáři a textu hry; sociální role je skutečně jako úloha ve hře. Toto zřejmě nejlépe vyjádřil Shakespeare větou „Celý svět je jeviště“, v níž je dramatická metafora dotazena ještě o krok dále, neboť nám připomíná, že své role předvádíme před obecnstvem. Slovo status však vedlo k záměně s populárním použitím tohoto výrazu k označení hodnosti a prestiže. Linton naopak používal slovo status v neutrálním smyslu k označení životní situace, nikoliv jako známku míry váženosti, které se status nebo držitel daného statusu těší.

Pojmy statusu a role jsou poměrně jednoduché, když si uvědomíme dvojznačnost statusu. Například učitel má v naší společnosti uznávané postavení, zatímco v mnoha společnostech to není speciální profese, neboť učení tam patří k všeobecným povinnostem starší generace; učení je hodně, ale učitelé žádní. Ale v komplexních společnostech, jako je naše, zaujímá učitel jasně určené místo, se speciálními nároky na vzdělání, které toto postavení vyžaduje, a zvláštním souborem povinností. V neširším smyslu slova učitelé pouze učí a nic víc. U člověka, který zaujímá postavení učitele, se však předpokládá, že svou práci vykonává v rámci školské instituce, podle rozvrhu či osnov, s povinností předat studentům vědomosti v určitém oboru. Učitel má soubor kodifikovaných povinností a práv, které jsou součástí jeho/její role. Do této role pak samozřejmě patří také zodpovědnost za znalosti žáků a za zajištění účinné komunikace s nimi. Ale učitelé musí rovněž podporovat řád, a tato disciplinární stránka jejich role způsobuje, že se studentům vzdalují či se pro ně stávají nepřístupnými. Od učitelů se také očekává, že budou ve svém přístupu k žákům spravedliví, že nebudou nikomu nadřizovat a nepřipustí, aby jejich vztah k žákům byl ovlivněn vedlejšími vlivy. Každý učitel hraje tyto aspekty své role trochu jinak, ale všichni učitelé se drží víceméně v rámci, který je jim vymezen jejich postavením a očekáváním ostatních. Radikální vybočení z předpokládaných hranic chování může vést k negativním důsledkům, včetně oficiálního pokárání, ztráty zaměstnání, neúspěchu ve výuce, či prostě k výsměchu. Ať už si učitelé myslí, že jsou jakkoliv originální, učitel, stejně jako jakýkoliv jiný herec, si je vědom, že jeho individuální styl nesmí překročit hranice, za nimiž by byl považován za výstřednost a vybočení z normy.

Některá postavení jsou nám dána od narození, nebo jsou alespoň od narození předvídatelná, zatímco ostatní získáme — nebo na ně přinejmenším narazíme —

při našem putování životem. Linton nazýval druhý typ „získaný status“ a první „askriptivní (připsaný) status“. Askriptivní statusy jsou do velké míry nevyhnutelné. To, jestli jsme žena nebo muž, a to, do jakého rodinného a příbuzenského kruhu se narodíme, si sami nevybereme. Člověk sice může změnit své pohlaví, jako transvestita nebo prostřednictvím chirurgického zásahu (a existují hermafrodité s vrozenou pohlavní neurčitostí), ale to jsou pouze výjimečné případy. Většinu lidí je pohlavní příslušnost dána.¹ Stejně tak je nám při narození připsáno příbuzenské postavení, které určí celou sérii vztahů s našimi příbuznými. Říká se, že člověk si může vybrat své přátele, nikoliv však svou rodinu, a jediným způsobem, jak se vyhnout vlastním příbuzným, je útek z domova — což mnoho lidí, mladých i starých, také činí. Stejně tak je nevyhnutelné, že se narodíme jako dítě, a jedinou cestou, jak se vyhnout pubertě, dospělosti, střednímu věku a stáří, je umřít mladý. Pohlaví, příbuzenství a věk jsou statusy, které existují všude na světě a které jsou součástí sociální identity každé lidské bytosti. Je téměř nemožné změnit vlastní askriptivní status, a proto se ti, kdož jsou nespokojeni, místo toho často snaží změnit svou roli. Hnutí za práva žen se snaží o zlepšení ekonomického postavení a osobního ocenění žen jakožto žen a Šedí panter² bojují proti nucenému odchodu do důchodu a za vyšší příspěvky na zdravotní a sociální zabezpečení, nikoliv za omlazení. Občasný úspěch těchto hnutí nám připomíná, že askriptivní role — dokonce ani pohlavní role — nejsou plně ovládnuty biologickými procesy a že do jisté míry skutečně můžeme uniknout omezením, která nám prostřednictvím našeho těla společnost klade.

Věk, pohlaví a příbuzenství nejsou jedinými askriptivními statusy, ale jsou jednými, které platí pro každou společnost. Barva pleti či rasa je v americké společnosti askriptivním statusem, který s sebou přináší široké spektrum chování v roli. To, že černý Američan je také chudý, není dáno automaticky, ale když je někdo černý, tak má větší šanci být chudý, než kdyby byl bílý. Toto postavení často černochům určuje místo bydliště v určitých čtvrtích amerických měst, omezuje je v jejich snahách získat vzdělání a práci a přisuzuje jim rovněž užívání odlišného nářečí americké angličtiny.

Askriptivní rasové postavení je spojeno s fyzickými rysy, ale existují i taková askriptivní postavení, která se nevyznačují nějakým podobným odlišením. Jedním z nich je „kasta“, druh seskupení nejlépe známý z Indie. V tradiční indické společnosti se člověk narodil do kasty svých rodičů, v ní se rovněž oženil a jejím členem zůstal až do smrti. Člověk nemohl svou kastu změnit; byl-li schopný a ambiciózní, mohl pouze usilovat o zlepšení postavení celé kasty. Existuje ještě další typ askriptivního statusu, a to dědičný titul či úřad. V Británii je člověk aristokratelem od narození a králem nebo královnou přímou rodovou posloupností — nejstarší syn vládcy zdědí trůn, v případě, že nemá žádné syny, zdědí trůn nejstarší dcera.

¹ Primární biologické kvality, nad nimiž nemá jedinec žádnou kontrolu (pohlaví, rasa, etnický původ), se někdy od připsaného statusu odlišují a označují se jako *status vrozený*. (Pozn. red.)

² Šedí panter (Gray Panthers) je organizace, která se snaží o zlepšení postavení důchodců ve Spojených státech. Její název je odvozen od jména organizace Black Panthers (Černí panter), která na konci 60. a na začátku 70. let radikálními prostředky bojovala za zrovnoprávnění Afroameričanů ve Spojených státech (Pozn. překl.)

Existují i jiná askriptivní postavení, ale není jich mnoho a v jednotlivých společnostech mají rozdílné podoby. Na druhé straně počet získaných postavení v jednotlivých společnostech připomíná seznam, v němž je zanesena každá profese a činnost, jíž se lidé zabývají. Většina zaměstnání jsou například získané statusy a v tak komplexní společnosti, jako je naše, existují desetitisíce odlišných druhů profesí. Máme rovněž širokou a ohromující škálu politických a náboženských postavení a celý slovník výrazů pro postavení ve volném čase. Lintonův výraz „získaný (achieved)“ nebyl příliš šťastně zvolen, neboť implikuje snahu a úspěch, zatímco získaný status může být něco, k čemu se člověk dostal nechtěně nebo čirou náhodou. Žebrák má získaný status stejně jako bankéř; je to životní situace, kterou někdo získá hrátkou osudu a někomu je přičtena prokletím.

Jedním z měřítek vývoje společnosti je zvyšující se počet získaných postavení, která v této zemi například dosahují tak vysokého množství, že zcela zastihují postavení askriptivní. V nejjednodušších společnostech existuje pouze velice málo získaných postavení. Mnoho skupin je organizováno pouze na základě těch nejjednodušších kritérií pohlaví, věku a příbuzenství. Vedoucích politických rolí je málo, jsou většinou slabé a předávají se dědičně. Dokonce i náboženské úřady se často dědí. Sociální skupiny v primitivních společnostech jsou většinou organizovány okolo kritéria příbuzenství a primární dělba práce se řídí pohlavím a věkem. Existuje mužská a ženská práce a odlišná práce pro dospělé, staré a mladistvé. Život nenabízí příliš mnoho alternativních možností a výběr je omezen jednoduchostí společenské organizace. Rozlišování a zvyšování počtu získaných postavení je přímo úměrné technologickému pokroku a vývoji příslušných sociálních institucí, neboť získaný status odráží dělbu práce.

Každá společnost má svá vlastní pravidla pro třídění askriptivních statusů. Každá společnost má příbuzenský systém, ale tyto systémy se liší v tom, jaké role příbuzným přisuzují. A tak, přestože každý člověk stárne, liší se společnosti v tom, jaké kritérium používají pro určení věkových skupin. Ve většině jednoduchých společností neexistuje kulturní kategorie „pubertální dívky“, protože dívky ve věku, jež my označujeme za pubertální, jsou už většinou vdané a jsou považovány za ženy. Role závislé na věku se rovněž velice liší. V některých společnostech chtějí lidé zestárnout, neboť s přibývajícím věkem se k nim ostatní chovají s rostoucí úctou a pokorou. V americké společnosti se však lidé často snaží svůj věk zakrýt, a to buď vnějšími úpravami, nebo chováním. Moc jim nevádí ani to, že se jim proto lidé vysmívají, protože v naší zemi je stáří horší hřích než bláznovství. Pohlavní role, jak jsme již řekli, nezávisí zcela na biologické podstatě; liší se od společnosti ke společnosti a dokonce i v rámci jedné a téže společnosti. Mužští homosexuálové jsou například považováni za muže, ale jejich chování se považuje za odchýlení od mužských norem. Zkrátka náš askriptivní status nám sice může být přisouzen, ale to, jak budeme hrát svou roli, ovlivní, do jaké podkategorie statusu budeme zařazeni.

Askriptivní a získaná postavení se navzájem nevylučují, a to, jak se askripce a získání navzájem prolínají, je při analýze rolí jedním z nejzajímavějších témat. Toto prolínání se výrazněji projevuje u získaných postavení. Klasickým příkladem je úřad amerického prezidenta, který má pouze dvě askriptivní podmínky: člověk

musí být star alespoň třicet pět let a musí být občanem narozeným ve Spojených státech. „Americkým snem“ je představa, že prezidentem se může stát každý. Ve skutečnosti ovšem Spojené státy nikdy neměly za prezidenta ženu, nebléhocha, Žida, a měli pouze jednoho katolíka. Lze předpokládat, že i ve volbách v roce 1960, kdy byl prezidentem zvolen katolík John F. Kennedy, se silně projeví protikato-lické předsudky většiny voličů, ale je obtížné to přesně určit, protože lidé průzkumníkům veřejného mínění neradi odhalují své předsudky. Tyto předsudečné postoje se v posledních letech poněkud zmírnily a skutečnost, že Demokratická strana nominovala na funkci viceprezidentky v roce 1984 ženu a že Jesse Jackson získal v primárních volbách v roce 1988 výrazný úspěch, přispěly k tomu, že představa ženy nebo černocho ve funkci prezidenta už není tak nemyslitelná.

Vliv pohlaví, věku a příbuzenství na získaný status je patrný v každé skulince života americké společnosti. Rádi bychom věřili, že naše společnost je po právní a ekonomické stránce ve svém přístupu k lidem „univerzalistická“, řečeno slovy sociologa Talcotta Parsonse. To znamená, že každý člen naší společnosti by se měl těšit stejnému zacházení a možnostem a měl by být vybrán pro určitou funkci pouze na základě schopností. Přesto musely ženy během dvacátého století bojovat za rovnost příležitostí a odpovídající odměny za práci, a svůj boj ještě zdaleka nevyhrály. V ještě horší situaci byli černí Američané, kteří byli i po zrušení otroctví v roce 1863 diskriminováni ve všech oblastech americké společnosti; předtím neměli ani právní statut jako lidské bytosti. Tento předsudek je tak silný, že pro přijímání do určitých druhů zaměstnání a na univerzity byly zavedeny kvóty s cílem zlepšit příležitosti pro černé Američany. Ironií je, že tyto kvóty nyní kritizují lidé, které v době, kdy neoficiální bariéry bránily černým Američanům v dosažení rovnoprávnosti, nebylo slyšet. Ti se dnes v boji proti systému kvót, který pomáhá černým Američanům této rovnoprávnosti dosáhnout, dovolávají posvátné tradice amerického univerzalizmu.

Přestože Američané by neměli získat zaměstnání ve státním sektoru nebo velkých firmách na základě příbuzenství, opak je pravdou; toto porušování pravidel je považováno za „nepotismus“. Většina lidí by se shodla na tom, že o nepotismus se nejedná v případě, kdy majitel malého obchodu přenechá podnik svému synovi nebo zeti, ale nepotismem je rozhodně to, když se někdo do funkce v nějaké korporaci nebo ve vládní byrokracii vyšplhá protekcí svých příbuzných. Vzhledem k dnešnímu silnému nátlaku na zajištění rovnosti příležitostí je možné si představit, že jednou tyto skryté askriptivní předpoklady postupu vymizí. Nyní už je možné, aby si černošské rodiny zakoupily domy na předměstích, která jim byla dříve uzavřena. Černošská rodina ještě stále potřebuje dost peněz na zaplacení zálohy, což pouze zesiluje stávající bariéru mezi rasami založenou na rozdílech ve finančním zabezpečení, ale je to přece jenom krůček, byť malý, kterým se vzdalujeme od askripce.

Mnohá sociální postavení jsou jakousi kombinací postavení získaných a askriptivních, ale nesmíme zapomínat na to, kolik malých i velkých askriptivních překážek stojí na cestě k dosažení určitého postavení. Postavení horníka je získané, ale v celé zemi je pouze několik málo žen, které vykonávají toto povolání. Pokud jde o muže, získání tohoto statusu nutně neznamená, že si ho sami vybra-

li. Když se člověk narodí v harlanském okrsku ve státě Kentucky, tak se buď stane horníkem, nebo se odstěhuje. Askriptivní postavení mají silný vliv na veškeré součásti statusového systému, neboť se jednak často dotýkají celkového pocitu vlastní identity a jednak jsou hluboce zakořeněna v pevných kulturních hodnotách. To, že je někdo učitel nebo instalatér, se svou důležitostí nedá srovnat s tím, jestli je žena nebo muž. V prvé řadě sami na sebe myslíme především jako na ženu a na muže; na tuto svou roli jsme připravováni od narození a je nám vštepována do našich osobností a samotného pocitu existence. Všechny ostatní pozdější role jsou na ní založeny. Žena se dnes může stát policejním úředníkem, ale pro své kolegy, veřejnost i sebe samu bude policistka. Podobně je také jedním z rozdílů mezi černými a bílými Američany to, že bílí myslí na to, že jsou bílí lidé, pouze v některých situacích, zatímco ve vědomí černých lidí je jejich rasová identita neustále přítomna. Stejně tak nikdy nemyslíme na to, že můžeme chodit, dokud nepřijedeme o nohy, ale potom na to myslíme pořád.

Připsaná kritéria pohlaví, věku a rasy si ve Spojených státech činí nárok na celkovou identitu lidí a zavazují jedince natolik, že mohou ovlivnit a převážit všechny jeho další role. Existují rovněž určité získané statusy, které jsou téměř stejně silné. Třídní postavení působí současně jako příčina a důsledek toho, jaké má člověk zaměstnání, stupeň a druh vzdělání a celkovou životní úroveň. Některá zaměstnání ovlivňují lidskou identitu podobným způsobem. Jedním z příkladů je povolání lékaře, které nejenže takovou osobu pevně umísťuje do vyšší střední třídy, ale je také vnímáno a považováno za výjimečné postavení. Doktor nemá „práci“, nýbrž „poslání“, a jeho spolupracovníci a pacienti od něho očekávají, že jeho postoj k pacientům a k širší veřejnosti se bude vyznačovat určitou důstojností a věcností. Tento objektivní přístup k pacientům může negativně zasahovat do dalších vztahů, jako v případě členů rodiny, a proto je doktorům většinou doporučováno, aby lékařskou péči o příbuzenstvo přenechali jiným. Tato kategorizace celého člověka jako lékaře má určitý izolační účinek, vytváří jakousi téměř neviditelnou distancí mezi doktorem a ostatními lidmi. Nepřekvapuje potom, že většina doktorů se obklopuje dalšími lidmi z lékařských kruhů, stejně jako policisté, nositelé dalšího totálního statusu, běžně tráví svůj volný čas s jinými policisty.

Problém vztahu lékaře k jeho rodině poukazuje na ústřední problém v oblasti statusu a role: všichni jsme držitelé několika různých postavení a předpokládá se tudíž, že budeme schopni hrát mnoho různých rolí. Ve většině společností bude mít člověk nejméně rolí v mládí a ve stáří, zatímco nejvíce jich bude hrát ve středním věku. Novorozeně má věkový status kojence; svět se vztahuje k novorozeněti, nikoliv novorozeně ke světu. Dítě má pohlavní status a rodiče, i když si to často neuvědomují, se chovají odlišně ke svým dcerám a k synům; s výukou odlišných rolí náležitých oběma pohlavím se začíná od útlého věku. Novorozeně přichází na svět vybaveno příbuzenským systémem, neboť dítě je vždy buď syn, nebo dcera, a má alespoň matku nebo náhradní matku. Ve většině společností má dítě také otce, tety a strýce a další příbuzné, kteří dohromady vytvářejí celou statusovou síť. V průběhu dospívání dítě dosáhne dalších postavení a rolí, většinou získaných. Stane se přítelem či přítelkyní, studentem či studentkou, skautem či skautkou atd. Toto rozšiřování statusového systému probíhá současně s odpoutáváním se

od rodiny za účelem získání širšího společenského rozhledu. Příchod plnoletosti s sebou přináší manžela či manželku, děti, kolegy v práci, funkce v náboženské komunitě, politické postavení, členství v klubech a mnoho dalších postavení, která Američana středního věku upoutávají v síti často neslučitelných povinností. Radikální a většinou náhlý pokles počtu postavení bývá způsoben odchodem do důchodu, nemocí a odloučením od vlastních dětí, které mají dost práce s výchovou vlastních potomků. Výsledkem tohoto procesu v naší společnosti, která se hrdivě snaží o prodloužení průměrné délky života a potom staré občany zanedbává, je izolovanost starší populace.

Fungování společenského systému závisí na vzájemném přizpůsobování sociálních statusů tak, aby utvářely fungující organizaci propojených součástí. Všichni lidé musí svá postavení spojit podobným způsobem tak, aby byla zajištěna stálost chování a integrace osobnosti. Děti si uvědomují neslučitelnost některých rolí už v raném věku, když poprvé zjistí, že ty role, v nichž se mají objevit před svými kamarády, se radikálně liší od nadějných očekávání jejich rodičů. Tento konflikt se s lety ještě zvyšuje, když v človek začne onen hluboký vnitřní boj mezi vlastní kariérou a rodinnými povinnostmi, mezi náboženskou etikou a způsobem života, nebo mnoha dalšími rozpornými situacemi. Problém vzájemné kompatibility jednotlivých statusů je komplikován tím, že své role předvádíme přímo před obecenstvem. Když před tímto obecenstvem hrajeme více rolí, musí být navzájem konzistentní. Pouze tak dosáhneme toho, že v očích diváků bude naše postava celistvá a důvěryhodná. Další často využívanou možností je, že herec předvádí každou svou roli před jiným obecenstvem.

Na sociální svět každého člověka je možné pohlížet tak, jako by byl rozdělen na jednotlivá postavení. Jedinec může mít postavení dcery, které předepisuje určité chování vůči rodičům a dalším příbuzným, ale které nemusí mít nic společného s jejím postavením coby studentky. Tato dvě postavení mohou ve skutečnosti být ve vzájemném rozporu, jako například tehdy, když matka je učitelka a její dcera je umístěna v její třídě. Antropologové a sociologové nazývají každou kategorii účinkujících, s nimiž jsme zapojeni do vykonávání určitého postavení, „soubor rolí“. Tak například soubor rolí postavení „dcery“ zahrnuje matku, otce a další příbuzné; ale do postavení „studenta“ patří jen dívka sama společně s učiteli a ostatními studenty. Jelikož se však chová jinak ke svým učitelům a jinak k ostatním studentům, její chování coby studentky tak může vést k rozdělení této role do dvou subrolí. Jedním z umění společenského života je udržení těchto rolí odděleně od sebe, čemuž se v sociologickém žargonu říká „segregace (oddělení) souboru rolí“; i to je prostředek, jenž slouží k rozdělení obecenstva. Proto umístění studentky do třídy její matky by oběma znemožnilo oddělit své role. Matka-učitelka by se musela za každou cenu snažit, aby nebyla obviněna z protekcionářství, přestože tato snaha o rovnocennost je v přímém konfliktu s její mateřskou rolí. Dcera je rovněž v obtížné situaci. Má ve třídě matce říkat „matko“ nebo „mami“? A jak se má chovat, když její spolužáci svoji učitelku pomlouvají? Hraní rolí může být ošidné a nebezpečné.

Tento proces oddělování umožňuje jedinci získat určité soukromí a do jisté míry způsobuje také to, že soubory rolí se podobají tajným společnostem, což je

jev, jež sociolog Georg Simmel popsal již před více než devadesáti lety. To, že se máme před jednou skupinou lidí chovat určitým způsobem, může zároveň znamenat, že se tak rozhodně nesmíme chovat v přítomnosti skupiny druhé. Tak například lékař se může opít a bujaře se bavit se svými kolegy při sjezdu lékařů ve vzdáleném městě, ale dá si velký pozor, aby se takového chování vyvaroval před svými pacienty. Oddělení rolí může být poměrně snadno dosaženo v urbanizovaných, průmyslových společnostech, protože při velkém počtu obyvatel se člověk může lehce ztratit z očí a schovat se v jednom z mnoha zákoutí života města. Městský život může náš společenský život ve skutečnosti rozčlenit natolik, že nakonec máme pocit, že naše osobnost je roztrhána na kusy, které se povalují okolo nás. V malém městě nastává jiný problém: člověk může být až příliš na očích. Dítě se může horečně snažit utajit před rodiči školní představení, ale těžko uspěje, když jeho učitel bydlí ve stejné ulici. A majitel obchodu bude obtížně oddělovat své obchodní a přátelské záležitosti, když mnoho z jeho zákazníků jsou rovněž jeho příbuzní a kamarádi.

Z příčin spočívajících v samé podstatě statusu se problémy s oddělením souborů rolí projevují v primitivních společnostech ještě výrazněji. V moderní společnosti jsou postavení a role většinou funkčně „specifické“ — to znamená, že role jsou úzce vymezené a platí pouze pro velmi určitý typ transakcí. Status má jediný, určitý význam; má tedy jednoduchou strukturu. Úředník vydávající řidičské průkazy nesleduje při svém jednání se zákazníky žádný jiný zájem než přijímání poplatků a razítkování přihlášek. Tentýž úředník je možná také otec a se svými dětmi jedná v mnoha různých situacích. Vychovává je, dohlíží na jejich studia, jezdí s nimi stanovat, žije je. Tento rodičovský status má komplexní strukturu se širokým záběrem, je „funkčně difuzní“, což znamená, že role s ním související má velký rozsah a vztahuje se na velké množství různých situací. Vztah z této role pramenící musí být tedy nutně hlubší a mít širší záběr. Oné viditelnosti, charakteristické pro malá města, jsou vystaveni i členové jednoduchých, primitivních společností. Jejich situace je navíc komplikována tím, že většina jejich statusů je difuzního typu. Zcela specifické statusy je snadné oddělit a vyčlenit, neboť jsou omezeny na určitou situaci — úředníka vydávajícího řidičské průkazy už třeba člověk nikdy v životě neuvidí, ale v případě příbuzných tomu tak není.

V malé indiánské vesnici v povodí řeky Amazonky životní okolnosti oddělení rolí znemožňují. Nejenom, že pohyb každého z obyvatel v průběhu dne je znám všem ostatním, ale každý člověk může s týmiž jedinci jednat v mnoha odlišných postaveních. Muž může být politickým vůdcem svého rodu, jeho knězem, otcem a dědečkem mnoha z jeho členů i pracovníkem v rámci společných ekonomických činností. Při přechodu z jednoho postavení do druhého musí vykonat zvláštní úkony, které mu umožní oddělit různé aspekty jeho rolí. Jedním z těchto opatření je rituál a víra v to, že ten, kdo se účastní obřadu, získá odlišnou, posvátnou životní podobu. S tím je pevně spojeno užívání masek a speciálních náboženských předmětů, které slouží k přeměně člověka v někoho úplně jiného a neznámého. V kultuře Hopi v Arizoně tak například duchové zvaní *kačiny*, kteří v průběhu zasvěcovacích obřadů šlehají mladé chlapce, nejsou nikdo jiný než muži z těžké vesnice, jejichž totožnost zůstává po dobu trvání obřadu utajena za maskou. Stejně

tak v předvečer 6. prosince potřebujeme dobré převlečení, abychom před dětmi utajili, že Mikuláš je vlastně jeden z jejich strýců. Zesnulý britský antropolog Max Gluckman se domníval, že mnoho složitých obřadů v primitivních společnostech má za cíl umožnit nesmírně obtížné oddělení rolí — toto jeho zjištění by nás nemělo překvapit, když si uvědomíme, že sám byl profesorem na anglické univerzitě, která dosud požaduje, aby učitelé chodili do vyučování v profesorských talárech. Prostřednictvím změn sociální identity, k nimž běžně dochází při posvátných obřadech, se náboženské hodnoty stávají pevnou součástí života primitivních národů. Funkční specializace statusů a rolí v moderní společnosti je tedy ústřední součástí rostoucí sekularizace života dnešní doby.

Osobnost jakéhokoliv člověka je zčásti vždy souhrnem společenských postavení jedince a toho, jak jsou vzájemně přizpůsobena. Již jsme řekli, že to, jak vnímáme sami sebe, je výsledkem toho, jak se k nám chovají a přistupují ostatní. Jelikož toto je zase silně ovlivněno společenskými rolemi, dá se říci, že jsme produkty společnosti. Někteří antropologové přirovnali lidskou osobnost k cibuli, v níž každá z vrstev představuje jednu společenskou roli. Těsně pod povrchem cibule jsou naše okrajovější, méně závazné role, zatímco směrem ke středu jsou role důležitější a ve svém dopadu na nás totálnější. Podle tohoto názoru se při loupání cibule dostáváme čím dál tím blíže k lidskému vnitřnímu já, k „opravdovému“ člověku. Samozřejmě, že poté, co sloupneme poslední vrstvu skutečné cibule, zjistíme, že nám nezbylo nic, což zcela potvrzuje hypotézu extrémních kulturních deterministů, kteří zastávají názor, že „jste, co děláte“. Já sám však tvrdím, že ve středu lidské cibule skutečně existuje jakési pevné jádro, jež je tvořeno těmi stránkami lidské zkušenosti, které mají všichni lidé společné. Je to velmi malá, ale odolná součást naší přirozenosti, která ovlivňuje některá z našich nejzákladnějších společenských postavení. Ústředním prvkem tohoto jádra jsou pohlavní role.

Pohlavní role

Téma pohlaví a pohlavních rolí je obrovskou zásobnicí strachů, obav, obranářských postojů, projekcí potlačeného, záměnou pocitů, mýtů, pouhých výmyslů i nehorázných nesmyslů. Je to téma, na které má každý své teorie, jež jsou vesměs chybné, ale které vytvářejí důležité předpoklady či domněnky o vztazích mezi pohlavími.

Význam populárních teorií o rozdílech mezi pohlavími spočívá spíše v tom, co odhalují o společenském systému, než v tom, co říkají o ženách a mužích; jsou to společensky užitečné lži. Váženější, či možná pouze elegantněji vyjádřené, teorie behavioristů jsou také kulturními produkty, jež se vyznačují téměř takovou vynalézavostí jako ty, jejichž autory jsou laici. Pokud jde o otázku lidské přirozenosti, stojí na jedné straně ti, kteří věří, že to, co nazýváme ženství a mužství, je výsledkem nevyvratitelného genetického programování, zatímco na druhé straně stojí ti, kteří věří, že toto programování provádí společnost a že rysy chování lišící se v závislosti na pohlaví jsou zcela naučené. První teorie naráží na skutečnost, že pohlavní role mají mnoho podob, zatímco druhá teorie není schopna vysvětlit, jak to, že v celé této různorodosti vůbec ještě existují společní jmenovatelé, například to, že samice našeho biologického druhu sdílejí určitou podobnost, nebo to, že

existuje určitá univerzální rozlišitelná maskulinita. Anatomie rozhodně není osudovým předurčením, ale není také něčím zanedbatelným.

Přestože nemáme k dispozici dostatek informací z oblasti behaviorální pohlavní genetiky, určité poznatky o vývoji pohlavních rysů můžeme odvodit z rozboru univerzálních rysů procesu socializace, který jsme provedli v předcházející kapitole. Bylo řečeno, že po skončení oidipovského období začnou muži směřovat ke své budoucí heterosexuality, mužské identitě, a že se u nich zároveň objeví nejistota, pokud jde o schopnost si toto postavení udržet. Jedním z výsledků oidipovské krize je podle Freuda hluboký strach z kastrace, jak v doslovném, tak v přeneseném smyslu slova, který byl označen jako „kastroční úzkost“. Tato kastroční úzkost, jejíž ženskou analogií je podle Freuda „závidění penisu“, prozrazuje křehkost mužského pocitu nadvlády a nejistotu mužské identity. Život muže je zrádný podnik, během něhož je dotyčný muž plný obav, že by mohl ztratit svou nezávislost, sklouznout zpět k pasivitě a nechat se pohltit znepokojujícími představami pramenícími z mateřské lásky. Muži se stávají izolovanějšími než ženy, neboť zřeknutí se sexuální touhy po matce s sebou rovněž nese odmítnutí jakékoliv možnosti se s ní ztotožnit. Následné ztotožnění s otcem není nikdy tak silné jako mateřské pouto, takže mužský potomek zažije mnohem ostřejší pocit odloučenosti od okolního světa než jeho sestry. Muži jsou ve srovnání se ženami samotáři a ženy jsou si svou ženskostí mnohem jistější než muži svou mužskostí.

Určité očividné biologické skutečnosti vedou k hlubokým rozdílům v pohlavních rolích. Nejdůležitější z nich je ona zjevná skutečnost, že ženy nosí a kojí děti. Tímto se dá do určité míry vysvětlit, proč ženy v primitivních národech běžně pracují v blízkosti vesnice a proč se také starají o domov a udržování ohně. Břímě těhotenství a následné péče o děti omezuje ženy v možnosti cestování a v druhu práce, kterou mohou vykonávat; omezený okruh pohybu je do určité míry rovněž chrání před nebezpečím ze strany zvířecích i lidských nepřátel. V loveckých a sběračských společnostech ženy většinou sbírají kořeny a semena divokých rostlin, které rostou v blízkosti jejich tábora. V zahradnických společnostech ženy běžně vykonávají většinu prací na pozemcích, zatímco muži chodí na lov, na ryby nebo válčit. Mužskou specializaci v těchto fyzicky náročnějších činnostech můžeme považovat za využití větší mužské fyzické síly a lepší vybavenosti k velkým a krátkodobým výdajům energie. Ženy se mohou vycvičit k vynikajícím fyzickým výkonům, avšak těhotná žena by měla při lovu nebo ve válce problémy.

Další rozdíl mezi pohlavími je stejně očividný: muži, na rozdíl od žen, musí být psychofyzilogicky vzrušeni, aby mohli mít pohlavní styk. To vede k mnoha zajímavým důsledkům a obměnám v chování. Ženy, na rozdíl od mužů, mohou například předstírat pohlavní touhu. Ženy si rovněž mohou dopřát mnohem větší frekvenci sexuálních styků než většina mužů; připravenost k pohlavnímu styku mužům často způsobuje problémy, ženám však nikdy. Tato skutečnost by mohla mít určitou spojitost s tím, proč je mužům při zahajování sexuálních vztahů přenechána aktivní role. V naší společnosti je tento zvyk natolik silný, že případná ženská agresivita při sexuální předehře může muže zastrašit a zcela potlačit jeho erotické vzrušení. Dalším možným společenským produktem fungování našich pohlavních orgánů je dvojí norma, která trestá ženskou promiskuitu, zatímco

u mužů ji podporuje. Všechny společenské systémy, s výjimkou toho, v němž se náš současný systém vyvíjí, omezují a řídí sexuální aktivitu tak, aby sloužila politickým a společenským účelům. Zvláštní nařízení a omezení týkající se ženské sexuality zajišťují nejenom to, že děti se narodí v rámci společensky uznávaného manželského svazku, ale také svazují a omezují větší ženskou pohlavní výkonnost. Společnost činí pohlavní styk jakýmsi druhem zboží, a muž musí překonat četné bariéry práce a otcovství, aby si získal ženinu přízeň. Tento systém by nefungoval, kdyby nabídka převyšovala poptávku.

Ve svém zkoumání pohlavních rolí a fyzických rozdílů se antropologové soustředili na těhotenství, na velikost a sílu, a nevěšali si příliš sexu jako takového — samotné erekce, kopulace, orgasmu atd. Má pozorování však nejsou nijak originální. Mark Twain například ve své knize *Letters from the Earth (Dopisy ze Země)* zsměšnil dvojí normu a další kulturní deformace pohlavních vztahů. Jeho kniha byla považována za tak skandální, že byla vydána až v roce 1962. Twain napsal, že kultura — lidské zákony a zvyklosti — obrací přírodní zákony na ruby. Rovněž si všiml, že ženská pohlavní schopnost je mnohem větší než mužská a trvá do mnohem pozdějšího věku; přesto dosud přežívá mýtus, že muži mají silnější sexuální touhu než ženy. Twain by měl radost, kdyby byl naživu v době, kdy se zjistilo, že schopnost pohlavní aktivity je u mužů nejsilnější zhruba v devatenácti, zatímco u žen okolo čtyřicítky. Přesto, a navzdory moudrému doporučení Bena Franklina, který mladým mužům radil, aby se zajímali o starší ženy, se většina mužů ve Spojených státech žení s mladšími ženami — v průměru o tři roky, ale v případech některých hrdinných starců až o padesát let. Tento věkový rozdíl není zvláštností pouze v americké kultuře, i mnoho dalších společností vykazuje podobné párování starších mužů s mladšími ženami.

Muži a ženy se zdají být špatně zkoordinováni ještě po další stránce. Přestože pohlavní citlivost je individuálně značně rozdílná, muži se obecně vzruší a dosáhnou orgasmu rychleji než ženy. Z tohoto důvodu pravděpodobně existují mezi jednotlivými kulturami nápadné podobnosti v poznámkách, které o sobě na téma sexuálních schopností navzájem muži a ženy činí: muži ženám vyčítají nedostatečnou frekvenci sexuálních styků, zatímco ženy muže osočují z jejich nedostatečné délky. Tento nápadný nesoulad ve fyziologickém pohlavním vybavení mužů a žen není možné považovat ani za chybu přirozenosti, ani kultury; musí být považován za další činitel, který přispívá k vytváření vnitřního napětí charakteristického pro vztahy mezi příslušníky opačných pohlaví. Z tohoto důvodu je sex často legrační, mnohokrát problematický a vždycky do určité míry záhadný. Ale pohlavní role, to není pouze sexualita; nesmíme totiž ztrácet ze zřetele, že na světě ženy tvoří také polovinu všech pracujících.

Domácí krb a domov nejsou pro ženy jediným místem jejich uplatnění, neboť ve většině společností ženy vykonávají některé ústřední ekonomické úkoly. U amazonských Indiánů například muži loví zvěř a ryby, a tak získávají zdroje proteinu, avšak práce žen zajišťuje většinu zeleniny, která tvoří celkově větší procento denního přísunu potravy. Podobně v amerických zemědělských komunitách devatenáctého století hrály ženy podstatnou roli v zemědělství, a mnohé z nich samy vlastnily farmu; ženy z nižších tříd pak vždy pracovaly kdekoliv, kde se na-

skytla práce. Populární představa ženy z předměstí, která doveze muže na vlak, děti do školy, nakoupí a poté si zahraje bridž, byla ve skutečnosti pouze přechodným jevem první poloviny dvacátého století. Tento typ života žen už mizí. Role žen v méně vyvinutých společnostech je omezena technologiemi, které jsou natolik jednoduché, že síla, mohutnost a výdrž jsou při rozdělování pracovních úkolů stále ještě důležitými činiteli. V naší elektronické době ale většina zaměstnání nevyžaduje příliš velkou sílu a pracovní obzory žen se nesmírně rozšířily. V naší společnosti jsou ženy schopny, po tělesné i intelektuální stránce, vykonávat většinu prací dosud určených mužům. Mohou řídit letadla a lodě, programovat počítače, být ředitelkami bank a obchodních společností, vydávat noviny a dokonce být i policistkami. Ženy se nyní přesunují do aktivnějších bojových pozic v armádě, i když není pravděpodobné, že by se brzy staly příslušnicemi pěchoty, jako tomu bylo u dahomejských žen v západní Africe. Mají-li se ženy z těchto nových pozic v armádě radovat, je sporné; při tomto jejich přesunu do dříve výhradně mužských zaměstnání je třeba si uvědomit, že velký počet, ne-li většina, dnešních mužských zaměstnání je buď nudná, nebo ponižující, případně oboje.

Američané a Evropané mají tendenci se u všech dosud neznámých věcí ptát „Která z nich je lepší?“ Když vedle sebe stojí jablka a pomeranče, bílé a červené víno, americké či anglické pivo, tak se hned domnívají, že rozdíl v druhu musí nutně znamenat také rozdíl kvalitativní. Stejně tak se lidé již po staletí bez velkého úspěchu dohadují o tom, které z pohlaví je chytřejší, společenější, umělecky schopnější či jakkoliv jinak lepší. Pohlaví jsou rozdílná, ale tento rozdíl nepramení z nějaké vnitřní méněcennosti či nadřazenosti jednoho z nich. A tak se v naší kultuře věří, že muži jsou intelektuálně nadřazení ženám, což nám neřekne naprosto nic o ženách, zato ale hodně o mužích. Mýtus přirozené nadřazenosti slouží k zachování sociální nadřazenosti mužů v naší a mnoha dalších společnostech. Toto téma si zaslouží bližší pozornost.

V žádné ze společností, o nichž máme bližší informace, a to jak minulé, tak současné, nehrají ženy dominantní úlohu. Ve většině společností mají dominantní úlohu muži. V některých mají ženy a muži stejnou důležitost. Víím, že vyšlo několik feministických studií, které dokazují, že v dávné minulosti existovalo v západní společnosti i u jiných kultur stadium matriarchátu. Je však třeba zdůraznit, že podobné teoretizování je založeno na smyšlených historických rekonstrukcích a na naprosté záměně matriarchátu (vláda žen) za matrilinearitu (dědičnost po matčině rodové linii). Neexistence matriarchátu je skutečností. Větší část důkazů pro existenci dávných matriarchálních společností pochází z mytologie, zejména z určitého typu mýtu o pradávno době, kdy muži byli podrobeni ženám. Do tohoto žánru patří mýtus národa Munduruků, podle něhož byly ženy prvními držitelkami posvátných trumpet, které na své držitele přenášejí moc. V tuto dobu ženy dávaly příkazy mužům, nutily je vařit a žít v domech, zatímco ony samy se přestěhovaly do mužského domu a dokonce měly pohlavní styk s muži „bez ohledu na to, jestli ti si to přáli, stejně jako jim to dnes dělají muži“. Ženy však nikdy nelovily, a v tom také spočívala příčina jejich pozdějšího pádu, protože bez ulovené zvěře nemohly skládat oběť posvátným bytostem, které sídlily právě v trumpetách. Muži tak získali moc, kterou si nad ženami udržují dodnes. Mýty zobrazující matné počátky da-

ných společností jsou jako zdroje historických údajů nespolehlivé. Silně pochybovat můžeme jak o pravdivosti tohoto příběhu, tak například o autenticitě biblické knihy Geneze. Ale přesto je tato pohádka plna významů, i když skrytých.

V tomto mýtu (který jsme s mou ženou Jolandou detailně popsali v knize *Women of the Forest (Ženy lesa)*) jde o dvě hlavní věci. Přestože tento mýtus nemůžeme brát jako pravdivé svědectví o minulosti, představuje racionalizaci, či „chartu sociálních práv“, abych použil termín Bronislawa Malinowského, která ospravedlňuje současný stav věcí. Zatímco američtí muži často ospravedlňují nadvládu nad ženami svou domnělou dědičnou inteligenční nadřazeností, munduručtí muži přičítají svou dominantní úlohu ve společnosti své výhradní životně důležité schopnosti lovení zvěře. Americký přístup je sebeuspokojující, sebezveličující a velikášskou spekulací; mundurucký mýtus je dobrý alespoň v tom, že předkládá společenské a ekonomické vysvětlení. Mundurucký mýtus má také svou psychologickou stránku. Mýty se utvářejí po generace a bez vědomého a přiznaného autorství, ale vyjadřují určitá přání a obavy lidí, stejně jako je sen výplodem obrazotvornosti jedince. Mýtus i sen společensky přijatelným způsobem vyjadřují to, co v našem vědomí potlačujeme, a v jejich symbolické či metaforické formě znovu prožíváme svou minulou zkušenost. V tomto smyslu je tedy třeba si uvědomit, že mundurucký mýtus hovoří o schopnosti žen vládnout mužům, o tom, že jim kdysi vládly, stejně jako byl každý syn kdysi plně závislý na své matce. Ženy jsou zobrazeny jako hrozivá síla, před kterou se muži musí bránit, aby znovu neupadli do pasivity. A v tomto smyslu je příznačné, že tento příběh vyjadřuje podřízené postavení mužů v podobě jejich sexuální pasivity. Muži mají moc, ale bojí se, aby opět nepřipadla ženám, od nichž ji původně získali.

Mundurucký mýtus, stejně jako mnoho dalších mýtů, je jistým druhem mužské obrany před slabostí, kterou nechtěně prozrazují přílišným obranářstvím. Kdyby muži byli opravdu tak přirozeně dominantní, tak by nepotřebovali tolik kulturních pomůcek, jakými jsou například tajné mužské společnosti, předvádění virility a agresivity a vůbec veškeré chování, které je možné shrnout pod výrazy „sexismus“ a „mužský šovinismus“. Dovolím si tvrdit, že toto přílišné obranářství představuje základ mužské potřeby udržet si nadřazené postavení, jež ve spojení s dělbu práce ve společnostech s jednoduchou technologií vede k zajištění mužské nadvlády. Toto rozdělení moci přežilo až do dnešní doby a nyní s nástupem nových technologií postupně mizí. Prestiž žen sice stále ještě zaostává za moderní ekonomickou skutečností, ale toto zpoždění bude bezpochyby jednou překonáno.

Dostatečným důkazem toho, že mužská nadvláda není založena na genetické dědičnosti, je existence mnoha společností, v nichž ženy a muži mají stejnou moc. U Irokézů mají starší ženy právo jmenovat a sesazovat náčelníky, přestože samy náčelníky nebyly. Ženy národa Tuaregů, kočovné skupiny putující po jižní části Sahary, sice nezastávají veřejný úřad, ale muži si jejich názoru velice váží, ženy se často stávají velmi vlivnými osobnostmi a někdy vlastní nesmírný majetek. Oba tyto národy byly kdysi velmi bojovné, což by znamenalo, že mužská bojechtivost a vysoké postavení žen mohou jít a často jdou ruku v ruce. Přestože v primitivních společnostech ženy pouze zřídka zastávají klíčové veřejné úřady, v historii západní společnosti to bylo poměrně běžné. Jedním z nejsilnějších britských panovníků

byla Alžběta I. A příklady indické premiérky Indíry Gándhíové, izraelské ministerské předsedkyně Goldy Meirové a britské ministerské předsedkyně Margaret Thatcherové jasně dokazují, že ženy mohou vládnout stejně tvrdě jako muži. Navíc, všechny tyto ženy vedly během svého funkčního období úspěšné války. Z toho by tedy bylo možné odvodit, že úřad utváří člověka, nikoliv naopak.

Různorodost ženského statusu byla nejlépe popsána Margaretou Meadovou v jejích knihách *Sex and Temperament in Three Primitive Societies (Sex a temperament ve třech primitivních společnostech)* a *Male and Female (Mužské a ženské)*. Mimo jiné se v nich také zmiňuje o příkladu z národa v Nové Guineji, kde muži navcvičují taneční kroky, zatímco ženy chodí prodávat na trh, čímž Meadová dokazuje, že pohlavní role jsou značně tvárné. V některých společnostech ženy zastávají náboženský úřad, zatímco v jiných by to bylo nemožné; v některých společnostech jsou ženy nezávislé a touží po sebeuplatnění, zatímco v jiných jsou nuceny k sebezapírání a skromnosti. Ale i ty společnosti, v nichž je prestiž žen malá, mají vyrovnávací mechanismy. V mnoha skupinách ženy získají vyšší status s přibývajícím věkem, což je přesný opak Spojených států; a někde ženy uplatňují svůj vliv ze zákulisí prostřednictvím svých manželů a synů. Toto manipulování je skutečným uměním a ženy na celém světě vědí, jak převzít vedoucí úlohu, jak dosáhnout toho, co potřebují, a jak uplatnit svoje názory, aniž by bylo vidět, že tak činí. To vždy vyžaduje značnou vnímavost vůči společenským vztahům, a snad právě proto jsou ženy výbornými antropoložkami.

Postavení žen je vedle technologické dělby práce ovlivněno ještě mnoha dalšími činiteli. Technologie, která je čím dál tím méně závislá na lidské pracovní síle, umožňuje ženám vstup do těch oblastí ekonomiky, které jim byl dosud uzavřen. Tomuto procesu navíc napomáhá demografický a ekonomický vývoj. Jednou z příčin, proč dnes ženy v tak vysokém počtu vstupují na pracovní trh, je klesající porodnost. Zatímco kdysi vysoká porodnost přinášela ženě úctu, dnes je na ženu s více než dvěma dětmi pohlíženo značně kriticky. Průmyslová ekonomika dosáhla mrtvého bodu a jak přírodní zdroje, tak možnosti zaměstnání nedovolují takový růst populace, jaký jsme zažili v minulosti. Nabídka hlavního ženského produktu přesáhla poptávku. Osвобоzeny od břímě velké rodiny, obracejí dnes ženy svou pozornost na placené zaměstnání hned z několika důvodů. Některé nacházejí v kariéře sebeuspokojení, některé se doma nudí a některé jdou do práce prostě proto, že potřebují peníze. Tento poslední důvod je zdaleka nejčastější.

Uprostřed nebývale vysoké spotřeby životní úroveň ve Spojených státech klesla. Zdálo by se, že si můžeme dovolit jakýkoliv druh kychyňských spotřebičů, elektronických přístrojů či tretek, ale nemůžeme si dovolit vychovat více dětí a zároveň si koupit dům. Ceny bydlení znemožňují existenci velkých rodin. Koupit dům si při dnešních cenách může dovolit méně než 20 procent Američanů, a za nové byty se v městských oblastech požadují neuvěřitelně vysoké nájemy. Není ani třeba uvádět zvýšené ceny potravin a zdravotní péče, aby bylo jasné, jak enormně vysoké jsou náklady potřebné na uživení velké rodiny v době, kdy i malé rodiny musí bojovat o přežití. Příčinu těchto problémů není těžké uhádnout. Od roku 1972 do roku 1984 se reálný příjem amerického pracovníka, v konstantní dolarové měně upravené podle inflace, snížil o 16 procent. Přesto však příjem rodiny zů-

stal relativně stálý. Tento rozpor je vysvětlitelný jediným činitelem: během sedmdesátých a osmdesátých let se počet pracujících žen více než zdvojnásobil, protože rodiny se snažily udržet si svou životní úroveň. To se jim podařilo díky dvojímu příjmu a nižšímu počtu dětí. Americké rodiny vyměnily děti za videopřehrávače, a tak si udržely falešnou iluzi, že zvyšují svou životní úroveň. Z časopisů a z televize všichni známe ono klíšé, které zobrazuje ženu bojující za své právo opustit domácnost a jít do práce proti přání svého šovinistického manžela, jehož mužnost se tímto krokem cítí ohrožena. Ve většině případů však jde žena do zaměstnání s plným souhlasem či dokonce na naléhání svého muže, který si už nemůže dovolit živit rodinu pouze ze svého platu.

Pracující žena je spíše produktem průmyslového kapitalismu než feministického hnutí. A zpět domů se již ženy nevrátí. Žádají však rovnost příležitostí a platových podmínek, což je nevyhnutelné. Také vyžadují stejnou úctu a ohled, jaké se dostává mužům, a to nejenom jako odměnu za morální ctnosti a mateřskou péči, jako tomu bylo v minulosti. Namísto toho si přejí uznání svých kvalit jakožto dodavatele příjmu, nositele společensky užitečných znalostí a dovedností a především jako plnohodnotného člověka. A většina žen ví, že v peněžní společnosti, která měří hodnotu člověka penězi, vede přímá cesta k účtě a moci přes ekonomiku.

Požadavky zaměstnání jsou však obvykle v přímém rozporu s potřebami domácnosti. Žena často musí téměř bez pomoci svého manžela zvládnout jak své zaměstnání, tak péči o dítě, o domácnost a všechny další úkoly, které by samy o sobě nepracující ženu zaměstnaly po celý týden. Menší velikost rodiny, což je v každém případě výsledek ekonomické nutnosti, pomáhá udržet tento problém v únosných mezích, ale pracující žena si pořád ještě musí dělat starosti s tím, kam uložit malé děti během dne a ty větší po skončení školního vyučování. A kde má po uspokojení těchto holých nezbytností najít čas na projevy mateřské lásky svým dětem? V jazyce mladých rodičů se tento čas nazývá „hodnotně využitý“, což jasně vyjadřuje chladné plánování a konec spontánnosti v rodičovské péči. Role moderní ženy, která je rozpolcena mnoha neslučitelnými závazky, fyzicky vyčerpaná po šestnáctihodinových pracovních dnech (osm hodin v zaměstnání a osm hodin doma), trpí pocitem provinilosti, protože cíle její profesionální kariéry jí znemožňují vykonávat tradiční úlohu v emočním centru rodiny, jsou pod neustálým tlakem. Tato napětí mají pak vážný dopad na manželskou a rodinnou strukturu v celém průmyslovém světě.

[MANŽELSTVÍ A RODINA]

Manželství je vskutku pozoruhodná instituce. Přestože se všeobecně považuje za přirozený stav, či přinejmenším za stav bohem přikázaný, je to ve skutečnosti pouze jedna z mnoha vychytralých pastí, které nám připravila společnost. Zamysleme se nad jeho pochybnými výhodami. Žena (či ženy, v případě mnohoženství) souhlasí s tím, že vstoupí do celoživotního poddanství svého muže (či mužů), pro něhož bude vařit a uklízet, jemuž se bude sexuálně oddávat, kdykoliv se mu zachce, a rodit a vychovávat jeho děti. Pokud se týče muže, požaduje se, aby své sexuální choutky omezil pouze na svou ženu (či ženy), nebo jí alespoň případnou nevěru tajil, žil s ní a živil její děti, ať už to tak vyžaduje zvyk, či zákon. Obě strany utrpí drastickým omezením své nezávislosti a samostatnosti a oba partneři získají nárok na výsledky práce toho druhého. Poté, co se narodí děti, se jejich břímě ještě zvýší, neboť tím se zcela jistě vzájemně ještě více připoutají. Na tomto procesu není nic přirozeného a celá instituce manželství odporuje zdravému rozumu. Pro celé lidstvo se však manželství stalo natolik součástí života, a součástí natolik samozřejmou, že lidé o této instituci v minulosti pouze zřídka otevřeně vyslovovali své pochybnosti. To, že tak činíme nyní, je známkou nastávající doby pochybování.

Manželství existuje ve všech společnostech, byť v nich s sebou nese různé závazky a povinnosti. To neznamená, že všichni nebo většina lidí se vdá nebo ožení, ale pouze to, že v každé lidské společnosti existuje společensky uznávaný typ svazku mezi mužem a ženou, který se nazývá manželství. Ohledně definic je však třeba si dávat pozor. Nesmíme se domnívat, že vše okolo nás je možné zredukovat na jasně ohraničený, hmatatelný předmět. Hovoříme-li nicméně o zvyku natolik obecném a přitom natolik kulturně rozmanitým, jako je manželství, neškodí popsat si jeho všeobecné rysy. V první řadě uděluje oběma partnerům právo činit si jeden na druhého sexuální nároky. Navíc je toto sexuální právo zpravidla právem výhradním. Člověk může mít pohlavní styk se svojí manželkou/svým manželem, ale s nikým jiným. Přitom bych nechtěl opomenout ujistit čtenáře o tom, že k podvádění a k cizoložství dochází téměř v každé společnosti a že některé si věrnosti cení více, když se porušuje, než když je dodržována. Ve většině společností se pak věrnost vyžaduje mnohem více od manželky, což manželovi poskytuje poměrnou volnost ke flirtování a nevěře. Přesto je však věrnost ideálem a pohlavní styk mimo manželský svazek se považuje za cizoložství.

Georg Simmel jednou napsal, že předmětem manželství je sex, ale není to jenom sex; manželství je více než to. Sex v manželství se časem promění v něco víc než pouhý fyzický pohlavní styk. Bráno objektivně, sex je sex, ale v manželství dostává jiný význam. Sex v manželství je považován za dobrý, správný a společensky prospěšný, protože jeho výsledkem jsou děti a pokračování života. Manželství je rovněž přijatelný způsob, jak udělit dětem totožnost, a tak idea legitimacy dítěte či

uznání legálního otcovství je značně rozšířená. Sex je velmi přirozenou činností, ale nikoliv už manželství, protože jádrem této instituce není pouze svazek mezi dvěma lidmi, ale jeho veřejné schválení a uznání. Je to právní a smluvní záležitost, a to dokonce i ve společnostech, které nemají žádné psané zákony či smlouvy.

V manželství nedochází pouze ke směně sexuálních služeb. Pro každý manželský svazek je charakteristická směna věcí a služeb mezi partnery. Manželé a manželky si v různé míře činí nároky na práci a výsledky práce toho druhého. Tyto nároky jsou například v americké společnosti natolik rozhodné, že v případě rozvodu zákony zaručují rovnoprávné rozdělení společně nabytého majetku. Většina aktů ekonomické směny však v manželství probíhá v každodenním životě. V primitivních společnostech manžel přinese svůj úlovek ženě, která jej uvaří. Také pro něj vykoná další práce považované za úkol ženy, jakým je například upletení houpačkové sítě. On pro ni zase vyrobí košík nebo dřevěné lžice. V průmyslové společnosti stoprocentní dělba práce mezi mužem a ženou neexistuje díky tomu, že ženy chodí do zaměstnání a muži se proto často musí zapojit do domácích prací a výchovy dětí. Tradice je ale příliš silná (nebo muži líní), takže mnoho žen má na svých bedrech plný úvazek v zaměstnání a 90 procent domácích prací. V manželství sice existuje vzájemná spolupráce, ale ta je často nerovnoprávná.

Nakonec je ještě třeba pohovořit o jistém podivném příznaku manželství ve většině společností, a sice o tom, že partneři očekávají, že tento svazek bude více méně trvalý. I když zkušenost mnoha společenství napovídá, že manželství v průměru nevydrží déle než několik let, toužebná očekávání lidí se nezdaří být těmito statistikami příliš ovlivněna. Někteří Tuaregové, kteří byli ženati až osmkrát, se mi svěřili s tím, že při každém novém sňatku se domnívali, že právě tento svazek bude trvat celý život. Američané dělají téměř totéž a jakékoliv skeptické úvahy týkající se trvalosti manželského svazku jsou většinou tvrdě potlačovány, alespoň v době svatby.

Struktura a provoz manželství se od společnosti ke společnosti liší, ale výše uvedené základní významy jsou až neuvěřitelně rozšířené. Manželství je trvalý svazek mezi mužem (muži) a ženou (ženami), který partnerům dává vzájemné výhradní sexuální a ekonomické právo a uděluje společenskou totožnost dětem, které z tohoto svazku vzejdou. Manželské páry antropologů během provádění terénního výzkumu často zjišťují, že kulturní skupina, v níž právě žijí, okamžitě pochopí jejich vzájemný manželský vztah, a to bez ohledu na míru odlišnosti dané kultury od jejich vlastní. Tito lidé jsou možná překvapeni a pobaveni tím, co se mezi manželi-antropology děje, ale nikdy nepochybují o tom, že se jedná o hluboké a citově zabarvené soukromé pouto, podobné tomu, které mezi sebou mají oni sami. Jak si to vysvětlíme?

Běžný výklad manželství, používaný jak laiky, tak profesionály, říká, že manželství vytváří prostředí pro základní dělbu práce mezi pohlavími, omezuje pohlavní styky a zajišťuje rámec pro výchovu dětí. Všechno toto je tak známé a jasné, až je to podezřelé. Ti, kteří tvrdí, že funkcí manželství je samočinná regulace, předpokládají, že alternativou by byla krvavá bitva o ženy, která by vyústila v anarchii. Neuvědomují si, že právě omezení sexuálního přístupu k ženám, ke kterému díky manželství dochází, je činí vzácnými. Bez manželství bychom se naopak

mohli stát k sexu lhostejní; přinejmenším by ženy spíše bojovaly o muže a ne naopak.

Není pochyb o tom, že dělba práce mezi mužem a ženou a komplementarita jejich činnosti je důležitou součástí manželství. Je třeba si však položit otázku, zda by této dělby práce nebylo možné docílit i jinou cestou. Proč by se práce nemohla rozdělit mezi bratra a sestru, nebo mezi jiné příbuzenské dvojice? Nebo snad ještě trefněji, proč by si muži nemohli sami vařit, zatímco ženy by vykonávaly ty mužské práce, jež vykonávat mohou? A nakonec, je rodina tou jedinou strukturou, v níž je možné vychovávat děti? O tom se dá jednoznačně pochybovat, uvědomíme-li si, že děti byly často vychovávány v rodinách bez otce, bez matky a v hromadných školkách a školách. Mohli bychom tvrdit, že děti vychované v rámci manželství jsou šťastnější a vyrovnanější, ale rodina se zdá být stejně tak schopná — někdo by řekl, že ještě schopnější — vychovat neurotiky jako každá jiná výchovná jednotka.

Rodina je rozhodně užitečná společenská jednotka, ale jednoduchý utilitaristický výklad většinou vede ke špatné antropologii. Navíc, užitečnost není dostatečně přesvědčivá na to, aby vysvětlila univerzálnost. Obrátme se tedy namísto toho k některým ještě základnějším úvahám. Sex je ideálně uzpůsoben k sociální kontrole. Je to silný pud, který je nicméně potlačitelný a který může být nasměrován k různým cílům; může být dokonce sublimován a jeho energie převedena v tvořivou činnost. Když je správně ovládnut, může být jeho síla, spojená se schopností se přizpůsobit, využita pro vytvoření vynikajícího systému odměn a trestů. Jednou ze zvláštností sexu je, že je vždy kulturně kontrolován a v každé nám známé společnosti je společenskou záležitostí. Společnost kontroluje sexualitu pomocí norem pro sexuální morálku a pravidel pro fungování manželství. Ti, kdož se těchto a mnoha dalších norem drží, jsou odměněni manželkami, manželi nebo pouhým sexem. Jak již bylo řečeno ve třetí kapitole, sex může být tímto způsobem využit pouze proto, že jeho dostupnost je omezená a každá společnost dbá na to, aby zůstal i nadále vzácný. Mnoho společností klade hlavní důraz na předmanželskou počestnost, zejména u dívek, zatímco jiné zase vymýšlejí složitá tabu, která zakazují pohlavní styk v určitých obdobích a za určitých podmínek. Většina lidských společností zatracuje otevřenou promiskuitu, ale všechny tvrdí, že manželství je pro pohlavní styk tím správným místem. V rámci manželství existuje pouze málo omezení sexuální aktivity a společnosti podporují partnery v tom, aby svůj sexuální zájem zaměřovali výhradně na sebe navzájem. Toto omezení sexuálních kontaktů zasahuje více ženy než muže, ale je třeba znovu zdůraznit, že potenciální nabídka ženské sexuality mnohokrát převyšuje jakoukoliv možnou poptávku ze strany mužů. Ve většině společností jsou tedy ženy nabádány k počestnosti, věrnosti, skromnosti a zdrženlivosti, a očekává se proto, že odmítnou nevhodné snahy mužů o navázání známosti. Vždycky to tak samozřejmě nečiní, ale náročné normy chování jsou často cílem, jehož se lidé snaží dosáhnout, nikoliv nekompromisními a neporušitelnými pravidly.

Manželství je tedy součástí systému odměn, které dostaneme za práci, rozmnožování a výchovu dětí, což jsou všechno činnosti nezbytné pro přežití společnosti. Manželství rovněž podporuje společenské rozdělení mezi muži a ženami

a primární osu společenské diferenciace. Většinou vidíme manželství jako svazek, ale je třeba si uvědomit, že když se člověk ožení či vdá, změní se tím jeho/její vztah nejenom k partnerovi, nýbrž také ke všem příslušníkům opačného pohlaví. Právě tato smlouva, díky níž muž vstupuje do naprosto důvěrného vztahu k jedné ženě, mu zároveň určuje, že ke všem ostatním ženám se musí chovat odměřeněji a nedostupněji; stanou se pro něho „antiženami“. Mezi mužskou a ženskou částí lidstva tedy existuje bariéra, která je přímo podporována svazky mezi jednotlivými muži a ženami a jejímž úkolem je udržovat a zachovávat stávající dělbu práce. Dělba práce mezi muži a ženami možná pramení z požadavků těhotenství a závislosti malých dětí na matce, ale manželství představuje příkrášlení a formální schválení tohoto rozdělení.

Antropolog David M. Schneider kdysi uvedl, že americké manželství a rodina jsou vazby založené na modelu neomezené, trvalé a bezpodmínečné věrnosti a oddanosti; jsou ztělesněním lásky. To je samozřejmě ideál; naše rodiny jsou stejně tak plny nenávisti, žárlivosti a ubližování. Ale Schneider se dotkl něčeho opravdu reálně existujícího. Vztah mezi manželem a manželkou je chápán jako velice blízký ve všech společnostech a v některých je dokonce považován za vztah nejbližší. Je to nesmírně mnohorozměrný vztah, který pokrývá celou škálu činností, od sexu přes autoritu a ekonomiku až po náboženství. Je to vztah, který je nejbližší vztahu totálnímu, snad až na jednu výjimku, kterou je mateřské pouto. Freud si byl zcela jasně vědom této paralely a vykládal lásku jako „znovunalezení“ postavy matky. Já bych šel ještě o krok dále a řekl, že pouto k matce je primárním vzorem pro všechny následující společenské vztahy. Pokračuje až do manželství jako rozšíření totálního pouta a jako prototyp všech ostatních vztahů. Je to vzorec společenských vazeb.

Manifestní funkce manželství, spočívající v dělbě práce, výchově dětí a regulaci sexu, je bezpochyby důležitá, ale jak jsme viděli, probíhá pod povrchem věci ještě mnoho dalších procesů. Zjistili jsme, že manželství je stejně tak příčinou jako řešením nedostatku sexuálních partnerů, a studovali jsme způsoby, jimiž manželství podporuje a zachovává jeden ze základních binárních rozdílů, oddělení pohlaví. Manželství je někdy rovněž považováno za jakýsi základní a totální stav, za promítnutí mateřského pouta do dospělosti. Kromě těchto latentních funkcí existuje ještě jedna, o níž jsme se zmínili již v předcházející kapitole: manželství je jednotou protikladů a základním způsobem vyjádření reciprocity.

Já sám jsem se rozhodl považovat manželství za model pro všechny ostatní společenské vztahy, neboť v jeho jádru je spojení společenských bytostí, které jsou považovány za naprosto odlišné. Pouto mezi otcem a synem, ať jakkoliv blízké, je jiného řádu, neboť je založeno na jejich rodinné a pohlavní identitě. Svazky založené na rozdílnosti a doplňování naopak obsahují právě ten typ směny a reciprocity, který je základem společenského řádu. Prvotní protiklad, jenž musí být v manželství rozřešen, je mezi ženou a mužem. Existují společnosti, které povolují sňatek mezi příslušníky stejného pohlaví, ale pouze za zvláštních okolností a pouze tehdy, když jeden z partnerů přijme právní status příslušníka opačného pohlaví. Mezi Indiány kmene Mohave si mužští transvestité brali jiné muže, ale plně převzali ženskou roli. V západní Africe dcera bohaté a vlivné rodiny bez

mužských potomků někdy přijme mužský sociální status a vezme si ženy, které porodí syny (s pomocí mužů ze sousedství), a tak umožní pokračování rodu.

Zajímavá je otázka homosexuálního sňatku v naší vlastní společnosti. Američané mají k homosexualitě rozdílné morální postoje, od zatracování ovlivněného Biblií přes nepřijemný pocit až po zcela klidné přijímání věci. Téměř všichni se však domnívají, že homosexuální sňatek je nelogický — nikoliv nemorální, ale nesmyslný. To je většinou vysvětlováno tím, že z takového svazku nevzejdou žádné děti, což je námitka, jež by stejně tak mohla být adresována i heterosexuálním párům, které zůstanou bezdětné. Skutečným problémem homosexuálních sňatků je však to, že spojování toho, co je stejné, je nadbytečné a vede k uzavřenosti. Manželství je přitom právě obrácením se ven, od vlastního pohlaví a také od vlastní rodiny; toho druhého se dosahuje prostřednictvím zákazů krvesmilství (incestu).

Zákaz incestu (Incestní tabu)

Je-li manželství kladným pokračováním vztahů k opačnému pohlaví a jiným rodům, je *zákaz incestu* negativní stránkou manželství, jeho obrácenou stranou. Jak příkaz oženit či vdát se, tak i zákaz uzavření manželství se členy vlastního rodu existují na celém světě a jsou součástí stejného jevu. Strach z incestu se vyznačuje dvěma příznačnými rysy — na jedné straně vyvolává u lidí nesmírný odpor a na druhé straně je považován za vrozený. Všichni již od raného věku víme, že sexuální vztahy s blízkými příbuznými jsou nepřijatelné, i když nám to třeba nikdo nikdy nevysvětlil. Tento spontánní charakter strachu z krvesmilství vedl některé teoretiky k závěru, že se jedná o genetickou a vrozenou záležitost, jejímž cílem je zabránit vzájemnému škodlivému křížení. Tomu rovněž odpovídá názor rozšířený mezi mnoha Evropany a Američany, že svazek s vlastním sourozencem nebo s bratrancem či sestřenicí téměř automaticky vyústí v narození mentálně, fyzicky či morálně narušených potomků. Geny však takto nefungují; netrestají hříchy. Krásná a inteligentní Kleopatra byla přece výsledkem manželských svazků uzavíraných po generace mezi bratry a sestrami.

Problémy spojené se zákazem incestu jsou složitější. Za prvé, kdyby pravidla vyžadovala vzájemné množení mezi členy rodiny, nevyrovnanost v poměru ženských a mužských potomků v rodině by zabránila spravedlivému přidělení sexuálních partnerů. To by navíc ještě bylo zhoršeno skutečností, že děti v jedné rodině nedospívají ve stejnou dobu, což znamená, že ve chvíli, kdy by jedno dítě bylo zralé na vstup do manželství, druhé by ještě nedosáhlo plnoletosti. Sňatek uvnitř rodiny by byl problematický například v rodině se třemi dospělými dcerami a jedním malým synem, i když dcery by samozřejmě byly k dispozici otcí. A konečně systematického množení v rámci jedné rodiny by bylo obtížné dosahovat po delší dobu. Aby se projevil škodlivé následky na potomstvo, muselo by množení mezi příbuznými probíhat po mnoho generací, takže s ohledem na tuto skutečnost je možnost skutečného genetického poškození značně nepravděpodobná. Při svazku mezi blízkými příbuznými hrozí nebezpečí, že oba partneři mohou být nositeli smrtelných recesivních genů, jež by se mohly projevit u jejich potomků. Odhalen

většiny genetických poruch nicméně vyžaduje rozsáhlou klinickou zkušenost a poměrně kompletní znalost rodinné historie. V každém případě však vysvětlení zákazu incestu jakožto snahy o zabránění genetickým poškozením neobjasňuje onu dalekosáhlou, kategorickou a vysoce emocionální podstatu tohoto zákazu.

Názor, že odpor k incestu je instinktivní a biologicky dědičnou záležitostí, ztroskotává na skutečnosti, že incest je mnohem běžnější, než jsme domnívali, alespoň ve Spojených státech. Veřejnost se s tímto faktem blížeji seznámila na začátku osmdesátých let, kdy se v televizi a v novinách objevily zprávy o tom, co sociální pracovníci již věděli po řadu let: mladé dívky, a v některých případech i chlápci, jsou často předmětem sexuálního zájmu ze strany svých otců, nevlastních otců, strýců a bratrů. Spíše než o instinktivní odpor možná tedy jde o přitažlivost, alespoň na straně obtěžujících mužů. To podporuje teorii Sigmunda Freuda, který tvrdil, že tvrdost zákazu je úměrná nutkání dopustit se incestu. Tím je také zpochybněna myšlenka Edwarda Westermarcka, který tvrdil, že lidé, kteří jsou vychováni společně, o sebe po sexuální stránce ztratí zájem.

Dalším problémem biologické interpretace zákazu incestu je to, že tento zákaz se svým rozsahem liší od společnosti ke společnosti a někdy je rozdílně aplikován i v rámci jedné společnosti. Židé mohou uzavírat sňatek s pravými bratrance a sestřenicemi na obou stranách rodiny, ale katolíci musí požádat o svolení, když si chtějí vzít bratrance či sestřenici ze třetího kolena. Každý stát v USA má zákony, které definují a zakazují incest, ale existují mezi nimi značné rozdíly v tom, co za incest považují, i když všechny se shodují v tom, že zakazují pohlavní styk a sňatek mezi příjímými příbuznými, jako jsou sourozenci a rodiče a děti. Na opačném konci spektra existují společnosti, které lidem zakazují sexuální sblížení téměř se všemi příslušníky opačného pohlaví, což samozřejmě značně omezuje kategorii těch, z nichž si člověk může vybrat partnera. Navíc právě tyto společnosti dávají přednost svazkům mezi určitými příbuznými, jako například muže s dcerou jeho sestry nebo ženy se synem sestry jejího otce. Z historie víme, že sňatky mezi nejbližšími příbuznými byly uzavírány mezi královskými bratry a sestrami ve vládnoucích královských rodech v dávném Egyptě, u Inků v Peru a na Havaji. Není známo, že by z těchto svazků někdy vzešli poškození potomci. Takové sňatky byly ovšem zakázány mezi prostými lidmi. Vysvětlení tohoto univerzálního zákazu tedy musíme hledat jinde.

Bronislaw Malinowski, jež dogmatický funkcionalismus dovedl až ke snaze vysvětlit užitečnost téměř čehokoliv, se domníval, že funkce zákazu incestu spočívá ve snaze udržet stabilitu a integritu rodiny. Sexuální vztahy mezi všemi ostatními členy, kromě manželského páru, by vedly ke konkurenci a stavěly by bratra proti bratru a syna proti synu, a tak by zničily poklid a řád této základní společenské jednotky. To by narušilo celou sérii ekonomických a jiných funkcí rodiny, což by zase osudově zasáhlo celou společnost. Tohoto názoru je třeba přiznat jistou míru oprávněnosti, i když bychom mohli dodat, že pohlavní vztahy mezi příjímými příbuznými by narušily také systém rolí v rodině, porušily by a zničily hierarchii autority. Malinowského teorie nicméně nevysvětluje žádná jiná tabu, kromě těch, která se týkají základní rodinné jednotky skládající se z matky, otce a dětí, pokud

za vysvětlení nepovažujeme svévolné rozšíření tohoto argumentu na další členy. Malinowského vysvětlení platí jen pro tento úzký rodinný okruh, dále nesahá.

Spekulativnější teorii o původu a úloze zákazu incestu rozvinul Sigmund Freud ve své knize *Totem und Tabu* (*Totem a tabu*, 1912). Po příkladu soudobého antropologického mínění se domníval, že přímí předchůdci dnešního lidstva žili v „hordách“ či seskupeních skládajících se z patriarchálního vůdce, jeho žen a potomků. Tento patriarcha byl absolutním panovníkem nad celou hordou a jedním z jeho privilegií bylo výhradní sexuální právo na všechny ženy, včetně jeho dcer. Synové, kteří svého otce nenáviděli a sami po ženách toužili, se spojili a pomocí drobného technického vynálezu, jakým mohla být například lepší kamenná zbraň, ho zabili. Potom společně snědli jeho tělo, aby tak vstřebali jeho moc. Postupně však na ně začaly doléhat protichůdné city vůči otci a začali si svůj čin vyčítat. Na odčinění učinili dvě věci. Jednak udělali ze svého otce symbol, a to tak, že jej ztotožnili s určitým zvířetem, které v antropologické hantýrce nazýváme „totemem“, jenž se stal rozpoznávacím názvem a znakem jejich rodu; a právě z tohoto mytického, totemického zvířete-otce potom odvozovali svůj původ. Následně potom zavedli tabu na požívání všech zvířat daného druhu, s výjimkou přesně určených obřadních příležitostí. Tímto způsobem se tedy vyrovnali s vraždou a kanibalismem a poté jim ještě zbylo odčinit nepoctivou touhu po ženách — svých matkách a sestřích. To uskutečnili trvalým zřeknutím se práva na tyto ženy a přijetím zákona — údajně prvního zákona v historii lidstva —, který zakazoval pohlavní styk mezi lidmi pocházejícími z totemického otce, tedy mezi všemi lidmi ze stejné totemické skupiny. Od této chvíle museli muži dávat ženy jiným skupinám, které jim to oplácely.

Freud považoval tuto smyšlenou epizodu za předěl ve vývoji lidstva, neboť z ní vzešla naše schopnost sebeodříkání, pocitu viny a potlačování, a také instituce kultury. Zákaz uzavírání sňatku mezi příbuznými byl prvním zákonem, víra v totemickou poslušnost prvním náboženstvím a totemické skupiny prvními kulturně ustanovenými společenskými jednotkami. Paralela s oidipovskou situací je zřejmá a Freud po jistou dobu věřil, že životní zážitky jednotlivce jsou znovuprožíváním „rodové paměti“, vzpomínek na prvotní hřích, ale této myšlenky se ve svém pozdějším díle moudře vzdal. Oidipovský komplex je však důležitý pro porozumění skutečnosti, že lidé nepotřebují vědomé poučení, aby věděli, co znamená zákaz incestu. Spíše se zdá, že v okamžiku, kdy se dítě vzdá své matky, stanou se pro něj i ostatní členové rodiny tabu. Rovněž by se dalo říci, že Američané a Evropané se zákazu incestu naučí negativní cestou, a sice potlačením otevřených projevů či diskusí o sexu v domácím prostředí. Pokud se týče Freudovy historky o lidském původu, je třeba pochybovat o tom, že tyto události takto skutečně nastaly a že lidská kultura se zrodila tak náhlým a revolučním způsobem. Freud měl ale pravdu v tom, že jedním ze zcela jistých a nezbytných kroků na naší cestě k lidskosti bylo vymezení a zákaz incestu.

Vývoj sňatků mimo příbuzenský okruh, čili „exogamie“, je ústřední součástí Freudovy teorie, stejně jako dalších teorií. Již zesnulý antropolog Leslie White jednou napsal, že první lidé si museli vybrat: „buď se provdat/oženit, anebo vy-mřít“, což byla myšlenka, kterou přičítal již Edwardu Tylorovi a sv. Augustinovi.

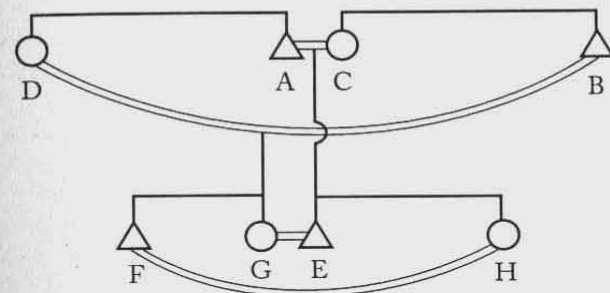
Podle Whita je klidně možné, že naši protohumánní, prekulturní předchůdci si hledali partnery jak v rámci, tak za hranicemi svých malých kočovných skupin. Ty skupiny, které důsledně uzavíraly sňatky pouze ve svých hranicích, se postupně opevnily a uzavřely před ostatními skupinami, zatímco ty, které měly tendenci hledat si partnery mimo své vlastní řady, uzavřely s těmi tlupami, z nichž pocházeli jejich manželé či ženy, spojenectví. Ty skupiny, v nichž se sňatky uzavíraly pouze mezi vlastními příslušníky, nebo-li skupiny „endogamní“, se stávaly čím dál tím izolovanější a slabší, zatímco skupiny exogamní prostřednictvím svých spojení silily. Časem tyto silné exogamní tlupy vyhnaly endogamní seskupení z neúrodnějších oblastí nebo je ve válce vyvražďily a samy podle zákona přirozeného výběru přežily.

Lévi-Strauss je rovněž autorem teorie incestu, která klade důraz na potřebu vytváření spojenectví mezi skupinami. On ale jednak začal od mnohem základnějších pojmů, jednak vytvořil propracovanější teorii. Tento francouzský strukturalista vychází z toho, že vzájemná výměna je vlastní všem lidským společnostem a je základním prostředkem vyrovnávání rozporů vyvolaných protiklady existujícími ve společnosti. Zahrnuje jak sebeodříkání, tak dobročinnost a utváří komunikační strukturu mezi lidmi. Podle tohoto schématu je absolutním darem, naneprstou recipitou, darování ženy. Lévi-Strauss hovoří o době na úsvitu lidské kultury, kdy se náš druh již zbavil většiny svého instinktivního chování, ale ještě je nenahradil kulturními normami, jež by chování řídily. První lidé tedy žili ve zvláštním dilematu; neměli ani instinktivní vybavení, ani zákony, které by řídily vyhledávání partnera. Jejich sexuální život byl náhodný a promiskuitní, nebrali při něm ohled na to, zda se jedná o blízkého příbuzného, či naprosthého cizince. Podle Lévi-Strausse někteří muži museli z tohoto stavu společenské amorfnosti uniknout a uzavřít smlouvu s jinými lidmi. Každý z nich se pak vzdal nároku na ženu z vlastní skupiny, přičemž se předpokládá, že právě na vlastní sestru, kterou pak dal jinému muži výměnou za jeho vlastní sestru. Každý tak skončil s jednou ženou, což byl stejný stav jako před začátkem výměny, ale získal tak spojence zavázaného mu poutem, jehož síla odpovídala hodnotě daru. Svazek se ženou se tím mění z pouhého párování ve formální dohodu mezi muži; stává se tak manželstvím. A vztah mezi muži se mění z izolace nebo nepřátelství ve vzájemnou podporu a spolupráci. Tímto způsobem se z přírodního aktu párování stává kulturní výtvar. Podle Lévi-Strausse šlo tedy v první řadě o vztah mezi muži a až potom o spojení mezi mužem a ženou.

Lévi-Strauss došel v otázce bratrské a sesterské výměny k zajímavým závěrům. Z obrázku č. 1 vyplývá, že přejí-li si muži A a B, hlavní aktéři původní výměny sester, ve spolupráci pokračovat, mohou tak učinit prostřednictvím uzavření manželství mezi svými dětmi. B dá svou dceru G synovi E od A a za to dostane od A jeho dceru H pro svého syna F. Stejný postup bude potom opakován v následujících generacích, což povede ke stabilnímu systému spojenectví a vzájemné závislosti.

¹ Symbolika tohoto diagramu je zcela jednoduchá. Trojúhelník označuje muže, kolečko ženu. Dvojitá čára mezi trojúhelníkem a kolečkem naznačuje, že se jedná o manželský pár. Jednoduchá vertikální čára vycházející z jedné z dvojitých čar označuje potomka. Bratři a sestry jsou spojení jednoduchou horizontální čarou.

Podívejme se nyní pozorněji na obrázek 1, protože ačkoliv se A a B stali nepokrevními příbuznými, jejich děti jsou spřízněny pokrevně, jsou to „kognáti“. E si vezme G, což je dcera sestry jeho otce, ale když budeme postupovat po mateřské linii, tak zjistíme, že je také dcerou bratra jeho matky. Když se podíváme na náš obrázek, tak uvidíme, že F a H mají mezi sebou stejný vztah. Tyto dvě kategorie bratranců/sestřenic, dětí sourozenců opačného pohlaví, se v antropologické hantýrce nazývají „křížoví bratraci a sestřenicé“ a je to jeden z nejrozšířenějších typů preferovaného manželství. Výměnou naopak nemůže dojít k manželství mezi paralelními bratraci/sestřenicemi, což jsou děti sourozenců stejného pohlaví (dítě otcova bratra a dítě matčiny sestry). Různé typy manželských svazků mezi křížovými bratraci/sestřenicemi ve své knize *Les Structures élémentaires de la parenté* (*Elementární struktury příbuzenství*) vyčerpávajícím způsobem prostudoval francouzský antropolog Lévi-Strauss (viz kapitola pátá). Jeho studie se nakonec stala teorií o původu a podstatě lidské společnosti.



Obrázek č. 1 Bratrská-sesterská výměna a křížové manželství

Formy manželství

Existuje mnoho typů manželství, což odráží různorodost společenských institucí v různých částech světa. Manželské praktiky však musí všude brát v úvahu biologickou skutečnost, že poměr narozených dětí ženského a mužského pohlaví je na celém světě nebo v jakékoliv větší populaci zhruba stejný. Tři základní typy spojení jsou: monogamie, nebo-li sňatek jednoho muže s jednou ženou; polygynie (mnohoženství), nebo-li svazek jednoho muže s více než jednou ženou; a polyandrie, nebo-li manželství jedné ženy s více než jedním mužem. Dvě poslední formy manželství se společně nazývají „polygamie“. Pojem „bigamie“ označuje sňatek se dvěma partnery, i když v angličtině je toto slovo běžně synonymem pro polygamii.

Mnoho společností povoluje některou z forem polygamie, ale ve většině z nich jsou polygamní vztahy méně časté než vztahy monogamní. Monogamie je navíc pravidlem v nejobydenějších částech zeměkoule, a proto je velká většina světových manželství monogamních. Monogamie je běžným a legálním zvykem v Evropě, na většině území Asie, Austrálie, Severní a Jižní Ameriky, až na některé indiánské kmény žijící v lesích. Ve většině tradičních afrických společností byla po-

volena polygynie a tento zvyk je také v souladu s muslimským právem, ale i v této části světa jsou monogamní svazky čím dál tím častější. Monogamie je evidentně účelná v tom, že odpovídá demografickým procesům. Navíc ustavuje mezi partnery jednoznačný dvoučlenný dyadický vztah, což většinou vede k větší intenzitě, když už ne harmoničnosti, jejich vztahu v porovnání s polygamními svazky. Monogamie má také za následek vznik jedné z nejmenších rodinných jednotek, nukleární čili manželské rodiny, skládající se z otce, matky a dětí. Tato malá rodina se snadněji přizpůsobuje požadavkům na mobilitu za prací v průmyslových společnostech a dnes je v moderním světě nejčastější formou rodiny.

Pokud jde o polygamní manželství, je jeho mnohem častější formou polygynie. Zdá se, že byla běžná v biblických dobách; král Šalamoun měl prý 700 žen, což je velmi vysoké číslo i na jeho dobu. Polygynie je obyčejně výsadou bohatých a mocných. V mnoha jihoamerických indiánských kmenech může mít více žen pouze náčelník, což má být pro něj odměnou za břímě úřadu. Munduručtí náčelníci také kdysi měli toto právo, ale dnes je již využívají pouze zřídka. Jeden mladý náčelník, který se této výsady odvážil využít, dosáhl pouze toho, že rozčilil svou první ženu, která se pokusila tu mladší utopit. Dalo by se říci, že muži polygynii povolují, ale ženy ne. V Africe je polygynie umožněna díky bohatství, ale také může představovat způsob, jak získat ještě více bohatství. Cena požadovaná za nevěstu způsobuje, že pro chudého muže je velice těžké získat i jedinou ženu, zatímco bohatí jich mohou mít mnoho. Ale jakmile ji dostanou, může žena pro muže znamenat růst bohatství prostřednictvím zemědělské či jiné práce. Někteří západoafričtí králové mívali stovky žen, přestože to bylo krajně neobvyklé i pro bohatého občana. Muslimové udávají jako horní hranici čtyři ženy na jednoho muže, což je pravidlo, které bylo Prorokem schváleno v sedmém století našeho letopočtu. Prorok Mohamed přikázal, že muž se musí ke svým ženám chovat spravedlivě a rovnocenně a musí být schopen je uživit. Později dodal, že maximální počet žen na jednoho muže jsou čtyři, což znamenalo velké snížení v porovnání s počtem žen žijících v té době v haremech některých Arabů. Se stejnou základní logikou se nyní snaží islámští reformisté snížit počet žen na jednu, neboť tvrdí, že za současných životních podmínek nemůže být muž spravedlivý k více než jedné ženě.

Problém rovnoprávnosti vyřešili západoafričtí muslimové tak, že pro každou ženu vyčlenili oddělenou místnost nebo postavili malé obydlí. Manžel jí a spí u každé z nich v pravidelných cyklech, bez ohledu na to, že by byl nejraději u té mladší a půvabnější. U tématu polygynie se nemůžeme vyhnout otázce žárlivosti, neboť vztah mezi ženami jednoho muže je často velmi napjatý. Na americkou domácnost by polygynie samozřejmě měla drtivý dopad, ale pro ty, kdo v ní vyrostli, je samozřejmou součástí života. Některé starší africké ženy nutí své manžele, aby si vzali ještě jednu ženu, která by jim pomohla s péčí o domácnost či která by se starala o děti v době, kdy jdou ostatní ženy na trh. Nicméně může dojít k neshodám. U lidí kultury Hausa v Nigérii jsou ženy jednoho muže nazývány slovem, jež vyjadřuje „protiklady“, právě z důvodů jejich častých šarvátek. Jeden Hausa mi řekl, že si brzy pořídí druhou ženu, ale potom že bude čekat mnoho let, než si vezme další, neboť bude rozumné vzít si třetí a čtvrtou ženu téměř ve stejnou chvíli. Vysvětlil mi to tak, že by v jeho domácnosti jinak mohlo dojít k vytvoření nerov-

nováhy. Dvě ženy znamenají vyrovnanou opozici. Mohou být k sobě navzájem nepřátelské, ale nezatahují do toho muže. Stejně tak čtyři manželky se nakonec rozdělí na dva tábory po dvou, což manželovi umožní nadále klidně přijímat mužské hosty v hlavní místnosti svého domu. Ale když má muž tři ženy, tak se antagonismus rozdělí na dvě proti jedné, přičemž spojenectví a nepřátelství se neustále mění, což vtáhne muže do konfliktu a jeho domácnost je pak v neustálém sváru. Velmi často se žárlivost nesoustřeďuje na sexuální soutěžení o muže, ale na skutečné či domnělé rozdíly v tom, jak se muž chová ke svým ženám a jejich dětem. Jakoby v závorce můžeme dodat, že navzdory patriarchální autoritě u Hausů a dalších západoafrických společností je v těchto polygynních skupinách dítě mnohem více vázáno na matku, než je tomu ve společnostech monogamních, protože otcova pozornost je rozptýlena a rozdělena, zatímco mateřská péče je absolutní a ještě posílena antagonismem.

Většina lidí předpokládá, že polygynie nutně vede ke zhoršení postavení ženy, ale takové uvažování je pouze extrapolací našich vlastních norem. Vdané ženy ve Francii získaly právo na rozhodování o vlastních finančních záležitostech až v roce 1968, zatímco ženy žijící v pobřežních oblastech západní Afriky měly toto právo od nepaměti. V této oblasti ženy obchodují, prodávají potraviny, cigarety, sluneční brýle nebo jiné výrobky, které nabízejí z ošatek, jež nosí na hlavách, nebo ze stánků na místním trhu. Ty úspěšnější se mohou stát majitelkami menších velkoobchodů a některé se staly velmi zámožnými a známými. Často se organizují do přísně střežených cechů řízených trhokyněmi a mají také politickou moc. Na to, co žena vydělá, nemá nikdo jiný nárok. Může finančně vypomoci svému muži, pokud chce, nebo mu dokonce může půjčit peníze s odpovídajícími úroky, ale on nemá právo požadovat její výdělek. To ve svém důsledku vede k tomu, že žena je i za situace, kdy žije ve společné domácnosti s dalšími manželkami téhož muže, v rámci rodiny hrdou a nezávislou osobností. Ženina prestiž a hodnota v polygynní společnosti může být malá nebo vysoká, ale závisí to spíše na ekonomické situaci než na formě manželství jako takové.

Polyandrie je pro většinu lidí nepochopitelná nebo směšná. „To je proti přírodě,“ vykřikl jistý mladý Afričan poté, co jsem mu vysvětlil tento zvyk. Upozornil jsem ho na to, že i v jeho vlastní společnosti jsou povolena vícečetná manželství, ale on mé tvrzení odmítl s tím, že v tomto případě připadá na jednoho muže více žen, což mu nevadilo. Etnocentrismus tohoto mladého muže je pochopitelný, ale i americkým ženám se polyandrie zdá divnější než polygynie. Sňatek jedné ženy s více muži se povoluje pouze v několika málo společnostech. Poměrně zřídka se tento typ manželství, společně s občasnou polygynií, objevoval u nevadských Šosonů, ale nejslavnější případy jsou známy z Markézských ostrovů v Polynésii, z Tibetu a u některých horských kmenů v Indii. Téměř ve všech případech má nedostatek půdy a nesmírně náročné přírodní podmínky za následek život na hranici existenčního minima a kontrolu porodnosti. Vysvětlení je jednoduché: žena může mít stovky manželů, ale nemůže porodit více než zhruba jedno dítě za rok. Přesto však polyandrie není běžnou reakcí na přelidněnost a většina lidí žijících na hranici hladu tento zvyk nedodržuje. Je to pouze jedno z mnoha možných řešení.

Polyandrie mezi tibetskými pastevci jaků žijícími v Himálajích je ekonomicky velmi logická. Na to, aby se stal ekonomicky soběstačným, si muž musí nejprve vybudovat stádo, což v tomto krutém podnebí představuje velice zdoluhavý proces. Muži se stanou nezávislymi pozdě, ale ti, kteří mají starší ženaté bratry, se k nim často přidávají. Starší bratr je pak i nadále hlavou domácnosti a otcem dětí své ženy, ale mladší bratr mu pomáhá na pastvě a má rovněž sexuální přístup k jeho ženě. Když si tento mladší bratr později pořídí vlastní stádo, zařídí si také vlastní domácnost a vystoupí z polyandrického svazku; je to tedy způsob, jak oddálit vstup do manželství a současně uspokojit sexuální potřeby mladších mužů. Tento zvyk nemá nutně žádnou spojitost s prestiží ženy, neboť markézká žena má podstatně vyšší postavení než žena tibetská. Jako na všechny takové případy, lze i na polyandrii nahlížet ze dvou opačných hledisek. Na jedné straně je to pro ženu způsob, jak si udržet „plnou stáj“, zatímco pro muže to zase znamená, že se musí dělit o jednu ženu. Podle typu společnosti může jít o jednu z těchto možností, nebo o kombinaci obou.

Bratrská polyandrie, jak nazýváme tibetskou variantu této zvyklosti, můžeme považovat také za vztah mezi dvěma rody — mezi tím, z něhož pochází muž, a tím, z něhož pochází manželka. Z tohoto pohledu tedy nevěsta nevstupuje do svazku pouze se svým mužem, ale s celou rodovou skupinou. Právo mladšího bratra na ni tedy vychází z pouta založeného na výměně a spolupráci mezi těmito dvěma skupinami. Toto je patrnější u „levirátu“, který lze přirovnat k bratrské polyandrii. O levirátu dávných Hebrejců je zmínka ve Třetí knize Mojžíšově (Leviticus), odkud také pochází jeho název, který označuje situaci, kdy po smrti bezdětného muže má mladší bratr povinnost oženit se s vdovou po něm a pokračovat tak v rodinné linii. Ve většině společností, v nichž levirát existuje, si mladší bratr vezme vdovu bez ohledu na to, jestli už má děti nebo ne. Stejně jako u Hebrejců si však vdovu bere vždy mladší bratr, což je typ levirátu známý jako „juniorský“. Z toho vyplývá, že případný nárok na ženu může mít celý rod; dědictvím manželovy rodiny je nejenom ona jako osoba, ale, jak napovídá hebrejský zvyk, také její potomstvo. Základním požadavkem rodu je jeho pokračování, a proto zájem o nevěsty je vlastně zájmem o jejich děti.

Na stejném principu je založena další velice rozšířená zvyklost známá jako „sororát“. Podle tohoto zvyku, který je pravým opakem levirátu, si vdovec musí vzít za ženu sestru své zesnulé ženy, většinou mladší. Jeho rod uzavřel smlouvu s rodem jeho zesnulé ženy, podle níž mu žena náleží; a tato smlouva jak v případě levirátu, tak sororátu přezívá ty, kdož se svazku účastní. Velmi podobný sororátu je další zvyk nazývaný „sororátní polygynie“, neboli sňatek jednoho muže se dvěma či více sestrami. To, že se v tomto případě jedná o mužské právo, je jasné z příkladu kmenů žijících na horním toku řeky Xingú v Brazílii, kde má muž po uzavření sňatku sexuální nárok také na neprovdanou mladší sestru své ženy. To může vést k sororátní polygynii, nebo se může jednat pouze o dočasný systém, který zanikne potom, co se mladší sestra vdá za jiného muže.

V moderní průmyslové společnosti se manželství stává čím dál tím více soukromou záležitostí, a tak o něm většinou také uvažujeme. Podle naší ideologie je rozhodnutí o tom, jestli se vdát, za koho a kdy, čistě záležitostí daného jedinice.

Mladí lidé, zejména mladé ženy, dostávají nemálo rad a připomínek ze strany starších členů rodiny, ale konečné rozhodnutí je na nich samotných. Předem sjednané sňatky jsou dnes v naší kultuře považovány za barbarské, starosvětské a za zcela jistou překážku životnímu štěstí. Žádným způsobem se nedá zjistit, jestli sňatky dojednané rodiči mají větší šanci na úspěch než manželství, do něhož partneri vstoupí na základě vlastního rozhodnutí, neboť obojí mají svůj čas a místo. Dříve byla manželství smlouvou mezi rodinami, ale v dnešní době jsou rodiny tak omezené a zbavené svých funkcí, že smlouvy mezi nimi by neměly žádný smysl. Kromě toho v minulosti se zamilovanost a láska nepovažovaly za nutnou podmínku manželství a vztah mezi partnery postrádal emocionální intenzitu, jíž se vyznačuje dnes.

Manželství už se dnes ve Spojených státech nesjednávají, ale rozhodně nejsou náhodná. Lidé se berou z lásky, ale zdá se, že mají tendenci zamilovávat se do lidí, s nimiž mají „něco společného“. To, co je společné, je většinou rasa, vzdělání, náboženství a třídní postavení, které předurčují manželství tím, že lidi spojují podle zájmových oblastí, škol a místa bydliště. Rodiče svým dětem neříkají, koho přesně by si měly vzít, ale vybírají si čtvrt, v níž dítě vyroste, rozhodují o jeho náboženství a ovlivňují také stupeň a místo vzdělání svého dítěte. Vezme-li si tedy mladý muž mladou ženu, s níž se setkal v církevním společenství na své škole, tak se rodiče nejspíš zaradují. Možná si také pomyslí, že by to sami bývali nemohli sjednat lépe.

Jakkoliv jsme už při samotném výběru partnera omezeni, míra svobody, jíž se nám v tomto směru v naší společnosti dostává, je neobyčejná, nikoliv však ojedinělá. Většina společností považuje manželství za příliš vážnou věc, než aby ji přenechala mladým, i když několik primitivních skupin ponechává mladým velkou svobodu výběru. Dozor starší generace je nejmarkantnější v těch společnostech, kde při svatbě dochází k velkým převodům majetku. Téměř po celé Africe musí manželova rodina při uzavírání sňatku zaplatit „cenu za nevěstu“. Tento zvyk je často považován za obyčejné zakoupení ženy, ale ve skutečnosti jde o způsob vyjádření úcty k ženě a jejímu rodu a o kompenzaci za to, co rodiče stála její výchova; a co je ze všeho nejdůležitější, touto cestou si mužova rodina zajišťuje nárok na ženy potomky. To posledně uvedené lze nejlépe poznat ze dvou aspektů tohoto zvyku. V první řadě platí, že dojde-li k rozvodu před narozením dětí, může manželova rodina požádat o vrácení ceny za nevěstu. Za druhé, vzhledem k tomu, že cena za nevěstu se často splácí v průběhu několika let, není dítě plně začleněno do otcovy rodiny, dokud není splacení ukončeno. Když rodina splacení nedokončí, je dítě často přičleno matčině rodině.

Cena za nevěstu je součástí výměnného vztahu, který může mezi příbuznými rody existovat po celou dobu manželství. Kromě toho, že vytvářejí pouto mezi rodinami, jsou tyto výměny také ekonomicky důležité. V jednodušších společnostech mohou představovat hlavní prostředek, jehož prostřednictvím dochází k oběhu majetku. Ve složitějších společnostech se už cena za nevěstu téměř nikde nevyplácí. Před příchodem průmyslové revoluce a v jejích počátcích bylo v Evropě hlavním typem rodinné výměny věno, což byl majetek, který manželskému páru nebo nevěstě předávala její rodina. Věno, na rozdíl od ceny za nevěstu, nemá nic společného se získáváním nároku na děti nebo s rekompenzací rodiny ženicha

za to, že syna vychovala. Objevuje se zejména v třídních společnostech a má za cíl získat pro dceru ženicha odpovídající třídy a zaměstnání. Výše věna částečně závisí na tom, co si rodina může dovolit, ale je různá také podle společenského postavení ženicha. Zvyk dávání věna pomalu mizí, společně s předem sjednanými sňatky, k nimž neodmyslitelně patří.

Nukleární rodina

Na světě existuje mnoho rozmanitých forem manželství a s nimi v různých kulturách také mnoho rozdílných smluvních podmínek, ale ve většině případů jsou složena z jádra skládajícího se z muže a ženy, kteří společně se svými budoucími dětmi utvoří novou rodinnou jednotku. Takováto seskupení nazýváme *nukleární* či *manželské rodiny*. Členové nukleární rodiny většinou žijí ve stejné domácnosti, i když někdy se o ni dělí s dalšími nukleárními rodinami. Ať už však rodina bydlí v jakýchkoliv životních podmínkách, je všude na světě považována za základní jednotku solidarity a vzájemné zodpovědnosti.

Nukleární rodina však není společensky izolována, nýbrž může být naopak považována za místo setkávání, jakýsi styčný bod v příbuzenské síti. Manžel a manželka vyrostli v odlišných „orientačních rodinách“, jak jim v antropologii říkáme, a nyní vytváří svou vlastní „prokreační rodinu“ (která bude zase orientační rodinou jejich dětí). Přitom nejenom vytvářejí novou nukleární rodinu, ale také spojují dvě další; manželství jejich potomků a později dětí jejich dětí potom příbuzenský okruh ještě rozšíří. A z tohoto spojení dvou lidí z různých orientačních rodin děti získávají celou řadu příbuzných jak na otcově, tak na matčině straně. V příští kapitole uvidíme, že mezi kulturami existují veliké rozdíly v tom, jak tato spojení vymezují a využívají.

Nukleární rodina je ve většině kultur považována za jedinou legitimní sociální jednotku plodící potomky a jí také připadá hlavní, a často naprostá, zodpovědnost za výchovu vlastních dětí. Kultury vždy předepisují dělbu práce mezi manželem a manželkou v tom, jak se budou starat a společensky vychovávat své děti. Ve většině společností je hlavním poskytovatelem osobní péče obvykle matka, alespoň u mladších dětí, zatímco otec má roli určité autority; oba rodiče se v různé míře podílejí na zajišťování obživy pro rodinu. To, co přesně spadá do úlohy každého z nich, závisí na kultuře, a tudíž se to bude od společnosti ke společnosti lišit. Lišit se mezi sebou mohou i jednotlivé rodiny v rámci jedné společnosti, v závislosti na společenské třídě a dalších faktorech. Navíc, rozdělení povinností může být nejasné a nepřesně vymezené; jak uvidíme, americká rodina je toho dobrým příkladem.

Nukleární rodina je také naprosto základní ekonomickou jednotkou a i v tomto případě převažuje kulturně daná dělba práce. Je to primární jednotka spotřeby a distribuce životních potřeb, od jídla a oblečení po hračky a šperky, a je to často také důležitá jednotka ekonomické produkce. Tak jako my máme „rodinné farmy“ a „rodinné obchody“, tak v primitivních společnostech manželé často pracují společně na poli, loví ryby nebo spolupracují při domácí výrobě předmětů. Jedním z nejhlubších důsledků, které měla průmyslová revoluce na nukleární rodinu, bylo drastické omezení její výrobní funkce.

V rámci nukleární rodiny existuje ve většině společností vztah hluboké vzájemné závislosti a spolupráce, ale jedná se většinou o spolupráci bez přísného počítání a očekávání zcela přesné rovnosti v tom, co pro sebe jednotliví členové dělají. Ve Spojených státech by člověk měl být ke svým přímým příbuzným z orientační rodiny štědrý, ale to je pouze ideál, který často padne za obětí povinností vůči prokreační rodině. V naší společnosti se od muže očekává, že půjčí peníze svému bratrovi, který je ve finanční tísní, ale neměl by k tomu použít peníze, které ušetřil za účelem vzdělání pro své děti, neboť zodpovědnost vůči dětem je v americké kultuře přednější. V některých společnostech se však očekává, že nejprve pomůže svému bratrovi. Navzdory ideologii otevřené štědrosti se však vše počítá, a to i v nejužších rodinných kruzích, ale nesmí to být nápadné. Člověk nepředkládá svým dětem účet za to, kolik stála jejich výchova a vzdělání (což může být u rodiny ze střední vrstvy více než 200 000 dolarů na jedno dítě), a také se předpokládá, že manželky nebudou na svých mužích požadovat zaplacení za sexuální služby. V intimních poměrech rodinného života však často existují skryté žárlivosti, nejasné výčitky nevděku a drobné formy podplácení a donucování, což nám napovídá, že pod povrchem lidé přece jenom sledují, kdo co dostane. Je to bilance plná hlubokých ran způsobených v rámci rodiny, jako jsou například dlouhodobé války, ke kterým dochází mezi sourozenci. Rodina je pro člověka sice zázemím a útočištěm, ale je to také aréna, v níž bojující gladiátoři možná utrpí mnohem bolestivější a nezahojitelnější rány, než jsou ty, které jim ušetří okolní svět.

V Evropě a ve Spojených Státech je nukleární rodina považována za základ společnosti, a když si uvědomíme její klíčové postavení ve většině světových společnostech, tak nás nepřekvapí, že při jejím zkoumání došli američtí a evropské antropologové ke stejným závěrům. Nukleární rodina existuje na každém kontinentu a na každé úrovni složitosti, od loveckých a sběračských skupin, jako jsou Šošoni a Pygmejové, až po vyspělé průmyslové národy na Západě. Vzhledem k těmto podobnostem považovali A. R. Radcliffe-Brown ve Velké Británii a G. P. Murdock ve Spojených státech, dva průkopníci v oboru příbuzenství, nukleární rodinu za počáteční bod všech svých analýz společenských systémů. Vztahy ke vzdálenějším příbuzným potom považovali za rozšíření příbuzenských vazeb v jakési zředěnější podobě.

C. Lévi-Strauss naproti tomu tvrdí, že nukleární rodina není prvotním základem rodiny, neboť ženin bratr, jakožto ten, kdo vydává nevěstu, si i nadále udržuje klíčové postavení v rodinné struktuře. Podle Lévi-Strausse se tedy základní nedělitelná jednotka nebo-li „atom“ skládá z manžela, manželky, syna a ženina bratra. Z této odlišné perspektivy Lévi-Strauss vychází při analýze rodiny jako jakési křížovky manželských výměn a spojenectví, počínaje od zákazu incestu. Z toho vyplývá, že nukleární rodina není prvotní společenskou formou, univerzální a „přirozenou“ jednotkou, ale kovariantou širšího systému výměn, jehož je také součástí. Pro Lévi-Strausse je jedinou skutečnou prvotní společenskou formou manželská výměna.

Z průzkumů různých kultur vyplývá, že nejbližší jakési „přirozené“ a univerzální rodinné jednotce je matka s dětmi, což je názor, který dnes zastává většina vědců zabývajících se výzkumem rodiny. Ve většině společností je mateřské právo na

dítě považováno za prvotní, přirozené a legální, bez ohledu na to, jestli je žena vdaná nebo ne. To, že porodila dítě, je dostatečným důvodem k tomu, aby její přirozené mateřství bylo uznáno za základ mateřství právního. Na druhé straně na celém světě, s výjimkou skupin žijících na východě Afriky, se muž nestane automaticky legálním otcem na základě svého biologického otcovství. Jedinou cestou, jak se muž může stát legálním otcem, je ta, že se ožení s ženou, která nosí dítě. Mateřské právo je považováno za přirozené, zatímco otcovské právo je smluvní, a tudíž kulturní.

Tento rozdíl mezi otcovstvím a mateřstvím pramení zřejmě z implicitního uznání faktu, že zatímco matčino tělo musí na tom, aby se dítě mohlo narodit, pracovat po devět měsíců, otcovi zabere jeho přispění pouze několik sekund. Ať už však rozdíl mezi mateřským a otcovským právem na děti pramení z čehokoliv, jsou značné. Většina primitivních národů chápe základní biologickou skutečnost, že pro to, aby žena počala, musí nutně dojít k heterosexuálnímu styku. Většinou lidí se však nedostává složitějších znalostí embryologie, jako například to, že existují sperma a vajíčko — obě viditelná pouhým okem — a že početí spočívá pouze v jejich setkání. Kde není k dispozici věda, tam nastoupí ideologie; a některé skupiny přijaly různá opatření, která zvyšují mužský podíl na stvoření dítěte. Některé jihoamerické indiánské kmeny věří, že sperma je jakási surová hmota, z níž je dítě vymodelováno, a že k zajištění potřebného množství materiálu je třeba několik pohlavních styků. To tedy činí manželův příspěvek mnohem důležitějším, i když jeho žena má třeba tajného milence. Podle tohoto názoru jsou ženy jakési trouby, v nichž se upeče v podstatě mužský výtvar. Ale i když je otcovství veřejně známo, neznámá to nutně, že mezi dítětem a otcem existuje legální vztah. Tak například dítě Kuikuru — indiánského kmene ze střední Brazílie — říká „otče“ všem mužům, kteří měli pohlavní styk s jeho matkou zhruba v době jeho početí. Ale v tomto případě se jedná o neformální oslovení, zatímco legálním otcem je matčin manžel.

V naší společnosti je situace složitá. Až do nedávna většina států přistupovala k otčům nemanželských dětí zhruba stejně: museli platit alimenty a neměli na dítě žádné právo. Od počátku osmdesátých let však už proběhlo několik soudních procesů, v nichž se biologičtí otcové soudili s matkami svých dětí, protože jim chtěli zabránit v interrupci nebo v rozhodnutí přenechat dítě k adopci. A dobře znám je případ z New Jersey z roku 1987, kdy se soudila žena, která uzavřela smlouvu, že pro manželský pár odnese dítě za použití mužova spermatu. Po narození dítěte však od smlouvy odstoupila a nechtěla přijmout smlouvených 10 000 dolarů. Po zdlouhavém procesu se případ dostal až k Nejvyššímu soudu státu New Jersey, který rozhodl, že placené „náhradní“ mateřství je určitou formou prodávání dětí a jako takové je nepřipustné, čímž byla platnost smlouvy zrušena. Soud přiznal rodičovství přirozené matce a otci, ale dítě dal do opatrování otci jakožto lépe schopnému se o dítě starat; matce bylo uděleno právo dítě navštěvovat. Ale podle právního řádu je právo matky primární a dítě je také většinou svěřeno do opatrování matce; v naší zemi je mnohem více rodin bez otce než bez matky. To, že dítě je přednostně přidělováno do péče ženám, rovněž odpovídá běžnému názoru soudů, že matky jsou pro úspěšný vývoj dítěte důležitější než otcové.

Jak jsme již řekli, nukleární rodina je téměř vždy součástí širší příbuzenské sítě; tyto skupiny vyššího řádu často plní mnoho důležitých funkcí, které by jinak připadaly nukleární jednotce. Z etnografie je znám případ, kdy u Nayarů, bývalé indické žoldnéřské kasty, došlo k naprostému zastínění otcovské role, a tím k rozpadu nukleární rodiny. Aby byla dodržena hinduistická náboženská pravidla, musela se žena zúčastnit rituálního sňatku s mužem, který už od té doby nehrál v jejím životě žádnou roli. Žena potom měla několik milenců; některé z těchto vztahů byly dlouhodobé, ale jelikož válečnické povinnosti odváděly muže často pryč, docházelo k poměrně značnému střídání milenců. Muži neměli blízký vztah ke svým dětem a nejpevnější vztahy nacházeli v domácnostech své matky a svých sester. Nukleární rodina tedy není zcela univerzální, i když obvykle tomu tak je, už jenom proto, že je výsledkem manželství, které je univerzální.

Nayarové jsou vynikajícím příkladem účelové integrace společenského systému, o níž jsme hovořili v předcházející kapitole, neboť jejich hlavní zdroj obživy ovlivnil utváření rodinného systému tak, aby vyhovoval jeho požadavkům. Nukleární rodina je základní příbuzenskou jednotkou především u polárních Eskymáků a u Šošonů žijících v polopouštních oblastech Nevady a Utahu. Úspěšný boj o přežití v těchto oblastech vyžaduje maximální možné rozptýlení po území, flexibilitu a mobilitu při hledání potravy. Ze stejného důvodu je nukleární rodina základní rodinnou jednotkou v západních průmyslových společnostech, protože právě tato jednotka nejlépe vyhovuje potřebám moderní doby, která klade vysoké nároky na flexibilitu a mobilitu pracovních sil a která také vyžaduje takovou formu rodiny, jíž by mohla být udělena právní zodpovědnost za rozmnožování a péči o potomstvo. Nejvhodnější ilustrací tohoto jevu jsou rozhodně Spojené státy.

Americká rodina

Každý den se prostřednictvím politiků, polemiků, vtipálků a publicistů dozvídáme, že nukleární rodina je základní oporou americké společnosti. Stát jako takový ji často považuje za zdroj opravdové mravnosti a za základ veřejného pořádku a stability. Pro jednotlivce je, podle názvu knihy historika Christophera Lasche, „útočistěm před nemilosrdným světem“, bezpečným úkrytem před nepřátelským a lhostejným společenským prostředím. Tato hodnota je natolik silná, že někteří politici a jejich programy se hrdě označují za „prorodinné“, což je dosti nejasná pozice vzhledem k tomu, že ani náš velmi plodný politický život ještě nezrodil politickou stranu, která by byla protirodinná. Ve skutečnosti se ty skupiny, které se označují za prorodinné, nacházejí na pravém konci politického spektra a většinou se věnují boji za zrušení sexuální výchovy na školách, za zavedení povinných mší ve státních školách a za znovuzavedení zákazu interrupcí. Je zajímavé, že tato označení stran se v politickém životě objevila až v osmdesátých letech, a už to, že „prorodinný“ postoj se mohl stát manifestačním sloganem, napovídá, že rodina a možná i politika jsou dnes instituce plně problémů.

Část problémů dnešní nukleární rodiny ve Spojených státech vyplývá z její rostoucí odloučenosti od širšího příbuzenského okruhu a tím také z oslabování vztahů vzájemné závislosti a spolupráce mezi jinými než těmi nejbližšími příbuznými.

To samozřejmě neznamená, že široká příbuzenská pouta se z amerického života zcela vytratila. Veliká vlna přistěhovalců do Spojených států ke konci devatenáctého a na počátku dvacátého století přivedla do této země celé rody a vesnice. Nejprve přijel jeden imigrant, který strádal vydělané peníze a posílal je zpět do své rodné země, čímž umožnil cestu ostatním. Ti ho potom následovali a stejným způsobem postupně do Spojených států dostali celé příbuzenstvo. Imigranti se většinou usazovali v blízkosti svých příbuzných, svých známých z vesnice či svých krajanů; severní části Středozápadu obydli severané ze Skandinávie a celé čtvrti amerických měst se proměnily v etnické enklávy, v nichž přežívaly evropské jazyky a zvyky. Stejně jako při cestě si i v nové zemi imigranti navzájem pomáhali. Znalosti a známosti příbuzných pomohly člověku v získání zaměstnání nebo ve vyjednávání s úřady, a příbuzní si navzájem pomáhali stejně tak, jako tomu bylo v raných dobách na americkém venkově. Typickým příkladem tohoto poimigrantského období jsou židovské „kluby bratranců a sestřenic“ nebo „rodinné kruhy“. Počet členů těchto klubů, z nichž některé odvozovaly svůj původ od dávno zesnulého manželského páru žijícího v jakési ruské či polské venici, často dosahoval stovek. Hrály důležitou roli při sjednávání manželství, vzdělávání nadanějších mladých lidí a v zajišťování ekonomické pomoci.

Většina z těchto společenství dnes již neexistuje, ale rozsáhlé příbuzenské sítě je stále ještě možné najít mezi dělnickými potomky těchto imigrantů. Americká dělnická třída vykazuje větší stabilitu místa bydliště a zaměstnání než střední třída a městské čtvrti, v nichž bydlí, zůstávají až neuvěřitelně nepoznamenané časem. V Hamtramcku ve státě Michigan, v Bridgeportské čtvrti Chicaga a v Bayonne ve státě New Jersey žije mnoho dospělých lidí, kteří se v těchto komunitách narodili, stejně jako jejich rodiče a prarodiče. Byli pokřtěni ve stejném kostele, v němž za ně bude odsloužena i pohřební mše, a muži možná pracují ve stejné továrně, v níž pracovali už jejich otcové. Jejich manželky většinou pocházejí ze stejného města nebo z jeho okolí, což opět zvyšuje, rozšiřuje a zesiluje překrývání svazků příbuzenství a susedství. Během prvních tří či čtyř generací se původní rodinná síť imigrace natolik rozrostla, že každá čtvrt se stala rodovým střediskem a přerostla i do okolních komunit. Tito lidé na sobě ještě stále navzájem závisí tím, že si vyměňují informace o možnosti zaměstnání a pomáhají si navzájem malými půjčkami, politickou podporou a přátelstvím. Při nedělním obědě a při mši v kostele se sejde celá rodina. A není výjimkou, když v rodině najdete starého dědečka nebo babičku aktivně žijící ve společné domácnosti se svými dětmi.

Rozsáhlé příbuzenské okruhy jsou běžné také u bohatých lidí. Rodina Dupontů, vlastníků General Motors a Dupont Corporation, čítá přes 3 000 příbuzných, což je genealogický výsledek stopadesátiletého narůstání bohatství. Chudí se drží pohromadě, protože jsou slabí, zatímco bohatí udržují své příbuzenské vztahy při životě proto, že vynášejí peníze. To je jasně patrné z našeho eufemismu „stará rodina“. Dnes, aniž se obyčejní lidé rodí ze zkumavky nebo partenogeneze, jsou všechny rodiny stejně staré. „Stará rodina“ v lidovém označení znamená, že rodina je bohatá a známá již po několik generací a že poskytuje materiální výhody těm, kdo z ní pocházejí, neboť uděluje status příslušníka vyšší společenské třídy. Duponti nikdy nezapomínají. Samozřejmě, že když se sleduje původ sto let zpát-

ky až ke slepici, jež snesla to zlaté vejce, zjistí velký počet lidí, že jsou vlastně příbuznými. Tyto vztahy často stojí za to udržovat. Dávají dohromady bankéře s továrníky a senátory s guvernéry. Ti se navzájem znají a rozumí si; spojuje je „krevní pouto“; navzájem si myjí ruce.

K největšímu omezení příbuzenských sítí došlo v americké střední vrstvě. Přispělo k tomu několik faktorů. Střední vrstva se skládá z dřičů a snaživých aspirantů na vyšší postavení; tito lidé ještě neuspěli, ale dělají si velké naděje. Mnoho z nich se nedávno vyvihlo z dělnické třídy a očekává další vylepšení postavení, ať už ho dosáhnou oni sami, nebo alespoň jejich děti. Společenské mobilitě nově příchozích mohou, ale nemusí napomoci jejich příbuzní. Je-li bratranec právník nebo doktor, má samozřejmě co nabídnout, i když se třeba jedná jenom o členství v jeho společenském klubu na venkově. Na druhé straně, mluví-li váš bratranec ještě pořád se silným přízvukem a má chování, jež je podle norem americké střední vrstvy nepřijatelné, může vám při vašem výstupu po společenském žebříčku být jen ke škodě. Lidé se od takových příbuzných velice lehce odpoutávají. Ten úspěšný se vymluví tím, že „už jsme neměli nic společného“, zatímco bratranec z nižší vrstvy si postěžuje, že ten druhý ho bezcitně opustil.

Člověk se svých příbuzných zbavuje jak na cestě vzhůru, tak na cestě dolů. Součástí mobility střední vrstvy je relativně častá změna bydliště. Když někdo zbohatne, přestěhuje se z Bronxu do Scarsdale, což na mapě představuje jen několik mil, ale společensky jde o obrovskou vzdálenost. Mladí příslušníci střední vrstvy odcházejí na univerzity, kde si často najdou partnery z jiných částí Ameriky, a po ukončení vzdělání mnohokrát hledají pracovní místo bez ohledu na lokalitu. Stane-li se člověk součástí obrovské armády středních vedoucích pracovníků u velké korporace, nezůstane obvykle na jednom místě déle než jeden rok. Firmy, které mají pobočky v různých částech Ameriky, dnes již učinily tyto přesuny pracovníků natolik součástí svých firemních zásad, že již zcela běžně skupují domy přestupujících pracovníků a prodávají je těm, kteří je přijeli vystřídat. Pro Američana střední vrstvy se dnes život podobá tak trochu službě v armádě — člověk se pořád stěhuje. A stejně jako v armádě lidé ztrácejí své staré přátele, příbuzné a také kousky sebe sama.

Příslušníci střední třídy se svých příbuzných přímo nezabavují, spíše jen oslabují své vztahy s nimi. Zvláštní událost, jako je například svatba nebo pohřeb, svede příbuzné dohromady a také na Den díkůvzdání se konají malé rodinné sešlosti. O vánocích se posílají pozdravy a často také kopie dopisů popisující rodinné události během uplynulého roku. Ale příslušníci střední vrstvy obvykle nezajdou ke svým příbuzným ani pro pomoc. Otec nebo sestra mohou být požádáni o materiální pomoc, ale už ne bratranec nebo teta; skupina zakládající se na vztazích vzájemné závislosti je omezena pouze na nukleární rodinu. Rovněž při hledání práce se člověk spolehne spíše na své přátele a známé. Na své příbuzné se většinou obrátí pouze v případě, že pracují ve stejném oboru. A ztratí-li člověk práci a prožije dlouhé období nezaměstnanosti, může těžko od svého bratra očekávat, že bude jeho rodinu podporovat, a jeho bratr na to stěží bude mít prostředky. Namísto toho se každý spolehne na pojištění a podporu v nezaměstnanosti, stejně jako bude v případě nemoci závislý na zdravotním pojištění a ne na své rodině.

Rozšíření sociálních služeb poskytovaných státem (na všech úrovních) značně odlehčilo břímě starostí, jež na nukleární rodině a příbuzných spočívalo v minulosti, ale současně také rodině ubralo něco ze smyslu její existence. V průběhu minulého století rodina ztratila svou vzdělávací funkci a někteří rodiče dnes dokonce svádějí špatné chování svých dětí na systém školství. V minulosti, v období zemědělské ekonomiky, měly rodiny svou výrobní úlohu, neboť práce na farmě vyžadovala pomoc každého člena. Rodinná farma, stejně jako většina dalších rodinných podniků, dnes postupně mizí a příbuzní pouze zřídka pracují společně. Zejména práce střední vrstvy je realizována odděleně od rodiny a domácnosti. Jelikož povolání, jež lidé vykonávají, jsou dnes velmi složitá, děti ze středních vrstev často ani nevědí, co jejich rodiče dělají; to často dosahuje takových rozměrů, že tato základní činnost, již rodiče provádějí po většinu dne, je pro děti zcela neproniknutelná, čímž je pro ně také nemožné rodiče pochopit. Syn farmáře vidí svého otce pracovat a dítě žijící v hornickém městě zná tatínkovu práci od malička. Ale otec, který se vytratil každé ráno v 8:02 a nevrátí se až do 7:00 večer, je pro dítě záhadný, což se ještě zesiluje v případě, že je počítačovým programátorem nebo vedoucím účetním v reklamní kanceláři.

Ekonomická jednotnost rodiny byla v minulosti založena na přímé, byť opožděné reciprocitě. Pár vychovával děti, od nichž se očekávalo, že se zase ve stáří postarají o své rodiče. Sociální pojištění a rozvoj dalších druhů důchodového pojištění však osvobodil nukleární rodinu od finanční zodpovědnosti za své starší členy a tím ji také zbavil přítomnosti generace prarodičů. Komunity lidí určitých věkových skupin se ve Spojených státech objevily ke konci druhé světové války, když váleční veteráni zakoupili domy ve velkých předměstských blocích, čímž vznikly čtvrtě, v nichž pouze několik málo lidí překročilo věk třiceti pěti let. Důchodové fondy nám od té doby daly vesnice pro lidi „starší“ či „ve zlatém věku“; ty se začaly objevovat nejprve na Jihozápadě a na Floridě a nyní je možné je najít po celé zemi. To jsou místa, kam se Američané ze střední vrstvy odebírají na smrt. Ti méně majetní skončí při dobré vůli u svých dětí, ale často je jejich potomci, bydlící na předměstí, zanechají v centrech měst, kde se potom protloukají z prostředků ze sociálního pojištění. A když už se o sebe nemohou starat, tak všichni, bohatí i chudí, skončí v domovech důchodců, podporováni z prostředků federálních zdravotních programů Medicare a Medicaid a často v úplném osamění.

Struktura systému sociálního zabezpečení měla jeden zajímavý důsledek, jenž zasáhl manželství a rodinu. Různé finanční dávky jsou pro manžele podstatně nižší než pro dva svobodné lidi, a tak spousta zcela korektních starších lidí řeší svou osamocenost tím, že vstoupí nikoliv do manželství, ale do vztahu založeného na zvykovém právu, a tak neztratí nic ze své penze. Nemáme důkazy o tom, že by tím jejich dcery či synové byli natolik šokováni, že by rodičům nabídli vyrovnání případného snížení penze v důsledku uzavření manželství. Kromě toho toto oddělení starých občanů od zbytku společnosti omezilo rodinný život a zbavilo rodinu některých důležitých funkcí. Vztah mezi prarodiči a jejich vnoučaty je ve většině společností vřelý, uvolněný a téměř spiklenecký, je tichým spolčením proti společnému nepříteli — mladé rodičovské generaci. Děti považují rodiče za vychovatele, odpůrce své autonomie a ničitele potěšení. Pokud jde o prarodiče, ti po

zkušenostech s výchovou svých dětí mají podobně rozpolcený postoj jako vnoučata a často se cítí svými potomky zrazeni či opuštěni. Ale spojenectví vzdálenějších generací proti generacím bližším nemůže fungovat, pokud prarodiče bydlí na Floridě. Ještě jsou sice k dispozici další shovívaví starší příbuzní, například oblíbený strýc, ale ty dítě také nevidí tak často. Namísto toho se někdy role neautoritativních a rovnostářských prarodičů ujmou přátelé, ale jejich postavení bývá nestálé a pomíjivé. Rodina se tedy stahuje a obrací do sebe.

Systém statusů a rolí nebyl v americké nukleární či manželské rodině nikdy přesně a jasně uspořádán, práva a povinnosti se vždy do určité míry překrývaly. Sociologické pojetí, podle něhož je matka emocionálním centrem či „citovým vůdcem“ rodiny, zatímco muž je skutečným výkonným ředitelem či „pomocným vůdcem“, je ideálem, jehož je dosaženo pouze zřídka. Matky jsou ve většině rodin skutečně centrem lásky (a ambivalence), ale v mnoha je tomu právě naopak. V americké rodině střední vrstvy má mít v ideálním případě autoritu otec, ale mnohem blíže skutečnosti je tvrzení, že vyvažovací úloha při rozhodování patří v každém případě ženě. Velká rozhodnutí, jako je například koupě bytu nebo domu, změna zaměstnání či bydliště, nebo vzdělání dětí, jsou většinou učiněna společně, i když ve většině případů má žena právo veta. Ale běžná každodenní rozhodnutí připadají převážně ženě — a neměli bychom zapomínat na to, že většina důležitých rozhodnutí se zakládá na dlouhé řadě předchozích dílčích rozhodnutí. Žena rozhoduje o chodu domácnosti a má také zodpovědnost za usměrňování aktivit svých dětí. Jenom málo mladých potomků se kdy nechalo zmást výstrahou „Jen počkej, až se vrátí táta“. Po tomto výroku jim je ihned jasné, že ten, kdo je trestá, je matka, která svou výtku ještě přitvrdila tím, že je prodala otci.

I když s nástupem žen do zaměstnání se situace změnila, muži by se v ideálním případě měli starat o svět práce, zatímco ženám by měla připadnout péče o domácnost. Součástí řízení chodu domácnosti a rodiny je udržování kontaktů s příbuznými. Jelikož žena většinou rozesílá pozdravy, kupuje svatební dary a zve lidi na večeri, je to ona, kdo řídí oblast příbuzenských vztahů jak na své, tak i na manželově straně. Jednou z nejčastějších stížností příbuzných z manželovy strany je, že je jejich snacha zanedbává. To je pěkně vyjádřeno ve rčení, že když se ti vdá dcera, získáš ještě syna; ale když se ti ožení syn, tak ho ztrácíš. V Americe ovládají oblast příbuzenství ženy; a přestože získáváme svá příjmení po otci, stejně více tíhneme k příbuzným z matčiny strany.

V dnešní rodině mají ženy velkou volnost jednání a pouze málo z nich je ochotno vzdát se po nástupu do zaměstnání svých tradičních práv. Většina z nich se pouze více zapojí do zabezpečování finančního příjmu svých rodin. Jsem přesvědčen o tom, že otcové v poslední době směřují k tomu stát se emocionálním či citovým středem rodiny, což povede k ještě většímu prolínání rolí. Tyto mnohostranné a rozporné aspekty rodičovské role jsou částečně výsledkem úpadku širších příbuzenských vztahů a potřeby rodičů zaplnit tato prázdná postavení. Matky chtějí být důvěrnice a přítelkyněmi svých dcer a otec se pokouší stát se „partákem“ svého syna. Dívka brzy zjistí, že když se své matce příliš svěří, probouzí v ní její disciplinující úlohu. Když syn hraje fotbal se svým otcem, získá trenéra. Domnívám se, že toto byla jedna z příčin oné slavné „generační propasti“ posled-

ních dvou desetiletí. V naší kultuře děti a rodiče nikdy dobře nekomunikovali a oddělení souborů rolí může být natolik dokonalé, že dospívající chlapec bude k smrti vyděšen, když ho jeho kamarádi uvidí ve společnosti jeho rodičů. O několik generací zpět děti organizovaly svá vlastní družstva na míčové hry, chodily na výlety bez dospělých a zakládaly kluby bez dospělých poradců. Rodiče do jejich záležitostí zasahovali poměrně málo a obdobně byly děti odloučeny od toho, co dělali jejich rodiče. Ona známá „propast“ se objevila ve chvíli, kdy se rodiče rozhodli zapojit se do zábav svých potomků a začali s nimi chodit do dětských sportovních družstev, na hodiny tance, k ortodontistovi a do dalších zařízení na „mučení dětí“. Rodiče svým dětem organizovali čas, plánovali jejich aktivity a zatěžovali je příkazy, jež sami považovali za náležité pro příslušníka střední třídy a vůbec za celkově povznášející. Děti se staly pokračováním ega svých rodičů a nedílnou součástí jejich snahy o dosažení nesmrtelnosti. Když však děti dorostly, začaly se domáhat svého, kdysi samozřejmého, práva na samostatnost a soukromí. Nároky kladené na mezigenerační vztahy v posledních letech se ještě zvýšily vlivem zvýšené sexuální aktivity dospívajících a v důsledku požívání alkoholu a drog dokonce už mezi desetiletými dětmi. Rodiče ze střední vrstvy na to reagovali zpřísněnou pozorností a dozorem, ale nepřítomnost pracující ženy v domácnosti tyto pokusy často maří. Je to klasický případ dvojité vazby.

V moderní nukleární rodině existuje velký rozpor mezi poklesem jejích užitek-ových funkcí a zesilováním emocionálního klimatu; obojí je příčinou rostoucího počtu rozvodů v naší zemi. Zvyšující se zapojení žen do pracovního procesu do jisté míry narušilo tradiční dělbu práce v rodině a přispělo k tomu typu konfliktu a prolínání rolí, o němž jsme už hovořili. Navíc žena dnes může mnohem snáze dosáhnout finanční nezávislosti; člověk už nemusí být bohatý, aby si mohl dovolit rozvod. Přesto se mužům po rozvodu většinou daří lépe než ženám. Snadněji se znovu ožení a ekonomicky trpí mnohem méně než jejich bývalé manželky. Odhaduje se, že čistý příjem muže se po rozvodu zvýší v průměru o 40 procent, zatímco příjem jeho bývalé ženy (a s ní také jejich děti) se sníží o 70 procent. Toto je hlavní příčinou skutečnosti, že v čele 50 procent domácností pod hranicí chudoby stojí ženy, což je jev, kterému se často říká „feminizace chudoby“.

Příčiny prudkého zhoršení finanční situace rozvedených žen s dětmi jasně dokazují jednoduché statistické údaje. V roce 1983 rozvedení bílí muži přispívali na děti v průměru 2 528 dolary, tedy částkou, jež je pouhým zlomkem toho, co dnes stojí výchova dítěte; v mnoha městských oblastech Spojených států by tato částka stačila jenom na zaplacení nájmu za další pokoj pro děti, přičemž na další životní potřeby by nezůstalo nic. Situace se ve skutečnosti ještě zhoršila, neboť v roce 1985 průměrné výživné na dítě dosahovalo 2 215 dolarů, což oproti roku 1983 představuje pokles o 12,4 procent. Přestože jsou alimenty tak nízké, více než polovina bývalých manželů je buď zaplatila se zpožděním, nebo je nezaplatila vůbec. Výše uvedené statistické údaje platí pouze pro bělochy; u černošských nebo hispánských rodin jsou údaje ještě mnohem nižší. Je tedy jasné, že většinu finančního zajištění pro děti z rozpadlých rodin zajišťují jejich matky.

Zeslabování pevných vztahů s dalšími příbuznými a vysoké procento rozvodů způsobily, že nukleární rodiny jsou izolované a s životními obtížemi se musejí

vyrovnávat sami. Rodiče se upoutávají na své děti pro pocit jistoty a naděje na realizaci svých vlastních neuskutečněných snů a děti se snaží se z tohoto emocionálního tlakového hrnce osvobodit; ale protože nemají zkušenost se samostatností, setkávají se často s neúspěchem. Manželství samo se stalo záležitostí velkých očekávání — a zdrcujících zklamání. Svazek bez opory některých dřívějších důvodů uzavírání manželství je založen na lásce a láskou je také udržován. To je ale křehký základ a v posledních letech polovina manželství skončí rozvodem. Naše emoce se při soustředění na menší počet lidí stávají intenzivnějšími a je to právě tato hloubka citů a jejich ambivalence, jež činí rodinný život nesnesitelným.

Toto dilema vedlo některé lidi k předpovězení zániku rodiny. Vysoký počet rozvodů nám říká něco o struktuře rodiny, ale pouze málo o jejím předpokládaném konečném úpadku. Ve skutečnosti však existuje mnoho společností, které mají mnohem vyšší procento rozvodů než my. Moji tuaregští informátoři byli ohromeni, když jsem jim řekl, že jsem ženatý pouze jednou a že náš manželský vztah již trvá (v tu dobu) deset let. U Tuaregů bylo běžné, že se rozvedli pětkrát či šestkrát, a většinou jim trvalo drahnou dobu, než si vzpomněli na někoho, kdo ve stejném manželském svazku setrval po celou dobu. Tato kultura nepovažovala rozvod za osobní neúspěch nebo tragédii, ale za normální součást společenského života. Instituce manželství u nich vlastně vzkvétala. A stejně je tomu ve Spojených státech, kde většina rozvedených lidí hledá nové partnery. Jsou to právě tito mnohokrát vdaní či ženatí lidé, kteří jsou skutečnými nadšenci manželského stavu.

Jedním z důsledků vysokého procenta rozvodů je, že v mnoha amerických rodinách dochází k jakési „posloupné monogamii“, kdy se většina stabilních svazků skládá z jádra tvořeného ženami a jejich dětmi, k nimž se mohou, ale nemusí, přidat muži. To markantně prokazují statistiky, podle nichž od roku 1968 do roku 1986 vzrostl podíl černošských domácností vedených ženami z původních 27,7 procent na 44,3 procent, což je nárůst o celých 60 procent. Tyto údaje jsou dobře známy čtenářům novin, které je citují jako důkaz krize struktury černošské rodiny. Méně známá je už skutečnost, že za stejné období se počet bělošských domácností vedených ženami zvýšil z původních 8,9 procent na více než 16 procent, což představuje nárůst téměř o 100 procent za méně než dvacet let. Bílá rodina černošskou rychle dohání a chudé rodiny vedené matkou a bojující o přežití již nejsou pouze černošským problémem.

To, je-li nukleární rodina skládající se z manžela, ženy a dětí odsouzena k zániku, není zcela zřejmé, ale chladné statistiky dokazují, že na její místo se dostávají alternativní druhy uspořádání domácnosti. Počet svobodných mužů a žen se v posledních dvaceti letech podstatně zvýšil, neboť lidé dnes prožijí v manželství mnohem menší část svého života, než tomu bylo v minulosti. Berou se později, rozvádějí se častěji a mnohokrát prožijí velkou část své dospělosti mimo manželský svazek. Svazků založených pouze na dohodě či zvykovém právu je dnes třikrát více než v roce 1970 — v roce 1988 jich bylo 2 300 000 — a procento domácností, v nichž žije pouze jeden člověk, je nyní historicky vůbec nejvyšší. Když si ještě navíc uvědomíme, že dochází k růstu počtu domácností, v nichž žijí homosexuální páry nebo pouze ženy s dětmi, tak nás nepřekvapí, že v roce 1988 dosahoval počet členů domácnosti v průměru 2,64 osob a že standardní nukleární rodina —

klasická americká domácnost — představovala pouze menšinu typů domácností! Kdysi v Americe platilo, že když člověk dospěl a získal vzdělání, našel si partnerku a vytvořil nukleární rodinu. Dnes už tomu tak není a jedná se o hluboce významnou změnu.

Útěk mladších Američanů střední třídy, zejména mužů, před manželstvím v sedmdesátých a osmdesátých letech přiměl socioložku Barbaru Ehrenreichovou k napsání knihy *The Hearts of Men (Srdce mužů)*, v níž uvedla, že dnešní muži mají tendenci utíkat před závazky a zodpovědnosti. Nakonec se možná ožení, ale když dojde k rozvodu, jsou většinou zcela ochotni přenechat dítě matce. Žena si najde špatně placené zaměstnání a současně se snaží starat o děti, zatímco muž objeví znovu nabytou svobodu, alespoň na krátký čas. Stojí za to si připomenout, že navzdory nesnázím v manželství se rozvedení znovu snaží uzavřít sňatek, stejně jako svazky zprvu založené na dohodě postupně směřují k manželství. Je to touha po novém spojení. Spojené státy jsou zemí plnou osamocení, což platí zvláště pro ty, kteří žijí na jejím okraji v staromládenecké samotě, v níž je jejich sociální postavení vymezeno pouze částečně a je značně amorfní. Každý z nás touží po stálosti, ohraničenosti a vymezenosti svého postavení, což je výrazem jakéhosi nutkání dosáhnout řádu a získat místo ve společnosti; a toto nutkání slouží společenským cílům.

Manželství a rodina jsou protikladem roztržitého a rozděleného světa. Se zvyšující se byrokratizací a rozškatalkováním života se lidské vztahy zužují a specializují a mají v sobě čím dál tím méně emocionálního obsahu, čímž se také snižují nároky kladené na celou naši osobnost. Dnešní lidé, z nichž velkou část tvoří uprchlíci před rodinným životem, si stěžují, že svět, ve kterém žijeme, je mělký a umělý a vyjadřují touhu po hlubokých a „smysluplných“ vztazích s druhými. „Člověk by měl milovat každého“, volají mnozí z těch, kteří se cítí emocionálně odcizeni, což je nářkáni, které vlastně znamená, že člověk by neměl mít nikoho opravdu rád. V tom tkví podstata narcismu. Z těchto nářků je cítit bolestná nostalgie, vzpomínání na dobu, kdy náš život byl celistvý a naše vnitřní životy nerozdělené. Ale život nenabízí mnoho totálních a trvalých vazeb, kromě těch, které si člověk vybuduje prostřednictvím manželství a svých dětí. Rodina nezaniká; prochází však právě náročnou ekonomickou situací, neboť v současné době je na uživení rodiny často třeba dvou platů; a svobodné ženy pouze zřídka vydělávají tolik, aby to neznamenalo snížení jejich životní úrovně.

V rodinách nyní dochází k rychlé obměně členů a postupem času se rozpadají, jako tomu ostatně vždy bylo a bude. Rozpad jednotlivých rodin však neznamená rozpad rodiny jako takové, neboť, jak jeden z mých zvláště bystrých studentů při zkoušce napsal, „rodina je jedinou společenskou jednotkou, jejíž hlavní funkcí je se rozpustit“.

Rodinná pouta

Struktura nukleární rodiny je vždy formována celým společenským systémem, zejména ekonomickými faktory, a právě z tohoto důvodu je manželský svazek považován v americké společnosti za prvořadý, zatímco u Nayarů zcela chybí. Mezi

těmito dvěma příklady je více rozdílů než pouhá přítomnost či nepřítomnost manžela-otce: jsou velmi rozdílné i pokud se týče úlohy, kterou hrají příbuzní z *vedlejší linie* neboli ti, s nimiž je člověk spřízněn horizontálně (bratr, sestra, strýc, teta, sestřenice, neteř a synovec, v americké příbuzenské terminologii), a ti z *přímé linie* čili ti, s nimiž je člověk spřízněn vertikálně (například otec, matka, syn, dcera, prarodiče a vnoučata). V rodině americké střední třídy jsou vztahy s příbuznými z *vedlejší rodové linie* slabší, zatímco u Nayarů jsou primární.

Ve Spojených státech však existuje jeden typ rodiny, který je podobný Nayarům. Je to takzvaná *matrifokální rodina*, se kterou se často setkáváme u chudších černošských obyvatel amerických měst, v karibské oblasti, v amerických indiánských rezervacích a mezi městskou chudinou po celém světě. Matrifokální rodina, nebo-li rodina domácnosti, jíž jsou hlavními zásobitelkami a jedinými stálými členkami. Svou skladbou je tento typ rodiny rozsáhlejší než rodina nukleární a často sdružuje tři generace žen. V chudých černošských rodinách žijících v ghettech, o nichž píše Carol Stacková ve své knize *All Our Kin (Celé naše příbuzenstvo)*, mladé ženy s dětmi a bez manželů často bydlí u své matky, která se stará o děti, zatímco dcera chodí do práce. Někdy se k nim připojí další dvě nebo tři sestry či kamarádky a vytvoří tak rozšířenou rodinu. Jde o vynikající adaptaci na život v chudobě a na uspokojení potřeby hlídání dětí u pracujících žen. Muži se občas objeví jako manželé či milenci, ale jejich přítomnost není trvalá, neboť jejich ekonomická úloha je slabá a nestálá.

U černých Američanů žijících ve městech představuje matrifokální rodina jistou formu přizpůsobení se časté nezaměstnanosti mužů, která jim znemožňuje ujmout se své role v rámci rodiny, což činí z jejich přítomnosti pro domácí ekonomiku spíše zátěž než přínos. Dalším tlakem, který vypuzuje muže z domácnosti, jsou zákony o veřejné podpoře, které zakazují přidělovat podporu rodinám, s nimiž žije dospělý muž. Ponechány samy svému osudu, ženy přežívají díky kombinaci příjmů z veřejné státní podpory a špatně placené práce.

Matrifokální rodiny se do jisté míry podobají neúplným rodinám, v jejichž čele stojí sama žena (a o nichž jsme již v této kapitole hovořili), neboť v obou typech v důsledku nestability manželství chybí manžel. Rozvedené bílé ženy ze střední vrstvy však netvoří výrazné matrifokální rodiny, jelikož nekladou takový důraz na široké příbuzenské vztahy, jež jsou tak běžné u černých Američanů. Při mnoha diskusích o dnešním žalostném stavu černošské rodiny a o nedostatku „mužských vzorů“ se často zapomíná na to, že příbuzenské sítě nabízejí desítky vzorů, které je možné následovat. Tyto systémy často sdružují stovky lidí rozestých po celé zemi a jsou navíc zdrojem ekonomické podpory a duševního pocitu bezpečí.

Oproti tomu rozvedená bílá žena ze střední třídy zůstane často úplně sama. Některá se sice vrátí zpět ke svým rodičům, těm je to ale často nevhod, neboť nepočítali s tím, že na stará kolena budou hlídat vnoučata. Mnoho mladých lidí se v osmdesátých letech vrátilo domů nebo jako trvale svobodní rodičovský dům nikdy neopustili, kvůli vysokým nájmům nebo z jiných ekonomických důvodů, což vedlo k vytvoření rodiny, kterou antropologové nazývají „velkorodina“. Jde o pří-

pad, kdy některé z dětí, někdy se svými vlastními dětmi, zůstane u orientační rodiny. To je vidět ve výsledcích sčítání lidu, které ukazují, že ačkolik se Američané žení a vdávají později a méně často, zůstává počet domácností, v nichž žije pouze jeden člověk, téměř stejný.

Forma a funkce nukleární rodiny se výrazně mění v závislosti na příbuzenském kontextu, a proto se nyní opět vrátíme k Indiánům národa Munduruků, kteří jsou dobrým příkladem toho, do jaké míry mohou jiné jednotky převzít úlohu, kterou považujeme za výsostnou funkci rodiny. Každá mundurucká vesnice se skládá z několika obytných domů a mužského domu. Většina Munduruků, až na ty velice staré, je ženatých nebo vdaných, ale manželé spolu v noci nesdílejí společné lože. Namísto toho muži tráví volný čas v mužském domě, kde konzumují hlavní jídla a spí. Obytné domy patří ženám a chlapcům v předpubertálním věku. Ženy po svatbě většinou zůstávají v domě své matky, zatímco muži se přestěhují do mužského domu. Jádro každého obydlí tak tvoří skupina sester a jejich vdaných dcer. Pro ty, kdo pro označení pohlavního styku užívají eufemismus „spát spolu“, uvádím, že muži v noci často navštěvují houpací síť svých žen nebo se s nimi tajně setkávají v okolí vesnice v průběhu dne. Manželé také často navštěvují domy svých žen během dne, aby si pohráli s dětmi nebo se nasvačili či napili.

U Munduruků existuje přísná dělba práce mezi muži a ženami, podle níž ženám přísluší péče o děti, vaření, práce na zahradě a donášení vody a dřeva na topení, zatímco muži loví zvěř a ryby a vykonávají těžkou fyzickou práci při mýcení lesa pro zakládání nových zahrad. Většina z těchto úkolů vyžaduje spolupráci mezi příslušníky stejného pohlaví. Muži chodí na většinu lovů společně a všechny ženy si navzájem pomáhají při sklizni a únavné přípravě kasavy. Zahrady jsou považovány za majetek všech členů dané domácnosti a úroda tedy patří všem. Plody ze zahrady se většinou rozdávají všem ženám ve vesnici, které při sklizni a přípravě pomáhaly. Ulovená zvěř se dělí stejným způsobem. Opici nebo ptáka většinou sní lovcova žena s dětmi, ale tapír nebo divoké prase se už čtvrtí a kusy se rozdávají po vesnici. Ženy v každém domě je potom uvaří a část dají mužům, kteří pokrmí sní v mužském domě.

Manželé a manželky spolu nespí, ani nevytvářejí oddělené domácnosti. Neexistuje žádná nezávislá manželská rodinná ekonomika a každá domácnost má pouze jedno ohniště, na kterém se vaří. Dělba práce je realizována muži a ženami jako oddělenými skupinami a probíhá v rámci domácnosti a vesnice. Ženy v každém domě také provozují neoficiální pečovatelská střediska a v péči o děti se ženy či dívky během dne střídají. Rozvod je u Munduruků prostou záležitostí. Jediné, co muž musí udělat, je přinést svůj úlovek do domu jiné ženy. Komunitě tím oznamuje, že manželství skončilo. Může se odstěhovat do jiné vesnice, ale často zůstane tam, kde právě je, což je v mužském domě. Když má ve vesnici příbuznou, přinese úlovek do jejího domu a tam také bude chodit na svačinu a pro vodu. Jeho bývalá žena bude také pokračovat v dosavadním způsobu života. Bude pracovat s ostatními ženami a obdrží maso prostřednictvím dělení kořisti; při troše náhody může klidně dostat maso ze zvířete, které zabil její bývalý manžel. Oba zažijí jisté nepříjemnosti. On bude potřebovat ženu, která by mu spravila šaty a upletla houpací síť, a jí budou chybět věci, které jí její manžel kdysi kupoval od

překupníků za peníze vydělané sběrem kaučuku. A oba si budou muset najít nové sexuální partnery, což ale u Munduruků nikdy není problém.

Jednoduchost rozvodu a téměř zanedbatelná funkce mundurucké nukleární rodiny v nás možná vyvolává pochybnosti o nutnosti uzavírání manželství vůbec, ale instituce manželství má mnohem větší úlohu než pouhé vytváření manželských rodin. Manželství, jak jsem již řekl, jsou spojenectví v nejplnějším smyslu slova. Spojují rodiny a jednotlivce do širokých příbuzenských sítí, které by byly bez hranic, kdyby manželstvím nestály v cestě takové věci, jako je geografická vzdálenost, nebo takové společenské brzdy, jako je například pravidlo, podle kterého si lidé musí brát pouze příslušníky stejného kmene, stejné rasové, etnické nebo náboženské skupiny.

V každé společnosti navíc existují mechanismy, kterými lze vyloučit určité příbuzné z dosahu daného jedince a zprostředkovat vztah s jinými. Jak jsme viděli, může v americké společnosti třídní nebo geografická mobilita způsobit přerušeni příbuzenských vztahů. A i když k tomu nedojde, stejně vztahy s bratranci a sestřenicemi z druhého nebo třetího kolena často zaniknou. Příbuzenství znamená určitou blízkost, ale když do tohoto spojení jiné faktory vnesou důvody pro rozdělení a oddálení, tak k nim ve většině společností dojde. V příští kapitole uvidíme, že příbuzenské systémy po celém světě mají pravidla pro přijímání a vylučování příbuzných v rámci příbuzenských sítí, stejně jako pro přidělování rolí těm, kdož jsou přijati. Tato pravidla a vytvořené příbuzenské systémy navíc vykazují až neuvěřitelnou mezikulturní různorodost. Příbuzenství není přirozeným vyjádřením biologických skutečností, ale spíše kulturním výtvořem, který používá jazyka biologických vazeb k propojení společenských jednotek velice odlišných rozměrů a typů.

[PŘÍBUZENSKÉ SYSTÉMY]

Lidé se rodí a umírají, nukleární rodiny vznikají a zanikají, ale příbuzenské linie lidí a rodiny přežívají, a představují tak ve zmatečném proudu života určitou kontinuitu. Důsledky příbuzenství v čase a prostoru vedou ke spojenectvím a společným totožnostem, které spojují sousedy nebo jsou stavebním materiálem pro spojenectví dokonce mezi celými oblastmi. Mimo to také utvářejí pouto mezi generacemi, spojují každého muže či ženu s jeho nebo jejími předchůdci, a zabraňují tak tragickým krveprolitím. V naší vlastní společnosti, v naší individualizované a sociálně atomizované civilizaci, zůstává příbuzenství i nadále hlavním zdrojem našich nejbližších svazků. Ale v minulosti mělo a v jednodušších seskupeních některých primitivních národů ještě i dnes má příbuzenství důležitější úlohu než jenom dávat jednotlivcům lásku a podporu, neboť tvořilo či tvoří samotnou strukturu celých společností.

Abychom pochopili důležitost příbuzenských systémů jednodušších společností, musíme si znovu připomenout naši definici společnosti jako organizovaného a vnitřně rozrušeného seskupení lidí. Z této systematizace vycházejí naše zvláštní postavení (statusy), vytvářejí se skupiny a třídy a dochází k dělbě práce. Při našem způsobu života existuje celá řada kritérií pro vnitřní rozdělení společnosti a pro přidělování určitých práv a povinností jejím jednotlivým složkám. Jak jsme již uvedli, ve společnosti existuje nesmírně komplikovaná dělba práce, která vede k rozdělení obyvatelstva na téměř nekonečné množství pracovních skupin a postavení. Rozdíl v bohatství a moci nás dále rozděluje do společenských tříd, měníce tak přirozenou skutečnost, že všechny lidské bytosti jsou si od narození rovny, ve skutečnou společenskou nerovnost. Mezi další kritéria, podle nichž se lidé rozdělují, patří mimo jiné i rasa, náboženství, etnický původ, vzdělání a záliby. Výsledkem je společnost, která je tak komplexní, že je pro své členy neprůhledná a nerozluštitelná; jejich chápání podstaty a fungování společnosti je omezeno na politicky výhodné slogany a klišé. Tato vlastnost moderních průmyslových společností je také čini složitém předmětem pro antropologický popis a analýzu, na rozdíl od primitivních skupin, které mohou být pojaty holisticky, jako celky.

Už z definice výrazů „jednoduché“ nebo „primitivní“ společnosti vyplývá, že v nich existuje pouze omezené množství vnitřních rozdělení, postavení a podskupin, a tím také méně kritérií diferenciac. Jak jsme již sledovali v kapitole třetí, mnoho skupin je vnitřně uspořádáno pouze na základě věku, pohlaví a příbuzenství — tedy tří přiřazených postavení (statusů), která jsou univerzální na jakékoliv technologické úrovni. První dvě mají jako strukturující principy omezenou funkci, neboť většina skupin a komunit do nich řadí lidi obou pohlaví a všech věkových skupin. Jednu z mála výjimek, pokud se týče věku, nepočítáme-li současné komunity důchodců, nacházíme u národa Nyakyusa ve střední Africe, kde mladí

muži a jejich nevěsty zakládají společně se svými vrstevníky nové vesnice. Ve východní Africe a v tropických částech Jižní Ameriky mnoho společností rozděluje mladé muže do skupin podle toho, kdy prošli zasvěcovacím obřadem. Tyto kategorie procházejí společensky uznávanými fázemi dospívání, nebo věkovými stupni, jako skupiny, a nahrazují tak vždy starší skupinu, která přechází na vyšší stupeň. Systém věkových skupin a stupňů plní důležitou politickou a ekonomickou funkci a je zcela nepostradatelný pro určení mužských rolí, ale je třeba podotknout, že může vést pouze k omezenému počtu rozdělení.

Přes odlišnost sexuálních projevů existují pouze dvě pohlaví; i v rozdělení lidí na věkové skupiny jsou možnosti poměrně omezené, ať už škálu věku rozdělíme jakkoliv. Příbuzenství může na druhé straně vést k bohaté různorodosti seskupení a postavení a má tu výhodu, že když je použijeme jako kritérium diferenciac, tak je přizpůsobivé a tvárné. Toto je nesmírně důležité, neboť každý společenský systém potřebuje pružnost, schopnost přizpůsobit se okolnostem, stejně jako potřebuje řád.

Většina Evropanů a Američanů považuje příbuzenství za biologickou záležitost, nebo alespoň za přímé vyjádření biologických vazeb. To lze zčásti přičíst ideologii a částečně nedbalému myšlení, ale v každém případě je třeba uznat, že o příbuzenství se vesměs hovoří jako o biologickém jevu. Příbuzenství se týká biologických skutečností párování a rozmnožování, ale je to více než biologie: jeho předmětem je manželství a legitimita, které patří do oblasti kultury. Do příbuzenství tak pronikl prvek kultury, což bylo patrné už v předchozí kapitole, v níž jsme řekli, že příbuzenské systémy nejenom obsahují pravidla pro určení toho, kdo je čí příbuzný, ale také normy, které brání ostatním ve vstupu do této kategorie. Žádný příbuzenský systém, až na několik malých izolovaných skupin, nesdružuje do příbuzenského okruhu určitého muže či ženy všechny lidi, s nimiž je geneticky spřízněn či spřízněna. V naší vlastní společnosti vlivem prosté skutečnosti, že většina z nás se ani nesnaží sledovat své příbuzenské vztahy dále než k přímým bratrancům nebo sestřenicím, nám v příbuzenském okruhu zbývá pouze malé procento lidí, s nimiž jsme geneticky spřízněni. „Společná krev“ nedělá z člověka příbuzného, a to navzdory metaforickým výrazům „pokrevní příbuzný“ a „krev je silnější než voda“.

Pravidla příbuzenství, neboli normy, podle nichž někoho považujeme za svého příbuzného a udělujeme mu příbuzenský status, jsou vylučující; nikdy bychom totiž nemohli poznat nebo si třeba jenom zapamatovat všechny lidi, s nimiž jsme biologicky spřízněni. Tato pravidla jsou mnohdy určitým způsobem předpojatá, neboť někdy dávají přednost otcově příbuzenské linii a někdy zase matčině. Mnohé společnosti očekávají od matčiny příbuzenské strany úplně jiné věci než od otcovy. Matčini i otcovi bratři se v angličtině nazývají „strýcové“ (uncles) a jejich genetická příbuznost je chápána jako rovnocenná, ale v mnoha společnostech jsou tyto dvě kategorie strýců označovány odlišnými příbuzenskými termíny a je k nim také přistupováno jinak.¹ Kromě toho v lidských společnostech existuje velice široké spektrum příbuzenských seskupení, různorodost jejichž forem a způsobů fungování je natolik velká, že by z hlediska rigidních biologických spojení

¹ V češtině se také dříve užíval výraz „újec“ pro označení strýce z matčiny strany. (Pozn. překl.)

nebyly vůbec vysvětlitelné. Této plastičnosti příbuzenství, která je při strukturování společností tak užitečná, je dosaženo tím, že se biologická danost buď zcela ignoruje, nebo se přinejmenším obrací naruby. Člověk je příbuzný, protože jsme mu tuto roli udělili. Sestra je jednoduše pouze jedna z mnoha žen a od ostatních se příliš neliší, stejně jako je bratr jedním z miliónů mužů, ale přesto spolu sourozenci nemohou utvořit manželský pár, protože na jejich příbuzenskou vazbu se váže určitý význam. Příbuzenství nemá mnoho přirozených významů, pouze kulturních. Určité lidi uznáváme jako své příbuzné, zatímco jiné odvrhujeme; jedné kategorii příbuzných přiřkneme určitou hodnotu, zatímco jiným ji upřeme; můžeme si s příbuzenstvím zahrávat a vytvářet rozmanitá uspořádání. Tomuto manipulování je možno porozumět pouze ve vztahu k dalším společenským institucím, nikoliv k biologické danosti.

Společenská podstata příbuzenství je nejjasněji vyjádřena v zachovávání rodokmenů. To, že jsou rodokmeny užitečnými společenskými pohádkami, bylo jasné už od chvíle, kdy první člověk předstíral, že pochází z jiného rodu, aby tak získal nějaké výhody. Odvozování vlastního původu z rodokmenu bylo v Americe běžné u lidí, kteří se snažili uspět ve společnosti nebo si udržet své postavení. Bádání zavede hledače předků většinou do koloniálních časů a do Anglie; už bylo někde řečeno, že žádná zaoceánská loď, která kdy byla postavena, by neunesla všechny lidi, kteří měli údajně připlout na *Mayflower*.² Jiní jednoduše zkoumají své předky proto, že chtějí zjistit svou identitu — aby věděli, kdo *skutečně* jsou. Pokud by se nám rodokmeny zdály být křehkým rámcem pro pojetí sebe sama, měli bychom si uvědomit, že identita je také pouze společenskou fikcí.

Rodokmeny jsou částečně smyšlené mapy minulosti, které slouží k ospravedlnění přítomnosti. Arabští beduíni například mají rodokmeny sahající až do časů Proroka Mohameda, tedy do sedmého století našeho letopočtu. Jejich genealogové ze sebe na požádání vysypou jména předků od sedmého století až po nejranější zakladatele jejich rodů a sdělí vám jména jejich následníků až po pradědy; jejich paměť je však začne zrazovat, když mají hovořit o předcích z páté a šesté generace. To je dost zvláštní, ale jen do okamžiku, než pochopíme, že skupiny mužů, kteří mají společné předky z páté nebo šesté generace, představují základní politické jednotky. Nedokonalá paměť genealogů umožňuje případné změny vztahů na této úrovni za účelem uzavírání a rušení spojenectví. Když se tedy dvě skupiny dohodnou o mírové spolupráci a vzájemné obraně, většinou tento krok ospravedlní tím, že jsou příbuzní. Příbuzenství je v tomto případě výsledkem a jazykem soudržnosti, nikoliv naopak. Arabské rodokmeny jsou také výjimečné v tom, že vynechávají téměř všechny zmínky o ženách. Tím se vyčlení celá matčina strana rodiny, až na případy, kdy je výhodnější spojit manželstvím dva příslušníky téhož rodu, čímž dojde ke splnutí matčina a otcova původu.

Munduructí Indiáni, stejně jako mnohé kmeny tropické Jižní Ameriky, jakoukoliv genealogickou činnost zcela znemožňují tím, že rodokmeny dokonale potlačují. Muži ani ženy nesmí vyslovit jména mrtvých, zejména ne svých mrtvých

² *Mayflower* je název lodi, na níž v roce 1620 připlula z Anglie k východnímu pobřeží Severní Ameriky skupina anglických puritánů (Pilgrim Fathers). Po přistání založili Plymouthskou kolonii ve státě Massachusetts, která se stala střediskem a symbolem amerického puritánství. (Pozn. překl.)

příbuzných; výsledkem je to, že člověk má problémy zjistit, kteří lidé byli jeho vzdálenějšími či bližšími bratrci či sestřenicemi. Přes tuto nejasnost Munduruckové věří, že jsou příbuzní se všemi ostatními Munduruky. Nedostatek znalosti o rodokmenu tomuto vědomí nebrání, naopak se zdá, že je podporuje, neboť toto tvrzení nelze vyvrátit.

Oboustranná příbuzenství

Američané nemají tabu na jména, ale jsou postiženi silnou rodovou amnézií. Většina z nich si pamatuje jména svých čtyř prarodičů, ale moc jich už nezná jména všech osmi praprarodičů. A kolik z nich zná rodná příjmení svých čtyř prababiček? A kdo zná jména sourozenců svých prarodičů? Nebo alespoň bratru a sester svých prarodičů? Většině Američanů se může zdát, že se s dávno zemřelými lidmi nadělají přílišné okolky, ale znalost předků nám umožňuje vybudovat si vztah s živými lidmi. Děti sourozenců vašich rodičů jsou vaši přímí bratrci nebo sestřenice; vnoučata sourozenců vašich prarodičů jsou vaši bratrci a sestřenice z druhého kolena; a pravnoučata sourozenců vašich prarodičů jsou vaši bratrci a sestřenice ze třetího kolena. Jak už jsme uvedli ve čtvrté kapitole, většina Američanů nezná svůj přesný vztah ke vzdálenějším příbuzným. Bratrci a sestřenice ze druhého a třetího kolena jsou hromadně označováni za „vzdálené příbuzné“ nebo jsou úplně zapomenuti. Ale vždy tomu tak nebylo. Anglický jazyk má bohatou zásobu slov pro označení příbuzenské a generační vzdálenosti. Ale lidé si už neříkají „sestřenice z druhého kolena, sestřenice druhého stupně“ a podobně; neznají správnou terminologii a často neznají ani své příbuzné. Stejně jako u beduínů i naše rodokmeny odrážejí současnou společenskou realitu. Příbuzenství je kulturní konstrukt.

Příbuzenství amerického a evropského typu bylo doposud popisováno na základě primárnosti nukleární nebo manželské rodiny, která v posledních letech ztratila některé ze svých funkcí, současně s tím, jak se zároveň oslabily širší příbuzenské vztahy. Manželská rodina se tedy paradoxně stala křehčí a zároveň v životě společnosti důležitější. Hovořili jsme také o tom, že nukleární rodina je v pavučině příbuzenství uzlem, v němž se setkávají a shromažďují lidé, kteří jsou prostřednictvím manželství nebo rodičovství spřízněni s dalšími podobnými seskupeními. Ze svých vlastních manželských rodin sledujeme příbuzenské linie ke vzdálenějším příbuzným, až na samé hranice rodu. Náš anglický výraz „příbuzný“ zahrnuje jak pokrevní, tak i nepokrevní, sešvagřeně členy rodiny. Ti druzí jsou nám sice trochu vzdálenější, ale stále spadají do okruhu našeho příbuzenstva, i když do svého aktivního příbuzenského systému zahrnujeme pouze málo z nich.

Spleť příbuzných, ke kterým cítíme v závislosti na vzdálenosti vazeb různou míru náklonnosti, antropologové souhrnně nazývají „příbuzenstvo“. Příbuzenstvo není trvalou skupinou s jasně vymezeným členstvím a hranicemi, protože příbuzenský systém každého člověka je odlišný. Dva sourozenci mohou mít společné příbuzenstvo skládající se z rodičů, prarodičů, strýců, tet, bratraců a sestřenic; ale když vyrosteou a založí své vlastní prokreací rodiny, každý získá jiné nepokrevní příbuzné a s nimi také jinou rodovou linii. Příbuzenstvo není stálá skupina, ale

spíše jakási síť paprscitě vybíhající od každého jednotlivce. Tato síť je rovnoměrně rozprostřena na matčině a otcově straně, je „oboustranná“. Oboustrannost (bilateralita) naznačuje stejnou váhu otcovy i matčiny rodové linie v určování vzájemných formálních práv a povinností mezi příbuznými. Neznamená to nutně rovnocennost v tom, co člověk k jednotlivým příbuzným cítí, neboť to se liší od rodiny k rodině a od člověka k člověku. Pro ilustraci uvedu příklad z amerického zákonodárství. Jestliže muž umře, aniž by zanechal poslední vůli, a jeho jedinými žijícími příbuznými jsou jeho dva synovci, z nichž jeden je synem jeho sestry a druhý synem jeho bratra, rozdělí si strýčův majetek rovným dílem. To je naprosto odlišné od společností s „unilineární“ rodovou linií, kde příbuzným každé strany rodiny připadají zcela odlišná práva a povinnosti.

Míra sblížení, kterou cítíme k příbuzným z matčiny oproti otcově straně, je přímo úměrná fyzické blízkosti mezi námi. Nepřítomnost rozhodně v žádném případě lásku neposiluje. Blízkost bydliště má za následek blízkost citovou; existují důkazy o tom, že ve Spojených státech mají novomanželé tendenci usadit se blíže k rodičům nevěsty než ženicha. Navzdory tomu, že naše příbuzenství je formálně a zákonně oboustranné, jsou to ženy, které řídí svět příbuzenských vztahů. Navíc, ono silné, byť ambivalentní, pouto mezi matkou a dcerou se často poté, co se dceři narodí vlastní děti, ještě upevní.

Místo bydliště manželů

Bydliště a fyzická blízkost jsou hlavními faktory, které rozhodují o pevnosti příbuzenských vazeb a vymezení příbuzenských rolí. Tuto myšlenku poprvé vyslovil jeden z průkopníků americké antropologie, Robert H. Lowie, a jeho teorii pak rozvinul jeho student Julian H. Steward. Lowie při jedné příležitosti napsal, že mezi sousedskými a příbuzenskými vztahy mnohdy není vůbec žádný rozdíl, protože příbuzenství je často symbolickým jazykem pro vyjádření teritoriálních vztahů. Obdobně si Mischa Titiev jednou všiml, že zákaz incestu se často vztahuje na ty lidi, se kterými bydlíme, bez ohledu na hloubku a druh vztahu. Sousedí a příbuzní jsou tedy často jedni a titíž lidé. Hlavní příčinou tohoto překrývání jsou pravidla a vlastní výběr, které určí, kde se lidé po svatbě usadí, vedlejší příčinou pak tendence považovat za příbuzné ty, s nimiž žijeme.

Fyzická blízkost je jedním ze základních kamenů příbuzenství, neboť pouta hluboké oddanosti a pospolitosti nukleární rodiny vycházejí do značné míry z fyzické blízkosti a závislosti mezi matkou a dítětem, otcem a dítětem, bratrem a sestrou, nikoliv z nějakého záhadného pokrevního vztahu. Obdobně jsou i vzdálenější příbuzenské vztahy silně ovlivněny prostorovým rozmístěním lidí. Děti většinou vyrostou v domácnosti rodičů a poprvé se stěhují zpravidla tehdy, když se vdají nebo ožení, a založí tak novou rodinnou jednotku. V této domácnosti budou možná žít pouze po určitou dobu, možná v ní stráví celý život; ale v každém případě je tento výběr pro celou společnost rozhodující, neboť určuje, kdo s kým žije, a tím také, kdo s kým spolupracuje, kdo koho uctívá a kdo s kým tráví volný čas.

Pouze málo společností ponechává tak důležité rozhodnutí na přání jednotlivců. Všechny mají své vlastní představy o tom, kde by se mladý pár měl usadit.

Začneme jednoduchým předpokladem. Pravidla proti incestu většinou zakazují sňatek se členem stejné domácnosti; přinejmenším jeden z partnerů se tedy musí po svatbě odstěhovat. Otázkou je kam. První možností je, že si mladý pár vytvoří svou vlastní nezávislou domácnost, jak tomu je v současné Americe a Evropě. Tomuto výběru říkáme „neolokalita“. Neolokalita existuje v naší vlastní společnosti proto, že příbuzenství již neslouží k vzájemné obraně ani k ekonomickým cílům. Kromě toho celková struktura společnosti závisí na politické a ekonomické sféře, nikoliv na rodině. V jednodušších společnostech se novomanželé nemohou odstěhovat a založit si vlastní domácnost v nějaké neobydlené oblasti, protože by tak byli snadnou kořistí nepřátel, jimž by se bez pomoci nemohli ubránit. Musí tedy žít se svými druhy, ale nemohou s nimi žít jen tak bez řádu, neboť to by vedlo k tomu, že místní skupiny by byly náhodnými a beztvarymi seskupeními. Navíc budou vyhledávat společnost lidí, se kterými sdílí stejný zájem a kteří je do svého kruhu uvítají. Jejich rozhodnutí, ovlivněná politickými a ekonomickými faktory, se často obracejí zpět k předcházejícím vztahům s lidmi, to znamená k postavením, která navzájem zastávali v minulosti. Jak jsme viděli na příkladu afrických Nyakyusů, je po svatbě možné bydlet se svými vrstevníky. Avšak i Nyakyusové si své vesnice staví v blízkosti obydlí svých starších příbuzných a generace spolu mohou i nadále udržovat blízké vztahy. Další možnost, která přichází v úvahu pouze u velmi jednoduchých společností, je ta, že spolu po svatbě bydlí lidé stejného pohlaví, což samozřejmě představuje základní rozpor. Mundurucký mužský dům je ve skutečnosti jednou z nejdokonalejších podob segregace pohlaví, o jaké víme, ale muži vlastně bydlí asi jenom sto metrů od svých žen a dětí. To činí z příbuzenství základní připsaný status, který může vymezit místo bydliště, přičemž je to právě jeho schopnost obměny, která je činí mimořádně vhodným pro tyto účely.

Ve většině primitivních společností novomanželé žijí se svými příbuznými, neboť od nich mohou očekávat oddanost, podporu, důvěru a spolupráci. Setkají se u nich také se žárlivostí, rozpolceností a podezřívavostí, ale v době nouze má na povrch vycházet pouze ta dobrá stránka vztahu, což se také většinou děje. Řekli jsme už, že člověk žije s příbuznými nevěsty nebo ženicha, takže se zbývá zeptat: S kterými z nich? Existuje pouze omezený počet možností, o kterých se nyní rychle zmíníme, a poté je rozebereme detailněji. První možností je žít s rodinou manžela, což se nazývá „patrilokalita“. V případě, že novomanželé žijí s rodinou manželky, jedná se o „matrilokalitu“. (Někteří antropologové používají zaměnitelně s termíny patrilokální a matrilokální termíny „virilokální“ a „uxorilokální“.) V některých společnostech pár sice žije s příbuznými, ale výběr strany záleží na něm; tuto situaci nazýváme „bilokalita“. Neolokalita, patrilokalita, matrilokalita a bilokalita dohromady představují preferovaná místa bydliště ve většině světových společností, ale kromě nich existují ještě dvě zajímavé a neobvyklé obměny. „Avunkulokalita“ označuje usídlení s bratrem manželovy matky a „duolokalita“ znamená, že každý z partnerů zůstane bydlet u své rodiny.

K následující diskusi je třeba připomenout, že přísnost pravidel pro usídlení se v jednotlivých společnostech liší — od společností, v nichž jsou považována pouze za mírná doporučení, k těm, v nichž se jedná o neústupné příkazy. V prvním případě je klidně možné, že pravidlo dodrží pouze polovina manželů, ale i v případě

přísnějších pravidel se vyskytnou ti, kteří se jim nepodřídí. Výsledkem této uvolněnosti — tedy pružnosti, jež je charakteristická pro mnoho kulturních norem — je, že domácí jednotky, jež se vyvinou z kumulativního výběru bydliště, nejsou ve svém složení jednolité. Pravidla pro usídlení vytvářejí tlak na to, aby se určité druhy příbuzných držely spolu pohromadě, čímž je hluboce ovlivňována struktura místních skupin. Ale tyto skupiny mají obvykle do jisté míry eklektické a různorodé složení, což společnosti umožňuje vyrovnávat se s hrátkami osudu a okolností.

Naše vlastní neolokalita je z poloviny přednost a z poloviny problematické pravidlo. Není je možné najít v občanských či náboženských zákonících, ale je horlivě dodržováno. Vpravdě tou nejhorší věcí, která se mladému páru může přihodit, je být z nutnosti dohnán k soužití se svými rodiči. Neolokalita je pro průmyslovou společnost logickým řešením. Shoduje se s požadavky na prostorovou a třídní mobilitu amerických rodin a vyhovuje i příbuzenskému systému, jehož funkce jsou postupně omezovány a potlačovány. Neolokalita je podmínkou pro izolaci nukleární rodiny ve společnosti, která individualizuje své pracovníky a převádí jejich závislost z rodiny na zaměstnavatele a vládu. Americká rodina však není úplně osamocená. Často žijeme ve stejných čtvrtích nebo oblastech jako naši příbuzní, i když je to třeba jenom z důvodu zaměstnání a lepší znalosti dostupného bydlení v daném místě. Příbuzní si tak zůstávají blízko; míra odloučenosti příbuzných po uzavření manželství závisí do jisté míry na společenské třídě a zaměstnání.

Většina primitivních společností nevyznává neolokalitu, a to ze stejných důvodů, proč my ji praktikujeme. Dvěma nejdůležitějšími výjimkami jsou již dříve uvedení Eskymáci a Západní Šošoni v Nevadě, kteří žijí náročný a tvrdý život v nesmírně obtížných přírodních podmínkách. Nestálost životních podmínek v krutém podnebí měla za následek to, že jak skupiny společně žijících Eskymáků, tak Šošonů byly malé. Živil se totiž lovem, rybařením a sběrem plodin a zdroje potravy na určitém území stačily sotva na uživení několika mála rodin. Novomanželé mohli žít s jedněmi ze svých rodičů, v bilokálním uspořádání; ale když místní zdroje nestačily na uživení celé rodiny, museli své příbuzné opustit a stát se neolokálními. Vzájemná obrana a spolupráce nebyly to hlavní, protože k válkám zde docházelo pouze zřídka a získávání potravy většinou nevyžadovalo spolupráci mnoha lidí. Když potřebovali pomoc, jako například Eskymáci při lovu velryb a Šošoni při honu na antilopy, přivolali si na pomoc lidi ze sousedních oblastí. K tomu však nedocházelo tak často, aby to vedlo k vybudování velkých a trvalých seskupení obyvatel.

Patrilokalita je velmi rozšířená v mnoha světových společnostech. Přivádí nevěstu do ženichovy domácnosti, aby žila společně s otcem a bratry ženicha, případně s jeho dědečkem a některými strýci. Výsledkem je seskupení mužů spřízněných po otcově linii. Většina antropologů přičítá patrilokalitu ekonomickým faktorům. Podle tohoto odůvodnění dochází k patrilokalitě tehdy, když jsou určité klíčové činnosti spojené se zajišťováním obživy prováděny skupinou mužů. Patří k nim společný lov zvěře, skupinový lov ryb za použití omamných látek, sítí nebo zábran, kočovné pasení velkých domácích zvířat a obdělávání půdy pluhem. Většina společností provozujících kočovné pastevectví je patrilokálních, stejně jako většina zemědělských skupin, které k obdělávání půdy používají pluh. Lovecké skupiny mají

tendenci buď k bilokalitě, nebo patrilokalitě. V některých loveckých společnostech obývají patrilokální skupiny vymezená teritoria a jsou exogamní, což znamená, že své manželky získávají z jiných podobných skupin. Ve všech těchto společnostech je společný příspěvek mužské práce natolik důležitý, že je z hospodářského hlediska nejvýhodnější udržovat pohromadě skupiny mužů, kteří spolu vyrostli na určitém území, jež budou obdělávat, a kteří byli společným původem vychováni k vzájemné oddanosti a spolupráci. Kromě toho zde mohou působit ještě další faktory, ale jsou to hospodářské důvody, které vedou k patrilokalitě.

Na druhé straně existují společnosti, v nichž je naopak hospodářsky výhodné udržovat pohromadě skupiny žen a jejich dcer prostřednictvím matrilokálního uspořádání. Na světě neexistuje tolik matrilokálních jako patrilokálních skupin, protože dalekosáhlé lovecké a válečné činnosti mužů vyžadují velkou míru spolupráce, která je při hospodářské činnosti žen nutná pouze výjimečně. Přesto však existují některé matrilokální lovecké a sběračské společnosti, které jsou tak uspořádány proto, že pro přežití dané společnosti je důležitý sběr divoce rostoucí zeleniny a ovoce. Většina matrilokálních společností je založena na jednoduché zahradnické činnosti za použití motyk; práce žen je v nich důležitější než práce mužů. Toto platilo pro mnoho indiánských kmenů na východě Spojených států, jako jsou Irokézové, a také pro národy žijící na jihovýchodě Afriky a v pásmu vedoucím napříč střední Afrikou. Naopak u matrilokálních Zuňů, skupiny žijící ve vesnicích Nového Mexika, jsou to muži, kteří obdělávají půdu, zatímco ženy drtí kukuřici; úmornosti a zdoluhavosti této práce Zuňové čelí důmyslným a účelným organizováním spřízněných žen do pracovních skupin. Abychom nesklouzli k jednoduchému determinismu, je nutno říci, že ačkoliv většina matrilokálních skupin je založena na motykovém zemědělství, není většina společností vykazujících tento druh hospodaření matrilokálních. Matrilokalita má za následek velmi choulostivý systém bydlení, který vede k tomu, že je poměrně málo rozšířená. Nutí muže k tomu, aby žili se svými tchány, a tak ohrožuje prestiž a samostatnost ženichů tím, že je obklopuje lidmi, k nimž následkem nepokrevního vztahu cítí určitý antagonismus. Patrilokalita samozřejmě způsobuje totéž ženám, ale ženy jsou pouze zřídka ústředními politickými osobnostmi a jejich nepřátelství proto v menší míře ohrožuje politický řád. O tomto tématu ještě bude řeč.

Bilokalita je jedním z běžnějších typů usazování novomanželských párů. Vyskytuje se v případě, že neexistují žádné nutné důvody k tomu udržovat pohromadě spřízněné muže nebo ženy, a funguje dobře v ekonomickém prostředí, v němž hraje důležitou roli pružnost v rozhodování. Bilokalita se většinou vyskytuje ve volně uspořádaných společenských systémech; vyjadřuje a podporuje pružnost a různorodost domácích a místních skupin. Lidé se připojují ke svým příbuzným, ale přidají-li se k manželově nebo manželčině rodině, to závisí na situaci. Novomanželé se pro patrilokalitu nebo matrilokalitu rozhodnou buď podle možnosti získání půdy, nebo také v závislosti na kvalitě loviště či prestiži náčelníka dané skupiny. Zatímco „unilokální“ (patrilokální nebo matrilokální) typ bydliště vede k vytvoření skupin spřízněných přes muže nebo přes ženy, bilokální komunity jsou ve svém složení spíše eklektické a jejich členové většinou mají ve skupině příbuzné, s nimiž jsou spřízněni v jedné či druhé rodové linii nebo v obou.

Výše zmíněné méně obvyklé druhy usídlení jsou velmi zajímavé. Avunkulokalita je nejlépe známá z popisů kultury žijící na Trobriandských ostrovech v Melanésii, podaných Bronislawem Malinowským, o němž jsme se zmínili ve druhé kapitole. Podle trobriandského zvyku chlapec po dosažení dvanácti let opustí svůj rodný dům a začne žít v rodině bratra své matky. Tam dospěje, a když se ožení, přivede do strýcova domu svou ženu. Časem ho také jeho vlastní synové opustí a odejdou k bratrům jeho ženy a jeho dcery se rovněž provdají a odejdou. Na jejich místa přijdou synové jeho sestry a jejich manželky. Výsledkem avunkulokality je tedy domácnost, jejímž jádrem je skupina mužů spřízněných přes ženskou rodovou linii.

Duolokalita je vzácná. Nejlepším příkladem jsou Ašantové žijící v Ghaně a obyvatelé Torrského ostrova, malého území v Irském moři. Když se ašantský muž ožení, tak on i jeho žena zůstanou u svých vlastních rodin, kde nadále plní své povinnosti. Tato spojení jsou většinou endogamní v rámci daného města, aby spolu manželé mohli snadněji komunikovat. Obyvatelé Torrského ostrova, popsaní Robin Foxovou, dělají téměř totéž. Každý partner zůstane po dobu několika let ve své původní domácnosti, než se konečně sestěhují do společné domácnosti. To jim umožní pokračovat v péči o staré členy své domácnosti a mužovi to poskytne čas na to, aby se stal ekonomicky soběstačnějším. Je to takové „poloviční manželství“ a způsob, jak se vyhnout irskému zvyku nekonečných námluv a uzavírání sňatků ve středním věku.

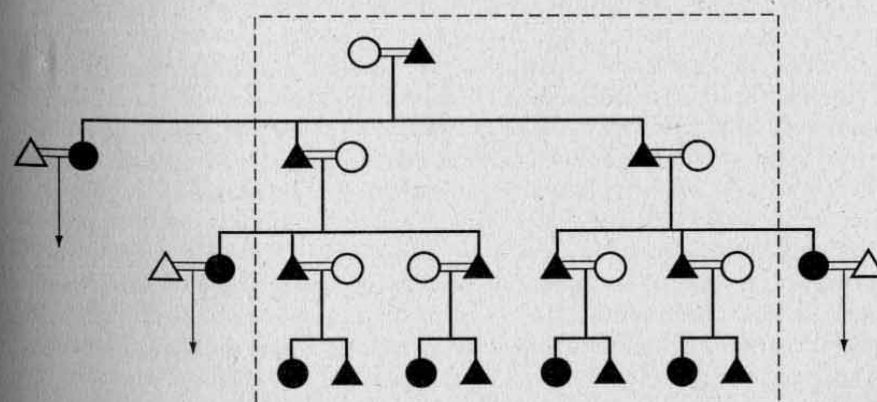
Rozšířená rodina

Všechna pravidla pro to, kde se manželé po svatbě usadí, s výjimkou neolokalit, vedou k vytvoření domácností skládajících se z několika nukleárních rodin, které nazýváme „rozšířené“ nebo „spojené“ rodiny. Rozšířené rodiny se skládají z několika spřízněných nukleárních rodin, které mají stejné bydliště a věnují se stejné činnosti. Míra samostatnosti nukleárních rodin v rámci daného prostředí je různá. Mezi trumajskými Indiány na řece Xingú v Brazílii má každá žena svůj krb a muži a ženy společně pracují na zahradách patřících jejich nukleární rodině. Páry ale žijí ve společné domácnosti s rozšířenou rodinou založenou na bilokálním pravidle a jednotlivé rodiny si prostor v rámci jednoho domu vymezují pouze tak, že si své houpací sítě zavěsí blízko sebe. Mundurukúové, kteří žijí pouze několik stovek mil odtud, potlačují nukleární rodinu ještě důrazněji, a to tím, že muži nespí v rodinném domě, kde je pouze jeden oheň na vaření pro všechny ženy, společná spíž a zahrada, která je vytvořena a obdělávána celou rozšířenou rodinou společně. V některých společnostech rozšířená rodina nežije pod jednou střeou a její jednotlivé nukleární rodiny mohou žít v dalších sousedících obydlích. V těchto případech se rodinná jednotka většinou těší větší nezávislosti a oddělenosti od ostatních.

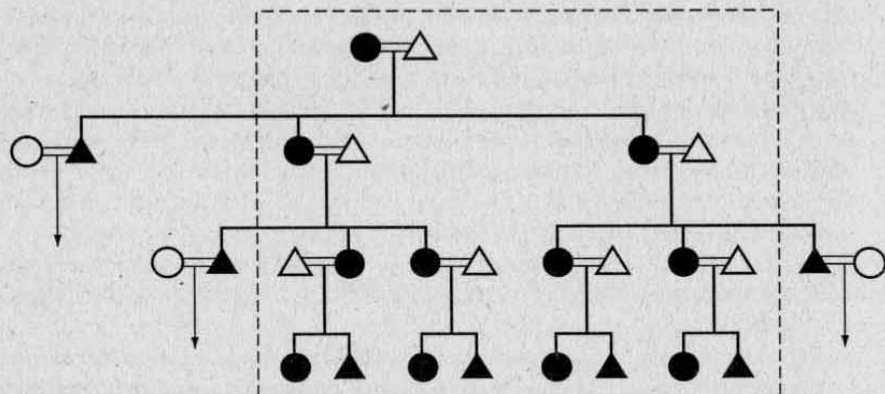
Nukleární rodina je v mnoha primitivních společnostech v různé míře zastíněna rozšířenou rodinou, což některé antropology vedlo k tvrzení, že rozšířená rodina je primární příbuzenskou jednotkou a v rámci evolučního vývoje mohla klidně existovat ještě před vznikem rodiny nukleární. Problém tohoto názoru spočívá

v tom, že se zde měří relativní důležitost rozšířených nebo naopak nukleárních rodin podle jednoduchých a jasně patrných funkcí při dělbě práce, výchově dětí a pohlavním životě. Když si uvědomíme, že první dvě funkce často plní rozšířená rodina a třetí si obvykle manželé zařídí sami, tak se manželská jednotka skutečně nezdá příliš důležitá. Když se ale podíváme na manželství a nukleární rodinu jako na nositele všech funkcí, o nichž jsme hovořili ve čtvrté kapitole, tak zjistíme, že tyto instituce jsou důležité po celém světě. Rozšířená rodina může převzít všechny vnější funkce, které spojujeme s nukleární rodinou, aniž se tím snižuje klíčová role nukleární rodiny ve všech společenských systémech. Stejně tak je třeba přiznat, že ve většině společností je nukleární rodina pevně zapojena do širších příbuzenských uspořádání, která sice vytvářejí a mění podobu manželského svazku, který ale nikdy nemohou zcela zrušit.

Vrátíme se nyní k našemu předchozímu závěru, že rozšířené rodinné formy vycházejí z různých typů bydliště. Vzpomínáte si, že patrilokalita vytváří skupiny sestávající ze staršího muže nebo dvou či více bratrů starší generace, jejich žen a dětí — když staří žijí dostatečně dlouho, aby mohly současně žít čtyři generace (viz obr. 2). Kromě mužů z rozšířené rodiny a jejich manželek budou do skupiny patřit také svobodné dcery. V téměř všech případech zákaz incestu zabraňuje mužům vzít si za manželku ženu, která se narodila v jeho vlastní domácnosti, neboť není pouze jeho spolubydlící, ale také dcerou, neteří, paralelní sestřenicí nebo sestrou. Patrilokální pravidlo tedy znamená nutnost všechny ženy rozšířené rodiny vydat a namísto nich přivést ženy z jiné skupiny. Stálé jádro rodiny se skládá z mužů, kteří jsou spřízněni po mužské linii. Proto otcův bratr bude členem patrilokální rozšířené rodiny, ale nemůže se jím stát matčin bratr. Strýc z matčiny strany zůstane doma a vydá svou sestru. Stejně tak muži, kteří jsou syny otcova bratra, budou patřit do stejné domácnosti v rámci rozšířené rodiny, ale všichni příbuzní spřízněni přes matčinu stranu — děti otcovy sestry, sestřiny děti a děti matčiny sourozenců — budou z důvodů patrilokalit žít někde jinde.



Obrázek č. 2. Přerušovaná čára ohraničuje členy patrilokálně vytvořené rozšířené rodiny. Plně černé symboly označují členy otcovy linie při uplatnění pravidla rodové posloupnosti. Šipky ukazují směrem k těm potomkům, kteří budou patřit do otcovy rodové linie.



Obrázek č. 3. Přerušovaná čára ohraničuje členy matrilokálně vytvořené rozšířené rodiny. Plné symboly označují členy matčiny linie při uplatnění pravidla rodové posloupnosti. Šipky ukazují směrem k potomkům, kteří budou patřit do matčiny rodové linie.

Matrilokální rozšířené rodiny připomínají na první pohled zrcadlový obraz rodin patrilokálních. Starší generace se skládá ze skupiny sester a jejich manželů, dcer a jejich přiřazených manželů, a tak dále až k mladší generaci svobodných dětí, jak je to vidět na obr. 3. Stálé jádro rozšířené rodiny je tvořeno ženami, které jsou navzájem spřízněny jako sestry, dcery a podobně, tedy spojováním příbuzných ženského pohlaví. To znamená, že žena zůstává v rodném domě společně se svou matkou a sestrami, přičemž součástí domácnosti budou i její děti. Ženin bratr naopak opustí rodný dům a odejde do domu své nevěsty, kde se narodí a vyrůstou jeho děti. Domácnost je založena na ženské linii, je spřízněna přes ženy.

Rodová linie a rodová posloupnost

Jednotky, jež jsme dosud popsali, jsou volná seskupení příbuzných určitého typu, která se sdružují na základě toho, kde se usazují manželé po svatbě. Jakožto skupiny mohou tato sdružení získat určitý majetek. Budou mít dům, nebo skupinu domů, a možná také vlastnit půdu, na níž si domy postaví. Rozšířená rodina může získat i další prostředky ekonomického typu. Příbuzenské skupiny často vlastní práva na úseky obdělavatelné půdy nebo na rybaření na částí toku řeky. Časem může skupina získat náboženské nebo politické výsady, kterými vládne kolektivně, což opět zvyšuje společný závazek. Tím, že příbuzenská skupina disponuje určitými společnými právy a prostředky, se podobá naší obchodní společnosti. To znamená, že může být považována za fiktivního jednotlivce, jednotlivou právnickou osobou, která vlastní společný majetek a přežívá své členy. Příbuzenskou skupinu nazýváme „obchodní společností (korporací)“ tehdy, když vlastní společný cenný majetek a práva, včetně ekonomického i jiného vlastnictví. Proto se pro skupinu stává čím dál důležitější vymezit pravidla, kdo má a kdo nemá na toto společné vlastnictví právo. Rozšířená rodina se tak stane ze skupiny náhodně

utvořené na základě pravidla o bydlišti novomanželů stálo a formálně vymezenou skupinou se svými vlastními pravidly členství a vylučování.

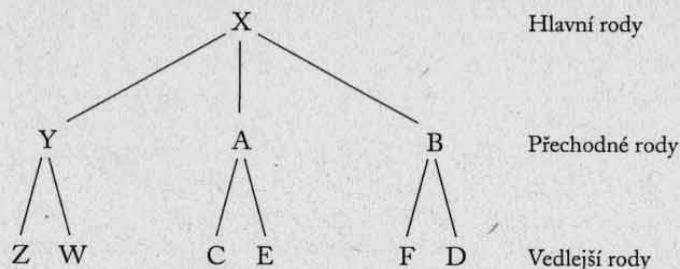
Hlavní mechanismus formalizace unilokální rozšířené rodiny spočívá v její struktuře. To znamená, že rozšířená rodina může být buď ve skutečnosti, nebo v ideálním případě považována za skupinu lidí odvozujících svůj původ od společného předka. Čtenář si může takovou skupinu se společným rodovým původem lehce přestavit. Když začneme od zakladatele nebo zakladatelky a jejich partnerů, budeme patrilokálně a matrilokálně sledovat jejich děti a zaznamenávat si po několika generacích pravidlo pro usídlování novomanželů, tak dojdeme k téměř totožným typům jednotek, o nichž jsme hovořili při vysvětlování patrilokálních a matrilokálních rozšířených rodin. Hlavní metoda proměny seskupení rozšířené rodiny do formálně ustavené a ohraničené skupiny spočívá v zahrnutí pouze těch lidí, kteří svůj původ odvozují od společného zakládajícího předka řadou následujících předků stejného pohlaví, jak je vidět na obr. 2 a 3. Tím se současně omezuje členství a je dán název této jednotce, která přežívá své členy. Tuto příbuzenskou skupinu nazýváme „rod“.

Stejně jako existují dva typy unilokálního bydliště, známe také dva hlavní typy rodové linie (linearity) a rodové posloupnosti, které označujeme za „patrilinéární“ a „matrilinéární“. Slovo patrilinéární, nebo také „agnátský“, označuje prostě „otcovskou linii“ a matrilinéární „mateřskou linii“. Patrilinearita označuje situaci, kdy se členství v příbuzenské skupině nebo jiné prostředky dědí přes otce, který je získal od svého otce a tak dále do minulosti. Podle této zvyklosti člověk může dědit po otcově bratrovi, ale ne po matčině bratrovi. Patrilinearita neznamená, že dědí pouze muži, protože dcery také dědí patrilinéárně, nýbrž že se dědí po mužské linii. Z toho vyplývá, že patrilinéární rodová linie — pro zjednodušení patrilinie — se skládá ze skupiny lidí, kteří svůj původ odvozují od společného zakládajícího předka po mužské linii. Stejně lze definovat materilinearitu, což je dědičnost příbuzenství nebo jiných cenností prostřednictvím ženské linie. Matrilinéárně mohou dědit muži i ženy a mohou dědit také po mužích. Proto podle pravidel matriliearity může muž dědit po matčině bratrovi, protože je s ním spřízněn přes ženskou linii a patří do strýcovy matrilinéární skupiny původu. Z toho vyplývá, že „matrilinie“ je skupina lidí, kteří mají společné předky po ženské linii.

Po detailnějším prostudování obou typů unilokálního systému rodového původu zjistíme, že v praxi se rozhodně nejedná o pouhé zrcadlové obrazy, přestože určité podstatné vlastnosti mají oba typy společné. Jak patrilinie, tak matrilinie jsou exogamní jednotky. Je zakázáno vybírat si svého životního partnera ze stejného rodu; ženy z dané skupiny se musí vdát za muže z jiných rodů a muži rovněž musí hledat své ženy mimo svou skupinu původu. To je v přímém souladu se základním principem manželství jakožto spojenectví a výměny, a právě vazbami a spojeními navázanými prostřednictvím manželských svazků se rody mezi sebou propojují a vytvářejí tak širší společnost. Exogamní pravidlo také určuje hranice a členství ve skupině, odděluje kategorii „my“, do níž patří všichni ti, s nimiž jsme si příliš blízcí na to, abychom si je mohli vzít, a kategorii „oni“, z níž si vybíráme své budoucí partnery. Rody jsou pevné, trvalé skupiny, skládající se z nejméně tří generací, což je činí odolné času. Navíc jejich členové z nich odvo-

zují důležitou sérii postavení, jakož i podstatnou část své celkové společenské identity.

Mezi patriliniemi a matriliniemi existují podstatné rozdíly, které plynou z toho, že jedna linie uznává vazby mezi muži a druhá mezi ženami. To, že muži jsou nositeli autority, zatímco ženám náleží prokreační úloha, vede k určité asymetrii, jež se odráží ve společenských systémech. Patrilinéární skupiny jsou většinou také patrilokální; a místní skupina je často shodná se skupinou rodovou, nebo alespoň její podskupinou. Ženy jsou do této skupiny přiváděny z jiných rodů, což často představuje jiné komunity. Většinou si ponechávají své členství ve svém původním rodě, ale velká vzdálenost může tyto vztahy časem oslabit. V patriliniích neboli „rodech“ ve starověkém Římě bylo odcizení manželky z jejího vlastního rodu naprosté a po svatbě se stala výhradně členkou rodu svého manžela. Ženino postavení bylo nízké, postavení manželky otrocké a ženy si svou prestiž znovuutvářely upevňováním svého postavení v manželově domácnosti a ovlivňováním svých synů. Obdobná situace byla ve staré Číně, kde zprvu bázkivá a zastrašená žena vyspěla ve vlivnou starou manželku, která byla postrachem svých snach.



Obrázek č. 4. Členění rodů

Shoda rodového původu a místa bydliště v patrilinéárních společnostech přispívá k jakémusi procesu rašení, kterému říkáme „členění“ (segmentace) a při němž dochází k rozdělování rodů. Podívejme se na smyšlený příklad patrilinie lidí, kteří svůj původ odvozují od X, jenž, podle rodokmenu, založil tuto skupinu před několika generacemi (viz obr. 4). Pravidlo patrilokálního usídlení společně se vzrůstem populace zapříčinilo prudký růst populace, který zase vedl k vyčerpání místních zdrojů. V tu chvíli se dva bratři rozhodnou založit několik mil od původního sídliště nové, kde by mohlo být více úrodné půdy nebo lepší loviště. Tito dva muži, synové Y, i nadále udržují vztahy se svým původním rodem, ale v souladu s patrilinéárním pravidlem dají své nové skupině jméno svého vlastního nejbližšího předka. Jejich rod se tak stane vedlejším rodem Y rodu X. Časem se Y zase rozroste a vyšle do světa další výhonky, z přechodného rodu Y tak vzniknou další dva nové vedlejší rody Z a W. Každý nový rod bude organizován stejně jako všechny ostatní. Jediný rozdíl bude v počtu lidí, kteří v nich budou, což bude záviset na tom, o kolik generací nazpět si najdou svého původního předka. Člen rodu Z může za zakladatele rodu považovat člověka vzdáleného přes čtyři generace, ale k zakladateli rodu Y bude muset jít až do sedmého pokolení. A předka X by musel hledat nejméně o deset generací nazpět, přičemž přesný počet bude

záviset na tvůrci rodokmene. Jelikož X mohl stejně jako Y rovněž založit další vedlejší rody A a B a protože každý z těchto rodů založil třeba rody C, E, F a D, je jasné, že čím dále do minulosti sledujeme svůj původ, tím rozsáhlejší bude daná jednotka a tím vyšší bude počet lidí v ní.

Patrilinéární původ s dlouhými rodokmeny může představovat společenský a politický rámec pro celé oblasti. Hlavní rody u národa Nuerů v jižním Sudánu sdružují tisíce lidí. Nuerové považují své vesnice za malé rody, které jsou zase součástí velkých rodů propojujících celé oblasti, v nichž se jednotlivé komunity nacházejí. V ideálním případě by vaší nejbližšími sousedy měli být vaši nejbližší patrilinéární příbuzní, lidé, s nimiž máte společný původ pouze do nejbližší minulosti; nuerské pojetí příbuzenství je tedy současně výkladem historie a geografie v jazyce genealogie. Země Nuerů není ve skutečnosti natolik uspořádaná, neboť dochází k velkým přesunům obyvatelstva a v každé komunitě žijí lidé, kteří nepatří do daného rodu a kteří někdy ani nejsou Nuerové. O této skutečnosti se ve svém díle zmínil antropolog E. E. Evans-Pritchard, který zdůraznil, že patrilinéární systém dal zemi Nuerů určitý řád, a učinil tak krajinu a lidi v ní žijící srozumitelnými jako části pevného systému. Marshall Sahlins pak uvedl, že nuerská společenská struktura je ideálním uspořádáním pro společnost, která expanduje do prostoru a jejíž počet obyvatel se zvětšuje, takže proces členění je přizpůsobením se kolonizaci. Usídlování menších rodů v rámci větších a závislost na rodokmenech při určování rodové posloupnosti kromě toho zajišťovaly možnost mobilizace obyvatelstva v případě války nebo sporů. Když byli někým napadeni zvenku, tak se Nuerové nepříteli postavili jako celek. A když byl některý vedlejší nuerský rod napaden rodem jiné linie, mohl počítat s pomocí blízkce spřízněných rodů. Souboj mezi dvěma muži mohl vést k boji mezi jejich vedlejšími rody. Když jsou tyto rody součástí stejného odštěpeného přechodného rodu, nedojde k zapojení dalších složek; ale když každý patří do jiného odštěpeného přechodného rodu, tak se do boje přidávají všechny menší složky obou těchto rodů. Tento masový efekt, známý jako „segmentovaná opozice“, umožnil Nuerům stát se úspěšnými bojovníky, neboť tisíce lidí se mohli spojit a zase rozpojit do menších celků, aniž by narušili společenský systém.

Patrilinie jsou založeny na vazbě mezi otcem a synem, protože po této ose se přenáší rodový původ a zachovává autorita. V matrilinéárních společnostech prochází rodová linie ženskou částí rodiny, ale autorita se stejně předává od muže k muži. Postavení žen v matrilinéárních a zejména matrilokálních společnostech je většinou vyšší než ve společnostech patrilinéárních a patrilokálních, a to ze dvou důvodů. Jednak jsou ženy považovány nejenom za biologické, ale také za právní zdroje kontinuity společnosti; nejsou tedy pouhými nádobami, v nichž se rodí potomci, jak na ně někdy pohlížejí mnohé patrilinéární skupiny. Za druhé, matrilokálnita umožňuje ženě žít se svými pokrevními příbuznými. Nastanou-li jí ve vztahu s manželem problémy, může se uchýlit ke svým sestrám a bratrům. U patrilokálních Janoámů žijících ve Venezuele a v Brazílii lidé dobře chápou, že ženina pozice se zhoršuje s tím, čím dále žije od svého rodného domu. V matrilokálních společnostech tedy žena po svatbě zůstává doma se svou matkou a sestrami a jejich pohlavní solidarita je tak ještě posílena příbuzenskou oddaností. V těchto skupi-

nách se ženy často těší velké úctě a vlivu, ale veřejné úřady jsou téměř vždy obsazovány muži. Z tohoto důvodu muži nadále hrají důležitější roli ve svých rodných matriliniích než ženy ve svých domácích patriliniích. V matrilinéárních společnostech se tedy rodový původ přenáší přes ženy, ale autorita náleží mužům.

Muži většinou v matriliniích svých žen nehrají důležitou roli, protože do nich přicházejí jako cizinci. Spíše zachovávají blízké vztahy a využívají svá práva a plní své povinnosti v rodech svých matek a sester, kde se těší autoritě jakožto jejich starší členové. V matrilinéární skupině je rozhodující vazba mezi bratrem a sestrou. To má hlavní vliv na rozhodnutí o tom, kde se usadit po svatbě, protože povinnost vyžaduje, aby muži po svatbě zůstali poměrně blízko svého rodného domu. Mnoho matrilinéárních společností je tedy patrilokálních; můžeme se domnívat, že rodový systém se vyvinul nejprve ve spojení s matrilokalitou a že až potřeba trvalé solidarity mezi skupinami bratrů vedla k přechodu na patrilokální systém. Další možností usídlení je v matrilinéárních společnostech avunkulokalita, protože udržuje pospolu matčina bratra a jeho hlavního dědice, sestřina syna; jejich dům je střediskem rodu, které přijímá syny nepřítomných sester. V matrilinéárních společnostech pravidlo matrilokálního bydliště odráží rovněž pokračující úlohu, kterou muži hrají ve svých domácích rodech, protože je obvykle ještě doprovázeno pravidlem místní endogamie. U Pueblanů a kmenech Zuñi a Hopi na jihozápadě Spojených států platí pravidlo matrilokality, ale muži se žení se ženami ze své vlastní komunity. Matrilokalita může muže odvést pouze sto metrů od domu, kde vždy naleznou podporu u svých matrilinéárních příbuzných.

Klíčová úloha vazby mezi bratrem a sestrou je zdrojem mnoha problémů, jež v matrilinéárních společnostech vznikají. Potřeba blízkého a trvalého vztahu mezi nimi brání procesu členění, který jsme zaznamenali v mnoha patrilinéárních společnostech. Kdyby se manžel se ženou měli odstěhovat do nového místa nebo jiné komunity, tak by jejich děti neměly matčina bratra, manžel by ztratil kontakt s dětmi své sestry a manželka by postrádala podporu a radu svého bratra; matrilinéární systém by jednoduše nefungoval. Tendence k místní endogamii má za následek vznik poměrně nepružných společenských systémů. Endogamní komunity jsou většinou uzavřené a rozdělené vazbami založenými na společné domácnosti a rodovém původu. Cenou za tuto úplnou integraci je však poměrně imobilní populace plná svárů, které jsou ale umlčeny, protože zúčastněné strany se nemohou snadno odpojit, a jsou proto často nuceny zachovávat i nedokonalý mír.

Manželova pozice v matrilinéární a matrilokální společnosti je problematická, stejně jako je problematické postavení manželky v patrilinéárních skupinách. Ale na rozdíl od ženy mužova role většinou vyžaduje větší veřejné projevení jeho autonomie a nezávislosti; vypadá to tak, že společnosti se spíše smíří se zhoršeným postavením ženy než muže. Manžel, který vstupuje do manželčina domu, je ve velmi svízelné situaci, protože konflikt mezi tchánem a tchyní a snachou či zetěm existuje snad ve všech společnostech. Pokrevní i nepokrevní příbuzní budou mít vždy své vlastní představy o partnerovi dcery nebo syna, a když dojde ke sporu, budou rodiny na obou stranách většinou podporovat svou vlastní krev. Sváry mezi sešvagřenými rodinami mohou v manželství způsobit i další neshody, protože každý z partnerů se většinou přikloní na stranu své vlastní rodiny. Obklopeni tě-

mito potenciálně znesvářenými lidmi si manželé jenom stěžují svou veřejnou prestiž a sebevědomí. Jak jsme však již uvedli v první kapitole, existují způsoby, jak se podobným situacím vyhnout; například vyhýbáním se tchyní a dodržováním přísně formálních vztahů s tchánem. Další způsob, jak ulehčit mužům jejich složitou situaci, existuje u matrilokálních Munduruků, jejichž situace je neobvyklá v tom, že jsou navíc patrilinéární. Muži jsou zde do domácností svých žen začleněni pouze volně, protože bydlí v mužském domě. Tyto strategie však zlepšují situaci pouze nepatrně a manželství v matrilinéárních a matrilokálních společnostech i nadále spočívá na neustále se měnícím podloží spojenectví a nepřátelství. Z tohoto důvodu je také v těchto skupinách průměrná rozvodovost vyšší než u patrilinéárních skupin.

Manželství v matrilinéárních skupinách je křehké, protože manžel musí často čelit rozporným požadavkům loajality. Stejný problém nastává v případě dědictví. Malinowski již dávno poznamenal, že trobriandští muži prožívají vnitřní konflikt způsobený matrilinéárním pravidlem, podle něhož dědictví připadá synům jejich sester, zatímco oni sami si vytvářejí pevnou citovou vazbu ke svým vlastním dětem. Muži to řešili tak, že byli štedří ke svým potomkům a za svého života jim dávali dary, které měli po jejich smrti podle zvyku zdědit jejich synovci. Někdo by se mohl domnívat, že rodový systém se tak změnil na patrilinearitu, ale toto napětí mezi dvěma liniemi se zdá být normálním znakem matrilinearity a nedílnou součástí její struktury. Toto vyrovnávání zájmů a nepřátelství a přítomnost nedokonale potlačovaných vnitřních svárů jsou charakteristickými znaky matrilinéárního systému a základem jeho silné, ale nejisté celistvosti. Ale je to také právě tato celková strnulost, jež je důvodem menší rozšířenosti matrilinéárních systémů oproti systémům patrilinéárním.

Klany

Původ rodů je vysvětlován jako výsledek unilokálního usídlování, se skupinovým vlastnictvím majetku; jejich členové odvozují svůj původ od společného předka prostřednictvím genealogických výčtů. „Klan“ je podobný rodu v tom, že jeho členové věří, že mají společného předka, ať už matrilinéárního, nebo patrilinéárního, a že jejich vzájemný vztah je proto natolik blízký, že znemožňuje vzít si člena vlastní skupiny. Rozdíl spočívá v tom, že za předka je považována bájná, často nelidská postava, která žila tak dávno, že jí není možno v rodokmenu vysledovat. Členové klanu věří ve svůj společný původ, ale nemohou ho ověřit či podpořit genealogickými údaji. Tento rozdíl se zdá být malý, ale vede k velkým odlišnostem ve společenské struktuře.

Rody se udržují pohromadě a jejich jednota je ospravedlňována rodokmeny. Ty jsou často pochybné kvality, nicméně lidé stejně věří, že se v nich mohou dopátrat svých předků a vypočítat typ a vzdálenost vztahu ke svým příbuzným. Příslušníci klanů takto neuvažují. Mohou sledovat část svého původu pomocí takovýchto rodokmenů, a to díky tomu, že rody jsou často pevnými součástmi klanů, ale když dojdou k vrcholovému předkovi svého rodu, tak rodokmen skončí. Od tohoto bodu až k zakládajícímu předkovi daného klanu existuje pouze víra, že jsou nějak

spojení. Rodoví předkové jsou považováni za obyčejné smrtelníky; mohou být považováni za neobyčejně zdatné a čestné osobnosti a mohou se stát středem uctívání, ale pořád jsou to pouze lidé. Zakladatelé klanu však žili v bájné době, v té nejdávější lidské minulosti. Když se jim dostalo lidské podoby, vykazovali nadlidské schopnosti, ale většinou nebyli za lidi vůbec považováni.

Nejrozšířenější metodou pro určení zakladatele klanu je ztotožnění předka a skupiny s určitou rostlinou nebo zvířetem. Proto lidé z wallabského klanu v Austrálii věří, že pocházejí z mytického wallaby (malého klokana), což jim dodává pocit sounáležitosti s wallaby žijícími v jejich okolí i s členy jejich klanu. Všechny mundurucké klany jsou pojmenovány po zvířatech nebo po rostlinách a lidé věří, že jak oni sami, tak dnešní druhy zvířat a rostlin pocházejí ze stejného předka. Tuto zvláštnost odvozování původu ze zvířete Mundurukúové částečně řeší současnou vírou v existenci doby, kdy zvířata vypadala jako lidé. Většina mundurucké mytologie nám podává obraz toho, jak zvířata-lidé v této bájné době dostala svou současnou podobu, neboť charakteristická událost všech bájných dob, včetně Rajské zahrady, onen velký rozkol mezi přirozeností a kulturou, ještě nastala.

Označování skupiny a jejího předka rostlinou nebo zvířetem antropologové nazývají „totemismus“. Dřívější vědci byli ohromeni ojedinelostí a množstvím totemických klanů a považovali je za zastaralou společenskou formu, za opravdu první lidskou společenskou instituci. Následující generace antropologů ukázaly, že totemismus není jednoduché a jednotné zvyklostní uspořádání, nýbrž že jeho předpokládané součásti, jako jsou zvířecí jména, exogamie a tabu zakazující pojídání totemických předmětů, se mohou vyskytovat nezávisle na sobě nebo v různých kombinacích. To byla rána pro teorie, jako byla Freudova, které se opíraly o „komplexní pohled na svět“, ale nezodpověděly otázku: „Proč vůbec používat jména zvířat?“ Lévi-Strauss tvrdí, že k tomuto problému existují dva přístupy. Podle jednoho jsou totemy dobré k jídlu — to znamená, že jsou považovány za posvátné proto, že jsou podstatné a nezbytné pro jídelníček dané kultury; druhý říká, že totemy jsou „dobré na přemýšlení“, že jsou výrazem lidské racionality. Lévi-Strauss zavrhl první případ tím, že dokázal, že některé totemy nemají pro členy dané kultury žádnou ekonomickou hodnotu a že naopak mnoho jiných užitečných zvířat a rostlin mezi totemy nepatří. Místo toho tvrdí, že přirozený vznik druhů rostlin a zvířat představuje jakýsi vzor pro „společenský vznik druhů“ totemických skupin. Vznik druhů rozděluje svět přírody a tato rozdělení se používají k vyjádření rozdílů ve světě sociálním. Totemismus je podle tohoto názoru klasifikačním systémem a zdrojem označení společenských jednotek; je dobrý na přemýšlení.

Jak již bylo řečeno, existuje mnoho skupin, které v rámci klanů mají rody, ale mnoho klanových společností nemá žádné rody. Tyto dva typy rodového původu se navzájem nepodmiňují a fungují vlastně odlišným způsobem. Vypočítávání vzdálenosti mezi příbuznými a štěpení na základě stupně příbuznosti je nezbytné pro fungování skupin původu, nikoliv však klanů. Základem klanu je, že příbuzenství a příslušnost všech členů jsou lidem pouze přisouzeny a není možné je dokázat tak jako v případě rodů. Mundurukúové například nemají rody a potla-

čují rodokmeny, ale mají patrilineární klany. Vztahy uvnitř těchto skupin jsou záležitostí víry a konsensu a příbuzenství je uděleno rovnoměrně a neuspořádaně po celém klanu. Lidé přesně nevědí, jak jsou spřízněni s většinou ostatních členů klanu, a zřejmě proto mezi nimi ani nečiní nespravedlivé rozdíly podle míry spřízněnosti, tedy rozdíly, které jsou u kořene členění skupin. Tento duch bratrské spolupráce a solidarity je někdy vztažen také na další klany, a všichni společně tak tvoří bratrstvo klanů nazývané „frátrie“; tato seskupení ale odrážejí spíše rozšíření vztahů než rozdělení. Klanové uspořádání tedy samo o sobě většinou nevede ke štěpení, ale spíše ke vzniku určitého typu obecného bratrství a sesterství. Každý zná svou spřízněnost s přímými a někdy i vzdálenějšími příbuznými, ale i všichni ostatní členové klanu jsou jednoduše příbuzní, kterým je třeba prokazovat loajalitu a vzájemnou podporu.

Unilineární rodový původ určuje členství v příbuzenských skupinách a uděluje důležitá práva a povinnosti jednotlivým členům, ale to neznamená, že druhá část rodiny je zanedbávána nebo ignorována. V matrilineárních skupinách původu se otec těší z blízkosti svých dětí, kterou neruší ani jeho výchovná úloha, kterou hraje v rámci rodu. V patrilineárních společnostech je to zase matčin bratr, pocházející z matčiny patriline, který hraje velkou a kladnou úlohu ve vztahu ke svému synovci. Je mu důvěrníkem, může mu nabídnout pomoc a zmírňuje přísnost charakteristickou pro starší generaci.

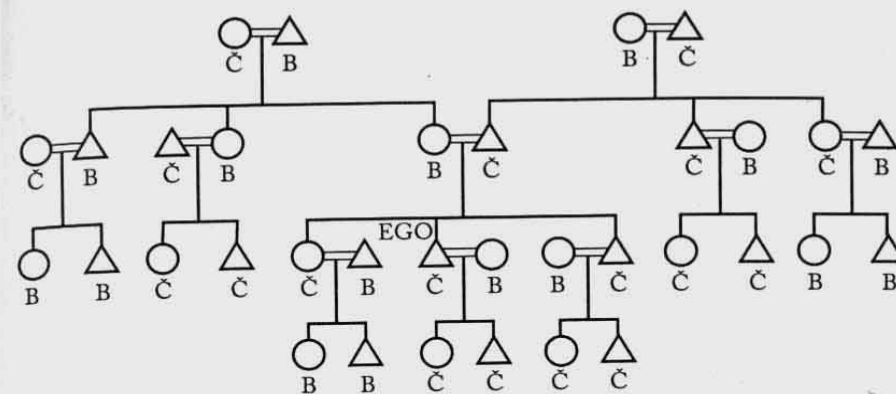
A. R. Radcliffe-Brown považoval tuto roli za protíváhu autoritě otce a dalších členů patriline. V tomto smyslu je role matčina bratra vybudována po vzoru pečovatelské dobroty matky. Doplnková linie jedince rodu — vazba „doplnkového otcovství“ podle Meyera Fortese — pro něj rovněž plní důležité funkce, jako například obětování za něj nebo patronace při iniciačním obřadu. Tyto vztahy, vyrůstající v první řadě z manželství, podporují skutečné sjednocení několika skupin původu do fungujícího celku.

Další typy skupin původu

Důležitost obou stran rodiny znázorňují dva typy příbuzenských systémů. V prvním případě lidé odvozují svůj původ od vrcholového předka, ale k tomu mohou dojít pouze po matčině nebo otcově rodové linii. Tyto jednotky různí autoři nazvali „neunilineární skupiny původu“, „ambilineární skupiny původu“ a „pokrevní skupiny původu“. Abychom se drželi jednoho termínu, budeme používat výraz *neunilineární skupiny původu*. Neunilineární skupiny původu se od rodinného příbuzenství liší v tom, že vycházejí od osobností předků a mají také pevné členství a hranice. Na ostrovech v Tichomoří, které jsou hlavním střediskem tohoto zvyku, má každá skupina nemovitě vlastnictví skládající se ze zemědělské půdy a usedlostí; jedinec si vybírá skupinu původu otce nebo matky především na základě nabídky půdy a svého rozhodnutí se na ní usadit. Pravidlem je, že rozhodnutí musí být buď — anebo, a člověk má práva pouze v jedné ze skupin. Avšak v případě etiopského národa Amharů mohou lidé uplatňovat svá práva v řadě neunilineárních skupin původu, díky čemuž nahromadí poměrně velké množství půdy. Tato možnost však neplatí pro všechny, protože příbuzenská sku-

pina musí nového člena přijmout a pouze bohatí a mocní mají dostatečný společenský vliv na to, aby mohli prosazovat svá práva. Druhý typ původu se nazývá „bilinéární původ“. Ve společnostech s bilinéárním původem patří každý člověk do dvou skupin původu; jednou z nich je patrilinie nebo patriklan a druhou matrilinie nebo matriklan. Členství v nich se potom dědí po otci nebo po matce, v tomto pořadí. V Africe, kde se tato instituce především vyskytuje, patrilinéární skupina většinou ovládá půdu nebo jiné zdroje, zatímco matrilinéární skupině jsou svěřeny náboženské činnosti a vzdělávání. Celkovým výsledkem bilinéárního původu je až neuvěřitelně důmyslný systém propletených, překrývajících se a navzájem se křížujících členství a vazeb.

Struktura a fungování skupin původu jsou nevyhnutelně spojeny s pravidly pro uzavírání sňatků. To není nikde patrné tak výrazně jako v případě společností, které jsou rozděleny do dvou exogamních unilinéárních skupin původu, jež antropologové nazývají „moiety“. V systému moiety je člověku uděleno členství buď ve skupině otce, nebo matky. Je mu zakázáno uzavřít sňatek nebo se pohlavně stýkat s kterýmkoliv členem ze stejné moiety a každý si musí vybrat partnera z moiety opačné. Toto rozdělení na dvě odlišné a sňatky se navzájem spřízňující moiety existuje u Munduruků, kde se člověk stane buď členem moiety Červených, nebo Bílých prostřednictvím patrilinéární skupiny původu. Na obr. 5 je zakreslen příklad členství ve skupině. Je-li něčí otec členem moiety Červených, pak on a jeho sourozenci budou také patřit k Červeným. Otcův bratr a sestra budou také Červení, ale děti otcovy sestry se budou označovat podle moiety svého otce, který musí být Bílý; děti otcova bratra zdědí jeho členství mezi Červenými. Na matčiny straně budou matka a její sourozenci Bílí, protože matka si vzala Červeného muže, a potomci jejího bratra budou Bílí, stejně jako jejich otec. Na druhé straně, matčina sestra si musí vzít Červeného muže, jehož děti budou také Červené. Podíváme-li se na obr. 5, zjistíme, že dcera bratra otce našeho jedince a dcera matčiny sestry budou členy jeho moiety Červených, a proto pro něho budou také zapovězené. Dcery matčiny bratra a dcery otcovy sestry budou ovšem patřit do opačné moiety, což z nich činí dobré kandidátky na vdávání. Stručně řečeno, křížoví bratraci a sestřenice patří do opačných moiety a jsou vhodnými partnery, zatímco paralelní bratraci a sestřenice patří do stejné moiety a platí pro ně zákaz incestu. Když se nyní vrátíme k obr. 1 (str. 81), uvidíme, že tento typ uzavírání sňatků přesně odpovídá pravidlům bratrské-sesterské výměny. Je to jednoduchá, přímá výměna partnerů mezi dvěma skupinami, nikdy ne mezi více než dvěma skupinami. Vzhledem k omezenému rozsahu manželské sítě označil Lévi-Strauss tento systém za „omezenou výměnu“.



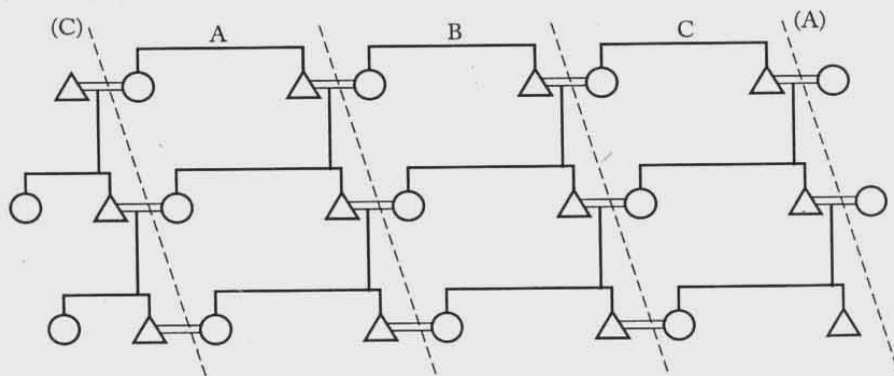
Obrázek č. 5. Patrilinéární vztahy u munduruckých Indiánů (Č — Červení; B — Bílí). Sňatek mezi moiety odpovídá sňatku mezi křížovými bratraci/sestřenicemi na zobrazeném diagramu, což vytváří systém omezené výměny.

Manželská výměna

Uzavírání sňatků mezi křížovými bratraci a sestřenicemi a současný zákaz uzavírání manželství mezi paralelními bratraci a sestřenicemi je široce rozšířeným sňatkovým pravidlem; na druhé straně je možné pravidlo dávající přednost sňatkům mezi paralelními bratraci a sestřenicemi najít zejména u Arabů a ve společnostech ovlivněných arabskou kulturou prostřednictvím islámu. Systém moiety, nebo-li omezená výměna, předepisuje manželství s křížovým bratracem nebo sestřenicí určitého stupně, neboť všichni členové opačné moiety, kteří jsou přiměřeného věku, spadají do této kategorie. Člověk si může vzít kohokoliv ze dvou křížových bratraců/sestřenic, čímž uzavře bilaterální křížové manželství; v případě přímé bratrské-sesterské výměny, jako na obr. 1, představuje jeden člověk současně oba typy křížového bratrance nebo křížové sestřenice. Je třeba dodat, že bilaterální křížové sňatky existují v mnoha společnostech, kde neexistuje systém moiety. Z pohledu jednotlivce je však sociální svět rozdělen na lidi vhodné a nevhodné pro sňatek.

V mnoha společnostech, ale v široké míře zejména u původních obyvatel Austrálie a v jihovýchodní Asii, se dává přednost sňatkům s jedním typem křížového bratrance/sestřenice, nikoliv s oběma. Některé skupiny předepisují sňatek s dcerou sestry mužova otce, ale zakazují sňatek s dcerou matčiny bratra, zatímco ve většině případů se dává přednost svazkům mezi dcerou matčiny bratra a zakazují se styky s dcerou otcovy sestry. Lévi-Strauss napsal rozsáhlou studii o příbuzenství založenou na srovnání těchto dvou případů a popsal všechny jejich odlišnosti a vedlejší typy, ale rekapitulace jeho práce by překročila rámec této publikace a dovedla by nás k velmi složité diskusi. Ušetřím čtenáře a omezím se ve výkladu na jeho model „generalizované výměny“, který srovnám s typem omezené výměny spojeným se sňatkem mezi křížovými bratraci/sestřenicemi.

Na obr. 6 jsou znázorněny sňatky mezi dcerou matčina bratra po tři generace. V nejstarší generaci, zobrazené v horní části, si muž z patrilinie A vezme za manželku ženu z B, jejíž bratr si vezme ženu z C. Manželský kruh se uzavře tím, že muž z C se ožení se sestrou muže z A. Kruh jsme samozřejmě nemuseli uzavírat u počtu tří skupin, neboť podobné systémy ve skutečnosti zahrnují mnoho skupin. Ve druhé generaci si muž z A zase vezme ženu z B a muž z B ženu z C, a tento vzorec se zopakuje i ve třetí generaci. Manželská vazba zde není založena na jednoduché, přímé výměně jako v systému moiety, protože patrilinie B vždycky dá ženy muži z A, aniž mu dává výměnou některou ze svých žen. B však dostává své ženy od C, který si zase bere ženy z A. Každá skupina nakonec získá manželky a dluh jedné skupiny je splacen skupinou jinou. Hlavní rozdíl mezi tímto systémem generalizované výměny a systémem omezené výměny je v tom, že zatímco druhý typ probíhá mezi dvěma skupinami, musí první zahrnovat nejméně skupiny tři, ale většinou jich je ještě více. Tento systém má širší záběr a dává dohromady velký počet příbuzenských skupin, a jak říká Lévi-Strauss, je k němu zapotřebí určité míry důvěry. Výměny nejsou přímé a každá skupina tedy vydává své ženy v naději, že nějaké na oplátku dostane od někoho jiného. Pokud systém funguje, tak je skutečně dostane.



Obrázek č. 6 Sňatek s dcerou matčina bratra a generalizovaná výměna. Přerušované čáry oddělují patrilinéární rodové linie A, B a C.

Jak uvedl Georg Simmel ve svém slavném eseji o „dyádách a triádách“, v jakémkoliv dvoustranném interakčním systému existuje mezi těmito dvěma stranami reciprocita a většinou se také nacházejí ve vyrovnaném a rovnoprávném vztahu. V tripartitním systému je však reciprocita vždy nepřímá, protože když jedna strana něco dá druhé, vrátí jí to strana třetí. Potenciální možnost spojenectví dvou stran proti straně třetí kromě toho plodí nerovnosti, takže tripartitní systém obsahuje časté rozdíly mezi stranami — a tak vzniká hierarchie. Zatím naše malá sociologie čísel vypadá jako polygynie u kmene Hausů, kterou jsme se zabývali ve čtvrté kapitole, ale když se na věc podíváme podrobněji, zjistíme, že existuje velká podobnost mezi tripartitním systémem a generalizovanou výměnou. Nejenom že i v generalizované výměně je reciprocita nepřímá, ale rody v tomto systému se také často považují za nerovnoprávné v tom, že dárci žen jsou, rituálně a ve svém

chování, nadřazeni těm, kdož o ně žádají. Tato hierarchie je relativní. Na obr. 6 je C nadřazeno B, které je zase nadřazeno A, jež je ještě výše než C, čímž se okruh uzavírá. Každá skupina je nadřazena nějaké jiné skupině, což je třeba chápat jako výraz vděčnosti za její ženy a matky. Za určitých podmínek se tento systém může přeměnit v absolutní řád postavení a třídy, což se u systému moiety nikdy stát nemůže.

Vzájemná postavení vymezovaná příbuzenstvím překračují manželství, reciprocitu a hierarchii a stávají se složitými společenskými pravidly mezi nepokrevními příbuznými. Bylo již řečeno, že vztah s nepokrevními příbuznými je založen na společných, ale často protichůdných zájmech v rámci téhož manželského páru. Vztah je plný reálného nebo potenciálního nepřátelství, se kterým se lze vyrovnat několika způsoby. Jedním z nich je již dříve zmíněné vyhýbání se styku, kdy jedna strana nemluví s druhou a kdy může být dokonce požadováno, aby se spolu nikdy nesetkali. Antropolog Elliott Skinner tvrdí, že u západoafrického národa Mosijů je tento zákaz tak přísný, že muž ani nesmí vkročit do rodné vesnice své ženy. Když jde žena navštívit svou matku a zdrží se u ní, musí muž zatím čekat za hranicemi vesnice pod stromem a poslat pro ni někoho jiného; manželčini příbuzní ho tam někdy nechají čekat až dva dny. Poněkud mírněji postupují saharští Tuaregové při zachovávaní symbolického odstupů od svých tchánů. Dělalí to tak, že závoj, který za normálních okolností zakrývá pouze spodní část obličeje, upevní až tak vysoko, že jim zůstane pouze štěrbina pro oči.

Vyhýbání pramení z respektu vůči starší generaci, ale jedná se o přehnaný respekt, který vede ke strnule formálnímu chování nebo naprostému odporu. V krajním případě se respekt změní v neinterakci, což je v souladu s tendencí všech společenských jevů přeměnit se ve svůj opak, zajde-li se příliš daleko. Totéž se stává v případě rovnostářství a kamarádství mezi vrstevníky. Muži a ženy, kteří se nacházejí ve stejné exogamní skupině, se k sobě chovají rezervovaně, jak se sluší na lidi, kteří jsou si navzájem tabu; ale ve stejné společnosti je zcela přípustné, aby spolu lidé flirtovali, pokud se nacházejí v opačných kategoriích, které spolu navzájem mohou uzavírat sňatky; křížoví bratrance a sestřenic se k sobě také chovají rozpustile až obscénně. Institucionálně schválené žertování mezi potenciálními partnery nebo ve vztahu k sourozencům vhodných partnerů se u jednodušších společností objevuje velmi často a lze se s ním setkat téměř u všech skupin, které uzavírají bilaterální sňatky mezi křížovými bratrance/sestřenicemi a v moiétách. Vzájemné vtipkování mezi moiétami snižuje prostřednictvím smíchu napětí mezi potenciálními příbuznými, ale je to zároveň opak kamarádství. Vtipkování totiž často zakrývá nepřátelství.

Vztahy založené na vyhýbání se a vtipkování nejsou jenom divnými zvyky primitivních národů, protože podobné věci děláme i my sami. Kolik novomanželů si dělalo starosti s tím, jak říkat svým tchyním a tchánům? Když své tchyni budete říkat paní Jonesová, bude to příliš formální, a když jí budete říkat mami, měli byste být raději z doslechu své vlastní matky. A i když se svými příbuznými za normálních podmínek nevtipkujeme, používáme tuto taktiku tehdy, když se dostaneme do citlivé situace, v níž by mohlo dojít ke konfliktu rolí. V minulosti spolu na segregovaném Jihu žertovali černoši a běloši; v souladu s tehdy panující nerovno-

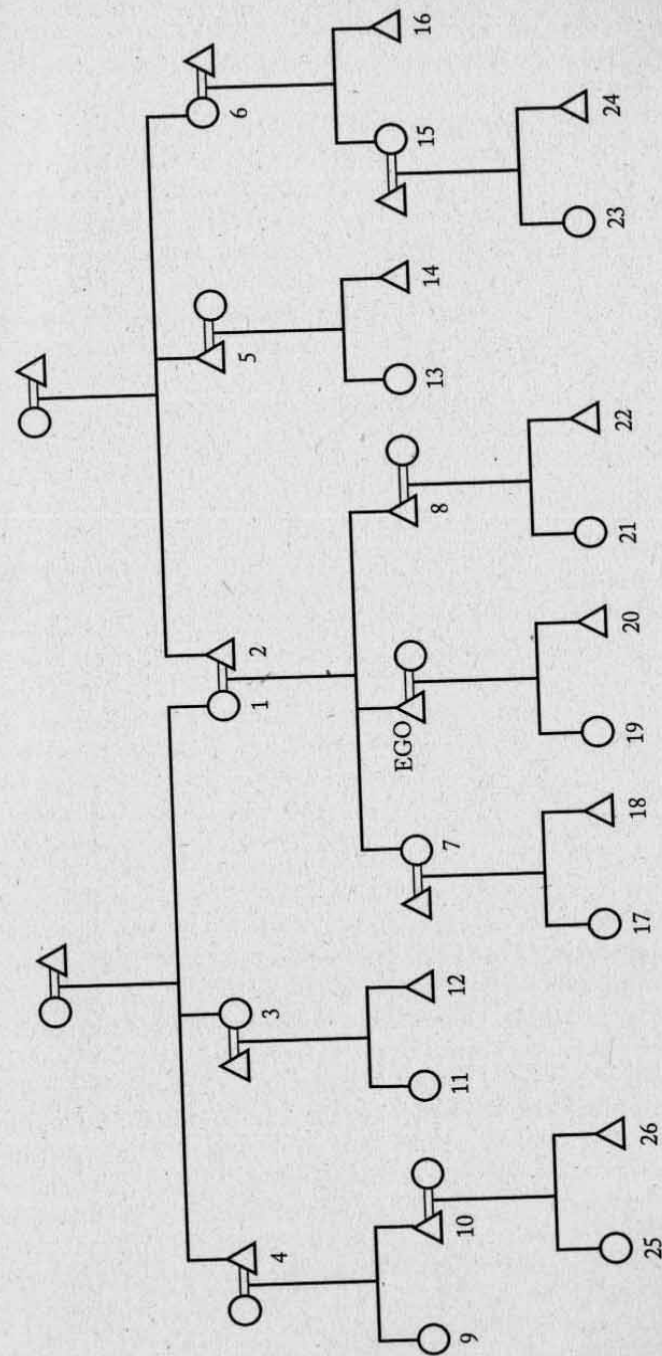
právností to však byli bílí, kteří dělali vtipy, jimž se černí měli smát. Smích a humor se navenek zdají býti základem dobrého přátelství, ale jsou také účinným způsobem, jak si udržet lidi, a často celý svět, od těla.

Terminologie příbuzenství

Termíny používané pro označení příbuzenství — matka, bratr, teta a podobně — popisují a klasifikují svět příbuzných tak, že sdružují dohromady ty lidi, ve vztahu k nimž člověk hraje podobnou úlohu, a oddělují ty, ve vztahu k nimž má jedinec jiná očekávání. Pojmy označující příbuzenské vztahy mapují svět příbuzných; vymezují totiž spíše kategorie společenských postavení než biologické vazby. Rádi bychom naše vlastní pojmy označující příbuzenské vztahy považovali za přirozené a odrážející biologické vazby mezi lidmi, ale jsou to právě pojmy označující příbuzenské vztahy v různých společnostech, které ze všeho nejdokonaleji vyvracejí genetický model příbuzenství. Stačí si připomenout naše slovo „cousin“, které ani nerozlišuje pohlaví daného příbuzného. Jiné společnosti mají nejenom odlišné termíny pro příbuzné, ale mají také naprosto odlišný systém jejich klasifikace. Tyto systémy názvosloví jsou pro nás zajímavé, protože se dají rozdělit na omezený počet typů, z nichž každý se vyskytuje nezávisle v naprosto odlišných společnostech po celém světě. Tato pravidelnost výskytu by se dala vysvětlit podobností podmínek, v nichž každý typ systému existuje. Je to proto ideální materiál pro vědecké zkoumání.

Různorodost a důležitost příbuzenských terminologických systémů poprvé popsal průkopník antropologie Lewis Henry Morgan ve svém klasickém díle *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (*Systémy pokrevnosti a sešvagření lidské rodiny*, 1871). Morgan byl přesvědčen o tom, že každý typ terminologie se vyvinul z určitého zvyku týkajícího se uzavírání manželství nebo z určitého typu rodiny, který se vytvořil v dávné minulosti a zůstal nezměněn až do dnešního dne. Měl pravdu v tom, že názvosloví odráží manželství, rodový původ a další společenské zvyklosti; ale mylil se v předpokladu, že tyto systémy zůstávají beze změny. Proto považoval havajský zvyk, podle něhož se celé příbuzenstvo rodičovské generace nazývá matka a otec, za přežitek z období na úsvitu lidského společenského vývoje, kdy existovala skupinová manželství, a jednotliví partneři se tak od sebe nedali odlišit. Žádné další důkazy, jež by prokazovaly existenci takového stadia, samozřejmě neexistují, naopak máme historické údaje, které dokazují existenci jiných typů příbuzenských systémů, jež se právě nacházely na přechodu k havajskému typu. Příbuzenské terminologie označují společenská postavení a odrážejí tak společenské struktury, jichž jsou součástí. Mění se většinou pomaleji než jiné aspekty společnosti a mohou nám tudíž něco sdělit o podmínkách v bezprostřední minulosti, ale nejsou natolik stálé a neměnné, aby mohly podat svědectví o dávných kulturách.

Existuje šest základních typů příbuzenských terminologických systémů, které antropologové nazývají podle kmene nebo národa, u něhož byly poprvé zjištěny nebo které je nejlépe představují. Jedná se o typ eskymácký, súdánský, havajský, irokézský, crowský a omažský. Zmíním se nyní o každém z nich a budu přitom



Obrázek č. 7. Schéma genealogických pozic vzhledem k jedinci (egu). (Použijte společně s výkladem o příbuzenské terminologii.)

čtenáře odkazovat na obr. 7, na němž je zakreslena genealogická situace z pohledu mužského jedince, tedy člověka používajícího dané příbuzenské termíny. Každá pozice je očíslována, protože naše vlastní anglické termíny nejsou schopny popsat klasifikace jiných společností a pouze by tak zkruslily fakta a pletly by nás nevhodným přenášením našich vlastních významů.

Začneme termíny eskymáckými, protože jsou velmi podobné těm, které se používají ve většině moderní Evropy a v Americe. Eskymácká terminologie se někdy nazývá „lineární“, protože označení, která daný jednotlivec používá v rámci své nukleární rodiny a rodové linie, nejsou použitelná pro jeho příbuzné z vedlejší linie, kterým se česky říká strýc, teta, synovec, neter a bratranec nebo sestřenice.³ Takže pozice 1 a 2 se nazývají matka a otec, v tomto pořadí; 7 a 8 jsou sestra a bratr; 19 a 20 jsou dcera a syn. Tato označení se nedají přiřadit žádným jiným příbuzným. Z příbuzných z vedlejší linie se děti bratra a sestry našeho jedince (17, 18, 21 a 22) nazývají neter a synovec a rozlišují se pouze pohlavím. Podobně se také matčini a otcovi sourozenci (3, 4, 5 a 6) nazývají strýc a teta, bez ohledu na to, ke které straně rodiny patří. Všem dětem tet a strýců (9, 10, 11, 12, 13, 14, 15 a 16) se v angličtině říká „cousin“ bez ohledu na pohlaví nebo na to, jak jsou spřízněni. Románské jazyky, které mají rod stejně jako čeština, je odlišují, jako například francouzské *cousin* a *cousine* a španělské *primo* a *prima*, označující (v tomto pořadí) bratrance a sestřenice. Anglické termíny pro vzdálené bratrance a sestřenice dokonce neberou ohled na generační vzdálenost. Skutečnost, že množství příbuzných zaujímá širokou škálu genealogických pozic, ale přitom nejsou terminologicky dále rozlišeni a nejsou zahrnuti do širokého pojmu „cousin“, vypovídá o tom, že role bratranců a sestřenic jsou nedostatečně vymezené a nepřilíš důležité, což je také pravda. Důslednost, s níž eskymácká terminologie ponechává stranou jakékoliv rozlišení mezi matčinou a otcovou stranou rodiny, dokazuje navíc její naprostou bilateralitu. Omezení terminologie na primární pokrevní příbuzné pak konečně odráží nadřazenost této jednotky a poměrnou slabost ostatních vazeb.

Súdánskou terminologii je možné popsat jednoduše tak, že ke každé očíslované pozici v naší tabulce by připadal jiný příbuzenský termín. Tety a strýčové na matčině a otcově straně jsou od sebe rozlišeni a pro bratrance a sestřenice existují přesná popisná označení, stejně jako pro neterě a synovce. S těmito systémy je možno se setkat v širokém pásmu súdánské oblasti Afriky, z čehož také pochází jejich název. Dřívější evropské příbuzenské termíny byly rovněž súdánského typu, ale většina antropologů se domnívá, že tento systém se vyskytuje u společností, v nichž je příbuzenství důležité a trvalé a které nemají žádné unilineární skupiny původu. Súdánská terminologie svou podrobností přesně odpovídá stejně detailním a rozvětveným vztahům, které existovaly u dávných evropských příbuzenství. K úpadku širších příbuzenských vztahů došlo při industrializaci a urbanizaci Evropy, kdy většina evropského kontinentu přešla na eskymácký typ.

Havajské termíny rozlišují příbuzné pouze podle generace a pohlaví, a proto se jim někdy říká „generační systémy“. Číslo 2, 4 a 5 na našem obrázku mají jedno

³ V tomto odstavci se odvoláváme na české příbuzenské termíny pouze pro větší názornost. Autor samozřejmě používá anglické názvosloví. (Pozn. překl.)

označení a čísla 1, 3 a 6 zase jiné. Obdobně jsou čísla 8, 10, 12, 14 a 16 shrnuta pod jedno označení, které bychom asi přeložili jako bratr, a 7, 9, 11, 13 a 15 patří do kategorie druhé, které bychom mohli říkat sestra. V generaci, která následuje po našem základním jedinci, se všechny děti nazývají stejně jako jeho vlastní děti. Jak již napovídá název tohoto systému — „havajský“, jsou střediskem tohoto názvosloví tichomořské ostrovy, stejně jako jsou hlavním centrem výskytu unilineárních skupin původu. Velice široký a vysoce obecný až beztvářý havajský systém je ideálně uzpůsoben tomuto typu původu, podle něhož členství ve skupině není až do dospělosti určeno. Protože si nikdo není jist svým vztahem k ostatním, tedy náležitostí k určité skupině, je zařazen a označen neurčitě, což odpovídá nejjasnému příbuzenskému postavení jedince.

Irokézské systémy příbuzenské terminologie se vyskytují na americkém kontinentu, v Africe a v dalších částech světa. Jejich význačnou vlastností je, že oddělují mateřskou rodovou linii od otcovské a spojují matku s její sestrou a otce s jeho bratrem. Z tohoto důvodu se nazývají systémy „spojování rozdělením (bifurkací)“ (zatímco súdánský typ je „souběžné rozdělení“, protože od sebe navzájem odděluje všechny sourozence rodičů). V irokézském systému se proto čísla 2 a 5 (obr. 7) označují termínem otec, ale jsou odlišena od čísla 4, zatímco čísla 1 a 3 splývají jako „matka“, ale pro číslo 6 existuje zvláštní označení. Ostatní termíny logicky následují. Všechny děti těch, kterým říkáme otec (2 a 5), jsou bratr a sestra (7, 8, 13 a 14) a všechny děti „matek“ (1 a 3) se také nazývají bratr a sestra (7, 8, 11 a 12). Křížoví bratrance a sestřenice (9, 10, 15 a 16) patří k sobě dohromady a odlišují se pouze pohlavím. Postupujeme-li po rodokmenu dále, pak se bratrovy děti (21 a 22) nazývají stejně jako vlastní děti jedince (19 a 20), zatímco sestřiny děti (17 a 18) mají jiné označení, které by se dalo zhruba přeložit jako neter a synovec.

U anglicky mluvících čtenářů vzbudí toto rozdělení zprvu odpor, a to proto, že jim bude připadat, že odporuje přirozenosti, což nám v případě našich vlastních termínů pro bratrance a sestřenice nevádí. Ale v příbuzenství nejde o biologickou podstatu, nýbrž o společenské vztahy a skupiny, a tomuto účelu irokézský systém slouží dokonale. Podíváme-li se lépe na obr. 7, zjistíme, že bez ohledu na to, jestli se jedná o matrilineární nebo patrilineární typ, dá se vlastní linie původu našeho jedince rozdělit do dvou kategorií: jeho vlastní skupina původu a všechny ostatní. Má-li společnost matrilineární klany nebo rody, bude matčina sestra označena jako matka a její děti, které patří do stejného klanu, jsou bratr a sestra. Je-li systém patrilineární, pak otec a jeho bratr splývají a bratrovy děti se označují bratr a sestra. Stručně řečeno, paralelní bratrance a sestřenice (11, 12, 13 a 14) se nazývají bratr a sestra, což odpovídá tomu, že mají společný původ a nesmí se spolu brát. Na druhé straně se děti otcovy sestry a matčina bratra, kteří jsou křížovými bratrance a sestřenicemi, nazývají jinak. Navíc jim je nejenom dávana přednost jako partnerům pro sňatek, ale nemohou ani v případě matrilinearity, ani patrilinearity patřit do jedincovy skupiny původu. Irokézský systém se většinou objevuje ve společnostech, které mají unilineární skupiny původu nebo v nichž se uzavírají sňatky mezi křížovými bratrance a sestřenicemi, nebo oboje.

Výše uvedené čtyři systémy příbuzenské terminologie se vyskytují nejčastěji. Mnohem méně častý je tak zvaný systém crowský a systém omažský, které, až n

určité rozdíly, jsou blízké irokézskému systému. Všechny ostatní příbuzenské systémy, o nichž jsme hovořili, dodržují generační rozdělení (s výjimkou anglického termínu „cousin“), ale Vraní indiáni (Crow) a Omahové se mu zajímavým rozdílem vyhýbají. V crowském systému platí pro muže s číslem 2, 5, 16 a 24 stejné označení a ženy s číslem 6, 15 a 23 také spadají do stejné kategorie. Z našeho pohledu se zdá, že by někdo musel svému vrstevníkovi nebo dítěti říkat otče nebo teto, ale když se na schéma lépe podíváme, zjistíme že mají společného ještě něco jiného. Nejprve je třeba vědět, že Vraní indiáni, a téměř všechny ostatní skupiny používající stejnou terminologii, jsou matrilineární; náš jedinec patří do rodové linie své matky, jejího bratra, sestry a sestřiných dětí. Na druhé straně rodiny patří otec (2), jeho bratr (5) a otcova sestra (6), její syn (16), dcera (15) a dceřiny děti (23 a 24) do otcovy matrilineární příbuzenské skupiny. To jsou také lidé, u nichž jsme si všimli, že všichni bez ohledu na generační rozdíly patří do stejné kategorie, kde jsou rozlišeni pouze podle pohlaví. Tyto termíny tedy znamenají „členové matrilineární skupiny původu mého otce“ a označují společnou totožnost členů stejného klanu a rodu. Přesně zrcadlový opak platí pro patrilineární omažské Indiány, což je jiný siouxscky mluvící kmen. Ve skupinách tohoto typu platí pro čísla 1, 3, 9 a 25 stejné označení a pro 4, 10 a 26 označení jiné. Crowský a omažský typ jsou spojeny matrilinearitou a patrilinearitou, v tomto pořadí, a můžeme si domyslet, že toto zanedbávání generačních rozdílů je znakem silného principu původu.

Antropologové věnovali příbuzenským termínům neobvyklou míru pozornosti, protože výsledky bádání v této oblasti jsou často uspořádané a jasné, na rozdíl od ostatních, mnohem chaotičtějších stránek společenského života. Označení a ještě více skupiny a postavení, o nichž pojednávají, jsou pro život primitivních národů nepostradatelné a nesmírně důležité jsou i pro naši vlastní společnost. V současné Americe však rodina stojí stranou, stejně jako náboženství a politika. Pro pracujícího člověka je rodina to, k čemu se v noci a o víkendech vrací; je to směsice emocí, postojů a činností, které jsou určitým způsobem odlišné od těch, které projevuje a vykonává v průběhu plnění svých každodenních pracovních povinností. Stejným způsobem od sebe oddělujeme práci, náboženství a politiku. V jednodušších společnostech je však život „vystřižen z jednoho kusu látky“ a ty instituce, které my považujeme za oddělené, se prolínají a navzájem k sobě patří. Jak jsem již zdůraznil, společenské vztahy v jednodušších společnostech jsou neohraničené a rozmanité. Příbuzenské skupiny větší než nukleární rodina mohou společně vlastnit ekonomické prostředky, mají svůj vlastní systém vnitřní autority a mohou mít dokonce ve společnosti politickou moc; často je rovněž pojí náboženská víra, jako například totemismus. Z tohoto důvodu je studium příbuzenství důležité, jelikož to, na jakém základě jsou lidé spřízněni, vymezuje skupiny, které potom hrají nesmírně důležité ekonomické, politické a náboženské role. Právě kvůli jeho klíčové úloze při vymezování společenských skupin a rolí jsem se příbuzenstvím zabýval hned na začátku; nikoliv proto, že bych se domníval, že tato látka je podstatně důležitější než všechny ostatní. Naopak, ekonomické prvky jsou při utváření a řízení celkové podoby a vývoje společností a jejich kultur nepochybně důležitější než jakýkoliv jiný aspekt společenského života.

Ekonomické faktory jsou natolik důležité vzhledem k dobře známému pravidlu, že hlavní úlohou každé společnosti je zajistit prostředky pro obživu a rozmnožování svých členů, čehož se může dosáhnout pouze prostřednictvím zásobitelských technologií a pravidel pro společenskou výměnu zdrojů. Většina ostatních věcí může počkat, ale tyto nikoliv. Neměli bychom však z toho odvozovat, že tento primát ekonomiky znamená obecný filosofický materialismus, protože se stejně jedná o oblast určovanou především myšlenkami a hodnotami. Ekonomický sektor nemůže být považován ani za nezávisle existující prvotní příčinu všeho, protože stejně jako ostatní věci je produktem komplexních kulturních událostí. Je pravda, že ekonomický vliv sahá do oblasti příbuzenství, vlády a náboženství, ale platí to i naopak, protože hodnoty a normy vycházející z těchto tří oblastí zasahují a ovlivňují ekonomiku — a také sebe navzájem.

[EKOLOGIE A HOSPODÁŘSTVÍ]

Úspěšný vývoj našeho druhu je třeba přisuzovat zejména našemu boji o nadvládu a možnost neomezeně využívat naše životní prostředí. Tento útok na přírodu se v posledních letech ještě prudce vystupňoval a způsobil, že v současné době hrozí vyčerpání pozemských zdrojů. Lidé jsou si proto dnes už vědomi toho, že i naše planeta je smrtelná. Už si nemyslíme, že naše zásoby paliv, drahých kovů a rostlin jsou nekonečné. Toto vědomí nedostatku a vzácnosti se rozšířilo už i na vodu a vzduch, které byly dříve považovány za bezplatné suroviny. Dnes už si ale kupujeme pitnou vodu a vodu ke koupání i vzduch, neboť platíme za čističky vody a instalaci odlučovacíků filtrů do továrních komínů a aut. V naší civilizaci se za vše platí.

Obecné povědomí o ekologii, jak nazýváme vědu zabývající se životním prostředím, už přesáhlo jednoduché uvědomění si toho, že přírodní zdroje jsou omezené. Nyní už lidé chápou i poměrně komplikované vzájemné propojení rostlin, zvířat a jejich přírodního prostředí. Ekologové už to samozřejmě vědí velmi dlouho, ale veřejnost byla o této skutečnosti tvrdě a dramaticky informována až v roce 1962 knihou Rachel Carsonové *Silent Spring (Tiché jaro)*. Carsonová dokázala, že prostředek na hubení hmyzu DDT, který byl, díky své účinnosti v hubení hmyzu ničícího úrodu a přenášejícího malárii, považován za spásu lidstva, měl ve skutečnosti hluboký a neočekávaný vliv na celý řetězec života. Hmyz sice zahynul, ale ptáci, kteří se jím živili, zemřeli buď hladu, nebo na účinky DDT, což hmyzu umožnilo, aby se opět nadále rozmnožoval. To vedlo ke zvýšení dávek DDT a tak dále až do nekonečna. DDT bylo také vstřebáváno pasoucím se dobytčím a v mléce přeneseno na lidi; spláchno se do řek a zabilo či otráвило ryby; odtud plynulo do mořských hlubin, kde jednak zničilo koryše, jednak vstoupilo do mořského potravního řetězce. Opět jsme narušili přírodní rovnováhu a opět jsme to udělali — jako ostatně téměř vždycky — ve snaze pomoci lidstvu.

Znovu je třeba zdůraznit onu paradoxní skutečnost, že my, tak rozumné a plánující bytosti, nejsme schopni předpovědět plný dopad našich skutků před tím, než je uskutečnime. Často vlastně nejsme schopni porozumět ani tomu, co se stalo *potom*, co jsme něco udělali. To je snad vůbec nejjasněji vidět na případu ekologie. Nikdo nebyl schopen předpovědět konečné a dalekosáhlé účinky DDT na citlivou rovnováhu životního prostředí a farmáři společně s chemickým průmyslem ztracovali práci i osobu Carsonové tak dlouho, než se pravda, již ve svém díle dokazovala, ukázala zcela nevyvratitelnou. To platí pro veškeré lidské technologie, ať už byly původně vyvinuty s dobrým, či zlým úmyslem. Průkopníci automobilového průmyslu nepředpokládali, že revolučně změni americkou krajinu rozšířením výstavby obytných i průmyslových objektů do dříve neobydlených oblastí. Tím došlo k vylidnění měst, která zůstala prázdná jako skořápky. A když už jsme u toho, pouze málo lidí si je vědomo, že až energie a ostatní nedostatkové zdroje dojdou a ukončí tak automobilovou éru, budou města možná jedinými

místy, ve kterých se bude moci žít. Ale ne všechny naše inovace mají tak okamžité důsledky. Zemědělství se například zrodilo ze zdlouhavého experimentování a primitivní inovátoři neměli ponětí, že kladou základy pro vývoj civilizace. Jestli to byl příznivý krok, nebo počátek úpadku lidstva, není jasné, ale tvořivé činy byly zanedbatelné, jejich účel omezený, zatímco jejich následky nedozírné. Kdo si zahrává s přírodou, zasahuje až k prameni života lidské společnosti.

Společně s flórou, faunou a zvláštnostmi přírodního terénu jsou lidé a jejich činnost nedílnou součástí většiny ekosystémů. Lidský dopad na prostředí je zřejmý, ale vliv prostředí na kulturu už tak jasný není. A právě zkoumáním tohoto vlivu se antropologie zabývá snad už od svých počátků. Většina dřívějších studií odhalila naivitu lidí ve vztahu k tomuto problému a jejich dodnes trvající nedostatečnou znalost historie. Většina lidí se například stále domnívá, že převaha společnosti žijících v mírném podnebném pásmu je výsledkem náročnosti a změn podnebí, které utvářejí silné, aktivní lidi. Obdobně se to, že většina tropických oblastí za námi zaostává, vysvětluje horkým, dusným podnebím, které údajně oslabuje všechny lidi žijící v této oblasti, stejně jako vlna horkého počasí oslabuje lidi v New Yorku nebo Chicagu. Tato tvrzení jsou udržitelná pouze do té doby, než si uvědomíme, že většina lidí, kteří v tropech pracují, vydává při práci mnohem více energie než průměrný americký nebo evropský pracovník, který řídí stroje, jež vykonávají tvrdou práci za něj. Kromě toho předpoklad, že existuje jakýsi přímý a jednoduchý vztah mezi prostředím a kulturou, zcela pomíjí skutečnost, že ve stejné oblasti žijí postupně zcela odlišné kultury, že první civilizace vznikly v subtropích a že oblasti s nepříznivým podnebím v jedné době se mohou stát kolébkami civilizací v době jiné. Mezi kulturami a prostředím, v němž žijí, skutečně existuje pevný vztah, ale jedná se o složitou vazbu, která je obtížně postižitelná a nesmírně křehká.

Kulturní ekologie

Moderní ekologická studia v rámci antropologie začala pokusy několika autorů o vysvětlení nápadné podobnosti mezi kulturami určitých zeměpisných oblastí. Jedním ze zřejmých vysvětlení bylo, že sousedící skupiny si navzájem vyměňovaly mnoho kulturních prvků „difuzí“, nebo-li rozšiřováním zvyků, znalostí, dovedností a dalších znaků. Dalším zdůvodněním existence charakteristických kulturních znaků v určitých oblastech je podobnost ve způsobech zajišťování obživy. Indiánské kmeny Velkých plání ve Spojených státech vykazovaly mnoho podobných rysů, které byly částečně důsledkem jejich blízkého vzájemného kontaktu, ale také výsledkem stejného hospodářství založeného na lovu bizonů pomocí jízdy na koni. Obdobně ke specifickému způsobu života vedla závislost původních obyvatel tichomořského pobřeží na lovu lososů a mořských savců. A totéž způsobil sběr žaludů mezi indiánskými kmeny v Kalifornii.

Způsob získávání obživy spojoval s typem „kultury“ ve svém díle průkopník antropologie Clark Wissler z Amerického přírodovědeckého muzea, stejně jako později ve svých pracích Alfred L. Kroeber, zakladatel oddělení antropologie na Kalifornské univerzitě. Ale vůbec nejdůležitější teoretické závěry pocházejí z díla jednoho z Kroeberových studentů, Juliana H. Stewarda. Nové teorie se většinou

vyvinou z praktických problémů při interpretaci údajů. Wisslerův přístup ke kultuře byl výsledkem potřeby roztrždit a rozmístit muzejní sbírky a Stewardova teorie „kulturní ekologie“ se zrodila z jeho výzkumu u nevadských Šošonů. Jádrem teorie kulturní ekologie je předpoklad, že mezi kulturou a prostředím existuje dynamický a tvořivý vztah, založený na technologii, zdrojích a práci. Jednoduše řečeno, způsoby práce — to, jak společnost organizuje práci a uzpůsobuje ji sezónním cyklům, jak rozděluje úkoly a zajišťuje spolupráci při jejich provádění — závisí do značné míry na dostupné technologii a na druhu využívaných zdrojů. Tyto způsoby práce mají zase silný vliv na další společenské instituce, včetně pravidel pro usídlování, odvozování původu, velikost komunit a jejich umístění a na mnoho dalších jevů. Nic není společnější než práce a nic také není důležitější pro lidské přežití než získávání živobytí z našeho prostředí. Steward tvrdil, že to, jak je živobytí získáváno, závisí do značné míry na tom, z čeho se získává — a čím. Řekl rovněž, že práce jako společenská činnost vede k hlubokému přizpůsobení se všech dalších společenských vztahů, což je jednoduchá aplikace funkcionalismu. Nejedná se však o prostý přírodní determinismus, protože Steward považoval technologii za historicky odvozenou a podstatné části prostředí za zdroje, jež jsou poznávány prostřednictvím kultury a získávány technologií. Hlavní činitele této teorie jsou tedy kulturní.

Stewardovo využití teorie kulturní ekologie by nám nyní mělo pomoci osvětlit pár příkladů. Oblasti střední a východní Nevady, obydlené Západními Šošony, jsou většinou vysoko položenými polopouštěmi. Krajině dominují paralelní horské hřebeny vysoké přes 3 000 metrů, táhnoucí se od severu k jihu, s údolními ve výšce 4 000 až 5 000 metrů nad mořem. Podnebí je suché a srážky jsou pro zemědělství nedostatečné; léta jsou horká a suchá a zimy studené a se sněhem, zejména ve vyšších polohách. Ještě dnes je to tvrdá krajina; pro původní obyvatele bylo téměř nemožné zde žít.

Šošoni žili na samé hranici přežití. Hlavními přírodními zdroji byla řídká se vyskytující zvěř a divoké plody a kořeny. Hlavní lovnou zvěř byli jeleni, antilopy, králíci, občas kamzíci a někteří hlodavci. Mezi divokou zeleninu patřily trsovité ječmenice, bramborovité hlízy a několik druhů horských bobulovitých plodů. Technologie byla vskutku primitivní. Jako hlavní zbraně Šošoni používali luk a šípy a uměli si vyrobit několik druhů košíkových nádob, nástrojů a ostrých rycích holí. Před nepřízní počasí se chránili pouze mokasíny a krátkou sukni z hrubé kůže, v zimě potom obleky z králíčí kožešiny. Tito lidé byli čistí kočovníci; základním typem obydlí, v létě i v zimě, byla protivětrná zástěna vyrobená z pelyňku. Avšak i přes tuto krajní nouzi dokázali přežít.

Roční cyklus začal pro Šošony každé jaro rozdělením zimního tábora na malé společně kočující skupiny dvou až čtyř rodin. Muži lovili králíky a příležitostně jeleny a ženy hledaly rané odrůdy kořenů. Utvoření větších skupin nebylo možné, protože krajina byla příliš chudá na to, aby uživila více lidí na jednom místě. V létě tyto malé kočovné skupinky neustále putovaly a trhaly zrající travní semena; roztávající sníh jim umožňoval výstup do vysokohorských oblastí, kde sbírali bobulovité plody a lovili jeleny a kamzíky. Podzim byl klíčovým obdobím ročního cyklu, protože to, co v tuto dobu nashromáždili, jim muselo vystačit přes celou dlouhou zimu. Přežití bylo v této oblasti umožněno tím, že základní zimní potra-

vina — borovicový oříšek — uzrávala v září a bylo jí dost k tomu, aby se stala jediným zdrojem obživy, který bylo možno v neomezeném množství nahromadit a uložit na zimu. Každý podzim vystoupali Šošoni na horské svahy, kde rostla mexická borovice, a nasbírali si velké množství ořechů, které potom uložili do podzemních úkrytů na úpatí kopců. Poblíž potom založili společný zimní tábor pro deset až patnáct rodin. Zima byla nejusedlejší ročním obdobím a uskladněné ořechy a občasný úlovek je udržel na živu až do jara.

Přírodní zdroje Šošonů a nástroje, které používali, odpovídaly individualizované ekonomické činnosti. Ženy zodpovídaly za sběr travního semene, bobulí a kořenů, což všechno byly úkoly, jež vyžadovaly práci pouze jednoho či nanejvýš dvou lidí; sklizeň ořechů byla záležitostí každé nukleární rodiny. Většina lovů spočívala ve stopování a sledování zvěře jediným mužem, protože žádné z lovených zvířat se nepohybovalo ve stádech, s výjimkou antilop. Jedinou příležitostí pro větší kolektivní lovy byly výjimečné hony na antilopy a králíky. Antilopy jsou příliš hbité na to, než aby se daly ulovit osamoceným lovcem, a Šošoni tedy zatlačili celé stádo do soutěsky na dně údolí, kde postavili jednoduchý zátaras z pelyňkového podrostu. Když byly vystrašené antilopy zahánány do této pasti, usmrtili je palicemi nebo lukem a šípy. Honu se účastnilo mnoho lidí a celá záležitost byla řízena „antilopím šamanem“, který zvěř předem omámil čarováním. Ženy a děti pomáhaly vytvářením hluku a šumu, který zvěř vyrušil, a ostatní lovci ji potom museli zahnat do soutěsky a tam udržet. Tyto hony se konaly každý druhý rok na jiném místě, protože úspěšný lov vyplenil stáda antilop v dané oblasti na deset let. Ze stejného důvodu se z místa na místo přesouvaly hony na králíky. Když se králíci v údolích rozmnožili, sešli se v dané oblasti na pozvání místního náčelníka muži ze širokého okolí a po údolích rozprostřeli síť. Naháněči pak zahnali zvířata až do sítě, kde je čekající muži ubili k smrti.

Šošoni neměli pevné, vícerodinné místní skupiny, ani žádný druh politické integrace kromě velmi prostého vůdcovství, udělovaného nejstaršímu muži v každé kočující skupince. Neměli žádné vesnice, žádné teritoriální tlupy, klany nebo rody, ani náčelníky. Příčiny spočívají v tom, jak Šošoni využívali životní prostředí. Za prvé, řídké roztroušené přirozené zdroje potravy vyžadovaly stejně řídké rozmístění lidí. Za druhé, většina hospodářských činností vyžadovala pouze práci jednotlivců. Několik málo akcí, do nichž se zapojovali lidé z okolí, se nekonalo příliš často a konaly se v různých oblastech, takže se jich vždy zúčastňovali jiní lidé. Nakonec se tedy jednou ročně setkala větší skupina lidí, aby spolu přezimovali, ale každý rok se jednalo o jinou společnost. To má jednoduchou příčinu. Borovicové ořechy se vždy zhruba jednou za tři roky neurodily. Když k tomu došlo, rodiny, které spolu přes zimu tábořily, se rozešly všemi směry do jiných, úrodnějších oblastí. Místa zimních táborů se neustále měnila a každý rok spolu sídlily jiné skupiny lidí. Za těchto podmínek nemohlo být vedení stálé a společenské skupiny zůstávaly malé, nevymezené a neustále měnily své složení. Jednoduchá šošonská technologie a omezené zdroje původní Nevady vedly k individualizované pracovní činnosti, která se odrážela v beztvarem a individualizovaném společenském systému. Pracovní skupina, politická jednotka a okruh příbuzných znamenají pro Šošony skutečně jedno a totéž, stejně jako je tomu ve většině primitivního světa.

Teorii kulturní ekologie lze rovněž ilustrovat na procesu utváření rodové posloupnosti. Vzpomínáte si jistě z minulé kapitoly, že když rozšířená rodina založená na unilokálním pravidle obdrží nemovitý majetek, což je soubor prostředků ve společném vlastnictví, může se na základě držení tohoto majetku uspořádat tak, aby se stala rodem. Když pročitáme literaturu o jihoamerických kmenech, překvapí nás, že na celém obrovském území amazonského deštného pralesa se nevyskytují ani patriline, ani matriline. Dovolují si tvrdit, že příčinou je naprostý dostatek zemědělské půdy, lovišť a rybníčních vod na většině tohoto území, a proto tu neexistuje vymezené nemovité vlastnictví, které je nutnou podmínkou k vybudování rodového společenství. Neexistence vlastnických práv k zemi, ať už pro jednotlivce, nebo pro skupiny, je vlastní hortikulturnímu systému, založenému na zahradničení. Amazonští Indiáni budují své zahrady tak, že na konci období dešťů nejprve vyčistí část lesa, pokácenou a pořezanou vegetaci pak nechají nahromaděnou na místě a zapálí ji těsně před začátkem příštího období dešťů. Na zahradě jsou těsně před začátkem další sezóny vysazeny různé druhy zeleniny, kromě jiného kukuřice, tykve, fazole, sladké brambory a maniok (kasava), což je také hlavní sklizená plodina. Tropická půda je chudá na minerály, a tak následující rok nebo při druhém vysazení zraje maniok téměř o polovinu času déle. Vyčerpání půdy znemožňuje opětovné zasazení kukuřice. Třetí rok se zahrada nechá zarůst a ladem může zůstat ležet po desetiletí, než se opět dokonale zalesní. Půdy je kolem indiánských vesnic dostatek, a zahrada má cenu až poté, co byla obdělána. Půda, která se přemění zpět v prales, ztratí svou předcházející hodnotu a je k dispozici komukoliv, kdo ji chce obdělávat. Neexistuje ani individuální, ani skupinové vlastnictví. Antropolog Mervyn Meggitt referoval o podobné situaci ve výšinách Nové Guineje, kde existuje přímá spojitost mezi nedostatkem půdy a silou příbuzenského pouta.

Přímost vzájemné výměny a vzájemného působení mezi přírodním prostředím a společenským systémem, jakož i klíčová úloha, kterou v tomto procesu hraje technologie, napovídá, že ekologie je důležitým faktorem společenské změny a evoluce. Steward na tuto spojitost upozornil velice brzy, s tím omezením, že vliv prostředí se zmenšuje s rostoucí složitostí celkového společenského systému. Vyspělejší technologie potlačuje vliv přírodních omezení do pozadí, a přestože společenská seskupení jsou potom stále ještě utvářena prací, ta je už méně závislá na přírodě. Dalo by se říci, že sociální evoluce postupuje tou měrou, jak překonáváním omezení daných přírodou nad ní získáváme větší nadvládu. V jádru vztahu mezi lidmi a přírodou tedy není pasivní přizpůsobení, nýbrž soubor.

Význam ekologických činitelů pro rozvoj kultury je nejlépe vidět na vývoji nejranějších civilizací. V roce 1853 Karel Marx napsal, že Indie se vyvíjela jinak než Evropa, a to díky indickému systému zavlažování pozemků. Toto téma bylo rozpracováno známým historikem Karlem Wittfogelem a shrnuto do teorie vývoje čínské civilizace a typu režimu známého jako „orientální despotismus“. Wittfogel měl zase hluboký vliv na Stewarda, který jeho myšlenky začlenil do obecné teorie vzniku územně vymezených zřízení s vládnoucí třídou — států. Steward uvedl, že první státní zřízení vznikla v poměrně nehostinných oblastech, jako bylo například záplavami sužované údolí Žluté řeky v Číně, suché údolí Nilu a stejně suché

oblasti Tigridu a Eufratu v Iráku a Sýrii, vyprahlé pobřeží Peru a vysoko položené a na srážky chudé Mexické údolí. Společným znakem všech těchto oblastí bylo to, že provozování zemědělství bez zavlažování zde bylo buď rizikové, nebo zcela nemožné.

Závlahové zemědělství přispívalo k rozvoji státního zřízení hned několika způsoby. Je to neefektivnější zemědělský postup, protože závlahová voda s sebou přináší kromě vláhy také usazeniny hnojiv a z každého kusu půdy je možné získat dvě úrody ročně. Tak byl získán nadbytek, který sloužil k podporování specializovaných řemeslníků a vládnoucí třídy. Samotná výstavba zavlažovacích přehrad a kanálů vyžadovala existenci centralizovaného řízení a vedení, neboť někdo musel tyto složité inženýrské projekty napláňovat, soustředit pracovní sílu a řídit stavby. Po dokončení vodního díla bylo potřeba vodu rozdělovat a provádět údržbu kanálů. Tato úloha zprvu připadala kněžím chrámů, které tvořily jádro městských států. Časem se tyto městské státy proměnily ve státy zahrnující celé oblasti a v císařství řízená světskými dynastiemi, které se držely pohromadě a rozšiřovaly vojenskou silou. Zavlažování byla činnost, která vyžadovala velkou míru vzájemné spolupráce, jež mohla vést k despotické nadvládě. Tento despotismus se objevil hned na počátku moderní doby. Dvě trojice faktorů — (1) technologie, prostředí a práce (2) závlahové zemědělství, vyprahlost půdy a masová kolektivní práce (v tomto pořadí) — jsou základem přechodu k civilizaci a vykořisťování člověka.

Stewardův kulturně ekologický přístup se neopíral o rigidní či monolitní ekonomický determinismus. Spíše ho považoval za strategii pro analýzu společnosti, klíč k porozumění určitému souboru kulturních dat, za sérii otázek, na které je třeba najít odpověď, než se začneme zabývat mnoha dalšími. Jeho teorie uznávala, že kulturní osudy jsou utvářeny mnoha jinými faktory než jen přírodními a technologickými, ale zcela správně kladla důraz na neodkladnost a důležitost těchto činitelů — lidé musí jíst. Jsou ještě další problémy, další otázky, další teorie; kulturní ekologie si nepřivlastňuje celou antropologii, ale patří k těm přínosnějším výsledkům naší práce.

Ekologická studia se v posledních dvaceti letech velice změnila. Mnoho antropologů se snažilo o prozkoumání přímých spojitostí mezi prostředím a kulturou, a to vysvětlením určitého kulturního jevu jako výsledku nějaké specifické ekologické charakteristiky. Antropolog Michael Harner například tvrdil, že dávný aztécký obřadní zvyk masového obětování lidí a jejich následného pojídání pomáhal snížit nedostatek proteinu ve společnosti s příliš početnou populací. Podobně Marvin Harris napsal, že zdánlivě iracionální indická náboženská víra uctívající „posvátné krávy“ dává naprosto dokonalý smysl, když se na ni podíváme z ekologického hlediska. Krávy nejsou jen volně se pohybujícími zvířaty představujícími pro vegetariánské hinduisty pouze nepotřebnou a nadbytečnou svízel, ale jedná se o velice užitečná zvířata. Každá kráva má majitele, maso pojídají nehinduisté a příslušníci nízkých kast a využívá se také kůže. Krávám je podle Harrise dovoleno pást se kdekoliv, dokonce i ve středu velkých měst, protože vlivem tlaku na zemědělské využití půdy nezbyvá prostor pro pasení dobytka. Přelidnění a nedostatek zdrojů potravy, zejména proteinu, považuje Harris za hlavní činitele kulturní evoluce.

Typy hospodaření

Již dříve jsme se několikrát zmínili o lovcích a sběračích, hortikulturních (zahradnických) společnostech, plužním zemědělství a pastevectví a nyní pojednáme o nejdůležitějších rysech společností jednotlivých hospodářských typů. Nejprve je však třeba si uvědomit, že v rámci každé kategorie se projevuje obrovská kulturní různorodost a že kategorie volně sdružují zcela odlišné hospodářské strategie. Rovněž upozorňuji, že ve svém výkladu stavím na předpokladu kulturní evoluce. Nejranější způsob získávání obživy byl odvozen od lovu zvířat a sběru plodin, po nichž následovalo zdomácnění divokých plodin a zahradničení, které zase bylo v některých oblastech nahrazeno zapřahováním tažných zvířat do pluhů. Pravděpodobně právě v tomto pozdějším období došlo ke vzniku společností specializujících se na chov hospodářských zvířat. To neznamená, že všechny společnosti přešly z jednoho typu na druhý současně nebo že přechod vůbec uskutečnily. Jak již bylo řečeno, mnoho společností si až do dnešní doby udrželo za základ svého hospodářství lovectví a sběračství a některé k zahradničení přešly až v době, kdy se poprvé setkaly s Evropany.

Lovci a sběrači

Putování po krajině za sběrem divokých plodin a lovem ryb a zvěře bylo univerzálním způsobem života lidí až někdy do doby před 12 000 až 15 000 lety. Archeologie nám pomáhá rekonstruovat život těchto vzdálených předků. Kromě toho je možné některá omezení tohoto hospodářského typu vyčíst ze života dnešních loveckých a sběračských kultur. Jak už bylo řečeno, tyto populace žily na většině území dnešní Kanady a Spojených států na západ od stého stupně zeměpisné délky, který prochází Severní a Jižní Dakotou a Nebraskou. Malé skupiny lovců a sběračů žily rovněž v amazonském pralese a jejich výhradním územím byla jižní třetina Jižní Ameriky. Všichni australští domorodci byli lovci a sběrači a malé skupinky rovněž žily v Africe a jihovýchodní Asii.

Lovila se široká škála zvířat, od velkých stád bizonů až po myši a hmyz a z řek a oceánů se lovily všemožné druhy ryb. Nástroje, které se k lovu používaly, byly stejně tak různorodé jako lovená zvěř a nejnak tomu bylo i se způsobem lovu. Výsledkem toho je, že lovecké a sběračské skupiny vykazují velké společenské rozdíly. Je však možné učinit určitá zobecnění, z nichž ale musíme naprosto vyloučit národy severozápadního pobřeží Severní Ameriky, které žily ve velkých vesnicích v trvale obydlených dřevěných domech, měly druh unilineárního rodového původu a rozdělovaly se podle postavení a moci, což vše bylo umožněno nebývale bohatým přírodním prostředím. Většina lovců a sběračů naopak žila v malých kočovných tlupách složených z 25 až 100 lidí, které za účelem získání potravy prohledávaly oblasti podle sezónní dostupnosti. Obydlí byla buď přenosná, nebo dočasná, a nástroje a předměty byly početně i druhově omezené. Jak jsme uvedli v páté kapitole, místo bydliště novomanželů bylo většinou bilokální a patrilokální a unilineární způsob odvozování původu se povětšinou vyskytoval v oblastech s poměrně vysokou hustotou obyvatelstva, jako bylo například severovýchodní

pobřeží. Většina lovců a sběračů byla patrilinéárních nebo, ještě častěji, bilaterálních.

Zahradnické kultury

Ke zdomácnění některých rostlinných odrůd došlo pravděpodobně současně přinejmenším ve třech nezávislých oblastech: na Blízkém Východě, v jihovýchodní Asii a v hornatých oblastech Jižní a Střední Ameriky. Odtud došlo k jejich rozšíření po všech kontinentech, s výjimkou Austrálie a oblastí, kde podnebí či terén rozvoj zemědělství znemožňovaly. Technologie raných zahradnických kultur byla poměrně jednoduchá, omezovala se na rycí hole nebo motyky a různé další nástroje používané pro nejrůznější účely. To ale nebyla žádná revoluční změna. Zahradničení změnilo lidskou společnost mnohem podstatněji, a to v tom, že jeho vlivem skupiny opustily kočovný život a usadily se. Lidé se přestěhovali do pevných obydlí v trvalých nebo částečně trvalých komunitách a velikost místních skupin se zvětšila na stovky a dokonce tisíce jedinců.

Současné zahradnické kultury jsou dědici této revoluce, ale zjistit mezi nimi podobnosti je ještě těžší, než je nalézt u lovců a sběračů. Velká říše Inků byla založena na motykovém hospodářství, i když závlahovém, stejně jako jednoduché skupiny na východním konci And. Dalo by se však říci, že právě zahradnické kultury jsou nejdůležitějšími představiteli unilineárního původu, stejně jako rodové posloupnosti a klanů. Usedlý způsob života, zvyšující se úloha válečnictví a růst počtu obyvatelstva vedou k tomu, že zahradnické kultury mají lépe vyvinuté politické instituce a vedení. Je rovněž třeba dodat, že usedlý způsob života znamenal lepší podmínky pro nové objevy, jako bylo tkaní a výroba keramiky, a měl také za následek podstatný rozvoj specializace řemesel. Tradiční afričtí zemědělci používají k obdělávání půdy pouze motyky, a přesto jsou už po dlouhá léta základem společností vyznačujících se vysokou politickou a pracovní komplexitou a ekonomických systémů, které udržují pohromadě rozsáhlé tržní systémy.

Plužní zemědělství

Jediným tažným zvířetem, k jehož zdomácnění došlo v Novém světě, byla lama, která se používala k nošení nákladů a jako zdroj vlny. Používání pluhu taženého zvířaty se vesměs omezovalo na Asii, Evropu a část Afriky na sever od Sahary. Plužní zemědělství nás přivádí do komplexních společností, k růstu urbanizace a států a k rozvoji soukromého vlastnictví půdy, o nichž budeme hovořit v sedmé kapitole. Prozatím bychom měli uvést pouze to, že s příchodem plužního zemědělství mizí unilineární původ a skupiny původu a že spolu s tím se současně zhoršuje i postavení žen. V zahradnických kulturách většinu obdělávacích prací vykonávají ženy, protože muži se věnují lovu zvěře a ryb, které zajišťují přísun potřebných bílkovin; ženám je za jejich práci vzdávána úcta a někdy se těší stejnému postavení jako muži. Plužní zemědělství je však většinou záležitostí mužů, kteří také vlastní tažná zvířata. Ženy stojí na okraji hospodářské výroby a jsou vykázány do domácnosti.

Společnosti, v nichž je hlavní ekonomickou činností chov hospodářských zvířat, se objevily pravděpodobně až v období plužního zemědělství nebo těsně předtím. Většina současných pastevců ve Starém světě žije v suchých oblastech, které se táhnou od západní Sahary k východní Asii. Hlavními zvířaty, která se v těchto oblastech chovají, jsou velbloudi, skot, ovce, koně a kozy. Laponci v severním Finsku a Švédsku a několik skupin na východní Sibiři chová soby. Jedinými pastevcí Nového světa jsou Navahové žijící v Arizoně a v Novém Mexiku, kteří chovají ovce, a Goahirové v severní Kolumbii pasoucí dobytek. Obě zvířata byla přivezena Španěly a pastevecké hospodářství se objevilo až po kontaktu s evropskou kulturou.

Pastevecké kultury Starého světa se liší podle druhu chovaných zvířat, přírodními podmínkami a politickou situací, ale mají mnoho společných znaků. Většina z nich je kočovných nebo částečně kočovných a svá stáda během sezóny stěhují podle toho, kde se dostává pastvy a vody. Zvířata jsou soukromým vlastnictvím, ale pastva a vodní zdroje jsou většinou majetkem širší kmenové skupiny. Všechny pastevecké kmeny žijí v symbióze nebo ve vzájemné závislosti se zemědělským obyvatelstvem, s nímž vyměňují svá zvířata a mléko za obilí a zeleninu. Vztahy mezi pastevcí a zemědělci však nebyly vždy dobré, protože kočovní pastevcí často podnikali nájezdy na zemědělské komunity nebo je udržovali ve vazalství. Někteří pastevcí se dokonce stali vládci zemědělských států, jako například kdysi dávno za mongolské nadvlády nad Čínou.

Většina pasteveckých společností Starého světa je patrilineárních a patrilokálních a většinou jsou to muslimové; ženy pouze zřídka nahromadí majetek a mají nižší postavení. U muslimských Tuaregů v saharské a subsaharské oblasti v západní Africe byl však rodový původ až donedávna matrilineární, ženy zde mají vysoké postavení a často vlastní velká stáda. Dověšením tohoto převrácení je to, že muži chodí zahalení, zatímco ženy mají tváře odkryté. To dokazuje, že k vytvoření kultury je zapotřebí něco víc než pouhé hospodářství.

Ekonomická antropologie

Zájem antropologie o ekonomii pramení zcela logicky z toho, že antropologie se zajímá o způsoby obživy a prostředí; avšak mezi těmito dvěma disciplínami překvapivě existuje pouze minimální oblast společného zájmu. To je částečně způsobeno tím, že k tomu, aby člověk porozuměl moderní ekonomii, musí mít vyšší matematické vědomosti, ale je to dáno také tím, jaké okruhy lidí si antropologie vybírá ke svému zkoumání. Ekonomie se zabývá rozdělením nedostatkových zdrojů na různé účely, což označuje jednoduše to, za co se lidé rozhodnou utratit své peníze. Tento výběr je podle většiny ekonomických učebnic uskutečňován a vyjádřován cenami, což jsou ideální body na grafu, v nichž dochází ke střetu nabídky a poptávky. O lidech, kteří provádějí ekonomické volby, předpokládají ekonomové mnohé, ale nejdůležitější předpoklad je ten, že existuje „ekonomicky uvažující“ nebo „racionální“ člověk, jehož činnost se řídí pravidlem maximálního výnosu a jehož nenasytnost nezná mezí.

Dobří ekonomové přiznávají, že „ekonomický člověk“ je v jejich povolání užitečnou pohádkou, ale vědí, že lidská motivace se řídí ještě jinými faktory. Američtí a evropští obchodníci (z nichž většina by byla neschopnými ekonomy), kteří obchodují v určitých částech Afriky, jsou nicméně šokováni, když pracovník, jehož šest let školili, se najednou rozhodne zaměstnání opustit a vrátí se do své vesnice. Takového člověka odsoudí jako líného, lehkomyšlného a hloupého, ale on ve skutečnosti možná udělal naprosto logickou věc. Je klidně možné, že svou zemědělskou obec opustil proto, aby si vydělal peníze na něco konkrétního — na motorku nebo na vykoupení nevěsty; jakmile tohoto cíle dosáhl, jako jedině rozumné mu připadá vzít peníze a jít domů. Ekonomický člověk má však pracovat do nekonečna, protože jeho potřeby jsou nekonečné. To možná vystihuje Evropany a Američany, ale rozhodně to není součástí lidské přirozenosti.

Racionalita ekonomického výběru je hluboce podmíněna kulturou. Koupě se realizuje díky tomu, že cena je správná, ale také proto, že jedinec je pod určitým společenským tlakem vybrat si určitou věc a ne jinou. Jednou z předpojatostí je vkus. Langusty se dnes prodávají za královské ceny, ale před sto lety je rybáři ve státě Maine vyhazovali zpět do moře jako nejedlý odpad. Také dáváme přednost hovézimu dobytku krmenému obilím, přestože bychom ušetřili, kdybychom zvířata zabili dříve jako telata; Američané, kteří dnes drží diety a sledují svou hladinu cholesterolu, dávají najednou k velkému překvapení chovatelů přednost netučnému hovézimu. Ale existuje velké množství nákupů, které činíme proto, že vlastnictví dané věci přináší společenskou prestiž. Je mercedes pětikrát lepší auto než to, které stojí pětinu jeho ceny? Proč stojí dům v určité čtvrti o polovinu více než stejné obydlí v jiné části města? Ekonomický výběr není záležitostí chladné, vypočítavé racionality, nýbrž směsicí snahy o výhodný nákup, kulturně ovlivněného vkusu a snahy o získání prestiže.

Už sama podstata disciplíny antropologům určuje, aby se zajímali stejně tak o iracionální jako o racionální prvky ekonomického výběru. Zaujme nás samozřejmě chytrý výpočet, ale naši pozornost si zaslouží stejně tak móda, koníčky, nápodoba a prestiž. Klasická ekonomie je založena na existenci základní směnné jednotky, díky níž lze vypočítat ostatní hodnoty. To znamená peníze, ale většina primitivních společností, které zkoumáme, žádné peníze, ani nic jim podobného, nemá. Navzdory své přesvědčivosti je tedy moderní ekonomická teorie pro antropology použitelná pouze v omezené míře.

Ekonomická antropologie se zabývá hodnotami, institucemi, rolami a seskupeními, které jsou součástí systémů výroby a rozdělování výrobků a služeb, což je oblast nazývaná „substantivní ekonomie“, na rozdíl od „formální ekonomie“ zabývající se cenovou a peněžní teorií.¹ Každý ekonomický systém zahrnuje oblast výroby zboží a služeb, distribuční síť a vzorce spotřeby. Sjednocení celé ekonomiky a s ní také práce a zdrojů je prováděno systémem směny. Ten začíná dodávkou materiálů do výrobního procesu a je zakončen uspokojením potřeb spotřebitele.

¹ O polemikách mezi představiteli substantivistické a formalistické ekonomické antropologie viz např. heslo V. Soukupa „antropologie ekonomická“ ve *Velkém sociologickém slovníku* (Karolinum, Praha 1996). (Pozn. red.)

Historik ekonomie Karl Polanyi rozlišil tři typy systémů směny, které nazýval reciprocity, redistribuce a tržní výměna, které jsou charakteristické pro různé ekonomické systémy a jsou popsány v následujících odstavcích.

Reciprocity (vzájemná výměna)

Nejjednodušším systémem směny, tím nejranějším v lidské historii, je *reciprocity*. Ta spočívá v tom, že někomu jinému něco předáme v očekávání, že za to dostaneme tutéž nebo jinou, stejně cennou věc. Reciproční transakce jsou druhem ekonomické směny, ale jsou také osobní záležitosti; dochází k nim mezi dvěma lidmi, mezi nimiž existuje vzájemná vazba, a slouží k posílení tohoto vztahu. V tomto smyslu má dávání darů ekonomickou hodnotu a význam, ale symbolizuje také vztah mezi dárcem a příjemcem. Americké vánoce jsou výbornou příležitostí k dávání dárek, za něž lidé z různých společenských vrstev utrácejí miliardy dolarů. Dárky se dávají v rámci rodiny, spolupracovníkům, přátelům atd., a zkušený dárců ví, že v této štědrosti je obsaženo jemné politické manévrování.

Jedním z prvních pravidel pro dávání vánočních dárek je, že lidé v rovnocenných postaveních dostávají stejné dárky, zatímco lidé v postaveních nerovnocenných dostávají dárky odlišné hodnoty. Dva bratři nebo bratrance podobného věku by za vzájemné dárky měli utratit přibližně stejnou částku. Za pomoci rodiny zjišťují, co by asi měli dát, nebo využívají zkušeností z předchozích vánočních. Mohou vsadit na jistotu a vzájemně se obdarovat kravatami. To má asi takový ekonomický význam, jako kdyby si navzájem vyprali špinavé prádlo, ale účelem daru je upevnění vzájemného pouta. Rovnocennost darů odráží rovnocennost postavení, a když jeden z bratřanců vybočí z normy a dá druhému dar v hodnotě padesáti dolarů, zatímco druhý mu dá kravatu za deset dolarů, tak tuto rovnováhu naruší. Má příjemce radost z drahého daru? Těžko. Pravděpodobně má pocit, že byl předstížen a že vypadá, jako kdyby na druhém šetřil. Na takový dar se bude dívat jako na výraz sebezveličování se toho druhého a skrytě agresivní čin.

Nedostatek rovnocennosti v dávání darů je většinou charakteristický pro lidi, mezi nimiž existuje nerovnocenný vztah. Rodiče dávají svým dětem drahé dárky, přestože sami dostávají pouze malé pozornosti. Když pak přijde doba, kdy dárky dětí jsou hodnotnější než ty, které jim dávají oni, nastává základní zvrat; rodiče se stali částečně závislími. Hierarchie mimo příbuzenský rámec se vyznačují stejnými pravidly. Zaměstnavatel by měl zaměstnanci dát dražší dárek, než sám dostane. Je to vlastně něco za něco, protože nejenom, že zaměstnavatel svým darem symbolicky vyjadřuje svoje nadřazené postavení, ale rovněž získává loajalitu svého zaměstnance. Dary zavazují, jako když například prodejce určitého zboží dá drahý dar zprostředkovateli nákupu. Jedná-li se o dostatečně drahý dar, může být považován za úplatek, protože se předpokládá, že jednou bude muset být odplacen. Příjemce je dárci zavázán, což je pravidlo, které jsme již rozebrali v rámci manželské výměny.

Reciprocity však ve všech společnostech přesahuje rámec výměny darů. Američtí rodiče dávají svým dětem bez omezení, a ty jim to možná neoplatí přímou podporou, ale mohou se jim nepřímou odvděčit tím, že se postarají o své vlastní

děti. Vzájemná výměna je základem rodiny, ale lze ji nalézt ve všech oblastech života při prostém projevení přízně, v ekonomických transakcích, při politickém vyjednávání a ve vzájemných ústupcích, jež lidé činí za účelem zachování přátelství. Ať už je však vzájemná výměna jakkoliv důležitá, žádným způsobem naši ekonomiku nijak nesvazuje, neboť k ní dochází v rámci rozsáhlého systému tržní a veřejné peněžní směny.

Existuje však mnoho primitivních společností, pro něž je vzájemná výměna jediným druhem směny, v nichž se nic neprodává ani nekupuje, kde nejsou berní úřady, ani peníze. U indiánského kmene Munduruků nikdo nehladoví, protože všichni se o jídlo dělí. Když určitá skupina nesklidí dobrou úrodu, podpoří ji celá vesnice. Ulovená velká zvířata se rovněž rozdávají po celé vesnici. Jedná se o jistý druh sdílení rizika, protože i když se muži při lovu po několik týdnů nedaří, má každý večer maso. Touží-li muž po šípu nebo jiném předmětu náležitým jinému muži, ten mu jej většinou dá, a to s nevyřčeným srozuměním, že po něm on sám bude jednou něco podobného chtít. Obdarování se u Munduruků, stejně jako v jiných primitivních společnostech, řídí příbuzenskými vztahy. Mundurucký muž si může dovolit chtít po svém příbuzném větší dar než po někom z opačné příbuzenské moiety, ale vzájemná výměna se očekává i mezi sousedy, bez ohledu na příbuzenskou vazbu.

Jednou z hlavních příležitostí k dávání darů v jednoduchých společnostech je svatba, což je vlastně sám o sobě určitý druh vzájemné výměny. Uzavření manželství může vést sňatkem spřízněné rodiny k uspořádání série hostin a předávání darů, jež mohou trvat několik let. Abraham Rosman a Paula Rubelová dokázali, že struktura vztahů, v nichž dochází k výměně darů, je shodná se strukturou manželské výměny a slouží k veřejnému zdůraznění příbuzenství a k upevnění manželského spojenectví. Překrývání ekonomické výměny a příbuzenství v primitivních společnostech je pouze jedním z projevů vícefunkční podstaty jejich příbuzenských skupin. Kromě toho jsou požadavky na výměnu zjednodušeny tím, že téměř všichni dospělí jsou dodavateli potravy a dělba práce je minimální. Hospodářství založené na vzájemné výměně není zatíženo rozdělováním výrobků a odměn specializovaným dodavatelům a jeho hlavní funkcí je upevnit příbuzenské vztahy a podpořit celkovou společenskou solidaritu.

Redistribuce (přerozdělování)

Společnosti, v nichž je hlavním směnným systémem reciprocity, jsou většinou rovnostářské, zatímco společnosti s redistributivním hospodářstvím jsou vždycky hierarchické. To vychází z podstaty *redistribuce (přerozdělování)*, které označuje takový druh výměny, při němž zboží přechází od výrobců k určitému centrálnímu úřadu nebo osobě, odkud je znovu, za různými účely, rozděleno do celé společnosti. Samotná existence takové centralizace předpokládá rozvrstvení společnosti. Dobrým příkladem přerozdělovacího hospodářství je dávná říše Inků v dnešním Peru. Tento obrovský stát, který v době své největší expanze sahal od Ekvádoru až k Bolívii a Chile a od And k Tichému oceánu, byl založen na závlahovém zemědělství. To zajišťovalo materiální základnu pro rozsáhlou dělbu práce a dalekosáh-

lý přerozdělovací systém. Města byla sídlem panovníků, početného duchovenstva, armádních jednotek, písařů a dalších veřejných úředníků a mnoha řemeslníků. Počet obyvatel ve městech přesahoval 50 000 a většina obyvatel měst neprodukovala potravu, nýbrž byla závislá na přebytku z bohatého zemědělského hospodářství. Hospodářství bylo stejně centralizované jako politické zřízení a říše byla protkána sítí silnic spojujících města s venkovem. Soukromé vlastnictví půdy neexistovalo. Veškeré bohatství patřilo teoreticky králi, který byl také považován za Boha Slunce. Tato centralizace řízení byla podobná jako ve většině států založených na závlahovém systému. Instrukce vlastnictví byly slabé i v Egyptě a Mezopotámii. Monolitní podstata hospodářství zamezila vzniku poměrně volných ekonomických aktérů, kteří by vstoupili na trh jako nezávislí prodejci a kupci. Přestože existovaly malé trhy, hlavním typem výměny zde bylo přerozdělování. To se dělo pomocí pravidla, které umožňovalo dodavatelům potravinových zásob ponechat si třetinu úrody, zatímco zbývající dvě třetiny byly rozděleny mezi stát a chrámy. Tento přebytek nad úroveň samozásobitelských potřeb zemědělců sloužil k uživení specializovaných řemeslníků, kněží, vojáků a městských úředníků a část byla uložena do zásoby pro případ hladomoru.

Stejně jako systém vzájemné výměny, tak i systém přerozdělování může existovat bok po boku s dalšími typy výměny. V mnoha částech Melanésie je nadbytečná potrava předávána do rukou náčelníků nebo „velkých mužů“, kteří ji zase rozdávají prostřednictvím hostin a darů, jež se od muže vysokého postavení očekávají. Ve většině světa vysoké postavení vyžaduje velkou štedrost; dávkou a dary, které lidé náčelníkovi dají, on zase většinou rozdává. Majetek však rozděljuje selektivně a podle politických cílů, takže nadprodukce je vlastně investicí do moci a prestiže. Velký muž pohostí lidi z jiné vesnice a zvýší tak své vlastní postavení, protože dar s sebou nese nevyčtený dluh, který musí být rovnocenně splacen majetkem nebo ctí. Na rozdíl od říše Inků je však ve většině společností v Melanésii hlavním typem výměny reciprocita a přerozdělování slouží pouze jednomu aspektu politického řádu.

Směna na trhu

Systémy tržní směny jsou charakteristické pro kapitalistické hospodářské systémy v Evropě a v Novém světě. Výrobci posílají své výrobky na trh, kde se o ně ucházejí zákazníci. Trh může představovat několik stánků na veřejném prostranství, jako je tomu například v případě afrických a karibských trhů; může to být obchod; nebo to může být obchodovací parket burzy cenných papírů či komoditní burzy. Trh je jakékoliv místo, kde se shromažďují prodejci a dostávají od kupujících něco za své výrobky, přičemž cena je stanovena dohodou. Čím dál častěji jsou dnes trhy umístěny v pamětech počítačů.

Tržní hospodářství existovalo ve většině Asie po staletí a je už po tisíciletí nedílnou součástí afrického kontinentu. Trhy také existovaly v předkoloniální Střední Americe, na aztéckých a mayských teritoriích. Ve všech případech se jedná o značně složité společenské systémy, v nichž hlavními politickými formami bylo státní zřízení a sociální rozvrstvení. Trhy pomáhaly sjednotit rozdílné economic-

ké výnosy z oblastí produkujících různé druhy potravin a surovin a shromažďovaly rovněž specializované řemeslnické výrobky. Zelenina se vyměňovala za ryby, kovové nářadí za tkané látky, maso za keramiku a obilí pro zvířata. V některých oblastech fungovalo peněžní hospodářství, ale mnoho trhů v primitivním světě fungovalo na základě výměny jednoho druhu zboží za jiný. Atmosféra trhu a způsoby, jimiž se lidé dohadují na cenách, je nejlépe vidět na pouličních bazarech, kde se spolu prodejci a zákazníci handrkují, jeden požaduje příliš vysokou cenu, druhý zase nenabízí dost. Přizpůsobení a kompromisů, které nakonec vedou k vzájemné dohodě, se často dosahuje křikem a gestikulací, ale jedná se v podstatě o stejný proces, kterým se stanoví cena akcie na mezinárodní burze.

Směna na trhu, redistribuce a reciprocita se navzájem nevylučují a mohou existovat bok po boku v jednom hospodářském systému. Jediným hospodářským systémem, který používá výlučně jednoho typu, je reciprocita v primitivních společnostech. Rozhodnutí o tom, do jaké kategorie systém směny zařadit, závisí na roli, jakou způsob směny hraje při sjednocení celého hospodářství. Hospodářství Spojených států je tržního typu, protože tím, co spojuje kapitál, práci a spotřebu, je nákup a prodej. Reciprocita probíhá na úrovni rodiny a mezi přáteli a známými, ale upevňuje pouze malou část společenského systému. Přerozdělování je také důležitou, ale jen doplňkovou součástí amerického hospodářství; zahrnuje většinu veřejných financí. Vláda každým rokem z národního bohatství bere podstatnou část v podobě daní a přerozděluje ji podle důležitosti pro veřejnost a národní zájmy. Mezi tyto účely patří ozbrojené složky, část nákladů na poštovní služby, podpora vzdělání, důchodové pojištění, zdravotnická zařízení a výzkum, parky a mnoho dalších aktivit a zájmů federální vlády. Místní vládní úřady financují školy, úklid, policejní službu, protipožární ochranu a mnoho dalších věcí, na které jsme si zvykli a jež považujeme za bezplatné. Zdá se nám, že park nestojí nic, když za vstup nemusíme nic platit, a škola také nic, když se za ni neplatí školné, ale všechny výdaje jsou placeny z našich daní. V čisté tržní ekonomice by uživatelé parků a státních škol platili poplatky a školné, ale v přerozdělovacím hospodářství jsou výdaje zaplacené daňovým poplatníkem, i když své děti neposílá do školy nebo nikdy nevkročí do parku. Přerozdělování činí z mnoha zařízení věci veřejného zájmu bez ohledu na to, jestli je člověk používá nebo ne. Občan například nebude nikdy potřebovat zavolat policii, ale ze zajištění veřejné bezpečnosti má prospěch. Člověk nemusí mít děti, ale ze života ve společnosti skládající se ze vzdělaných a pracovitých lidí získává určité výhody.

Přerozdělovací sektor naší ekonomiky, někdy také nazývaný „sociální hospodářství“, je stejně tak společenským a politickým nástrojem jako systémem směny. Můžeme jej použít k přerozdělení majetku potřebným, jako tomu je v mnoha federálních, státních a obecních programech na pomoc chudým: chudinská podpora, obecní byty, pomoc rodinám s malými dětmi, potravinové lístky, zdravotní pojištění pro staré a postižené občany atd. Náš systém základní podpory pro starší občany se od roku 1935 přeměnil ze systému vzájemné výměny (reciprocita), v němž se mladší pracující generace starala o staré rodiče, prarodiče a někdy i o strýce nebo tety, v systém důchodového zabezpečení, což je přerozdělovací systém, který vyplácí důchody z daní vybraných od pracujících. To jsou opatření

vyrovnávající příjmy, která vybočují z pravidel čistého tržního systému svobodného podnikání, ale žádná taková hospodářství nikde na světě neexistují a nikdy ani neexistovala.

Prerozdělování se ale neomezuje pouze na pomoc chudým. Takové nepřímé příspěvky, jako jsou slevy na daních z nemovitostí a nižší úroky z hypoték, nejsou ničím jiným než státní subvencí pro příslušníky střední vrstvy, kteří vlastní domy. Velká část soukromého vlastnictví a vlastnictví velkých korporací v naší zemi pochází přímo či nepřímo ze státních subvencí nebo prerozdělování. Průmysl byl vybudován za celní překladou, za což nakonec platí zákazník, a americké bohatství ze železnic bylo přímým výsledkem udělení vládních pozemkových grantů. V posledních letech vláda subvencovala obrovské zemědělské podniky a upadající letecké a automobilové společnosti, poskytla finanční záruky dodavatelům vojenské obranné techniky a napomohla investičním podnětům prostřednictvím menšího zdanění podniků. Tyto kroky stály daňové poplatníky nesrovnatelně více než prostředky vynaložené na veřejnou sociální podporu — to je opravdu ironie, pohlédneme-li na rozhořčené tváře mnoha daňových poplatníků v okamžiku, kdy se jedná o podporu pro nemajetné. V poznámce, že americká ekonomika je komunismem pro bohaté a kapitalismem pro chudé, je zrovna tolik pravdy jako sarkasmu.

Čtenář si už asi uvědomil, že Sovětský svaz byl příkladem čistého prerozdělování, ale tak zcela jasné to není. Hospodářství založené na zásadě „každý podle svých schopností, každému podle jeho potřeb“ by skutečně bylo prerozdělovací, ale sovětská dělníci byli placeni podle toho, kolik a co dělali; jejich skutečné postavení se příliš nelišilo od postavení průmyslových dělníků jinde ve světě. Za své platy nakupovali v obchodech, podobně jako jejich kolegové v kapitalistických hospodářských systémech, s tím rozdílem, že tyto obchody byly většinou řízeny státem a ceny určovány úředním rozhodnutím, nikoliv trhem — což připomíná monopolní udržování cen v kapitalistickém hospodářství. Výrobní jednotky vlastnil stát, ale materiál nakupovaly od jiných jednotek, někdy soutěžily s jinými firmami o nedostatečné zboží a dokonce používaly i reklamu. Rovněž existoval velice populární černý trh. Hospodářství bylo tedy díky ústřední úloze vlády založeno zejména na prerozdělování, ale silný vliv měl i trh; a na úrovni rodiny samozřejmě pořád ještě fungovala vzájemná výměna.

Obchod

Charakteristikou tržního a prerozdělovacího hospodářství je obchod a převážení zboží z místa na místo, ale k tomu dochází i v některých jednoduchých hospodářských systémech v podobě rozšíření vzájemné výměny na další skupiny. Jeden z typů výměnného obchodu, nazývaný „němý obchod“, dříve probíhal mezi polárními Eskymáky v Kanadě a jejich jižními sousedy Athabasky. Tyto skupiny měly mezi sebou většinou nepřátelské vztahy a vytrvale se vyhýbaly fyzickému kontaktu. Proto své zboží zanechávaly na tradičních obchodních místech, odtud se vzápětí stáhly a vrátily se později, aby se podívaly, co jim tam druhá strana nechala. Když byli spokojeni, sebrali zboží a odešli, ale když měli pocit, že nedostali

dost, nechali zboží ležet a čekali, až jim tam druhá strana něco přidá. Stejný způsob němeého obchodování probíhal před staletími mezi západoafrickými národy žijícími na horním toku řeky Niger a okolním světem; hlavním zbožím nigerské skupiny bylo zlato a němý obchod chránil jejich tajná naleziště tohoto kovu.

Obchod byl rovněž rozšířen mezi severoamerickými Indiány. Různé předměty, které byly nalezeny ve zříceninách puebel v Arizoně, nemohly pocházet odjinud než z tichomořského pobřeží; archeologické nálezy v této oblasti rovněž napovídají, že docházelo ke kontaktu s Mexikem. Poté, co španělští osadníci v sedmnáctém století přivezli do Severní Ameriky koně, se jezdeckví rozšířilo z Jihozápadu až na severní kanadské pláň. Koně se rázem stali předmětem a prostředníkem rozsáhlého obchodu, který existoval již od dob, kdy se ještě chodilo pěšky. Hlavními chovateli koní byli Indiáni kmene Nez Percé a Indiáni z ostatních kmenů se každé léto sjížděli do severního Idaho, kde se s koňmi obchodovalo. Tento obchod byl tak rozsáhlý, že když Lewis a Clark v roce 1803 navštívili Šošony ve státě Idaho, našli muly se značkami vypálenými Španěly. Ne vždy však byli koně získávání mírovým obchodováním; jízda na koni měla vliv na vzrůstající válčení na prériích, stejně jako na konkurenční boj o bizoní stáda.

Obchod a doprava dosahovaly značného rozsahu i ve velkých civilizacích Jižní Ameriky, ale existovaly také u primitivnějších národů žijících v amazonském pralese. Na horním toku řeky Xingú v Brazílii žije mnoho kmenů, z nichž každý obývá pouze jednu vesnici a mluví většinou odlišným jazykem. Tato oblast však vykazuje poměrně značnou kulturní podobnost a navštěvování, vzájemné sňatky, společné obřady a obchod spojily tyto lidi do jakési jednotky, která je vlastně jedním společenským systémem. Obchod je založen na zvláštní dělbě práce mezi kmeny. Kmeny Mehinaku a Waura, které mluví jazykem aravacké rodiny, jsou výhradními výrobci keramiky; Kalopalové mluví jazykem karibské rodiny vyrábějí nádoby z tykve; Kamayurové mluví jazykem tupí dělají luky; a Trumajové, jejichž jazyk se žádnému jinému nepodobá, dříve dodávali sůl, kterou získávali z popela leknínu, jenž roste v jejich oblasti. Obchodování probíhá během návštěv a mezikmenových obřadů, ale často je také hlavním účelem cesty do jiné vesnice. Smlouvání je bodré a hlasité a uznává se systém přibližné rovnocennosti zboží. Na první pohled se obchod zdá jako samozřejmá a pragmatická záležitost; ale je třeba připomenout, že materiály k výrobě každého ze specializovaných výrobků je možné najít po celé oblasti a že řemeslnickým dovednostem potřebným k jejich zhotovení se dá lehce naučit. Můžeme se domnívat, že zjevnou funkcí obchodu je výměna výsledků specializované výroby a základním cílem specializace je udržení obchodu. Obchod má na horním toku řeky Xingú svou ekonomickou stránku, ale jeho latentní funkcí je upevnit vztahy mezi kmeny, sjednotit je ve společném systému manželství a vzájemné obrany.

Společenské funkce obchodu jsou jasně patrné na příkladu jednoho z nejslavnějších antropologických případů ritualizované výměny, „okruhu kula“. V blízkosti východního cípu Nové Guineje je několik ostrovů a souostroví, včetně Trobriandských a Amflettských ostrovů a ostrova Dobo, mezi nimiž kvete obchodní spojení. Prodávané věci spadají do dvou kategorií: jsou zde věci denní potřeby, jako potraviny a technické předměty, a existuje také kategorie cenností, do níž patří

náramky a náhrdelníky. Tyto cenné předměty, kterým se říká „kula“, jsou vysoce ceněny a úctu, jíž se těší, nelze vysvětlit ani nedostatkem materiálů, ani náročností práce, které je k výrobě zapotřebí. Jsou to opravdové rituální předměty, jejichž skutečná cena nespočívá ani tak v jejich výrobě, jako v jejich historii. Nové náramky a náhrdelníky mají mnohem menší cenu než staré a sláva každého z nich je přímo úměrná tomu, jak často byl prodán a jak moc jej obchodníci žádají.

Lidé tyto předměty neshromažďují, protože to by vedlo ke ztrátě jejich hodnoty a ke snížení prestiže vlastníka. Místo toho je s nimi třeba obchodovat a za tím účelem se ostrované vydávají na dlouhé výpravy po moři na další ostrovy. Výlety a obchod se řídí tradičními pravidly. Náramky se pohybují z ostrova na ostrov proti směru hodinových ručiček, zatímco náhrdelníky jdou po směru hodinových ručiček. Náramky se mohou vyměňovat pouze za náhrdelníky a naopak. Ani jídlo, ani peníze nemají odpovídající hodnotu, protože nemají rituální vlastnosti předmětů kula. Ostrované jsou k sobě obvykle nepřátelští, ale stejně jako jinde se obchodníci těší imunitě před napadením. K zajištění své bezpečnosti v zahraničí a umožnění obchodu má každý muž zapojený do okruhu kula na okolních ostrovech obchodní přátele, kteří mu nabízejí pohostinství a ochranu. Kulský obchod je pevnou součástí hierarchie prestiže, protože obchodu se mohou zúčastnit pouze důležití muži a pouze ti nejmocnější z nich se mohou stát držiteli nejslavnějších kulských cenností. Předměty a jejich majitelé přispívají ke své vzájemné slávě a prestiži. Tento proces je posilován skutečností, že „velcí muži“ mají stejně „velké“ obchodní partnery.

Okruh kula slouží k upevnění hierarchie postavení a ke sjednocení horní vrstvy obyvatelstva z různých ostrovů. Ale při těchto výpravách současně dochází k obchodování s obvyčejnými předměty k dennímu použití. Tato výměna má rozhodně ekonomickou funkci, protože mnoho z těchto druhů zboží není na určitých ostrovech k dostání a musí být tedy dovezeno ochodníky. Obvyčejný obchod není provozován se stejnou vážností jako kulský obchod a ani k předmětům samotným není takto přístupováno. Bylo by jednoduché říci, že kula je pouze jakousi krycí zástěrkou a pozlátkem pro důležité obchodování užitečným zbožím, ale pak je třeba se zeptat, proč je nutno dělat tak náročné okliky, aby bylo umožněno pragmatické obchodování. Spousta dalších skupin mezi sebou obchoduje, aniž k tomu potřebují obřadní systém a aniž jim vadí, že se nemají navzájem rády. Je tedy třeba se zeptat, proč je kula nezbytná. Zdůvodnění je politické: kula zabraňuje obvyčejným lidem v přístupu k obchodu, a tak podporuje a ochraňuje stávající třídní strukturu.

Antropologové se rádi dohadují o tom, jestli je nějaká zvyklost nebo instituce „ve svém jádru“ obřadní, ekonomická, politická nebo cokoliv jiného, jenom ne radostná. Za těmito argumenty většinou leží teorie, podle kterých daný zvyk podmiňuje ekonomika nebo jiný proces. Tyto diskuse nemají řešení, protože je jasné, že okruh kula obsahuje všechny tyto prvky, včetně radosti. Většina zvyklostí je skutečně vícefunkční, stejně jako může být jediná funkce výsledkem mnoha různých zvyklostí. Neexistuje žádná čistě „ekonomická“ nebo „politická“ instituce, protože, jak již bylo řečeno, tyto kategorie často existují spíše v našich představách než ve skutečnosti. Náboženská skupina, která disponuje majetkem ve výši něko-

lika miliard dolarů a těší se důvěře podstatné části obyvatelstva, se může pochlubit i něčím jiným než pouze učením o nejsvětější Trojici. A vláda, jejíž roční rozpočet přesahuje miliardy dolarů, jako je tomu v případě Spojených států, musí být a také je tou nejsilnější ekonomickou silou v zemi. Tato mnohočetnost funkcí a významů kulturních zvyků, vzájemné prolínání různých aspektů kultury, je výraznější u primitivních kultur než v naší vlastní společnosti, i když platí i u nás. Proto ekonom Thorstein Veblen hovořil o prestižním hospodářství Spojených států a „demonstrativní spotřebě“ vyšší třídy, čímž myslel utrácení a předvádění bohatství, které člověka řadí do skupiny mocných a bohatých. Takzvaný výdělečný motiv tedy není nějakou abstraktní a vnitřní silou, jedinečnou a *sui generis*, jak si ji představují ti, podle nichž lidská přirozenost spočívá ve vystříhování kupónů na slevy, nýbrž je velice složitým jevem, který je zakořeněn v lidských obavách a v kulturně podníčené touze po váženosti a moci.

Potlač

Dobrym příkladem toho, že touha po bohatství je prostředkem k získání prestiže, jsou hostiny a slavnosti, při nichž dochází k rozdávaní darů. Tento zvyk nazýváme „potlač“ a je dodržován mezi Indiány severozápadního pobřeží Severní Ameriky. Kmeny, které v této oblasti žijí, jako jsou Kwakiutlové, Belakulové, Tlingitové, Haidové a mnoho dalších menších skupin, mají systém, podle něhož se obyvatelstvo rozděluje do vrstev. To je velmi výjimečné, a jedná se o jediný nám známý případ, kdy lovecké a sběračské národy mají systematickou společenskou hierarchii. Pobřežní národy Britské Kolumbie a Aljašky měly tři hierarchicky uspořádané společenské kategorie: aristokracie, prostí lidé a váleční zajatci. Každý aristokrat měl více titulů, které zdědil nebo které získal v průběhu života. Při každém převodu musely být tituly znovu ověřeny, protože stejně jako titul přinášel úctu svému nositeli, tak i nositel mohl svému titulu přinést úctu, nebo udělat ostudu. Tituly byly oceňovány nebo „ověřovány“ při náročných hostinách, které připravil nositel titulu a na něž byli pozváni obyvatelé okolních vesnic i aristokratovi rivalové, jakými byli například rodinní příslušníci z manželčiny strany. Hostiny dosahovaly obrovských rozměrů, bylo při nich snědno nebo rozdáno přímo gargantuovské množství jídla a hosté byli štědře obdarováni hodnotnými dary. Jako výraz štědrosti a na důkaz bohatství se páliły celé nádoby velrybího oleje, kanoe a někdy i samotné domy. Tyto slavnosti připomínaly scénu z večírku popsanou v knize F. Scotta Fitzgeralda *Velký Gatsby*. Když nadešel čas, aby naopak hosté ověřili své tituly, museli se za tuto pohostinnost odvděčit buď stejnou, nebo ještě větší hostinou. Tento proces nutně vedl k eskalaci nároků a kanadská vláda se na počátku dvacátého století snažila potlače zastavit, protože měla pocit, že se jimi Indiáni ozebračují.

Aristokratické hostiny byly financovány příspěvky od prostých lidí, kteří doufali, že sláva a čest jejich titulované aristokracie posílí postavení celé obce. Byl to, jak jsme již řekli, přerozdělovací mechanismus, jehož doplňkovou funkcí byla podpora produkce nadbytku, jenž mohl být použit k politickým cílům, jakož i rozdělování bohatství mezi skupinami celé oblasti. Potlač byl současně politický

a ekonomický zvyk, který byl středem zájmu a povyražení pro všechny lidi v dané oblasti. Znovu vidíme, že nerovnocennost darů vede k nerovnocennosti společenského postavení; dárci si odměnu vybere v podobě prestiže a štedrost se může ve skutečnosti stát sobeckým nebo dokonce pomstychtivým činem.

Primitivní hospodářství

Rovnostářství je pevně spojeno s typem hospodářství založeným na vzájemné výměně; v přerodělovacím a tržním hospodářství se vyskytuje stratifikace podle postavení a třídy. Tržní hospodářství vedou k růstu nerovnosti prostřednictvím vytváření vlastníků půdy, zprostředkovatelů a podnikatelů, což ve svém důsledku vede k majetkovým rozdílům. Součástí přerodělování je vždy ústřední úřad, který má právo přijímat a rozdělovat bohatství. Dochází tedy k evoluční změně, která nás přivádí od relativně nediferencovaných společností až k těm, které jsou protkány rozdíly v postavení a ekonomických rolích. Ekonomické faktory jsou důležitými ukazateli a činiteli společenské evoluce, neboť vývoj komplexních společností je zcela závislý na současně probíhajícím rozvoji hospodářské základny, která podporuje ty, kteří se nepodílejí na produkci potravin. Jedná se o postupující proces, neboť většina obyvatel městských států v pradávné Mezopotámii byla stále ještě zemědělská, zatímco v současných Spojených státech je přímo v zemědělství zaměstnáno méně než 5 procent obyvatelstva. Tato skutečná exploze dělby práce byla jedním z hlavních důsledků spoutání jiné než lidské energie a rozvoje techniky.

Mezi primitivním a moderním hospodářstvím existuje několik podstatných rozdílů. U primitivních národů existují peníze pouze zřídka, protože směna tam není vyvinuta nebo odosobněna natolik, aby vyžadovala existenci přenosné směnné jednotky. Wampum, které používají Indiáni žijící na severovýchodě Spojených států, a africké kauri se v mnohém podobaly penězům, ale byly používány pouze pro omezený okruh transakcí. Na ostrově Yap v Tichém oceáně se jako „peníze“ používaly velké kamenné disky, ale těžko se s nimi dalo pohybovat, čímž tedy postrádaly znak přenosnosti; kromě toho se používaly pouze při rituálních výměnách a jiné hodnoty na ně nemohly být zredukovány. Peníze nemusí vypadat jako bankovky nebo mince, i když dnes tak vypadají. Stejnému účelu může sloužit malý, lehce dělitelný a násobitelný druh zboží. Ve starověku se používaly jednotky obilí; na evropských černých trzích se po druhé světové válce jako směnná jednotka používaly cigarety.

Další rozdíl mezi primitivními a nejmodernějšími společnostmi spočívá v relativní nedůležitosti soukromého vlastnictví v primitivních společnostech. Lewis Henry Morgan ve své knize *Ancient Society (Pravěká společnost, 1877)* napsal, že soukromé vlastnictví je výsledkem rozvoje pluzního zemědělství; předtím, od období lovectví a sběračství až do doby rozvoje jednoduchého zahradničení, byly základní prostředky k životu společným vlastnictvím. Morganova teze se stala terčem kritiky a antropologové myšlenku existence primitivního komunismu, společně s ještě iluzornějšími představami o klanech, manželství a rodině, odmítli. Zdůrazňovalo se, že soukromé vlastnictví zbraní, nástrojů a dalších předmětů ex-

stovalo téměř na celém světě. To pro Morganovu teorii nepředstavovalo žádný problém, neboť ta se zabývala zejména veřejným vlastnictvím výrobních zdrojů a hlavních nástrojů. Ale i zde kritici zaútočili: Frank Speck, společně mimo jiné s páterem Johnem Cooperem, tvrdil, že u kanadských Indiánů existovalo soukromé vlastnictví lovišť, která náležela jak jednotlivcům, tak nukleárním rodinám. Není pochyb o tom, že kanadští Indiáni takové pozemky vlastnili v devatenáctém století a několik desetiletí předtím, ale pozdější výzkum, prováděný Diamondem Jennessem, Julianem Stewardem a Eleanorou Leacockovou, dokázal, že se jednalo o území, na nichž byla lovena kožešinová zvěř, a proto také území vymezená až po kontaktu s evropskou kulturou. Lovci bylo povoleno zabít zvíře na teritoriu někoho jiného, když je tam zahnal, ale očekávalo se, že kůži ze zabitého zvířete tam nechá, aby ji bílým překupníkům prodal majitel daného území. Klást pasti na cizím území však bylo přísně zakázáno. Veškerá starší dokumentace potvrzuje, že až do příjezdu Hudson's Bay Company byla loviště veřejným vlastnictvím. Proto je pravděpodobné, že vymezení soukromých lovišť bylo jedním z dalekosáhlých důsledků evropského vlivu.

Loviště nejsou nikde soukromým vlastnictvím a oblasti lovu ryb a sběru divokých semen jsou rovněž všude společné. Kromě toho soukromé vlastnictví zemědělské půdy není běžné u zahradnických kultur, zatímco je zcela normální v kulturách s pluzním zemědělstvím a s tažnými zemědělskými zvířaty. Zemědělec, který k obdělávání půdy používá motyku, by možná přivítal nebo použil práva na půdu, na níž pracuje, ale tu vlastní většinou nějaká větší společenská jednotka. Skupinou vlastníci určitý zdroj může být rod, klan, vesnice, kočovná tlupa nebo kmen, ale zřídka se jedná o jednotlivce nebo dokonce o skupinu lidí, mezi nimiž by existoval smluvní, nikoliv příbuzenský, vztah. Právě proto se američtí Indiáni, kteří nepřístupovali k zemi jako k předmětu soukromého vlastnictví, stali snadnou kořistí Evropanů. Když na počátku koloniální éry Indiáni přidělovali usedlíkům území, nepředpokládali, že vlastnictví Evropanů přetrvá. Indiáni jim udělovali pouze povolení k používání půdy, stejně, jaké používali oni sami. Právo přístupu na území nepovažovali za osobní legální právo, nýbrž za právo, s nímž se už člověk narodil. Naprosté ovládnutí území bílými bylo později Indiány považováno za zločin proti přírodě, stejně jako proti lidstvu samému.

Nedílnou součástí konfliktu mezi americkými Indiány a bílými kolonisty byly odlišné ekonomické hodnoty, pojetí a zvyklosti, což opět dokazuje, že hospodářské a politické řády jsou od sebe neoddelitelné. Ekonomie i politika se zabývají rozhodováním; předmětem politiky i ekonomiky je moc. Politická moc je využívána k dosažení ekonomických cílů a bohatství zase slouží k dosažení politické moci. Je-li prvotní ekonomika nebo politika, to je otázka do diskuse, skutečností ale zůstává, že se v každé společnosti naprosto prolínají. My nyní obrátíme pozornost právě k této politické stránce společnosti. Je však třeba brát zřetel na to, že mezi tímto tématem a předmětem kapitoly, kterou právě uzavíráme, neexistuje žádná pevná hráz.

[ŘÁD A AUTORITA]

IntelIGENCE a soukromé zájmy činí z lidí ten nejméně poddajný zvířecí druh. Společně se sociologem Georgem Simmelem se můžeme zeptat „Jak je možná společnost?“ Jak jsou rozdílné touhy, cíle a motivace lidí přizpůsobeny potřebě zachování veřejné bezpečnosti a pořádku a požadavku na pokračování života? Jak je možné, že zdánlivě nezávislí lidé se částečně vzdají své samostatnosti a podřídí se vůli ostatních? Tyto otázky jsme se snažili zodpovědět již v předcházejících kapitolách. Potřeby řádu a vůdcovství jsou podmínkami lidské existence. Z lidí vytváří společenské bytosti ta společnost, ve které vyrůstají. Ta je určitým způsobem uspořádaná a má svou kulturu, což se hluboce a trvale otiskuje do osobnosti lidí. Nejsme pouze loutkami a výtvoři našich kultur, ale naše „enkulturace (zkulturnění)“ zajišťuje značnou podobnost v tom, co od sebe lidé navzájem očekávají, a navíc způsobuje, že i ty nejbizarnější zvyklosti se zdají přirozené a samozřejmé. Prostřednictvím socializace v dětství si poprvé uvědomíme, do jaké míry jsme závislí na ostatních lidech. Když se tato skutečnost spojí s naší schopností milovat, kterou pro nás nejprve představuje svou péčí naše matka, drží nás pohromadě vazby, které jsou současně tak hluboké a rozsáhlé, že se dá opravdu říci, že jsme společenské bytosti díky rodinné péči, když už ne od přirozenosti. Přesto nám naše inteligence vymezuje hranice naší existence a totožnosti a staví naše já proti ostatním. Nakonec je třeba říci, že jsme všichni velice osamocení a zranitelní. Láska a závislost jsou současně naší silnou i slabou stránkou, protože se mohou projevit v podobě jak konfliktu a sociální nerovnosti, tak solidarity a jednoty.

Prestiž a moc

Obecně rozšířená nerovnost a touha po moci vedly k úvahám, že se u lidí jedná o pudovou záležitost. Stejně jako většina teorií o dědičnosti chování je i přesvědčení o tom, že lidé mají určitý sklon k získávání moci a bohatství, který je součástí našich chromozomů, pouhým vysvětlováním údajů pomocí jejich vlastních atributů. Je to totéž jako bychom tvrdili, že oheň hoří proto, že funguje na principu spalování. Kouzlo tohoto chybného logického postupu je v tom, že o problému přestaneme přemýšlet, neboť se domníváme, že jsme jej vyřešili. Žádný behaviorální genetik ještě neizoloval činitele, které by měly být základem společenské hierarchie, a domněnka o jejich existenci je odvozena pouze z všeobecné existence prestiže a rozvrstvení obyvatelstva podle postavení ve společnostech a z chování určitých zvířecích druhů. U drůbeže existuje přísný klovací řád, který určuje každému ptáku vůči ostatním buď nadřazené, či podřazené postavení. Nerovnost postavení byla rovněž zaznamenána u primátů. Ale při zkoumání skupin paviánů bylo zjištěno, že existence či neexistence hierarchického uspořádání závisí na ekologických podmínkách. Zde je třeba poznamenat, že ne všechny lidské

společnosti jsou rozvrstvené a že rovnostářství a hierarchie jsou také do značné míry závislé na ekonomických podmínkách. Touha po moci nemůže být instinktivní, protože první lidské společnosti nebyly a ani dnešní nejjednodušší společnosti nejsou rozvrstvené; byl by to vskutku podivný gen, kdyby se ukrýval po statisíce let.

Systematické formální hierarchie, představované například evropským třídním rozdělením nebo indickými kastami, a přísně autoritativní režimy, jaké představoval starověký despotismus nebo jaký představují současné diktatury, nejsou rozhodně charakteristické pro celý svět. Z toho je tedy třeba odvodit, že nepramení z lidské přirozenosti, ale z historického vývoje. Psychologické předpoklady — nikoliv příčiny — pro existenci systémů nerovnosti mezi lidmi jsou tedy mnohem obecnější a jednodušší, než je prostý hlad po moci; spočívají v univerzální lidské touze po uznání a úctě ostatních lidí, stejně jako v potřebě žít. O tom, že všechny organismy touží přežít, není pochyb a součástí této vůle žít je také sebeláska nebo-li narcismus, který je vlastní celému našemu druhu. Lidské úsilí o přežití nás vede k vyhýbání se nebezpečí a k obraně před hrozivými bytostmi nebo věcmi. Proto je oceňována průbojnost a lidé si pěstují schopnost předvídat a kontrolovat své prostředí, ať už jde o prostředí lidské společnosti, nebo o prostředí čistě přírodní. Člověk vždy závisí na ostatních, ale právě tato závislost vyvolává nejistotu, že nám tato podpora bude odeprána. Jedním ze spolehlivých způsobů, jak si zajistit určitou míru bezpečí, je získání vážnosti a náklonnosti ostatních lidí spíše než jejich nepřátelství. Naše postavení potom můžeme ještě upevnit fyzickou schopností ubránit se útoku. Další cesta zajišťující přežití spočívá v ovládnutí našeho okolí tím, že ovlivníme chování ostatních. Tou měrou, jak ostatní na člověku závisí a poslouchají ho, se jeho životní situace stává předvídatelnější a méně nebezpečná; tento člověk manipuluje společenským prostředím, nikoliv naopak. Strach a obavy nás tedy nutí k hledání autonomie a prestiže, což je impuls, který je často v rozporu s ještě větší potřebou spolupráce ve společnosti. Hledání prestiže a úcty je téměř univerzálním znakem, ale je třeba připomenout, že nevysvětluje komplikované společenské hierarchie. Ty, jak uvidíme, vznikají v průběhu společenské evoluce následkem mnoha kulturních faktorů. Společenské hierarchie mohou využít lidské snahy o získání prestiže a uznání jako prostředku k motivování a odměňování lidí a mohou také podnítit její intenzitu, ale nejsou tím zapříčiněny.

Podle principu Occamovy břitvy je nejlepším vysvětlením to „nejekonomičtější“ — což je to, které vyžaduje nejmenší počet neověřených předpokladů. Touha po získání prestiže, která se za vhodných společenských podmínek může vyvinout v hlad po moci, nevyžaduje žádné specifické genetické vysvětlení, které by se opíralo o něco víc, než je zvířecí pud přežít a lidské vyjádření tohoto pudu v podobě sebelásky a lásky k druhým. Kombinace těchto faktorů způsobuje, že většina lidí touží po tom, aby o nich druzí měli dobré mínění, protože veřejné uznání upevňuje sebelásku a osobní bezpečnost. To může vést ke konfliktům a ke konkurenčnímu boji o preferované společenské pozice, ale je to také mocný prostředek sociální kontroly. Regulace chování je součástí interakčního procesu, při němž dochází k neustálým změnám a přizpůsobování našeho chování podle toho, jak si myslíme, že bude reagovat ten druhý. Je to jako nekonečná šachová partie, při níž

je každý tah výsledkem předcházejících tahů a předpovědí tahu protivníka. V této interakční hře je třeba počítat s několika prvky, včetně kulturních norem, kterými se daná situace řídí, a společenským postavením hráčů; oba hráči musí sehrát obtížnou partii, při níž musí přinést potěšení a výhody sami sobě a přitom dodržovat společenská pravidla a zajišťovat si uznání ostatních lidí. Společenský život se tak trochu podobá tanci mezi vejci — každý střet může být katastrofální. Při této nebezpečné hře se jedincovo jednání přizpůsobuje a omezuje podle očekávání ostatních, která konec konců nejsou ničím jiným než normami a hodnotami dané kultury. Když hrajeme podle pravidel, získáme od ostatních uznání a úctu, když šidíme nebo se necháme chytit, dostane se nám výsměchu a ztratíme prestiž. Přizpůsobení a kontrola chování jsou tedy podstatou všech našich vztahů s ostatními lidmi.

Sociální kontrola

V naší společnosti převažuje názor, že sociální kontrola nebo zachovávání veřejného pořádku zcela závisí na formálních zákonech, které upravují chování, a na právních sankcích, kterými se trestají jejich narušitelé. Jak jsme však viděli, je tento proces mnohem subtilnější a obecnější, protože je součástí společenského života. V naší společnosti lze sociální kontrolu uplatňovat také neformálními a nekodifikovanými prostředky, které jsou nesmírně účinné v udržování většiny společnosti v mezích pořádku. Ve většině měst například platí nařízení zakazující plivání na chodník, ale jediní lidé, proti nimž bylo toto pravidlo uplatněno, byly podezřelé typy, na které měla policie už předem spadeno. Většina lidí nicméně na chodník stejně neplive, protože by při tom pohoršili přihlížející. Existuje také biblické přikázání, které říká „Nepožádáš manželky bližního svého“ (nebo ani manžela, předpokládám), ale lze pochybovat o tom, že díky němu není nevěra ještě rozšířenější, než je nyní. Spíše lze předpokládat, že hlavní překážkou je onen bližní, jehož manželku se člověk tajně snaží požádat.

Otevřený nesouhlas nebo výsměch namířený proti jednání určitého jedince, vycházející od zúčastněných nebo přihlížejících lidí ve formě slovních nebo výrazových prostředků, je jedním z hlavních prostředků odrazujících od deviantního chování, neboť vyvolává tu nejakutnější ze všech chorob našeho já — stud. Pocitem viny spolu se začleněním společenských norem do „nadjá“, nebo-li svědomí, nás jedna část naší osobnosti nutí k přizpůsobení se určitým hodnotám, a to prostřednictvím vytváření nadvlády jedné části naší mysli nad druhou. Pocit viny může vést k sebetřýznění jako k odplatě za naše hříchy, ale pocit studu může našemu já způsobit ještě větší újmu a může vést k naprosté ztrátě sebeúcty. Člověk, který trpí pocitem studu, ztratil osobní hodnotu, přišel o pečlivě pěstovanou představu sebe sama, kterou ukazoval(a) světu, a cítí se jako hlupák nebo padouch. Člověk, který byl zbaven osobnosti a všech společenských postavení, byl zkompromitován. Stud nejlépe funguje v komunitách, v nichž existuje přímá interakce mezi všemi členy a v nichž viník nemůže ani skrýt své činy, ani uniknout jejich následkům; je to vynikající prostředek sociální kontroly na malých městech a v primitivních společnostech.

Účinek studu je závislý na tom, jak je viník na veřejnosti znám, a na míře obtížnosti, s níž daný člověk odděluje své soubory rolí. Jeden spisovatel vypráví o arabském beduínovi, který měl ve společnosti větry. Jde o velice vážné porušení etikety a lidé z mnoha, i velmi vzdálených, kmenů se mu za tento čin po mnoho let vysmívali. Nazývali ho za to „mužem, který si prdnul“. Stud je neúčinnější ve spojení s dobrou komunikací mezi lidmi, a stane se tak pomlouvou. Pomluva roznese zprávu o něčí chybě od přímých pozorovatelů po celé komunitě. Po cestě se při každém převyprávění často ještě přikrášlí a získá na senzačnosti. Rozšíření příběhu neponechá člověku místo, kam by se ukryl, a ten si tak musí svou reputaci znovu pracně vybudovat. Pomluva také často zmapuje komunitu, protože se dostane pouze k lidem, kteří dotyčného znali. Výsledkem pomluvy je opačný pocit příslušnosti, protože člověk pomlouvá pouze ty lidi, o které mu jde. Byl to Oscar Wilde, kdo pravil, že jediná věc, která je horší než být terčem pomluvy, je, když se o vás vůbec nemluví.

Existuje mnoho způsobů prosazení společenských norem, aniž by se muselo použít formálních právních prostředků. Jedním z nejrozšířenějších je čarodějnictví, nebo obvinění lidí z čarodějnictví. Navahové mají strach z probuzení závisti u lidí, kteří mají nadpřirozenou schopnost způsobit škodu, což vede k potlačení agresivity a konkurenčního boje. U Munduruků má šaman nebo léčitel moc uzdravovat a činit dobro, ale může také způsobovat škodu, a to buď proměněním se v jaguára a napadením oběti, nebo rozšiřováním zlých předmětů, po jejichž doteku může člověk onemocnět. V případě nízkého nebo normálního výskytu určité choroby Mundurukúové viníka nehledají; když ale dosáhne úrovně epidemie a lidé umírají, začne hon na čarodějnice. Z jiné obce je zavolán mocný šaman, jehož úkolem je prostřednictvím svých nadpřirozených schopností označit čarodějníka. Obvinění bývají často lidé, kteří se vymykají munduruckým hodnotám. V jedné vesnici byl odsouzen a zabit náčelník i se svým synem, přičemž je ale třeba podotknout, že náčelník často překračoval své pravomoci. V jiné komunitě byl z čarodějnictví obviněn muž, který nikdy nebyl praktickým šamanem, pouze tvrdě pracoval na sběru kaučuku, čímž se mu podařilo získat značné množství tržního zboží. Lidé moc dobře věděli, že za čarodějnictví popravují muže, kteří vybočili ze zásad rovnostářské a společensky primitivní etiky, ale na mé dotazy dokázali pohotově odvětit: „Čarodějníci jsou lidé, kteří se na všechny zlobí“.

Mundurukúové se tímto způsobem zbavují svých deviantů mužského pohlaví a současně také podporují sociální kontrolu tím, že své vlastní potlačované nepřátelství přenášejí na obviněnou osobu. Kontrola žen se provádí dvěma způsoby: ženy se navzájem pomlouvají a muži deviantky trestají skupinovým znásilněním. Muži si o sobě také navzájem povídají historky, ale nejsilnější formou jsou pomluvy žen proti ženám. Tato zvyklost je natolik rozšířená, že byla chybně přisuzována ženské „zlomyslnosti“ nebo nedostatku solidarity mezi ženami. Pomlouvání ale mezi ženami existuje naopak právě proto, že ty mezi sebou tvoří úzce spjaté skupiny. V jednom případě sebevraždy — což je pro Munduruky otřesný čin — se žena otráвила proto, že „o ní její sestry mluvily“. Simmel jednou napsal, že ženy jsou si navzájem přísnými soudci proto, že jsou utlačovány jako skupina, a proto chyba jedné z nich vystavuje trestu ze strany mužů celé pohlaví. Mundurucké po-

loubání tedy slouží k upevnování ženských rolí a hodnot, než zasáhnou muži, dyž ženiny přestupky proti její ženské úloze — většinou se jedná o agresivní romiskuitu nebo tajné pozorování mužských rituálních hudebních nástrojů — přestanou ani po pomlouvání jejími družkami, je skupinově znásilněna všemi uži z dané komunity, s výjimkou svých přímých příbuzných, kteří jsou zahanbe- a nebrání ji. V souladu se Simmelovým postřehem je i to, že když k takové lállosti dojde (a dochází k tomu pouze velmi zřídka), cítí se zneuctěny všechny ny z té komunity, z níž oběť pocházela.

Jedinou alternativou pro samotáře, který byl obviněn z čarodějnictví, nebo pro nu, jejíž sexuální chování se stalo neúnosným, je opustit munduruckou osadu usadit se v brazilské společnosti. Tak se tito lidé i jejich rodiny skutečně vydělí mundurucké společnosti, a tím od lidí, kteří mluví stejným jazykem, od případ- ůch snoubenců, od ekonomické podpory a téměř od všeho, co dávalo jejich živo- smysl. Dnes mají uprchlíci z morálního řádu naději alespoň v tom, že utíkají do čitého bezpečí, zatímco v minulosti byla osamocená rodina snadnou kořistí ne- átelských válečných výprav. Vyloučení (ostrakizace), ať už dobrovolné, nebo ná- lné, je jedním z nejhorsších trestů, jež může společnost člověku uložit, protože ůsobuje společenskou smrt, přestože je člověk naživu. Společenská ostrakizace amerických maloměstech přinutila mnoho lidí k hledání útočiště v anonymitě lkoměsta, ale v malých komunitách primitivních společností neexistuje žádná ná životní alternativa.

Sociální kontrola a zachovávání a obnova řádu a pořádku mohou být paradox- ě uskutečňovány prostřednictvím zdánlivého porušování řádu. Jedním z častěj- ch způsobů, jak získat odškodnění za nespravedlnost bez úředního zásahu, je sta otevřeného sporu. Spor se řídí principem oko za oko a zub za zub, i když tšinou jde o život. Spory se od války odlišují v tom, že se většinou týkají pouze lí žijících ve stejné společnosti, mezi nimiž konflikt mohutnějšího rozsahu ne- íchází v úvahu. Podstatou sporu je, že jeden člen skupiny je zraněn nebo zabit jeho příbuzní se spojí, aby smrt odčinili. Navíc dávají vinu jak vrahovi, tak i jeho íbuzenstvu, a za čin svého příbuzného tedy může zaplatit kdokoliv. Když je za- t muž z řad arabských beduinů, musí se všichni jeho patrilineární příbuzní až do ítého stupně (to znamená k bratrancům a sestřenicím z druhého kolena) spojit pomstít ho. Když se jim podaří vraha zabít, tím lépe; když ho ale nebudou moci íjít, může být místo něj potrestán kterýkoliv muž z jeho příbuzenstva až do pá- ho stupně. V ideálním případě je spor uzavřen, když je smrt odčiněna smrtí, ale ory často trvají mnoho let, než je přeruší vyčerpání nebo zásah třetí strany.

V arabských sporech se odčínuje nerovnováha, ale ve většině případů se lidé azí dalšímu krveprolití zabránit. Skupina, z níž pochází vrah, obvykle vyše de- gaci ke skupině, z níž je oběť, a nabídne „peníze za krev“ jako kompenzaci za ži- t, takže nedojde k žádnému dalšímu boji. Základní princip, podle kterého jsou členové příbuzenské skupiny rovni, se projevuje i v určitém druhu vyrovnání, ůly vrahova skupina pošle skupině oběti ženu, která u nich zůstane v manželství k dlouho, než jim porodí syna jako náhradu za ztraceného člena. Na první po- ed se může zdát, že zapojení příbuzných do pomsty musí vést k ještě většímu ísilí, ale často je právě sníží. Lidé mají neustále strach, že je nějaký neuvážený

čin jejich příbuzného zatáhne do sporu nebo je bude stát spoustu peněz, které bu- dou muset vyplatit rodině zemřelého. Proto dělají, co je v jejich silách, aby někte- ré prudší členy své rodiny uhlídali. Tímto způsobem může společná zodpověd- nost zaručit mír tak, že každý ručí za činy všech.

Krevní msta je běžná ve společnostech, jež mají typ „segmentované opozice“, který jsme popsali v páté kapitole. Mohou zapříčinit boj mezi spojenými patrili- niemi, ale v každém opačném segmentu vyvolávají vnitřní solidaritu. To, že kon- flikt může podporovat sociální soudržnost (kohezi), už věděl Machiavelli, ale so- ciologické pravidlo z tohoto poznatku učinil Georg Simmel. Přes veškeré násilí, ke kterému ve válce dochází, vyvolává válečný konflikt v občanech pocit patriotis- mu a jednoty. Taková solidarita je pro vedení války vlastně nezbytná. Když ji lidé necítí, jako tomu bylo například ve Spojených státech v době vietnamské války, může dojít k vážnému rozvratu společnosti. Způsobem uvolnění potlačovaného nepřátelství a společenského napětí je také kontrolovaný konflikt. Při vrcholovém sportu může být sehrán souboj v podobě jakéhosi sportovního psychodramatu, které může mít terapeutické účinky jak na účastníky, tak na pozorovatele. Stejnou funkci mohou plnit obřady. Antropolog Max Gluckman řekl, že rituální napodo- bení povstání proti králům, které se provozuje ve středoafričských poddanských kmenech, sloužilo vlastně k upevnění autority vládce, neboť ta byla v určité době a za určitých, zvláštních okolností ohrožována. Skutečná touha povstat byla vy- čerpána a královská moc byla posílena právě tím, že byla v symbolické podobě zlomena. Podobně zdůrazňovali královský majestát královští šašci, neboť byli je- diní, kdo si z krále mohli tropit žerty. Šašek nebyl ani tak vtipálek jako spíše blá- zen. Konflikt může být tedy symptomem společenského rozvratu, ale může také sloužit k posílení solidarity a snížení jinak nebezpečného napětí.

Společnost a jedinec

Základním předpokladem sporu je, že lidé v dané skupině jsou rovnocenní a navzájem zaměnitelní. Jejich právní status se odvozuje od členství v příbuzenské skupině, nikoliv od jejich postavení jako samostatných jedinců. Jedná se o pravý opak amerického a evropského právního systému, v němž je jedinec skutečnou jednotkou před zákonem, zatímco jeho nebo její příbuzní a další askriptivní po- stavení se považují za poměrně nepodstatná. Tento rozdíl je jedním z hlavních znaků odlišujících moderní komplexní společnosti od jednoduššího světa starově- kých společností a současných zemědělských a primitivních společností. Právě s vývojem autonomního právního jedince nastává změna ve způsobu organizace společností. Sir Henry Maine, významný britský teoretik srovnávacího práva, po- rovnal společenské vztahy v jednoduchých společnostech, které jsou založeny na „statusu“, a vztahy v komplexních společnostech, které označil za „smluvní“. Ve vztazích určovaných postavením je jedincovo právní postavení dáno jeho zařaze- ním (ve společnosti) a určováno jeho členstvím v příbuzenské skupině nebo jiným askriptivním kritériem. Maine nechtěl říci, že dochází k potlačení jedincovy to- tožnosti nebo osobnosti, nebo že je podceňován takzvaný individualismus, nýbrž pouze to, že jedincovy právní vztahy k ostatním závisí na jeho nebo její askriptiv-

ní sociální identitě. To je v protikladu se smluvním vztahem, který je plně odosobněným vztahem mezi lidmi, většinou mezi jednotlivci, který neobsahuje žádné odkazy na jejich ostatní společenská postavení. Základem této smlouvy je neosobní právní ujednání mezi jednotlivci, kteří v podstatě nemají žádnou jinou totožnost, jež by měla pro smlouvu význam. Podepíšu-li nájemní smlouvu, neměly by její podmínky správně mít žádnou spojitost s tím, jestli jsem černý nebo bílý, muž nebo žena, nebo s kým jsme spřízněný, i když samozřejmě může dojít ke skryté a protiprávní diskriminaci. Vztahy založené na postavení jsou osobní, smluvní vztahy jsou neosobní. Pokusím se celou záležitost objasnit příkladem. Dva bratři žijící v africké vesnici si navzájem pomáhají a mají společný podnik. Pro tento vztah není třeba stanovit žádné další podmínky než to, že jsou bratři. Na druhé straně dva američtí bratři, kteří se rozhodnou založit společný podnik, téměř v každém případě půjdou za právníkem a své partnerství formálně stvrdí dokumentem, v němž bude uveden podíl, jaký každý z nich vlastní, a jejich vzájemné povinnosti. To, jak podnik vedou a jak se k sobě v obchodním prostředí chovají, se vůbec nemusí lišit od toho, jak se k sobě chovají dva cizí obchodní partneři. Ostatně naše lidová moudrost praví, že společníci, kteří jsou příbuzní, se spolu hádají více než cizí; rodinná pouta nejsou při společném obchodování příliš účinná, obchodní vazby naopak často rodiny rozvracejí.

Mainovu rozlišení se podobají teorie dalších autorů. Německý sociolog Ferdinand Tönnies rozlišoval na základě převládajícího typu soudržnosti dva druhy společnosti. První, který odpovídá Mainovu typu založenému na statusu, se nazývá *Gemeinschaft* (pospolitost), což označuje systém solidarity založený na podobnosti lidí a na pocitech vzájemné loajality. Jedná se o bratrství, v němž mezi lidmi existují osobní a citově zabarvené vazby a individuální postavení jsou neměnná. *Gesellschaft* (společnost), německý výraz pro korporaci, označuje společnost, v níž jsou hlavní integrační vztahy formální, neosobní a — stejně jako u Maina — smluvní. Emile Durkheim rozlišoval „organickou“ a „mechanickou solidaritu“, což je typologie společenských systémů. Společnosti, které spojuje mechanická solidarita, se vyznačují minimální dělbou práce; odpovídají spodnímu konci stupnice společenské komplexnosti. Jednotlivé prvky společností jsou si velice podobné a tato podobnost je zdrojem jejich soudržnosti. Organická solidarita se naopak objevuje u komplexnějších společností, v nichž existuje rozsáhlá dělba práce a funkcí mezi jednotlivými složkami. Protože každá část je jiná a má specializovanou funkci, závisí její existence na všech ostatních částech. Krejčí závisí na textilní továrně v dodávce materiálu; továrna závisí na chovatelích ovcí v dodávce vlny; chovatelé ovcí závisí na dodavateli krmiva a strojů a tak dále. Pohromadě je udržuje jejich odlišnost, což je podle Durkheima nejsilnější forma solidarity.

Jedním z vlivných pokusů o vymezení jádra modernity bylo rozdělení společností na „tradiční“ a „racionální“, které provedl Max Weber. Za tradiční společnosti označil ty, které se vyznačují přísným dodržováním zvyklostního chování a které toto počínání ospravedlňují odvoláváním se na minulost. Racionální společnosti jsou na druhé straně ty, v nichž je platnost společenského zvyku určována tím, jak jsou v souladu s dalšími dodržovanými zvyky. Racionální společenské systémy nejsou nutně předem logicky naplánovány a rozvíjeny; jejich logika větší-

nou spočívá v ex post facto prováděných pokusech o objasnění toho, k čemu neplánovaně došlo. Bylo by možná vhodnější říci, že moderní společnost není ani tak racionální jako racionalizovaná; lidé se snaží dát své společnosti smysl a ospravedlnit její způsoby odvoláváním se na logickou soudržnost. Prototypem racionality je moderní byrokracie, neboť se do značné míry podřizuje záměrnému plánování a manipulaci. Každá část byrokratického systému navíc odvozuje svou racionalitu ze souladu s ostatními částmi. To neznamená, že byrokratické struktury mají smysl, ani že fungují tak, jak by měly. Právě naopak. Sociolog Robert J. K. Merton jednou po dokončení studie o moderní obchodní byrokracii napsal, že se jedná o „systém organizované nezodpovědnosti“, vyznačující se podlézavostí, svévolností a sváděním odpovědnosti na jiné.

Další rozdíly mezi tradičními a racionálními společnostmi jsou nám známy z naší diskuse o statusu a roli. Tradiční vztahy jsou naplněny cítěním, zatímco racionální společnosti jsou citově neutrální. V tradičních společnostech jsou role většinou mnohočetné a rozptýlené, zatímco v racionálním režimu jsou specifikovanější. Askriptivní status je vlastnější tradicionalismu, zatímco v racionalitě převládají statusy získané vlastním úsilím. V tradiční společnosti je jedincovo postavení předurčeno okolnostmi, v nichž se narodil. V racionální společnosti se k jedincům přistupuje jako k bezejmenným číslicím.

Weberovy typy byly ideální. Žádná společnost neodpovídá přesně ani jednomu krajnímu typu, ale nachází se někde na jejich spojnici. Tato typologie je však užitečná pro účely srovnání a analýzy. Je třeba si uvědomit, že racionalita neznamená, že civilizovaní lidé jsou rozumnější nebo logičtější. Příslušníci primitivních společností jsou naprosto stejně logičtí jako my, moderní lidé, a jejich myšlenkové pochody jsou stejné jako naše. Rozdíl spočívá ve způsobu ospravedlnění a odůvodnění vlastní společnosti, který Weber nazýval „legitimizací“ určité zvyklosti nebo názoru. Vzpomeňte si na vysvětlení pohlavních rolí ve třetí kapitole, kde bylo řečeno, že příslušníci primitivních společností běžně ospravedlňují mužskou nadvládu odvoláváním se na minulost, na mytické události a na příkladech svých předků. Moderní lidé se s tímto nespokojí a hledají *správnou* odpověď odvoláváním se na logiku současnosti. Proto mnoho amerických a evropských mužů dochází k závěru, že jsou ženám intelektuálně nadřazeni díky lepším biologickým předpokladům. Kdyby tato domyšlivost neměla tak nešťastné následky bylo by ji nutno považovat za ohromně směšnou. Tady tedy končí racionalita jako průvodce na cestě k pravdě. Vliv Weberova díla způsobil, že někteří sociologové a politologové považovali příslušníky primitivních společností, o nichž měl Weber pouze velice kusé znalosti, za zcela spoutané tradicí a za otroky zvyklosti. Nic není dále pravdě, neboť stejně jako my se snaží o uspokojení svých tužeb v rámci široce vymezených pravidel. Hodnotami a pravidly jak ospravedlňují, tak řídí svůj život, a jsou stejně tak zběhlí v jejich překračování a manipulování s nimi jako kdokoliv jiný. Zároveň se ale nedá říci, že by primitivní život byl systematicky zorganizovaný. Je-li málo různorodý, je to jenom proto, že je jednoduchý, neboť primitivní lidé se pohybují a provádějí své úkoly, jak a kdy se jim zachce; jejich denní režim je mnohem uvolněnější a nekoordinovanější než náš. Jak pravil Maine, v moderní společnosti je člověk právně oddělen od svých

askriptivních postavení, to ale neznamená, že by tím naše životy byly bohatší nebo nezávislejší.

Weber, stejně jako ostatní výše uvedení autoři, věřil, že lidská společnost prochází evolučním procesem. Ten postupuje od jednoduchosti ke komplexnosti a má za následek rostoucí odosobnění vztahů, zastínění připsaných postavení velkým počtem postavení získaných, rostoucí dělbu práce, objevení se jednotlivce jako právní jednotky, větší specifčnost rolí a ztrátu solidarity založené na společném porozumění, což jsou trendy moderní kultury, kterými se budeme detailněji zabývat v deváté kapitole. Weberova vize budoucnosti byla apokalyptická. Tvrdil, že lidé se budou neustále více odcizovat své vlastní práci a ostatním lidem, čímž ztratí pevné a tradiční zdroje své identity. Tím se stanou bezejmennými figurkami ve společnosti, již už nebudou rozumět, žijíce mezi milióny dalších stejných figurek. Weber nemohl předvídat vynález počítačů; ale kdyby o nich býval věděl, tak by býval okamžitě předpokládal, že naše rodná čísla¹ se stanou našimi jmenovkami, což se také stalo.

Rovnostářské společnosti

V tomto celkovém procesu diferenciacce nic společnosti nerozštěpilo, nerozdělilo a nerozervalo natolik jako vznik systematické nerovnosti a vývoj společenských postavení a skupin, které mají schopnost změnit nebo si na ostatních vynutit určité chování. Nerovnost není přirozenou podmínkou našeho druhu, a to navzdory uznávaným rozdílům ve fyzické síle a inteligenci; nejjednodušší a technologicky nevyvinuté společnosti jsou vždy rovnostářské. Je třeba znovu zdůraznit, že s výjimkou národů severozápadního pobřeží Severní Ameriky lze společenské hierarchie najít pouze u zemědělských a pasteveckých společností, ale v žádném případě ne u všech z nich; hierarchie je rovněž univerzální v průmyslových společnostech. Rozdělení podle prestiže existuje v každé společnosti; to je výsledek touhy každého člověka po uznání a bezpečnosti, ale rozdíl v požívané úctě nutně neznamená moc nad činy ostatních. V loveckých společnostech získá úspěšný lovec značnou vážnost, protože dokáže, že má vynikající schopnosti nezbytné pro přežití skupiny. Na vážnosti získá i statečný bojovník, ale to neplatí na celém světě. V některých indiánských pueblech byl muž, který někoho zabil, považován za rituálně nečistého a musel se podrobit náboženské očistě, aby mohl vstoupit zpět do společnosti. Nejprestižnějšími pozicemi nebyly v těchto komunitách vojenské nebo politické úřady, ale náboženské. Na druhé straně ekvádorští Chívarové, známí svým uměním stahovat lidské lebky, kladou velký důraz na statečnost, protože člověk získá nadpřirozené schopnosti oběti, již hlavu usekne. Mundurukúové také usekávali hlavy, ale nestahovali je; věřili, že trofeje potěší lesní duchy, což zase pomůže celému kmeni. Úspěšný lovec lebek se po léta těšil úctě a byl považován za rituálně posvátného. Ale Mundurukúové byli vášnivě rovnostářští, a proto hlavním znakem lovce lebek byla jeho skromnost. Kdo se chlubil svým hrdinstvím, musel vést příští přepadení. Držitelů úřadů, jako byli náčelníci

¹ Ve Spojených státech se namísto našeho rodného čísla užívá tzv. Social Security Number. Použití je obdobné, ale je možné je získat kdykoliv během života, nikoliv ihned při narození. (Pozn. překl.)

a šamani, si Mundurukúové vážili, ale jejich postavení jim bez ohledu na to, jak velké byly jejich přesvědčovací schopnosti, nedávalo právo ostatním vládnout.

Vůdcové rovnostářských společností nepoužívají donucovací metody a pro ty, kdo správně vykonávají společensky uznávané činnosti, je hlavní odměnou uspokojení vlastního Já. V mnoha jihoamerických kmenech je náčelníkům udělováno privilegium polygynie, což je právo, které jde často ruku v ruce s dalšími zdroji prestiže. Janet Siskindová píše, že u Šarinahujských Indiánů ve východním Peru jsou úspěšní lovci sexuálně odměňováni ženami, kterým přinesou svůj úlovek. Existuje tam otevřená výměna mezi sexem a jídlem, což je rovnocennost, která je i v ostatních společnostech často vyjádřena na symbolické úrovni. Když šarinahujští muži odcházejí na lov, ženy za nimi volají: nepřinesete-li žádný úlovek, tak „vám sníme penis“; úspěšný lovec může počítat s tím, že bude moci mít pohlavní styk s kteroukoliv ženou, již přinese jídlo. Rovnostářské skupiny se vyznačují vyrovnaností životní úrovně a pohodlí. Výborný lovec nebo šaman může získat úctu a čest, ale nežije jinak než ostatní, ani není o moc bohatší. V systémech vzájemné výměny, které v takových společnostech většinou existují, by byl bohatší člověk ozebračen nároky ostatních na to, aby byl štedrý. Právě tímto způsobem umožňuje vzájemná výměna hned v zárodku vyrovnat rozdíly v bohatství, a tak zabránit ohrožení pravidla rovnosti.

Hodnostářské společnosti

Jednoduché stupně prestiže jsou v rovnostářských společnostech otevřeny komukoliv, kdo se pro ně ukáže způsobilým. Postavení náčelníka nebo šamana je ale často dědičné, a proto není přístupné všem členům dané skupiny, zato proslavit se jako válečník, lovec nebo vypravěč mýtů může každý, kdo na to má schopnosti. V mnoha společnostech jsou však vyhledávané a oceňované pozice zřetelně označeny a formálně upřesněny a počet těchto postavení je nižší než počet způsobilých osob, které o ně mají zájem. Jedná se tedy zkrátka o „hodnostářskou společnost“ podle definice, kterou Morton Fried uvedl ve své knize *The Evolution of Political Society (Vývoj politické společnosti)*. Vzájemná výměna se většinou vyskytuje ve spojení s rovnostářstvím, zatímco přerozdělovací mechanismy lze často spatřit ve společnostech založených na hodnostářství. Nejčastěji uváděným příkladem hodnostářství jsou kmeny severozápadního pobřeží Ameriky, v nichž aristokrati shromážděvali a na potlači rozdávali cennosti, čímž potvrzovali a zvyšovali svou hodnost. Stejně jako v rovnostářských společnostech však držitelé titulů většinou žili jako obyčejní lidé, neboť liberálnost byla základem úspěchu a společenské hodnoty. Držitelé úřadů v hodnostářských společnostech mohou pracovat společně s prostými lidmi nebo mohou být od výrobních povinností částečně osvobozeni, ale zdroje většinou zůstávají majetkem obce nebo příbuzenských skupin, nikoliv majetkem vysokého hodnostáře. Prostřednictvím kontroly nad systémem směny však političtí vůdci v hodnostářských společnostech mají větší moc nad ostatními členy společnosti, než by bylo přípustné v rovnostářství.

Společenská třída

Udělování hodností sice vede k vytváření hierarchie lidí a osobního vlivu, ale nejedná se přitom o pevnou nebo donucovací kontrolu, ani o extrémní majetkové rozdíly. Ty patří k rysům společenské třídy. Společenská třída označuje rozdělení společnosti na skupiny nebo kategorie v rámci hierarchického řádu, v němž vyšší skupiny řídí částečně život těch, kdož jsou pod nimi. Základem moci vyšší skupiny nebo skupin je kontrola nebo diferencovaný přístup ke společenským zdrojům. Zkrátka, kdo získá moc nad zemědělskou půdou, nástroji, prostředky zbožní směny nebo dokonce nad znalostmi, má v rukou moc ovlivnit živobytí ostatních a tím také jejich chování a život. To je postoj, který zastával Karel Marx, ale je třeba dodat, že půl století před Marxem už Alexander Hamilton napsal, že „kdo ovládá živobytí člověka, vládne jeho osudu“.

Jednou z nejužasnějších skutečností, pokud jde o třídní rozdělení, je ta, že to elitě prochází. Samozřejmě, že v historii proběhla povstání, vzpoury a revoluce, ale člověk se diví, že se nedějí pořádky. Lidé běžně přijímají systematickou nerovnost, která trvá přes jejich odpor; mají tendenci přijímat třídní rozdělení jako přirozené, což pouze dokazuje, že mu vůbec nerozumí. Proudhonovo zvolání, že vlastnictví je krádež, osvětlilo tento temný a neprůhledný aspekt společnosti, stejně jako později Marxova výzva ke zrušení tříd. Vlastnictví je vytrvalé a prostupuje i do těch společností, které jsou ideologicky zaměřeny na jeho likvidaci.

Marx připsal vznik třídního systému vývoji soukromého vlastnictví, při němž docházelo k rostoucímu hromadění zdrojů v rukou snižujícího se počtu osob a k současně probíhajícímu růstu moci bohatých nad ostatními členy společnosti. To je bezpochyby jedna z cest, jíž vznikají třídní systémy. Soukromé vlastnictví však není jediný způsob, jak lze ovládat zdroje nebo výrobní proces, ani se nejedná o historicky první způsob. V dávné Mezopotámii byla města střediskem zemědělských oblastí, které vlastnili bohové a spravovalo chrámové kněžstvo. Rozsáhlé soukromé vlastnictví půdy se neobjevilo až do třetího tisíciletí před naším letopočtem, kdy babylónští panovníci udělili některým svým oddaným stoupencům daňová privilegia v určitých oblastech. Půda byla stále ještě v panovníkově vlastnictví, ale část jeho bohatství přešla k těmto vlastníkům de facto. Třídní rozdělení tedy předcházelo vzniku soukromého vlastnictví o více než tisíc let. Ve starověkém Peru, kde existovala hierarchie od prostých lidí přes kněze a šlechtice až po krále, bylo soukromé vlastnictví podobně nepodstatné. A jelikož tyto velké oblasti Starého i Nového světa se zavlažovacími zemědělstvím byly sídly jedněch z prvních třídních společností, je zřejmé, že soukromé vlastnictví zde nehrálo klíčovou úlohu. Spíše se zdá, že zdroje i obyvatelstvo mohou být ovládnuty prostřednictvím zasahování vládnoucí třídy do některé rozhodující fáze výroby. Mezopotámští kněží měli znalosti a dovednosti potřebné ke stavbě a provozování zavlažovacích systémů a vládnoucí elity v mnoha tradičních afrických královstvích se u moci udržovaly zase díky tomu, že ovládaly obchod.

Jak se společnost stávala složitější, její početné a různorodé funkce vyžadovaly koordinaci. Z elitní vrstvy tedy vystoupili manažeři těchto nových režimů. Byli provozovateli a usměrňovateli karavanového obchodu, vládli trhům a sloužili jako

vedoucí a funkcionáři státních typů vlády. Socialistické revoluce v mnoha zemích do značné míry zničily soukromé vlastnictví výrobních zdrojů, a zlikvidovaly tak vlastníky půdy a kapitálu. Nebyly však schopny obejít se bez hospodářských a technokratických specialistů. Jugoslávský teoretik Milovan Djilas tvrdil, že státní socialismus vytvořil vyšší třídu², jejíž postavení není závislé na vlastnictví výrobních prostředků, ale na jejich ovládnutí. Patří k ní političtí vůdci, byrokraté, vědci, inženýři a další lidé, jejichž vzdělání a schopnosti je postavily do středu společnosti. Jsou dobře placeni, jsou odměňováni pohodlně, jež není dostupné obyčejným občanům, a žijí na podstatně vyšší životní úrovni než většina obyvatelstva. Výhod svého postavení a svých četných vlivných známostí využívají také k zajištění stejné dobrého postavení pro své děti. Touto cestou se příslušnost k nové třídě stává dědičnou a privilegia nepřekračují rámec úzké skupiny. Takzvaná kulturní revoluce, která v šedesátých letech proběhla v Číně, byla pokusem o potlačení růstu byrokracie, zabránění vzniku nové mandarínské třídy technokratů a stranických kádrů, které Mao Ce-tung považoval za odporující cílům revoluce. Technokraté a byrokraté postrádají bohatství svých kapitalistických partnerů, ale nemají o nic menší moc nad životy těch, kdo jsou pod nimi. Dalo by se dokonce říci, že technokratova moc se zvyšuje tím, že hospodářská moc má oporu v autoritě státu.

Třída se vyskytuje v mnoha různých projevech a variantách, neboť je součástí kulturního prostředí a přizpůsobuje se různým společenským systémům. Za příklad je možno uvést Tuaregy žijící na jižní Saharě. Jsou to chovatelé velbloudů, ovcí a koz a rozdělují se do tří tříd: šlechtici, poddaní (vazalové) a otroci. Otroctví již v této oblasti převážně vymizelo, i když je stále ještě možné setkat se s jeho ojedinělými případy, ale toto postavení přetrvává v jazykovém označení a v nízké úrovni dědičné hodnosti. Otroci vykonávali většinu domácích prací v kočovných táborech a pracovali také jako pastevci. Někteří žili v pouštních oázách, kde obdělávali půdu náležející šlechtickým náčelníkům. Otroci byli soukromým vlastnictvím šlechticů i poddaných. Noví zajatci mohly být prodáni na trhu, ale děti otroka byly navždy spojeny s rodinou svého pána a mohly být přemístěny jinam pouze na základě vzájemné dohody. Otroctví bylo tedy odlišnou institucí než v Americe, protože otroci byli lidé, nikoliv movité věci, a svým postavením se spíše podobali nevolníkům. Francouzští koloniální vládci a pozdější africké vlády zakázali prodej otroků a zajistili jim svobodu, ale jeden Tuareg mi sdělil, že hlavním důvodem zrušení otroctví byl fakt, že najmout pracovníka bylo lacinější než vydržovat otroka. Vysvětlení je hrubě materialistické, ale nejspíše pravdivé.

Vazba mezi otrokem a jeho pánem byla osobní a majetková, zatímco vztahy mezi poddanými a šlechtici zahrnovaly celé kmeny. Šlechtický kmen tak mohl mít vztah k několika poddanským kmenům, které mu odváděly dávky a poskytovaly mu vojenskou podporu výměnou za svou vlastní bezpečnost. Šlechtici byli vojevní vládci pouště, poddaní jejich vojsko a pastviny společným vlastnictvím kmenů. Všechny tři kategorie společností Tuaregů byly endogamní a žádný jednotlivec ani skupina se nemohli přesunout z jedné vrstvy do druhé. Tím byl systém rigidní a to způsobilo jeho rozpad v okamžiku, kdy Francouzi zlomili vo-

² Tzv. novou třídu. (Pozn. překl.)

jenskou moc šlechticů. Třídní a kmenová struktura dobře fungovala při integraci pasteveckého hospodářství a obchodu a při zachování dobrých vztahů se zemědělci, kteří dodávali většinu potravinových zásob.

Třída ve Spojených státech

Americké třídní rozdělení je velmi odlišné. Stejně jako u Tuaregů jsou elitní postavení založena na ovládnutí zdrojů a směny, ale pozice v americké vyšší třídě se odvozuje od vlastnictví a řízení rozsáhlých a různorodých oblastí průmyslu. Kapitalističtí podnikatelé mohou přímo řídit desetitisíce, ba statisíce pracovních sil a svůj vliv navíc uplatňují prostřednictvím svých vládních styků. Ovlivňují zákonodárství prostřednictvím lobbování, vybírají si držitele úřadů financováním jejich kampaní, ovládají sdělovací prostředky, které ovlivňují veřejné mínění, a dokonce se sami stávají členy vlády. Kariéry Nelsona Rockefellera, Averella Harrimana, Johna Kennedyho a všech našich dalších bohatých státníků jsou výborným příkladem nesmírně těsného vztahu, který v naší demokratické Americe existuje mezi bohatstvím a mocí.

Bez ohledu na to, jak silné je v Americe hierarchické rozvrstvení, je americká společnost příliš velká a její zájmy jsou příliš rozrůzněné, než aby třídní rozdělení mohlo být monolitní. Oproti tuarežskému nebo ostatně i britskému třídnímu rozdělení je americké třídní rozdělení relativně otevřené a je možná určitá třídní mobilita. Část amerického mýtu spočívá ve víře, že člověk získá v životě to, co si zaslouží. Bohatí a mocní se stali tím, čím jsou, díky tomu, že byli „nejlepší a nechytrější“, a chudí jsou prý necílevědomí a hloupí. Lidé se mohou údajně stát, čím chtějí, stačí na tom dostatečně tvrdě pracovat. Dokonce i chudí pracující věří v tuto etiku, neboť se dívají spatra na ty, kdo pobírají chudinskou podporu. Ti jsou považováni za příliš líné, než aby pracovali, a jejich cílem je okrádat vládu. Pokud jde o černé Američany, někteří vědci, kteří by se při svém vzdělání měli takových tvrzení vyvarovat, je považují pouze za poslední vlnu městských přistěhovalců, přicházející po přistěhovalcích irských, židovských a italských. Sugeruje se nám tím představa, že při troše pracovního úsilí by obyvatelé Harlemu také mohli postoupit do střední třídy a odstěhovat se do předměstského domu, čímž se samozřejmě zcela opomíjí intenzita amerického rasismu a historie otroctví. Jde o silně nekritickou obhajobu, která nadále rozšiřuje americký mýtus, jenž činí všechny lidi zodpovědné za svůj osud. To je ideologická iluze sloužící udržení statu quo, neboť v americké chudíně vyvolává namísto hněvu pocit viny.

V Americe existuje určitá třídní mobilita, ale ne tak velká, jak by většina z nás ráda věřila. Převážná většina lidí zůstane celý život ve stejné třídě, v níž se narodila, a tvrdá práce jejich postavení většinou změní jen zcela nepatrně. Americký třídní systém nabízí naději a technologický pokrok vytváří dojem, že dochází ke zvyšování životní úrovně. Zvýšená výrobní výkonnost se u dělníka projevila ve zvýšení jeho čistého platu; tím se stal spotřebitelem věcí, které za éry jeho nebo jejich rodičů či prarodičů ještě neexistovaly. To, že dnešní dělník má lepší auto, než měl Henry Ford, a že má barevnou televizi, na kterou se Ford ani nikdy nedořídil, nemění nic na dělníkově postavení v systému moci a kontroly. Tato zdán-

livá vylepšení však činí dělníky spokojenější se svým osudem a způsobují, že s ještě větším nasazením bojují proti snaze níže postavených osob o postup na společenském žebříčku. Dělníci nepostoupili do střední třídy; mají pouze některé věci, které si kdysi mohli dovolit pouze lidé s vyšším příjmem.

Široce otevřená mobilita je jedním z našich nejoblíbenějších mýtů, ale v jednom okamžiku naší historie se americký sen přece jenom do značné míry splnil. Bylo to v období mezi koncem druhé světové války v roce 1945 a rokem 1970, kdy bylo americké hospodářství a politika ve světě nepřekonatelné. Bylo to období velké prosperity a hospodářského rozmachu a souběžně s ním GI Bill³ umožnil milionům Američanů vystudovat a zakoupit si dům na předměstí. Váleční veteráni se stěhovali z měst do předměstských čtvrtí a ve svém vzdělání, zaměstnání a příjmu postupovali směrem nahoru do střední třídy.

V této době vykazoval průměrný příjem jednotlivce a rodiny stálý roční nárůst, ale od začátku sedmdesátých let dochází k poklesu, o němž jsme hovořili ve třetí kapitole. Americké hospodářství, oslabené vietnamskou válkou a zpomalené vysokými cenami paliva a inflací, se stalo snadnou kořistí zahraniční konkurence. V této spirále klesajících nadějí mají děti generace úspěšných poválečných rodičů velké problémy, aby si udržely, při dvou platech, své členství ve střední třídě, v níž byly vychovány z platu jednoho. Dělnická třída je ze zaměstnání v průmyslu vytlačována do hůře placeného „sektoru služeb“ a její celkové ekonomické postavení se zhoršilo. Samotnou střední třídu tyto trendy také narušily a příjmové rozdíly mezi bohatými a chudými Američany se v osmdesátých letech zvyšovaly tempem, jaké naše země nepamatuje od dvacátých let.

Přes určitou nechuť k diskusi o existenci tříd se ve Spojených státech lidé většinou shodnou na tom, že existují tři hlavní třídy — vyšší, střední a nižší —, z nichž každá se zase dělí na vyšší a nižší část. Stručně řečeno, každá třída má určitý typ členů, kteří se do této třídy řadí na základě majetku, rodinných známostí, zaměstnání a vzdělání. Vyšší vyšší třída se skládá z národní elity „starých rodin“, které vlastní velké bohatství, mají obrovský vliv a svou totožnost a soudržnost posilují častými vzájemnými styky a sňatky. Navštěvují nejvýběrovější soukromé školy a mají vedoucí ekonomická postavení. Jejich vzdělání a zaměstnání však pro jejich postavení nejsou nezbytná, neboť při jejich majetku a známostech mohou být tyto osobní atributy považovány za nadbytečné. Nižší vyšší třída je také bohatá, ale ne tolik, neboť peníze jejich příslušníků jsou „nové“, což z nich v očích nejvýše postavených činí zbohatlíky a kariéristy. Příslušníci nižší vyšší třídy zaujímají prestižní postavení jako ředitelé velkých společností a nezávislí obchodníci nebo investoři a tvoří místní elitu. Člověk může být velice bohatý a stát na samém společenském vrcholu v Des Moines v Iowě, ale to mu nezjedná přístup do newyorských a evropských společenských kruhů.

Američané vyšší střední třídy jsou vlivní, aniž by byli bohatí; na rozdíl od vyšších tříd musí pracovat. Příslušníci vyšší střední třídy jsou často lépe vzděláni než vyšší třída; bývají to odborníci, provozní ředitelé, vlastníci malých nebo středně

³ GI Bill bylo speciální poválečné nařízení, které určilo velkou částku ze státního rozpočtu na pomoc veteránům vracejícím se ze druhé světové války. Robert Murphy byl jedním z mnoha, kdo takto přidělené peníze použili na studium. (Pozn. překl.)

velikých podniků, vyšší vládní úředníci a podobně. Mají se dobře, ale nemohou svým dětem předplatit stejné postavení. Proto se jim ho snaží zajistit prostřednictvím dobrého vzdělání. Do americké nižší střední třídy patří úředníci (tzv. bílé límečky), majitelé malých obchodů, odborní řemeslníci a další lidé, kteří dosáhli určité finanční stability a úcty. Stejně jako vyšší střední třída jsou mobilní a vzdělání svých dětí považují za prostředek, jak rodinu posunout do vyšší střední třídy.

Patří-li člověk ke střední třídě, náleží do kategorie, která je považována za stabilní a úctyhodnou, je velebena jako základ národa nebo urážena za svou povýšenou průměrnost. K nižším třídám není přístupováno s tak ambivalentními postoji. Vyšší nižší třída se skládá z velké části z manuálních dělníků, nižších pracovníků v sektoru služeb a z dalších lidí, kteří žijí na hranici přežití, ale kteří mají stále zaměstnání. Často jsou členy odborů a mají dobré platy, ale nemají vzdělání a takové společenské chování, které by jim umožňovalo vstup do střední třídy. Na zcela spodní příčce tohoto společenského žebříčku jsou chudí, kteří pracují v nejhůře placených profesích nebo jsou nezaměstnaní či nepracují pravidelně. Jejich životní podmínky jsou nejhorší a nepožívají ani minima úcty, která by měla pracujícím náležet. Většina černých Američanů patří do této kategorie nebo do vyšší nižší třídy, a to navzdory široce zveřejňovanému, ve skutečnosti ale nepatrnému zlepšení v posledních letech. Je skutečně pravda, že došlo k růstu počtu černošských odborných a vedoucích pracovníků, ale současně s tím se zhoršovaly životní podmínky chudých černošských rodin. Rozdíl průměrného příjmu černého a bílého obyvatelstva je dnes procentuálně ještě vyšší než před dvaceti lety.

Na šestistupňovou americkou třídní hierarchii upozornili poprvé spisovatelé, jako například Sinclair Lewis. Antropolog W. Lloyd Warner později tento jev studoval na systému sociální percepce v jednom městě ve státě Massachusetts. Výše uvedené kategorie nejsou sociologickou abstrakcí, ale součástí všeobecně sdíleného společenského modelu, který lidé nosí v hlavách. Hlavním třídním kritériem je zjevně majetek, neboť podmiňuje ostatní faktory. Vzdělání je v naší zemi hlavní cestou k mobilitě, ale stojí peníze; výdaje na vzdělání jsou v rámci možností střední vrstvy, ale pro nižší třídy mohou představovat velkou zátěž. Vzdělání, jak jsme uvedli, není nutné pro postavení ve vyšší třídě a školy často slouží jen k upevňování způsobů chování náležejících k danému postavení nebo k získání dalších známých z vyšších tříd. Univerzity, jako je například Princeton, slouží těmto účelům, ale školy, které patří do systému Ivy League⁴, již nejsou výlučně doménou elitních skupin; pro udržení postavení se zdá být strategicky vhodnější dobrá soukromá střední škola v Nové Anglii. Povolání je důležitým prostředkem mobility, neboť může vést k větší úctě a příjmům, ale je výrazně závislé na majetku, rodině a vzdělání. Nejlepší a nejnákladnější povolání většinou vyžadují univerzitní vzdělání. Kromě toho není známo, že by známosti získané pomocí vlastní bohaté rodiny kdy uškodily životním šancím. Mlhavá kategorie „rodiny“ je, jak již bylo řečeno, založena na existenci dědičné aristokracie, která žije zejména v městech a předměstích na Východě Spojených států. Když je něčí jméno známé, bude

⁴ Mezi vysoké školy řadí se do Ivy League patří několik nejstarších univerzit na východním pobřeží Spojených států. Jedná se o soukromé školy, které jsou tradičně považovány za místa nejlepšího vzdělání v USA. Nejstarší z nich je Harvardská univerzita založená v roce 1636. (Pozn. překl.)

se pravděpodobně těšit značné společenské prestiží. Ale ještě důležitější je mít přátele, příbuzné a kolegy, jaké mají a využívají boháči. Právě prostřednictvím těchto spojení si člověk získává a rozšiřuje vliv a přes ně získává vysoké postavení a majetek. Ale za rodinou jsou peníze, které jsou tím pravým klíčem ke zvláštním privilegiím. Ostatní lidé se mohou uplatnit na okrajích moci jako konzultanti nebo poradci, ale ve středu systému je zejména a prohlubující se propast bohatství a moci, která rozděluje naši společnost.

Americký třídní systém vykazuje silný sklon k endogamii, což se projevuje v tom, že většina lidí by si raději vzala někoho z vyšší třídy společenské hierarchie než z nižší. Mezitřídní sňatky jsou časté, ale většinou je uzavírají lidé ze sousedících tříd. Když si syn bankéře z vyšší třídy vezme dceru právníka z vyšší střední třídy, není to nic nepřipustného; ale když si vezme dceru z chudé, nevzdělané rodiny, bude tento sňatek považován za společenskou katastrofu. Rodina se může utěšovat tím, že člověk získává větší část svého třídního postavení od otce, takže děti z tohoto sňatku budou patřit do vyšší třídy. Ze stejného důvodu se za společenské neštěstí považuje sňatek ženy z vyšší třídy s mužem z nižší třídy, protože pokud do toho svým postavením vyšší rodina nevěsty nezasáhne, budou děti patřit do nižší třídy. Ze všech preferencí ohledně výběru partnera však nejsilnější tabu platí pro sňatek mezi příslušníky rozdílných ras, i když tento zákaz již nikde ve Spojených státech není právně zakotven. Rasové smíšená manželství jsou dnes častější než v minulosti, ale stále ještě tvoří pouze malý zlomek všech manželství. Z rasy se dělá neměnný a pevný status tím, že lidé jsou nuceni k uzavírání manželství s příslušníky stejné rasy. Tento druh radikální separace vedl některé spisovatele k tomu, že americké rasy označili za svého druhu „kasty“.

Kasta

Pouze v Indii lze ve skutečnosti najít úplný soubor postojů, víry a činností, které tvoří kasty, i když některé procesy vlastní této instituci jsou rozšířeny obecněji. Indická kasta spočívá v uznání a udržování neměnné společenské hierarchie kastovních skupin, do nichž se člověk narodí, v nichž se musí oženit a v nichž zemře. Kasty lze stejně jako třídy najít v rozvrstvené společnosti, ale zatímco třídy jsou založeny na rozdílech v ovládnutí zdrojů a výroby, jsou kasty seskupení podle povolání pojímaná úžeji než třídy. Třídy většinou mají jenom dvě nebo tři vrstvy, ale indická společnost se rozděluje na stovky různých kast. A zatímco v třídně rozdělené společnosti je občasný sňatek s příslušníkem jiné třídy povolen, indické kasty jsou mnohem přísněji endogamní. Společenské rozdíly mezi kastami jsou navíc také rozdíly náboženskými, spojujícími kasty s hinduistickým učením a odlišujícími tak skupiny ještě rituály a symbolikou.

Společenská instituce kast dnes vlivem urbanizace, industrializace a rovnostářské vládní politiky slábne. Většina povolání v současné Indii se dnes nachází mimo její rámec. V minulosti, a na venkově ještě dnes, však byla všechna povolání výsadou určitých kast. Existovaly a ještě existují kasty uklízečů, zemědělců, kněží, zlatníků, holičů, krejčíků atd., počítaly se zkrátka na stovky. Pod úrovní kast byly skupiny nedotknutelných, které se staraly o tělo a kůži a vykonávaly další práce, které

jsou příliš nečisté pro kastovního hinduistu. Na vrcholu hierarchie jsou bráhmani, kteří jsou v některých případech bohatými statkáři nebo podnikateli, ale mohou být také žebravými kněžskými nebo kuchaři. Mezi kastou a třídou existuje v moderní Indii určitá shoda, neboť tyto dva systémy existují vedle sebe. Většina příslušníků bohaté a mocné vyšší třídy je současně členem vysokých kast a většina příslušníků nižších kast je zároveň chudá. Ale nedá se říci, že by se kasty a třídy naprosto překrývaly, a tak v Indii žijí jak bohatí nedotknutelní, tak bráhmanští žebráci.

Kasty jsou na sobě navzájem závislé ve výměně specializovaných výrobků a služeb, za něž se ve městě platí penězi, zatímco na vesnici se vyměňují prostřednictvím systému *jajmani*. V zemědělských vesnicích většinou není více než šest až dvanáct kast a každá z nich se věnuje činnosti nezbytné pro přežití obce. Platba za zboží a služby se provádí systémem reciprocity, kdy lidé vykonávají za farmáře po celý rok jeho práci, za což v době sklizně dostanou tradičně vyměřené množství obilí. Stejně tak si služby mohou vyměňovat tesař a holič, aniž by si předávali peníze; všichni obyvatelé vesnice jsou spojeni tradičními povinnostmi a právy. Systém *jajmani* tak pomáhá stvrzovat základní rozštěpení indické společnosti a udržovat klid a mír v rámci úzce vymezeného života vesnice.

Postavení jednotlivce plně závisí na postavení dané kasty. Jedinou cestou k mobilitě je získání bohatství v rámci třídního systému nebo zlepšení postavení celé kasty. Člověk nemůže změnit svou kastu a pozorné přezkoumávání předků ostatními člověku zabrání i v pokusu o to. Z kasty se nedá uniknout ani sňatkem, protože platí pravidlo kastovní endogamie, s výjimkou uzavření sňatku mezi příslušníky dvou vedlejších kast, kdy je muži povoleno vzít si ženu z kasty, jež je bezprostředně nižší než jeho vlastní. Tento zvyk, nazývaný „hypergamie“ (přivdání se ženy do vyšší vrstvy; přivdání do nižší vrstvy se nazývá „hypogamie“), se podobá pravidlům pro mezitřídní sňatky v USA.

Jedním z nápadných rysů kastovního systému je pojem znečištění a s ním související dodržování rituálního oddělení kast. Ke znečištění může dojít buď duchovním zneuctěním posvátných osob a předmětů dotykem obyčejných lidí, nebo vytvořením stavu nebezpečí smícháním neslučitelných věcí. Znečištění je podstatou bývalého křesťanského zvyku, který zakazoval ženám vstup do kostela po čtyřicet dnů od narození dítěte, nebo židovské instituce mikve nebo-li rituální koupele, kterou ženy podstupují po skončení menstruace nebo jiného „poskvrnění“. V Indii je kladen hlavní důraz na ochranu před znečištěnými předměty nebo lidmi. Muž může být poskvrněn sexuálním stykem se ženou z nižší kasty a žena je dokonce ještě více zneuctěna pohlavním stykem s mužem z nižší kasty. Jídlo je běžným zdrojem poskvrnění a člověk nesmí přijmout uvařené jídlo od člověka z nižší kasty nebo jíst společně s takovou osobou.

Společné stolování nebo konzumace jídla je téměř univerzálním symbolem lidské solidarity; rozdělit se s někým o chléb je projevem jednoty. Právě tato skutečnost byla jádrem jedné z kuriózních příhod z doby integračního hnutí na americkém Jihu v padesátých letech. Když chtěli být mladí černoši obslouženi u pultu, majitelé byli nakonec nuceni jim vyhovět, ale nejprve odklidili všechny židle. Stát vedle sebe při jídle není totéž jako spolu jíst vsedě. Také v Indii vytváří znečištění rozpornou situaci. Henry Orenstein napsal, že ve vesnici, již studoval, si

bráhmani nabírali vodu na horním konci toku řeky, aby se vyhnuli znečištění nedotknutelnými, kteří si vodu nabírali pod nimi. Nevadilo jim, že mohli být poskvrněni z jiné vesnice, protože oddělení a udržení odstupů sloužilo k zachování společenské hierarchie vždy v určité vesnici. Obdobně hotely na americkém Jihu obsluhovaly Afričany dávno předtím než americké černochoy.

Primitivní zřízení

Rozvrstvení, ať už kastovní, nebo třídní, neoddělitelně provází zřízení státní; nerovnost a rozdíly v moci jsou pro politický proces v komplexních společnostech tím hlavním. V jednoduchých skupinách se však vyskytuje beztřídnost, zpravidla ve spojení s nedokonalě vyvinutým vůdcovstvím nebo neexistencí vůdcovství. Viděli jsme, že Šošoni neměli žádné náčelníky, s výjimkou vůdců při občasných skupinových akcích. Funkcí jakéhokoliv vůdcovství je účast na formulaci skupinových cílů a řízení jejich uskutečňování; ale tam, kde je hlavním cílem zajištění obživy jednotlivcem, není pro existenci vůdcovství důvod. A tam, kde neexistují jasné vymezené nebo ohraničené skupiny, by případné vůdcovství nemělo pro svou činnost ani žádný objekt.

U stejné rovnostářských Munduruků jsou však vesnice jasně vymezenými, stabilními společenskými a politickými jednotkami a zahradničení a lov se opírá o jasně určené skupinové úlohy. Každá vesnice má náčelníka, který by měl v ideálním případě tento úřad patrilinárně zdědit; ale v souladu s pokojnými a vyrovnanými munduruckými společenskými vztahy je i jeho moc jemná a tlumená. Náčelník nevydává rozkazy. Ani nevyzývá lidi k té či oné činnosti, ani neplánuje společné projekty, na rozdíl od svých kolegů z kmenů žijících asi 300 mil dále na horním toku řeky Xingú. Jeho hlavní funkce navenek je reprezentovat vesnici před okolním světem, zejména cizinci, jako například brazilskými obchodníky. Svůj vliv si navíc udržuje tím, že se chová klidně a důstojně. Aktivně se účastní společného plánování a diskusí probíhajících v mužském domě, ale většinou nezačne mluvit dříve, než se konverzace přiblíží ke konsensu; potom do věci vstoupí a dotáhne ji k jednotnému závěru. Náčelník je první mezi rovnocennými. Ve své pozici se podobá šikovnému předsedovi výboru nebo vedoucímu nějakého akademického pracoviště, který záhy pozná, že vlastně nemá vůbec žádnou moc a musí být tedy manažerem konsensu a umět chytře usměrňovat diskuse.

Ve svém eseji o konfliktu Georg Simmel napsal, že dvě proti sobě stojící skupiny si často za účelem vzájemného porozumění vytvoří stejné formy vůdcovství. Tento princip je možné pozorovat na historii styků mezi bělochy a americkými Indiány, kde potřeba organizovat se proti evropské hrozbě nebo uzavírat s útočnicí dohody vedly k rozvoji silnějších politických institucí a vůdcovství. Někteří nevadští Šošoni začali v padesátých a šedesátých letech minulého století napadat kolony koňských povozů, a potřeba koordinace válečných tažení tak přilákala lidi k těm náčelníkům, kteří byli známi svými válečnými úspěchy. Když Šošoni uzavírali s bělochy mír, vyhledávali vládní vyslanci náčelníky, kteří by podepsali smluvní dokumenty svými třemi křížky. Když žádné nenašli, tak je najmenovali. Tímto způsobem „náčelníci“, kteří ani nevěděli, co podepisují, a kteří vystupovali jako

zástupci lidu, jenž je ani neznal, předali do vlastnictví bělochů milióny akrů indiánské půdy.

Války, ať už s bělochy, nebo s jinými indiánskými skupinami, pomohly upevnit náčelnictví a zvětšit velikost a rozsah politických jednotek. Lovci bizonů na Velkých pláních měli silné náčelníky, kteří vedli své lidi v téměř neustávajících válkách, jež drancovaly celou oblast. Náčelníkům radily formálně ustavené kmenové rady a jejich roli doplňovaly policejní a vojenské složky. K funkcím policejní složky patřilo zabraňovat samotářskému lovu bizonů. Osamocený lovec by totiž zabil jedno nebo dvě zvířata, ale přitom by vyplašil celé stádo, čímž by znemožnil lov svým soukmenovcům. Bizoni byli proto vždy loveni skupinově; narušitel tohoto zákona mohl být potrestán bitím, usmrcením svého koně nebo dokonce vyloučením ze společnosti. Kolektivní akce byly tedy úzce spjaty s rozvojem kolektivních sankcí, které jsou jádrem právního systému.

Vojenská činnost byla hlavním zdrojem moci jednoho z nejvyvinutějších zřízeních na sever od Mexika, Irokézské ligy. Liga sestávala ze šesti kmenů — patřili do ní Mohavkové, Oneidové, Onondagové, Kajugové, Senekové a Tuskarorové — kmeny, které žily ve středu a na západě dnešního státu New York a v sousedících částech Kanady a Pensylvánie. Mluvili společným jazykem a spojovalo je členství v matrilineárních klanech, které překonávaly kmenové hranice, což z nich činilo skutečně mezinárodní příbuzenské jednotky. Kmeny, které byly členy této Ligy, měly ústřední radu složenou ze zástupců jednotlivých kmenů a byly stálými spojenci při obraně a útoku. V době příchodu Evropanů a evropských armád se rychle rozšířovaly směrem na Severovýchod a jejich bojovníci byli důležitým vojenským faktorem v koloniálním souboji mezi Francouzi a Angličany.

Většina skupin, o nichž jsme se doposud zmínili, neměla ústřední politické instituce jako Irokézové a skládala se ze seskupení místních jednotek — vesnic nebo kočovných tlup — spojovaných společným jazykem a kulturou a spřízněných v rámci společné manželské sítě. S rozvojem technologie a se zvyšováním produktivity však začal růst počtu obyvatel vytvářet tlak na zdroje obživy, což zase podněcovalo válečnou činnost a rozvoj politických vazeb, které překonávaly místní podmínky, čímž došlo k propojení různých oblastí. Výsledně vzniklá „náčelnictví“ ohlašovala nástup silných institucí vůdcovství a hierarchií moci, spojujících příbuzenství a lokalitu do politického centra. Vedoucí osobnosti těchto hierarchií upevňovaly svou moc zasahováním do přerozdělovacích mechanismů nebo jiné sféry hospodářského života. Postupně se prostřednictvím těchto rozdílů v moci, když už ne v bohatství, čím dál více oddělovali od zbytku obyvatelstva. Takovéto typy náčelnictví existovaly před příchodem Evropanů na hustě obydlených březích řeky Amazonky a na brazilském mořském pobřeží, a také u horských skupin v Barmě a u kmenů žijících těsně pod Saharou. Náčelnictví bylo přechodnou vývojovou formou na cestě k politickému uspořádání, které se poprvé objevilo před více než 5 000 lety na Blízkém Východě a jehož síla rostla každým stoletím. Touto politickou formou byl stát: Leviathan Thomase Hobbese a Obec boží sv. Augustina, všemocný vládce nad svým panstvím.

Stát

Stát je územní a ústředně řízená politická jednotka, která má legitimní právo vytvářet nátlak na své obyvatele. Představuje onu zvláštní situaci, kdy lidé postoupí státu svou svobodu a přijmou nerovnost a poslušnost. Vše je zahaleno tajemstvím, protože většina států je svou složitostí pro své občany nepochopitelná. Tato neprůhlednost, tato téměř mystická moc, má znečitlivující účinek na naše porozumění, a zároveň podněcuje naši zvidavost; je to další podivná instituce. Lewis Henry Morgan tvrdil, že rozdíl mezi primitivními a státními společnostmi spočívá v tom, že členství v primitivní společnosti je založeno na příbuzenství, zatímco v případě státu se zakládá na teritorialitě. Toto rozlišení je přijatelné tehdy, jestliže si uvědomíme, že příbuzenství a teritorialita se vzájemně nevylučují. Teritoriální blízkost je u kořene většiny příbuzenství a každá skupina potřebuje k životu kus půdy. Příbuzenství ale přetrvává i ve státních formách vlády a může být dokonce základem pro předávání moci, jako je tomu u dědičné koruny a titulů v evropských královstvích.

Rozdíl mezi těmito dvěma principy spočívá v jejich základních předpokladech. V jednoduché nestátní společnosti je člověk členem skupiny, a jestliže se v ní narodil a má v ní svou příbuzenskou síť, musí se přizpůsobit jejím způsobům. Ve státním zřízení se člověk naopak musí přizpůsobit zákonům určitého státu jenom proto, že se nachází na jeho území, a ve většině případů se tak děje bez ohledu na předchozí spojení nebo příbuzenské vazby. Jednoduché společnosti jsou téměř vždy kulturně a jazykově homogenní, ale hranice států často zahrnují lidi několika různých kultur a jazyků. Tato heterogenita může být důsledkem migrace do nějaké oblasti, obchodu nebo také dobytí státu cizinci. Bez ohledu na své příčiny přispívá etnická a jazyková heterogenita ke komplexnosti jednotky rozrůzněně už třídním rozdělením a pracovní specializací. Stát také odosobňuje a zevšeobecňuje vztahy mezi člověkem a politickým zřízením. V tomto smyslu se podobá a splývá s přechodem od statusu ke smlouvě, od *Gemeinschaft* ke *Gesellschaft*, od rovnostářství k rozvrstvení.

Většina autorů zabývajících se státním zřízením uvádí jako určující kritérium také ústřední vládu, kterou obyvatelstvo uznává jako držitele legitimního donucovacího práva. Uplatnění donucovacích prostředků proti narušitelům pravidel je základním prvkem plně rozvinutého právního systému, na rozdíl od jednoduchých zvykových norem. Je to také všudypřítomný atribut státu, protože použití nebo hrozba použití násilí jako prostředku k dodržování určitých pravidel se v jednoduchých společnostech vyskytuje pouze málokdy. Navahové, stejně jako mnohé jiné národy, kdysi zabíjeli čarodějníky a Indiáni Velkých plání používali násilí proti narušitelům společného lovu, ale jednalo se o krajně specifická porušení řádu a sankce nebyly prováděny formálně ustaveným vládním orgánem.

Dnes se lidé řídí zákony převážně na základě síly zvyku, úcty k ostatním, občanské ctnosti a dalších neoficiálních prostředků sociální kontroly, o nichž jsme mluvili. Lidé také na zákony pohlížejí jako na spravedlivé, alespoň do té míry, že byly zavedeny mocenským orgánem, který má podle nich právo vládnout. Pod povrchem této dobrovolné poslušnosti však spočívá jistota, že kdyby se zákony neří-

dili, vláda by narušitele za použití fyzického násilí zadržela a zbavila by jej jeho lidské svobody. Když se díváme na tachometr nebo vyplňujeme daňové přiznání, tak na to možná nemyslíme, ale je to leitmotiv společenského života, jeden z jeho předpokladů a skrytý vládce našeho veřejného chování. Úžasné je to, že většinou toto donucování přijímáme jako správné, bez ohledu na to, že se nám nelíbí jeho uplatnění na nás samých. „Když se ti nelíbí zákony, tak se dej do práce a změň je“ — to bylo všeobecné heslo pohnutých šedesátých let, z čehož vyplývalo, že zatím by se lidé těmito zákony měli řídit, bez ohledu na jejich nespravedlnost.

Myšlenka „legitimity“ vlády se v antropologické literatuře objevuje často. Byla například ústředním motivem politických teorií Maxe Webera a klíčovým prvkem v pracích britských antropologů pojednávajících o afrických královstvích. Domnívám se, že Weber vychází z Hegelovy myšlenky, že teprve stát dává národním dějinám smysl; v britském případě k tomu přispěl národní zájem o svrchovanost a o trůn. Legitimita předpokládá existenci určitého souboru hodnot a přesvědčení, které dodávají vládě oprávnění vládnout. Legitimita může vycházet z pocitu, že se vláda zakládá na vůli voličů, jako je tomu v demokraciích; může být vyvozena z přesvědčení, že vláda je dána od Boha, jako například ve francouzské monarchii; může být výsledkem situace, kdy je režim dědicem lidové revoluce, jako je tomu v Mexiku, v Sovětském svazu a do jisté míry i ve Spojených státech; nebo může být založena na přesvědčení, že panovníci jsou božští, jako ve starověkém Egyptě a Peru.

Je možné uznat, že autorita a legitimita jsou vzájemně spojeny, aniž bychom legitimitu chápali jako prvotní a nutnou podmínku existence autority. Jestliže jsme se z behaviorálních oborů něco naučili, je to poznatek, že lidé většinou své postoje a hodnoty přizpůsobí tak, aby vyhovovaly tomu, co je nevyhnutelné nebo neodvratitelné. Součástí tohoto procesu je „identifikace s útočníkem“, což je mechanismus, který způsobuje, že mladý chlapec přijímá hodnoty obávané osobnosti svého otce a zajatci v koncentračním táboře začnou souhlasit s postoji svých dozorců. Vypadá to jako zbabělý manévr, ale ve skutečnosti toto chování jednotlivce ochraňuje a současně zmírňuje nepřijemný rozpor mezi hodnotami a skutečností. Většina forem legitimacy se rodí stejným způsobem; stejně tak se ale může legitimita rozplynout, jakmile se hrozba sankcí uvolní. Ghanský prezident Kwame Nkrumah byl nazýván otcem vlasti, ale vojenský puč jej odstavil téměř bez známky odporu. Armáda se pak stala legitimní vládní silou, neboť měla monopol na uplatnění síly. Legitimita je většinou podpořena silou pěsti.

Jednou z nejběžnějších cest získání legitimacy je přimknutí se k náboženství. To byla hlavní cesta v méně vyvinutých státech předkoloniální Afriky, Mexika a Jižní Ameriky; je ale možné ji nalézt i v tak zcela světské společnosti, jako je ta naše. „Věříme v Boha“, stojí na našich bankovkách, a dokonce skládáme přísahu „jednomu národu před Bohem“. Nejde o archaické přežitky z naší rané historie, protože Bůh byl do naší přísahy přidán v roce 1954; je to jeden z mála pozůstatků Eisenhowerovy vlády. Stát je také zahalen jakýmsi mystériem náboženského typu, což je nejlépe vidět z toho, jak zacházíme s vlajkou. Vlajka by se nikdy neměla dotknout země a je možné se jí zbavit pouze spálením — i když její spálení při protiválečné demonstraci znamená její znesvěcení. Vlajku je možné nosit jako ná-

rameník, ale ne jako záplatu na kalhotách. Náboženství a patriotismus jdou ruku v ruce. Bůh nad námi drží ochrannou ruku ve válce a pomáhá nám k vítězství. Vedle těchto projevů existuje také kult státu jako orgánu nezávislého na určité vládě, jehož život a moc nás překračují. Je to součást dnešního světského náboženství, k němuž nás nyní přivedla naše diskuse o politice.

[NÁBOŽENSTVÍ]

Náboženství je součástí lidské kultury už velice dlouho. Některé pohřební zvyklosti naznačují, že naši neandertálští předci věřili v posmrtný život, a lze bezpečně předpokládat, že náboženské úkony, myšlenky a citění vznikly ještě dávno předtím. Činnosti a postoje, které označujeme jako náboženské, existují navíc jak v nejjednodušších primitivních společnostech, tak v průmyslovém světě, včetně Sovětského svazu. To neznamena, že každý člověk je věřící nebo že dokonce většina lidí v určité společnosti patří k nějakému náboženství; vždyť žijeme v době rostoucího skepticismu a sekularizace. Mše pravidelně navštěvuje jenom 40 procent Američanů a ve většině západní Evropy je toto procento ještě podstatně nižší. Přesto ve Spojených státech vzniklo ohromné množství nových náboženských hnutí, z nichž většina zdůrazňuje okamžitý, přímý a osobní kontakt s uctívanými tajemnými silami a bytostmi. Všechny zavedené církve stále existují, ale kromě nich se objevilo mnoho hnutí ovlivněných asijskými a africkými náboženstvími. Mimo to ještě vzniklo několik nových místních náboženství, například oddělováním nových sekt od mateřské církve. Existují také náboženství, jako je například „etická kultura“, která se nezabývají bohy ani magickými silami. Přes veškeré rozdíly se všechny výše uvedené skupiny skutečně dají označit jako náboženství, i když je obtížné určit, co mají společného a co z nich dělá náboženství. Náboženství je vždy trochu záhadné.

A právě tato záhadnost náboženství, jeho zájem o vše neodvratitelné, nepopsatelné a transcendentní, je jeho rozlišujícím znakem a hlavní překážkou jeho jednoznačného definování. Lidé je většinou spojují s vírou v Boha, ale takovýto etnocentrismus by z okruhu náboženství okamžitě vyloučil konfucianismus i další náboženství, která věří v existenci menších duchů, nikoliv mocných bohů. Náboženství je skutečně jednou z nejživějších oblastí etnocentrického myšlení, neboť lidé, kterým nedělá problémy uvěřit v neposkvrněné početí, se klidně vysmívají jiným vírám, které na naši představivost nekladou o nic větší nároky. Když dávní objevitelé jiných civilizací zjistili, že Bůh se jaksi pozapomněl zjevit lidem nezápadního světa v povolené židovsko-křesťanské podobě, pohotově nazvali objevené kultury „pohany“, „bezbožníky“ a „bezvěrci“. Někteří evropští antropologové-teologové dvacátých a třicátých let se toto boží přehlédnutí snažili vysvětlit tím, že prvotní zjevení se sice objevilo před zraky všech národů, ale že postupem času je do pozadí potlačila nová vyznání a další pochybné víry. Jejich názory nápadně připomínaly tvrzení Parsona Thwackuma ve Fieldingově knize *Tom Jones*: „Když říkám náboženství, tak myslím křesťanství; a nejenom křesťanství, ale protestantství; a nejenom protestantství, ale anglikánskou církev.“

Rámec pojmu náboženství se ještě více rozšíří, když do jeho definice zahrneme víru v nadpřirozenost, i když tento termín s sebou přináší dva problémy. Za prvé mnoho různých náboženství neuznává víru v bohy, duchy nebo posmrtný život,

ani jiné jevy, jež shrnujeme pod společnou kategorii „nadpřirozena“. A za druhé, kategorie nadpřirozena předpokládá, že chápeme, co je „přirozené“. Před stejným problémem stojíme, když určitou myšlenku označíme za náboženskou jenom proto, že ji nemůžeme vědecky ověřit. Tím bychom kladli náboženství do jedné kategorie se vším, co jsme kdy nebyli schopni prozkoumat nebo objasnit, což by byly téměř všechny myšlenky, které se kdy v naší společnosti zrodily. To, co považujeme za přirozené, je vlastně stejně tak kulturním jako nadpřirozeným výtvorem; stojí proti sobě a navzájem se definují, o čemž bude řeč ještě později. Jelikož je dost dobře možné, že k jiným kulturám přistupujeme s naší vlastní představou přirozena a nadpřirozena, je tu nebezpečí, že pro přesvědčení a praktiky jiných lidí budeme zavádět naše vlastní kategorie. Většina Evropanů a Američanů to dělá neustále, ve šťastné, ale mylné jistotě, že jejich pojetí života je nejenom relativně, ale dokonce absolutně pravdivé. Věří, že jsou vedeni vědou, nikoliv církevními příkazy, ale zapomínají na to, že neomylnost vědy přijímají se stejnou vírou, s níž většina katolíků přistupuje k dogmatu papežské neomylnosti. Možná stojíme na pevnější půdě, když věříme vědě, ale víra, s níž k věci přistupujeme, je v obou případech stejná. Možná to nejzajímavější je hledání pocitu jistoty.

Náboženství je už dlouho předmětem vědeckých úvah a vědeckých výzkumů, neboť provokuje právě ty lidi, kteří je nevyznávají. Psychologové se snažili umístit základnu náboženství v lidských emocích; Freud ho viděl jako sublimaci oidipovských obav a William James hovořil o „vůli věřit“, což je hrubě tautologické vysvětlení víry. V podobné snaze o vysvětlení jádra náboženství se antropologové od samého počátku snažili v oné bezbřehé rozmanitosti obřadů, zaklínání, modliteb, obětí, zpěvů, přesvědčení a emocí, jež zaznamenali na svých cestách, najít jakéhosi nejmenšího společného jmenovatele náboženské zkušenosti. Při hledání univerzálních znaků náboženství pátrají po jeho původu rovněž v dějinách lidstva.

Animismus a duchové

Průkopník anglické antropologie Edward B. Tylor se domníval, že jádro a původ náboženství spočívají v něčem, co nazýval „animismus“, neboli víra v zosobněné, často antropomorfní (vytvořené podle lidské předlohy) duchy. K nim mohou patřit duše, strašidla, andělé, bohové, démoni nebo jakékoliv další nehmotné a neviditelné bytosti. Tylor se domníval, že původ podobných přesvědčení by bylo patrně možno nalézt už u našich dávných předků. Myšlenka oddělitelné a nehmotné součásti našeho já, nazývané duše, mohla vzniknout například v situaci, když člověk zpozoroval svůj obraz na klidné vodní hladině nebo když přiřkl nezávistlivý život vlastnímu stínu. Toto odvození se mi zdálo trochu přemrštěné, ale jen do chvíle, než jsem zjistil, že mundurucký výraz pro stín nebo odraz je stejný jako výraz pro duši. Když jsem se však ptal dále, ukázalo se, že Mundurukúové věří, že jejich duše je uložena v páteři, mezi lopatkami, nikoliv v odrazech nebo na zemi; nepovažovali tedy tyto dvě věci za totožné, nýbrž hovořili o nich metaforicky. My sami děláme totéž, když pro duši používáme zastaralé slovo „přízrak“; člověk by neměl nikdy zaměňovat slovo a myšlenku. Víra v duši mohla podle Tylora vzejít také z jasných a živých snů, v nichž se člověku zdá, že opouští své spící tělo a od-

chází do vzdálených míst, kde se mu dějí neuvěřitelné věci. Jelikož se ve snech často objevují obrazy mrtvých, naši předkové se mohli také domnívat, že duše přežívá tělo a její život po smrti pokračuje. Tím, že se stala záležitostí víry, mohla strašidla, duše a duchové výhodně posloužit k vysvětlení jinak nevysvětlitelného.

Tylorova teorie byla pro mnoho lidí neuspokojivá, protože k náboženství přistupoval příliš intelektuálně. Jeho první chyba spočívala v tvrzení, že hlavní funkcí náboženství je vysvětlovat věci. Proto také předpokládal, že myšlenkové pochody našich raných předků byly stejné jako jeho. Náboženství je však více než pouhá víra. Jeho součástí jsou také činnosti — fyzické a verbální akty při obřadech a uctívání; a ty nemohou být považovány za pouhé doprovodné jevy víry. Tylor svým osobním postojem k náboženství odpovídal obrazu viktoriánského intelektuála a vědce. Považoval náboženství za pochybení, jehož nejvyšším projevem bylo křesťanství, které už ztratilo svůj původní emocionální nádech. Náboženství ovšem nejenom uspokojuje zvědavost. Provokuje naši mysl složitými obrazy lidského života a osudu, poskytuje nám útěchu a úlevu, zmírňuje pocity úzkosti, může nás dostat do stavu šílenství; může být hluboce emocionální záležitostí.

Je nepochybné, že náboženství se snaží vysvětlit příliš mnoho, ale je důležité si uvědomit, že žádné náboženství se nesnaží vysvětlit všechno. Náboženství mnoha primitivních společností se pouze okrajově zmiňuje o kosmických jevech, jakými jsou vesmírná tělesa, a vysvětlují řadu jiných záležitostí, jako je například léčení nemocí. Úloha židovsko-křesťanské tradice, coby všeobecného zdroje vysvětlení, je v útlumu již od doby Mikuláše Koperníka. Mnoho lidí se domnívalo, že Darwinovy spisy o evoluci budou znamenat konec náboženství. Biblický fundamentalismus však stále ještě ovlivňuje milióny lidí, kteří věří, že každé slovo v Bibli je Boží pravdou. Pro většinu těchto věřících jsou jevy, kterými se zabývá věda, vzdálené a nepřátelské; to, co oni hledají a nacházejí, je naprostá jistota v měnícím se, zmateném a hrozivém světě a ospravedlnění jejich vlastního konání a názorů. Je pravda, že většina vzdělaných lidí už nebere biblickou Knihu Genesis vážně, ale ti, kteří předvíдали zánik náboženství, zapomněli vzít v úvahu pružnost teologů, kteří nyní Knihu Genesis už sami neberou vážně. V oficiální ideologii většiny hlavních náboženství, včetně katolického, již evoluční proces nahradil božské stvoření světa, ale teologové těchto vyznání nyní v Knize Genesis nacházejí spíše metaforickou a symbolickou pravdu než doslovné a absolutní slovo Boží.

Animatismus a moc

Jedním z prvních kritiků Tylorova díla byl R. R. Marrett, který zjistil, že animismus nepokrýval celé spektrum skutečně základních a trvalých náboženských jevů, neboť se neodvolával na nadpřirozenou *moc*. Zavedl tedy termín „animismus“, kterým označoval víru v odosobněné, netělesné a stěhující se síly, které se mohou vtělit do lidí, zvířat nebo předmětů. Etnografickým prototypem takovéto síly je melanéžský a oceánijský pojem *mana*. Osobnost velikého náčelníka může prostoupit mana a učinit jej tak pro obyčejné lidi nebezpečným. Kdokoliv poruší aureolu obklopující mocnou osobnost, musí počítat nejenom s její přímou mocí, ale také s mocí nadpřirozenou. Osobnost náčelníka se stane tabu, což znamená

buď to, že je zapovězený, nebo to, že je k němu třeba přistupovat pouze se zvláštní péčí a etiketou; lidé se mu nesmí ani příliš přiblížit, ani mít svou hlavu výše než on. Zahrady se před zloději ochraňují zvláštními kouzly, která činí z úrody tabu, a neštěstí nebo nemoc jsou považovány za osud nešťastného narušitele zákazu. U severoamerických Indiánů byl dobře rozvinut animatismus i animismus. Uzličky s léky Indiánů Velkých plání obsahovaly různé předměty, o nichž se věřilo, že jsou obdařeny zvláštní mocí, jež v případě potřeby ochrání své majitele. Vzhledem k zaměření západních náboženství na bohy, duše a podobné jevy je nám myšlenka animatismu trochu vzdálená, ale katolíci přece věří v neosobní sílu obsaženou ve svěcené vodě nebo v třisce opravdového Kristova kříže. (Kdyby všechny třísky, které mají pocházet z Kristova kříže, byly pravé, stačily by na ukřižování celého obyvatelstva středověké Paříže.) U Židů se prvky animatismu objevují ve složitých předpisech pro přípravu jídla a v obavách o znesvěcení archy. Stejně jako animatická náboženství obsahují animistické prvky, je možný i opačný případ. Nejedná se tedy o vylučující se kategorie; mohou se navzájem prolínat a vytvořit jeden systém víry.

Posvátné a profánní

Záslužnost Marrettovy minimalistické definice náboženství spočívala v tom, že upozorňovala na jeden z hlavních rysů náboženství: pocit bázně a moci, který doprovází nejenom manu, ale je možné ho nalézt i v postojích ke světu duchů. Tyto charakteristické rysy rozvinul ve své teorii náboženství Emile Durkheim. Durkheim ve svém klasickém díle *Les formes élémentaires de la vie religieuse (Elementární formy náboženského života)*, 1912) nejprve popsal různé teorie o kořenech náboženství, žádnou z nich však neshledal uspokojivou. Zabýval se subjektivní zkušeností tam, kde se jiní vědci soustředili na náboženské objekty. Poměrně logicky došel k závěru, že sen nebo odraz nejsou natolik zvláštní, aby mohly vyvolat posvátnou bázeň. Stejně tak většina přírodních zajímavostí a jevů, které lidé uctívají, nejsou natolik výrazné nebo odlišné, aby mohly vyvolat takové pocity. Některé kultury mohou považovat hvězdy za nadpřirozeně důležité, zatímco jiné na ně tak nepohlížejí; některé společnosti vybudují kolem pohybu Slunce a Měsíce celou kosmologii, zatímco jiné považují východ Měsíce a západ Slunce za tak přirozené a obyčejné, jako je vzduch.

Věci, v něž lidé věří, podle Durkheima původ náboženství nevysvětlují; objasnění lze najít v tom, co věřící dělají a jak k víře přistupují. Náboženská víra a úkony jsou téměř nekonečně rozmanité, ale postoje věřících vykazují větší podobnost. Durkheim si všiml, že lidé na určité kategorie jevů, činností, předmětů a osob reagují s pocitem bázně, dokonce strachu. Považují je za odlišné a vzdálené každodenní realitě. Jejich odlišnost a transcendentnost je řadí do jiného řádu, než kam patří každodenní zážitky. Durkheim označoval tuto kategorii jako „posvátnou (sakrační)“ sféru, která je opakem sféry „profánní“ nebo-li každodenní. Obyčejní smrtelníci mohou s posvátnou sférou přijít do styku, ale pouze za výjimečných okolností, když k ní přistupují obezřetně, s formální náležitostí a opatrně. K věcem profánním je naopak možno přistupovat pragmaticky a samozřejmě, neboť

se nejedná o nic víc než o pouhý každodenní život na tomto světě. Toto rozdělení vnímaného světa na posvátný a světský bylo podle Durkheima také první formou klasifikace a původem dualismu, který je od té doby základní vlastností lidského myšlení. Durkheim tak ponechal stranou všechna ostatní binární rozdělení, která by mohla vést k dualistickému myšlení, neboť byl nekompromisní ve své oddanosti čistě sociologickým vysvětlením.

Ať už jsou kořeny Durkheimova rozlišení posvátné a profánní sféry jakékoliv, jejich přímý zdroj je v jeho vlastním dětství, jež prožil v pobožné domácnosti. Jako vnuk vrchního francouzského rabína Durkheim určitě dobře znal slova modlitby *Havdala*, kterou židé pronášejí každý sobotní večer na znamení přechodu z posvátného času sabatu do všedního pracovního týdne. Jeden verš bude pro ilustraci stačit:

Pochválen budiž, Hospodine, Bože náš, králi světa, Jenž učinil rozdíl mezi svatým a všedním, mezi světlem a temností, mezi Izraelem a národy (pohanskými), mezi dnem sedmým a šesti dny práce. Pochválen budiž, Hospodine, Jenž učinil rozdíl mezi svatým a všedním!

Dokonalý dualismus této modlitby je vyjádřen ve všech protikladech, které obsahuje: posvátný/světský, světlý/tmavý, sabat/všední den a Izrael/všichni ostatní. V tomto posledním protikladu je obsaženo párové rozdělení my—oni, o němž jsme hovořili v předcházejících kapitolách. Durkheim ovšem věřil, že první rozlišení věcí posvátných a světských bylo rozhodujícím prvkem konstituování a přežití všech lidských společností.

Co tedy způsobuje, že některé věci jsou posvátné a jiné světské? Jeden z Munduruků mi jednou ukázal s naprostou vážností flétnu s pěti dírkami, která se používala pouze při určitých, dnes již zaniklých obřadech. Když jsme ho požádal, aby na ni zahrál, vysvětlil mi, že kdyby flétnu použil při jiné než obřadní příležitosti, duchové by se za to na něj rozhněvali. Když jsem ho upozornil na to, že jeho flétna vypadá úplně stejně jako ta, kterou používá k hraní ve svém volném čase, ujistil mě, že jenom stejně vypadá. Kdybych na flétnu zahrál já, dopustil bych se svatokrádeže, k níž dochází, stejně jako v případě poskvrnění, tehdy, když člověk smíchá posvátné a profánní věci. Obdobně by si křesťané neměli mýt ruce ve svěcené vodě nebo se opíjet mešním vínem. Posvátné předměty mohou vypadat úplně stejně jako předměty světské; jejich odlišnost a bázeň, kterou vzbuzují, jsou arbitrární, libovolné. To by nás nemělo příliš znepokojovat, neboť většina významů má arbitrární povahu a vychází z lidského myšlení a kultury spíše než z vlastností tkvících přímo ve věcech, jimž je význam přisuzován.

Přes svou libovольnost nejsou náboženské významy náhodné; dávají smysl, ale pouze vzhledem ke zbytku kultury. Durkheim si toho byl vědom a poté, co zakončil přehled možných zdrojů náboženského citění, došel eliminačním procesem k teorii, že pocit posvátna vytváří společnost. Co je to za sílu, kterou, jakkoliv třeba nejasně, cítíme z náboženství, která na jedné straně omezují naše chování, je vzdálená a cizí naší běžné zkušenosti, a přesto je od ní neodlučitelná? Podle Durkheima může být zdrojem posvátnosti pouze společnost, neboť pouze společnost odpovídá jejím nutným znakům. Společnost je v nás a mezi námi, ale je víc než jenom jeden z nás ne-

bo my všichni, protože jedince přesahuje, přežívá je a má svá vlastní pravidla. Má také kontrolní moc nad naším konáním a proniká do našeho pocitu identity, což jsou procesy, které lidé intuitivně chápou, ale nemohou je objektivizovat. Společnost tak přesahuje život, zaplavuje vědomí a vykonává na lidi nátlak; to jsou také hlavní vlastnosti, které vykazuje sféra posvátného. Durkheim netvrdil, že lidé svou společností uctívají, tvrdil pouze, že z ní pochází náboženské citění. Náboženství se tedy rodí ze společenského života, ale také ho, jak Durkheim dodává, vyjadřuje.

Náboženské pocity se rodí ze skupinového života; z toho vyplývá, že přesvědčení a obřady odrážejí, alespoň částečně, systémy společenských skupin a rolí. Durkheim věnoval většinu svého díla o náboženství dokazování této své teorie. Na příkladu australských domorodců dokázal, že celé jejich totemické náboženství je průvodcem místními podměnkami a příbuzenským systémem domorodých společností. Totemismus je souborem přesvědčení, ale je také systémem společenské klasifikace, který označuje každý stupeň společenské diferenciace posvátnými myšlenkami a pravidly. Existují totemické klany; každá místní skupina má totemického předka; jednotlivci mají osobní totémy. A ke všem patří určitá přesvědčení, obřady a posvátné předměty. Obdobně můžeme při zkoumání starověkých civilizací zjistit, že k rozvoji monoteismu a vzniku centralizovaného státního zřízení došlo současně. Funkce takového jevu je dvojí. Náboženství tím, že rozděluje společnost do posvátných celků a upevňuje je, dodává jednotlivým společenským složkám nadpřirozenou a tajemnou podporu. Totemický klan je více než pouze přebujelá rodina; je to spojení věřících, je to církev. Tuto skupinu prostoupí bázeň z posvátného a lojalita a oddanost jejích členů je tak zajištěna. Přestože tento pocit jednoty víry je v monoteistickém státě vyjádřen méně výrazně, centralizace božstva a všemocnost nejvyššího boha podporuje a odůvodňuje nepostradatelnost a moc státu. Světský řád je tak v očích poddaných replikou řádu božského.

Další funkce náboženství spočívá v promítnutí společenských vztahů do transcendentní roviny. Tím nám umožňuje přemýšlet a hovořit s ostatními lidmi o těch životních procesech, kterým příliš nerozumíme, které pouze nejasně vnímáme a tušíme a jež nemůžeme zcela pochopit. Je to způsob, jak vyjádřit nevyslovitelné a zhmotnit abstrakci. Proto svůj strach ze života a jeho nástrah přetváříme do podoby bohů, duchů a dokonce do „malíčkových věcí, na které může člověk v noci narazit“, což jsou pojmy, jimž jsme schopni porozumět, a bytosti, jimiž lze manipulovat. Durkheim považoval náboženství za společenský život vyjádřený v symbolickém jazyce, za metaforický systém myšlenek a činností. Náboženství je svým způsobem formou umění, neboť představuje východisko pro vyjádření pocitů a myšlenek, které nemohou být artikulovány běžným způsobem. Je stejně jako poezie a hudba nepřímým a kusým způsobem vyjádření věcí, které nejdou říci normálním jazykem. Mohli bychom jít ještě o krok dál než Durkheim a říci, že náboženství je poezií života plného projevu oddanosti, nadějí, utrpení, strachů a nejistot, stejně jako je určitým druhem sociologického jazyka. Je proto pochopitelné, že náboženství je všude pevně spjato s uměním. Náboženství je téměř vždy doprovázeno posvátnou hudbou a malba a sochařství jsou nejvýznamnějšími prostředky vyjádření jeho hlavních témat. Náboženství, stejně jako umění, se ujímá tam, kde ostatní prostředky porozumění a komunikace selhávají.

Stálým tématem francouzské psychologie v době Durkheimova působení bylo zjištění, že chování lidí v davu se liší od běžného chování. Dav, jakkoliv malý, může v lidech vyvolat pocit jednoty, zapálit je pro určitý cíl a přinutit je udělat věci, které by sami nikdy neučinili. Jak jsme viděli, podle Durkheima náboženství vyrůstá ze společnosti; Durkheim ale navíc věřil, že pocity bázně, vzrušení a vytržení vznikají při zapojení do skupiny, takže jsou to vlastně prvky davového chování. Tímto způsobem se náboženské citění upevní v těch skupinách, v nichž došlo k emočnímu vzrušení, což dodává skupině určitou posvátnost. Z těchto důvodů považoval Durkheim náboženství v podstatě za společenský jev a nezahrnoval do něho soukromé nebo tajné praktiky, jako je magie nebo čarodějnictví. Tvrdil, že náboženství je společenství věřících, kteří tvoří církve v tom pravém smyslu slova.

Kolektivní aspekt náboženství je v naší společnosti výmluvně vyjádřen existencí kostelů a požadavkem, aby se základní formy uctívání provozovaly skupinově. V náboženských kladoucích důraz na posvátnost předmětů a obřadů má tento požadavek jasnou funkci, ale existuje mnoho náboženství, v nichž se obřad neskládá z ničeho jiného než z kázání nebo duchovních výkladů a modliteb. V islámu se denní série modliteb může pronášet kdekoliv; ale v pátek, o sobotu, se očekává, že modlitby budou proneseny skupinově v mešitě. Většina Američanů nemá pocit, že by splnili své náboženské povinnosti sledováním televizního přenosu mše nebo účasti na „drive-in“ mši, jaké se dnes v Kalifornii o nedělních ránech běžně konají v „drive-in“ kinech a které jsou považovány za jednu z mnoha náboženských výstředností tohoto státu. Skupinový charakter náboženského uctívání byl důležitý pro Durkheimův funkcionalistický přístup k náboženství, které bylo podle něj jednou z nejpodstatnějších sjednocovacích sil ve společnosti. Kolektivní mše přivádí lidi ke společnému vyznávání a zvyšuje jednotu a pocit smysluplnosti jejich počínání. Protože skupina a církevní společenství se často překrývají nebo jsou totožné, církevní zvyklosti přímo vyjadřují a upevňují totožnost a jednotu dané skupiny. Náboženství vychází ze společnosti, ale přispívá také k jejímu zachování. Durkheim napsal, že lidé, kteří se spolu modlí, spolu zůstávají, ale řekl také, že lidé, kteří spolu zůstávají, se spolu modlí.

Psychologické teorie

Přístup Bronislava Malinowského k náboženství měl psychologický nádech, neboť Malinowski náboženství považoval za hlavní prostředek, jak čelit obavám. Všiml si například, že obyvatelé Trobriandských ostrovů rybařili v lagunách zcela samozřejmě, bez zachovávání jakýchkoliv zvláštních zvyklostí. Když se však vydávali na lov v hlubších vodách, prováděli k zajištění úspěchu a bezpečnosti složité magické přípravy. Malinowski byl na správné cestě, ale nešel po ní dost daleko, a většina jeho psychologizujících závěrů byla proto pouze povrchních. Náboženství je zcela jistě způsob, jak se vyrovnat se strachem a nejistotou, ale vzpomeňme

¹ Drive-in kostely, kina, restaurace a banky jsou dnes v Americe poměrně běžné, zejména na západním pobřeží. Při návštěvě těchto zařízení nemusí řidiči vystoupit ze svých vozů, pouze projdou k okénku (v případě bank a restaurací) nebo zaparkují auto na parkovišti, odkud sledují film nebo mši pohodlně usazení ve svých vozech. (Pozn. překl.)

si na to, co jsme si o lidské existenci řekli ve druhé kapitole, a uvědomme si, jak silné tyto obavy mohou být. Lidská inteligence nám přinesla přizpůsobivost v chování a nadvládu nad přírodou, ale tím na nás naložila také určité břemeno; v našem sebeuvědomění a racionalitě je zároveň ukryt teror osamocení. Říká se sice, že sloni nikdy nezapomínají, ale lidé mají nepochybně mnohem lepší paměť než jakékoliv jiné zvíře, neboť je to současně zásobárna znalostí, které nám umožňují přežít, a pokladnice všeho toho, co se nám už přihodilo. Mezi tím vším, co je uloženo v naší mysli, jsou všechna nebezpečí, hrozby, bolesti a pohromy, které se nám přihodily, i ty, které se nám sice nepříhody, ale o nichž jsme slyšeli. A co není uloženo v naší aktivní a vědomé paměti, můžeme většinou najít v našem nevědomí. Ty zkušenosti, které jsou příliš traumatické nebo společensky nepřijatelné, a které tedy musí být potlačeny, nespočívají nečinně, nenarušovány a samy nenarušující v našem nevědomí, ale projevují se v podobě našeho strachu z jiných věcí a v celkové úzkosti. Naše vzpomínky, jak vědomé, tak nevědomé, nás činí náchylnými k úzkostem, které ještě zveličuje a zhoršuje povědomí o katastrofách, jež se dějí jinde a nás se přímo nedotýkají. Náboženství tedy není jednoduše pouze způsob, jak se vyrovnat s tím či oním nebezpečím, ale také způsob, jak se postavit tváří v tvář existenci plné nebezpečí.

Stanou-li se tyto předchozí znalosti a přibližné předvídaní událostí součástí lidské paměti, zdá se neuvěřitelné, že náš druh takový tlak vůbec vydrží — někteří jej ovšem nevydrží. Jedinou skutečností, kterou můžeme s jistotou předpovědět, je, že zemřeme, což, jak již bylo řečeno ve druhé kapitole, v nás vytváří existenciální strach. Většina náboženství nám v tomto strachu alespoň částečně ulehčí popisem posmrtného života, kam se odebere naše nesmrtelná duše. Místa posmrtného života jsou často příjemná. Podle rozšířené muslimské představy je posmrtný život plný tančících dívek; a mundurucká duše prý putuje tam, kde si každý člověk může dělat to, co měl za života nejraději. Křesťané zase mají nebe, které má být údajně příjemným místem; ale jelikož většina křesťanů si valnou část životních pětěšení odírá, je těžké si představit, co tam dělají. Ale křesťané mají také peklo, které je buď místem plným ohně a síry, nebo místem, kde je člověku odeprána Boží přítomnost; mohli bychom se tedy zeptat, jakou útěchu tato představa nabízí průměrnému hříšníkovi. Odpověď je jednoduchá: dokonce i peklo je lepší než naprosté vyměření a vymizení vědomí a totožnosti. Samotná kategorie „smrti“ předpokládá stav pozmeněné existence a je to tedy mírnější slovo než „neživot“ nebo „neexistence“. Náboženství popírají ukončení života a činí tuto skutečnost přijatelnou pro pozůstalé; představují vítězství představivosti nad starým nepřítelem a stálým společníkem. Řečeno slovy Prvního listu Korintským: „Kde je, smrti, tvé vítězství? Kde je, smrti, tvá zbraň?“

Smrt je předpokladem života a předmětem všech lidských projektů k zajištění nesmrtelnosti, ať už je to víra v převtělení nebo v ráj, výchova dětí, oidipovská touha být sám sobě otcem skrze pohlavní spojení s vlastní matkou, nebo urputnost, s níž ke konci života lneme k trvalým a známým kulturním symbolům. Smrt nám také neustále připomíná, že náš život a osobnost mají hranice, což je omezení, které může vyvolat protichůdné pojetí nekonečnosti. To by dokazovalo moderní teologickou teorii, že náboženství vychází z našeho rozjímání o nekonečnu.

Člověk by však mohl tento princip pozměnit a říci, že náš pocit nekonečna je utvářen naším zájmem o konečnost a nevysloveným přáním navrátit se do rozpínivosti a nerozpolcenosti našeho raného dětství. Náboženství se vždy rodí z lidské zkušenosti. Jeho podstata spočívá v lidské, nikoliv božské, realitě a dokonce i ty nejméně realistické víry, jak pravil Durkheim, jsou reálné v tom, že ovlivňují společenský život. Je dost dobře možné, že neexistuje ani nebe, ani peklo; ale vzhledem k tomu, do jaké míry víra v existenci těchto míst ovlivňuje naše chování, vlastně existují. Voltaire došel ke stejnému závěru, když řekl, že kdyby neexistoval Bůh, tak by si ho člověk musel vymyslet. A člověk si ho vymyslel.

Jak jsme již řekli, domníval se Freud, že nejranějším náboženstvím byl totemismus, který měl svůj původ ve vykořenění pocitu viny za prvotní zločin otcovraždy. Podle Freuda dochází od té doby v lidské kultuře k nekonečnému a opakovanému projevování otcovražedného pudu v oidipovském příběhu, včetně potlačení tohoto pudu a synova ztotožnění se s vlastním otcem. Namísto tělesného požití otcovy moci prostřednictvím kanibalismu chlapec přijme či internalizuje otcovy rysy, a to včetně jeho rolí a hodnot. Tento proces je důležitým krokem při enkulturaci dítěte; je to také klíčový bod ve vývoji nadjá nebo-li svědomí a cest, jimiž se veřejná povinnost stává individuálním nutkáním. Jak nadjá, tak i já, ta část naší psychiky, která se vyrovnává se skutečností, působí jako potlačující činitel, odsunující do našeho nevědomí vše nevyslovitelné a nemyslitelné.

Potlačené zkušenosti a pudy nespočívají nečinně v podvědomí, nýbrž se podle Freuda mohou stát zdrojem vážných psychických problémů. Jejich tlak však může být zmírněn neškodným uvolněním ve snech, přeréknutím se nebo jinými chybými úkony, nutkavým jednáním a stručným přehráním dávno pohřbených událostí. Freud a po něm mnoho dalších antropologů věřilo, že potlačený materiál vlastní celému lidstvu — jako například oidipovská zkušenost — se může projevit v kulturní symbolice, zejména v oblasti mytologie a rituálu. Náboženství je tedy podle tohoto názoru součástí systému projektování potlačených zkušeností do světa kultury. Mýty jsou jakési skupinové sny a rituál je zopakováním předchozích událostí. Stejně jako ve snech, je i v mýtech nepřijatelná podstata potlačených zkušeností zaobalena do symboliky a význam mýtů je tedy třeba analyzovat. A mýty stejně jako sny zmírňují úzkost, neboť odhalují a vyjadřují přání našeho vnitřního já.

V náboženství jde o víc než pouze o psychické procesy, neboť jeho funkcí je sociální kontrola a zachovávání soudržnosti; má také ekonomickou úlohu a vyjadřuje vědomé touhy a představy stejně jako potlačené pudy a zkušenost. Ale skrytá činnost naší mysli prostupuje a zabarvuje všechny tyto zjevně praktické funkce. Činnost naší mysli je nejzřejmější přesně v těch oblastech, které se zdají nejméně užitečné, jako například mytologie. Většina národů má soubor mýtů, sbírku posvátných a částečně posvátných příběhů z imaginární vzdálené minulosti, které jsou předávány ústně nebo písemně. Příběh Oidipa, řeckého krále, který nevědomky zabil svého otce a oženil se s vlastní matkou, se k nám dostala v podobě Sofoklovy divadelní hry, ale pochází už z rané řecké mytologie. Mezi brazilskými Munduruky jsem se setkal s podobným příběhem, jehož plné znění jsem uvedl ve své knize *Mundurucú Religion (Náboženství Munduruků)*, zde jej alespoň krátce

shrnu. Kdysi žil muž zvaný Wakörömpö, který byl tak ošklivý, že ze studu utekl do lesa. Slunce — to znamená duch Slunce — se nad ním smilovalo, vložilo ho do dělohy své ženy, a když se tento člověk znovu narodil, vytvořil z něj krásného muže. Wakörömpö se vrátil do své vesnice, kde z něj závistivý muž jménem Karuetaouibö vymámil tajemství jeho přeměny. Karuetaouibö se snažil zopakovat celý postup, ale měl pohlavní styk s ženou Slunce, zatímco Wakörömpö nikoliv. Rozlícený duch Slunce jej dal do manželčiny dělohy, ale když se narodil, tak jeho rysy groteskně zdeformoval. Když se Karuetaouibö vrátil zpět do vesnice, Wakörömpö mu zazpíval písničku „Byl jsi zvědavý na matčinu vagínu“. Později byli oba muži zabiti nepřáteli, kteří jim usekli hlavy a vzali si je jako trofeje. Jednoho dne se obě hlavy vznesly k nebi a jejich únosci na ně začali střílet. Wakörömpöva hlava unikla, zatímco Karuetaouibövě vystřelili oči, což je trest, který soudičky přířkly Oidipovi po odhalení jeho zločinu. Freud považoval oslepení a zmrzačení (Oidipus kulhal, protože mu jeho otec probodnul nohu oštěpem) za symboly kastrace a tento trest tedy zločinu odpovídal. Tato podobnost není náhodná, přitom k ní ale nedošlo rozšířením příběhu ze starověkého Řecka. Spíše je vyjádřením univerzálnosti oidipovské zkušenosti a potřeby lidí na celém světě o ní hovořit a uvolnit napětí, jež vyvolává, prostřednictvím bájného jazyka mýtů a snů.

Claude Lévi-Strauss, který vyvinul metodu zkoumání logické struktury mýtu, zjistil, že skrytým významem oidipovského příběhu je mužova touha být sám sobě otcem, být soběstačný, autochtonní. To je přibližně totéž, co tvrdí Freudova verze, i když ke stejnému závěru došli oba badatelé zcela odlišnou cestou. Freud se domníval, že oidipovský příběh je důsledkem trýznění libida, zatímco Lévi-Strauss se odvolával na náš vlastní rozum a touhu překonat základní životní rozpory. Člověk si nemusí mezi těmito dvěma perspektivami vybírat, protože mytologie a všechna náboženství se mohou řídit jak principem racionality, tak emocí.

Podobné překrývání lze nalézt v teoriích Freudových a Durkheimových. Ve své monografii *Der Mann Moses und die monotheistische Religion (Mojžíš a monoteismus)* Freud nalézá původ hebrejské myšlenky všemocného nejvyššího boha v patriarchální úloze židovského otce ve starověku. Nadpřirozené bytosti jsou tedy pozemskými rolemi promítnutými do jiného prostoru, což je myšlenka, která dobře zapadá i do Durkheimova díla. Poslušnost a bázeň, již Hebrejci cítí před svým Bohem, odráží přísnou autoritu otce. Splynutí božských a lidských rolí se v katolicismu jasně projevilo v kultu Panny Marie. Vzhledem k jeho rozšíření v Evropě i v Novém světě si můžeme položit otázku, je-li ústřední postavou všeobecného uctívání Ježíš nebo jeho matka. To je zvláště dobře vidět na příkladu Mexika, kde milióny lidí putují k chrámu P. Marie Guadelupské. Většina Mexičanů, kteří hledají pomoc nadpřirozených sil, se modlí k Panně Marii, nikoliv k Otci, k Ježíši nebo k nejzáhadnějšímu z této Trojice, Duchu svatému. Nejvyšší božská autorita je uznávána, ale Boha většinou lidé považují za příliš mocného a vzdáleného, než aby k němu mohl promlouvat obyčejný člověk. Místo toho jdou lidé k méně zstrašující postavě mateřské a něžné Marie, již žádají o přímluvu u Boha. Z tohoto důvodu se tedy Panně Marii často říká *abogada de Dios*, nebo-li „advokát Boha“.

Antropoložky May Diazová a Cynthia Nelsonová nalézají kořeny mexického vyjadřování proseb a uctívání v systému rolí, který panuje v mexické rodině. Člo-

věk neobtěžuje otce, neboť ten je příliš důležitý a nemůže se zabývat malichernostmi svých dětí a domácnosti. Jeho místo je na ulici, na náměstí nebo v místním hostinci, kde ve společnosti jiných mužů diskutuje o důležitých otázkách. Děti namísto toho jdou se svými problémy a prosbami k matce, která jim řekne, že se zeptá otce. Ale protože matka může žádost svého dítěte vyložit jakkoliv, činí ve skutečnosti rozhodnutí sama. Navzdory nebo naopak díky vzdálenosti otcovské role je skutečnou autoritou v domácnosti matka. Zajde-li mužská prestiž a moc příliš daleko, stává se sebezničující, což je dialektický proces, který se prolíná celým společenským životem. V Mexiku a dalších zemích je Boží rodina ve skutečnosti rodinou lidskou.

Magie

Náboženské zvyklosti různých kultur jsou velmi rozmanité, ale existují určité, opakovaně se vyskytující víry, které jsou široce a obecně přitažlivé. Jednou z těchto zvyklostí je magie, nebo-li používání určitých zaklínadel, předmětů nebo činností, které by měly vést k žádaným výsledkům. Někteří antropologové nezahrnují magii do sféry náboženství z důvodů jejího praktického zaměření a individuálního provozování. Zde o ní hovoříme proto, že se také zabývá strašidelnými a nebezpečnými jevy a předměty, což je vlastnost, již sdílí s posvátným. Magie se zabývá nadpřirozenými nebo přinejmenším nepřírozenými silami a její význačnou charakteristikou je, že účinkuje automaticky, že zdroje síly, kterou využívá, jsou neznámé a že nevyužívá duchy nebo jiné zprostředkovatele. Člověk může docílit magického výsledku zcela nechtěně — například rozbitím zrcadla, tím, že mu přes cestu přeběhne černá kočka, nebo tím, že se mu přihodí jakákoliv jiná událost přinášející neštěstí — i když je většinou způsobena soukromým, možná tajným, a zcela záměrným krokem. Antropologové většinou rozlišují dva druhy magie: imitativní (napodobovací) a kontaktní. Imitativní magie je založena na principu replikace. Přivolávač deště rozstříká do vzduchu trochu vody ve víře, že příroda udělá totéž. Nebo člověk může vyrobit panenku v podobě svého nepřítele a zranit ji tak, jak chce, aby byl zraněn jeho protivník. Kontaktní magie se zakládá na předpokladu, že něco, co souvisí s člověkem, zvířetem nebo předmětem, si může podržet vlastnosti toho, k čemu původně patřilo, a může mít nad tím moc. Mnoho kultur například věří, že člověk může nepříteli uškodit manipulací s jeho tělesnými odpady. Lidé z těchto kultur musí pečlivě zakopat své výkaly, opatrně sebrat a vyhodit odstříhlé nehty a vlasy a zdržet se plivání. Stejně jako většina ostatních kategorií, které používáme, se ani tyto dva druhy magie — kontaktní a imitativní — vzájemně nevylučují a při magickém úkonu lze použít oba. Panence zpodobující oběť se například mohou přidat vlasy z oběti, což kouzlo ještě zesílí.

Podobně jako vyhýbání se černým kočkám a opřeným žebříkům obejde se i řada jiných magických věr bez zaklínání, zařikávání nebo používání předmětů. Jednou z nejběžnějších technik je „uhranutí“. Na Středním východě a v jižní Evropě lidé často věří, že pohled některých lidí je nebezpečný, a je proto třeba se jim vyhýbat. Uhranutí může přinést oběti neštěstí nebo chorobu a tyto věci se mohou stát bez toho, že by je jejich původce vůbec zamýšlel. Svými následky v místech

svého výskytu je uhranutí velice podobné obavám z toho, že chvála nebo otevřený hovor o štěstí nějakého člověka přinese dotyčnému neštěstí. Říci arabské matce, že má krásné dítě, může Evropanovi možná připadat jako slušnost, ale pro Araby to znamená, že tím dítě vystavujeme nebezpečí onemocnění nebo neštěstí. Nejedná se jen o místní zvyk, protože ve Spojených státech děláme něco velmi podobného. Když herec nebo účinkující vychází na jeviště, zejména při premiéře, říkají mu jeho kolegové „zlom vaz“. Magická logika tohoto rčení spočívá v tom, že kdybychom mu přáli mnoho štěstí, přivolali bychom tím na něj neštěstí. Když vám budu přát neštěstí, nevyprovokuji tím náhodu, která vám neštěstí přivodí. Obdobně studenti, kteří jdou na zkoušku, říkají svým kolegům, že nic neumí a že určitě propadnou. Anticipací neštěstí může někdy logika uhranutí snížit naše sebevědomí a způsobit, že odvedeme špatný výkon. Tím, že nás vede k potlačování pocitu štěstí nebo našeho přirozeného nadání a spojuje obavu z uhranutí se závisití ze strany druhých, napomáhá víra rovněž vyrovnávání společenských rozdílů.

Magie však většinou podporuje sebevědomí a má pozitivní zaměření, a právě z tohoto důvodu často funguje. Kouzlo vytváří iluzi, že lidé jsou vládci svého osudu, svého prostředí, nikoliv jeho loutkami. Přivolávání deště nemusí fungovat, ale ti, kdo se magického aktu účastní, jak odborníci, tak jejich klienti, dělají v situaci, v níž by jinak byli zcela zoufalí a beznadějní, alespoň něco. Tato trocha činnosti a s ní související pocit nadvlády a dosažení úspěchu jim umožní lépe se vyrovnat s tvrdou skutečností sucha; je to přinejmenším uspokojivější než jenom posedávat a mít ruce založené v klíně. Dalším důvodem, proč je magie účinná, je možná to, že se odkládá tak dlouho, až se začne zdát, že příroda dosáhne požadovaného cíle sama. Přivolávači deště v západní Africe začnou být aktivní někdy na počátku sezóny deště, neboť dešť není dříve ani zapotřebí, ani se neočekává. Kromě toho i přivolávači deště vědí, že by nikdy nemohli přivodit dešť uprostřed období sucha.

Pocit moci v kombinaci s nazpaměť naučenými formulemi, jak postupovat, činí z magie podivuhodně nutkavou zvyklost, což je rys, který neunikl Freudově pozornosti. Magie, nebo-li kouzlo, se odlišuje od modlitby, neboť ta je odosobněná a automatická a musí se řídit přesným návodem. V modlitbě člověk žádá boha nebo ducha o nějakou laskavost; v některých společnostech se sice bohům a duchům vyhrožuje pomstou v případě, že člověku nevyhoví, ale prosebník se je většinou snaží potěšit, aby mu bylo vyhověno. Magie nepoužívá prostředníky. Jednoduše se řekne: „Udělej X a potom se stane Y“. Tato bezprostřednost příčiny a následku vedla Malinowského k tomu, že magii nazval vědou primitivních společností, což je generalizace, která ukazuje na hlubokou znalost magie, ale nulové povědomí o vědě. Věda se nesnaží o nalezení malých sérií příčin a následků, vždyť už ani nepoužívá pojem kauzality. Věda je spojením řízených pozorování s lidskou racionalitou tak, aby byla nalezena čitelnost a řád. Magie nic takového nedělá. Většina primitivních lidí má dobrou pragmatickou znalost toho, jak věci fungují, a nevyužívá magii pro běžně se vyskytující záležitosti. Naopak se snaží magii používat v situacích, které jsou velmi neurčité a vyžadují hodně štěstí, jako například při milostném poměru nebo na lovu. Mezi magické uvažování a primitivismus nemůže být jednoduše postaveno rovnítko. V brazilských tropech mají zemědělci složitý systém pěstování určitých plodin v přesných měsíčních fázích. Když jsem se Muduruků zeptal, jestli to

také dělají, tak se mi vysmáli. Muži ještě dodali, že slyšeli o této víře Brazilců, ale že ji sami považují za hloupý předsudek. „Vše, co rostliny potřebují, je dešť a slunce,“ řekli. Nepopíráme, že magie je do určité míry mechanická, ale příslušníci primitivních společností neuvažují pouze takto; nechybí jim o zdravý rozum se opírající a vědecky znějící znalosti o tom, jak věci v přírodě chodí. Údajná podobnost magie a vědy je založena na chybné analogii.

Šamanismus

Člověk může ovládat nadpřirozené síly pomocí magie, ale také přímým stykem a ovládním světa duchů, tedy způsobem, který nazýváme „šamanismus“. Jedná se o jednu z nejrozšířenějších náboženských praktik na světě, neboť je možné se s ní setkat na všech kontinentech. Vzkvétá v newyorských spiritualistických kostelích obyvatel karibského původu, stejně jako u sibiřských pastevců sobů a původních obyvatel Jižní Ameriky. Šaman, obecně známý jako medicínman, je náboženský praktik, jehož nadpřirozená moc vychází z jeho kontaktu se světem duchů a z jeho schopností přimět nebo přinutit je ke spolupráci s lidmi. Šamanismus existoval v celém Novém světě a jeho praktiky a víry byly před tisíci lety nepochybně přeneseny Indiány přes Beringovu úžinu, neboť u sibiřských kmenů a na celé východní polokouli existují téměř totožné zvyky. Šaman používá své schopnosti k několika různým společenským cílům. Léčí nemoci, nachází ztracené lidi a předměty, předpovídá budoucnost, zaklíná a zbavuje lidi kletby a je výhradním zástupcem neviditelných sil dobra a zla ve společnosti.

Postavení šamana se liší od postavení kněze. Kněz je většinou součástí širšího náboženského úřadu, více se zabývá skupinovými rituály a svůj vztah s nadpřirozenem odvozuje od svého církevního úřadu. Šaman je naopak většinou individuální praktik a jeho kontakt s nadpřirozenem je osobní a bezprostřední. Ve většině společností jsou úřady šamana i kněze mužskou rolí, ale existuje několik skupin, v nichž se ženy mohou stát šamankami. V některých spiritualistických náboženstvích v Brazílii a v Karibské oblasti, v nichž došlo ke spojení prvků afrického a katolického náboženství, jsou hlavními postavami ženy, které se také nejčastěji dostávají do stavu transu. A u Indiánů kmene Mohave v Kalifornii a Arizoně jsou nejmocnějšími a nejváženějšími šamany transvestité, nebo-li muži, kteří přijali ženskou roli.

Šamanem se člověk může stát několika způsoby. Zřejmě nejokázaleji se ustavení šamana praktikuje u Čukčů, sibiřských kočovných pastevců sobů, u nichž se potenciální šaman pozná podle svého nevyočitatelného chování. Adepti ve skutečnosti vykazují symptomy, které by západní lékaři označili za psychotické, ale Čukčové je považují za projevy duchů, kteří na mladé muže volají, aby „začali bubnovat“. Volání duchů nesmí být odmítnuto; přesto se mnoho mužů šamanského povolání děsí, neboť duchové mohou toho, kdo je neuposlechne, dohnat k šílenství nebo zabít. Než se mladíci stanou samostatnými praktiky, musí se podrobit výcviku pod vedením starších šamanů. Podle etnografických pozorování ne-normální chování obvykle zmizí, jakmile se lidé stanou šamany. Výkon funkce šamana obsahuje některé zdánlivě schizofrenní prvky, ale jedná se o kulturně

ustavené a schválené jednání a můžeme předpokládat, že šamanismus představuje společensky užitečné uplatnění pro osobnosti, které by jinak byly pro život společnosti rušivé.

V Novém světě se šamanské povolání buď dědí, nebo si ho člověk dobrovolně zvolí. Aktivní vyhledávání nadpřirozené moci běžně prováděli Indiáni Velkých plání; u nich se lidé, kteří se účastnili „pátrání po vidinách“ — tedy pokusu o navázání kontaktu se světem duchů —, sami mučili, aby si přivodili zvláštní stav vědomí, v němž jsou schopni vnímat vidiny. Někteří seděli po mnoho dní na vrcholu kopce bez jídla a vody, jiní si usekli článek prstu, aby přivolali soucit duchů. V tomto utrpení se obvykle dostali do jakéhosi transu a tehdy k člověku promluvil duch, který se označil za jeho strážce. V průběhu transu duchové také vizionáře naučili, jak připravovat raneček s léky a jiné fetiše, které se měly vyznačovat svou vlastní silou a totožností. Pátrání po strážném duchu se u Indiánů Velkých plání zúčastnila většina mužů, nikoliv pouze šamani, i když právě pro vykonávání jejich povolání byl kontakt s dobrotivými silami nepostradatelný.

Trans se zdá být vysoce individualizovaným stavem vědomí, téměř apriorně vyděleným ze společenské reality. Snílkové a vizionáři si však z těchto situací odnášejí zážitky, které odpovídají jejich náboženství a jsou v souladu s podobnými zážitky jejich kolegů. To je umožněno náročným tréninkem v tom, co člověk má od určitého zážitku chtít nebo očekávat. V závěru prožívání tohoto pozměněného duševního stavu adeptům navíc ve výkladu snů pomáhají zkušenější lidé; obsah daného zážitku z transu se stává kulturní věcí. Stav náboženské posedlosti lze nalézt ve všech společnostech, bez ohledu na úroveň jejich komplexnosti. Ve středověké Evropě byli epileptici považováni za svaté a mnoho kultur věří, že stav transu vede k božství, což ovšem nevysvětluje jeho přitažlivost pro jednotlivce. Pro člověka trans představuje příležitost k úniku od vlastního já a vybočení z přirozeného rámce. Umožňuje přerušeni každodenního života a únik z jeho prostředí a otevírá nové oblasti skutečnosti, neboť přechod do posvátného stavu je přeměnou osobní identity.

Trans, šílenství a posedlost jsou součástí mnoha náboženství na celém světě, od „extatických výkřiků“ v pentekostalismu² po hledání zjevení. U kmene Čukčů šaman své seance pořádá vždy v noci u dohořívajícího ohně za doprovodu pravidelného rytmického bubnování. Šaman se během svého představení dostane do transu, ale je si natolik vědom svého okolí, že je schopen provádět kouzla a mluvit břichem, což vytváří dojem, že dochází k nadpřirozeným nevysvětlitelným jevům. Náchylnost obecnstva k této iluzi je zvýšena částečně hypnotickým stavem navozeným ohněm a bubnováním. Jak se bubnování postupně zrychluje a šamanovo chování je čím dál vzrušenější, je slyšet hlasy přicházející shora a zvenčí stanu i ze země a někdy se dokonce zdá, že se stan nazdvihává a celý třeše; má se za to, že

² Pentekostalská hnutí jsou rozšířena zejména ve Spojených státech, Latinské Americe a Karibské oblasti. Jsou založena na víře v druhý návrat Krista a jejich charakteristikou je dosahování stavu transu, při němž dotyční mluví vesměs nesrozumitelnými jazyky, navazují kontakt se světem zemřelých a získávají zázračné uzdravující schopnosti. V češtině se někdy označují jako letniční (či pentekostální) hnutí — podrobněji viz Dušan Lužný, *Nová náboženská hnutí* (Masarykova univerzita, Brno 1997). (Pozn. překl. a red.)

všechny hlasy přicházejí od duchů. V tuto chvíli duchové hovoří se šamanem a vyprávějí mu o vzdálených a budoucích událostech, o léčení nemocí nebo o čemkoliv, co zrovna trápí šamanovy klienty.

Severoameričtí a jihoameričtí Indiáni stav transu často přivodí látkami působícími na psychiku. Používali a používají širokou škálu drog a halucinogenů, z nichž nejrozšířenější a zároveň nejslabší je tabák. Průměrný kuřák na to nemyslí, ale tabák je narkotikum a karcinogen. Při pomalém pokařování cigarety má tabák na vědomí malý vliv, pouze uspokojuje chuť; ale při kouření velkých doutníků a při polykání a vdechování velkého množství tabákového kouře se člověk může dostat do transu. Většina amerických Indiánů věří, že tabák má moc podobnou maně a munduručtí šamani, kteří se pouze zřídka dostávají do transu, zamyšleně a soustředěně kouří při léčbě pacienta. Říkají, že potom lépe „vidí“ a že mají lepší diagnostické a léčitelské schopnosti. Jediný případ, kdy se munduručtí šamani dostávají do hlubokého transu, je během výpravy do duchovního podsvětí. Charles Wagley pozoroval, že brazilští Indiáni kmene Tapirapé navozují tabákem stav transu při každém léčení. Severoameričtí Indiáni při šamanismu také používají tabák, ale v jeho používání pro navození transu existují značné rozdíly.

William James kladl velký důraz na užívání látek přetvářejících totožnost při náboženských obřadech. V jeho době ale byly etnografické znalosti ještě natolik omezené, že svou pozornost zaměřoval pouze na alkohol a jeho používání při křesťanském přijímání. Mnohem rozšířenější a silnější jsou přírodní látky ovlivňující psychiku, které se používají při rituálu. V Asii a v Africe se při náboženských obřadech používá marihuana, Indiáni v Mexiku a v Severní Americe užívají při rituálech a šamanistických úkonech peyotl.³ Méně známé je použití kořene zvaného *ayahuasca* nebo-li *yabé* jihoamerickými Indiány žijícími v západní a severní části povodí Amazonky. Andští Indiáni už po staletí žvýkají sušené listy koky — z níž se získává kokain — na posílení nebo jako sedativum, zatímco *ayahuasca* se většinou požívá pouze ve spojení s rituálem a šamanismem. Dopad, nikoliv specifický účinek, *ayahuasca* je podobný syntetickému LSD. Ale zatímco je známo, že někteří lidé ve Spojených státech, užívající LSD pro zábavu, si užíváním této drogy přivodili vážnou psychózu nebo jiné mentální poškození, jihoameričtí uživatelé žádné prokazatelné následky nevykazují. Droga způsobuje vznik hrozivě jasných a realistických vidin a je tedy pochopitelné, že uživatelé mají pocit, jako by vstoupili do jiného světa, obývaného duchy a jinými úžasnými bytostmi.

Standardní šamanská léčba u Munduruků se velice podobá postupu u jiných jihoamerických kmenů. Šaman nejprve s nemocným pohovoří o příznacích jeho choroby a stanoví diagnózu, a to tak, že pohmatem vyšetří různé části těla a upřemně hledí a kouří, jako kdyby viděl přes kůži. Věří se, že každá nemoc je způsobena čarodějníky nebo zlými šamany, kteří vyrábějí malé, neviditelné předměty, jež létají vzduchem a vstoupí do těla kohokoliv, kdo má tu smůlu, že se ho dotknou. Tato myšlenka je velmi podobná teorii bakteriální infekce, s tím rozdílem, že přináší uspokojivé vysvětlení v podobě obvinění určitých lidí. Škodlivé předměty způsobují lidem nemoc vnitřním zraněním a dobrý šaman musí příčinu odstranit

³ Peyotl je kaktus obsahující alkaloid s narkotickými účinky. (Pozn. překl.)

a naordinovat léky, které způsobená zranění vyléčí. Proto soustředěně kouří, aby viděl, kde je předmět uložen, a vyfukuje kouř na pacientovo tělo, aby z něj předmět uvolnil. Poté manipuluje s postiženou částí tak, aby předmět vystoupil k povrchu, přiloží ústa k bolestivému místu a vysaje zdroj nemoci. Potom utíká k ohni a předmět do něj vyplivne. Většinou se jedná o oblázek nebo pecku, kterou si uložil do tváře a do níž onen neviditelný předmět údajně vstoupil. Poté šaman předepíše léčbu formou vnitřního užívání, vtírání nebo vdechování řady různých bylin, podle druhu onemocnění. Šaman za svou práci nic nedostává a dokonce riskuje, že bude obviněn z čarodějnictví. Podle dostupných údajů se dá usoudit, že většina munduruckých šamanů jsou altruisté, kteří jsou při své práci motivováni hrdoostí na své poslání a úctou, v níž je za to ostatní chovají. Zcela odlišní jsou někteří šamani kmene Chívarů, kteří si za léčbu účtují. Michael Harner se setkal s jedním šamanským spolkem, jehož jedna polovina lidí zraňovala a druhá polovina je léčila; o výdělek se dělila.

Šamanská léčba je často úspěšná, poněvadž lidé opravdu někdy mohou onemocnět z nadpřirozených příčin. Před několika lety uvedly australské noviny rozsáhlou zprávu o případu domorodce, který onemocněl poté, co se dozvěděl, že byl uhranut. V přesvědčení, že zemře, ztratil veškerou naději a zájem o život, přestal jíst a vykazoval rychlé zhoršování životních funkcí. Doktoři sledovali jeho zhoršující se stav, ale nemohli přijít na jeho fyziologickou příčinu. K záchraně jeho života použili všechny strategie, ale marně. Pacient zemřel. Mezi myslí a tělem existuje hluboký a dosud z velké části nepoznaný vztah, a právě na něj se zaměřuje psychosomatická medicína. Lidé, kteří trpí depresemi, úzkostí nebo jiným psychickým stresem, často vykazují zneklidňující a vážné fyzické symptomy, na které platí spíše psychoterapie než léčba vlastního viditelného onemocnění. Stejně tak lidé, kteří žijí ve strachu před čarodějnictvím, si mohou vypěstovat skutečné fyzické potíže a šaman může být v odstranění symptomů stejně úspěšný, jako by byl psychoanalytik. Zdravotní stav lidí se po šamanově zásahu skutečně zlepší, neboť většina nemocí má omezený účinek — to znamená, že je člověk, jako v případě nachlazení, prostě přežije — a mnoho dalších má psychosomatický původ, takže pacient kladně reaguje na pocit vyléčení a obnovy sil, který šaman poskytuje. Šamanova diagnóza často dodává nemoci význam a tím činí jinak nevypočitatelné neštěstí pochopitelným v rámci širšího kulturního rámce. Takto zviditelněna se nemoc stane srozumitelnější, snesitelnější a tedy přístupnější léčbě. Domorodí lékaři většinou léčí celého člověka, nejenom nemoc, a někteří se snaží určit její společenský zdroj. V tomto duchu afričtí šamani často příčinu pacientova onemocnění nacházejí v problémech spjatých s příbuzenskými vztahy — léčba je potom pokusem o znovunastolení rovnováhy jak pro jednotlivce, tak pro celou skupinu.

Za objevení účinnosti kůry chininovníku při léčbě malárie vděčíme jihoamerickým Indiánům. Některé šamanské bylinné lektvary mají své oprávnění i z hlediska naší medicíny. Při léčbě nachlazení se v celé oblasti používají zázvorové infuze. Mundurukúové dokonce považovali za osvědčený lék proti nachlazení slepičí vývar, což jsme nechápali do té doby, než jsme zjistili, že se to naučili od německých misionářů. Šaman je všeobecný lékař v nejšířším smyslu slova, neboť léčí nemoci myslí, nikoliv pouze těla; považuje je vlastně za jedno a totéž. Zatímco moderní lé-

kařský specialista léčí nemoc, šaman léčí pacienta a jeho nebo její rodinu. Ironií je, že v lékařských kruzích je dnes tento přístup chápán jako nový a pokrokový.

Rituál

Provozování šamanismu je většinou individuální záležitostí, již se obecnost, i když je přítomno, aktivně neúčastní. V případě náboženského rituálu nebo obřadu je však účast skupiny hlavní složkou probíhajících událostí a klíčovým prvkem v uvádění shromážděných ve spojení s posvátnými silami. Existuje několik typů rituálu. Některé, nazývané *výroční rituály*, se konají každý rok přibližně ve stejnou dobu; příkladem v naší vlastní kultuře mohou být vánoce a velikonoce. Jiné, nazývané *přechodové rituály*, se týkají jednotlivců a změn v jejich společenském postavení; mezi ty patří svatby, biřmování, bar mikve⁴ a podobné události. Ještě jiné rituály mají *situační* povahu — provozují se z důvodů nějaké zvláštní potřeby nebo okolnosti. Všechny rituály jsou kolektivní záležitostí a ve všech představují shromáždění lidí i celebranti zvláštní, posvátný rámec a podmínku daného rituálu.

Rituály jsou inscenované události, které se pokaždé řídí standardními předpisy. Účastníci se totiž stávají součástí aktu nebezpečně blízkého věcem posvátným, a musí být proto tomu odpovídajícím způsobem na tento posvátný stav připraveni. Například křesťan musí být v okamžiku přijímání eucharistie bez většího hříchu, což je stav, kterého je možné dosáhnout buď pomocí zpovědi, nebo řádným chováním. Kromě toho nesmí účastník rituálu ráno před rituálem jíst nebo pít a musí se postit. Francouzští sociologové a antropologové Henri Hubert a Marcel Mauss nazvali proces, jehož prostřednictvím se účastníci dostávají do rituálního stavu, „sakralizací“ a považovali jej za jeden ze společných rysů všech rituálů. Přeměna ve stav rituální čistoty je pouze jedním z aspektů změny identity, k nimž dochází v mnoha náboženských zvyklostech, ať už je to šamanský trans nebo kněžské pomazání. Rituálního stavu může být dosaženo přísným půstem, jako například v křesťanské době postní nebo při židovském svátku Jom Kippur; může se ho dosáhnout koupelí nebo omýváním, což je zvyklost muslimů, kteří se myjí před modlitbou; může být dosažen pohlavní abstinencí, jež je součástí slibu čistoty, který musí skládat někteří duchovní; nebo lze k němu dospět, jak již bylo uvedeno, požitím látek, jež způsobují přeměnu identity. Součástí všech rituálních stavů je potlačení nebo pokoření sebe sama a přechod do změněného, posvátného stavu.

Přechodové rituály

Změna totožnosti může být nábožensky vyjádřena novými jmény, která jeptiška dostává při přijetí do řádu, nebo křesťanskou myšlenkou „znovuzrození“. Ale nikde není tato změna tak dramatická jako v případě „přechodových rituálů“. V americké a evropské kultuře existuje mnoho takových rituálů, z nichž některé jsou náboženské a jiné světské. Dalekosáhlost ritualizace změny statusu je vlastně základem světských obřadů; neboť i tam, kde už náboženská víra nehraje žádnou

⁴ Bar mikve je tradiční židovský zasvěcovací obřad, který uvádí třináctileté chlapce do dospělosti. (Pozn. překl.)

roli, si určité události v životě jednotlivce, jako například promoce, vyžadují uspořádání obřadu a svolání příbuzných a přátel. Přes dlouhotrvající pokles účasti na organizovaných náboženských obřadech v Americe se odhaduje, že 80 procent manželství je v této zemi uzavíráno v kostele. Ta ostatní jsou uzavírána před veřejnými úředníky, ale i v těchto případech je zvykem používat tradiční slovní obraty a pozvat společnost. Bez ohledu na to, zda jsou militantně sekularizováni, či nikoliv, mají Američané pocit, že když se jde pár sám nechat oddat úředníkem na radnici, narušuje tím citový záměr a ducha tohoto okamžiku.

Tlak k ritualizaci má sociální podstatu. Jakákoliv změna v postavení, ať už je normální součástí procesu stárnutí, či nikoliv, je obdobím úzkosti a nejistoty pro toho, kdo změnou prochází a pro všechny lidi v jeho okolí. Tato změna s sebou přináší odpovídající změnu role, čímž je síť očekávání mezi danou osobou a jejími blízkými narušena a změněna. To je nejlépe vidět na dramatických změnách, ke kterým ve společenských vztazích dochází okolo zemřelého člena skupiny, a v menší míře je to také zřejmé z drobných změn v chování člověka, který přešel z dětství do puberty, což je přechod, který může být provázen buď konfirmačním rituálem, nebo pouze předáním vysvědčení o absolvování základní školy. Starý status a veškeré chování odpovídající předcházejícím rolím musí být vykořeněny a člověk musí být přiveden do nového stavu. Pro všechny zúčastněné je to nelehký proces, protože tato změna ponechává jedince v přechodném — nebo, podle Victora Turnera, „prahovém“ — stavu, v němž je chování ostatních k člověku nutně neurčitě. Rituál určuje průběh přechodu, udává, jak se má člověk dostat do nového postavení, a shromažďuje všechny lidi v jeho nebo jejím okolí za účelem psychologické podpory zasvěcované osobě a všem zúčastněným.

Takzvané rituály životních krizí poprvé popsal antropolog A. Van Gennep v roce 1909 ve své knize *Le rites de passage (Přechodové rituály)*. Van Gennep zjistil, že rituál se člení na tři samostatné části. Nejprve je jedinec na určitou dobu odloučen od zbytku skupiny a během této doby prodělá určité zkoušky, školení nebo je jednoduše izolován. Poté následuje období pomezí, v němž zasvěcenec podstoupí veřejný rituál, který jej formálně uvede do nového postavení. Závěrečná fáze je znovupřijetím nového a změněného člověka do společnosti. Starý člověk vlastně zemřel a nový se narodil.

Většina společností soustřeďuje mnoho náboženských obřadů kolem narození dítěte, neboť do skupiny tím vstupuje nový člověk, kterému je třeba udělit sociální totožnost a který se musí stát členem společnosti. Často se jedná o obřad, při němž je dítěti uděleno jméno, a to brzy po narození, jako například při křtu. Ve společnostech s velmi vysokou novorozeneckou úmrtností se však obřad, při němž je dítě pojmenováno a uvedeno do společnosti, často o rok nebo déle odloží, až je zřejmé, zda dítě přežije. Křesťanské obřady při narození většinou spočívají v symbolickém omývání dítěte na znamení oprostění od „prvotního hříchu“ a možná i na znamení očistění od rituálního znečištění při porodu. Moderní judaismus a islám zachovávají dávný semitský zvyk obřízky, který spočívá v odstranění předkožky penisu. Je zajímavé, že tato zvyklost se ve Spojených státech rozšířila i na nežidovskou populaci, a to díky všeobecně rozšířenému názoru, že obřízka snižuje riziko pohlavních chorob. Je to opět zvyk nezakládající se na

faktech, neboť obřízka v žádném případě neochraňuje před kapavkou ani před syfilidou. Tato víra se zakládá na odůvodnění vysloveném ex post facto, nebo-li po skončení akce, podobně jako myšlenka, že semitské národy nejedí vepřové proto, aby se vyhnuly trichinóze. Vzpomeňme si na Weberovo pojednání o racionalizaci, o němž jsme hovořili v sedmé kapitole. Je příznačné, že v současnosti se snažíme hledat vědecké odůvodnění této zvyklosti místo toho, abychom se odvolávali na boha nebo na tradici.

Pravděpodobnějším výkladem obřízky je, že jde o první ze zkoušek, jimiž lidé musí projít v průběhu různých stadií života, a že tím kultura otiskne své nesmazatelné znamení na přírodní bytost, jež vřeští, svírá pěstičky a saje a jež musí být přetvořena v nositele kultury a člena společnosti. Mnohé výklady obřízky byly také psychologické, včetně Freudova názoru, že se jedná o symbolickou kastraci syna a předejru pro odipovské drama, a výkladu Bruno Bettelheima, že se jedná o mužské napodobení děložního krvácení a tím také ženské plodnosti. Zatímco židovská obřízka se provádí krátce po narození, jiné semitské národy ji provádějí, až je dítěti přibližně sedm let. V tomto věku se jedná o jednu z prvních zkoušek, již je chlapec vystaven na cestě k mužnosti, a je to znamení jeho pokračujícího vysvobozování se ze světa žen.

Zvláštní formou mrzačení ženských pohlavních orgánů, prováděného rovněž před nástupem biologické puberty, je klitoridektomie, při níž dochází k částečnému nebo úplnému vyříznutí klitorisu. Při radikálnější formě této operace se odřezávají velké stydké pysky; některé arabské a súdánské skupiny operaci ještě završí infibulací, nebo-li sešitím a částečným uzavřením poševního otvoru. Klitoridektomii provádějí obyvatelé nilského údolí, roztroušené skupiny Arabů, Somálci a různé súdánské národy z Rohu Afriky na západ k atlantickému pobřeží. V Novém světě se vyskytuje pouze u několika kmenů mluvících jazykem pano v peruánské džungli. Jak a proč se tam tento zvyk objevil a proč pouze tam, není známo, ale indiánské ženy věří, že se tím stávají přitažlivější. V Africe a na Blízkém východě je klitoridektomie často spojována s představou, že přirozená ženská sexualita je tak silná, že musí být kulturně omezena, aby mohla být zachována mužská nadvláda a rodinná stabilita. Tato operace je tedy součástí skrytého strachu z ženské sexuality a potence, tedy podobným typem nejistoty, který vede Munduruky k tomu, že vagínu nazývají „tlamou aligátora“.

Mužská obřízka a ženská klitoridektomie představují tam, kde se praktikují, ranou fází pubertálních rituálů; ale úplný soubor pubertálních obřadů přichází ve většině společností na řadu o několik let později, ve věku od deseti do čtrnácti let. Třífázový proces těchto obřadů je zřetelně vidět na pubertálních rituálech národa Mehinaku žijícího na horním toku řeky Xingú v Brazílii. První stadium, izolace, se vyznačuje fyzickým oddělením dívek v době jejich prvních měsíček a chlapců přibližně ve dvanácti letech. Dítě vstupující do izolace je umístěno o samotě v části domu oddělené zdí. Nesmí přijímat návštěvy, ani se nesmí účastnit života ve vesnici. Izolovaní vycházejí ven v noci, aby se vykoukali a vykonali potřebu, ale musí se vyhýbat ostatním. Podle zpráv antropologa Thomase Gregora jsou dívky i chlapci v izolaci po dobu dvou až tří let, ale zatímco dívky jsou v izolaci nepřetržitě, chlapci jsou vždy na několik měsíců pouštěni ven. V izolaci jsou děti poučo-

vány o kultuře svého kmene a chlapci musí projít sérií rituálních zkoušek, aby se vypracovali a vyzkoušeli si svou sílu a odvahu. Při jednom z těchto rituálů je jejich tělo pořezáno hlubokými ranami, které jsou po celý život znakem jejich společenské identity. Při jiném typu rituálu musí chlapci zápasit s anakondami, což je značně odstrašující zážitek, i když jsou vybírání pouze středně velcí hadi. Vyvrcholením pomezí fáze je mezivesnický obřad, při němž jsou zasvěcovaným propichovány uši. Po jeho skončení jsou bývalí mladiství znovu přijati do vesnice jako mladí muži a ženy.

Podstupování zkoušek při pubertálních obřadech je velice rozšířené. Australští domorodci nařezávají svým mladým mužům pomocí kamenného nože spodní část penisu až k močové trubici, což způsobuje zvláštní zploštělost a rozevřenost pohlavního orgánu. Tato zvyklost byla už vysvětlována mnoha různými způsoby, včetně výkladu, který tento zvyk považuje za způsob napodobení klokaniho penisu, a jiného, podle něhož se jedná o primitivní antikoncepční metodu. Oba výklady jsou nevěrohodné a nevysvětlují skutečně neslýchané rituální sebumučení: člověk by mohl klokana napodobit mnohem méně bolestivým způsobem — poskakováním; a jako antikoncepční prostředek je naříznutí penisu do značné míry neúčinný zásah. Mundurukúové členy svého kmene označují velice bolestivým tetováním, při němž je jejich tělo od hlavy až k patě pokryto kresbami geometrických útvarů. A Indiáni brazilského kmene Maué mají pubertální obřad, při němž mladí zasvěcenci musí tancovat s nasazenými rukavicemi plnými mravenců. Tyto zkoušky slouží k rozvíjení odvahy a statečnosti a často také změni jedincovo tělesné vzezření, činitelé z přirozené bytosti kulturního člověka. Dogoni v západní Africe provádějí na svých chlapcích obřízku a u svých dívek klitoridektomii. Podle jejich vysvětlení je dualita pohlaví od přírody nedokonalá a právě těmito operacemi kultura nedokončený proces završí.

Naše vlastní pubertální rituály jsou v porovnání s těmi právě uvedenými velmi umírněné, a to i přes občasně snahy sadistických učitelů nebo rodičů. Dítě připravující se na biřmování nebo bar mikve musí často navštěvovat hodiny náboženské výchovy, které je odloučí od jeho kamarádů, což je pouze zanedbatelný druh oddělení. Ale pubertální rituály jsou často událostmi představujícími ponížení a odosobnění. Jsou bolestivé a pozměňují osobnost. Jediným srovnatelným zvykem v americké střední třídě je ortodoncie⁵, která je společně s „tréninkovou podprsenkou“⁶ znakem dospívání.

Odosobnění probíhá v našich přechodových rituálech jinak. Jedním z postupů je stříhání vlasů, které zničilo Samsonovu identitu silného muže a které provází mnoho našich radikálních změn v postavení, zejména ty, při nichž dochází k celkové změně společenské osobnosti. Jeptišky se kdysi při vstupu do řádu stříhaly dohola, stejně jako odsouzcenci při vstupu do věznice, což je další typ zcela oddě-

⁵ Ortodoncie je oblast zubního lékařství zabývající se napravováním nepravidelného růstu a usazení zubů. (Pozn. překl.)

⁶ „Tréninková podprsenka“ (angl. training bra) označuje americký zvyk nasazovat malým děvčátkům od útlého věku podprsenky, aby si na ně včas zvykly ještě předtím, než je budou potřebovat. (Pozn. překl.)

leného prostředí, které Erving Goffman nazval „totální institucí“. Kromě obyvatel věznic a klášterů si i milióny povolanců do vojenské služby vzpomínají, že jim nejprve byly nakrátko ostrihány vlasy, a to ve stejnou dobu, kdy jim byly napíchny podkožní injekce a přidělena čísla a uniformy, tedy oblečení anonymního člověka. Po dobu pobytu v základním výcvikovém táboře byly potlačeny veškeré dřívější znaky jejich totožnosti a přerušeny všechny vazby; těm, kterým se stýskalo, bylo řečeno, že „kdyby armáda chtěla, abys měl ženu, tak by ti nějakou přidělila“. Tímto způsobem byli civilisté vykořeněni a zrodili se vojáci.

Manželství v naší společnosti znamená zvláštní převrácení období izolace, neboť odloučení v době líbánek přichází až po obřadu uzavření sňatku. Podobný mechanismus existuje i u Munduruků, kteří nemají vůbec žádné svatební rituály, neboť manželství je uzavřeno tím, že je svazek veřejně uznán, a třídním obdobím, kdy se nevěsta a ženich vyhýbají společnosti ostatních. „Stydí se,“ říkají lidé, kteří tím vysvětlují jakékoliv vyhýbání se společnosti. Jedinci nacházející se na prahu určité životní fáze nebo v přechodu k ní představují ve společenských vztazích problém, neboť ostatní dost dobře nevědí, jak se k nim mají chovat, takže jedním z řešení je rituální vyhýbání se. Dokonce i mrtví vstupují do prahového stadia, které začíná umíráním. Návštěvy umírajících jsou společensky obtížně zvladatelné a citově vyčerpávající. Smrtelně nemocní se postupně vzdávají života a jejich zájem o okolní svět i o blízké příbuzné a přátele se snižuje.

Příchod smrti je na celém světě předmětem rituálu a neexistuje jediná lidská společnost, která by jednoduše tělo vyhodila jako kus rozkládající se buněčné hmoty. V mnoha společnostech se vyskytuje zvyk kremace mrtvých, zatímco ostatní se mrtvého těla zbavují jinak. Několik indiánských kmenů Velkých plání klade své mrtvé na dřevěné plošiny ve větvích stromů a určité západoafrické skupiny pohřbívají lidi do dutých kmenů stromů. Pohřbívání do země je nejběžnějším zvykem, i když místo pohřbení, poloha těla, ozdobení, příprava a oblékání těla, jakož i doba pohřbu, se liší. Období smutku většinou začíná bezprostředně po úmrtí. Židé pohřbívají druhý den po smrti a poté drží týdenní smutek. Většina křesťanských vyznání pohřbívá tělo zhruba tři dny po smrti a oficiální smuteční období většinou představuje doba mezi smrtí a pohřbem. Některé skupiny své mrtvé pohřbí a poté drží jeden až dva roky smutku. Po skončení tohoto období vyjmou kosti ze země a vykonají závěrečný pohřební obřad, při němž se duše údajně odebere k odpočinku. Během těchto prodloužených smutečních období se často dodržují sebeodmítací zvyky, jako je stříhání vlasů a tělesné sebezraňování, které mají pro pozůstalé smysl v tom, že jim umožňují očistit se od pocitu viny vůči zemřelému.

Staré pořekadlo praví, že pohřby jsou pro pozůstalé. Na rozdíl od většiny lidových moudrostí je to ale pravda. Pohřeb je příležitostí pro uvolnění pocitů lítosti a viny v řízených podmínkách, v seskupení věřících, kteří se navzájem utěšují a podporují ve chvíli stresu a potřeby. Všechny životní okamžiky zanechávají ve společnosti určité stopy a smrt největší ze všech. Seskupení truchlících znovustavuje vzájemné sociální vztahy, přičemž staví zesnulého do společenského postavení „mrtvého“ a všem potvrzuje, že nyní může život pokračovat. Někteří lidé považují za zvláštní, že židovská šiva se skládá převážně z toho, že spolu lidé sedí, mluví či se dokonce smějí a jedí koláče. Jiným se zdá divné, že Irové pijí, když bdí

u těla zemřelého, a po pohřbu se opět sejdou a společně jedí a pijí. Toto chování se zdá pro danou příležitost nevhodné, ale ve společném jídle a popíjení je něco posvátného; tato často radostná setkání jsou novým splétáním společenské jednoty, což je závěrečná fáze znovupřijetí.

Výroční rituály

My si čas představujeme jako lineární, neodvolatelně postupující ve vteřinách, minutách, týdnech a rocích bez návratu nebo opakování. Pro mnoho primitivních národů je však čas cyklický, každý sezónní cyklus je uzavřený a každý další rok se stává obrazem toho předchozího. Výroční rituály jsou v tomto nekonečném kruhu stabilními dělicími body, protože mohou zvýraznit zimní slunovrat, jako například vánoce, nebo mohou být předzvěstí probouzejícího se jara, jako například křesťanské velikonoce nebo židovská pascha. Instituce svátků přerušuje jednotvárný a všední průběh sezón, skrze spolčování zvyšuje společenskou solidaritu a oslavuje důležité společenské, ekonomické a politické aspekty života. Jak napsal Edmund Leach, posvátnost a vážnost jsou často zvýrazněny a zdůrazněny blízkce propojenými obdobími rituálních výsad. Nový rok slavíme nedlouho po vánocích; karneval zahajuje čtyřicetidenní postní dobu před velikonoce; a po každoročních totemických obřadech australských domorodců následuje období rituálních tanců, což je období hlučných oslav, při nichž dochází i k uvolnění zákazu incestu.

Výroční rituály činí pravidelně určitý čas posvátným a umožňují v tu dobu lidem dostat se blíže k posvátným silám. Australské totemické rituály, jejichž účelem je často zvýšení plodnosti totemických zvířat, jsou příležitostí, při níž členové klanu společně pojídají náhražku předka, čímž vstřebávají jeho ducha. Starší antropologové se domnívali, že tyto totemické pokrmy byly vývojově předchůdci obětování lidí a rituálního kanibalismu, které zase předcházely křesťanské svátosti oltářní a dalším druhům posvátného vstřebávání božské síly. To je silně podporováno skutečností, že přijímání svátosti se vždy koná ve skupinách v rituálním prostředí, s metaforickým vysvětlením, že lidé přijímají tělo a krev svého boha.

Revitalizační hnutí

Rituály mohou být provozovány při zvláštních příležitostech, jakými jsou například nepříznivé podnební podmínky nebo přírodní či společenské pohromy, ale mohou být také předzvěstí nových náboženských hnutí, která se rodí z nových společenských okolností. Tak se zrodilo křesťanství, neboť utlačeným menšinám a nižším třídám římského císařství poskytlo naději na pokojný život po smrti a na spravedlnost, kterou rozdává bůh, před nímž jsme si všichni rovni. Slibovalo příchod tisíciletí, v němž se zjeví Bůh a na zemi zavládne pokoj; představovalo vysvobození. Křesťanství je pouze jedním z mnoha náboženských hnutí, která se objevila v minulosti a jaká vznikají i v dnešní době. Většinou se označují společnou antropologickou kategorií „revitalizační hnutí“, jelikož dodávají společnosti nový pocit účelu a solidarity v nebezpečí. Max Weber považoval revitalizační hnutí za společný zdroj nových náboženství. Podle něho vycházejí z postupné

akumulace společenských změn, které činí pohled starého náboženství na svět a společnost zastaralý. Následuje období experimentování s alternativními typy náboženství, která jsou často šířena proroky. Poté je nová víra institucionalizována jako standardní vyznání. V Kristově době existovala u nižších tříd a u národů porobených Římany různá náboženská hnutí. Křesťanské poselství bylo, z mnoha různých historických důvodů, to jediné, které skutečně uspělo, a za necelých čtyřista let se stalo oficiálním náboženstvím císařství. Z revolučního kréda se stalo dogmatickou podporou zavedeného řádu, což se v případě politické ideologie a náboženských přesvědčení často stává.

Rozšíření západní civilizace a její průnik do nejbližších koutů světa představovaly pro zasažené nešťastné domorodce traumatický a katastrofický zážitek. Mnozí se příchodu křesťanství bránili zbraněmi a byli poraženi, jiní byli vstřebáni systémem obchodování a zbytek jednoduše padl. Pocity poraženosti a zoufalství byly v několika oblastech zmírňovány náboženskými hnutími, která jednak vysvětlovala novou situaci, v níž se lidé ocitli, jednak nabízela duchovní únik z nebezpečí a strádání, které s sebou přinesla. Domorodí obyvatelé amerického Západu byli povětšinou poraženi a umístěni do rezervací do počátku sedmdesátých let minulého století; celá jejich ekonomická základna se zhroutila zničením stád bizonů a obsazením jejich území bělochy; jejich politické systémy byly zničeny a podřízeny vnější autoritě; a jejich náboženství se zdálo být pro nový způsob života bezvýznamné. V této atmosféře naprosté porážky a znečitlivující sklíčenosti nabízelo učení šamana nevadských Pajutů Jacka Wovoky naději, která se přes Skalisté hory rychle šířila až na Velké pláň. Wovokovo poselství pravilo, že když indiánské kmeny zatančí tanec zvaný „tanec duchů“, tak za čas všichni mrtví Indiáni ožijou, navrátí se bizoní stáda a běloši zmizí. Jednalo se o naprosto nenásilnou formu protestu, ale běloši považovali indiánské náboženství a jakékoliv shromažďování velkého počtu lidí za podezřelé. V této situaci americká armáda 29. prosince 1890 napadla shromáždění pořádané při příležitosti tance duchů u Wounded Knee v rezervaci Siouxů v Jižní Dakotě. Zabila 200 dětí, žen a mužů a dokonce se jí podařilo při přestřelce trefit i několik vlastních lidí.

K lépe známým revitalizačním hnutím patří tzv. cargo kultury v Melanésii (víra v příchod nadpřirozených dobrodinců). V této oblasti existují již od počátku tohoto století, ale frekvence a intenzita jejich výskytu se zvýšily v době obsazení této oblasti Japonci a Američany během druhé světové války. Obrovská přehlídka armádní výzbroje a výstroje zanechala v domorodcích pocity překvapení a posvátné bázně. U mnoha národů se vyvinula víra, že budou-li vykonávat určité obřady, stanou se také bohatými. Zprvu věřili, že náklady bohatství připlují na lodích, a postavili proto mořské přístavy, zatímco pozdější vyznavači tohoto kultu vybudovali přistávací plošiny. Jedním z posledních projevů tohoto kultu bylo v šedesátých letech hnutí, jehož cílem bylo usídlení amerického prezidenta Johnsona a s ním všech zázraků americké společnosti na Nové Guineji. Cargo kultury a jiná náboženská hnutí často vymizí dříve, než se stanou zavedenými náboženstvími, a většina těch primitivních národů, které je vyznávaly, byla zničena nebo ztratila smysl celkovým zničením toho, co z původní společnosti zbývalo. Američtí Indiáni dnes vědí, že tanec duchů a všechny ostatní obřady nejsou účinné a revitalizace

dnes směřuje pragmatičtěji k politickému aktivismu. Je příznačné, že nejnepřátelštější střetnutí s vládními úřady se zatím událo v rezervaci Pine Ridge v Jižní Dakotě, kde také došlo k masakru u Wounded Knee.

Náboženství a společenská změna

Podle Durkheima je náboženství jednou z hlavních opor stávajícího řádu, baštou statu quo a stabilizačním činitelem společenských systémů. O tomto tématu už psalo tolik vědců, duchovních a politiků, že se člověk diví, proč podobný výrok Karla Marxe lidi tak rozhořčil. Možná, že šlo o to, jak věc zformuloval: „Náboženství je opium lidstva.“ Nedá se říci, že by Marx k náboženskému cítění nechoval žádné sympatie. Zcela chápal útěchu, kterou lidem nabízí, a nazýval je „srdcem nemilosrdného světa“. Ale Marx chtěl tento svět svrhnout a na náboženství pohlížel jako na překážku, která pomáhá udržovat bídu na světě tím, že lidem ukazuje nepravdivý obraz společnosti a situace utlačených. Nemůže být pochyb, že toto platilo pro křesťanství v devatenáctém století, které kázalo taková ponaučení jako „blahoslavení chudí“, „chudí budou vždy s námi“, „císařovi, co je císařovo, a bohu, co je boží“, a slibovali, že vše se srovná v den Posledního soudu. Kalvinismus a s ním ruku v ruce jdoucí protestantská etika hlásala pracovní pílí, šetření a vyhýbání se tělesnému potěšení. Kalvinismus šel o krok dále než ostatní vyznání a tvrdil, že postavení jedince v životě bylo předurčeno bohem jako trest za hříchy; když jsi chudý, tak je to proto, že si to zasloužíš. Mnoho dobře zajištěných lidí tomu stále ještě věří, ale bez teologie.

Přestože Marxova polemika proti náboženství byla brilantní, neměl pravdu. Dlouho zavedená náboženství mají opravdu tendenci podporovat stávající instituce a morální zásady, ale tím, že se soustředil na ekonomické a třídní činitele společenské změny, Marx přehlédl dynamické vlivy náboženství. Max Weber správně ukázal na často revoluční složku nových náboženství. Většina revitalizačních hnutí amerických Indiánů se snažila o znovunastolení bývalého řádu, ztracené kultury, ale hnutí národů na Nové Guineji se snažila o zavedení nového způsobu života. V současných Spojených státech klade několik nových náboženství důraz na tak pevně uzavřený život v komunitách, že jejich příslušníci musí přervat svá rodinná pouta. Bezradní rodiče těchto mladých konvertitů často vyhledávají „deprogramátory“, kteří mají jejich děti přivést zpátky a „překonvertovat je“ zpět na rodičovské normy. Je příznačné, že hnutí, která podřívají rodinné a jiné hodnoty, se běžně nazývají „kultury“, aby je bylo možné odlišit od „skutečných náboženství“, i když antropolog by takové rozdíly nedělal. Změna může nastat i v zavedených církvích. V římskokatolické církvi už delší dobu probíhá boj mezi politicky konzervativními teology a zastánci „teologie osvobození“. Nejedná se o záhadný spor o náboženském učení, nýbrž v sázce je postoj církve k radikálním společenským hnutím v Latinské Americe. Je také třeba zdůraznit, že černošské kostely a duchovenstvo byly v čele boje za integraci černochoů na americkém Jihu. Na závěr naší diskuse bychom si ale měli připomenou další z Weberových závěrů: nové vize a nové ideologie, ať už náboženské, nebo světské, se většinou stanou konzervativními pilíři řádů, které pomohly nastolit.

V našem přehledu jsme se věnovali pouze malé části náboženských jevů v lidských kulturách, ale i tento vzorek ukazuje neuvěřitelnou různorodost a je svědectvím bohatosti lidské představivosti. Na začátku jsem se zmínil o problémech s definováním a o tom, že zjištění funkce náboženství jsou tak rozmanité, že je obtížné najít podstatu náboženské zkušenosti. Ať náboženství definujeme jakkoliv, naučili jsme se, že k předmětu musí být přistupováno pragmaticky a vědecky. Hodnocení jednoho náboženství jako relativně pravdivého nebo pomýleného, ve srovnání s jiným náboženstvím, je pro antropologický výzkum irelevantní, neboť náboženství primitivních národů mají stejně takovou pravdu (*pro ně*) jako sekty naší vlastní civilizace. Význam víry a rituálů je možné pochopit pouze jako součást celkového souboru významů — to znamená v kulturním kontextu. Durkheim řekl, že víry jsou společensky pravdivé v té míře, v jaké v ně lidé věří a přizpůsobují jim své chování. Náboženství vyjadřují kulturní pravdy, neboť symbolizují společenské vztahy a odrážejí naše obavy a naše naděje.

Náboženská pravda je relativní záležitostí, nikoliv absolutní, ale světová náboženství se shodují v tom, že projektují dimenzi bájného a mystického. Náboženství se nesnaží o vysvětlení nevysvětlitelného, ale často učiní naprosto vysvětlitelné jevy záhadnými. Náboženství sakralizuje každodenní záležitosti, činnosti a předměty tím, že vytváří bytosti a síly, které jsou mimo naši každodenní zkušenost; náboženství tedy vynalézají záhady. Jedním z rysů náboženských zásad je předpokládaná intenzita naší víry v ně — tato intenzita je podle mého názoru vyjádřením protestu pramenícího z nevyšlovených pochyb. *Věříme* v boha, ale *nevěříme*, že Země obíhá okolo Slunce. To *víme*. Věci posvátné vždy doprovází zvláštní vlastnost, která vyžaduje přemáhání nedůvěřivosti a vyvolává dogmatickou víru; nikdy nejsou jednoduše přijaty tak jako přírodní jevy.

Tím se dostávám k závěrečné úvaze o náboženství. Skutečnost je, jak jsme řekli, částečně kulturním výtvozem a tento předem učiněný úsudek o kultuře nám spolu s konsensem ostatních lidí umožňuje přijmout každodenní „profánní“ svět jako přirozený a běžný. Ale tento pozemský svět je vždy zvýrazněn a podtržen sférou posvátného. Skutečnost se stává „skutečnou“ tím, že předpokládáme existenci neskutečného, a kategorie věcí „přirozených“ je umožněna rozměrem „nadpřirozeného“. Skutečnost není ani definitivní, ani bezpodmínečně přijatelná, a mnoho z toho, co považujeme za přirozené, je stejně tak nedokazatelné a chimerické jako ty nejbarvitější náboženské teorie: realita a přirozenost jsou zčásti kulturně vytvořené. Žijeme ve světě vymyšlených symbolů, selektivního vnímání, měnících se představ a pomíjivých pocitů; propast neskutečna leží těsně pod povrchem každodenních zkušeností. Možná je tedy hlavním cílem náboženství činit obyčejný život obyčejným a přirozeným tím, že je staví do protikladu ke všemu neobyčejnému. Naše chápání kulturně daného skutečného světa závisí na našem pochopení přeludů.

[VYVÍJEJÍCÍ SE SVĚT]

V osmnáctém století se primitivní kultury považovaly za doklad toho, jak lidstvo vypadalo ve stavu přirozenosti, tedy ve stavu nevinnosti, jenž údajně předcházet degeneraci či povznesení lidstva organizovanou společností. Vědci devatenáctého století přiklali primitivním kulturám značně odlišný význam. I oni se domnívali, že poměry v primitivní společnosti jsou stejné jako ty, které panovaly u raných představitelů našeho druhu, ale navíc tvrdili, že různé typy takových skupin představují jednotlivé stupně, jimiž lidstvo prošlo na své cestě k civilizaci. Tato změna v názoru se zdá být malá, ale jde o nesmírně podstatnou změnu ve vývoji sociálního myšlení, neboť představuje přechod od osvícenského zaujetí lidskou racionalitou k romantickému historismu devatenáctého století. Byl to také krok k rozvinutí moderních sociálních věd, neboť odvedl naši pozornost od hledání racionální a spravedlivé společnosti k uvažování o společnosti jako o takové, jaká je. To také vedlo k vědeckému výzkumu kulturní změny a přeměny a vývoje lidských institucí v rámci těžko zachytitelných podmínek dávných dob.

Předpoklad, že primitivní společnosti jsou zakrnělými pozůstatky rané lidské historie — tedy fází, jimiž západní společnost prošla na své cestě za civilizací —, má něco do sebe. Zdravý rozum a pevné důkazy pravěké archeologie ukazují, že než lidstvo začalo zdomácňovat zvířata a rostliny, živilo se po statisíciletí sběrem a lovem. Společnosti založené výhradně na lovu zvěře a ryb a na sběru divokých plodin byly nejméně před 12 000 tisíci lety v Asii a téměř před 10 000 tisíci lety v Mexiku a Peru nahrazeny systémy jednoduchého motykového zahradičení. K domestikaci zvířat muselo dojít po objevení zemědělství a splynutí těchto dvou typů hospodaření v dávné Asii nakonec vedlo k vývoji plužního zemědělství. Od té doby až do nedávné minulosti se historie odvíjela kolem rozvoje těchto činností a jejich nerovnoměrného rozšiřování do většiny světa. Primitivní společnosti, s nimiž jsme se setkali a které jsme studovali od počátku bádání, jsou skutečně enklávy, do nichž se nerozšířila vyvinutější technologie; jsou to pozůstatky minulosti stejně jako odrůdy moderního lidstva.

Současné primitivní společnosti však nejsou přesnými replikami bývalých lidských společností, ani krystalicky čistými a neměnnými muzejními exponáty. Jsou ale limitovány svou technologií a právě studium a analýza těchto omezení odhalily obecné rysy společenského života v dávných dobách. Víme, že před počátkem zemědělství neexistovala města ani státy a že takové společenské jednotky jako města a státy vyžadují vysokou produktivitu a poměrně velkou hustotu obyvatelstva. Archeologické pozůstatky minulosti se skládají z hmotných předmětů, jediných materiálů, z nichž můžeme čerpat poznatky o společenském a intelektuálním životě v dávné době, což je deduktivní proces založený na etnografických znalostech. Nenacházíme sice žádné pozůstatky samotných společenských norm, ale z velikosti, úpravy a výskytu různých typů domů můžeme usoudit mnohé

o rodinném životě. Kromě toho již z veškerého sociálně antropologického výzkumu víme, že když lidé mají nedokonale vyvinutou technologii, je jejich společnost uspořádána převážně na základě příbuzenství. Takto můžeme použít naše znalosti o současných primitivních společnostech jako vodítka k pochopení minulosti. Naše rekonstrukce historie byla nejpřesnější v oblastech ekonomické činnosti, ale víme mnohé také o měnících se sférách společenského, politického a náboženského života. Výzkum procesů vývoje lidské kultury ve všech jejích formách a posloupnostech — téma kulturní evoluce — je jedním z nejstálejších badatelských úkolů antropologie.

Unilineární evolucionismus

Téma kulturní evoluce dominovalo antropologii v devatenáctém století a zájem o ně přetrvává v menší míře až dodnes. Pro většinu těchto raných evolučních teorií byl charakteristický široký záběr a vize, byly to skvostné conceptualizace, které často skrývaly křehké generalizace a nedostatek důkazů. Výzkum byl v té době nedokonalý a informace sporé, ale to spíše podporovalo než tlumilo spekulativní teorie. Znakem této teoretické školy byl předpoklad, téměř axiom, že všechny společnosti procházejí stejnými vývojovými stadii. Pro každou z těchto fází jsou charakteristické určité instituce, k jejichž postupnému vývoji v daném pořadí by v každé skupině mohlo nebo mělo dojít. Evolucionisté tak na současnou primitivní společnost pohlíželi jako na přesné ukázky života našich předků a nacházeli v jejich kultuře zmrazené pozůstatky zvyků, přežitky minulosti, které se do naší doby přenesly z předchozích stadií evoluce. Jak již bylo řečeno v páté kapitole, havajský příbuzenský systém, v němž se všem starším příbuzným z rodičovské generace říká „matka“ a „otec“, byl považován za pozůstatek z dávné doby, kdy převažovala skupinová manželství. Logickým důsledkem této metody byl předpoklad, že ty společnosti, které ještě nemají civilizaci, budou muset na cestě k ní projít všemi vývojovými stadii. Existovaly výjimky, ale každá si vyžadovala zvláštní vysvětlení. Byla to teorie výhodná pro Evropu, která celý nezápadní svět zredukovala na koloniální říše, i pro Ameriku, která měla ještě plno práce se ztročováním Indiánů. Tato teorie totiž poskytovala pseudovědecký základ pro názor, že domorodí obyvatelé ještě nejsou připraveni na samostatnost. V Africe se až do doby těsně před tím, než kolonie v šedesátých letech získaly nezávislost, říkalo: „Možná za sto či dvě stě let, ale rozhodně ne v dnešní době.“ V této poznámce byla implicitně obsažena víra, že na cestě k budoucnosti neexistují žádné zkratky, že zkušenost z každého evolučního stadia je nezbytná pro dosažení toho dalšího.

Předpoklad, že všechny společnosti musí projít stejnou posloupností společenského a kulturního vývoje, se nazývá unilineární (jednolíniová) evoluce. Někteří její zastánci přiznali, že zvláštní okolnosti mohou způsobit vychýlení z této linie, ale evoluční řád měl podle nich logickou i historickou opodstatněnost. To je zvláště dobře vidět na práci Lewise Henryho Morgana, který své význačné postavení v rámci antropologie získal nejenom tím, že byl prvním badatelem zabývajícím se příbuzenskými systémy, ale i výzkumem irokézských Indiánů a svou evoluční teorií. Ve své knize *Ancient Society (Pravěká společnost, 1877)* Morgan nasti-

nil třístupňové schéma evolučního vývoje, jehož stadia nazval divoštství, barbarství a civilizace. Každé stadium se vyznačovalo nějakým technologickým vylepšením a způsobem organizace odpovídajícím určitému systému příbuzenských institucí. Pořadí těchto stadií bylo dáno souborem mnoha jevů a každé z nich bylo určováno mnoha vztahy, nicméně ústřední pro Morganovo evoluční schéma byl jeho přístup k manželství. Tvrdil, že v nejranějším období panovala primitivní promiskuita nebo-li bezmanželská fáze, po níž následovalo skupinové manželství. Manželská instituce se poté vyvinula v polygamii a nakonec v monogamii. Tento vývoj pak dále směřoval k větší partikularizaci vztahů a k rozvoji křesťanské americké rodiny střední třídy, která pro Morgana představovala nejvyšší stupeň manželské instituce.

Typy sezdávání pak určovaly další instituce v Morganově schématu. Monogamní nukleární rodina byla nejpozdějším a nejrozvinutějším výsledkem, zatímco ranější typy rodiny byly společenštější. Skupinové manželství podle něho vedlo k rodinným seskupením, v nichž nebylo možné určit otcovství. Proto věřil, že matrilineární původ a matrilineární klan byly nejranějšími společenskými formami. Rozvoj pluzního zemědělství později v lidské historii zapříčinil vývoj patrilinearity; manželská rodina skládající se z jednoho muže a jedné ženy získala primát s rozvojem soukromého vlastnictví.

Morgan by buržoazní právník, a tak je ironií, že ho horlivě četl Karel Marx a že jeho dílo později inspirovalo práci Friedricha Engelse *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats (Původ rodiny, soukromého vlastnictví a státu)*, vydanou v roce 1884. Tito velcí teoretici socialismu nacházeli ospravedlnění některých svých myšlenek v Morganově tvrzení, nastiněném v šesté kapitole, že v primitivních společnostech neexistovalo soukromé vlastnictví a že jeho rozvoj byl podmínkou pro vznik třídního rozvrstvení a státu. Morgan však nebyl materialista; ve svém celkovém schématu, zejména pokud se týče ranějších evolučních stadií, nečinil žádné systematické závěry, které by byly ekonomicky a ekologicky podloženy. Neurčil materiální podmínky pro skupinové manželství; musíme tedy předpokládat, že toto stadium formuloval pouze proto, že se nejvíce přibližovalo prvotní promiskuitě a bylo velice vzdálené modernímu manželství. Pokud jde o předpokládané prvenství matrilineárního klanu, opíral se tento předpoklad výhradně o neznalost otcovství, která, jak se Morgan mylně domníval, byla v těchto neosvícených dobách univerzální. Rozšíření exogamních institucí objasnil Morgan tím, že souvisejí s předpokládanou biologickou nadřazeností potomků rodičů z odlišných skupin. Přitom si nevšiml skutečnosti, že exogamie vyžaduje sňatky mimo vlastní skupinu pouze v některých případech, zatímco u některých typů příbuzných povoluje sňatky v rámci vlastní skupiny. Morgan a většina ostatních evolucionistů jeho doby ve skutečnosti neměla promyšlenou obecnou teorii kulturní evoluce a namísto ní vytvořili rozsáhlou typologii, která měla pouze přechodný význam.

V prvních desetiletích dvacátého století byla již evoluční teorie terčem tvrdé kritiky ze strany nové generace profesionálních antropologů — na místo vědeckých nastoupili empiricky orientovaní sociální vědci. Jeden z těchto útoků na evolucionismus vzešel z Velké Británie a byl obsažen v dílech A. R. Radcliffa-

- jBrowna a Bronislawa Malinowského. Oba odsoudili použití domnělých kulturních přežitků jako vodítek k pochopení dávno minulé lidské historie a označili takový postup za pouhou „historii založenou na dohaděch“. Tvrdili, že kulturní prvky přetrvávají proto, že jsou v současné době funkční, nikoliv proto, že by byly mrtvými pozůstatky vzdálené minulosti. Cílem studie role matčina bratra v Africe, kterou provedl Radcliffe-Brown a o níž jsme hovořili ve čtvrté kapitole, bylo vlastně vyvrátit myšlenku, že zvláštní úzká a vřelá pouta mezi mužem a bratrem jeho matky v patrilineárních společnostech jsou pozůstatkem předcházející matrilineární fáze. Radcliffe-Brown přesvědčivě dokázal, že tento vztah mezi strýcem z matčiny strany a synovcem zcela zapadá do logiky a způsobu fungování patrilineárních systémů a že přisuzování prvenství matrilinearitě bylo bezdůvodné a empiricky neopodstatněné. Tato kritika byla ve Velké Británii naprosto úspěšná, ale jedním z nešťastných aspektů funkcionalistického důrazu na současnost byl nezáměr o historii, který tuto teorii provázel až do šedesátých let.

Kulturní dějiny

Americká kritika evolucionismu byla naopak od svého počátku historicky zaměřená. Většina protievolucionistických děl z počátku dvacátého století vzešla z výzkumů Franze Boase a jeho studentů na Kolumbijské univerzitě. Boas byl hluboce ovlivněn německým vědcem a filosofem Ernstem Machem, jenž byl zastáncem přísného empirismu a teoretické obezřetnosti, která nedovolovala přílišný odklon od faktů. Boasova skupina, vyzbrojena rostoucím množstvím údajů, které částečně sama nashromáždila a částečně převzala od ostatních, vyvrátila evoluční schémata, s výjimkou rozsáhlejších generalizací, a širokou syntézu evolucionistů nahradila přesnými popisy a analýzou. Alexander Goldenweiser dokázal, že „totemický komplex“, který Sir James Frazer a další antropologové považovali za univerzální stadium evoluce náboženství, se skládá se série odlišných kulturních prvků, které se slučují pouze příležitostně a jenom tehdy vyhovují standardní definici komplexu. Ukázal tak, že pod totemismem se dosud shrnovalo vše možné, i to, co tam nepatřilo. V této souvislosti je třeba uvést, že zvířecí jména jsou v naší společnosti stejně tak běžná jako ve společnostech jednodušších. Z nějakého důvodu nepovažujeme za příliš totemické, když potkáme pana Vlka, slečnu Liškovou nebo paní Jezevcovou, kteří mohou být členy Jeleního nebo Losího klubu¹ a fanoušky Kolumbijských lvů a Chicagských medvědů.² Přesto se jedná o jistý typ totemismu a měl by nám být varováním v tom, že pojmová schémata zakládající se na typologiích — ať už se jmenují totemismus, matrilinearita, exogamie nebo jinak — spočívají na vratkých základech. Jednou z chyb evolucionismu bylo to, že připisoval pevnou a konkrétní skutečnost tomu, co byly přinejlepším pouze příhodné typologické škatulky.

¹ Jelení klub (Elk Club) a Losí klub (Moose Club) jsou konzervativní kluby pro zámožné občany. (Pozn. překl.)

² Kolumbijský lvi (Columbia Lions) a Chicagští medvědi (Chicago Bears) jsou americké fotbalové týmy. (Pozn. překl.)

V roce 1920 vyšla kniha Roberta H. Lowieho *Primitive Society (Primitivní společnost)*, která evolucionismu uštědřila patrně poslední ránu. Lowie byl Boasův student, který vyvrátil teorii skupinového manželství a dokázal, že monogamie není výtvorem civilizace, nýbrž že je převažující manželskou normou v určitých technologicky nejjednodušších společnostech světa. Přitom dokázal, že nukleární rodina existovala ve všech společnostech a byla hlavní příbuzenskou skupinou u Šošonů, Eskymáků a dalších národů žijících na hranici přežití. Lowie také snesl argumenty proti historickému prvenství matrilinearitě před patrilinearitou a ještě důležitější je, že shromáždil důkazy o tom, že klany nejsou typické pro národy s nejjednodušší technologií. Došel naopak k závěru, že klan se většinou vyskytuje ve společnostech nacházejících se na střední úrovni společenské komplexnosti a technologické výkonnosti, což bylo zjištění, k němuž došel při výzkumu, který prováděl ve spolupráci s Michaelem J. Harnerem. Lowieho příspěvek k evoluční teorii nebyl tedy zcela kritický nebo negativní, neboť položil základy pro obezřetnější sociální evolucionismus, který více bere v úvahu technologický rozvoj a současně popírá unilineární charakter raných schémat. K modernímu evolucionismu se v této kapitole ještě vrátíme.

Nejostřejší útoky americké skupiny se soustředily na myšlenku, že evoluce prochází všude na světě naprosto stejnými a neměnnými vývojovými stadii. To by znamenalo, že každá společnost vytváří své další stadium na základě znalostí a institucí svých minulých fází, tedy v procesu jakéhosi soběstačného růstu. Kritika tohoto názoru však zdůrazňovala, že hlavní cestou, kterou se společnosti vyvíjejí a mění, není vývoj za pomoci vnitřních a autonomních prostředků, ale vnějších vlivů. To se děje procesem *difuze*, nebo-li předáváním kulturních prvků z jedné společnosti do druhé. Tvrdili, že i kdyby jednotlivá stadia obhajovaná evolucionisty skutečně existovala, mohly by být celé fáze přeskočeny díky průniku nějaké nové technologie nebo úzkému kontaktu s rozvinutější společností. Archeologické nálezy prokazují, že lidstvo vytvořilo jeden ze svých nejranějších nástrojů z pazourků, v pozdějších obdobích byly kamenné nástroje natírány a leštěny. Následující období metalurgie začalo s využíváním mědi a pokračovalo obdobím používání bronzů a železa a dalších nově objevených kovů a slitin. Tento proces probíhal celá tisíciletí, ale mnoho společností prodělalo vývoj od kamenných nástrojů k ocelovým za několik let. Ocelové nástroje byly většinou získány prostřednictvím trhu a okamžitě a téměř zcela nahradily nástroje z kamene, což ovlivnilo celou kulturu. Podobně například Japonsko poté, co se v devatenáctém století otevřelo Západu, během několika desítek let přešlo od feudalismu k modernímu průmyslovému státu. K budoucnosti tedy skutečně existují zkratky.

Otázka, jestli se kulturní prvek do společnosti rozšířil, nebo se nezávisle vyvinul, se stala rozhodující pro ty, kdo zdůrazňovali rozměry historie před pevnou evoluční posloupností, a je stejně tak důležitým problémem pro ty vědce, kteří používají srovnávací metodu. S naprostou jistotou můžeme říci, že více než 90 procent obsahu téměř všech kultur vzniklo v první řadě difuzí. Jsou ovšem známy příklady významných vynálezů, k nimž došlo současně nezávisle na sobě, což dokazuje, že kulturní inovace jsou umožněny kulturním podložením, z něhož vznikají. G. W. Leibniz (1646—1716) a Isaac Newton (1642—1727) objevili logický kal-

kul nezávisle na sobě, ale oba vycházeli ze společného matematického poznání své doby. Charles Darwin a Alfred Wallace došli k myšlence přirozeného výběru zhruba ve stejnou dobu, aniž by se spolu radili. Opět je třeba připomenout, že v polovině devatenáctého století již existovala řada spekulací o biologické evoluci, a že tedy vznik této teorie byl téměř nevyhnutelný. Jedním z nejdůležitějších nezávislých vynálezů v lidské historii bylo zdomácnění rostlin, k němuž došlo přinejmenším jedenkrát v Novém světě a které mělo dvě nebo více nezávislých opakování ve Starém světě. Můžeme se domnívat, že k němu došlo tehdy, kdy sběrači divokých rostlin začali část své sklizně ukládat, aby ji znovu vyseli na příhodných místech. Od toho už je pouze malý krůček k přípravě půdy pro výsev divokých semen a k pletí v průběhu vegetačního období. Kdyby si daná skupina lidí schovávala pro výsev pouze nejlepší druhy, byla by na cestě k vývoji zdomácnělých rostlinných druhů a dospěla by do stadia plně rozvinutého zahradničení. Byl to úžasný a revoluční vývoj, k němuž pravděpodobně došlo drobnými krůčky na omezeném počtu míst.

V případě zemědělství, stejně jako v případě logického kalkulu a teorie přirozeného výběru, dochází k inovacím a — co je ještě důležitější — k jejich přijímání díky tomu, že předcházející kulturní podmínky pro ně zajistily základní materiál a podněty. Automobil je báječný vynález, ale každá součástka prvních automobilů využívala principy dříve vynalezených mechanismů. Nejdůležitějším z nich bylo kolo, což je vynález starý asi 6 000 let. Auto nebylo vynalezeno jen tak z ničeho, nýbrž novým uspořádáním již existujících součástí, jako ostatně většina vynálezů. Vynález může být založen na lidském genu, jichž má každá společnost dostatek, ale tento génus musí pracovat v určitém rámci a s materiály, které mu poskytuje daná kultura. Také je pravda, že ačkoliv nutnost je matkou vynálezů, potřeba je kulturní záležitostí.

To, že nutnost a výchozí okolnosti vedou k inovacím, rovněž vysvětluje, proč se některé kulturní prvky do určitých společností rozšiřují, zatímco jiné jsou odmítnuty. Kultura nejsou houby, které nasávají kulturu od svých sousedů. Proces difuze je vysoce selektivní a závisí jak na kultuře, v níž k němu dochází, tak i na tom, jaký znak se má rozšiřovat. Užitek předměty, jako jsou například ocelové sekyry a nože, jsou většinou převzaty okamžitě, neboť nahrazují kamenné nástroje náčiním z lepšího materiálu. Tento proces ovlivnil podstatnou část materiální kultury primitivních národů na celém světě. Výroba keramiky u Munduruků nyní postupně vymírá a většina jejich nádob na vaření jsou hliníkové a litinové hrnce a pánvičky a pětigalonové kanystry na benzin s uříznutým hrdlem. Pušky jsou běžné a všichni by je používali, kdyby střelné zbraně a náboje nebyly tak drahé. Dokonce i houpací sítě se nyní kupují od obchodníků a zdá se být jen otázkou času, kdy vymizí i znalost předení a tkaní.

Mnohé prvky se rozšiřují rychle, protože mají určitou vnitřní přitažlivost. Požívání alkoholu se mezi severoamerickými Indiány rozšířilo velmi rychle, ale ještě rychlejší bylo rozšíření tabáku z Ameriky do celého světa. Indiánský zvyk pěstování tabáku a kouření se v Evropě poprvé objevil v roce 1556 a kouření se rozšířilo do celého světa za méně než jedno století, až nakonec došlo přes Sibir k aljašským Indiánům. K difuzi nebo odmítnutí kulturních znaků přispívají kromě užit-

kovosti a návyku i další okolnosti. Některé prvky jsou přijaty proto, že pocházejí z kultury, která je považována za prestižnější. To je důležitým zdrojem difuze západní kultury do nezápadního světa. Evropské sestřihy vlasů a oděvy se většinou rozšířily po celém světě a naše populární hudba rovněž ovládla všechny kontinenty. Putování hudebních stylů je příkladem některých spletností procesu difuze. Naše tradiční rytmická hudba, jako je jazz, blues a určité druhy rocku, je odvozena od hudby, kterou s sebou na plantáže Nového světa přinesli otroci z Afriky. Tato upravená africká hudba se mezi bělochy rozšířila ve dvacátém století, což je obrácený postup kulturní difuze, která normálně probíhá směrem od prestižnější k méně prestižní skupině; nyní od nás Afričané tuto hudbu přejímají zpět.

Zda bude šířený kulturní prvek přijat nebo odmítnut, závisí v konečném důsledku na jeho slučitelnosti s kulturou společnosti, která jej má přijmout. Náboženské užívání části peyotlu, kaktusu s mírně halucinogenními účinky, se z Mexika rozšířilo směrem na sever k indiánským kmenům žijícím na jihozápadě Spojených států a na Velkých pláních. Touha po snech a přímé komunikaci se světem duchů ve stavu transu byla standardní součástí tradičních préríjních kultur a halucinogenní zážitek do stávajícího systému dobře zapadal. V Africe křesťanství podleho islámu, což je náboženství, které povoluje polygynii a které od svých stoupenců nepožaduje nic víc než pouhé vyznání víry, účast na bohoslužbách a několik málo drobnějších povinností, jako například od semitů převzatý zákaz požívání vepřového. Křesťanství je naopak zatíženo svým neústupným vyžadováním monogamie, zdůrazňováním viny a hříchu (které jsou v rozporu s tradičními africkými formami společenské kontroly), příliš velkým počtem duchovenstva a prikazováním, aby domorodci přejali typicky evropský způsob života. Bílí misionáři dosáhli nejprve určitého úspěchu tím, že zřizovali školy a připravovali děti na nový způsob života, který jim byl v tu dobu vnucován. Nové národní vlády však založily státní školy a nyní mají nad vzděláním pevnou ústřední kontrolu, což přispělo k oslabení vlivu misionářů. Navíc je křesťanství pro průměrného Afričana evropským náboženstvím, které ztotožňuje s kolonialismem, zatímco islám se v Africe zakořenil už před více než 1 000 lety. Křesťanství je proto považováno za cizí svým obsahem i původem a mnoho domorodých křesťanských skupin, které jsou nejbližší africké kultuře, vzniklo mimo dosah misionářů.

Rezistence vůči kulturní změně a technickým inovacím se vyskytuje zejména u zemědělských skupin a je často přičítána jejich celkovému přirozenému konzervatismu. Nedůvěřivost, se kterou farmáři, obdělávající půdu za účelem vlastní obživy a prodeje malého množství úrody na trhu, přistupují k okolnímu světu, není v žádném případě výsledkem nevědomosti nebo neracionálního uvažování. Naopak ukazuje správné porozumění situaci, založené na dlouhodobé a hořké zkušenosti, že od měst a vlády nemohou očekávat moc dobrého. Když američtí zemědělní experti vyváželi dobře známou Zelenou revoluci³, farmáři okamžitě zamítli nové druhy výsevných semen a kultivační metody, a to i přesto, že bylo jasné, že by znamenaly větší úrodu. Zkušenost farmářům říkala, že nejlepší metodou vy-

³ Zelená revoluce, která proběhla na konci 60. let, spočívala ve výrazném zvýšení produkce obilovin díky zavedení vysoce výnosných odrůd, používání pesticidů a nových metod řízení zemědělské výroby. (Pozn. překl.)

jednávání je jeho co nejdlejší protahování. Za čas se ukázalo, že mnoho nových odrůd vykazuje v místním prostředí malou odolnost, podléhá chorobám nebo ke svému růstu potřebuje takové klimatické podmínky, které se v oblasti vyskytují pouze v nejlepších letech. Bylo dosaženo některých úžasných úspěchů, ale nastaly také velké neúspěchy. A aby věc nebyla tak jednoduchá, vyžaduje většina zemědělských inovací investice do strojního zařízení a hnojiva. To vyhovovalo bohatým farmářům, kteří se také snažili rozšířit své pozemky, aby mohli účelněji využít novou technologii. Úděl malého vlastníka se odpovídajícím způsobem zhoršoval. Zelená revoluce byla v mnoha případech společenskou katastrofou a zvýšených výnosů bylo dosaženo za cenu vesnické chudoby, zvyšujícího se počtu lidí bez půdy a rostoucí nerovnosti.

Nové kulturní prvky, ať už přicházejí z okolního světa, nebo z vlastní společnosti, musí být přijaty v primárních významových pojmech dané kultury, což je téma, o němž jsme hovořili ve druhé kapitole. Jestliže jsou tyto významy naprosto neslučitelné nebo protikladné, nabízený prvek, ať už je to myšlenka, předmět, vyznání nebo styl, mohou být odmítnuty okamžitě. Je také běžné, že daný prvek je přijat, ale v průběhu přijímacího procesu je vysvětlen a přetvořen tak, aby se hodil pro kulturu, jež ho přijímá. K ilustraci procesu, jímž se rozšiřované prvky během začleňování do kultury modifikují, poslouží tři příklady munduruckého folklóru. Jeden z Munduruků mi vyprávěl příběh o dvou ztracených dětech, který byl tak podobný pohádce o Jeníčkovi a Mařence, že možnost nezávislého zrodu je třeba rozhodně vyloučit. Mezi munduruckou a evropskou pohádkou však existují dva podstatné rozdíly. Mundurukové jednak nepovažují roli macechy za negativní a tuto část příběhu naprosto nechápali. Proto příběh změnili a děti jsou jednoduše opuštěny svými vlastními rodiči. Druhý rozdíl je v tom, jak na konci příběhu děti naloží zlou čarodějnici na lopatu a strčí ji do ohně — zde si Mundurukové ještě něco přidali. Jak je čarodějka stravována plameny, prasknou jí oční bulvy a z každé vyběhne lovecký pes. To byli první psi a předci těch, které dnes Mundurukové chovají. Tato pohádka se tím stává další epizodou munduruckého cyklu legend o stvoření.

Mundurukové jsou v Brazílii v kontaktu s křesťanstvím už přes sto let a součástí jejich ústně předávané literatury se stalo několik biblických příběhů. Vliv První knihy Mojžíšovy (Genesis) je patrný na příběhu Adjunga a Evy, kteří bydleli v krásné zemi, kde se nemuselo pracovat a kde nebyl znám sex. Připlazil se k nim had a řekl Adjungovi, co by měl s Evou dělat, ale ten návrh odmítl s tím, že by ji tím zranil. Had trval na svém, Adjung podlehl a od té doby mají lidé pohlavní styk. Ve třetím příběhu Mundurukové převypravují původně africký příběh o želvě a zajáci, jen zajíc je nahrazen jelenem, který na rozdíl od zajíce žije v jejich oblasti. Želva se smluví s dalšími želvami, které se rozestaví po trati závodu, aby si jelen myslel, že mu původní želva stačí. Jelen se nakonec užene k smrti a želvy zasednou k hostině a sní ho. Je to sice vzdáleno africkému poučení, že „vyhrají ti, kdo jsou pomalí a vytrvalí“, ale hodí se to přesně do cyklu vyprávění, v nichž želva vystupuje jako vychytralý šprýmař. Kdyby člověk neznal původní africký příběh, tak by si myslel, že se jedná o typickou munduruckou lidovou pohádku.

Proces, jímž se při šíření kultury mísí nové a staré prvky, se nazývá *synkretismus*. Křesťanství je například synkretickým náboženstvím odvozeným z řeckého racionalismu a mystického judaismu, obdobně jako islám synkretizoval tradiční arabské náboženství sedmého století s prvky křesťanství a judaismu. Na severovýchodě Brazílie existuje náboženská sekta zvaná *candomblé*, která provozuje kult vyznávající duchy pojmenované po katolických svatých, ti ale mají ještě náhradní jména a chovají se jako západoafričtí bohové. V rituálu je hlavním prvkem extatická posedlost svatými-bohy, což je další západoafrický rys, který zase ovlivnil brazilské křesťanství skrze rostoucí popularitu pentekostalických hnutí, jejichž příslušníci se také dostávají do stavu transu.

Kulturní oblasti

Začlenění nových znaků pomocí nového výkladu a synkretismu společností umožnilo, aby se učily od sousedních kultur, aniž by ztrácely svou vlastní individualitu, odlišnost a integritu. Rozsah změn je tím tudíž zmírněn a s ním i možnosti nesouladu s kulturou, jež změnu přijímá, ale vlivem difuze se za nějakou dobu začnou sousedící společnosti čím dál tím víc sobě podobat. Sklon ke sblíživání (konvergenci) kultur sousedících nebo zeměpisně blízkých společností vedl k vytvoření oblastí kulturně podobných, nazývaných „kulturní oblasti“. Dílčí společnosti spadající do určité kulturní oblasti mají některé společné charakteristické znaky. Popis kulturních oblastí ukazuje, že na jejich růstu se nepodílí pouze mechanismy jednoduché difuze. Antropolog Clark Wissler určil v roce 1922 v domorodých skupinách Severní Ameriky na sever od Mexika devět kulturních oblastí: Východních lesů, Jihovýchodu, Jihozápadu, Kalifornie, Plateau či Náhorních planin, Severozápadního pobřeží, Prérií neboli Velkých plání, Eskymáckou a Mackenzijskou (vnitrozemí Kanady a Aljašky). Tyto oblasti vykazují značnou shodu s podnebnými pásmy Severní Ameriky a Wissler se zmínil o blízké spojitosti mezi kulturními oblastmi a hlavním způsobem získávání obživy, o čemž jsme již hovořili v šesté kapitole. Kalifornská oblast, do níž patří většina Nevady, byla zónou, v níž se převážně sbírala semena; pro oblast Velkých plání byl charakteristický jezdecký lov bizonů, oblasti Severozápadního pobřeží a Náhorních planin ve velké míře závisely na lovu lososů; Eskymáci lovíli mořské savce; lidé z Mackenzijské oblasti mimo jiné lovíli karibu (druh soba); a kmeny Východních lesů, Jihovýchodu a Jihozápadu závisely do značné míry na pěstování kukuřice. Za velkou část podobností vděčí tyto oblasti společnému prostředí. Kromě toho se znaky z jedné skupiny na druhou předávaly rychleji z důvodů podobnosti jejich přizpůsobení životnímu prostředí; tak se mezi lovci bizonů na Velkých pláních rychle rozšířila jízda na koni a na celém severozápadním pobřeží byly zase téměř totožné způsoby lovu ryb. Jakožto zeměpisné celky byly kulturní oblasti také oblastmi intenzivní komunikace. Na Velkých pláních se ve velkém rozsahu cestovalo na koních a lidé na severozápadním pobřeží se po vnitrozemních tocích západního pobřeží Kanady vzájemně navštěvovali na kánoích. Některé kulturní oblasti od sebe byly odděleny přirozenými překážkami, což také zabraňovalo difuzi. Skalisté hory oddělovaly oblast Velkých plání od oblasti Náhorních planin a Velké pánve ve

státech Utah, Idaho a Nevada; severozápadní pobřeží bylo od vnitrozemní macenzijské oblasti odděleno Kanadskými vodopády a Skalistými horami. Tyto překážky nebyly nepřekonatelny, ale omezovaly možné kontakty.

Difuze a vzájemné historické ovlivňování kultur se na první pohled zdají přinášet do analýzy společenské a kulturní změny prvek štěstí a náhody. Někteří z prvních kritiků evolucionismu difuzi takto skutečně chápali. Jasně a uspořádané evoluční systémy byly nahrazeny vyprávěními, která vysvětlovala vývoj dané kultury popisem původu jejich jednotlivých rysů. Šlo o partikularistický a protiteoretický přístup, který vyvracel evoluční řád popřením veškerého řádu. Ve skutečnosti se postup difuze příliš neliší od nezávislého vynalézání a vzájemné přizpůsobení procesů difuze a evoluce je nedílnou součástí dat, s nimiž pracujeme.

Termín *kulturní evoluce*, znamená-li vůbec něco, označuje historické procesy, které mají řád a někam směřují. Jedním z těchto směrů je zvyšování komplexnosti společnosti, zatímco jiný směřuje k lepší technologii; tyto dvě charakteristiky nejsou samozřejmě nezávislé, ale navzájem se podporují. Ze všeho, co víme o difuzi, usuzujeme, že se jedná o záležitost vyznačující se řádem. Efektivnější technologie většinou nahradí méně efektivní, což vede k obecné tendenci společnosti vyvíjet produktivnější prostředky k využívání prostředí sputáváním stále většího množství energie. Krátkodobé možnosti výběru, jaké se objevují například při difuzi lepšího typu sekyry, lepšího luku nebo nové plodiny, vedou k dlouhodobým změnám, které můžeme nazvat změnami evolučními. Výsledkem difuze je někdy radikální a absolutní odvrát od minulosti, ale častěji dojde k odmítnutí nebo přeměně znaku, který nemá v předcházejícím společenském systému žádné místo ani význam. Myšlenka státu se nerozšíří na společnosti postrádající jakékoliv zárodky této instituce, stát zde může být pouze násilně prosazen zvnějšku. A nějaká zemědělská technologie se nerozšíří do pouštních oblastí — to by bylo možné pouze v případě, kdyby byla doprovázena znalostmi o technikách zavlažování; difuze a ekologický proces mají stejný průběh. K difuzi dochází tehdy, když je kultura na inovaci připravena, a v tomto smyslu jsou podmínky pro přijetí jak nezávislých vynálezů, tak šířených prvků vlastně tytéž. V obou případech jde o změnu, která má řád, protože prvky se musí přizpůsobit integrovanému kulturnímu systému; tímto způsobem minulost formuje budoucnost. Vrtochy historie zapadnou do uvolněného rámce kulturní evoluce způsobem, který učiní z kulturní a sociální změny změnu vyznačující se řádem a předvídatelností.

Neoevolucionismus

Rozdíl mezi evolucí lidské kultury jako celku a evolucí jednotlivých kultur se stal hlavním teoretickým tématem během obrození evoluční školy, které začalo ve třicátých letech, vrcholilo v letech čtyřicátých a dohasínalo v letech šedesátých. Vůdčími tvůrci tohoto směru zvaného neoevolucionismus byli antropologové Leslie White a Julian H. Steward. Jejich teorie kladly velký důraz na ekonomické, zejména technologické, faktory a oba představitelé byli důležitými osobnostmi v rozvoji materialistické školy v antropologii, která získala na významu v posledních třiceti letech.

Leslieho Whita přitahovalo dílo Lewise Henryho Morgana proto, že se zajímal o irokézské Indiány. Na základě svých předcházejících zkušeností se White domníval, že při novém studiu Morganova díla najde pouze mylné teorie, ale namísto toho objevil podnětného myslitele, jehož dílo bylo podle jeho názoru očerněno a ostudně odmítnuto. Vydal sérii článků na obranu Morgana, ale přitom rozvinul evoluční teorii, která byla velmi odlišná. White se domníval — a často to uváděl jako fakt —, že evoluce lidské společnosti je způsobena, podporována a určována rostoucí technologickou výkonností, měřenou v jednotkách sputané energie na jednoho člena společnosti. Ranější a méně vyvinuté skupiny využívaly pouze lidské síly, i když určité technologické inovace, jako byla například sekyra nebo luk a šíp, lidem umožnily využívat tuto energii efektivněji. Šíp je vystřelen pouze lidskou silou, ale zatažení za strunu luku pažními svaly je přeměněno ve výstřel šípu směrem vpřed. To představuje významný krok v kulturní evoluci, i když ne tak velký, jako byl vývoj zemědělství, využití zvířecí síly, vynález parního stroje a zrození atomového věku. Všechno jsou to fáze, v nichž společnost spoutaly energii nacházející se mimo lidské tělo a začaly marnotratně čerpat zdroje naší planety.

Přestože White Morgana obdivoval, nebyl tím typem unilineárního evolucionisty, který se domnívá, že lidská společnost prochází neměnnými stadii. I když uznával univerzální posloupnost na cestě od nejjednodušších k nejsložitějším společnostem, viděl ji spíše jako posloupnost platnou pro celou lidskou historii, nikoliv historii té či oné kultury. Zjistil, že seznam technologických pokroků by člověka při pátrání po místech jejich zrodu přiměl k úžasnému putování po různých kontinentech a společnostech. Evropané a Američané sice vynalezli atomovou energii, ale rozhodně nevynalezli zemědělství, větrnou energii nebo kolo. Ve Whitově díle technologie neoznačovala pouze fáze lidského vývoje, nýbrž byla hlavní příčinou pokroku. V rozlišení shodném s Marxovým White tvrdil, že každá kultura se skládá z technologicky založené ekonomické infrastruktury, ze sociálního a ideologického systému. První z těchto systémů, technologie, byl v jeho schématu určujícím prvkem pro zbylé dva. Byla to jednosměrně působící příčina a White v žádném případě nepřipouštěl možnost, že by společenské instituce, náboženství a filosofie mohly nějak ovlivnit technologii.

Whitův zájem o univerzální schéma kulturní evoluce pozvedl jeho teorii na tak vysokou úroveň obecnosti, že bylo obtížné ji aplikovat na nějaký konkrétní případ. Kladl totiž důraz na technologii bez odpovídající pozornosti vůči aplikacím této technologie v určitých podmínkách. Protože se jeho teorie nezabývala podrobnostmi, nemohla se vypořádat se zvláštnostmi okolního prostředí. Výsledkem byl tedy technologický determinismus, který nám neřekl nic o tom, jak se jednotlivé národy používalo. V roce 1948 přišel Julian Steward s alternativní teorií, která brala v úvahu místní ekologické faktory. Stewardova evoluční teorie vzešla samozřejmě z jeho teorie kulturní ekologie, o níž jsme hovořili v šesté kapitole. Jak už víme, Steward zjistil, že podobné kombinace nástrojů a zdrojů, nebo využívaných produktů, vedly k vytvoření velmi podobných společenských systémů. Protože obdobné jevy vzešly z podobných dlouhodobě působících vlivů, předpokládal, že historie odhalí, že tyto společnosti prošly do jisté míry obdobným vývo-

jem. Tuto teorii zcela potvrdil výše uvedený obdobný vývoj státního zřízení v pěti na sobě nezávislých oblastech používajících závlahové zemědělství. Ne všechny komplexní společnosti však využívaly zavlažování a stát samozřejmě mohl vzniknout i jinak. „Zavlažovací stát“ byl však jednou cestou, kterou se sociální evoluce mohla vydat, zatímco jiné skupiny v odlišných podmínkách prostředí a používající odlišné technologie se možná vyvíjely rozdílně. S ohledem na tento historický pluralismus nazval Steward svou teorii „multilineární evoluci“.

Whitova teorie byla zobecněna tak, aby nabídla vysvětlení evoluce celé lidské kultury, zatímco Steward objasnil systematický rozvoj společenských institucí v omezeném počtu společností, které měly podobnou historickou zkušenost. V jiném smyslu byla Stewardova teorie metodou pro určování a ověřování příčin kulturní změny. Za pomoci komparativní metody vysvětloval mezikulturní podobnosti nebo opakovaný výskyt společenských institucí odkazováním na ekologickou podobnost jejich prostředí. Poté, co k ověření své hypotézy použil srovnávací metodu, vrátil se zpět k historickým údajům, aby svůj argument znovu podpořil. Nakonec došel k závěru, že rozhodujícím činitelem společenské změny a evoluce je kulturně-ekologická spojitost.

Steward a White se shodovali v jednom aspektu evoluční teorie, který nikdy nebyl vyvrácen, a to ani příslušníky Boasovy školy. Jedná se o myšlenku, vyjádřenou v díle Emila Durkheima a Herberta Spencera (anglického sociálního filosofa devatenáctého století), podle níž evoluci společnosti a kultury charakterizuje růst rozsahu a škály společensko-politických jednotek a pokrok od jednoduchých ke složitějším společenským organismům, nebo také od homogenity k heterogenitě. Růst rozsahu a škály může být ilustrován porovnáním malých loveckých tlup afrických Sanů (Křováků) s moderními národními státy. Zvyšování komplexnosti je zřejmé z toho, jak se množí kritéria pro rozlišování skupin a postavení, jak roste dělba práce a komplikují se vzájemné závislosti příslušníků moderní společnosti. Steward tyto faktory určující rozsah a komplexnost nazýval „úrovněmi sociokulturní integrace“, což je navzdory své popisnosti dosti nešikovný termín. Příkladem nejjednoduššího a nejmenšího typu společenských jednotek je téměř autonomní šošonská rodina, po níž na řadu přichází stabilnější místní skupiny loveckých tlup nebo ve vesnicích žijící zahradnické kultury. Nejkompaktnější a nejúplnější ze všech společenských jednotek je podle této posloupnosti stát. Podobnou posloupnost evolučních stupňů formuloval Elman Service, který byl Whitovým studentem. Ten hovořil o postupném růstu jednotek, z nichž každá byla větší a měla vyvinutější politickou kontrolu než ta předcházející, od tlup přes kmeny a náčelnictví ke státu.

Akulturacy

Zájem o postupně probíhající sociální transformaci vedl antropologii ke studiu společenských a kulturních změn vyplývajících z kontaktu různých skupin, což je proces, který antropologové nazývají „akulturacy“. Ve svém ranějším stadiu se antropologický výzkum ve Spojených státech zaměřoval na zaznamenání a popsání zbývajících indiánských kultur a studium kulturní změny se omezovalo převážně

na evoluční schémata nebo vývoj rozšiřování určitých znaků. Na začátku dvacátých let bylo zřejmé, že o „domorodých“ severoamerických indiánských kulturách se už nedá mnoho zjistit a začala se věnovat zvýšená pozornost měnícím se životním podmínkám obyvatel rezervací.

Ukázalo se, že kdekoliv západní kultura pronikla na území jednoduchých společností — což se vlastně stalo všude —, tam nastaly ve způsobu života příslušníků primitivních společností rozsáhlé změny. Některé skupiny byly téměř okamžitě zahubeny nemocemi a jiné zase lepší vojenskou technikou Evropanů. Vzájemné křížení s bělochy snížilo početnost populace a mnoho lidí odešlo žít do měst a do pohraničních usedlostí. Zbývající američtí Indiáni byli přinuceni k odchodu do rezervací, zatímco obyvatelé Jižní Afriky byli posíláni na práci v dolech a na farmách bělošských kolonistů. Australští domorodci se stali závislými na pěstěných ovci a na misionářských stanicích a přeživší brazilští Indiáni byli zatlačeni hluboko do jihoamerického vnitrozemí. Změna je nevyhnutelná a neuspořádanost běžným znakem.

Akulturacy nastává údajně tehdy, když mezi dvěma nebo více společnostmi dochází k přímému a dlouhotrvajícímu vzájemnému kontaktu. Vzhledem k tomu, že téměř všechny skupiny, až na několik výjimek, takový kontakt mají, můžeme jej považovat za obecný faktor společenského života, nikoliv za zvláštní situaci. Jedním z důležitějších akulturačních jevů je velkoplošná difuze, k níž může dojít napodobováním politicky nadřazenější skupiny, někdy z prospěchářských důvodů, někdy pod nátlakem. Španělé přinutili Indiány na svém koloniálním území k přijetí křesťanství, stejně jako je v rámci systému vykořisťování nutili k práci v dolech a k zemědělským pracím na španělských haciendách. V průběhu času Indiáni často převzali zvyky svých porobitelů a dnešní „domorodí“ oděv mnoha mexických a guatemalských Indiánů odpovídá ve skutečnosti stylu oblečení, které se nosilo v šestnáctém století ve Španělsku. Došlo také k velkému promíšení kultur a v horských oblastech jižního Mexika je díky tomu stále ještě možné spatřit kombinaci katolického a mayského rituálu. Tok kultury téměř ve všech případech směřoval od silnější skupiny ke slabší, ale nešlo o zcela jednosměrný pohyb. Evropané přejali tabák, který jim moc dobrého nepřinesl, ale také od Indiánů převzali brambory a kukuřici, které pro ně zase naopak znamenaly velký přínos. Obě společnosti vzájemný kontakt změnil, i když ne ve stejné míře nebo stejným způsobem.

Jak jsme již řekli, společnosti a jejich kultury vytvářejí systémy a jakékoliv narušení jedné části systému může ovlivnit všechny ostatní. K tomu může dojít uvedením nového předmětu do kultury, jako když ocelové sekery umožnily některým jihoamerickým Indiánům získat více volného času na rozšíření a zintenzivnění jejich rituálního života nebo když kůň přivezený ze Španělska způsobil kulturní revoluci u Indiánů Velkých plání. Nejde však pouze o difuzi a její následky. Skupiny, které jsou ve vzájemném kontaktu, si mezi sebou vytvářejí strukturu vazeb, které zase modifikují a mění vztahy v rámci každé jednotlivé společnosti. Kromě toho musí být radikálně změněno ekologické přizpůsobení skupin. Ke kulturnímu kontaktu obyčejně dochází skrze zprostředkovatele, kteří jsou zástupci svých společností. V tomto smyslu sehráli důležitou „úlohu hraničních kulturních jed-

natelů“ vládní úředníci a misionáři, ale nejtrvalejší a nejsilnější vazby se často vytvářejí prostřednictvím obchodu a práce. Jak už bylo řečeno, neprůmyslové národy se staly horlivými spotřebiteli západního zboží. Tranzistorové rádio je dnes stejným lákadlem jako v minulých dobách užitečná ocelová sekyra. Podle zprávy antropologa Candelaria Saenze měl jeden tuaregský kovář dokonce i televizi; příjem v hlubinách Sahary je umožněn díky satelitu.

Všechny tyto nové věci musí být zakoupeny a akulturace do značné míry vysvětluje, jak k tomu dochází a jaké to má společenské a ekologické důsledky. Severoameričtí Indiáni byli vtaženi do obchodu s kožešinami a jejich amazonští příbuzní sbírají divoký kaučuk. Původní obyvatelé tichomořských ostrovů pracují na plantážích kopry a Západoafričané pěstují kakao. Díky tomu si mohou dovolit koupit vyrobené zboží, ale také se tak dostávají do závislosti na bílých obchodnících a zaměstnavatelích a musí změnit svůj způsob práce, aby vyhověli potřebám nového zaměstnání. Hledání zpeněžitelného zboží vedlo k pozměnění značně citlivých ekologických vztahů. Kanadští algonkinští a athabašští Indiáni chytali kožešinová zvířata, která pak prodávali společnosti Hudson Bay Company, přičemž si vytvořili vlastnická práva na těch územích, na nichž kladli své pasti. Časem se indiánský život a středisko komunity soustředilo okolo obchodních stanovišť a systémy tlup, které existovaly před příchodem Evropanů, odpovídajícím způsobem slábly. V Jižní Americe se někteří amazonští Indiáni obchodníkům tak zadlužili, že délka doby, kterou museli strávit individualizovanou pracovní činností při sběru kaučuku, narušovala jejich vlastní zemědělský pracovní cyklus. Ekologické přizpůsobení drasticky pozměnilo primitivní společenské systémy a individuální obchodování vedlo k uvolnění vzájemných skupinových závislostí a k podlomení funkcí sdružených skupin. Akulturační proces brzy přivedl úplný zánik primitivní kultury, neboť národy na celém světě budou stále více a více vtahovány do chřtánu masové průmyslové společnosti.

Antropologie a moderní život

Zkoumání akulturace ve spojení s rozšířením rozsahu a záběru studia začalo antropologickou disciplínu směřovat od jejího zaujetí primitivním světem k zájmu o komplexní společnosti. Američtí antropologové, jako například Elsie Clews Parsonsová a Ruth Bunzelová, začali pracovat mezi středoamerickými Indiány, kteří sice byli zejména drobnými farmáři, ale produkovali také malý nadbytek pro tržní prodej a byli začleněni do politických systémů svých států. Prostřednictvím studia takovýchto „zemědělských“ společností se antropologie střetla s problémy moderního světa. Stejně jako primitivní společnosti, jsou i zemědělské populace vtahovány do světové tržní ekonomiky a sféry politického vlivu moderního státu tak silně, že ztrácejí svůj částečně autonomní status. Zemědělci se ztrácejí ve Francii, Německu a dalších evropských zemích, kde se zemědělství postupně zmechanizovalo a vyžaduje nyní kapitál a půjčky. Počet farem se snižuje úměrně s jejich zvětšující se rozlohou. Současný francouzský „zemědělec“ má s největší pravděpodobností traktor, řídí auto, dívá se na televizi, radí se se specialisty a pozorně sleduje zemědělskou politiku společného evropského trhu. Život

tohoto člověka je velice vzdálen životnímu stylu prostého obdávatele půdy v době před méně než padesáti lety.

Produkce plodin pro trh měla většinou za následek snížení diverzifikace zemědělství a zemědělec, který byl dříve schopen zajistit obživu pro celou rodinu, se stal moderním zemědělcem, který pěstuje jednu plodinu a většinu jídla pro rodinu nakupuje v samoobsluze. Zemědělská specializace rovněž znamenala větší zranitelnost vnějšími silami. Ve špatných dobách se mohli zemědělci spolehnout na své vlastní zdroje, ale dnešní farmář pěstující sóju nebo cukrovou třtinu je ponechán napospas vládním dotacím cen a cenám na světovém trhu. Zemědělci jsou vytrháváni ze své dílčí izolace silami, které nejsou schopni ani pochopit, ani ovlivnit, navždy ztrácejí svou samozásobitelskou schopnost a chtě nechtě se stávají nedílitelnou součástí národních hospodářství a politických systémů.

Proces modernizace, jak jej často nazýváme, byl pro zemědělce téměř stejně traumatický jako pro příslušníky primitivních společností. Byly učiněny určité pokusy o zjednodušení tohoto přechodu. V rámci programů mezinárodní pomoci neprůmyslovým zemím byli vysláni agronomové vyzbrojení novými rostlinami a technikou, specialisté na chov zvířat, lékařský personál a hygienici, stavitelé silnic a dokonce i antropologové. Tito takzvaní „aplikovaní antropologové“ mají většinou za úkol poradit, jak učinit prováděné změny přijatelnějšími. Aplikovaní antropologové zaznamenali určitý úspěch se zaváděním programů veřejného zdraví a podobně, ale jejich celková účinnost je omezována politikou jednotlivých vlád. Pouze zřídka jsou předem dotázáni, zda je vůbec zavedení určité inovace žádoucí; a ve stejnou dobu jsou vyzýváni k posouzení důsledků programů, které už často není možné změnit. Antropologie však přináší velmi důležité poselství pro plánovače a tvůrce politiky: lidská činnost nevyhnutelně způsobuje řadu následků, které ti, kdo byli za tato rozhodnutí zodpovědní, v žádném případě neočekávali, neplánovali a nepředvívali. Všichni jsme vskutku stejně tak obětmi jako bezděčnými tvůrci historie.

Programy pomoci a aplikovaná antropologie jsou postupně pohřbívány a ztrácejí se ve velkých změnách, k nimž dnes ve světě dochází. Izolovanost vesnických zemědělců byla narušena novými silnicemi a letišti, rozšířil se jim obzor a jejich pocit chudoby se díky vzdělání ještě zvýraznil. Jejich kultura se národní kultuře přibližuje prostřednictvím veřejných sdělovacích prostředků. Antropologové začali zkoumat zemědělské komunity, jako kdyby byly vyňaty z okolního světa, stejně jako to dělali při studiu primitivních společností, i když pouze velice málo z nich je dokonale izolováno. Brzy však zjistili, že systém skupinového života a společenské změny byly do jisté míry určovány kroky a politikou městských a národních vlád. Studium zemědělských komunit se stalo součástí obecnějšího zkoumání podstaty společenských přeměn a odrazovým můstkem ve snahách porozumět národním kulturám.

Město dorazilo na vesnici, ale vesničané zároveň odešli do města. K migraci vesnických dělníků z oblastí, jež je už nemohly uživit, do měst přispělo společně několik faktorů — lákavé mzdy vyplácené v penězích, vysoká porodnost na vesnicích v rozvojových zemích, rostoucí spojování farem do větších celků a mechanizace zemědělské práce. Antropologové se příležitostně věnovali výzkumu měst od

čtyřicátých let tohoto století, ale systematictější výzkum začal až sledováním přistěhovalců ve městech. V posledních letech antropologové pracovali mezi americkými Indiány, kteří přesídlili do měst, a s různými etnickými menšinami a městskými obyvateli všeho druhu.

Výzkum ve velkých společnostech s vysokým počtem obyvatelstva a s velkou vnitřní různorodostí si vynutil používání mnoha sociologických metod, neboť bylo třeba získat přesná a reprezentativní data. Také britští antropologové přizpůsobili svou metodologii a teorie okolnostem a předmětu studia. Funkcionalistický koncept spořádaných hranic společenského systému se nehodil pro analýzu horníků v měděných dolech v povodí Katangy nebo námezdních pracovníků v zambijských městech, což vedlo k naprostému rozvolnění předtím nevyvratitelné metodologie. Antropologie odvrátila pozornost od stabilních a ohraničených společenských systémů k „sociálním okruhům“ nebo „sociálním oblastem“, tedy k otevřeným konceptům, které se zabývají spíše sítěmi mezilidských vztahů než jasně vymezenými seskupeními. Takováto „síťová analýza“ se snaží o popis společenských vztahů sledováním vztahů mezi jedinci až na tu úroveň, kdy tyto různé nitky zahrnou celou studovanou populaci, nebo alespoň tu její část, která je potřebná k rozřešení problému. V této metodologii neexistují žádné jasně vymezené hranice, stejně jako žádné nejsou ani ve studovaných skupinách.

Jedním ze závěrů urbánní antropologie je to, že lidé pocházející z vesnice často ve městech vytvářejí enklávy, v jejichž rámci zachovávají hodnoty, jazyky a zvyky, které si s sebou přinesli z místa svého původu. Sociolog Herbert Gans uvedl do sociálních věd příhodný termín „městští vesničané“, čímž chtěl vyjádřit, do jaké míry se jednotlivé městské čtvrti uzavírají a oddělují. Pro obyvatele New Yorku, Chicaga nebo Bostonu to není nic nového. Lidé žijící ve velkých a pro ně cizích městech vytvářejí v mase obyvatelstva malé ostrůvky, kde se všichni znají, rozumějí jazyku a hodnotám a mohou vytvářet malé obce. Tam nalézají lásku, přátelství a jistotu.

Život v takovéto čtvrti lidem usnadňuje přechod k městskému životu, neboť tím se minimalizují změny v postojích a chování. Změny ale mohou urbanizaci městských obyvatel pouze zpomalit, ne jí zcela zabránit; tavící kotel nakonec přece jenom zafunguje. Urbanizace se většinou skládá z dílčích procesů, které se ve své rozvinuté podobě projevují v průmyslových společnostech. Prvním a nejlepším příkladem tohoto jevu jsou města, ale nejenom ona, neboť ve většině technologicky pokročilých společností se propast mezi kulturou města a vesnice rychle zmenšuje. Tato přeměna je tou nejpodstatnější a ovlivňuje celé uspořádání společnosti a kvalitu jejího života. To popsal Karel Marx ve své teorii o vlivu kapitalismu a Max Weber ve své teorii o růstu byrokratické racionality. Variacemi na toto téma (vzpomeňte si na sedmou kapitolu) je Mainova myšlenka o přechodu od statusu ke smlouvě, Tönnisovo pojetí přechodu od *Gemeinschaft* ke *Gesellschaft* a Durkheimova teorie přechodu od mechanické k organické solidaritě. Mimo dílo těchto zakladatelů můžeme na hrubé obrysy budoucnosti pohlížet z perspektivy moderního sociálního výzkumu.

Vývoj moderní společnosti, podporovaný explozivně se rozšiřujícími technologiemi, urychlovaný nárůstem počtu obyvatelstva a vyznačující se růstem vnitřní komple-

xity a diferenciací, směřuje k budoucnosti, která většině lidí přinese nejistotu a starosti. Společenské systémy a samotný charakter a kvalita společenského života se změnily tak, že jedinec je čím dál tím osamocenější a společensky nezakotvenější. Obecný trend směřuje od askriptivního statusu k získanému. Dřívější partikularismus je nahrazován jakýmsi univerzalismem, který tvrdí, že všichni lidé se rozlišují pouze svými individuálními schopnostmi a tím, čeho dosáhnou. To je na jedné straně uskutečněním touhy po svobodě a rovnosti příležitostí, ale na druhé straně je to konečný výsledek redukování lidí a jejich práce na zboží, což bylo jedním z hlavních Marxových témat. V plně racionalizovaném průmyslovém byrokratickém systému by pracovníkovi příbuzní, jeho pohlaví nebo barva pleti měli hrát pramalou úlohu, neboť zájem těch, pro něž pracuje, spočívá pouze v tom, jestli je schopen nebo schopna splnit předepsanou úlohu. Oprávněné aspirace utlačovaných tak mohou být uskutečněny evolucí postindustriální společnosti budoucnosti. A pouze čas rozhodne o tom, jestli toho může být dosaženo bez toho, že by se lidstvo stalo anonymním mraveništem.

Jedním z problémů, které nás v příštích desetiletích čekají, je zachování hodnoty jednotlivce v době, kdy mizí mnoho tradičních kritérií pro určování osobní identity. Na povrchu by se mohlo zdát, že rostoucí izolace jednotlivce a celkově slábnoucí solidarita společenských skupin přispívá k posílení individuality jako kladného osobnostního rysu, ale není to tak jednoduché. Narušování rozsáhlých příbuzenských vazeb probíhalo současně s dlouhodobým poklesem návštěvnosti kostelů, polykáním malých hospodářských jednotek velkými konglomeráty a rostoucí anonymizací městského života. Co se zdá být individualismem, je ve skutečnosti pouze osaměním; a protože osobní identita je do značné míry určována našimi společenskými vztahy, pak to, že jsou méně časté a povrchnější, může způsobit ztrátu jasně vymezení sebe sama.

Univerzalismus a individualizace jsou úzce spojeny se zánikem difuzních společenských rolí a růstem důležitosti funkčně specifických úloh v našem životě. Vzhledem k tomu, že univerzalismus a individualizace mají většinou emocionální nádechy, zatímco funkčně specifické role jsou neutrální, stávají se vztahy v souladu s touto tendencí méně osobní a vyžadují méně osobní oddanosti. Přinášejí ale také méně uspokojení. Toto jsou prvky nového druhu kultury, v níž jsou jednotlivci vydáni napospas společenskému světu, který postrádá hlubší rozměr či lásku, v němž se věnují činnostem, jež mají pramalý smysl, a kde se narcisticky obracejí sami do sebe. Průmyslový člověk se již dávno odcizil produktům své práce a nyní se neustále více odcizuje ostatním lidem a sám sobě. Takové jsou obrysy budoucnosti, která ještě plně nenastala, ale jejíž předvoj už je tady.

Dalším rysem naší moderní doby je úpadek té formy společenského života, která se vyznačovala atmosférou posvátnosti — místo ní nastupuje naprostá sekularizace. Jde o něco víc než pouze o osud kostelů a organizovaného náboženství. Ve skutečnosti dochází k tomu, že ze života vyprchává kouzlo a s ním i pocit údivu, bázně a jinakosti, které byly v jednodušších dobách součástí všech aspektů kultury a přírody. Metody a výsledky vědy se staly součástí našeho každodenního myšlení, což je možná dobře; ale děje se tak na úkor okouzlení a za cenu pokračujícího zplošťování krajiny naší představivosti.

Tyto změny nejsou vlastní pouze americké kultuře nebo kapitalistickým společností, nýbrž probíhají v průmyslových společnostech na celém světě. Jedním z výsledků tohoto rozměňovacího procesu je, že kulturní rozdíly mezi technologicky pokročilejšími zeměmi se zmenšují a zemědělské obyvatelstvo se všude na světě přizpůsobuje našemu způsobu života. Není jasné, jestli v procesu tohoto splývání zaniknou všechny rozdíly, ale nemůže být pochyb o tom, že podobnosti budou narůstat a ty nejodlišnější druhy zaniknout. Směřujeme k jakési celosvětové kultuře, ale na cestě k ní je příliš mnoho nejasností, které nám nedovolují předpovědět, jaká přesně bude. Nevíme, jak dlouho nám vydrží naše přírodní zdroje, nevíme, jestli je možné se vyhnout nukleární válce. Víme pouze to, že se nacházíme na hranicích neznámé země, že nastává doba, kdy budoucnost popře instituce minulosti. Žijeme v době velké nejistoty a nebezpečí, ale ještě větších možností.

[TERÉNNÍ VÝZKUM]

Terénní výzkum je těžištěm všech čtyř odvětví antropologie a je určující charakteristikou této disciplíny jak v očích akademické obce, tak veřejnosti. Přesto jsem se rozhodl zabývat se terénním výzkumem až na konci knihy, aby nevznikl dojem, že antropologická výprava do terénu je jako si vyjet někam se zápisníkem pod stan. Člověk toho musí o antropologii hodně vědět, aby ocenil složitost kulturního popisu nebo-li etnografie. A stejně tak je nezbytné vědět, jaký druh údajů antropolog hledá, aby bylo možno pochopit, jak tato fakta sbírá.

Všechny společenské vědy se v současné době rozdělují do neustále užších subdisciplín a ani antropologie není v tomto směru výjimkou. Mnohé disciplíny ale ztratily svůj životně důležitý střed a rozdrobily se do izolovaných odvětví, která spolu nemají ani společný jazyk, ani zkušenosti. To se antropologii nestalo, a to ze dvou důvodů. Jednak všichni — fyzici antropologové, kulturní antropologové, lingvisté a archeologové — zkoumáme lidské bytosti v kulturním a společenském kontextu, což oboru dává intelektuální jednotu a společný jazyk. Za druhé jsme všichni, byť v různé míře, terénní pracovníci. Archeologové už snad kopali ve všech částech světa, od zamrzlé arktické tundry po skalní obydlí ve středu Sahary, a odkryli tak historii společností, které studují etnografové, a našli fosilní pozůstatky lidí, jejichž studiem se zabývají fyzici antropologové. Mnoho fyzických antropologů pracuje v laboratořích, ale většina z nich provádí nějaký typ terénního výzkumu. Specialisté na evoluci lidského druhu učinili úžasné nálezy v odlehlých částech východní Afriky a badatelé zabývající se srovnávacím studiem chování primátů už v divoké přírodě pozorovali snad všechny druhy lidoopů a opic. Antropologičtí lingvisté provádí rozsáhlý výzkum nepsaných jazyků, což je přivádí do stejných primitivních kultur, kterých si tak cení jejich kolegové etnologové. Tato společná zkušenost přispěla k tomu, že z antropologie se stala vědecká komunita, bratrstvo, jehož vazby jsou posilovány výzkumem v často tvrdých podmínkách. Zesnulý Erving Goffman se mě jednou zeptal, jak lze přimět postgraduální studenty k tomu, aby se vydali na horní tok Amazonky, když on nemohl studenty sociologie přesvědčit o tom, aby jeli do Stocktonu, který je pouhých padesát mil od jejich univerzity v Berkeley v Kalifornii. „Dáváme jim ocenění za zásluhy a medaile za zranění v bitvě,“ odpověděl jsem, čímž jsme chtěl říci, že za svá strádání dostanou akademické odměny. Také jsem mohl dodat, že terénní výzkum je ústřední složkou jejich vzdělání, ale to Goffman samozřejmě věděl.

Důležitost terénního výzkumu pro začínajícího antropologa pramení z odstupů mezi tím, co antropolog pozoruje, a tím, co se později čtenář dočte v etnografických zprávách. Co tím antropolog přesně míní, když napíše, že „Bongo-Bongo jsou patrilineární“? A z jakého důvodu patří příbuzenský systém národa Bongo-Bongo do stejné kategorie jako ostatní „patrilineární“ společnosti? A co vlastně etnograf viděl nebo slyšel, že ho to vedlo k takovému závěru? Zkrátka,

mezi původním pozorováním a formálním popisem leží celá série soudů a zobecnění, které musí terénní pracovník učinit. Když jde antropolog do terénu, fakta tam na něj jednoduše nečekají připravena, aby je mohl sebrat. Neexistuje žádný samozřejmý, univerzálně rozpoznatelný patrilinéární fakt, který by stačilo sebrat a uložit do krabičky. Kulturní a společenské systémy antropolog skutečně konstruuje ze svých pozorování, přičemž prostředníkem a třídícím zařízením je mu v tomto procesu jeho vlastní mysl. Badatel tedy neprovádí terénní výzkum jenom proto, aby nashromáždil materiál pro svou doktorskou práci, ale aby se dobral podstaty sociálních faktů.

Příprava na terénní výzkum

Dvě nejsložitější otázky, které je třeba zodpovědět před zahájením etnografického terénního výzkumu, jsou *proč* a *kde*? Tyto dvě otázky jsou samozřejmě spolu propojeny, ale otázka *proč* představuje širší problém. Antropolog se vydává do terénu proto, aby zodpověděl nějaký teoretický problém nebo hypotézu. Může jít o značně složité téma, jako například vliv kulturního vnímání prostoru a času na příbuzenský systém; nebo naopak může být téma zcela přímočaré, jako je třeba vliv komerčního pěstování plodin na sociální systém primitivních národů. Ať už je však teoretické zaměření jakékoliv, terénní výzkum musí představovat přínos pro celou disciplínu a neměl by být prováděn pouze z popisných důvodů.

Poté, co si antropolog zvolí, co chce studovat, musí se rozhodnout, *kde* bude bádát. Téměř všichni kulturní antropologové se specializují pouze na jednu či dvě oblasti světa. Když někdo zkoumá jihoamerické Indiány, může se klidně rozhodnout pro studium důsledků komerčního pěstování plodin prostřednictvím výzkumu pěstování koky v Bolívii. To by navíc mělo tu výhodu, že se jedná o dobově a společensky důležité téma, neboť zkoumá první fázi obchodu s kokainem, který je jednou z hlavních aktivit v této části světa. Antropolog se potom musí rozhodnout, kterou indiánskou společnost a kde přesně chce studovat. Zde je nucen sestoupit z teoretické úrovně k naprosto praktickým záležitostem. K faktorům, které je třeba brát v úvahu, patří: přístupnost, zdravotní podmínky, politická proveditelnost a fyzická bezpečnost (která je důležitá vždy, ale obzvláště, jedná-li se o výzkum obchodu s drogami) a potřebnost tohoto výzkumu z hlediska zaměření antropologického pracoviště, které výzkumníka vysílá. Po vyřešení všech těchto věcí musí antropolog sepsat formální návrh a zaslat ho sponzorující agentuře nebo nadaci.

Vybavení pro terénní výzkum záleží na tom, kde se bude provádět. Podle všeobecné představy je antropolog někdo, kdo odjede na ostrov v jižním Tichomoří, jako kdysi Margaret Meadová, a tam zkoumá podivné zvyky místních obyvatel. To antropologové stále ještě dělají, ale jezdí také do všech ostatních míst světa. V posledních letech jedno velké univerzitní oddělení antropologie vyslalo studenty: do Nové Guineje studovat pohlavní role; do městské obytné čtvrti zkoumat společenské vztahy lidí pohybujících se na kolečkových křeslech; do povodí brazilské Amazonky analyzovat ekologii lovu; do nemocnice v hlavním městě zkoumat změny identity u lidí po plastické chirurgii; do dolu v Andách studovat tříd-

ni vztahy; do brazilského města zkoumat náboženství, která mísí katolické a africké vyznání a zvyky; do kolumbijské zemědělské komunity probádat společenský systém pěstitelů kávy; na Saharskou poušť zkoumat tuarežské kováře; do jižní Afriky studovat zavádění programu veřejného zdraví. A to je pouhý výběr příkladů. Vybavení potřebné pro výzkum představuje na jedné straně pouze lístek na metro a na druhé straně kompletní kempovací vybavení, úplnou zásobu léků pro případ tropických onemocnění a potraviny a zásoby na celý rok. Nelze je tedy popsat všeobecně.

Zahájení terénního výzkumu

Každé prostředí samozřejmě vyžaduje jinou strategii, a všechny strategie není možné popsat. Místo toho se zaměřím na klasickou terénní situaci, kdy etnograf zkoumá primitivní národ, který nebyl dříve studován a jehož jazyk nezná. V takové situaci jsme se s mojí ženou opravdu ocitli, když jsme v roce 1952 odjeli k řece Tapajos ve střední Brazílii studovat Indiány kmene Munduruků.

Většina antropologů, ať už jsou to postgraduální studenti, nebo veteráni, kteří absolvovali mnoho let terénního výzkumu, jsou v podstatě městští lidé, jejichž rané zážitky s tvrdým způsobem života se zakládají na tom, co zažili na letním táboře nebo při turistice. Na výzkum, který mají nyní podniknout, nejsou nijak připraveni. Dánský antropolog Johannes Nicolaison strávil při výzkumu mezi Tuaregy tři roky putováním po střední Saahře na hřběte velblouda. Německý etnograf známý pod jménem Curt Nimuendajú strávil ve dvacátých a třicátých letech celé roky mezi brazilskými Indiány a celou dobu žil úplně jako Indián. I jeho profesionální jméno mu dali Indiáni kmene Žé, jeho původní jméno bylo Kurt Onkel. Buell Quain se v roce 1938 sám vydal do téměř neznámé oblasti na horním toku řeky Xingú a musel přes měsíc cestovat na volském povoze a na kánoi, aby mohl zkoumat kmen Trumai.

Naše brazilská odysea nebyla zdaleka tak svízelná, i když naše cesta z města Santarém na Amazonce směrem na jih po řece Tapajó do mundurucké stanice brazilské organizace pro ochranu Indiánů (Brazilian Indian Protection Service) trvala celý měsíc. Tato část naší plavby nejprve vedla oblastmi dobře známým každému Brazilci a teprve později nás naše putování dovedlo do nezmapovaných území. (Dnes jsou již díky programu LANDSAT, který satelitně zmapovává svět k dostání vynikající mapy všech částí světa.) Na své cestě jsme se však dostali daleko od elektriny, chlazených nápojů, splachovacích záchodů, postelí a všech dalších vymožeností, které jsme předtím považovali za zcela samozřejmé. Ale ani tato pomalá aklimatizace nás nepřipravila na příchod do indiánské vesnice.

Každý antropolog provádějící terénní výzkum v radikálně odlišné kultuře říká že první dny nebo dokonce týdny terénního výzkumu jej přivedly do psychického stavu známého jako „kulturní šok“. Tento pocit nemají pouze badatelé studující exotické kultury. I turisté jsou bezbranní a ztraceni, když se poprvé setkají s celníkem, který nemluví anglicky. A terénní pracovníci provádějící výzkum mezi těžce postiženými občany ve Spojených státech přiznávají, že jejich prvotní impuls jim velel utéci. Ke kulturnímu šoku dochází tehdy, když je osoba odloučena od svého

vlastního systému kulturních a jazykových významů a nalezne se v situaci nebo ve světě, v němž jsou významy slov a činů buď zvláštní, nebo zcela cizí. Ke kulturnímu šoku může dojít i v běžném životě, například tehdy, když člověk změní zaměstnání nebo cestuje do jiné části země. Pro terénního pracovníka pobývajícího u primitivního národa je však změna významového systému — to znamená kultury — naprostá a radikální. To se nám také přihodilo v prvních dnech našeho pobytu v mundurucké vesnici.

Představte si naši situaci. Z jazyka Muduruků, který patří do tupíjské rodiny jazyků, byť se standardním jazykem tupí nemá mnoho společného, jsme neznali ani slovo. Kdybychom se bývali naučili jazyk tupí, bylo by to totéž, jako bychom se pro práci ve Španělsku učili francouzštinu. Několik našich nových sousedů mluvilo trochu portugalsky, což je jazyk, jímž se v Brazílii mluví, ale po dvou hodinách nám bylo jasné, že s námi v cizím jazyce mluvit nechťejí. Brazílie byla pro ně stejně tak vzdálená jako „Ameriko be“, země jejich návštěvníků — antropologů. Navzdory tomu jsme stále ještě byli schopni sdělit jim naše základní potřeby v portugalštině. Když přišel Buell Quain k trumajským Indiánům, neuměl portugalsky ani jeden z domorodců v oblasti, a když měl Quain hlad nebo žízeň, musel si ukazovat na ústa a předstírat, že pije nebo jí. A na rozdíl od nás byl Quain úplně sám. Nemohl mluvit vůbec s nikým.

Hlavním symptomem kulturního šoku jsou deprese, stažení se do sebe a anemie, což je Durkheimův výraz pro stav bez vlastních norem a odcizení od norem, kulturních hodnot a významů uznávaných okolní kulturou. Deprese je úplně normální reakce, která se dá očekávat v situaci, kdy lidé nejsou schopni pochopit, co se kolem nich děje, zejména vědí-li, že jsou předmětem hovorů, jímž nerozumí. Kromě jazykové bariéry má nově příchozí terénní pracovník některé naléhavější starosti — neví například, co a jestli vůbec bude večer jíst. Většina antropologů si s sebou do terénu přináší potraviny, ale všichni v různé míře závisejí na místních zdrojích čerstvého masa nebo ryb a zeleniny. Když se výzkum provádí na místě, v jehož blízkosti jsou obchody, pak nevznikají žádné potíže, ale nám by býval nákup trval celé týdny. S sebou jsme měli pouze dva tučty masových konzerv. Kdybychom se měli spoléhat pouze na naše vlastní zásoby, došly by nám potraviny přibližně za měsíc. Pokud se týče čerstvé stravy, byli jsme zcela závislí na našich hostitelích. Za to jsme jim dávali vyrobené zboží, jako například látky, jehly, nůžky, nože, mačety, sekery, háčky na ryby a skleněné korálky. Ale bezprostředně po příjezdu, jsme neměli žádnou záruku, že náš obchod bude fungovat, a naše starosti o budoucnost byly proto zcela oprávněné.

Počáteční obavy terénního výzkumníka jsou ještě stupňovány další nepředvídatelnou skutečností: nechají ho lidé mezi sebou vůbec žít? Velice málo antropologů se kdy muselo obávat, že budou přivítáni násilím. Chtěl bych čtenáře ujistit o tom, že i když kreslené vtipy často ukazují antropology, jak si je ti, které přijeli zkoumat, servírují k večeri, byl v celé historii naší disciplíny zabit domorodci pouze jeden antropolog. Antropologové většinou jezdí studovat mírumilovné skupiny; a přicházejí bez postranních úmyslů — nikoliv jako vládcí, ani jako obchodní vykořisťovatelé nebo misionáři. Lidé téměř vždy přistupují k návštěvníkům zvenčí mírumilovně, a ti zase respektují jejich zvyky a chtějí se naučit jejich jazyku.

Některé skupiny byly ale dominantní společností tak zneužívány, že odmítají všechny cizince. A někteří antropologové jsou zase tak neschopní, že jsou lidem na obtíž. Lidé většinou etnografa slušně požádají, aby odešel, nebo s ním jednoduše nemluví. V každém případě jsou první hodiny a dny terénního výzkumu kritické a nejistota tohoto počátečního období je hlavním prvkem kulturního šoku.

Výše uvedené problémy nás přivádějí k otázce, jak se má člověk představit. Odpověď je jednoduchá a neměnná: musíte lidem přímo a čestně, slovy, kterým budou rozumět, přesně říci, proč u nich jste a co tam budete dělat. Moje žena a já jsme se tímto pravidlem vždy řídili, i když často lidem chvíli trvá, než toto sdělení pochopí. Mnoho Munduruků si myslelo, že jsme katoličtí misionáři, protože jsme evidentně nebyli ani vládní úředníci, ani obchodníci, což byly jediné kategorie bělochů, které znali. Po dvou nebo po třech měsících naši roli akceptovali, ale nikdy docela nepochopili, čím jsme se to vlastně živili. Ptali se mě například: „Jaká zvířata lovíte ve vaší zemi?“ U Munduruků jsme se naučili podávat velmi zjednodušená vysvětlení účelu naší práce. O rok později jsem totéž udělal v indiánské rezervaci na západě Spojených států — ale jen do okamžiku, než po mém zdlouhavém představování jedna starší paní, pravila: „No jo, vy jste antropolog. Proč jste to neřekl hned?“ Není nutno dodávat, že jsem byl silně a po zásluze zahanben. Další pravidlo, které nyní opakuji svým postgraduálním studentům, je: nikdy se nepovyšujte nad své informátory.

Příchod do primitivní společnosti je jistě zdrojem úzkostí, ale příčina izolovanosti antropologa je mnohem složitější než pouhá neschopnost se domluvit. Nedostatek porozumění se netýká jen slov, ale i činností a mimoslovních vyjádření, neboť člověk není schopen vyložit si společenské chování. Když jsme poprvé přijeli k Mundurukům, znepokojilo nás to, že nás nepřišel pozdravit nikdo jiný než náčelník. Až později jsme se dozvěděli, že si to vyžaduje etiketa; člověk nechá návštěvníky nejprve usadit a teprve potom s nimi hovoří. Náčelník nám vyšel naproti, protože znal naše zvyky ze své funkce zástupce vesnice vůči okolnímu světu. Náš americký zvyk předstoupit před člověka, bodře mu potřást rukou a dívat se mu do očí byl Mundurukům krajně nepřijemný, neboť porušoval všechna jejich citlivá pravidla pro přístup k lidem. Ta se od společnosti ke společnosti liší. Mezi Indiány brazilského kmene Tapirapé na řece Araguaya jsou návštěvníci například vítáni obřadním pláčem.

Emoce se všude na světě vyjadřují jinak. Munduručtí muži se snaží potlačit veškeré emocionální projevy, s výjimkou smíchu, a během prvních měsíců našeho pobytu bylo těžké uhádnout, co se za tímto navenek projevovaným stoicismem skrývá. Když se obyvatelé západní Afriky cítí trapně, obvykle se smějí; jejich evropští učitelé to většinou považovali za výraz přezíravého přístupu k výuce. Když jsem prováděl výzkum mezi subsaharskými Tuaregy, byly obvyklé problémy, jak porozumět reakcím informátorů, navíc ztíženy tím, že muži nosili závoje, které jim zakrývaly tváře až pod oči. Závoje zakrývaly oblast okolo úst, tedy oblast, kterou Američané nejvíce používají k odhalení postojů a emocí, a mně trvalo celé měsíce, než jsem se naučil rozumět reakcím z rozšíření panenek a z pohybu vrásek u kořene nosu. V průběhu terénních prací jsem si všiml, že Tuaregové si své závoje neustále upravovali, nechávali je střídavě spadnout až na špičku nosu nebo je

zvedali tak vysoko, až jim zbyla pouze úzká štěrbinu pro oči. Nejprve jsem nad tím mávl rukou a považoval jsem to za pouhé nervózní pohrávání nebo fintění, ale později jsem zpozoroval, že si tím něco sdělují. Závoje nosili nízko, když byli mezi stejně starými lidmi, ale zvedli si je v přítomnosti tchána; posazení závoje je vyjádřením společenského odstupu, jak již bylo řečeno v páté kapitole. Naučit se takové věci znamená naučit se symbolický jazyk a provádět etnografický výzkum. Než ale člověk získá zkušenosti, je odloučen nejenom od své vlastní kultury, ale vzdálen i od lidí, s nimiž právě žije. Je to opravdová anomie, i když v jiném prostředí, než jaké měl na mysli Durkheim.

Antropolog, který právě přijel do primitivní společnosti, je opravdu jako ryba na suchu. A my se můžeme ptát, jak to zvládne. Depresivní aspekt kulturního šoku má za následek to, že antropolog má sklon vyhýbat se vzájemné interakci. Dokonce i bez deprese může být situace tak deprimující, že člověk z ní chce jednoduše uniknout. Pouze zřídka odjede domů, ale zůstává uvnitř obydlí, píše dopisy rodině a přátelům, což je pokus o zachování alespoň nějaké lidské komunikace. Když má člověk s sebou společníka, je problém o něco mírnější. Moje žena a já jsme spolu nikdy nemluvili tolik jako během našeho prvního týdne mezi Munduruky. (Stejně jako pro ostatní antropology byl i pro nás dalším kulturním šokem náš návrat do americké kultury.) Kulturní šok je bolestivý, ale přechodný. Etnograf je většinou k práci připraven krátce po svém příjezdu. A prvním úkolem je naučit se jazyk.

Zvládnutí jazyka

Všichni antropologové se shodují v tom, že terénní výzkum by se měl provádět v domorodém jazyce, což je vskutku herkulovský výkon v případě, že o dané řeči není nic známo, a přinejmenším imponující, když o něm něco známo je. Na amerických a evropských univerzitách se vyučují takové široce rozšířené jazyky, jako je arabština, čínština, indonézština, japonština, indická hindština a urdština, africká svahilština a hauština; ale většina jazyků světa se nevyučuje, a jsou jich tisíce. Aby se je člověk naučil, musí jet přímo do dané kultury a tam se je naučit, většinou bez slovníku nebo učebnice gramatiky. Zejména my Američané bychom se neměli ptát, jak je možné naučit se jazyk bez učebnice, protože se jazyky učíme špatně i s jejich pomocí. Vezměte namísto toho v úvahu možnost, že by naše učební metody mohly být příčinou našeho lingvistického provincialismu. V Africe jsem znal lidi, kteří neměli vůbec žádné formální vzdělání, ale znali dokonale dva nebo tři africké jazyky a arabštinu a domluvili se velice dobře anglicky a/nebo francouzsky. V jedné oblasti na severozápadě amazonské pánve žijí Indiáni, kteří plyně hovoří pěti nebo šesti jazyky včetně španělštiny. Všichni se je naučili staromódním způsobem: cvičili tak dlouho, až to uměli. Cvičili navíc také tím, že se setkávali s rodilými mluvčími daného jazyka a používali ho; a také za pomoci exogamického pravidla, které vyžadovalo, aby si lidé brali příslušníky z jiných jazykových skupin. I když tyto skupiny byly patrilokální, většina mladých lidí se naučila mateřský i otcovský jazyk; ostatní jazyky se naučili díky cestování. A právě tak — na

prostým ponořením se do jazyka a metodou „skoč a plav“ — se jazyk učí antropologové.

V terénu se člověk naučí jazyk ukazováním, dotazováním, pozorným nasloucháním. Začne slovy označujícími části těla a postupně přejde k předmětům ve svém okolí, vytváře si seznamy slov, které se stávají součástí jeho slovní zásoby. Přitom se také učí vyslovovat, a tak vlastně poznává celý zvukový systém nebo-li fonologii daného jazyka. Dalším krokem je snažit se vytvářet slovní spojení, která mohou odpovídat tomu, co etnograf slyšel. První snahy budou často neúspěšné, někdy dokonce směšné, ale učitelé člověka většinou trpělivě opraví. Tímto způsobem člověk jazyk postupně zvládne, od naprostého začátečníka, jehož slovní zásoba čítá třicet slov, k určitému stupni plynulosti mluvy. Doba, kterou si učení vyžaduje, závisí na obtížnosti jazyka a jazykových schopnostech studenta. Na to, aby se mohl účastnit detailních interviewů nebo skupinové diskuse, potřebuje člověk šest měsíců až jeden rok. A jak ví každý, kdo už někdy diskutoval v cizím jazyce, může to být duševně velice vyčerpávající.

Naučit se jazyku lidí, které člověk zkoumá, je nezbytné pro pořizování interview. V počátečních fázích výzkumu bude výzkumník asi potřebovat tlumočníka, ten mu ostatně může přijít vhod i později. Jak ale uvidíme dále, člověk se hodně naučí obyčejnou každodenní interakcí a pozorováním; a zde je schopnost konverzace, i když ne plynulá, nezbytná. Kromě jednoduché komunikace je znalost jazyka klíčem k celému světu kategorií a významů, které jsou tak důležitou součástí kultury. V gramatice určité skupiny lze najít vodítka k porozumění jejich pojetí prostoru a času a jejich slovní zásoba odhaluje klasifikační systém. A při konverzaci může člověk zachytit rytmus společenského života.

Zúčastněné pozorování

Metodou charakteristickou pro antropologii je *zúčastněné pozorování*. Tento poněkud těžkopádný termín označuje to, že výzkumník žije mezi lidmi, které studuje, účastní se jejich společenského života, pozoruje, co se děje, a táže se, když něčemu nerozumí. Když člověk zkoumá indiánskou vesnici v Amazonii, nemá jinou možnost než žít v dané společnosti, ale tato metoda se používá i tehdy, když člověk provádí výzkum ve vlastní zemi. Ten, kdo zkoumá předměstskou komunitu, by tam měl také žít, i když je to třeba jenom deset mil od jeho domova. Výzkumníci strávili jako „pacienti“ v psychiatrických léčebnách celé dny, pozorující každý detail v chování schizofreniků. Jeden etnograf žil více než rok v neapolském brlohu, kde se často setkával s drobnými zločinci. V tomto prostředí nebylo radno pokládat přímé dotazy a konat formální interview. Místo toho se s nimi „potloukal“, pečlivě je pozoroval a poslouchal a až později si vše zapisoval do záznamníku.

Většina situací v terénu není tak choulostivých a člověk si většinou s sebou může vzít své poznámky nebo si rozhovor nahrát. Naši munduručtí informátoři se cítili ošizení, když jsme si nic nezapisovali, neboť si mysleli, že jejich slova nepovažujeme za důležitá. Většina našich informací ale pochází z každodenní interakce spíše než z formálních interview. Antropolog se potuluje po komunitě, pozoro-

ruje, co se děje, často se zapojuje do činností a mluví s lidmi, které potkává. Během počátečních fází výzkumu však člověk často jenom pasivně pozoruje.

Řekli jsme už, že pro etnografa, který právě přijel do primitivní společnosti, postrádá veškerá činnost okolo něj smysl. První věc, kterou člověk zjistí, je, že život v takovýchto komunitách se zdá postrádat jakýkoliv řád. Lidé se potulují po vesnici a každý se věnuje svým činnostem a zájmům, bez sledování hodiněk nebo časových rozpisů. A výzkumník brzy zjistí, že neexistence donucovacích prostředků a jakéhokoliv důvodu produkovat více, než vyžadují potřeby rodiny, ponechává příslušníkům primitivních kultur mnoho volného času. Neschopen s nimi promluvit, stává se antropolog pozorovatelem lidí. Dělá si záznamy o stravování, chodí za lidmi, aby je viděl při zahradničení, pozoruje, jak chodí a jak používají své tělo, dívá se jim přes rameno, když vyrábějí předměty, sedí v jejich domech a zaznamenává, co dělají, a všechno fotografuje.

Během tohoto počátečního období může etnograf získat cenné informace, neboť na všechny tyto události pohlíží očima neznalýmá jakýchkoliv předcházejících významů, trochu jako malý chlapec, který plakal proto, že císař neměl žádné šaty. Největší přínos terénního výzkumu však přichází po prvních šesti měsících zvládnutí jazyka, a proto je za minimální dobu potřebnou k provedení efektivního výzkumu považován jeden rok. Poté, co antropolog získá určité konverzační schopnosti, je schopen pokládat dotazy v situačním kontextu. To znamená, že namísto toho, aby se na lov dotazoval při návštěvě u nich doma, půjde s lovci a bude se jich tázat podle okamžité potřeby. To je mnohem lepší technika než abstraktní dotazování.

Tím, že člověk žije v těsné interakční blízkosti s lidmi z malé komunity, stává se účastníkem života této kultury, ať už jím chce či nechce být. Bez ohledu na to, jak exotičtí mohou lidé pro antropologa být, může si být jist tím, že on sám je pro ně ještě mnohem bizarnější. Antropolog je po dobu svého pobytu středem pozornosti a časem se mohou na cizince přijít podívat i obyvatelé jiných obcí. Setkali jsme se dokonce i se záští ze strany ostatních munduruckých vesnic, a to proto, že jsme se neusídlili u nich. Lidé nás navštěvovali dnem i nocí, nedopřávali nám o nic víc soukromí než my jim. Když moje manželka spala, ženy jemně zatřásly její houpací sítí a zeptali se „Jolando, už spíš?“ Náš dům byl v noci shromaždištěm, na němž se vyprávěly mýty a poslouchalo rádio, a naše činnost byla ostře sledována a komentována. V obou vesnicích, v nichž jsme žili, jsme se zkrátka stali důležitými osobami.

Etnograf je sice účastníkem určité kultury, ale není opravdu její součástí, pokud výzkum neprovádí blízko svého domova. Jen velice málo antropologů se snaží „stát domorodcem“ a ty, kteří o to usilují, domorodci stejně považují za cizince. Moje žena a já jsme jedli jako Mundurukúové, spali jsme v houpacích sítích a v domech stejně jako oni. Oblékali jsme se však v americkém stylu, a to na ochranu proti komárům, kteří zamořují celou oblast, a já jsem navíc nebydlel v mužském domě. Přestože jsme kulturně zůstali Američany, Spojené státy se nám během roku stále více a více vzdalovaly. A Mundurukúové, zprvu exotičtí, se stali součástí naší každodenní reality. Pravda, náš soused měl tetování od hlavy k patě, ale to se nám záhy zdálo být běžné. Důležitější bylo, že byl naším sousedem. Usadili jsme se.

Antropolog se hodně naučí v průběhu každodenních setkání v komunitě, uč se i chybami. Měl jsem například velké problémy se získáváním genealogických informací, což mě značně rozčilovalo. Vždy jsem se totiž učil, že prvním krokem ve studiu příbuzenství je shromáždit od každého informátora jeho rodokmen, navzájem je propojit a tak sestavit rodokmen celé komunity. Moji informátoři s však nepamatovali jména svých prarodičů. Když už jsem se s tímto problémem nějakou dobu potýkal, jeden muž mi rozčileně řekl: „To si myslíš, že jen tak vykřikujeme jména našich mrtvých, jako to dělají běloši?“ Narazil jsem na tabu týkající se jmen zemřelých, a tím jsem otevřel nový směr našeho výzkumu.

Naše interakce s Munduruky odrážely jejich společenský systém. Brzy jsem zjistili, že rozdělení mezi muži a ženami je tak hluboké, že já jsem mohl pracovat pouze s muži a Jolanda pouze s ženami. Muži nevěděli, jak se k mé ženě chovat. Byla žena, ale ne jedna z jejich žen, takže nevěděli, co od ní mohou očekávat. Ne hrála stejnou úlohu jako mundurucká žena. Nikdy se nesnažila dopídit posvátných trumpet, ale dívala se na muže přímo a nezakrývala si pusou, když se smála. Staří muži ji žertovně nazývali poběhlíci, zatímco mladší nad jejím chováním jednoduše pokrčili rameny, jako nad jedním z příkladů divných způsobů bělochů. Já sám jsem se vzdal snah o pořízení interview s ženami poté, co se mě jedna s předstíranou nevinností zeptala, jestli je pravda, že Američané mají velké penisy. Jednoduše mě nebraly vážně.

Jedním z velkých kladů zúčastněného pozorování je to, že člověk může z interview získat přehled o normách a hodnotách lidí a potom může — tím, že pozoruje jejich chování — kontrolovat, jestli podle těchto ideálů žijí. To je věc, kterou společenská vědci spoléhající se na dotazníky jako na primární zdroje svých dat nemohou udělat. Výsledky průzkumů jsou navíc často nespolehlivé, navzdory matematické přesnosti svého vyjádření, neboť dotazování ve svých odpovědích často dávají přednost společenské přijatelnosti před upřímností.

Interview

Napětí — a časté rozpory — mezi normami a společenskou realitou nezbytně vyžaduje, aby byla prováděna jak formální interview, tak zúčastněná pozorování. Na počátku tohoto století američtí antropologové stačili udělat záznamy o rychle mizejících indiánských kulturách pomocí vyčerpávajících interview s omezeným počtem starších informátorů. I tam, kde to není nezbytně nutné, je provedení interview žádoucí, i když na širším vzorku dotazovaných.

Kulturní antropolog věnuje detailnímu interview více času než jakýkoliv jiný společenský vědec. Vlastní technika interview přitom záleží na vědci samém a na tom, jaká data hledá. Někteří výzkumníci se řídí poměrně přesným postupem a pokládají stejné dotazy více lidem, zatímco jiní dovolují informátorovi hovořit o čem chce. Jiní zase třeba začnou s určitým tématem, ale ponechávají dotazovanému možnost zvolit si svůj vlastní směr hovoru a pouze jej navedou zpět, když od tématu příliš odchýlí.

Interviewování je nezbytné pro shromažďování široké škály dat. Pozorování je často představuje klíč k pochopení náboženských věř, ale je třeba mnoho hodin

vených prováděním interview, aby byl plně poznán jejich obsah. Obdobně by měl člověk vždy pozorně poslouchat, jak se používají příbuzenské termíny; ale přesné dotazování je jediný způsob, jak plně porozumět fungování systému, a zejména tomu, co tyto termíny pro lidi představují. Neexistuje jiná cesta, jak sesbírat mýty, než strávit hodiny posloucháním lidí. U Munduruků jsem se vždy snažil, aby lidé vyprávěli mýty v noci před obecností, neboť to pomáhalo zachránit je před zapomněním. V závislosti na tom, co se snažíme zjistit, se interview provádějí buď ve skupině, nebo, častěji, s jednotlivcem. To je také metoda, již se užívá při shromažďování životopisů. Tato interview patří k nejdělsím, jaká antropolog provádí; k našim nejcennějším etnografickým dokumentům patří biografie dlouhé jako knihy. Etnografický terénní výzkum tedy spočívá v interviewování, pozorování, interakci a každodenní vzájemné výměně názorů. Ale jeho součástí je vždy dlouhodobý styk s lidmi, které antropolog zkoumá.

Výzkum v komplexních společnostech

Většina etnografů zkoumajících moderní průmyslové společnosti nadále používá techniku zúčastněného pozorování, kdekoli je to možné, ale stojí přitom před jinými problémy. Je velmi riskantní předpokládat, a to i v primitivních skupinách, že náš informátor reprezentuje celou danou komunitu, neboť v individuálním vnímání může existovat značná různorodost. V komplexních společnostech je však předpoklad takové homogenity bláznovstvím, neboť takovéto skupiny, jak jsme viděli, jsou protkány mnohočetnými hlubokými rozdíly, z nichž každý produkuje svou vlastní subkulturu. Indickou vesnici nelze studovat tak, že budeme mluvit pouze s bráhmany z vysoké kasty; člověk musí hovořit i s nedotknutelnými. Stejně tak si badatel, zabývající se studiem americké komunity, všimne, že svět chudých černochů je velice vzdálen světu bělochů z vyšší střední třídy, a dokonce i toho, že bílí a černí příslušníci střední třídy mají radikálně odlišný pohled na život.

Heterogenita moderní společnosti nutí antropologa k používání výzkumných a statistických technik, jejichž průkopníkem byla sociologie. Průzkumy veřejného mínění nebo dotazníky se používají k získání informací o charakteru určité komunity — jaké v ní žijí skupiny a v jakém poměru jsou k celkové populaci — a další výzkum se potom provádí s ohledem na tato rozdělení. Antropolog může pracovat pouze s jednou podskupinou, což mu do jisté míry zjednoduší situaci; ale když chce studovat celou komunitu, musí prostřednictvím interview a dotazníků shánět informace od zástupců všech podskupin. Metody se tedy stávají velmi podobné metodám sociologickým, neboť technika terénního výzkumu se musí přizpůsobit prostředí, v němž se provádí. Antropologové se od sociologů odlišují svým holistickým přístupem, snahou prozkoumat celý způsob života určité skupiny nebo podskupiny. To má také vliv na antropologickou interpretaci dat.

Interpretace

Do šedesátých let si antropologové byli jisti svou vlastní „objektivitou“, přesvědčením, že jejich zprávy zachycují realitu dané kultury, aniž by byly poskvrně-

ny předpojatostí nebo předsudky. Tvrdili, že sociologové provádějí výzkum ve svých vlastních společnostech, takže jejich výklad je subjektivně předpojatý. Těto pasti se prý antropologie vyhnula, protože studuje zcela odlišné kultury a může na ně pohlížet pohledem nezastřeným společnými hodnotami a významy. My antropologové jsme si mysleli, že jsme fotografické přístroje.

To vše se změnilo v bouřlivých šedesátých letech. V roce 1970 vydal Alvin Gouldner knihu *The Coming Crisis in Western Sociology (Nadcházející krize západní sociologie)*, která představovala silný útok na funkcionalismus jako takový a zejména na objektivitu sociologie. Gouldner považoval obojí za politické ideologie. Funkcionalismus, napsal, je teorie, která oslavuje status quo, a objektivita je způsob, jak sdělit, že sklenice je poloplná místo poloprázdná. Přibližně ve stejnou dobu jsem vydal knihu nazvanou *The Dialectics of Social Life (Dialektika sociálního života, 1971)*, v níž uvádím, že nestranná objektivita antropologie je mýtus a že pronikání subjektivních prvků jak do výkladu, tak do pozorování je vlastní každému výzkumu, ať je prováděn v naší vlastní společnosti, nebo u primitivních národů.

Není ani třeba dodávat, že kolegové nepřijali naše sdělení s nadšením. Ironií ale je, že je dnes součástí všeobecně přijaté pravdy, která se při výuce antropologie sděluje studentům po celé zemi. To, že neexistuje žádná naprostá objektivita, bylo jasné už od počátku, ale tomuto tématu se nikdo systematicky nevěnoval, zejména proto, že jsme si nikdy navzájem nekontrolovali výsledky. Většina antropologů se rozhodla zkoumat skupiny, o nichž toho nebylo mnoho známo. Když je člověk prvním antropologem, který zkoumá určitou společnost, může posléze začít používat majetnický výraz „moji lidé“. Kdysi navíc bylo mnohem méně etnografů než národů, které bylo třeba studovat, a obor si tedy nemohl dovolit opakovat stejný výzkum. To vedlo k něčemu, co by v experimentálních vědách nebylo nikdy tolerováno: nikdo nekontroloval výsledky duplikací výzkumu.

To se změnilo poté, co Oscar Lewis v roce 1941 znovu prozkoumal mexickou vesnici Tepoztlán, což byla obec, v níž v roce 1926 prováděl výzkum Robert Redfield. Lewisovým původním záměrem bylo prozkoumat společenské změny ve vesnici za použití Redfieldovy dřívější práce jako výchozího materiálu. Údaje, které shromáždil, byly však tak odlišné od Redfieldových, že v úvahu přicházelo buď pouze to, že společenská změna byla obrovská, nebo to, že někdo udělal chybu. Redfield podal obraz komunity prodchnuté náboženskými a rodinnými hodnotami, v níž neustále panovala všeobecná harmonie a vzájemná spolupráce. Lewisovo zjištění bylo opačné. Tepoztlán byla komunita plná hlubokých nepřátelství, zářlivosti a konkurenčního boje, v níž vlastní zájem byl důležitější než příbuzenské vazby. Propast mezi jejich pozorováními a interpretacemi byla příliš velká, než aby mohla být považována za důsledek společenské změny. Oba ale byli zkušenými antropology, kteří byli v oboru vysoce uznáváni. Co se vlastně stalo?

Odpověď na tuto otázku je důležitější než samotný etnografický popis. Jako osobnosti se tito dva antropologové velice lišili a jejich etnografie odrážely tyto odlišné přístupy. Redfieldovo antropologické a sociologické vzdělání se opíralo o teoretický názor Maxe Webera a jeho současníků, že příbuzenská a komunitní solidarita a posvátné hodnoty jsou v tradičních společnostech tím hlavním. Redfield to všechno našel. Lewis absolvoval postgraduální studium na Kolumbij-

ské univerzitě, kde se zájem soustředil zejména na studium osobnosti a kde se kladl hlavní důraz na společenský konflikt a ekonomický boj. Lewis to všechno našel.

Bylo jasné, že jak Lewisův, tak Redfieldův popis byl hluboce ovlivněn jejich osobností, subkulturou v níž byli vychováni, jejich politickými názory a teoretickými školami, v nichž byli vzděláni. Znamená to tedy, že se oba mylili? Zpochybňuje to celou antropologii jako obor? Vůbec ne. Nelze pochybovat o tom, že obě zprávy byly do značné míry správné; pouze se zabývaly jinými druhy dat. Redfield shromáždil ideologický obraz lidí o sobě samých, což Lévi-Strauss nazýval „informátorův model“ společnosti; takový obraz je téměř vždy zobecněný, zjednodušený a krajně idealizovaný. Lewis šel naopak pod povrch a zkoumal podrobně aspekty společenského života. Redfield studoval kulturu jako systém symbolických významů a Lewis se zabýval společenskými vztahy tak, jak je lidé prožívali. V kombinaci těchto dvou podání člověk získá jasnou představu o tepoztécké kultuře, která je tím cennější, že nám jasně ukazuje, že mezi kulturními hodnotami a společenskou činností často existuje velký rozpor. To známe z naší vlastní společnosti, ale je poučné vědět, že stejné je to i v jednoduchých zemědělských komunitách.

Antropologové si v posledních letech začali dávat pozor na to, jak subjektivní zaujatost ovlivňuje etnografii — od toho, jak vnímáme okolní události, až po teoretické rámce, v nichž prezentujeme svá data. Subjektivní zaujetí nemusí být nutně něco špatného, pokud jsme si vědomi, z jakých perspektiv — osobních, politických a ideologických — k věci přistupujeme. Pokud jde o teoretické názory, s nimiž odcházíme do terénu, ty nejsou zatěžív, ale naprostou nutností. Můj starý profesor kdysi říkal svým studentům: „Neexistuje žádná teorie bez podpory faktů a žádná fakta za hranicemi teorie.“ Teorie budujeme zobecňováním empirických dat, ale data samotná získávají svou důležitost až tím, že se stanou součástí širších teoretických konstrukcí.

Tuto kapitolu jsme začali sdělením, že kulturní fakta nejsou osamocenými a nespojitými jednotkami, malými zrny informací, která čekají, až je někdo zvedne. Během jednoho či dvou let v terénu provede antropolog stovky pozorování, z nichž se pouze malé procento dostane do knih a článků. Dalo by se říci, že existuje jakýsi třídící proces, který mění surová pozorování na kulturní „fakta“, neboť těch smyslových dojmů, které ignorujeme nebo zamítneme, je mnohem více než těch, které zaznamenáme. Naše fakta, to jsou transakce, které se neustále opakují a které probíhají podle určitého vzorce, a hlavně jsou to ty transakce, které jsou pro etnografa teoreticky důležité. Fakt a teorie se ve své existenci navzájem tvořivě podporují.

Na závěr je ještě třeba říci, že antropolog není fotografický aparát nebo subjekt stojící vně objektu, jako kdyby se díval do mikroskopu. Všichni nyní chápeme, že pozorovatel je součástí toho, na co se dívá; moje žena a já jsme nestudovali skupinu Indiánů, ale skupinu Indiánů obklopující dva americké antropology. A pohlíželi jsme na ně očima, které již byly ovlivněny jejich významy a způsobem vnímání; oni se stali součástí naší subjektivní. Vzhledem k tomu, do jaké míry se k sobě subjekt a objekt přibližují, můžeme říci, že náš terénní výzkum je „reflexivní“.

Dnešní studenti toto poučení už dobře vstřebali a provádějí lepší etnografické výzkumy než jejich učitelé.

[EPILOG]

Tato kniha se zabývala otázkou, *co* je antropologie, a nyní nám zbývá pouze zodpovědět, *proč* antropologie? K čemu je dobrá? Které lidské potřeby uspokojuje? Co je jejím účelem kromě slídění za jinými etniky a honbou za kuriozitami?

Tak základní otázky mohou být zodpovězeny pouze pomocí protiotázky: *proč ne?* Existuje snad lepší činnost než studium a přemýšlení o lidstvu? Zeptejme se také: jaký je účel lidstva? Každý člověk bude mít jinou odpověď, v závislosti na kultuře, přesvědčení a životním postavení, neboť naše pojetí smyslu života je konečnou kulturně odvozeno. Odpověď, jakou dává antropologie, je však až průhledně jednoduchá: lidstvo nemá žádný absolutní nebo konečný smysl. Bude-li čtenář tuto myšlenku považovat za příliš strohou nebo dokonce nihilistickou, nechtě si připomene, že byla latentním předpokladem celé knihy. Život má účel a hodnotu, ale ty mu dávají lidé. Význam tedy máme jenom proto, že věříme, že jej máme, a naše významy jsou libovolné. Antropologie se snaží o odhalení, dešifrování a porozumění těmto kulturním pojetím světa a místa člověka v něm, což ji staví po bok s humanitními a společenskovědními disciplínami.

Společenské využití naší disciplíny je, na rozdíl od jejích obecných cílů, mnohostranné. Viděno na té nezákladnější účelové rovině, zavedli antropologové do nerozvinutých oblastí záchody a nové druhy náradí a semen; byli poradci při přesídlování přistěhovalců a vyhodnocovali programy hospodářského rozvoje. Tento druh užitečnosti se zdá pochopitelný většině Američanů, kteří se mohou ptát, jestli má antropologie vůbec nějaký smysl, aniž kdy pochybovali o tom, zda je logické platit ročně milióny dolarů dospělým na to, že se obklopují předměty zábravy, nebo o tom, jakou hodnotu mají elektrické otvírače konzerv, kuličkové deodoranty, aerosolové sprchy a všechny další tretky a cetky, které jsou v naší společnosti k dostání.

Je-li aplikovaná antropologie správně použita, může být mocným nástrojem, ale skutečná praktická užitečnost antropologie spočívá v její vzdělávací funkci. Ve dvacátém století byla antropologie naprosto nejučinnějším hlasem proti rasistickým teoriím. Boj proti rasistickým zvyklostem musí být v konečném důsledku veden jeho oběťmi, neboť samotný zápas je důležitou součástí jejich osvobození. Rasistické myšlenky však musí být nahrazeny jinými myšlenkami. A antropologie zaznamenala ojedinělý úspěch při vyvrácení a diskreditování ideologie rasových předpoklů. Je to bitva, která musí být v každé generaci vybojována vždy znovu od začátku; rasismus totiž slouží důležitým politickým a ekonomickým zájmům, ale je to souboj, v němž jsou všechna fakta na straně antropologické perspektivy, která jednoduše tvrdí, že rozdíly ve zvycích a úspěších různých lidí nejsou produktem temných biologických sil, ale že jsou výsledkem kultury.

Myšlenka kultury byla revoluční i v jiných směrech. Představovala důležitý krok v objektivizaci a demystifikaci společnosti. Společenský život přitom okradla o trochu lesku, ale za to jej zase učinila přístupnějším rozumem. Kdysi lidé vyjadřovali dimenze své kultury symbolikou posvátného, nyní tak činí jazykem vědy. A kde kdysi ve společnosti nacházeli bázeň a transcendentní moc, tam nyní nalézají předmět pro kritiku, věc, která může být přetvořena. To dává naději, že když pochopíme síly kultury, budeme je schopni spoutat a ovládnout. V procesu porozumění společnosti jsme se od ní oddělili. Jestli jsme se z naší antropologické lekce správně poučili, budeme moci dospět dále než jen ke kritice, až k jakémusi zdravému odcizení od vlastní kultury, což je přístup, který nám umožní ji vidět nově a s čerstvým údivem. Ačkoliv přímým účelem našeho výzkumu jiných kultur je převádět vše exotické do běžných termínů, skrytým výsledkem může být přeměna naší vlastní každodenní reality v něco exotického. Tak může antropologie obohatit náš život. Velikost této změny ve způsobu našeho myšlení musí být ještě prozkoumána, ale je značná. Své vlastní já si skutečně uvědomujeme více než kdykoliv v minulosti.

Použití a výsledky antropologie jsou rozsáhlé, ale její skutečný cíl, ten, který si sama určuje, není nic menšího než popsat a vysvětlit způsoby lidské existence. Žijeme krátce a dočasně, naše životy končí mrknutím oka lidské historie, která je sama pouze krátkým zábleskem mezihvězdného času. Náš účel je pohádka, kterou jsme si sami vymysleli. Jestliže jsme si naše cíle sami stanovili, měli bychom také být jejich objektem. Co jiného máme dělat, než snažit se porozumět svému okolí a sami sobě? Zkoumáním člověka se zabývá mnoho věd, ale pouze antropologie se snaží brát v úvahu celé panorama vývoje našeho druhu v prostoru a čase. Kdysi měli jasnovidci, vyprávěči mýtů a teologové za úkol vysvětlit lidstvu jeho podstatu, ale jejich éra se pomalu schyluje ke konci. Namísto nich se povinnosti porozumět našemu postavení ve světě ujali světští vědci. Výsledky počínů antropologů postrádají poezii těchto jejich předchůdců, ale díky zvědavosti této disciplíny nám byl odhalen svět, který není o nic méně úžasný.

[SLOVNÍČEK POJMŮ]

akulturace	Kulturní změna způsobená přímým a dlouhotrvajícím stykem mezi společnostmi.
animatismus	Víra v nehmotné, odosobněné nadpřirozené síly.
animismus	Víra v zosobněné nadpřirozené bytosti, jako jsou například bohové, duše, strašidla a duchové.
avunkulát	Blízký a zvláště pevný vztah mezi mužem a bratrem jeho matky.
avunkulokalita	Situace, kdy se manželský pár po svatbě nastěhuje k bratrovi ženichovy matky.
bilateralita	Rovnoprávnost dědických nároků a statusových postavení odvozovaných od matčiny a otcovy příbuzenské linie.
(oboustrannost)	
bilokalita	Usídlení manželského páru po svatbě buď v rodině nevěsty, nebo ženicha.
difuze	Rozšiřování kulturních znaků mezi společnostmi.
duolokalita	Zvyk, podle něhož oba novomanželé žijí ještě nějakou dobu po svatbě u svých původních rodin.
dvojitý původ	Unilineární příbuzenský původ v obou liniích; člověk zdědí určitá práva a povinnosti patrilineárně a jiná matrilineárně.
endogamie	Zákaz sňatku mimo vlastní příbuzenskou, místní nebo jinou skupinu.
exogamie	Zákaz sňatku mezi členy jedné a téže, většinou příbuzenské, skupiny.
frátrie	Dva nebo více klanů, jež spojují blízké vztahy.
funkce	Příspěvek kulturního nebo sociálního znaku k fungování celkového kulturního a sociálního systému.
funkcionalismus	Teorie, kterou rozpracoval E. Durkheim a do antropologie uvedl A. R. Radcliffe-Brown; snaží se o vysvětlení společnosti funkčními vztahy jejích dílčích součástí.
hypergamie	Sňatek muže se ženou z níže postavené skupiny.
kasta	Hierarchický systém profesně specializovaných endogamních skupin, v nichž je členství pevně určeno askriptivním dědictvím a rituálním oddělením od ostatních kast; charakteristický pro hinduistickou Indii.
klan	Exogamní unilineární příbuzenská skupina, jejíž členové věří, že pocházejí z mytického předka, ale nesledují tuto vazbu genealogicky.
křížový bratranec /sestřenice	Dítě otcovy sestry nebo matčiny bratra.
kultura	Integrovaný systém významů, hodnot a norem, chování pocházejících ze společnosti a předávaný z generace na generaci prostřednictvím socializace.

kulturní ekologie	Metoda pro analýzu vztahů mezi zdroji, technologií, prací a dalšími společenskými institucemi.
kulturní evoluce	Spořádaná a postupná kulturní a společenská změna vedoucí k větší komplexnosti a rozsahu sociopolitických jednotek.
kulturní oblast	Zeměpisná oblast charakterizovaná kulturní podobností společností, jež do ní spadají. Tato podobnost vzniká důsledkem života ve společném prostředí a difuzí.
levirát	Preferovaný sňatek mezi mužem a vdovou po jeho zesnulém bratrovi.
matrifokalita	Rodinný systém charakterizovaný ženským vedením a solidaritou, v němž muži hrají slabou a někdy pouze dočasnou úlohu.
matrilinearita	Uznávání původu a členství v příbuzenské skupině přes ženskou linii; dědění práv a povinností od matky a mateřskou rodovou linii.
matrilokalita	Preferované usídlení novomanželů u rodiny nevěsty.
moieta	Rozdělení společnosti na moiety (poloviny); v mnoha primitivních společnostech je členství v jedné z moiety předurčeno unilineárním původem a každá polovina je exogamní.
neolokalita	Usídlení novomanželů po svatbě nezávisle na příbuzenstvu manželky nebo manžela.
neunilineární rodová skupina	Příbuzenská skupina, jejíž příslušníci sledují svůj původ od zakládajícího předka buď přes mužskou, nebo přes ženskou linii; také nazývána pokrevní rodová skupina.
nukleární (manželská) rodina	Příbuzenská jednotka skládající se z manžela, ženy a jejich dětí.
okruh kula	Obchodní síť s obřadními předměty mezi národy na souostroví severně od Nové Guineje.
paralelní bratranec /sestřenice	Dítě otcova bratra nebo matčiny sestry.
patrilinearita	Uznávání původu a členství v příbuzenské skupině přes mužskou linii; dědění práv a povinností od otce a otcovskou rodovou linii.
patrilokalita	Preferované usídlení novomanželů u rodiny ženicha.
polyandrie	Sňatek jedné ženy se dvěma nebo více muži.
polygamie	Vícečetné manželství; polyandrie a polygynie.
polygynie	Sňatek jednoho muže se dvěma nebo více ženami.
posvátné a profánní	Protiklad, kterým E. Durkheim oddělil činnosti a věci, k nimž je přístupováno s bázní, úctou, strachem a s dodržováním distancce, od těch, k nimž je přístupováno jako k obyčejným a každodenním.
potlač	Obřadní hostina a předávání darů mezi soupeřícími skupinami na potvrzení hodnosti; vyskytuje se mezi Indiány na severozápadním pobřeží.

příbuzenství	Síť příbuzných, kteří pokrevně nebo často i nepokrevně odvozují svůj původ bilaterálně od každého jednotlivce.
reciprocita (vzájemná výměna)	Ekonomická výměna v podobě darů nebo jiných služeb, které jsou poskytovány zdarma v očekávání, že tyto budou příjemci oplaceny.
redistribuce (přerozdělování)	Ekonomická výměna spočívající ve shromažďování veškerého zboží ústřední osobou nebo úřadem, které je poté přidělí pro určité společenské účely.
revitalizační hnutí	Náboženská hnutí běžně se vyskytující ve společnostech vystavených velkému stresu; slibují vysvobození ze stavu deprese a nabízejí nový výklad podstaty lidského života.
rod	Příbuzenská skupina skládající se z lidí, kteří genealogicky odvozují svůj původ od společného předka; tento původ je unilineární a jeho produktem jsou patrilinie a matrilinie.
role	Chování očekávané od držitele určitého postavení.
rozšířená rodina	Skupina příbuzných, kteří mají společné nebo blízké místo bydliště a vyměňují si zboží a služby.
směna na trhu	Ekonomický systém tvořený aktivitou kupujících a prodávajících, kteří se setkávají na trhu.
sororát	Sňatek muže se sestrou jeho zesulé ženy.
společenský systém nebo struktura	Vzájemně přizpůsobená pravidla společenské interakce; uspořádání společnosti do funkčně propojených skupin a postavení.
status (postavení)	Postavení v rámci společenského systému; postavení může člověk získat tak, že mu je ve chvíli narození už připsáno (askriptivní postavení), nebo jej může dosáhnout v průběhu života (získané postavení).
strukturalismus	Teoretický směr založený C. Lévi-Straussem; teorie, podle které je v lidském myšlení zabudován dualismus a reciprocita a ty se projevují v institucích kultury.
synkretismus	Splyvání nebo mísení znaků různých kultur; často ho lze nalézt v náboženství a mytologii.
šaman	Náboženský praktik, o němž lidé věří, že má zvláštní vztah nebo moc nad duchy.
totemismus	Zvláštní vztah jedinců nebo skupin k přirozeným druhům rostlin a zvířat, který se často odvozuje od předpokládaného společného předka.