

Teorie v antropologii od šedesátých let

Sherry B. Ortner

Překlad:

Přeloženo z originálu:

ORTNER, S.B. (1984): A theory of anthropology since the sixties. *Comparative Studies in Society and History*, 26 (1): 126-166

Citujte takto:

ORTNER, S.B. (2004): Teorie v antropologii od šedesátých let. *Biograf* (34): 109 odst. Dostupné na adrese <http://www.biograf.org/clanky/clanek.php?clanek=3409>



Biograf

Časopis (nejen) pro biografickou a reflexivní sociologii

ISSN 1211-5770

Reg. pod č. MK ČR 8364. Biograf vychází třikrát ročně v tištěné verzi i jako on-line časopis. Publikuje empirické, metodologické i teoretické příspěvky věnované kvalitativnímu výzkumu.

casopis@biograf.org

<http://www.biograf.org>

© Virtuální institut, o.p.s.

Rok 2004, číslo 34

Vyšlo 22.9.2004



1.

Každý rok se v době konání konference Americké antropologické asociace obrací redakce *New York Times* na některého proslulého antropologa, aby zhodnotil stav tohoto oboru.^[1] Jejich příspěvky však poskytují nepříliš povzbudivý pohled. Před několika lety například Marvin Harris prohlásil, že se antropologie zmocnili mystici, náboženští fanatici a kalifornští vyznavači kultu; dále pak, že na konferencích dominují diskusní panely o šamanismu, čarodějnictví a "abnormálních jevech"; a že "vědecké příspěvky založené na empirických studiích" jsou záměrně opomíjeny (Harris 1978). Eric Wolf nedávno v poněkud věcnějším tónu poukázal na fakt, že se antropologie stává stále

roztržštěnějším oborem. Podoblasti antropologie (a dílčí oblasti těchto podoblastí) se stále více zabývají svým specializovaným zaměřením, přičemž ale ztrácejí vzájemný kontakt a návaznost na širší celek. Již dávno zde neexistuje sdílený diskurz, sdílený soubor pojmů, z něhož všichni vycházejí, a jazyk, jímž všichni, jakkoli idiosynkraticky, mluví ([Wolf 1980](#)).

2.

Zdá se, že stav oboru je skutečně v mnohém takový, jak jej popisuje Wolf. Antropologie se vskutku jeví jako zmet' jedinců a zájmových klik, zabývajících se neslučitelnými tématy a komunikujících jen mezi sebou. Už ani nejsme svědky žádných strhujících polemik, jak tomu bývalo dříve. Ačkoli antropologie skutečně nikdy nebyla jednotná ve smyslu přijetí sdíleného paradigmatu, v určitém období zde však existovalo alespoň několik širších kategorií teoretických propojení, skupina rozpoznatelných táborů nebo škol a několik prostých přídomek, jež bylo možné použít proti oponentům. Dnes se však zdá, že apatie ducha zasáhla i tuto oblast. Už se dokonce ani nečastujeme urážkami a nadávkami. Už si ani nejsme jisti, na základě čeho bychom odlišili jednotlivé strany a ke které z nich bychom se přiklonili, kdybychom byli s to je vymezit.

3.

Jako antropologové v tom všem nicméně můžeme rozpoznat klasické symptomy liminality - zmatení kategorií, vyjádření chaosu a antistruktury. Víme, že takové zmatení může vést k položení základů nového, a možná lepšího, řádu. A vskutku, prozkoumáme-li důkladněji současný stav, můžeme v něm rozeznat obrysy nově přicházejícího řádu. Přesně o to se pokusím v tomto článku. Ukážu, že se objevuje nový klíčový symbol teoretické orientace, který může být označen jako "praxe" (nebo "jednání" či "*praxis*"). Nejedná se o teorii, ani o metodu, ale spíše, jak jsem uvedla, o symbol, v jehož duchu se vyvinula řada teorií a metod. Abychom porozuměli významu tohoto trendu, musíme se vrátit nejméně o dvacet let zpátky a zjistit, odkud jsme vyšli a jak jsme se dostali tam, kde se dnes nacházíme.

4.

Než se na tuto cestu vydáme, je důležité ozřejmit její povahu. Tento esej se v první řadě zabývá vztahy mezi různými teoretickými školami a přístupy, jak v určitém období, tak napříč časem. Žádný přístup není podrobně vyložen ani probírán; spíše jsou zdůrazněna různá témata nebo dimenze všech přístupů, které se vztahují k širším trendům myšlení, jimiž se zabývám. Kterémukoli antropologovi by se mohlo zdát, že jeho oblíbená škola je vyličená příliš zjednodušeně, když ne úplně zkresleně, a to právě proto, že zdůrazňují rysy, které nejsou obvykle považovány za nejdůležitější. Čtenáři, zajímající se o vyčerpávající pojednání o jednotlivých přístupech a/nebo o diskusích, které se vedou v rámci těchto přístupů, budou muset hledat někde jinde. Jde tedy o vztahy mezi jednotlivými přístupy.

Šedesátá léta: symbol, příroda, struktura

5.

Počátek jakéhokoli historického pojednání je vždy do určité míry arbitrární, já jsem se rozhodla začít v raných 60. letech. Je to období *mých vlastních* začátků v oboru a již od té doby považuji obecně za důležité nahlížet jakýkoli systém, alespoň částečně, z pozice aktéra, a proto bych i zde měla propojit teorii s praxí. Je tedy zřejmé, že toto pojednání

není založeno na nějakých hypotetických vnějších východiscích, ale na perspektivě konkrétního aktéra pohybujícího se v antropologii od roku 1960 do současnosti. Aktéři nicméně obvykle uplatňují nárok na univerzálnost svých konkrétních zkušeností a interpretací. Později se krátce zmíním o tom, že od počátku šedesátých let proběhlo v antropologické teorii v relativně objektivním smyslu množství revolucí. Zdá se, že revizionistická hnutí byla v té době charakteristická i pro mnoho dalších oborů.
Například:

V literární kritice od šedesátých let začala starší morální humanismus nahrazovat těžko postižitelná směs lingvistiky, psychoanalýzy a sémiotiky, strukturalismu, marxistické teorie a estetiky vnímání. Literární text se posunul do roviny jevu socio-psycho-kulturně-lingvistického a ideologické události, pocházející z nabízených jazykových kompetencí, dostupných taxonomií narativního uspořádání, permutací žánru, sociologických možností strukturálních formací, ideologických nátlaků infrastruktury... [Byla to] široká a diskutabilní revizionistická percepce ([Bradbury 1981](#): 137)

6.

Na sklonku padesátých let sestávala výbava teoretického *bricoleura* ze tří hlavních a poněkud vyčerpaných paradigmat - britského strukturálního funkcionalismu (dědictví A. R. Radcliffe-Browna a Bronislawa Malinowského), americké kulturní a psychokulturní antropologie (dědictví Margaret Meadové, Ruth Benedictové a dalších) a americké evolucionistické antropologie (soustředěné kolem Leslie Whitea a Juliana Stewarda a se silnými vazbami na archeologii). Nicméně v padesátých letech byli ve všech těchto oblastech školeni také jistí aktéři klíčoví pro náš příběh (a celé jejich skupiny). Počátkem šedesátých let přišli s agresivními představami, jak posílit paradigmata svých učitelů a předchůdců. Také se projevovali zdánlivě bojovnějšími postoji vůči ostatním školám. Kombinace těchto nových myšlenek a intelektuální agresivity stála u zrodu tří hnutí, kterými začíná toto vyprávění: symbolické antropologie, kulturní ekologie a strukturalismu.

Symbolická antropologie

7.

Označení "symbolická antropologie" nepoužil v období jejího formování - řekněme v letech 1963-1966 - žádný z jejích hlavních představitelů. Šlo spíše o zkratkovitou nálepku (vymyšlenou možná opozicí), o zastřešení několika odlišných trendů. Dvě z jejích hlavních variant byly zřejmě vypracovány nezávisle, jedna Cliffordem Geertzem a jeho kolegy z Chicagské univerzity, a druhá Victorem Turnerem na Cornellu.^[2] Ti, kdo se nepohybují na poli symbolické antropologie, si pravděpodobně plně neuvědomují důležité rozdíly mezi geertziány a turneriány. Zatímco Geertz byl v první řadě ovlivněn Maxem Weberem (skrže myšlenky Talcotta Parsonse), Turner byl ovlivněn především Emilem Durkheimem. Geertz dále reprezentuje transformaci dřívější americké antropologie, zabývající se hlavně fungováním "kultury", zatímco Turner reprezentuje transformaci dřívější britské antropologie, zabývající se hlavně fungováním "společnosti".

8.

Geertzovým nejradiálnějším teoretickým posunem ([1973b](#)) bylo tvrzení, že kultura není něco, co by bylo uzavřeno v hlavách lidí, ale je spíše vtělena ve veřejných symbolech.

Symbolech, skrze něž členové společnosti komunikují svůj světový názor, hodnotové orientace, étos a vše ostatní - navzájem mezi sebou, druhému, budoucím generacím - a antropologům. Touto formulací dal Geertz dosud těžko postižitelnému konceptu kultury relativně pevnou pozici a takový stupeň objektivity, který předtím neměl. Zaměření na symboly bylo pro Geertze a mnohé další heuristicky osvobozující: napovědělo jim, kde hledat to, co chtějí studovat. Hlavní rys symbolů spočíval v tom, že byly nositeli významů; studium symbolů jako takových nebylo samo o sobě nikdy cílem. Geertziáni se tedy na jedné straně nikdy nezajímali o rozlišování a katalogizování druhů symbolických typů (signálů, znaků, ikon, indexů, atd. - narozdíl od Singera (1980)); na straně druhé (a narozdíl od Turnera, k němuž se dostaneme za chvíli) se nijak zvlášť nezajímali o způsoby, jimiž symboly vykonávají jisté praktické operace v sociálním procesu - uzdravují lidi léčebnými rituály, prostřednictvím iniciace z chlapců a dívek dělají muže a ženy, zabíjejí lidi čarodějnictvím atd. Geertziáni takové praktické sociální účinky zcela neignorují, tyto symboly však nejsou hlavním předmětem jejich zájmu. Hlavním tématem geertziánské antropologie je spíše důsledné tážení se po tom, jak symboly formují způsoby, jimiž sociální aktéři vidí, cítí a reflektují svět nebo, jinými slovy, jak symboly operují jako prostředky "kultury".

9.

Předjímaje pojednání o strukturalismu, bylo by dobré poznamenat, že Geertz byl vždy spíše na straně "étosu" kultury než na straně "světového názoru". Spíše se zabýval afektivními a stylistickými hledisky než hledisky kognitivními. I když je samozřejmě velmi těžké (což neznamena neúčinné a konec konců neopodstatněné) tyto dvě složky ostře oddělit, přesto je možné rozpoznat důraz na tu či onu. Geertz pak (stejně jako před ním zejména Benedictová) dokonce většinu kognitivních nebo intelektuálních kulturních systémů - například balijské kalendáře - neanalyzuje (jen) za účelem odhalení souboru kognitivních principů uspořádání. Analyzuje je (především) za účelem porozumění tomu, jak se balijský způsob dělení času odráží v tamním chápání osobní identity, sociálních vztahů a chování s konkrétní kulturně distinktivní příchutí, étosem (1973e). [3]

10.

Dalším významným přínosem geertziánského přístupu byl požadavek studovat kulturu "z pohledu aktéra" (např. 1975). To opět neznamena, že musíme proniknout "do lidských hlav", ale to, že kultura je produktem jednajících sociálních bytostí, pokoušejících se porozumět světu, v němž se nacházejí. Jestliže máme porozumět kultuře, musíme se situovat do pozice, z níž byla konstruována. Kultura není nějaký abstraktně uspořádaný systém, odvozující svoji logiku ze skrytých strukturálních principů nebo ze zvláštních symbolů, které poskytují "klíče" k jeho koherenci. Logika kultury - principy vztahů, které existují mezi jejími elementy - se spíše odvozuje z logiky nebo organizace jednání, od lidí operujících v jistých institucionálních rádech a interpretujících své situace tak, aby v nich mohli jednat koherentně (1973d). Nicméně bychom zde měli poznamenat, že ačkoli je pro Geertzův rámec perspektiva orientovaná na aktéra stěžejní, není systematicky rozpracována: Geertz nevyvinul teorii jednání nebo praxe jako takové, ovšem učinil aktéra středem svého modelu. Většina pozdějších na praxi zaměřených prací staví, jak uvidíme, na geertziánských (nebo geertziánsko-weberiánských) východiscích.

11.

Další významnou postavou chicagské školy symbolické antropologie je David Schneider. Schneider je stejně jako Geertz produktem Parsonse, a také se soustředil především na

pročištění konceptu kultury. Jeho úsilí ale směřovalo k porozumění vnitřní logice systémů, symbolů a významů prostřednictvím pojmu "jádrových symbolů" a také prostřednictvím představ podobných konceptům struktury Clauda Lévi-Strausse (např. [1968](#), [1977](#)). Ačkoli Geertz užíval okřídleného spojení "kulturní systém", nevěnoval nikdy příliš pozornost systémovým aspektům kultury. Byl to právě Schneider, kdo mnohem důkladněji rozvinul tuto problematiku. Schneider ve své práci odšťihává kulturu od sociálního jednání mnohem radikálněji než Geertz. Pravděpodobně právě proto, že ve Schneiderově díle je sociální jednání ("praxe", "*praxis*") tak radikálně odděleno od "kultury", byli Schneider a někteří jeho studenti jedněmi z prvních symbolických antropologů, kteří viděli praxi samotnou jako problém ([Barnett 1977](#); [Dolgin, Kemnitzer, Schneider 1977](#)).

12.

Victor Turner pochází ze zcela odlišného intelektuálního prostředí. Byl vyškolen ve strukturálním funkcionalismu stylu Maxe Gluckmana, který, sám ovlivněn marxismem, zdůrazňoval, že normální stav společnosti není stavem solidarity a harmonické integrace částí, ale spíše stavem konfliktu a rozporů. Analytickou otázkou tedy nebylo to, jak je solidarita vyladována, posilována a upevňována, jako v přímé linii Durkheimových následovníků, ale spíše to, jak je konstruována a udržována skrze konflikty a rozpory, jež tvoří normální stav věcí. Americký čtenář by mohl namítnout, že se jedná jen o menšinovou variantu základního funkcionalistického směru, protože obě školy kladou důraz na zachování integrace, zejména na zachování integrace "společnosti" - aktérů, skupin, sociálních celků - jako protikladu ke "kultuře". Ale Gluckman a jeho studenti (včetně Turnera) byli přesvědčeni, že se svým přístupem významně odlišují od hlavního proudu antropologie. V britské antropologii však tvořili menšinu. Tyto skutečnosti snad částečně objasňují Turnerovu originalitu ve vztahu k jeho krajanům, která ve svém důsledku vedla k nezávislému rozvinutí jeho vlastní větve, explicitně symbolické antropologie.

13.

Přes relativní originalitu Turnerova posunu k symbolům je v jeho díle patrná výrazná kontinuita se zaměřením britské sociální antropologie, a v důsledku toho se turneriánská a geertziánská symbolická antropologie významně liší. Turnera symboly nezajímají jako nositelé a analytická okna do "kultury" - integrovaného étosu a světového názoru společnosti - ale jako to, co bychom mohli nazvat *činiteli* v sociálním procesu. Ti - dají-li se dohromady v jistém uspořádání v jistých kontextech (zvláště v rituálech) - vedou k zásadním *sociálním* transformacím. Symboly v ndembuských léčebných, iniciačních nebo loveckých rituálech jsou tak zkoumány kvůli způsobům, jakými aktéři přecházejí z jednoho statusu do jiného, způsobům, jimiž se řeší sociální rozpory a způsobům, které zasvěcují aktéry do kategorií a norem jejich společnosti ([1967](#)). Na cestě k těmto spíše tradičním strukturálně-funcionalistickým cílům Turner identifikoval nebo rozpracoval jisté rituální mechanismy. Některé z konceptů, které rozpracoval, se staly nezbytnou součástí slovníku analýzy rituálu - liminalita, marginalita, antistruktura, *communitas* atd. ([1967](#), [1969](#)).[4]

14.

Turner se s chicagskými symbolickými antropology nedostal příliš do sporu jednoduše proto, že většinou mluvili jeden přes druhého. Turneriáni nicméně pole symbolické antropologie jako celek doplnili o důležitou, typicky britskou dimenzi, a sice o smysl pro

pragmaticnost symbolů. Mnohem podrobněji než Geertz se Schneider a jiní zabývali "efektivností symbolů", tedy otázkou toho, jak symboly skutečně dělají to, co všichni symboličtí antropologové tvrdí, že dělají: fungují jako aktivní síly v sociálním procesu (viz též [Lévi-Strauss 1963](#); [Tambiah 1968](#); [Lewis 1977](#); [Fernandez 1974](#)).

15.

Při pohledu zpět můžeme říci, že symbolická antropologie měla řadu významných omezení. Tím nemám na mysli, že byla nevědecká, mystická, literární, přihlouplá a podobně, z čehož ji obviňovali kulturní ekologové (viz níže). Spíše můžeme poukázat - zvláště u americké formy symbolické antropologie - na nedostatek systematické sociologie, na nedostatečně vyvinutý smysl pro politiku kultury a nedostatek zvědavosti týkající se produkce a zachování symbolických systémů. Tyto problémy budou dále probírány podrobněji.

Kulturní ekologie[\[5\]](#)

16.

Kulturní ekologie představuje novou syntézu a prohloubení materialistického evolucionismu Leslieho Whita ([1943](#), [1949](#)), Juliana Stewarda ([1953](#), [1955](#)) a V. Gordona Childa ([1942](#)). Její počátky sahají až k Lewisovi Henry Morganovi a E. B. Tylorovi do devatenáctého století a v neposlední řadě i k Marxovi a Engelsovi. Mnozí z evolucionistů padesátých let přesto z pochopitelných politických důvodů raději návaznost na marxismus nezmiňovali.[\[6\]](#)

17.

White se zabýval tím, co lze označit jako "všeobecnou evoluci" nebo evoluci kultury obecně, prostřednictvím termínu stádia sociální komplexity a stádia technologického pokroku. Tyto stupně později rozpracovali Elman Service ([1958](#)) a Marshall Sahlins s Elmanem Servicem ([1960](#)) do proslulého schématu: tlupy-kmeny-náčelnictví-státy. Ve Whitově pojetí se evoluční mechanismy odvozují z více či méně nahodilých událostí: technologických vynálezů, umožňujících větší "úsporu energie" a populační růst (a dost možná válku a dobytvačnost). Tyto události stimulují vývoj komplexnějších forem sociální/politické organizace a koordinace. Steward ([1953](#)) kritizoval jak zaměření na evoluci kultury obecně (v protikladu k jednotlivým kulturám), tak nedostatek systematictějšího použitelného evolučního mechanismu. Namísto toho zdůrazňoval skutečnost, že jednotlivé kultury rozvíjejí své specifické formy v procesu adaptace na konkrétní přírodní podmínky a že zjevná uniformita evolučních stádií je ve skutečnosti záležitostí obdobných adaptací na podobné přírodní podmínky v různých částech světa.

18.

Pokud myšlenka, že kultura je vtělena ve veřejných a pozorovatelných symbolech, byla klíčem k osvobození symbolické antropologie od dřívější americké kulturní antropologie, pak konceptem, který sehrál obdobnou úlohu v kulturní ekologii, byla "adaptace" (shrnutí viz [Alland 1975](#)). Podobně jako Geertz prohlašoval, že studovat kulturu jako vtělenou v symbolech odstraňuje problém, jak se dostat do hlav lidí, tak Sahlins tvrdil, že zaměření na adaptaci na přírodní podmínky je způsob, jak se vyhnout takovým neurčitým jevům jako jsou kulturní gestaly a historická dialektika ([1964](#)). Představitelé této školy odmítli americké pojetí studia kultury i britské pojetí studia společnosti. Vnitřní dynamika byla považována za těžko měřitelnou a ještě těžší bylo přidělit jí kauzální prvenství, kdežto s

vnějšími faktory přírodního a sociálního prostředí bylo možno pracovat jako s danými, měřitelnými a "nezávisle proměnnými".

Po desetiletí, dnes vlastně staletí, byly pod různými zástavami sváděny četné intelektuální střety ohledně toho, která součást kultury je rozhodující pro změnu. Je s podivem, že mnohé z nich přetrvaly. Leslie White upřednostňoval technologický růst jako nejpodstatnější faktor evoluce kultury; pro Juliana Huxleyho a jiné je rozhodující silou "lidské vnímání osudu", i výrobní způsob a třídní boj jsou stále aktuálními tématy. Ať se tyto pozice jakkoli liší, shodují se v jednom: podnět k vývoji vychází zevnitř...

Argumenty pro vnitřní příčiny vývoje mohou být podpořeny poukázáním na jistý mechanismus, např. hegelíánskou dialektiku, nebo se mohou opírat o mnohem méně jisté argumenty z logiky... V každém případě se vždy vychází z nereálného a napadnutelného předpokladu, že kultury jsou uzavřené systémy... A právě v tomto nabízí kulturní ekologie novou perspektivu... [T]ím se obrací pozornost na vztah mezi vnitřním a vnějším; tento argument anticipuje výměnu mezi přírodním prostředím a kulturou jako hlavní sílu evoluce. Který pohled převažuje, nelze jednoduše rozhodnout... Pokud však adaptace na vnější prostředí zvítězí nad vnitřním dynamismem, bude to pro její skutečnou a samozřejmou sílu. Adaptace je skutečná, naturalistická, zakotvená v takových historických souvislostech, které argument vnitřního dynamismu přehlíží... ([Sahlins 1964](#): 135-136)[7]

19.

Sahlinsova a Servicova verze kulturní ekologie, která se také přikláněla k hlavnímu proudu archeologického křídla antropologie, byla v podstatě stále ještě evolucionistická. Hlavní použití pojmu adaptace spočívalo ve vysvětlení rozvoje, udržení a transformace sociálních forem. Existovala ovšem ještě jiná varianta kulturní ekologie, která se vyvinula o něco později a která posléze dominovala materialistickému křídlu. Ta, nejsilněji vyjádřená Marvinem Harrisem (např. [1966](#)) a snad nejelegantněji Royem Rappaportem ([1967](#)), čerpala v mnohém ze systémové teorie. Díky tomu se analytické zaměření posunulo od evoluce k vysvětlování existence specifických částí jednotlivých kultur v pojmech adaptivních nebo systém udržujících funkcí těchto částí. Rituál *kaiko* u Maringů tak zabraňoval úpadku přírodního prostředí ([Rappaport 1967](#)), potlač u Kwakiutlů udržoval rovnováhu distribuce potravy mezi jednotlivými segmenty kmene ([Pidocke 1969](#)) a posvátnost krávy v Indii zaručovala ochranu nezbytného článku zemědělského potravního řetězce ([Harris 1966](#)). V těchto studiích se tedy zájem obrátil od toho, jak prostředí napomáhá rozvoji sociálních a kulturních forem (nebo ho brzdí), k otázce, jak sociální a kulturní formy fungují, aby udržely stávající vztahy s prostředím. Takto orientované studie reprezentovaly kulturní ekologii po celá šedesátá léta.

20.

Ignorance této rozhořčené debaty mezi kulturními ekology a symbolickými antropology by se v podstatě rovnala neznalosti antropologické teorie té doby. Zatímco kulturní ekologové považovali symbolické antropology za zmatené mentalisty, zabývající se nevědeckými a neověřitelnými úlety subjektivní interpretace, symboličtí antropologové považovali kulturní ekologii za tupý a sterilní scientismus, počítající kalorie a měřící úhrn srážek a záměrně ignorující fakt, který údajně antropologie ustanovila: totiž, že kultura zprostředkovává veškeré lidské chování. Manichejské boje mezi "materialismem" a "idealismem", "tvrdými" a "měkkými" přístupy, interpretativním "*emics*" a vysvětlujícím

"etics" dominovaly oboru po značnou část šedesátých let a v některých oblastech dobře do let sedmdesátých.

21.

To, že většina z nás myslela a psala v pojmech takových protikladů, může mít částečně kořeny v převažujících schématech západního myšlení: subjektivní/objektivní, příroda/kultura, vědomí/tělo atd. K takovému myšlení dále přispívá i samotná praxe terénního výzkumu založená na paradoxním imperativu zúčastnit se a současně pozorovat. Může to být i tak, že tento druh polarizované konstrukce intelektuální krajiny v antropologii je příliš hluboce motivován jak kulturními kategoriemi, tak způsobem praktikování oboru, než aby ho bylo možno vyloučit. *Emic/etic* střet v šedesátých letech měl řadu neblahých důsledků, z nichž ne nejmenším byla nepřítomnost adekvátní sebekritiky v obou táborech. Obě školy se mohly vyžívat v chybách té druhé a nezabývat se vlastními slabiny. Ve skutečnosti obě strany měly slabiny nejenom v tom, že nebyly schopny uchopit to, co druhá strana dělala (symboličtí antropologové odmítající veškeré nároky na "výklad", kulturní ekologové ztrácející z dohledu rámce významu, v nichž se odehrává lidské jednání); jejich nedostatkem rovněž bylo, že se nezabývaly systematickou sociologií. [8]

22.

Z pohledu britské sociální antropologie skutečně bylo veškeré americké zápolení zcela bezvýznamné, protože byl opomíjen nezbytný klíčový termín antropologické diskuse: společnost. Kde zůstaly sociální skupiny, sociální vztahy, sociální struktury, sociální instituce, které zprostředkovávají *jak* způsoby, kterými lidé myslí ("kulturu"), *tak* způsoby, kterými lidé zakoušejí a ovlivňují své prostředí? V pojmech kategorií britské sociální antropologie nemohly být tyto otázky (kdyby se vůbec někdo obtěžoval si je položit) zodpovězeny, protože Britové měli své vlastní intelektuální roztržky, ke kterým se následně vrátíme.

Strukturalismus

23.

Strukturalismus, víceméně vynález Clauda Lévi-Strausse, byl jediným novým paradigmatem rozvinutým v šedesátých letech. Dalo by se také říci, že jde o jediné opravdu původní paradigma sociálních (a ze stejného důvodu také humanitních) věd, které vzniklo ve 20. století. Lévi-Strauss čerpal z lingvistiky a teorie komunikace a přiznával vliv Marxe i Freuda. Tvrdil, že zjevně matoucí rozmanitost sociálních a kulturních jevů může být srozumitelně převedena na několik málo jednoduchých principů poukazem ke sdíleným vztahům těchto jevů. Snažil se o ustavení univerzální gramatiky kultury; to znamená způsobů, jimiž jsou utvářeny jednotky kulturního diskurzu (principy binární opozice), a pravidel, na jejichž základě jsou tyto jednotky (dvojice opozičních termínů) uspořádány a kombinovány za účelem vytváření skutečných kulturních produktů (mýty, sňatková pravidla, uspořádání totemických klanů apod.), jež antropologové zaznamenávají. Kultury jsou především systémy klasifikace, soubory institucionální a intelektuální produkce postavené na těchto systémech a na operacích prováděných na základě těchto souborů. Jedním z nejdůležitějších druhotných účinků kultury ve vztahu k jejím vlastním taxonomiím je právě zprostředkovávání nebo usmiřování opozic, které jsou v první řadě základem těchto taxonomií.

24.

V praxi strukturální analýza sestává z vydělování základních souborů opozic, které jsou podstatou některých komplexních kulturních jevů - mýtu, rituálu a sňatkového systému - a z poukazování na způsoby, jakými je daný jev výrazem těchto kontrastů stejně jako jejich přepracováním. Tím se vytváří kulturně významuplné vyjádření řádu či jeho reflexe. I bez úplné analýzy mýtu nebo rituálu je pouhý výčet důležitých souborů kulturních opozic považován za užitečný, neboť odhaluje osy a limity myslitelného v rámci dané kultury a kultur jí podobných (např. [Needham 1973b](#)). Nejlepší ukázkou předností strukturální analýzy je Lévi-Straussova čtyřdílná studie *Mytologiques* ([1964-71](#)). Tato metoda umožňuje uspořádání dat v širokém rozsahu (zahrnuje většinu domorodé Jižní Ameriky a rovněž i části nativní Severní Ameriky), právě tak jako zasvěcení do nesčetného množství drobných detailů - proč si jaguár zakrývá tlamu, když se směje, nebo proč metafory medu popisují únik lovné zvěře. Kombinace širokého záběru a drobného detailu propůjčuje tomuto dílu obrovskou sílu.

25.

O tom, že Lévi-Strauss umisťuje struktury, které rozeznává za společností a kulturou, do struktury vědomí, už bylo mnoho napsáno. Tato otázka i její kritika je ovšem pro antropology dost možná nepodstatná. Zdá se být nepopíratelné, že všichni lidé a všechny kultury klasifikují. To sice předpokládá jistý mentální sklon, ale neznamená to, že je určité schéma klasifikace nevyhnutelné. A rozhodně není víc nezbytné než že skutečnost, že lidé jedí, motivuje určitý univerzální systém kategorií jídla.

26.

Trvalý přínos Lévi-Straussova strukturalismu spočívá v uvědomění si faktu, že za bujnou různorodostí, zdánlivě náhodnou, může být hlubší jednota a systematickosti odvozená od fungování malého počtu skrytých principů. V tomto smyslu se Lévi-Strauss hlásí k Marxovi a Freudovi, kteří obdobně prohlašují, že pod povrchovým kypěním forem operuje několik relativně jednoduchých a uniformních mechanismů ([DeGeorge a DeGeorge 1972](#)). Takový náhled nám umožňuje mnohem jasněji rozlišovat mezi jednoduchými transformacemi, jež operují *uvnitř* dané struktury, a opravdovou změnou (nebo revolucí, chcete-li), kdy se transformuje samotná struktura. Proto měla teorie, i přes naturalistický nebo biologický základ strukturalismu a Lévi-Straussovu osobní zálibu v tezi *plus ça change, plus c'est la même chose*, větší dopad na tu oblast antropologie, která byla mnohem více historická a/nebo evoluční, než na antropologii praktikovanou samotným mistrem. Zejména práce Louise Dumonta rozvíjejí některé z evolučních koncepcí v analýze struktury indického kastovního systému a ve formulaci některých hlubších strukturálních změn v procesu přechodu kasty na třídu ([Dumont 1965, 1970](#); viz též [Goldman 1970](#), [Barnett 1977](#), [Sahlins 1981](#)).^[9]

27.

Strukturalismus nebyl mezi americkými antropology nikdy zvláště populární. Ačkoliv byl (zejména kulturními ekology) nahlížen v první řadě jako varianta symbolické antropologie, jeho ústřední myšlenky byly ve skutečnosti symbolickým antropologům vzdálené (částečně s výjimkou schneideriánů). Bylo to z mnoha důvodů, které v krátkosti načrtnu: a) čistě kognitivní důraz Lévi-Strausse na pojem významu jako protikladu k zájmu Američanů o étos a hodnoty; b) Lévi-Straussův důraz na arbitrárnost významu (veškerý význam je ustaven kontrasty, nic neneso význam samo o sobě) jako protikladu amerického zájmu o vztahy mezi *formami* symbolických konstruktů a *obsahy*, pro něž se

formy stávají nositeli významů; a c) explicitně abstraktní umístění struktur oddělené od jednání a záměrů aktérů jako protiklad k poměrně konzistentnímu, i když různě definovanému aktérocentrismu u symbolických antropologů (i v tomto případě je Schneider částečnou výjimkou). Z těchto a možná i jiných důvodů nebyl strukturalismus americkými symbolickými antropology přijat tak, jak by se na první pohled mohlo zdát. [10] Zejména kvůli tendenci zaměřovat se na oblasti obdobné těm, jež symboličtí antropologové přijali za své - mýtus, rituál, etiketa atd. - můžeme v tomto případě hovořit o statusu fiktivního příbuzenství.

28.

Mimo Francii měl strukturalismus největší vliv v Anglii mezi některými z odvážnějších sociálních antropologů (viz především [Leach 1966](#)). Lévi-Strauss a Britové byli vlastně spřízněni více, než by se mohlo zdát, protože pocházejí ze dvou linií sahajících až k Durkheimovi. Každopádně strukturalismus prodělal v britském kontextu několik důležitých změn. Britští antropologové se vyhnuli otázce vědomí a univerzálních struktur a aplikovali nejprve strukturální analýzu na jednotlivé společnosti a kosmologie (např. [Leach 1966, 1969](#); [Needham 1973a](#); [Yalman 1969](#)). To platí i pro Dumonta ([1970](#)) ve Francii. Detailněji se zaměřili na proces zprostředkování opozic a přišli s originálními pojednáními o anomálii a antistruktuře, zejména Mary Douglasová v *Purity and danger* (viz též [Turner 1967, 1969](#); [Leach 1964](#); [Tambiah 1969](#)).

29.

Významné bylo, že mnoho Britů odstranilo jeden z nejradiálnějších znaků strukturalismu - absenci durkheimovské distinkce mezi sociální "základnou" a její kulturní "reflexí". Lévi-Strauss prohlašoval, že pokud mýtické struktury odpovídají sociálním strukturám, není to proto, že mýtus reflektuje společnost, nýbrž proto, že mýtus i sociální organizace sdílejí společnou strukturu. Oproti tomu se řada britských strukturalistů (Rodney Needham je velkou výjimkou) vrátila k tradici Durkheima a Marcela Mausse, a považovala mýtus a rituál za odraz a řešení opozic "na symbolické úrovni" a tyto opozice považovala za fundamentálně sociální. [11] Dokud se britský strukturalismus omezoval na studium mýtu a rituálu, dobře zapadal do britské antropologie, aniž by na ni měl hlubší účinek. Stal se verzí kulturní (symbolické) antropologie, teorií superstruktury, která byla specifická právě pro tyto britské strukturalisty. Až později, když se strukturální (strukturálně-marxistické) zaměření obrátilo k britskému konceptu sociální struktury, začalo to jiskřit.

30.

V mnoha oborech - lingvistice, filosofii, historii - se na začátku sedmdesátých let objevila silná reakce na strukturalismus. Dvě vzájemně spjaté charakteristiky - odmítnutí relevance intencionálního subjektu v sociálním a kulturním procesu a odmítnutí jakýchkoli významných vlivů historie nebo "události" na strukturu - byly považovány za obzvláště problematické, ne-li nepřijatelné. Začaly se formulovat alternativní modely, ve kterých hráli aktéři i události aktivnější úlohu. Tyto modely však dění v antropologii až do konce sedmdesátých let výrazněji nezasáhly. Budu se jimi zabývat v závěru. Během této dekády se strukturalismus v antropologii stal i se všemi svými nedostatky (a přednostmi) základem jedné z dominantních teoretických škol, strukturálního marxismu. A tomuto období se budeme nyní věnovat.

Sedmdesátá léta: Marx

31.

Antropologie let sedmdesátých byla mnohem více a zřetelněji vázaná na události odehrávající se ve skutečném světě, než jak tomu bylo v období předcházejícím. Koncem šedesátých let se ve Spojených státech a Francii (méně pak v Anglii) ve velké míře objevila radikální sociální hnutí; nejdříve přišla kontrakultura, pak protiválečné hnutí a o něco později i ženské hnutí. Tato hnutí ovlivnila akademický svět, jehož byla z velké části produktem. Vše, co bylo součástí existujícího řádu, bylo zpochybňováno a kritizováno. Rané kritiky měly v antropologii formu zřeknutí se historických vazeb mezi antropologií na jedné straně a kolonialismem a imperialismem na straně druhé (např. [Asad 1973](#), [Hymes 1974](#)). Nešly ale příliš do hloubky. Záhy se však debata soustředila na mnohem závažnější problémy týkající se samotné povahy našich teorií. Zejména se pak zabývala otázkou, do jaké míry tyto koncepty ztělesňují a reprodukuji ideje západní buržoazní kultury.

32.

Zastřešujícím symbolem nového kriticismu a teoretických alternativ, nabízejících náhradu za staré modely, byl Marx. Ten, jako jediný z velkých předchůdců moderní sociální vědy 19. století, byl opomíjen v hlavním teoretickém proudu. Parsonsova *Structure of social action*, jeden z posvátných textů symbolických antropologů, kteří studovali na Harvardu, zmapovala názory Durkheima a Webera. Stejně tak se zabýval ekonomickými teoretiky - Alfredem Marshalllem a Vilfredem Paretem, jejichž hlavní význam v tomto kontextu spočíval v tom, že nebyli Marxem. Britové, ať už symboličtí antropologové či strukturalisté, byli stále pevně zakotveni v Durkheimovi. Lévi-Strauss se sice přihlásil k vlivu Marxe na své myšlení, nicméně je třeba vynaložit velké úsilí, abychom pochopili, co tím mínil. Dokonce i u kulturních ekologů, kteří se v šedesátých letech jako jediní k materialismu hlásili, lze sotva najít známky Marxe; zejména Marvin Harris jeho myšlenky zcela zavrhl ([1968](#)). Nemusíme být zvláště bystrými analytiky ideologických aspektů dějin idejí, abychom si uvědomili, že absence významného marxistického vlivu do sedmdesátých let byla, stejně tak jako jeho objevení se v této době, odrazem reálné politiky ve světě.

33.

V antropologické teorii existovaly přinejmenším dvě odlišné marxistické školy: strukturální marxismus, rozvíjený především ve Francii a Anglii, a politická ekonomie, která se objevila nejdříve ve Spojených Státech a později také v Anglii. Existovalo zde také hnutí, které lze označit jako kulturní marxismus, rozpracované především v rámci historických a literárních studií. Tomuto hnutí, ponechanému antropology donedávna bez povšimnutí, bude věnována pozornost až v závěrečné části tohoto eseje.

Strukturální marxismus

34.

Strukturální marxismus byl jedinou školou, která se zcela vyvinula uvnitř antropologie a pravděpodobně díky tomu měla takový vliv. V rámci tohoto směru byl Marx používán k útoku a/nebo k přehodnocení nebo přinejmenším k rozšíření každého teoretického schématu uvnitř dané disciplíny - symbolické antropologie, kulturní ekologie, britské sociální antropologie a samotného strukturalismu. Strukturální marxismus představoval rádobu totální intelektuální revoluci. A jestliže nebyl úspěšný v ustavování sebe sama jako jediné alternativy všeho, co bylo k mání, určitě oťrásl většinou přijaté moudrosti.

Neříkám, že to byly nutně pouze soudobé spisy strukturálního marxismu (např. [Althusser 1971](#); [Godelier 1977](#); [Terray 1972](#); [Sahlins 1972](#); [Friedman 1975](#)), co takto zapůsobily. Avšak v antropologii byl strukturální marxismus skutečně výchozí silou pro šíření a legitimizování "Marxe," "marxismu," a "kritického zkoumání" v diskurzu celé antropologie (viz též [Diamond 1979](#)).

35.

Zvláštní posun strukturálního marxismu vůči předcházejícím formám materialistické antropologie spočívá v tom, že umísťuje determinující síly nikoliv do přírodního prostředí a/či do technologie, nýbrž specificky do určitých struktur sociálních vztahů. Ekologické faktory nebyly vyloučeny, ale byly zahrnuty a podřízeny analýze sociální a zejména politické organizace výroby. Kulturní ekologie byla kritizována jako "vulgární materialismus", který spíše posiluje než odhaluje klasickou kapitalistickou fetišizaci "věcí" a který zdůrazňuje spíše nadvládu objektů nad subjekty než sociální vztahy obsažené v těchto objektech, které zmíněné sociální vztahy rovněž symbolizují (viz zejména [Friedman 1974](#)). Kritické sociální vztahy, o nichž mluvíme a na něž je odkazováno jako na výrobní způsob(y), by neměly být zaměňovány s povrchovou organizací sociálních vztahů, která byla tradičně studována britskými sociálními antropology, jako jsou rody, klany, moiety atd. Na tyto vnější formy, které Britové nazývali "sociální strukturou", lze nahlížet jako na nativní *modely* sociální organizace, které antropologové přejali jako reálný fakt. Ale ty ve skutečnosti zakrývají či pouze částečně vystihují skryté asymetrické výrobní vztahy, které řídí systém. V této oblasti pak probíhala kritika tradiční britské sociální antropologie (viz zejména [Bloch 1971](#), [1974](#), [1977](#); [Terray 1975](#)).

36.

Kromě kritiky a revize kulturní ekologie a britské sociální antropologie obrátili strukturální marxisté svoji pozornost také na kulturní jevy. Narozdíl od kulturních ekologů strukturální marxisté nezavrhlí kulturní představy a nativní kategorie jako bezvýznamné pro skutečné nebo objektivní fungování společnosti. Ani se nezabývali dokazováním toho, jak zjevně iracionální kulturní představy jako například posvátnost krávy, mají ve skutečnosti praktickou adaptivní funkci. Podobně jako se nová levice více zabývala kulturními otázkami reálného světa (životní styl, vědomí) než levice stará, přičli strukturální marxisté kulturním jevům (představy, hodnoty, klasifikace) přinejmenším jednu z hlavních funkcí svého modelu sociálního procesu. Konkrétně byla kultura transformována v "ideologii" a nahlížena z pohledu její role v sociální reprodukci: legitimizace existujícího společenského řádu, sladující kontradikce v základně a mystifikující příčiny vykořisťování a zdroje nerovnosti v systému ([O'Laughlin 1974](#); [Bloch 1977](#); [Godelier 1977](#)).

37.

Jednou z předností strukturálních marxistů bylo, že se v jejich schématu našlo místo pro vše. Na základě toho, že odmítli zkoumat materiální vztahy a ideologii jako protichůdné kategorie, vypracovali přívrženci tohoto směru model, ve kterém byly tyto dvě "roviny" vzájemně propojeny prostřednictvím jádra sociálních/politických/ekonomických procesů. V tomto smyslu nabídli jasný smír mezi "materialistickým" a "idealistickým" táborem antropologie šedesátých let. Jak uvidíme později, bylo to smír spíše mechanického rázu.

38.

Důležitější však podle mého názoru je, že strukturální marxisté vrátili poměrně vlivnou sociologii zpět do antropologických studií. Obohatili britské sociálně antropologické kategorie marxistickými a vytvořili tak rozšířený model sociální organizace ("výrobní způsob"), který dále systematicky aplikovali na konkrétních případech. Zatímco jiné odnože marxismu zdůrazňovaly téměř výhradně vztahy politické/ekonomické organizace ("výroby"), strukturální marxisté byli antropology vedenými k zájmu o příbuzenství, rodový původ, manželství, výměnu, domáckou organizaci a podobně. Zahrnovali tak tyto prvky do svých úvah o politických a ekonomických vztazích (dávající jim často mnohem marxističtější ráz tím, že je označovali jako "vztahy reprodukce"). Výsledným efektem tak byla produkce bohatých a komplexních zobrazení sociálních procesů v konkrétních případech. Relativní vzácnost detailních sociologických analýz v různých antropologických směrech a školách šedesátých let předznamenala to, že se strukturální marxismus stal pro antropologii důležitým přínosem.

39.

Přesto přesevšechno nutno připustit, že se strukturální marxismus potýkal s řadou problémů. Prvním z nich bylo přílišné zužování konceptu kultury na "ideologii", které v nemalé míře umožnilo analytikům spojovat kulturní koncepce se specifickými strukturami sociálního vztahu. Díky tomuto extrémnímu zužování se objevil problém návratu ideologie zpět do mnohem obecnějších koncepcí kultury. Dalším problémem byla tendence nahlížet kulturu/ideologii ve smyslu mystifikace. To dodalo většině kulturních nebo ideologických studií této školy nespornou funkcionalistickou příchut'. Konečně cílem těchto analýz bylo ukázat jak mýtus, rituál, tabu či cokoli dalšího udržuje *status quo*. A nakonec nejzávažnější problém: ačkoli strukturální marxisté nabídli způsob, jak sladit vztah mezi materiální a ideologickou "rovinou", zastávali názor, že tyto roviny jsou v prvé řadě analyticky nerozeznatelné. Takže navzdory kritice durkheimovského (a parsonsiánského) chápání "sociální" jako "základny" systému, strukturální marxisté pouze nabídli hlubší, údajně reálnější a objektivnější, "základnu". A přestože se pokoušeli odhalit důležitější funkce "nadstavby" (nebo současně, navzdory tvrzení, že to, co je základna a co nadstavba, se liší kulturně a/či historicky nebo dokonce příležitostně, dost nejasně tvrdili, že nadstavba je součástí základny), setrvali v názoru, že zachovat takový soubor analytických škatulek je užitečné.

40.

V tomto ohledu je tak možné vidět, že strukturální marxismus byl stále velmi pevně zakořeněn v šedesátých letech. Ačkoli však vnesl prospěšnou část sociologie do dřívějšího schématu kategorií a i když tato sociologie sama o sobě byla formulována relativně originálně, základní kategorie myšlení šedesátých let nebyly radikálně zrevidovány. Dále pak, a to narozdíl od politické ekonomie a jiných nedávných přístupů, kterým se budeme krátce věnovat, byl strukturální marxismus do značné míry nehistorický. To byl faktor, který jej spojoval s dřívějšími podobami antropologie. Je skutečně možné se domnívat, že tato přijatelná směsice starých kategorií a předpokladů zabalená do nové kritické rétoriky, byla zčásti tím, co v té době učinilo strukturální marxismus tak přitažlivým. V mnoha ohledech se stal dokonalým prostředkem pro akademiky vystudované v dřívějších dobách, kteří však v sedmdesátých letech cítili vliv kritického myšlení a jednání propukajícího všude kolem nich.

Politická ekonomie

41.

Škola politické ekonomie čerpala inspiraci z teorie světových systémů a teorie omezeného růstu (*underdevelopment theories*) politické sociologie ([Wallerstein 1976](#); [Gunder Frank 1967](#)). Narozdíl od strukturálního marxismu, který se - na způsob konvenčních antropologických studií - zaměřoval především na relativně izolované společnosti nebo kultury, obrátili političtí ekonomové pozornost ke komplexním regionálním politicko/ekonomickým systémům (např. [Hart 1982](#)). Pokud se pokusili tuto perspektivu kombinovat s tradičním terénním výzkumem komunit nebo mikroregionů, zabývali se zpravidla studiem dopadů pronikání kapitalismu na tyto komunity (např. [American Ethnologist 1978](#); [Schneider, Schneider 1976](#)). Důraz na vliv vnějších sil a na způsoby, jimiž se společnosti mění nebo vyvíjejí převážně v adaptaci na takový vliv, poji určitým způsobem školu politické ekonomie s kulturní ekologií šedesátých let. Mnoho jejích současných představitelů bylo školeno v tomto duchu (např. [Ross 1980](#)). Ale zatímco v kulturní ekologii šedesátých let, často studující relativně "primitivní" společnosti, byly důležitými vnějšími silami síly přírodního prostředí, pro politické ekonomy sedmdesátých let, studující obecně "rolníky", jsou těmito vnějšími silami stát a kapitalistický světový systém.

42.

V teoretické rovině se političtí ekonomové od svých kulturně-ekologických předchůdců zčásti liší větší ochotou zahrnout kulturní nebo symbolické aspekty do svých zkoumání (např. [Schneider 1978](#); [Riegelhaupt 1978](#)). Zvláště se ve svých pracích zaměřují na symboly týkající se vývoje třídní nebo skupinové identity v kontextu politicko-ekonomického boje jakéhokoliv druhu. Škola politické ekonomie se tak překrývá s rychle se rozvíjející velkoprodukcí na téma "ethnicity". Literatura zabývající se touto problematikou je však příliš rozsáhlá a rozmanitá, než abych se jí mohla hlouběji zabývat. V každém případě ochota politických ekonomů věnovat pozornost - byť jakkoliv omezenou - symbolickým procesům, je součástí všeobecného zmírnění starých sporů mezi materialismem a idealismem, ke kterému došlo v šedesátých letech.

43.

Důraz, který tato škola klade na širší regionální procesy, je rovněž do jisté míry podnětný. Antropologové mají tendenci nahlížet společnosti, dokonce i vesnice, jako by to byly izolované ostrovy, a přehlíží přitom širší systémy vztahů, v nichž jsou tyto jednotky zasazeny. Výjimečné jsou práce (např. *Political systems of highland Burma* Edmunda Leache), které chápou společnosti v širším regionálním kontextu. Ty ovšem byly jakýmsi nezařaditelnými bizarnostmi. Ignorovat fakt, že rolníci jsou součástí států a že i "primitivní" společnosti a komunity jsou trvale vtaženy do širších systémů směn všeho druhu, znamená závažně zkreslit data. Je předností politických ekonomů, že nám to připomínají.

44.

Konečně političtí ekonomové si zaslouží také uznání za důrazné upozornění na význam historie pro antropologická studia. Nejsou prvními, kdo tak učinil, a nejsou ani jedinými, kdo tak činí dnes. Podrobněji se sblížení antropologie s historií budu věnovat v závěru tohoto eseje. Nicméně zastánci této školy se zcela určitě nejvíce zabývali skutečnou historickou antropologií a vytvářejí stále nosnou a systematickou práci založenou na tomto pojetí.

45.

Negativní stránkou je především to, že model politické ekonomie je příliš ekonomický, příliš striktně materialistický. Slýcháme zde často o mzdách, trhu, tocích hotovosti, ekonomickém vykořisťování, omezeném růstu atd., méně pak již o vztazích moci, dominance, manipulace, kontroly apod., do nichž ekonomické vztahy zasahují a které pro aktéry představují velkou část zakoušeného ekonomického bezpráví. Jinými slovy, politická ekonomie není dostatečně politická.

46.

Moje hlavní námitka ale směřuje hlouběji do teoretického modelu politické ekonomie. Zejména se mi zdá pochybný, přinejmenším v antropologii, kapitalisticky orientovaný pohled na svět. V jádru modelu je předpoklad, že skutečně vše, co studujeme, již bylo zasaženo ("proniknuto") kapitalistickým světovým systémem, a proto většina toho, co vidíme během terénního výzkumu a popisujeme v monografiích, musí být chápána jako vzniklé v reakci na tento systém. To snad platí v případě evropských rolníků, ale i zde by bylo žádoucí ponechat otázku otevřenou. Když postupujeme dále od "centra", tento předpoklad se stává vskutku problematickým. Společnost, dokonce i vesnice, má svoji vlastní strukturu a historii, a ty musí být součástí analýzy, stejně tak jako vztahy v širším kontextu, v jehož rámci fungují. (K vyváženějšímu pojetí viz Joel Kahn [1980].)

47.

Problémy vyvstávající z kapitalisticky zaměřeného světového názoru také ovlivňují to, jak političtí ekonomové pojmají historii. Historie je často považována za něco, co jako loď připlouvá do zkoumané společnosti odněkud zvenčí. Nedobereme se tak historie *dané* společnosti, ale vlivu (naší) historie *na* onu společnost. Výpovědi vycházející z této perspektivy jsou z hlediska tradičního zájmu antropologie, skutečné organizace a kultury zkoumané společnosti, často zcela neuspokojivé. Tradiční studie se, co se týče historie, potýkaly se svými vlastními problémy. Často nabízely pouze krátkou kapitulu o "historickém pozadí" na začátku díla a nedostačující kapitulu o "sociální změně" na jeho konci. Politická ekonomie sice tento poměr převrací, vytváří ale opačný problém.

48.

Političtí ekonomové mají navíc tendenci situovat sami sebe spíše na onu loď (kapitalistické) historie než na břeh. V podstatě říkají, že stejně nikdy nemůžeme poznat, jak jiný systém ve svých jedinečných "tradičních" rysech skutečně vypadal. Uvědoměním si faktu, že to, co obecně vnímáme jako tradici, je ve skutečnosti reakce na vliv Západu, získáme nejen výstižný obraz toho, oč se jedná, ale zároveň i uznáme destruktivní vlivy našeho vlastního systému na systémy jiné. Takové hledisko, i když je spíše výrazem hněvu a/nebo beznaděje než pragmatismu, je také patrné v několika současných pracích, které zpochybňují, zda můžeme "druhé" opravdu poznat. Nejlepším příkladem je *Orientalismus* Edwarda Saída (viz též [Rabinow 1977](#); [Crapanzano 1980](#); [Riesman 1977](#)).

49.

K této pozici lze dodat jedině: zkoušejme to. Takové úsilí je z hlediska našich teorií i naší praxe stejně důležité jako výsledky. Pokus vidět jiné systémy zdola je pravděpodobně jediným základem specificky antropologického příspěvku vědám o člověku. Naše terénním výzkumem rozvíjená schopnost zaujmout hledisko lidí na břehu nám umožňuje naučit se cokoliv mimo to, co již známe, a to dokonce i o naší vlastní kultuře. (S tím, jak neustále roste počet antropologů, provádějících výzkum v západních kulturách, včetně

Spojených států, se stává aktuální zachovat si schopnosti vidět jinakost i vedle u sousedů.) Naše pozice "zdola" (on the ground) určuje způsob, jímž nahlížíme lidi ne jednoduše jako pasivní loutky a zpodobnění "systému", ale jako aktivní aktéry a subjekty v jejich vlastní historii.

50.

Závěrem této části musím přiznat, že zasazení školy politické ekonomie do sedmdesátých let představuje určitý ideologický tah. Ve skutečnosti je politická ekonomie stále živá a úspěšná i v osmdesátých letech a pravděpodobně ještě nějaký čas bude. Moje, tak jako každá dějinná periodizace, jen částečně odpovídá reálnému času. Politickou ekonomii a strukturální marxismus jsem zahrнула do tohoto období/kategorie, protože obě školy i nadále sdílejí předpoklady odlišné od toho, co chci zdůraznit v antropologii let osmdesátých. Obě školy spolu s dřívějšími směry předpokládají, že lidské jednání a historický proces jsou téměř zcela strukturálně či systémově determinovány. Ať už se jedná o skrytou ruku struktury nebo o kapitalistického molocha, které jsou považovány za aktéra společnosti/historie, nehrají v těchto směrech klíčovou roli skuteční lidé vykonávající skutečné věci. Právě od těchto názorů se přinejmenším někteří antropologové, stejně jako představitelé mnoha jiných oborů, snaží v nastávajícím desetiletí odpoutat.

Osmdesátá léta: praxe

51.

Na začátku článku jsem se zmínila o nápadné výstižnosti Wolfova komentáře poukazujícího na skutečnost, že pole antropologie se rozpadá, a současně jsem připustila, že i v minulosti se antropologie vyznačovala nízkým stupněm integrace. Rovněž jsem naznačila, že lze rozeznat roztroušené prvky nového trendu, jenž nabírá na síle a koherenci. V této závěrečné části mu věnuji pozornost, načrtnu ho a podrobím předběžné kritice.

52.

V několika posledních letech narůstal zájem o analýzu zaměřenou na některý ze skupiny vzájemně souvisejících termínů: praxe, *praxis*, jednání, interakce, činnost, zkušenost, performance (*practice, praxis, action, interaction, activity, experience, performance*). Druhá, úzce související skupina pojmů se zaměřuje na původce všeho toho dění: činitel, aktér, osoba, jáství, jednotlivec, subjekt (*agent, actor, person, self, individual, subject*).

53.

V některých oborech se tento nový směr objevil už na počátku 70. let, někdy jako přímá reakce na strukturalismus. Například v lingvistice byla strukturální lingvistika odmítnuta a došlo k výraznému posunu v nahlížení jazyka jako komunikace a performance (např. [Bauman a Sherzer 1974](#); [Cole a Morgan 1975](#)). Také v antropologii se začaly objevovat ojedinělé hlasy vyžadující přístup založený více na jednání. V roce 1972 publikoval ve Francii [Pierre Bourdieu](#) svůj *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle (Outline of a theory of practice)*. Ve Spojených státech Geertz napadl jak hyperkoherentní studie symbolických systémů (z nichž mnohé byly inspirovány jeho vlastními programovými publikacemi), tak to, v čem spatřoval sterilní formalismus strukturalismu. Namísto toho nabádal antropology, aby nahlíželi "lidské chování... jako... symbolické jednání" ([Dolgin, Kemintzer, Schneider 1977](#); [Wagner](#)

[1977](#); [T.S. Turner 1969](#)). V Anglii existovalo menšinové křídlo, které kritizovalo tradiční pojetí "sociální struktury" ne z pozice strukturálního marxismu, ale z perspektivy individuální volby a rozhodování se (např. [Kapferer 1976](#)).[\[12\]](#)

54.

Strukturální marxisté a později političtí ekonomové dominovali přinejmenším v antropologii po většinu 70. let. Sociální a kulturní jevy byly vysvětlovány odkazováním na ten či onen druh systémových/strukturálních mechanismů. A až koncem 70. let začala hegemonie strukturálního marxismu a dost možná i politické ekonomie, ustupovat. Anglický překlad Bourdieuovy knihy byl publikován v roce 1978 a přibližně ve stejné době se začalo stále silněji ozývat volání po přístupech zaměřených více na praxi. Zde jsou ukázky:

Nástroje uvažování se mění a společnost je stále častěji znázorňována spíše jako skutečná hra, pouliční drama nebo behaviorální text, než jako promyšlený stroj nebo kvazi-organismus. ([Geertz 1980a](#): 168)

Tyto systémy [příbuzenství] je třeba nahlížet v akci, studovat taktiku a strategii, nejen pravidla hry. ([Barnes 1980](#): 301)

Genderové koncepce v každé společnosti musí být chápány jako funkční aspekty kulturního systému, jejichž prostřednictvím aktéři manipulují, interpretují, legitimizují a reprodukují vzorce..., které dávají řád jejich sociálnímu světu. ([Collier, Rosaldo 1981](#): 311)[\[13\]](#)

Co aktéři chtějí a jak toho mohou dosáhnout? ([Ortner 1981](#): 366)

Rozšíří-li se strukturální/sémiotická analýza založená na modelu jazyka na antropologii obecně, vytratí se nejen historie nebo koncept změny, ale i praxe - lidské jednání ve světě. Dalo by se říci, že tím, o co přicházíme, je právě to, o čem celá antropologie pojednává. ([Sahlins 1981](#): 6)

55.

Zdá se, že i současné hnutí, stejně jako tomu bylo v případě silného revizionistického trendu v šedesátých letech, v mnohém přesahuje samotný obor antropologie. V lingvistice Alton Becker v často citovaném článku upřednostnil otázky výstavby textu před reifikací a proti reifikaci Textu ([1979](#)). Zdá se, že v sociologii se předmětem nového zájmu staly symbolický interakcionismus a jiné formy tzv. mikrosociologie.[\[14\]](#) Anthony Giddens označil vztah mezi strukturou a *agency*[\[15\]](#) za jeden z "centrálních problémů" moderní sociální teorie ([1979](#)). V historii E. P. Thompson vystoupil proti teoretikům (všem: od parsonsiánů po stalinisty), kteří nahlízejí "historii jako proces bez subjektu [a] shodují se na vyloučení lidské *agency* z historie" ([1978](#): 79). V literárních studiích Raymond Williams trvá na tom, že s literaturou musí být zacházeno jako s produktem specifických praktik, a obviňuje ty, kteří oddělují literaturu od praxe literární produkce, z mimořádně ideologického počínání ([1977](#)). Dovedeme-li tento argument do krajnosti - a zde se dostáváme na tenký led - můžeme dokonce i celé sociobiologické hnutí považovat za součást tohoto obecného trendu; a sice proto, jak sociobiologie posouvá evoluční mechanismus od náhodné mutace k záměrnému výběru na straně aktérů, kteří usilují o maximální reprodukční úspěch. (Je třeba říci právě zde a ne v poznámce pod čarou, že

mám vůči sociobiologii značné námitky. Nicméně si nemyslím, že by bylo příliš přehnané vidět její vznik jako součást širšího hnutí, jemuž zde věnuji pozornost.)

56.

Přístup zaměřený na praxi je velmi různorodý a já se nebudu snažit srovnávat a klást do kontrastu jeho mnohé proudy. Hodlám spíše vybrat několik prací, které sdílejí společnou orientaci v rámci širšího celku. Orientaci, jež se mi zdá obzvláště slibná. Nehodlám kanonizovat jednu z těchto prací, ani označovat tuto podkategorii, ani ji považovat za reálnější, než ve skutečnosti je. To, oč se snažím, lze přirovnat k počátku vyvolávání fotografie, kdy se skrytá forma stává rozeznatelnou.

57.

Mohli bychom začít obecným srovnáním těchto novějších na praxi zaměřených prací s již etablovanými přístupy, především symbolickým interakcionismem v sociologii ([Blumer 1962](#); [Goffman 1959](#); viz také [Berreman 1962](#) a nověji [Gregor 1977](#) v antropologii) a tím, co bylo v antropologii nazváno transakcionalismem ([Kapferer 1976](#), [Mariott 1976](#), [Goody 1978](#), [Barth 1966](#), [Bailey 1969](#)). Nejdříve je třeba podotknout, že tyto přístupy byly vypracovány *v opozici k* dominujícímu, v podstatě parsonsovsko/durkheimovskému, náhledu světa jako uspořádaného pravidly a normami.^[16] Ač symboličtí interakcionisté a transakcionalisté uznávají, že existuje institucionální organizace a kulturní vzorování (*cultural patterning*), snaží se minimalizovat nebo uzávorkovat význam těchto fenoménů pro porozumění sociálnímu životu:

Sociální organizace představuje z hlediska symbolického interakcionismu rámec, v němž jednající činitelé rozvíjejí svá jednání. Strukturální rysy jako "kultura", "sociální systémy", "sociální stratifikace" nebo "sociální role" vytvářejí podmínky pro jejich jednání, ale nedeterminují je. ([Blumer 1962](#): 152)

58.

Noví teoretici praxe na druhé straně sdílejí názor, že "systém" (v rozličných smyslech probíraných níže) má ve skutečnosti silný, až "determinující" vliv na lidské jednání a podobu událostí. Jejich zájem o studium jednání a interakce tedy neznamená odmítnutí nebo minimalizaci této pozice, vyjadřuje spíše naléhavou potřebu porozumět tomu, odkud "systém" pochází - jak je produkován a reprodukován a jak se mohl v minulosti měnit nebo se změnit v budoucnosti. Jak tvrdí Giddens ve své významné knize ([1979](#)), studium praxe není antagonistickou alternativou ke studiu systémů nebo struktur, ale je nezbytným doplňkem.

59.

Další významný aspekt nové orientace na praxi, odlišující ji závažně od dřívějších interakcionistických a transakcionalistických přístupů, spočívá ve zřejmém marxistickém vlivu, který přetrvává od sedmdesátých let. Částečně je to vidět ve způsobu, jakým jsou věci jako kultura a/nebo struktura nahlíženy. Ačkoli noví teoretici praxe sdílí s antropologií šedesátých let silný smysl pro formující sílu kultury/struktury, tato síla je pojímána spíše temně jako záležitost "nátlaku", "hegemonie" a "symbolické dominance". Později se k tomuto tématu vrátíme podrobněji. Obecněji lze marxistický vliv spatřovat v předpokladu, že nejdůležitějšími formami jednání nebo interakce pro analytické účely jsou ty, které se odehrávají v asymetrických vztazích nebo ve vztazích dominance, a že tyto formy jednání nebo interakce nejlépe vysvětlí povahu jakéhokoli systému v

jakémkoli čase. Ať už jde o přímé zaměření se na interakci ("boj") mezi aktéry v asymetrických vztazích nebo spíše o vymezení aktérů (bez ohledu na to, co dělají) v termínech rolí a statusů odvozených z asymetrických vztahů, na nichž participují, přístup má tendenci zdůrazňovat sociální asymetrii jako nejdůležitější dimenzi jednání i struktury.

60.

Ne všechny současné práce zabývající se praxí vykazují marxistický vliv. Některé z nich - jako symbolický interakcionismus a transakcionalismus - se nesou spíše v duchu Adama Smithe. Noví teoretici praxe, jimiž se zabývám, nicméně implicitně nebo explicitně sdílí kritický nádech antropologie sedmdesátých let, když ne přímo systematickou věrnost marxistické teorii *per se*.

61.

Hovořit v této souvislosti o marxistickém vlivu zamlžuje důležitý aspekt současného dění: vzájemné pronikání, téměř splývání, marxistického a weberiánského rámce. V šedesátých letech byl zdůrazňován rozdíl mezi Marxem a Weberem jako protiklad "materialisty" a "idealisty". Teoretici praxe oproti tomu vycházejí z okruhu autorů, kteří interpretují Marxovo dílo takovým způsobem, aby jej učinili zcela kompatibilním s Weberovými názory. Tak jako Weber učinil aktéra středem svého modelu, také tito autoři zdůrazňují otázky praxe v Marxovi. Tak jako Weber zahrnul ekonomické do politického, tak tito autoři zahrnují ekonomické vykořisťování do politické dominance. A konečně tak jako se Weber zaměřil na étos a vědomí, zdůrazňují i tito autoři podobná témata v Marxově díle. Upřednostnění Marxe před Weberem představuje určitý taktický tah. Ve skutečnosti je teoretický rámec zavázán oběma rovným dílem.[\[17\]](#)

62.

Položím několik otázek, abych pokračovala v objasnění a zhodnocení pozice "nové praxe": Co je tím, co se snaží přístup zaměřený na praxi vysvětlit? Co je praxe? Jak je motivována? A jaké druhy analytických vztahů jsou v tomto modelu postulovány? Chtěla bych důrazně připomenout, že zde nenabízím koherentní teorii praxe. Pouze tříbím a velice předběžně uvažuji o některé z ústředních os této teorie.

Co je vysvětlováno?

63.

Jak již bylo naznačeno, moderní teorie praxe se snaží vysvětlit vztah(y), je(n)ž existují mezi lidským jednáním na jedné straně a určitou globální entitou, kterou můžeme nazvat "systémem" na straně druhé. Otázky, týkající se těchto vztahů, se mohou ubírat dvěma směry - působení systému na praxi a působení praxe na systém. O tom, jak tyto procesy probíhají, bude pojednáno níže. Zde je třeba říci několik slov o povaze "systému".

64.

Autoři dvou nedávných prací, kteří se explicitně snaží rozpracovat model založený na praxi ([Bourdieu 1978 \[1972\]](#) a [Sahlins 1981](#)), nominálně přebírají francouzské strukturalistické pojetí systému (vzorce vztahů mezi kategoriemi a vzorce vztahů mezi vztahy). Ve skutečnosti jak Bourdieuův *habitus*, tak Sahlinsova "kosmologická dramata" fungují v mnoha ohledech jako americký koncept kultury, kombinující prvky étosu, afektu a hodnoty se striktnějšími kognitivními schémata klasifikace. Volba

francouzského nebo amerického chápání systému má jisté důsledky pro zaměření analýzy jako celku. Zde se jim ale nebudeme věnovat. Důležité je, že antropologové, zabývající se praxí, předpokládají, že společnost a historie nejsou souhrnem reakcí a adaptací *ad hoc* na konkrétní stimuly, ale jsou určovány organizačními a hodnotovými schémata. Tato schémata (samozřejmě vtělena v institucionálních, symbolických a materiálních formách) vytvářejí systém.

65.

Systém navíc není rozložen do částí jako základna a nadstavba nebo společnost a kultura, ale je spíše bezešvým celkem. Instituce - řekněme například sňatkový systém - je zároveň systémem sociálních vztahů, ekonomických opatření, politických procesů, kulturních kategorií, norem, hodnot, ideálů, emotivních vzorců, atd. atd. Nepokoušíme se roztřídit tyto komponenty do různých rovin a přiřknout té či oné prvenství. Tak například manželství není jako celek přičítáno "společnosti", zatímco třeba náboženství "kultuře". Přístup z pozice praxe nemá potřebu rozbít systém na vykonstruované části jako základna a nadstavba (a zabývat se tím, která determinuje kterou), protože účelem analýzy není vysvětlit jednu část systému odkazem na část jinou, ale spíše vysvětlit systém jako integrální celek (což neznámá, že harmonicky integrovaný) odkazem k praxi.

66.

Je-li systém integrálním celkem, neznámá to, že všechny jeho části nebo dimenze mají stejný analytický význam. V jádru systému existují specifické projevy asymetrie, nerovnosti a dominance v daném čase a místě, které tento systém jak formují, tak i deformují. Raymond Williams, marxistický literární/kulturní historik, shrnuje obě charakteristiky tohoto pohledu - důraz na holismus a výsadní postavení dominance. Používá termín Antonia Gramsciho "hegemonie" pro označení systému, tvrdí, že:

- "Hegemonie" je koncept, který v sobě zahrnuje a zároveň přesahuje dřívější vlivné koncepty: "kulturu" jako "celistvý sociální proces", ve kterém lidé definují a utvářejí své životy a "ideologii" (v jakémkoli z jejích marxistických významů), v nichž je systém hodnot a významů vyjádřením nebo projekcí konkrétního třídního zájmu.
- "Hegemonie" přesahuje "kulturu" svým důrazem na propojení "celistvého sociálního procesu" se specifickou distribucí moci a vlivu. Říci, že lidé definují a utvářejí celý svůj život, je pravdou jen v abstraktním slova smyslu. V každé společnosti existují specifické nerovnosti v přístupu ke zdrojům a tedy v možnosti realizovat tento proces... Gramsci tedy zavádí nutnost rozpoznat dominanci a podřízenost v tom, co bylo dosud chápáno jako celistvý proces.
- Je to právě uvědomění si celistvosti procesu, jímž koncept "hegemonie" přesahuje koncept "ideologie". Rozhodující není jen vědomý systém idejí a přesvědčení, ale celý žitý sociální proces tak, jak je v praxi organizován specifickými a dominantními významy a hodnotami [...] [Hegemonie] je v nejsilnějším smyslu slova "kulturou", ale kulturou, která také musí být nahlížena jako žitá dominance a podřízenost jednotlivých tříd ([Williams 1977](#): 108-109, 110).

67.

To, co se teorie praxe snaží vysvětlit, je pak vznik, reprodukce a změna formy a významu daného sociálního/kulturního celku, definovaného - víceméně - v tomto smyslu.

Co je praxe?

68.

Odpověď na tuto otázku je v podstatě neomezená: cokoliv, co lidé dělají. Přizná-li se ústřední postavení v tomto modelu dominanci, pak nejvýznamnějšími formami praxe se stávají ty, které mají záměrné nebo nezáměrné politické důsledky. Potom téměř cokoli, co lidé dělají, má tyto politické důsledky. Studium praxe je tedy studiem všech forem lidského jednání, ovšem z určitého - politického - hlediska.

69.

Mimo toto obecné vymezení mohou být uvedeny další distinkce. V první řadě je třeba položit si otázku, koho považovat za "jednajícího" (*the acting units*). Většina antropologů zabývajících se praxí dodnes pokládá za "jednající" individuální aktéry, ať skutečné historické jedince nebo sociální typy ("ženy", "občany", "dělníky", "mladší sourozence" a tak dále). Analytik považuje tyto lidi a jejich konání za referenční bod pro porozumění specifickému vývoji událostí a/nebo pro porozumění procesům, které jsou zahrnuty v reprodukci nebo změně určitého souboru strukturálních rysů. Na rozdíl od rozsáhlé kolekce prací z oboru historie bylo v antropologii o kolektivním jednání napsáno relativně málo (viz ale [Wolf 1969](#); [Friedrich 1970](#); [Blu 1980](#); viz též literatura o cargo kultech, zejména [Worsley 1968](#)). Dokonce i v těch málo studiích o kolektivním jednání je kolektivita metodologicky pojímána jako nezávislý subjekt. V této části bychom se měli zabývat některými z problémů, které vyvstávají z esenciálního individualismu většiny současných forem teorie praxe.

70.

Druhý soubor otázek se týká časové organizace jednání. Někteří autoři (např. Bourdieu) pojímají jednání v termínech poměrně nahodilého rozhodování a/nebo poměrně krátkodobých "akcí" (*move*). Jiní tvrdí, i když tuto problematiku dále nerozvíjejí, že lidé jednají v rámci projektů či programů, které jsou vždy většího rozsahu než jednotlivé akce. A také že většina akcí je pochopitelná jen v kontextu těchto širších projektů ([Sahlins 1981](#); [Ortner 1981](#); [Collier, Rosaldo 1981](#); starší příklad viz [Hart, Pilling 1960](#)). Mnoho z nich je kulturně stanoveno (například normativní životní cyklus), ale řada jich musí být konstruována samotnými aktéry. Dokonce i projekty ("kreativně") vytvářené aktéry mají tendenci nabývat stereotypních forem, pokud omezení i zdroje systému jsou relativně konstantní pro aktéry v podobných pozicích. Důraz na rozsáhlejší "projekty" spíše než na jednotlivé "akce" vyzdvihuje to, že jednání samotné má (vývojovou) strukturu, ale zároveň probíhá v rámci struktury a ve vztahu *ke* struktuře.

71.

Konečně je zde otázka druhů jednání, které mají v rámci současného přístupu zásadní význam pro analýzu. Zdá se, že panuje všeobecná shoda ve vymezení se vůči parsonsovskému nebo saussurovskému přístupu, podle kterého je jednání nahlíženo jako prosté pře-hrávání nebo vykonávání (*execution*) pravidel a norem ([Bourdieu 1978](#); [Sahlins 1981](#); [Giddens 1979](#)). Navíc se všichni shodují, že jistý druh romantického nebo heroického "voluntarismu" zdůrazňující svobodu a relativně neomezenou tvořivost aktérů také nikam nevede (např. [Thompson 1978](#)). Co nám potom zbývá, je pojetí jednání v termínech pragmatické volby a rozhodování a/nebo aktivního kalkulování nebo taktizování. V následující části se zaměřím na strategický model, zahrnující jednotlivá pojetí motivace v rámci teorie praxe. Mám pochybnosti, zda kritika pře-hrávání nebo

vykonávání nezachází příliš daleko. Navzdory svým útokům na Parsonse jsou si Bourdieu i Giddens vědomi ústřední role vysoce schematizovaného a rutinizovaného chování v reprodukci systému. Právě v těch oblastech života, kde je jednání provázeno minimální reflexí (zvláště v tak zvané domácí sféře), lze najít nejvíce konzervativismu. Nicméně míra, v níž aktéři skutečně přehrávají normy, protože "to tak dělali naši předci", je přehnaně podceňována. Je tomu tak proto, že teoretici praxe chtějí zdůraznit aktivnost a intencionalitu jednání nebo proto, že se jejich zájem soustředí víc ke konceptu změny než ke konceptu reprodukce.

Co motivuje jednání?

72.

Teorie praxe vyžaduje jistý druh teorie motivace. V současnosti v teorii praxe dominuje teorie motivace odvozená z teorie zájmů (*interest theory*). Jde v podstatě o individualistický model poněkud agresivního aktéra, který je sebestředný, racionální, pragmatický a snad i orientovaný na maximalizaci svého prospěchu. Předpokládá se, že aktéři racionálně jdou za tím, co chtějí. A chtějí to, co je pro ně materiálně a politicky výhodné v kontextu jejich kulturní a historické situace.

73.

Teorie zájmů byla v minulosti již mnohokrát přetřásána. Zde postačí zmínit několik bodů, které mají zvláštní význam pro antropologické studium praxe.

74.

Pokud je teorie zájmů teorií psychologickou, i když se tak netváří, je nepochybně příliš zúžená. Ačkoli je pragmatická racionalita aspektem motivace, není nikdy jediným aspektem, a ne vždy převládajícím. Propůjčit jí status exkluzivní motivační síly, znamená vyloučit z akademického diskurzu celou řadu emocionálních termínů - potřebu, strach, utrpení, touhu a jiné -, které jsou bezesporu součástí motivace.

75.

Antropologové si uvědomují, že příliš psychologizované aktéry je těžké metodologicky uchopit, a teoretici praxe v tom nejsou výjimkou. Stále ovšem narůstá množství literatury, jež se zabývá proměnlivou konstrukcí jáství, osoby, emocí a motivů v mezikulturní perspektivě (např. [M. Rosaldo 1980, 1981](#); [Friedrich 1977](#); [Geertz 1973a, 1975](#); [Singer 1980](#); [Kirpatrick 1977](#); [Guemple 1972](#)). Nárůst těchto prací je součástí širšího trendu, který rozpracovává aktérsky orientované paradigma (*actor-centred paradigm*). Zdá se, že disciplína psychologické antropologie prochází renesancí (např. [Paul 1982](#); [Kracke 1978](#); [Levy 1973](#)). Doufejme, že proběhne výměna mezi sociologicky orientovanými výklady praxe s jejich poměrně suchopárnými popisy motivů a některými z barvitých líčení emocí a motivací.

76.

Předpokládá-li teorie zájmů příliš mnoho racionality na straně aktérů, předpokládá také příliš mnoho aktivnosti. Myšlenka, že se aktéři vždy tvrdě dožadují svých nároků, uskutečňují své cíle, jsou si jisti svými záměry apod., je až příliš přehnaným (a přespříliš zpolitizovaným) pojetím toho, jak a proč lidé jednají. Zde si můžeme vybavit Geertzem zdůrazňovanou distinkci mezi teorií zájmů a teorií napětí ([1973c](#)). Usilují-li v teorii zájmů aktéři vždy aktivně o dosažení zisků, pak jsou v teorii napětí nahlíženi jako

zakoušející složitost své situace a snažící se řešit problémy, jež sebou tato situace nese. Z toho plyne, že perspektiva napětí klade větší důraz na analýzu systému samotného. Ten je analyzován s cílem odhalení druhů vazeb, jež pro aktéry vytváří, druhů břemen, která na ně klade, apod. Tato analýza pak poskytuje vhodný kontext pro porozumění motivům aktérů a druhům projektů, které aktéři konstruují, aby zvládli svou situaci (viz také [Ortner 1975, 1978](#)).

77.

I když teorie napětí nekoriguje nedostatky psychologické teorie zájmů, přinejmenším zkoumá systematictěji sociální síly, které formují motivy. Dá se říci, že teorie napětí je - v kontrastu k psychologické konstrukci - teorií sociální produkce "zájmů". Ta se, spíše než přímým vyjádřením užitečnosti a výhod pro aktéry, zdá být řešením jimi zakoušených stresů a problémů.

78.

Teorie zájmů má konečně tendenci jít ruku v ruce s pojetím jednání v termínech krátkodobých taktických "akcí" spíše než dlouhodobých vývojových "projektů". Z taktického hlediska aktéři usilují o konkrétní zisky, zatímco z vývojového hlediska jsou nahlíženi jako zahrnutí do relativně dalekosáhlých transformací svých existenciálních stavů - svých vztahů k věcem, osobám a sobě samým. V Gramsciho duchu můžeme říci, že jednání ve vývojové nebo "projektové" perspektivě je spíše záležitostí "usilování" (*becoming*) nežli "získávání" (*getting*) ([1957](#)). Pro tuto perspektivu je příznačné chápání motivu a jednání jako tvořených nejen řešenými problémy, ale i obrazem a ideály toho, co tvoří dobro - v lidech, ve vztazích a v podmínkách života.

79.

Zvláštností teorie zájmů je, že je sdílena napříč širokým spektrem analytiků, marxisty i nemarxisty, "starými" i "novými" teoretiky praxe. Navzdory četným útokům a kritikám svědčí popularita a trvanlivost této perspektivy o tom, že k tomu, aby došlo k sebemenšímu posunu, budou zapotřebí zásadní změny v našich vlastních praktikách.

Povaha interakcí mezi praxí a systémem

80.

1. Jak systém utváří praxi? Antropologové - alespoň američtí - mají z velké části za to, že kultura formuje, usměrňuje a dokonce do jisté míry i diktuje chování. V 60. letech rozpracoval Geertz některé z významných mechanismů začleněných do tohoto procesu a mně se zdá, že většina moderních teoretiků praxe, včetně těch, kteří píšou v marxistickém a/nebo strukturalistickém duchu, zastává geertziánské pojetí. Nastaly ovšem určité posuny v důrazu, které vyplývají z důležitosti přikládané konceptu dominance v rámci tohoto přístupu. Důraz se přesunul od toho, co kultura lidem povoluje a umožňuje vidět, cítit a dělat, k tomu, jak lidi omezuje a zabraňuje jim ve vidění, cítění a dělání. I když souhlasíme s tím, že kultura významně konstituuje realitu, v níž aktéři žijí, tato realita je nahlížena kriticky: proč právě taková a ne jiná? A které alternativy jsou lidem zastírány?

81.

Je důležité poznamenat, že toto pojetí je alespoň částečně odlišné od nazírání kultury jako mystifikace. V takovém pojetí kultura (= "ideologie") produkuje lži o realitě lidských životů a analytickým problémem je porozumět tomu, jak lidé těmto lžím uvěří (např.

[Bloch 1977](#)). V přístupu, kterým se zde zabýváme, existuje jen jedna realita a ta je kulturně konstruovaná odshora dolů. Problém tedy nespočívá v tom, že systém produkuje lži o mimosystémové "realitě", ale v tom, proč má systém jako celek jistou konfiguraci, a v tom, proč a jak vylučuje alternativní možné konfigurace.

82.

Ptáme-li se specificky, jak je praxe omezována systémem, klademe v podstatě důraz na kulturní a psychologické mechanismy: mechanismy formování a transformace "vědomí". Ačkoli jsou uznávány tlaky materiálního a politického rázu, včetně fyzické síly, zdá se, že panuje obecná shoda v tom, že jednání je zásadně a systematicky omezováno způsoby, jimiž kultura ovládá aktérské definice světa, limituje jejich konceptuální nástroje a omezuje jejich emocionální repertoár. Kultura se stává součástí jáství. Například, když Bourdieu hovoří o významu cti mezi Kabyly:

Čest je stálá dispozice vtisknutá do těl aktérů ve formě mentálních dispozic, schémat vnímání a myšlení, naprosto obecných ve své aplikaci, jako ty, které rozdělují svět v souladu s opozicemi mezi mužským a ženským, východem a západem, budoucností a minulostí, nahoře a dole, pravým a levým atd. a také, na hlubší úrovni, formou tělesných postojů a pozic, způsobů stání, sezení, dívání se, mluvení nebo chůze. To, čemu se říká smysl pro čest, není ničím jiným než kultivovanou dispozicí, vepsanou do tělesných schémat a schémat myšlení. ([Bourdieu 1978](#): 15)

83.

Podobně hovoří Foucault o diskurzu "perverzí":

Mechanika moci, která pronásleduje všechnu tuto rozmanitost, ji nechce potlačit, nýbrž jí chce propůjčit analytickou, viditelnou, trvalou realitu: vnucuje ji tělu, podsouvá ji jeho konání, činí z ní princip třídění a pochopitelnosti, konstituuje ji jako příčinu a přirozený řád neuspořádanosti... V jejich diseminaci jde o to, rozprostřít je v reálném světě a vtělit je do individua. (Foucault 1980: 44; cit. dle českého překladu [Foucault 1999](#): 54)

84.

Dominance je stejnou měrou záležitostí kulturních a psychologických procesů, jakož i procesů materiálních a politických. Funguje tak, že formuje dispozice aktérů, a to takovým způsobem, že v extrémním případě "mají aspirace aktérů stejná omezení jako objektivní podmínky, jichž jsou produktem" ([Bourdieu 1978](#): 166; viz též [Rabinow 1975](#); [Barnett, Silverman 1979](#); [Rabinow, Sullivan 1979](#)).

85.

Autoři, kteří zdůrazňují kulturní dominanci, si zároveň uvědomují významná omezení v rozsahu a hloubce kulturních vlivů. K extrémním případům však nikdy nedochází. Ačkoli tedy akceptují pojetí kultury jako silně donucující, tvrdí, že hegemonie je vždy křehčí, než se zdá. A není nikdy totální, jak tvrdí tradiční kulturní antropologie. Důvody toho jsou různé a vztahují se přímo ke způsobům, jimiž jednotliví autoři konceptualizují systémovou změnu. Tím se dostáváme k závěrečnému souboru otázek.

86.

2. Jak praxe utváří systém? Ve skutečnosti se jedná o dvě otázky - jak praxe reprodukuje systém a jak systém může být praxí pozmeněn. Jednotná teorie praxe by v ideálním

případě měla být schopná zodpovědět obě otázky uvnitř jednoho rámce. Zároveň je zřejmé, že zaměření se na reprodukci vede k odlišné představě než soustředění se na změnu. A proto se těmito otázkami budeme zabývat samostatně.

87.

Začneme tedy reprodukcí. V antropologii samozřejmě existuje dlouhá tradice zkoumání, jak jsou v čase aktéry a pro aktéry normy, hodnoty a konceptuální schémata reprodukována. Až do šedesátých let byl, alespoň v americké antropologii, kladen důraz na socializační praktiky coby primární hybné síly tohoto procesu. V Anglii však byl pod vlivem durkheimovského paradigmatu zdůrazňován rituál. Nahlížejíce aktéry prostřednictvím vykonávání různých rituálů, považovali je tito teoretici za pevně spjaté s normami a hodnotami své kultury a/nebo za, alespoň načas, vyléčené z jakýchkoli případných disidentských pocitů (např. [Gluckman](#); [V. Turner 1969](#); [Beidelman 1966](#)). Zaměření na rituály, což lze označit jako zaměření na mimořádné praktiky, ještě více zesílilo v šedesátých a sedmdesátých letech. Američtí symboličtí antropologové zastávali názor, že rituál je jednou z primárních matric pro reprodukci vědomí ([Geertz 1973b](#); [Ortner 1978](#)). Také strukturální marxisté kladli velký důraz na sílu rituálu, a sice zprostředkovávat sociální strukturální kontradikce a mystifikovat fungování systému. Rituál je ve skutečnosti formou praxe - lidé to *dělají*.

88.

A studovat reprodukci vědomí, mystifikovaného či nikoliv, v procesu rituálního chování, znamená studovat přinejmenším jeden způsob, jímž praxe reprodukuje systém.

89.

Novější přístupy zabývající se praxí naopak kladou větší důraz na praktiky každodenního života. Ty, ačkoli nebyly v dřívějších pracích zcela ignorovány, se nyní dostávají do popředí. Navzdory důrazu, který Bourdieu klade na intencionalitu lidského jednání, věnuje také zvláštní pozornost drobným rutinním činnostem, kterým se lidé věnují, když pracují, jedí, spí a odpočívají. Stejně tak se zabývá miniscénáři etikety, které lidé přehrávají v sociální interakci neustále pořád dokola. Všechny tyto rutiny a scénáře vycházejí ze základních představ o časovém, prostorovém a sociálním řádu, který zakládá a organizuje systém jako celek. Vykonáváním těchto rutin jsou aktéři nejen stále formováni základními organizačními principy, ale zároveň znovu a znovu tyto principy stvrzují ve světě veřejného zkoumání a diskurzu.

90.

Za tím vším se skrývá otázka, zda skutečně *veškerá* praxe, tedy vše, co každý dělá, ztělesňuje, a tím reprodukuje, premisy stávajícího systému. To je závažný filozofický problém: jak by vůbec aktéři mohli, jako plně kulturní bytosti, dělat cokoliv, co určitým způsobem dále nepředává základní kulturní premisy. Jde zkrátka o to, zda odlišující se či nenormativní praktiky jsou variacemi základních kulturních témat, nebo zda skutečně implikují alternativní způsoby sociálního a kulturního bytí.

91.

Tyto dvě formulace jsou založeny na dvou zcela odlišných modelech systémové změny. Jedním je klasický marxistický model, v němž dělba práce a asymetrie politických vztahů vytvářejí v rámci dominantního systému potenciální kontrakultury. Alespoň některé z praktik a způsobů uvědomění (*modes of consciousness*) ovládaných skupin "se vymykají"

převládající hegemonii. Změna je výsledkem třídního boje, v němž dříve ovládané skupiny uspějí a institucionalizují novou hegemonii založenou na svých vlastních charakteristických způsobech vidění a organizace světa.

92.

S tímto modelem souvisí řada problémů, kterými se zde ale nebudu zabývat. Podotknu jen, že tento model, narozdíl od orientací taktických, příliš zdůrazňuje odlišnosti konceptuálních orientací tříd nebo jinak asymetricky uspořádaných jednotek. Zdá se, že model nejlépe funguje, jsou-li třídní rozdíly zároveň rozdíly historickými a kulturními, jako je tomu v případech kolonialismu a imperialismu (např. [Taussig 1980](#)). Hůře funguje v případech, kterými se antropologové tradičně zabývají - v kulturně homogenních systémech, v nichž jsou různé nerovnosti a asymetrie (založené např. na genderu, věku nebo příbuzenství) neoddělitelné od komplementarit a reciprocit, jež jsou stejně skutečné a naléhavé.

93.

Marshall Sahlins nedávno nabídl model, ve kterém poněkud odlišným způsobem odvozuje systémovou změnu ze změn v praxích. Sahlins tvrdí, že radikální změnu není třeba klást naroveň uchopení moci skupinou, která má alternativní vize světa. Namísto toho zdůrazňuje změny významu existujících vztahů.

94.

Sahlins tvrdí, že lidé v odlišných sociálních postaveních mají odlišné "zájmy" (tento termín Sahlins znepokojuje a užívá jej spíše v širším slova smyslu) a podle toho jednají. To samo o sobě neznamená konflikt nebo boj, ani to, že lidé s odlišnými zájmy mají radikálně odlišná pojetí světa. Znamená to ale, že naskytne-li se příležitost, budou se snažit zlepšit své pozice. Budou o to ovšem usilovat způsoby tradičně odpovídajícími jejich postavení. Změna nastane, když jsou tradiční strategie, které předpokládají tradiční uspořádání vztahů (např. mezi vládci a obyčejnými lidmi nebo mezi muži a ženami), uplatňovány v souvislosti s novým jevem (např. příjezd kapitána Cooka na Havaj), který ale tradičním strategiím neodpovídá. Tato změna kontextu, nepoddajnost skutečného světa vůči tradičně očekávanému, zpochybňuje strategie praxe i povahu vztahů, jež tato očekávání předpokládají:

Pragmatismus měl svoji vlastní dynamiku: vztahy, které se vymykají záměrům i konvencím. Komplex směn, jenž se rozvinul mezi Havajci a Evropany..., dostal Havajce do neobvyklých podmínek vnitřního konfliktu a kontradikce. Různorodé kontakty s Evropany tak dodaly jejich vlastním vzájemným vztahům nový funkční obsah. Jedná se tedy o strukturální transformaci. Praxí osvojené hodnoty se staly součástí struktury jako nové vztahy mezi jejími kategoriemi. ([Sahlins 1981](#): 50)

95.

Sahlinsův model je přitažlivý v mnoha ohledech. Jak již bylo poznamenáno, Sahlins neklade rovnítko mezi růzností zájmů a utváření kontrakultury. Není tak nucen nahlížet změnu jako reálnou výměnu skupin (i když něco podobného lze najít i v případě Havajců). Tvrzením, že ke změně může dojít při (neúspěšném) pokusu využít tradičních interpretací a praktik, spojuje ve svém modelu mechanismy reprodukce a transformace. Jak sám říká, změna je tedy neúspěšnou reprodukcí. Konečně zdůrazněním změn významu jako základního revolučního procesu pojímá Sahlins revoluci samotnou jako

běžnější (i když ne méně dramatickou) událost, než jak by předpokládal standardní model.

96.

Nicméně lze poukázat na jistá úskalí spjatá s tímto modelem. Sahlins se například stále ještě vyrovnává s teorií zájmů. Stručně nastiňuje a nabízí vzorec, kterým se pokouší zmírnit některé z etnocentrických vlastností svého modelu. Ve skutečnosti se ale nevyrovnává s celou škálou myšlenek a pocitů, které vedou aktéry k jednání.

97.

Sahlinsovo pojetí změny se může jevit jako příliš jednoduché. Samozřejmě, kniha je krátká a model je v ní pouze načrtnut. Relativní "otevřenost" jakéhokoli daného systému je navíc pravděpodobně empiricky variabilní (viz [Yengoyan 1979](#)). Narozdíl od toho, co se jeví jako důležité změny v praxi, se Sahlins věnuje jen velmi zběžně řadě mechanismů, které vedou za normálních okolností k udržení systému. Činy těch, kteří usilují o udržení *statu quo* a mají právoplatné zájmy, jsou minimální. A v každém případě mohou mít opačný účinek a vést k dosud nevídaným, nezamýšleným důsledkům. Závažnější překážkou proniknutí do systému je skutečnost, že aktéři v důsledku enkulturace ztělesňují systém, stejně jako i život v něm (viz [Bourdieu 1978](#)). Dospělí aktéři nejsou až tak flexibilní. Adekvátní model schopnosti praxe revidovat strukturu by s největší pravděpodobností musel zahrnovat dlouhodobý, dvou- nebo třígenerační vývojový rámec.

98.

Další s tím související problém spočívá v tom, že mnohé systémové reprodukce probíhají prostřednictvím rutinizovaných aktivit a intimních interakcí domácího života. Vzhledem ke stupni izolovanosti domácího života na Havaji od širší sociální sféry (v obecně vyšší míře než v případě Polynésie) zůstávají důležité praktiky - genderové vztahy a socializace dětí - relativně nedotčeny a přenos nových významů, hodnot a kategorických vztahů nové generaci může být opožděn. Přinejmenším to, co je předáváno, bude významně - a konzervativně - modifikováno.

99.

Pravděpodobně ale existuje mnohem více souvislostí a mnohem více možných odboček na cestě vedoucí zpět od praxe ke struktuře, jejíž relativně uhlazený popis Sahlins nabízí. Pokud je však průběh strukturální změny komplikovanější, než jak jej koncipuje Sahlins, pak jeho model nabízí přesvědčivější vysvětlení, než by se mohlo zdát.

100.

Tuto poslední část uzavřu dvěma dosud nezmiňnými námitkami. První se týká ústředního postavení konceptu dominance v současné teorii praxe nebo alespoň té části teorie, kterou se zde zabývám. Spolu s mnoha dalšími autory sdílím názor, že proniknout do fungování asymetrických sociálních vztahů znamená dostat se k jádru toho, o co v systému vlastně jde. Jsem rovněž přesvědčena, že takový počin sám o sobě je jednostranný. Vzorce spolupráce, reciprocity a solidarity tvoří druhou stranu mince sociálního bytí. Od konce sedmdesátých let je chápání sociálního prostřednictvím sdílení, směny a morálních závazků - vyjádřeno proslulým výrokiem Davida Schneidera "difuzní, trvající solidarity" - považováno za ideologické. Samozřejmě, že často skutečně ideologické je. Přestože hobbesovské pojetí sociálního života je stejně tak zkrácené jako

Rousseauovo. Adekvátní model musí zahrnovat oba póly.

101.

Druhý bod není ani tolik námitkou, jako spíše poukázáním na ironii obsaženou v samém jádru teorie praxe. Ona ironie, i když ne všichni musí nutně souhlasit, spočívá v tom, že ačkoliv je v tomto modelu přikládána ústřední role záměrům aktérů, hlavní sociální změny většinou nejsou *zamýšlenými* důsledky jejich jednání. Změna je povětšinou vedlejším produktem. Je *nezamýšleným* důsledkem jednání, jakkoli racionální toto jednání může být. Rozhodnutím spát s britskými námořníky, aby tak počaly děti obdařené nadpřirozenou silou, se havajské ženy staly agenty ducha kapitalismu ve své společnosti. Úmyslem zachovat strukturu a omezit anomálie zabitím "boha", kterým byl ve skutečnosti kapitán Cook, uvedli Havajci do pohybu sled událostí, které nakonec vedly k pádu jejich vlastních bohů, náčelníků a světa, jak jej znali. Tvrzení, že společnost a historie jsou produkty lidského jednání, je pravdivé jen v jistém ironickém smyslu. Zřídka jsou produktem, který aktéři samotní hodlali vytvořit.[\[18\]](#)

Závěry a vyhlídky

102.

Jak jsem již dříve podotkla, nebylo mým záměrem podat vyčerpávající výklad nějaké školy antropologického myšlení posledních dvou desetiletí. Zabývala jsem se spíše vztahy mezi různými intelektuálními trendy oboru v určitých dobách i napříč jimi. Nešlo, jak je jistě zřejmé, o naprosto nezaujatý přístup. Zdůrazňovala jsem ty myšlenkové proudy, které se mi zdají být nejdůležitější pro vymezení určité dnešní pozice. Můj způsob podání toho, kde dnes jsme, je přitom evidentně selektivní.

103.

Mnohé z toho, co bylo v tomto eseji řečeno, může být shrnuto v krátkém epigramu Petera Bergera a Thomase Luckmanna: "Společnost je výtvozem člověka. Společnost je objektivní realitou. Člověk je výtvozem společnosti" ([1967](#): 61; cit. dle českého překladu Berger, Luckmann 1999: 64). Většina dřívějších antropologických přístupů zdůrazňovala druhou část tohoto citátu: společnost (nebo kultura) byla nahlížena jako objektivní realita v jakékoli formě, s vlastní dynamikou, z větší části oddělenou od lidské *agency*. Američtí kulturní a psychokulturní antropologové zdůrazňovali navíc i třetí část, a sice způsoby, jimiž společnost a kultura formují osobnost, vědomí, způsoby vidění a cítění. Avšak až donedávna bylo vynaloženo jen malé úsilí o porozumění tomu, jak jsou společnost a kultura samotné produkovány a reprodukovány skrze lidské úmysly a jednání. Od této otázky se odvíjí antropologie osmdesátých let, přitom si však zachovává - v ideálním případě - vnímavost k oprávněnosti dvou zbylých perspektiv.

104.

Pojala jsem tedy praxi jako klíčový symbol antropologie 80. let. Nicméně si uvědomuji, že jiní by zvolili odlišný klíčový symbol: historii. Od tohoto konceptu se odvíjí pojmy jako čas, proces, trvání, reprodukce, změna, rozvoj, evoluce, transformace (viz [Cohen 1981](#)). Spíše než chápat teoretický posun v oboru jako posun od struktur a systémů k osobám a praxím, je třeba jej nahlížet jako posun od statické, synchronní analýzy k diachronní, procesuální analýze. Zdůrazněním mikrovývojových procesů - transakcí, projektů, životních drah, vývojových cyklů apod. - ale teorie praxe zahrnuje jen jednu část posunu směrem k diachronii.

105.

Další část tohoto posunu je makroprocesuální nebo makrohistorická a sama zahrnuje přinejmenším dva trendy. Na jedné straně je to již probíraná škola politické ekonomie. Ta se snaží porozumět změně jednoduchých společností (*small-scale societies*), tradičně studovaných antropology, a odvozuje tuto změnu od širších historických procesů (zvláště kolonialismu a kapitalistické expanze) probíhajících vně těchto společností. Na straně druhé jde o více etnograficky zaměřený historický výzkum, který věnuje větší pozornost vnitřní vývojové dynamice jednotlivých společností v čase. Vnější zásahy jsou brány v úvahu, důraz je však kladen na vykreslení sil jak stability a změny v rámci daného systému, tak i sociálních a kulturních filtrů, skrze něž je selektováno a/nebo reinterpretováno cokoli, co by mohlo přijít zvenku (např. [Geertz 1980b](#); [Blu 1980](#); [R. Rosaldo 1980](#); [Wallace 1980](#); [Sahlins 1981](#); [Ortner, v tisku](#); [Kelly, nedatováno](#)).

106.

Sblížení antropologie s historií je podle mého názoru velmi důležité pro celkový vývoj antropologie. Pokud jsem zde tento fakt nezdůrazňovala, bylo to jen proto, že trend je v současnosti příliš rozsáhlý. Spíše totiž zatemňuje než odhaluje některé významné rozdíly. Historie sice prostupuje veškerou antropologickou produkci, jde však spíše o pseudointegraci oborů, která neumožňuje proniknout do některých hlubších problémů. Jak již bylo řečeno, těmto problémům daly vzniknout úspěchy systémových a strukturalistických přístupů, jež jako fakt ustavily zvěcnělou povahu společnosti. Již se ale systematicky nezabývaly tím, odkud věci pocházejí a jak by mohly být změněny.

107.

Odpovídat na tyto otázky slovem "historie" znamená vyhnout se jim, alespoň pokud se historií obecně myslí řetězec vnějších událostí, na něž lidé reagují. Historie není jednoduše něčím, co se lidem jaksi přihodí, ale je spíše tím, co oni sami vytvářejí - samozřejmě pod silným tlakem systému, v němž se pohybují. Teorie praxe se snaží pohlížet na toto konání jak v minulosti, tak v přítomnosti, jak v utváření nového, tak v reprodukci starého. Spíše než fetišizaci historie nabízí nebo alespoň slibuje model, který implicitně spojuje historická a antropologická studia. [\[19\]](#)

108.

Samozřejmě, že pokusy navrátit lidskou *agency* na scénu se objevily již dříve. Ty však připouštěly příliš mnoho nebo příliš málo ze systémové/strukturní perspektivy. V případě Parsonsovy "obecné teorie jednání" bylo jednání viděno čistě jako pře-hrávání pravidel a rolí systému. Oproti tomu v symbolickém interakcionismu a transakcionalismu byla systémová omezení minimalizována. Systém samotný byl nahlížen jako nepříteli uspořádaný zásobník "zdrojů", z něhož aktéři čerpají při konstruování svých strategií. Moderní verze teorie praxe se zdá být unikátní v akceptování všech tří stran Bergerova a Luckmannova trojúhelníku: že společnost je systém, že systém je silně omezující a že systém může být vytvářen a destruován lidským jednáním a interakcí.

109.

To ovšem neznamená, že teorie praxe představuje konec intelektuální dialektiky nebo že by byla dokonalá. V průběhu eseje jsem se dotkla mnoha jejích nedostatků. Jako kterákoli teorie je i tato produktem své doby. Praxe kdysi měla romantickou auru voluntarismu - "člověk je tvůrcem svých dnů". Její současné pojetí odráží problémy dnešní doby: pragmatismus, maximalizaci výhod aneb jak se říká, "každý hraje sám za

sebe". To se zdá přirozené s ohledem na selhání sociálních hnutí šedesátých a sedmdesátých let, na katastrofální dopady ekonomiky a rostoucí nukleární hrozbu. Jakkoli se toto hledisko nyní může jevit jako realistické, je stejně zkreslené jako voluntarismus samotný. Je před námi ještě mnoho práce.

Poznámky

[1] Tento esej zahrnuje mnohé z mé vlastní intelektuální historie. Proto bych zde ráda poděkovala svým učitelům - Frederice de Laguna, Cliffordu Geertzovi a Davidu Schneiderovi za to, že ze mne, ať už k dobrému nebo špatnému, udělali antropoložku. Dále pak následujícím přátelům a kolegům za užitečné příspěvky, které napomohly vzniku tohoto eseje: Nancy Chodorow, Salvator Cucchiari, James Fernandez, Raymond Grew, Keith Hart, Raymond Kelly, David Kertzer, Robert Paul, Paul Rabinow, Joyce Riegelhaupt, Anton Weiler a Harriet Whitehead. Části této práce byly prezentovány na katedře antropologie Princetonské univerzity, na katedře sociální antropologie Stockholmské univerzity, na semináři Historie sociálních věd Michiganské univerzity (založeném a koordinovaném Charlesem a Louise Tillyovými) a semináři Teorie a metody ve srovnávacích studiích (koordinovaném Nieleem Smelsnerem) Kalifornské univerzity v Berkeley. Získala jsem hodnotné komentáře a reakce ve všech těchto kontextech.

[2] V části věnované šedesátým a sedmdesátým letům připomenu většinou jen nejvíce reprezentativní osobnosti a práce. V článku tohoto rozsahu nezbyvá, než vynechat mnoho zajímavého. Jednou z významných postav tohoto období, která zůstane stranou, je Gregory Bateson (např. [1972](#)), který, ačkoli sám vlivný a originální myslitel, ve skutečnosti nezaložil žádnou antropologickou školu.

[3] I když je kultura sama těžko uchopitelným jevem, lze tvrdit, že se Geertz věnuje její nejméně postižitelné části, étosu. Dalo by se říci, že toto mimo jiné vysvětluje jeho neustávající a široce zakotvenou výzvu. Většinu studentů, kteří se rozhodnou studovat antropologii, a taktéž většinu neantropologů, kteří jsou fascinováni naším oborem, antropologie pravděpodobně přitahuje proto, že byli ve své zkušenosti nějakým způsobem zasaženi "jinakostí" odlišné kultury, kterou můžeme nazvat étosem. Geertzovo dílo nabízí jeden z mála prostředků, jimiž lze uchopit tuto jinakost.

[4] Další kontrast mezi Turnerem a Geertzem spočívá v tom, že Turnerova koncepce významu je, přinejmenším v jeho raných dílech, v nichž uvedl svůj přístup, v podstatě referenční. Významy jsou věci, k nimž symboly ukazují nebo odkazují, jako např. "matrilinie" nebo "krev". Geertz se na druhou stranu zajímá především o to, co bychom mohli nazvat Význam s velkým V - účel, smysl nebo širší hodnota věcí. Cituje tak Northropa Frye: "Nechodíme na *Macbetha*, abychom se poučili o skotské historii, ale abychom zjistili, jak se člověk cítí, když získá království a ztratí duši" ([Geertz 1973f: 450](#); cit. dle českého překladu Geertz 2000: 497).

[5] Tato pasáž vychází částečně z četby, částečně z ne zcela formálních rozhovorů s Conradem P. Kottakem a Royem A. Rappaportem, a rovněž z obecnějších diskuzí s Raymondem C. Kellym. Jim všem jsem zavázána.

[6] Přesto White a Childe přiznávali vliv marxismu na své práce.

[7] Jednalo se o programovou pozici. V praxi byl do velké míry poplatný myšlenkám vnitřní sociální dynamiky.

[8] Raný Turner v tomto ohledu představuje částečnou výjimku. To se však netýká většiny jeho následovníků.

[9] Dumont je jedním z těch, kdo by si zasloužili více pozornosti, než jim zde můžeme věnovat.

[10] James Boon (např. [1972](#)) věnoval poměrně hodně času usmíření Lévi-Strausse a/nebo Schneidera na straně jedné a Geertze na straně druhé. Výsledek vyznívá výrazně ve prospěch strukturalismu (viz též [Boon, Schneider 1974](#)).

[11] Sám Lévi-Strauss se obrátil od konceptu Durkeima/Mausse přítomným ještě v "La geste d'Asdiwal" ([1967](#)) k mnohem radikálnější strukturalistické pozici v *Mythologiques*. Není náhoda, že Leach či kdokoliv, kdo učinil toto rozhodnutí, vybral "La geste d'Asdiwal" jako hlavní esej britského sborníku *The structural study of myth and totemism* ([1967](#)).

[12] Transakcionalistickou tradici lze v britské antropologii vysledovat již v 60. letech u Bartha a Baileyho, v raných pracích Leache (např. [1960](#)) a v neposlední řadě u Raymonda Firtha (např. [1963](#) [\[1951\]](#)). Viz též Marriot ([1976](#)) ve Spojených státech.

[13] Kdybych měla více prostoru, dokázala bych, že feministická antropologie je jedním z primárních kontextů, v nichž se vyvinul přístup zaměřený na praxi. Dobrým příkladem je článek od Collier a Rosaldo ([1981](#)). Viz také Ortner ([1981](#)).

[14] Mayer Zald, osobní komunikace na semináři historie sociálních věd, University of Michigan, 1982.

[15] Pozn. překladatelů: Pro nedostatek odpovídajícího českého ekvivalentu anglického *agency* jsme se rozhodli zachovat v překladu originální výraz. V antropologické literatuře se pojmem obecně rozumí "sociokulturně zprostředkovaná schopnost jednat" ([Ahearn 2001](#): 112). K pojetí agency u Sherry Ortner viz např. [Ortner 2001](#).

[16] Parsons se svými kolegy zajistili pojmu "jednání" klíčové postavení ve svém schématu ([1962](#) [\[1959\]](#)), ale mysleli tím v podstatě *pře-hrávání* (*en-actment*) pravidel a norem. Na to upozornili Bourdieu, Giddens a jiní, kteří vyjádřili své námitky vůči této pozici.

[17] K teorii viz [Giddens 1971](#); [Williams 1976](#); [Avineri 1971](#); [Ollman 1971](#); [Bauman 1973](#); [Habermas 1973](#); [Goldman 1977](#). K zásadním případovým studiím v tomto weberiansko - marxistickém duchu viz [Thompson 1966](#); [Williams 1973](#); [Genovese 1976](#).

[18] Výstižně to vyjádřil Michel Foucault, jehož pozdní dílo ([1979](#), [1980](#)) je bezpochyby

součástí nynějšího trendu a který ovlivnil přinejmenším některé antropologické školy: "Lidé vědí, co dělají; často vědí, proč dělají to, co dělají; co ale nevědí, je to, co dělá to, co dělají" (*People know what they do; they frequently know why they do what they do; but what they don't know is what what they do does*) (cit. podle [Dreyfus, Rabinow 1982](#): 187). Lituji, že jsem nebyla schopna zahrnout Foucaulta do diskuze v této části. Bojoval s důsledky nadužívání individualismu, které je vlastní velké části teorie praxe, ačkoliv cestou narážel, například když razil koncepty jako "intencionalita bez subjektu [a] strategie bez stratéga" ([Dreyfus, Rabinow 1982](#): 187).

[19] Lze namítnout, že sami političtí ekonomové umísťují praxi do centra svého modelu. Aktéři dané společnosti reagují pod tlakem vnějších událostí a pokoušejí se jim čelit. Problémem však je, že jednání (akce) je zde primárně re-akcí. Čtenář by mohl namítnout, že re-akce je centrálním konceptem také v Sahlinsově modelu. V tomto případě je však důležitá skutečnost, že povaha reakce je formována vnitřní dynamikou stejně jako vnějšími událostmi.

[20] Tento článek byl poprvé předložen v červenci 1982. Od té doby bylo publikováno množství relevantních prací, které však nemohly být zahrnuty do diskuze nebo bibliografie. Pozn. překladatelů: Mnohé z toho, co je uváděno v seznamu literatury jako rukopisy, zajisté už dávno vyšlo, aniž musel být nutně zachován původní název rukopisu. Ponechali jsme seznam literatury v této podobě i proto, aby zůstal zřejmý dobový kontext překládaného textu. Námi doplněná a odkazovaná literatura je označena hvězdičkou (*).

Literatura[20]

*AHEARN, L.M. (2001): Language and agency. *Annual Review of Anthropology*, 30: 109-137

ALLAND, A. (1975): Adaptation. *Annual Review of Anthropology*, 4: 59-73

ALTHUSSER, L. (1971): *Lenin and philosophy*. New York, London: Monthly Review Press

American Ethnologist (1978). 5 (3) [Special issue on political economy]

ASAD, T., ed. (1973): *Anthropology and the colonial encounter*. London: Ithaca Press

AVINERI, S. (1971): *The social and political thought of Karl Marx*. Cambridge: Cambridge University Press

BABCOCK, B., ed., (1978): *The reversible world: Symbolic inversion in art and society*. Ithaca, New York: Cornell University Press

BAILEY, F.G. (1969): *Stratagems and spoils*. New York: Schocken

BARNES, J.A. (1980): Kinship studies: Some impressions on the current state of play. *Man*, 15 (2): 293-303

- BARNETT, S. (1977): Identity choice and caste ideology. In: J. Dolgin, D. Kemnitzer, D. Schneider, eds.: *Symbolic Anthropology*. New York: Columbia University Press
- BARNETT, S. / SILVERMANN, M.G. (1979): *Ideology and everyday life*. Ann Arbor: University of Michigan Press
- BARTH, F. (1966): Models of social organization. *Royal Anthropological Institute Occasional Papers*, 23. Glasgow: University Press
- BATESON, G. (1972): *Steps to an ecology of mind*. New York: Ballantine Books
- BAUMAN, R. / SCHERZER, J., eds. (1974): *Explorations in the ethnography of speaking*. Cambridge: Cambridge University Press
- BAUMAN, Z. (1973): *Culture as praxis*. London, Boston: Routledge and Kegan Paul
- BECKER, A.L. (1979): Text-building, epistemology, and aesthetics in Javanese shadow theater. In: A.L. Becker, A.A. Yengoyan, eds.: *The imagination of reality*. Norwood, NJ: Ablex
- BEIDELMAN, T. (1966): Swazi royal ritual. *Africa*, 36 (4): 373-405
- BERGER, P. / LUCKMANN, T. (1967): *The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge*. New York: Doubleday (česky: Sociální konstrukce reality: Pojednání o sociologii vědění. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999)
- BERREMAN, G. (1962): *Behind many masks: Ethnography and impression management in a Himalayan village*. Ithaca, NY: Society for Applied Anthropology
- BLOCH, M. (1971): The moral and tactical meaning of kinship terms. *Man*, 6 (1): 79-87
- BLOCH, M. (1974): The long term and the short term: The economic and political significance of the morality of kinship. In: J. Goody, ed.: *The character of kinship*. Cambridge: Cambridge University Press
- BLOCH, M. (1977): The disconnection between power and rank as a process. *Archives Européennes de Sociologie*, 18: 107-148
- BLU, K. (1980): *The Lumbee problem: The making of an American Indian people*. Cambridge: Cambridge University Press
- BLUMER, H. (1962): Society as symbolic interaction. In: A.M. Rose, ed.: *Human behavior and social processes*. Boston: Houghton Mifflin
- BOON, J.A. (1972): Further operations of 'culture' in anthropology: A synthesis of and for debate. *Social Science Quarterly*, 52 (September): 221-252
- BOON, J.A. / SCHNEIDER, D.M. (1974): Kinship vis-a-vis myth: Contrasts in Lévi-

Strauss' approach to cross-cultural comparison. *American Anthropologist*, 765 (4): 794-817

BOURDIEU, P. (1978 [1972]): *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press

BRADBURY, M. (1981): Comment on modern literary theory: Its place in teaching. *Times Literary Supplement*, 6. února, str. 137

CHILDE, V.G. (1942): *What happened in history*. New York: Penguin

COHNB, S. (1981): Anthropology and history in the 1980's. *Journal of Interdisciplinary History*, 12 (2): 227-252

COLE, P. / MORGAN, J., eds. (1975): *Syntax and semantics*. Vol. 3: Speech acts. New York: Academic Press

COLLIER, J. / ROSALDO, M.Z. (1981): Politics and gender in simple societies. In: S.B. Ortner, a H. Whitehead, eds.: *Sexual meanings: The cultural construction of gender and sexuality*. Cambridge, New York: Cambridge University Press

CRAPANZANO, V. (1980): *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press

DeGEORGE, R. / DeGEORGE, F., eds. (1972): *The structuralists from Marx to Lévi-Strauss*. Garden City, NY: Doubleday

DIAMOND, S., ed. (1979): *Toward a marxist anthropology*. The Hague: Mouton

DOLGIN, J. / KEMNITZER, D. / SCHNEIDER, D.M. (1977): As people express their lives, so they are... In: J. Dolgin, D. Kemnitzer, D. Schneider, eds.: *Symbolic anthropology*. New York: Columbia University Press

DOUGLAS, M. (1966): *Purity and danger*. New York: Frederick A. Praeger

DREYFUS, H.L. / RABINOW, P. (1982): *Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press

DUMONT, L. (1965): The modern conception of the individual: Notes on its genesis. *Contribution to Indian Sociology*, 8 (1): 13-61

DUMONT, L. (1970): *Homo hierarchicus: An essay on the caste system*. Chicago: University of Chicago Press

FERNANDEZ, J. (1974): The mission of metaphor in expressive culture. *Current Anthropology*, 15 (2): 119-45

- FIRTH, R. (1963 [1951]): *Elements of social organization*. Boston: Beacon Press
- FOUCAULT, M. (1979): *Discipline and punish: The birth of the prison*. New York: Random House
- FOUCAULT, M. (1980): *The history of sexuality*. Vol. 1. New York: Vintage (česky: Dějiny sexuality. Vůle k vědě. I. Praha: Hermann & synové, 1999)
- FRIEDMAN, J. (1974): Marxism, structuralism, and vulgar materialism. *Man*, 9 (3): 444-469
- FRIEDMAN, J. (1975): Tribes, states and transformations. In: M. Bloch, ed.: *Marxist analyses and social anthropology*. New York: John Wiley and Sons
- FRIEDRICH, P. (1970): *Agrarian revolt in a Mexican village*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall
- FRIEDRICH, P. (1977): Sanity and the myth of honor: The problem of Achilles. *Ethos*, 5 (3): 281-305
- GEERTZ, C. (1973): *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books (česky: Interpretace kultur. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000)
- GEERTZ, C. (1973a): Thick description: Toward an interpretive theory of culture. In: C. Geertz: *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books
- GEERTZ, C. (1973b): Religion as a cultural system. In: C. Geertz: *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books
- GEERTZ, C. (1973c): Ideology as a cultural system. In: C. Geertz: *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books
- GEERTZ, C. (1973d): The cerebral savage: On the work of Claude Lévi-Strauss. In: C. Geertz: *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books
- GEERTZ, C. (1973e): Deep play: Notes on the Balinese cockfight. In: C. Geertz: *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books
- GEERTZ, C. (1975): On the nature of anthropological understanding. *American Scientist*, 49 (2): 165-179
- GEERTZ, C. (1980a): Blurred genres: The refiguration of social thought. *The American Scholar*, 49 (2): 165-179
- GEERTZ, C. (1980b): *Negara: The theater-state in nineteenth century Bali*. Princeton: Princeton University Press
- GENOVESE, E.D. (1976): *Roll, Jordan, roll: The world the slaves made*. New York:

Random House

GIDDENS, A. (1971): *Capitalism and modern social theory*. Cambridge: Cambridge University Press

GIDDENS, A. (1979): *Central problems in social theory: Action, structure and contradiction in social analysis*. Cambridge: Cambridge University Press

GLUCKMAN, M. (1955): *Custom and conflict in Africa*. Glencoe, IL: The Free Press

GODELIER, M. (1977): *Perspectives in marxist anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press

GOFFMAN, E. (1959): *The presentation of self in everyday life*. Garden City, NY: Doubleday

GOLDMAN, I. (1970): *Ancient Polynesian society*. Chicago: University of Chicago Press

GOLDMANN, L. (1977): *Cultural creation in modern society*. Oxford: Basil Blackwell

GOODY, E.N., ed. (1978): *Questions and politeness: Strategies in social interaction*. New York: Cambridge University Press

GRAMSCI, A. (1957): *The modern prince and other writings*. New York: International Publishers

GREGOR, T. (1977): *Mehinaku: The drama of daily life in a Brazilian Indian village*. Chicago: University of Chicago Press

GUEMPLE, L. (1972): Panel on 'Cultural basis of social relations: Kinship, person, and actor'. Annual meetings of the American anthropological association, Toronto

GUNDER FRANK, A. (1967): *Capitalism and underdevelopment in Latin America*. New York, London: Monthly Review Press

HABERMAS, J. (1973): *Theory and practice*. Boston: Beacon Press

HARRIS, M. (1966): The cultural ecology of India's sacred cattle. *Current Anthropology*, 7 (1): 51-64

HARRIS, M. (1968): *The rise of anthropological theory*. New York: Crombell

HARRIS, M. (1978): No end of messiahs. *New York Times*, 26. listopadu, sec. 4, str. 21

HART, K. (1982): *The development of commercial agriculture in West Africa*. Cambridge: Cambridge University Press

HART, C. W.M. / PILLING, A.R. (1960): *The Tiwi of North Australia*. New York: Holt, Rinehart, Winston

HYMES, D., ed. (1974): *Reinventing anthropology*. New York: Vintage

KAHN, J.S. (1980): *Minagkabau social formations: Indonesian peasants and the world economy*. Cambridge: Cambridge University Press

KAPFERER, B., ed. (1976): *Transaction and meaning: Directions in the anthropology of exchange and human behavior*. Philadelphia: ISHI Publications

KELLY, R. (b.d.v.): *The Nuer conquest: A case study in the structure of nonequilibrium systems* [Rukopis]

KIRKPATRICK, J.T. (1977): Person, hierarchy, and autonomy in traditional Yapese theory. In: J. Dolgin, D. Kemnitzer, D. Schneider, eds.: *Symbolic Anthropology*. New York: Columbia University Press

KRACKE, W.H. (1978): *Force and persuasion: Leadership in an Amazonian society*. Chicago: University of Chicago Press

LEACH, E. (1954): *Political systems of highland Burma*. Boston: Beacon Press

LEACH, E. (1960): The Sinhalese of the dry zone of northern Ceylon. In: G.P. Murdock, ed.: *Social structure in Southeast Asia*. London: Tavistock

LEACH, E. (1964): Anthropological aspects of language: Animal categories and verbal abuse. In: E.H. Lennenberg, ed.: *New directions in the study of language*. Cambridge: MIT Press

LEACH, E. (1966): *Rethinking anthropology*. (London School of Economics Monographs on Social Anthropology; 22). New York: Humanities Press

LEACH, E. (1969): *Genesis as myth and other essays*. London: Jonathan Cape

LEACH, E., ed. (1967): *The structural study of myth and totemism*. London: Tavistock

LÉVI-STRAUSS, C. (1963). The effectiveness of symbols. In: C. Lévi-Strauss: *Structural anthropology*. New York: Basic Books

LÉVI-STRAUSS, C. (1964-71): *Mythologiques: Introduction to a science of mythology*. Vol. 1-4. Paris: Plon

LÉVI-STRAUSS, C. (1967): La geste d'Asdiwal. In: E. Leach, ed.: *Structural study of myth and totemism*. Tavistock: A.S.A. Monographs

LEVY, R. (1973): *Tahitians and experience in the Society Islands*. Chicago: University

of Chicago Press

LEWIS, G. (1977): A mother's brother to a sister's son. In: I. Lewis, ed.: *Symbols and sentiments*. London: Academic Press

MARRIOTT, M. (1976): Hindu transactions: Diversity without dualism. In: B. Kapferer, ed.: *Transaction and meaning: Directions in the anthropology of exchange and human behavior*. Philadelphia: ISHI Publications

MEEKER, M.E. (1979): *Literature and violence in North Arabia*. Cambridge: Cambridge University Press

MOORE, S.F. / MYERHOFF, B.G., eds. (1975): *Symbols and politics in communal ideology*. Ithaca, NY: Cornell University Press

MUNN, N. (1969): The effectiveness of symbols in Murngin rite and myth. In: R. Spencer, ed.: *Forms of symbolic action*. Seattle: University of Washington Press

MYERHOFF, B.G. (1974): *Peyote hunt: The sacred journey of the Huichol Indians*. Ithaca, NY: Cornell University Press

NEEDHAM, R. (1973a): The left hand of the Mugwe: An analytical note on the structure of Meru symbolism. In: R. Needham, ed.: *Right and left: Essays on dual symbolic classification*. Chicago: University of Chicago Press

NEEDHAM, R., ed. (1973b): *Right and left: Essays on dual symbolic classification*. Chicago: University of Chicago Press

O'LAUGHLIN, B. (1974): Mediation of a contradiction: Why Mbum woman do not eat chicken. In: M. Rosaldo, L. Lamphere, eds.: *Woman, culture and society*. Stanford: Stanford University Press

OLLMAN, B. (1971): *Alienation: Marx's conception of man in capitalist society*. Cambridge: Cambridge University Press

ORTNER, S.B. (1975): Gods' bodies, gods' food: A symbolic analysis of a Sherpa ritual. In: R. Willis, ed.: *The interpretation of symbolism*. London: Malaby Press

ORTNER, S.B. (1978): *Sherpas through their rituals*. Cambridge: Cambridge University Press

ORTNER, S.B. (1981): Gender and sexuality in hierarchical societies: The case of Polynesia and some comparative implications. In: S. Ortner, H. Whitehead, eds.: *Sexual meanings*. Cambridge: Cambridge University Press

ORTNER, S.B. (b.d.v.): High religion: An interpretive history of Sherpa buddhism [Rukopis]

- *ORTNER, S.B. (2001): Specifying agency. The Comaroffs and their critics. *Interventions*, 3 (1): 76-84
- PARSONS, T. (1949 [1937]): *The structure of social action*. New York: The Free Press of Glencoe
- PARSONS, T. / SHILS, E.A., eds. (1962 [1951]): *Toward a general theory of action*. New York: Harper and Row
- PAUL, R.A. (1982): *The Tibetan symbolic world: Psychoanalytic explorations*. Chicago: University of Chicago Press
- PIDDOCKE, S. (1969): The potlach system of the southern Kwakiutl: A new perspective. In: A.P. Vayda, ed.: *Environment and cultural behavior*. Austin: University of Texas Press
- RABINOW, P. (1975): *Symbolic domination: Cultural form and historical change in Morocco*. Chicago: University of Chicago Press
- RABINOW, P. (1977): *Reflections on fieldwork in Morocco*. Berkeley: University of California Press
- RABINOW, P. / SULLIVAN, W.M. (1979): The interpretive turn: Emergence of an approach. In: *Interpretive social science: A reader*. Berkeley: University of California Press
- RAPPAPORT, R.A. (1967): *Pigs for the ancestors*. New Haven: Yale University Press
- RIEGELHAUPT, J. (1978): The revolt of Maria da Fonte: Peasants, 'woman,' and the state [Rukopis]
- RIESMAN, P. (1977): *Freedom in Fulani social life: An introspective ethnography*. Chicago: University of Chicago Press
- ROSALDO, M.Z. (1980): *Knowledge and passion: Illongot notions of self and social life*. Cambridge: Cambridge University Press
- ROSALDO, M. (1981): Towards an anthropology of self and feeling [Rukopis]
- ROSALDO, R. (1980): *Illongot headhunting, 1883-1974*. Stanford: Stanford University Press
- ROSEN, L. (1978): The negotiation of reality: Male-female relations in Sefrou, Morocco. In: L. Beck, N. Keddie, eds.: *Woman in the Muslim World*. Cambridge: Harvard University Press
- ROSS, E.B., ed. (1980): *Beyond the myth of culture: Essays in cultural materialism*.

New York, London: Academic Press

SAHLINS, M. (1964): Culture and environment. In: S. Tax, ed.: *Horizons of anthropology*. Chicago: Aldine

SAHLINS, M. (1972): *Stone age economics*. Chicago: Aldine

SAHLINS, M. (1981): *Historical metaphors and mythical realities: Structure in the early history of the Sandwich Islands kingdom*. Ann Arbor: University of Michigan Press

SAHLINS, M. / SERVICE, E.R., eds. (1960): *Evolution and culture*. Ann Arbor: University of Michigan Press

SAID, E.W. (1979): *Orientalism*. New York: Vintage

SCHNEIDER, D.M. (1968): *American kinship: A cultural account*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall

SCHNEIDER, D.M. (1977): Kinship, nationality, and religion in American culture: Toward a definition of kinship. In: J. Dolgin, D. Kemnitzer, D. Schneider, eds.: *Symbolic anthropology*. New York: Columbia University Press

SCHNEIDER, J. (1978): Peacocks and penguins: The political economy of European cloth and colors. *American Ethnologist*, 5 (3), 413-447

SCHNEIDER, J. / SCHNEIDER, P. (1976): *Culture and political economy in western Sicily*. New York: Academic Press

SERVICE, E.R. (1958): *Profiles in ethnology*. New York: Harper and Row

SINGER, M. (1980): Signs of the self: Exploration in semiotic anthropology. *American Anthropologist*, 82 (3): 485-507

STEWART, J.H. (1953): Evolution and process. In: A.L. Kroeber, ed.: *Anthropology today*. Chicago: University of Chicago Press

STEWART, J.H. (1955): *Theory of culture change*. Urbana: University of Illinois Press

TAMBIAH, S.J. (1968): The magical power of words. *Man*, 3 (2): 175-208

TAMBIAH, S.J. (1969): Animals are good to think and good to prohibit. *Ethnology*, 8 (4): 423-459

TAUSSIG, M.T. (1980): *The devil and commodity fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press

TERRAY, E. (1972): *Marxism and 'primitive' societies*. New York: Monthly Review

Press

TERRAY, E. (1975): Classes and class consciousness in the Abron kingdom of Gyaman. In: M. Bloch, ed.: *Marxist analyses and social anthropology*. New York: John Wiley and Sons

THOMPSON, E.P. (1966): *The making of the English working class*. New York: Vintage

THOMPSON, E.P. (1978): *The poverty of theory and other essays*. New York: Monthly Review Press

TURNER, T.S. (1969): Oedipus: Time and structure in narrative form. In: R. Spencer, ed.: *Forms of symbolic action*. Seattle: University of Washington Press

TURNER, V. (1967): *The forest of symbols*. Ithaca, NY: Cornell University Press

TURNER, V. (1969): *The ritual process*. Chicago: Aldine

WAGNER, R. (1975): *The invention of culture*. Chicago: University of Chicago Press

WALLACE, A.F.C. (1980): *Rockdale: The growth of an American village in the early industrial revolution*. New York: W.W. Norton

WALLERSTEIN, E. (1976): *The modern world system*. New York: Academic Press

WHITE, L.A. (1943): Energy and the evolution of culture. *American Anthropologist*, 45 (3): 335-356

WHITE, L.A. (1949): *The science of culture*. New York: Farrar Straus

WILLIAMS, R. (1973): *The country and the city*. New York: Oxford University Press

WILLIAMS, R. (1976): *Keywords: A vocabulary of culture and society*. New York: Oxford University Press

WILLIAMS, R. (1977): *Marxism and literature*. Oxford: Oxford University Press

WOLF, E.R. (1969): *Peasant wars of the twentieth century*. New York: Harper and Row

WOLF, E.R. (1980): They divide and subdivide and call it anthropology. *New York Times*, 30. listopadu, str. E9

WORSLEY, P. (1968): *The trumpet shall sound: A study of 'cargo' cults in Melanesia*. New York: Schocken

YALMAN, N. (1969): The structure of Sinhalese healing rituals. In: R. Spencer, ed.:

Forms of symbolic action. Seattle: University of Washington Press

YENGOYAN, A.A. (1979): Cultural forms and a theory of constraints. In: A.L. Becker, A.A. Yengoyan, eds.: *The imagination of reality*. Norwood, NJ: Ablex

[\[nahoru\]](#)

Informace o autorovi

Sherry B. Ortner

Katedra antropologie, Columbia University (USA)

Sherry Ortner je profesorkou kulturní antropologie, v současné době působí na Columbia University v New Yorku, kde učí kursy o vztahu genderu a moci; ve svém současném antropologickém bádání se zaměřuje na současnou americkou společnost.

E-mail: sbo3@columbia.edu

[\[nahoru\]](#)

Poděkování

© Society for the Comparative Study of Society and History.

Translated and published with permission of Society for the Comparative Study of Society and History. We would like to thank the copyright holders for kindly giving us permission to publish this translation free of cost.

Redakce děkuje autorce a vydavateli za laskavé svolení k publikaci překladu.

© Virtuální institut / Biograf 2004

Webmasters Jakub Konopásek a Zdeněk Konopásek

Design a koncepce © Zdeněk Konopásek; graphics © Rudolf Šmíd