
Sociální a kulturní antropologie

Thomas Hylland Eriksen

Příbuzenství, národnostní příslušnost, rituál

Obsah

Předmluva	7
Předmluva ke druhému vydání	9
1. Úvod: Srovnání a souvislosti	11
2. Stručné dějiny antropologie	21
3. Terénní výzkum a jeho interpretace	39
4. Sociální osoba	57
5. Místní uspořádání	79
6. Jedinec a společnost	97
7. Příbuzenství a původ	121
8. Manželství a aliance	139
9. Gender a věk	157
10. Společenské hierarchie	177
11. Politika a moc	195
12. Směna	217
13. Výroba a technologie	237
14. Náboženství a rituál	255
15. Způsoby myšlení	277
16. Úskalí mnohočetných tradic	297
17. Etnicita	315

18. Politika identity: nacionalismus a menšiny	331
19. Globální, lokální a glokální	353
Závěr: Co dál?	373
Rejstřík	377
Literatura	389

Předmluva

Psát základní učebnici je jako žonglovat s příliš mnoha míčky najednou – nebo, abychom zneužili ještě jeden příměr, jako zabíjet co nejvíce much co nejméně ranami. Při práci s různými verzemi této knihy (v Norsku vyšla v jiném vydání) mě nepřestávala překvapovat neuvěřitelná rozmanitost tématu. Od příznivě nakloněných čtenářů i posuzovatelů se mi dostalo množství užitečných připomínek i návrhů, ale bohužel nebylo možné, abych vzal v úvahu každý dobrý návrh. Kniha je už tak dost objemná, že bylo nutné přijmout řadu nesnadných rozhodnutí.

Čtenáři, kterým antropologie není tak zcela cizí, si možná všimnou, že tato kniha vychází z evropského, a zejména britského (a skandinávského) teoretického antropologického systému, ale možná zaznamenají i zřetelný vliv francouzského strukturalismu a americké symbolické antropologie. Citace z prací napsaných v jiném jazyce než v angličtině uvádím ve svém vlastním překladu.

Mým nejkontroverznějším počinem je patrně to, že jsem v několika kapitolách umístil do popředí „klasický“ antropologický výzkum, i když samozřejmě nepomím ani výsledky novějších výzkumů. K tomuto rozhodnutí mě vedlo zejména přesvědčení, že pokud chceme porozumět pozdějším trendům a diskutovat, je velkou výhodou, známe-li přinejmenším hlavní rysy klasických studií.

Na teoretické i empirické úrovni se odehrává postupný přesun od jednoduchých ke stále složitějším modelům a sociokulturním prostředím. Tato učebnice přináší zhuštěný přehled základních etnografických monografií, které zůstávají naprosto nezbytnou součástí počátečních fází studia každého antropologa, a měla by se tak stát jejich doprovodným svazkem.

Při psaní knihy bylo mým cílem seznámit studenty s předmětem sociální antropologie a s antropologickým způsobem uvažování. Jsem přesvědčen o tom, že srovnávací studium společnosti a kultury je základní intelektuální činností, jež oplývá nesmírně silným existenciálním a politickým potenciálem. Studium různých společností se dozvídáme něco podstatného nejen o světě, ale také o nás samých. Řečeno s Kirsten Hastrup, činnost antropologů spočívá v tom, že z důvěrně známých věcí a jevů dělají exotické a z exotických zase důvěrně známé. Z tohoto důvodu je základním pozadím srovnávání se „západní“ společností, i když se snad v danou chvíli zabýváme melanéským obřadem darování, malgašskými rituály nebo politikou Nuerů. Tuto knihu lze vlastně číst jako řadu přednášek o srovnávacím myšlení.

Práce na knize pro mě byla zdrojem radosti, ale také frustrace a občasného zoufalství. Jsem proto upřímně vděčný Richardu Wilsonovi, Timu Ingoldovi a mým početným skandinávským kolegům a kritikům norského vydání knihy za jejich povzbuzení a podnětné připomínky. K tomuto vydání také přispěla svými užitečnými připomínkami Margaret E. Kenna. Přestože by z mé strany bylo pokrytecké tvrdit, že jsem se od svých studentů na univerzitě v Oslu naučil mnohému o antropologii, pravdou je, že jsem se od nich dozvěděl většinu toho, co vím o vyučování antropologie. V tomto smyslu jsou tedy i oni spoluviníky. Ale jak už to chodí v tomto typu společnosti, odpovědnost za celé dílo spočívá výhradně na mně.

Thomas Hylland Eriksen

Oslo

léto 1995

Předmluva ke druhému vydání

Když jsem se rozhodl revidovat a aktualizovat tuto knihu, byl původní rukopis pět let starý. Nebylo by přesné tvrdit, že se antropologie během té doby pronikavě změnila. Přesto se však ukázalo, že můj úkol bude rozsáhlejší a obtížnější, než jsem čekal. Nejméně obtížnou částí mé práce byla samotná aktualizace textu s odkazy na důležité práce z poslední doby, nezbytné doplnění dějin antropologie (kapitola 2 tohoto vydání) a úvod do nových oblastí výzkumu fotbalem počínaje a internetem konče. Mnohem náročnější bylo obhájit trvalý význam „klasické“ sociální antropologie, kterou bráním před stále hlasitějšími (a módními) alternativami, jež se snaží pochopit smysl jednoty a rozmanitosti lidstva. Jak společenské disciplíny (někdy označované jako kulturní studia), tak přístupy vypůjčené z přírodních věd (nejvlivnější z nich jsou evoluční psychologie nebo sociobiologie druhé generace) nabízejí odpovědi na některé otázky, které klade sociální antropologie – o podstatě společnosti, složitosti etnického původu a podobně. Za této situace by nebylo dobrým řešením ani antagonistické soupeření, ani splývání uvedených vědních oborů v jednu sociokulturní „superdisciplínu“. Já sám jsem zastáncem otevřenosti, vzájemného respektu a konstruktivního dialogu. Druhé vydání této knihy srozumitelněji specifikuje, čím metody, teorie a soudobý výzkum sociální antropologie přispívají ke studiu současného světa. Doufám, že čtenář nakonec dospěje k přesvědčení, že pojednání o kultuře a společnosti musí obsahovat i etnografickou složku a že vědomosti o tradičních a „vzdálených“ společenských významně přispívají k pochopení moderních fenoménů, jimiž jsou například cestování, etnické násilí a migrace.

Od prvního vydání této knihy se objevilo mnoho souhrnných a přehledných prací o našem oboru, možná v důsledku úzkosti související s koncem tisíciletí a snahy bilancovat a pohlížet kupředu. Snad nejtypičtějším příkladem je práce Nigela Rapporta a Joanny Overing *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts* (2000), která se skládá ze šedesáti esejů (od eseje „Hybný faktor a jeho působení“ až po „Písmo“). Kniha neobsahuje některé pojmy, které já osobně považuji za „klíčové“, například etnicita, náboženství nebo technologie, ale na druhé straně přináší skvělá pojednání o tématech, jako jsou například „Okamžiky bytí“ nebo „Individualita“. Práce Alana Barnarda a Jonathana Spencera *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology* (1996) a rozsáhlá publikace Davida Levinsona a Melvina Embera *Encyclopedia of Cultural Anthropology* (1996) mapují disciplínu abecedně řazenými hesly se zajímavými obměnami – první zmíněná práce je britská, druhá americká –, zatímco *An Introduction to Theory in Anthropology* (1997) Roberta Laytona a *History and Theory in Anthropology* (2000) Alana Barnarda přinášejí rozdílné pohledy na vývoj antropologie ve 20. století. Priority se nutně liší. Tato kniha se od výše uvedených prací odlišuje tím, že je strukturována tematicky; diskuse o teoriích se vážou k významným pojmům – příbuzenství, hospodářství, genderové vztahy, politika –, jimiž se antropologové zabývají. Vycházím z přesvědčení, že sociální antropologie má před sebou světlou budoucnost – nikoli navzdory změnám, které se odehrály v myšlenkovém světě i ve světě, jehož zkoumáním se zabýváme, ale právě díky nim.

Mé díky patří přátelům a kolegům z katedry sociální antropologie na univerzitě v Oslu, kteří se mnou vycházejí již po mnoho let, a jedné sociální formě, která je sice novějšího data, ale přesto zaujímá v mém životě nesmírně důležité místo – je to moje milovaná Kari a naše děti Ole Johan a Amanda.

Thomas Hylland Eriksen

Oslo

jaro 2001

Úvod: Srovnání a souvislosti

Antropologie je filozofie obohacená o lidi.

Tim Ingold

Tato kniha je pozváním na cestu, která je podle autorova názoru jednou z nejužitečnějších cest, na jakou se člověk může vydat – a zcela určitě je jednou z nejdelších. Zavede čtenáře z vlhkých deštných pralesů Amazonie do chladných severských polopouští, od mrakodrapů na Manhattanu k hliněným chýším sahelu; od vesnic v horách Nové Guineje až do afrických měst.

Cesta je dlouhá i v jiném smyslu slova. Předmětem zájmu sociální a kulturní antropologie je celá lidská společnost; jejím cílem je pochopit souvislosti mezi různými aspekty naší existence. Jestliže například zkoumáme tradiční hospodářský systém Tivů ve střední Nigérii, důležitou součástí našeho studia je také snaha zjistit, jak hospodářství Tivů souvisí s ostatními aspekty jejich společnosti. Pokud tento rozměr chybí, je hospodářský systém Tivů pro antropologa nepochopitelný. Nevíme-li, že Tivové tradičně nemohou kupovat a prodávat půdu a že k placení obvykle nepoužívají peníze, nepochybně nedokážeme porozumět tomu, jak oni sami vysvětlují svou situaci a jak jejich společenství reaguje na ekonomické změny, jež před ně postavil kolonialismus.

Antropologie se pokouší vysvětlovat společenské a kulturní rozdíly ve světě, ale rozhodující součástí antropologických projektů je také snaha porozumět podobnostem mezi společenskými systémy a lidskými vztahy. Jeden z nejvýznamnějších antropologů 20. století, Claude Lévi-Strauss, to vyjádřil slovy: „Předmětem výzkumu antropologie je člověk, ale na rozdíl od ostatních humanitních věd se

antropologie pokouší uchopit svůj předmět v jeho nejrozmanitějších projevech“ (1983, s. 49). Jinými slovy řečeno, antropologie zkoumá, jak mohou být lidé rozdílní, ale snaží se také zjistit, do jaké míry lze tvrdit, že všichni lidé mají něco společného.

Jiný význačný antropolog, Clifford Geertz, vyjádřil podobný názor v eseji, jež se zabývá rozdíly mezi lidmi a zvířaty:

Chceme-li zjistit, co je člověk, můžeme najít jenom v tom, co jsou lidé, a to je především velice různé. Pochopením této různosti – jejího rozsahu, povahy, základu a implikací – dojdeme k vytvoření takového pojetí lidské přirozenosti, které více než statistický obraz a méně než primitivistický sen má jak podstatu, tak pravdivost. (Geertz, 1973, s. 52)

Přestože antropologové mají rozmanité a často také úzce specializované zájmy, spojuje je společná snaha pochopit souvislosti *uvnitř* jednotlivých společenství i *mezi* nimi. Jakmile pokročíme na naší cestě a seznámíme se blíže s teoriemi sociální a kulturní antropologie, zřetelně si uvědomíme, že k těmto problémům lze přistupovat z mnoha různých stran. Ať už se člověk zajímá o to, proč a v jakém smyslu Azandové ze střední Afriky věří v čarodějnice, proč je v Brazílii větší sociální nerovnost než ve Švédsku, jak se obyvatelé ostrova Mauricius vyhýbají etnickým konfliktům nebo co se v posledních letech stalo s tradičním způsobem života Inuitů (Eskymáků), zjistí, že ve většině případů se těmito otázkami zabýval přinejmenším jeden antropolog a napsal o tom pojednání. Ať už člověk hodlá studovat náboženství, výchovu dětí, politickou moc, ekonomický život, nebo vztahy mezi muži a ženami, v profesionální antropologické literatuře najde inspiraci a poučení.

Náplní oboru je rovněž zkoumání vzájemných vztahů mezi různými aspekty lidské existence. Při zkoumání těchto vztahů antropologové obvykle vycházejí z podrobného studia místního života konkrétní společnosti nebo vymezeného sociálního prostředí. Dalo by se tedy říct, že antropologie si klade velké otázky, ale své nejdůležitější postřehy čerpá z málo významných míst.

Tradiční důraz antropologie na malé neindustriální společnosti byl obvykle považován za její charakteristický rys. Změny ve světě i v oboru samém však vedly k tomu, že tento trend již není úplně přesný. Prakticky každý společenský systém lze studovat z antropologického hlediska a současný antropologický výzkum vykazuje nesmírně široký empirický i tematický záběr.

Vymezení předmětu

Co tedy je antropologie? Začneme od etymologie pojmu. Samotný výraz je tvořen dvěma řeckými slovy, *anthropos* a *logos*, která lze přeložit jako *člověk* a *rozum*. Antropologie je tedy „nauka o člověku“. Sociální antropologie je nauka o člověku ve společnosti. Taková definice samozřejmě odpovídá nejen antropologii, ale také jiným společenským vědám, ale pro začátek může být užitečná.

Zásadní význam v oboru antropologie má také termín *kultura*. Pochází z latinského slova *colere*, což znamená pěstovat, kultivovat. (Stejný původ má i slovo *kolonie*.) Kulturní antropologie je tedy „nauka o kultivovaných lidech“, tzn. nauka o těch aspektech lidství, jež nejsou dané, ale spíše získané.

Samotné slovo *kultura* (*culture*) je v angličtině považováno za jedno ze dvou nebo tří nejsložitějších slov (Williams, 1981, s. 87). Clyde Kluckhohn a Alfred Kroeber (1952) uvedli 161 různých definic kultury. Není možné, abychom se na tomto místě zabývali většinou z nich, a kromě toho mnohé jsou naštěstí dosti podobné. Definujme si tedy kulturu jako ty schopnosti, představy a formy chování, které si lidé osvojili jako příslušníci společnosti. Definice tohoto typu je připisována viktoriánskému antropologovi Edwardu Tylorovi a Geertzovi (přestože Geertz zdůrazňuje spíše význam než chování) a antropologové ji používají nejčastěji.

Kultura však v sobě skrývá základní dvojznačnost. Na jedné straně jsou všichni lidé stejnou měrou kulturní a v tomto smyslu termín *kultura* odkazuje k základní *podobnosti* mezi lidmi. Na druhé straně ale lidé získali různé schopnosti, představy atd., a jsou tedy díky kultuře *odlišní*. Jinými slovy řečeno, *kultura* se vztahuje k základním podobnostem i k systematickým odlišnostem mezi lidmi.

Vypadá-li to poněkud složitě, musíme v tomto okamžiku míru složitosti ještě zvýšit. Pravda je taková, že antropologové na obou stranách Atlantiku v posledních desetiletích 20. století pojem kultury hluboce zpochybňovali. Vlivný geertziánský koncept kultury, který byl rozpracován v řadě erudovaných a elegantních esejí napsaných v šedesátých a sedmdesátých letech (Geertz, 1973; 1983), popisoval kulturu jednak jako integrovaný celek či jako skládačku, kde byly po ruce všechny jednotlivé dílky, jednak jako systém významů sdílených v určitém společenství. Kultura se tedy jevila jako integrovaná, sdílená ve skupině a ostře ohraničená. Ale co s odchylkami v rámci skupiny, co s podobnostmi a vzájemnými kontakty mezi sousedícími skupinami – a co třeba s technologicky a ekonomicky podmíněným procesem globalizace (viz kapitolu 19), která vede k tomu, že každičké místo na světě je do různé míry vystaveno působení zpráv o fotbalovém mis-

trovství světa, námezdní práci a pojmu lidských práv? V mnoha případech lze skutečně tvrdit, že národní nebo místní kultura není sdílena všemi nebo většinou obyvatel a že není ani ohraničená. Já sám jsem zkoumal tento mýtus v souvislosti se svým rodným Norskem, tedy zemí, která je považována za „kulturně homogenní“ (Eriksen, 1993b). Začaly se ozývat mnohé kritické hlasy proti přesprávilš úhlednému obrazu, jaký před nás predestinuje dominantní koncept kultury. Byly navrženy alternativní možnosti přístupu k pojmu (například nazírání kultury jako neohrančeného „kulturního proudu“, „diskurzivního pole“ nebo „tradice vědění“). Někteří dokonce chtěli zcela zavrhnout celý koncept kultury (některé debaty k tomuto tématu najdete u Clifforda a Marcuse, 1986; u Ortner, 1999). Později se dostanu k tomu, že podobné kritice byl vystaven pojem společnost, ale přes svou problematickosti oba pojmy zůstávají stále ještě součástí konceptuální páteře antropologie. Adam Kuper (1999, s. 226) ve svém autoritativním a hluboce ambivalentním přehledu konceptu kultury poznamenává, že „v současné době antropologové při diskusích o kultuře propadají nervozitě – což je na první pohled překvapivé, protože antropologie kultury je příběhem o úspěchu“. Důvodem této „nervozity“ není jen zpochybňovaný význam pojmu kultura, ale také skutečnost, že kulturní koncepty, které jsou úzce spřízněné s klasickou antropologií, jsou využívány politicky (viz kapitoly 17 – 19).

Vztah mezi kulturou a společností lze popsat následovně: Kultura se vztahuje k získaným, kognitivním a symbolickým aspektům existence, zatímco společnost se vztahuje ke společenské organizaci lidského života, k modelům interakce a k mocenským vztahům. Důsledky tohoto analytického rozlišení, jež se mohou zdát matoucí, budou po čase zřejmé.

Stručná definice antropologie by tedy mohla znít takto: „Antropologie je srovnávací studium kulturního a sociálního života. Její nejdůležitější metodou je zúčastněné pozorování, jež spočívá v dlouhodobé terénní práci v určitém sociálním prostředí.“ Vědní obor tedy srovnává stránky různých společností a neustále pátrá po zajímavých stránkách, které by bylo možné srovnávat. Jestliže se například badatel rozhodne napsat monografii o určité skupině žijící v horách Nové Guineje, bude ji vždy popisovat z hlediska některých pojmů (například příbuzenství, gender a moc), jejichž prostřednictvím se studované společenství dá srovnávat s jinými společenstvími.

Kromě toho antropologie klade důraz na terénní výzkum, tedy na důkladné studium konkrétního sociálního a kulturního prostředí z bezprostřední blízkosti, kdy se od badatele vyžaduje, aby v daném prostředí strávil nejméně rok.

Antropologie má nepochybně mnohé rysy společné s dalšími společenskými vědami. Vlastně je skutečně obtížné rozhodnout, zda se antropologie řadí mezi přírodní, či společenské vědy. Pátráme po obecně platných zákonitostech, jako to dělají přírodovědci, nebo se snažíme pochopit a interpretovat různá lidská společenství? Dva význační antropologové své doby, E. E. Evans-Pritchard ve Velké Británii a Alfred Kroeber v USA, v padesátých letech minulého století tvrdili, že antropologie má více společného s historií než s přírodními vědami. Jejich názory byly tenkrát považovány za poněkud kacířské, ale dnes jsou zcela běžné. Přesto jsou někteří antropologové toho názoru, že obor by měl usilovat o vědeckou přesnost podobnou té, s jakou pracují přírodní vědy.

V dalších kapitolách budeme diskutovat o některých důsledcích této názorové rozdílnosti. Všichni, kdo se v praxi zabývají antropologií, se však shodnou na několika důležitých určujících rysech: antropologie je srovnávací a empirický obor; její nejdůležitější metodou je terénní výzkum; předmětem jejího zájmu je celý svět, protože nevyčleňuje jeden region či jeden typ společnosti jako významnější než jiné. Na rozdíl od sociologie nesoustředí antropologie svou pozornost na industriální svět; na rozdíl od filozofie zdůrazňuje význam empirického bádání; na rozdíl od historie studuje současné děje ve společnosti; a na rozdíl od lingvistiky zdůrazňuje při zkoumání jazyka sociální a kulturní kontext. Nepochybně existují značné přesahy do jiných věd a disciplín a zbývá se od nich ještě mnohemu naučit, ale přes to všechno má antropologie svůj nezaměnitelný charakter intelektuální disciplíny. Vychází z etnografické terénní práce a zároveň se snaží popisovat skutečnou kulturní rozmanitost světa a rozvíjet teoretický pohled na kulturu a společnost.

Obecné a zvláštní

„Pokud lze o každém vědním oboru říct, že má svůj ústřední problém,“ píše Michael Carrithers (1992, s. 2), „potom ústředním problémem antropologie je rozmanitost lidského sociálního života.“ Z jiného pohledu bychom mohli říct, že antropologický výzkum a teorie se snaží nalézt rovnováhu mezi podobnostmi a odlišnostmi. Teoretické otázky se často točily kolem problematiky univerzálního oproti relativnímu: Do jaké míry se všichni lidé, kultury nebo společnosti vyznačují podobnými rysy a jaká je míra jedinečnosti každého člověka, kultury či společnosti? Protože uplatňujeme srovnávací pojmy – to znamená kulturně neutrální termíny jako systém příbuzenství, genderové role, systém dědictví

a podobně –, implicitně předpokládáme, že všechny nebo téměř všechny společnosti mají některé rysy společné. S tímto názorem však mnozí antropologové polemizují a hájí jedinečnost každé kultury nebo společnosti. Výrazný univerzalistický program nacházíme v knize Donalda Browna *Human Universals* (Brown, 1991), v níž autor tvrdí, že antropologové po celé generace přeháněli rozdíly mezi společnostmi a zanedbávali podstatné podobnosti, které spojují celé lidstvo. Ve své vlivné, i když kontroverzní knize Brown významně čerpá z jisté dřívější studie „lidských univerzálií“, mezi něž patří:

atletické sporty, dávání darů, dekorativní umění, dělba práce, dvoreň, etika, etiketa, eschatologie, etnobotanika, folklor, gestikulace, hodování, hry, kalendář, kosmologie, krásnění těla, léčitelství, komunitární organizace, pohřební rituály, pozdravy, rodina, rozdělování ohně, spolupráce, tabu spojená s jídlem, tanec, vaření, věkové stupně, věštění, vláda, výcvik k čistotě, výklady snů, vzdělání...

A to uvádíme jen výběr z abecedně uspořádaného seznamu (Murdock, 1945, s. 124, citováno Brownem, 1991, s. 70). Proti takovému typu seznamu lze vznést několik námitek: že je triviální a že je důležité pochopit jedinečné projevy takových „univerzálií“; že jevy jako například „rodina“ mají v různých společnostech naprosto odlišný význam, a že tedy nelze tvrdit, že rodina je všude stejná; že tento přístup ke společnosti a kultuře odstraňuje nejdůležitější rys dobré antropologie, a to schopnost vnímat izolované jevy (například věkové stupně a tabu spojená s potravou) v širším kontextu. Například instituce dohodnutého manželství na paňdžábském venkově znamená něco zcela jiného než sjednané manželství mezi příslušníky francouzské vyšší třídy. Je to pořád stejná instituce? Ano a ne. Brown má pravdu, když obviňuje antropology ze sklonu zdůrazňovat exotické a jedinečné jevy a zanedbávat vzájemné podobnosti mezi kulturami; to však neznamená, že jeho přístup je jediným možným způsobem, jak překlenovat vzdálenosti mezi společnostmi. V dalších kapitolách budeme diskutovat o několika jiných možnostech, mezi jiným i o strukturálním funkcionalismu (všechny společnosti fungují na základě stejných obecných principů), o strukturalismu (lidská mysl má společnou architektoniku, jež nachází své vyjádření v mýtech, příbuzenství a dalších kulturních jevech), o transakcionalismu (logika lidského jednání je všude stejná) a o materialistických přístupech (kultura a společnost jsou určeny ekologickými a technologickými faktory).

Napětí mezi obecným a zvláštním je zejména v antropologii nesmírně produktivní a zůstává významným činitelem. Skrze pojem etnocentrismus je častým námětem diskusí na půdě antropologie i mimo ni.

Problém etnocentrismu

Již jednou jsme poznamenali, že společnost nebo kulturu je třeba chápat v jejich vlastních termínech. Tímto konstatováním varujeme před užíváním společné a univerzální stupnice při hodnocení libovolného společenství. Taková stupnice, nejednou používaná, může být definována dlouhověkostí, hrubým domácím produktem (HDP), demokratickými právy, podílem gramotnosti atd. Až donedávna bylo v evropské společnosti zcela běžné posuzovat neevropské společnosti podle podílu obyvatel, kteří vyznávají křesťanství. Takové třídění lidí je pro antropologii naprosto irrelevantní. Chceme-li posoudit kvalitu života cizí společnosti, musíme se nejprve snažit pochopit ji zevnitř, jinak má náš soud velmi omezenou intelektuální hodnotu. To, co je v naší společnosti považováno za „dobrý život“, nemusí při pohledu z jiného hlediska vůbec vypadat přitažlivě. Chceme-li pochopit, jaký život lidé vedou, musíme se snažit porozumět jejich světu; a máme-li v tom být úspěšní, nestačí dívat se pouze na vybrané „proměnné“. Ve společnosti, kde nejsou běžné peníze ani nájemní práce, je samozřejmě pojem „roční příjem“ zcela bezvýznamný.

Tento typ argumentace lze považovat za varování před etnocentrismem. Termín etnocentrismus (vychází z řeckého *ethnos*, tedy národ) znamená, že hodnotíme jiné národy z vlastního hlediska a popisujeme je svými vlastními pojmy. Vlastnímu národu a kulturním hodnotám připisujeme ústřední postavení. V rámci tohoto způsobu myšlení se ostatní národy nutně jeví jako méněcenné napodobeniny toho našeho. Jestliže Nuerové v Súdánu nedokážou získat hypotéku na koupi domu, žijí nejspíš v méně dokonalé společnosti než my. Jestliže indiáni Kwakiutl na západním pobřeží Severní Ameriky nemají elektřinu, vedou patrně méně uspokojivý život než my. Jestliže Kačjinové v severní Barmě odmítají konverzi ke křesťanství, jsou méně civilizovaní než my, a jestliže jsou Sanové (Křováci) z pouště Kalahari negramotní, vypadají méně inteligentně než my. Takové názory jsou výrazem etnocentrického postoje, který ostatním lidem neponechává žádný prostor k tomu, aby byli jiní podle svých měřítek. Etnocentrický postoj může být vážnou překážkou porozumění. Antropologie se nesnaží porovnávat cizince měřítky vlastní společnosti a klást příslušníky vlastní společnosti na

vrcholek pomyslné pyramidy, ale požaduje, abychom chápali rozličné společnosti tak, jak se jeví *zevnitř*. Antropologie nemůže odpovědět na otázku, která společnost je lepší než jiné, prostě proto, že si takovou otázku vůbec neklade. Zeptáme-li se antropologa, jak vypadá dobrý život, dostane se nám odpovědi, že každá společnost má svou vlastní definici dobrého života.

Kromě toho také platí, že etnocentrická předpojatost, která je někdy hůře rozpoznatelná než moralistické soudy, může ovlivnit samotné pojmy, jimiž popisujeme a klasifikujeme svět. Někteří teoretikové například prohlašují, že je nemístné hovořit o politice a příbuzenství v souvislosti se společnostmi, jež postrádají pojmy „politika“ a „příbuzenství“. Politika je součástí etnografovy společnosti, a nikoli té, kterou studuje. Později se k tomuto základnímu problému vrátíme.

Kulturní relativismus je někdy považován za protiklad etnocentrismu. Podstatou kulturního relativismu je doktrína, že společnosti nebo kultury jsou kvalitativně odlišné a mají svou vlastní jedinečnou vnitřní logiku. Proto je z vědeckého hlediska absurdní posuzovat je podle stejných měřítek. Jestliže například umístíme Sany na dolní místo žebříčku, jehož parametry jsou gramotnost a roční příjem, je tento žebříček pro Sany irelevantní, pokud se ukáže, že nepřikládají žádný význam penězům a knihám. Mělo by také být zřejmé, že v kulturně relativistickém rámci nelze tvrdit, že společnost s mnoha auty je „lepší“ než společnost, která má aut méně, nebo že počet kin vztažený na počet obyvatel je ukazatelem kvality života.

Kulturní relativismus je nepostradatelným a nesporným teoretickým předpokladem a základním metodologickým pravidlem v naší snaze porozumět cizím společnostem pokud možno nepředpojatým způsobem. Jako etický princip je však v praxi patrně neuskutečnitelný, protože naznačuje, že všechno je stejně dobré, pokud to v dané společnosti má smysl. Konečným důsledkem může být nihilismus. Z tohoto důvodu je možná vhodné zdůraznit, že mnozí antropologové jsou ve své každodenní práci bezúhonní kulturní relativisté, zatímco ve svém soukromém životě mají jednoznačnou a často i dogmatickou představu o tom, co je správné a co špatné. Současné debaty o právech menšin a o multikulturalismu v západních společnostech svědčí o potřebě antropologických znalostí a o nemožnosti najít jednoduché řešení těchto složitých problémů, jimiž se budeme zabývat v dalších kapitolách.

Kulturní relativismus nelze klást do přímého protikladu k etnocentrismu z jednoho prostého důvodu – neobsahuje morální princip. Princip kulturního relativismu v antropologii je metodologický – pomáhá nám zkoumat a srovnávat společnosti, aniž bychom je vztahovali k intelektuálně irelevantní morální stupnici.

Z toho však logicky nevyplývá, že není žádný rozdíl mezi dobrým a špatným. Nakonec je třeba uvést, že mnozí antropologové chtějí objevit obecné a sdílené stránky lidstva nebo lidských společností. Takový projekt nemusí být v rozporu s kulturním relativismem, přestože univerzalismus – doktrína zdůrazňující podobnosti mezi lidmi – je často považován za opak kulturního relativismu. Člověk může být na určité úrovni antropologické analýzy relativistou a zároveň může zastávat názor, že konkrétní základní model je společný všem společnostem nebo lidem. Mnozí jsou ochotni tvrdit, že právě toto je smyslem antropologie: objevovat jedinečnost každého společenského a kulturního uspořádání a *současně* hledat způsoby, které jsou společné celému lidstvu.

Doporučená literatura

- Evans-Pritchard, E. E.: *Social Anthropology*. Glencoe, Free Press 1951.
- Geertz, C.: The Uses of Diversity. In Borofsky, R. (ed.): *Assessing Cultural Anthropology*. New York, McGraw-Hill 1994.
- Kuper, A.: *Anthropology and Anthropologists: The Modern British School* (3. vydání). London, Routledge 1996.

Stručné dějiny antropologie

Strávil jsem více než osm měsíců ve vesnici na Trobriandových ostrovech a tato zkušenost mě přesvědčila, že dokonce i tak špatný pozorovatel jako já může získat určité množství spolehlivých informací, pokud si dokáže obstarat správné podmínky pro pozorování.

Bronislaw Malinowski (v dopisu A. C. Haddonovi, květen 1946)

Stejně jako ostatní společenské vědy je také antropologie poměrně mladá disciplína. Svou současnou podobu získala během 20. století, ale jejími významnými předchůdci byli autoři, kteří v dřívějších dobách psali o historiografii, geografii, cestování, filozofii a právní vědě. Dějiny antropologie lze v každém případě psát mnoha způsoby, stejně jako v kterékoli dané společnosti může existovat několik soupeřících verzí národní historie a mýtů o původu, jež podporují skupiny nebo jedinci rozličných zájmů. Historie není primárně produktem samotné minulosti, ale utváří ji zájmy současnosti. Současné zájmy podléhají změnám, historické události a osoby se přesouvají do popředí či do pozadí a jsou chápány a hodnoceny jinými způsoby. V důležité knize o současném stavu (převážně) americké kulturní antropologie rozlišuje Bruce Knauft (1996) nejméně čtyři různé „genealogie současnosti“ – tedy čtyři různé způsoby objasňování současné situace. Tato nejednoznačnost minulosti ovlivňuje nejen psaní naší vlastní odborné historie, ale je sama o sobě předmětem antropologického zkoumání, jímž se budeme zabývat později.

Jinými slovy řečeno, nelze napsat neutrální historii antropologie (ani ničeho jiného), ale na následujících stránkách se přesto pokusíme o stručný – a pokud možno – nekontroverzní popis vývoje antropologie.

Počátky antropologie

Je-li antropologie zkoumáním kulturních odlišností, lze její prapočátky vysledovat již ve starověkém Řecku. Historik Herodotos (5. století př. n. l.) napsal podrobné pojednání o „barbarských“ národech žijících východně a severně od Řecka a srovnával jejich obyčeje a víru s obyčeji a vírou Athéňanů. Filozofové označování jako sofisté byli patrně prvními filozofickými relativisty a tvrdili (stejně jako mnozí antropologové 20. století), že neexistuje žádná absolutní pravda, protože – jak bychom řekli dnes – pravda závisí na kontextu. Jejich zájem o lidskou rozmanitost a rozličné kulturní hodnoty však měl daleko k vědeckosti – zejména proto, že Herodotos postrádal teorii a sofisté postrádali empirický materiál.

Důvěryhodnějším předchůdcem antropologie je Tunisian Ibn Chaldún (1332–1406), pozoruhodný muž, který předjímal společenské vědy několik set let před jejich vznikem. Jeho hlavní dílo *Mukaddima* („Úvod do historie“) bylo napsáno po roce 1275 a obsahuje pozoruhodné množství poznatků z oboru práva, vzdělání, politiky a ekonomie. Chaldúnův hlavní úspěch však tkví v jeho nenáboženském a teoretickém rámci, v němž zdůrazňuje odlišné formy *sociální soudržnosti*, které jsou podle jeho názoru klíčovou proměnnou odpovědnou za historické změny a nástup nových skupin k moci.

V Evropě se badatelský zájem o kulturní odlišnosti a lidskou přirozenost objevil o sto let později jako důsledek nástupu renesanční intelektuální svobody, objevitelských cest a dobytí vzdálených zemí. Proslulí intelektuálové jako Michel de Montaigne (16. století), Thomas Hobbes (17. století) a Giambattista Vico (18. století) patřili k první generaci evropských myslitelů, která se snažila popsat kulturní rozmanitost a globální kulturní historii a rovněž – jako tomu bylo u Montaigna – vyrovnat se s relativismem. V 18. století se rozvíjela teorie o lidské přirozenosti, sociální teorie a etická filozofie, které braly v úvahu hluboké kulturní odlišnosti, jež rozdělovaly lidstvo. David Hume (1711–1776), který byl vedle Adama Smithe nejvýznačnějším myslitelem skotského osvícenství, tvrdil, že zkušenost je jediným spolehlivým zdrojem platného vědění. Humeova filozofie se takřka okamžitě stala inspiračním zdrojem prvních průkopníků společenských věd, kteří nevěřili úvahám a spekulacím, ale raději se sami vydávali do sociálního světa, aby prostřednictvím svých smyslů získali poznatky z první ruky (výraz *empirický* znamená doslova „založený na zkušenosti“).

K počátkům systematického srovnávacího studia kultury přispěli i mnozí další filozofové 18. století. Nejproslulejší je pravděpodobně Jean-Jacques Rousseau

(1712–1778), který považoval společenské poměry u „divochů“ za utopický ideál, stejně zajímavý je také baron de Montesquieu (1689–1755), jehož *Lettres persanes* (Perské listy, 1722) byly prvním pokusem o vylíčení Evropy, viděné očima fiktivních neevropských návštěvníků. Dalším významným dílem byla velká francouzská *Encyclopédie* (1751–1772), kterou sestavil Denis Diderot (1713–1784). Encyklopedie obsahovala mnoho statí o obyčejích a víře cizích národů. Jeden z jejích nejmladších spoluautorů, markýz de Condorcet (1743–1794; zemřel v jakobínském vězení), se pokoušel kombinací matematických a empirických skutečností vytvořit obecně platné zákonitosti společnosti.

Ve stejném období se v Německu vývoj ubíral poněkud odlišným, ale stejně významným směrem. Zakladatel hnutí *Sturm und Drang*, které se později změnilo v romantismus, Johann Gottlieb von Herder (1744–1803), zpochybnil francouzskou osvícenskou filozofii a zejména Voltairův univerzalistický názor, že existuje jedna univerzální globální civilizace. Herder tvrdil, že každý národ (*Volk*) má vlastní *Geist* neboli duši, a tedy i právo uchovat si své vlastní, jedinečné hodnoty a obyčeje. Tento názor připomíná pozdější kulturní relativismus. Několik teoretických otázek, jimiž se antropologové zabývají dodnes, bylo definováno již na konci 18. století: univerzalizmus versus relativismus (co je společné všem lidem; co je kulturně specifické), etnocentrismus versus kulturní relativismus (morální soudy versus neutrální popisy jiných národů) a lidstvo versus (ostatní) živočišná říše (kultura versus příroda). Antropologie 20. století hlásá, že tyto a další v zásadě filozofické otázky lze nejlépe zkoumat pečlivým a podrobným studiem skutečných žijících lidí v existujících společnostech a s pomocí pečlivě vypracovaných metod, jimiž se srovnává široká škála „obyčejů a postojů“. Antropologie dospěla do tohoto stupně vědeckého usilování několik generací po baronu de Montesquieu s jeho úvahami o Persii a Francii a jejich vzájemným srovnáváním.

Viktoriánská antropologie

Charakteristickým rysem antropologie 19. století byla víra v sociální evoluci – představa, že lidské společnosti se vyvíjely určitým směrem – a s tím související představa, že evropské společnosti jsou koncovým produktem dlouhého vývojevého procesu, který začal společenstvími „divochů“. Tato představa byla typická pro viktoriánskou éru, v níž převládala optimistická víra v technologický pokrok. Byla charakteristická také pro evropský kolonialismus, který se často ospravedlňoval odkazem na to, co Kipling popisoval jako „břímě bílého muže“, tedy domně-

lou povinnost Evropanů „civilizovat divočky“. Autory prvních obecných teorií o kulturní rozmanitosti, jež se dočkaly trvalého vlivu, byli dva muži, vzděláním právníci: Henry Maine (1822–1888) ve Velké Británii a Lewis Henry Morgan (1818–1882) ve Spojených státech. V duchu tehdejší doby oba předložili evolucionistické modely, podle nichž byly západoevropské společnosti vnímány jako vrchol vývoje lidstva. Maine ve svém díle *Ancient Law* (1861) rozlišoval mezi tím, co nazýval společnostmi *statusu* a *smlouvy*. Toto rozlišení přibližně odpovídá pozdější dichotomii mezi tradičními a moderními společnostmi, nebo podle terminologie německého sociologa ze sklonku 19. století Ferdinanda Tönniese kategoriím *Gemeinschaft* (společenství) a *Gesellschaft* (společnost). O statusových společnostech se předpokládá, že fungují na základě příbuzenství a mýtů, zatímco pro společnosti smlouvy jsou rozhodující individuální zásluhy a úspěchy. Přestože jednoduché kontrasty tohoto přístupu byly pravidelně předmětem ostré kritiky, dodnes mají jistý vliv na antropologické myšlení.

Morgan významně přispěl k rozvoji antropologie a mezi jiným napsal také podrobné etnografické pojednání o indiánském kmeni Irokézů. Ve své práci *Ancient Society* (1877; česky *Pravěká společnost*, 1954) uveřejnil evoluční schéma, v němž rozlišoval sedm vývojových fází (od nejnižšího stupně divoštství až po civilizaci). Typologie byla založena hlavně na technologickém pokroku. Materialistický popis kulturních změn okamžitě zaujal Marxe a Engelse, jejichž pozdější spisy o nekapitalistické (nebo předkapitalistické) společnosti byly zřetelně ovlivněny právě Morganem. Kromě jiných Morganových úspěchů se rozhodně musíme zmínit o jeho zájmu o příbuzenství. Rozdělil lidské příbuzenské systémy do určitého počtu typů a za klíč k pochopení společnosti považoval terminologii příbuzenství. Právě díky Morganovi se studium příbuzenství stalo ústředním zájmem antropologie a zůstalo jím dodnes. Ve stejné době působili a psali také historik náboženství Robertson Smith a právník J. J. Bachofen. Vytvořili teorii monoteistického náboženství a (nesprávně) předpokládaného přechodu od matrilinearity k patrilinearitě.

Poněkud netypickým učencem v jinak evolucionistické viktoriánské éře byl německý etnolog Adolf Bastian (1826–1905), který se ohrazoval proti tomu, co považoval za zjednodušující typologická schémata. Čerpal inspiraci z herderovského romantismu i z humanistické tradice německého akademického prostředí a psal četné spisy o kulturní historii. Pečlivě se vyhýbal bezdůvodnému zevšeobecnování, ale přesto tvrdil, že všichni lidé uvažují stejným způsobem. Tuto myšlenku později se značnou důmyslností rozvíjel Lévi-Straussův strukturalismus.

Předním britským antropologem pozdního viktoriánského období byl Edward Tylor (1832–1917), který ovlivnil Darwinovo myšlení o kultuře a jehož obsáhlé dílo zahrnovalo také slavnou definici kultury, o níž jsme se zmínili v úvodu této knihy: „Kultura nebo civilizace v nejširším etnografickém smyslu slova je komplexní celek, který zahrnuje vědění, víru, umění, mravy, obyčeje a všechny další schopnosti a zvyklosti, které si člověk osvojí jako příslušník společnosti.“ (Tylor, 1968 [1871]) Mnozí antropologové dodnes považují tuto definici za užitečnou. Tylorův žák James Frazer (1854–1941), jenž co do proslulosti předčil svého učitele a stal se prvním profesorem sociální antropologie ve Velké Británii, napsal rozsáhlé dílo *Golden Bough* (1890, přepracované vydání 1911–1915; česky *Zlatá ratolest*, 1977 a 2000), ambiciózní komparativní studii mýtu a náboženství. Tylor i Frazer byli evolucionisté a Frazerův hlavní teoretický projekt se mimo jiné soustředil na dokazování, jak se myšlení vyvíjelo od magického přes náboženské až k vědeckému.

Tylor ani Frazer neprováděli podrobné terénní výzkumy, přestože Tylor strávil několik let v Mexiku a napsal tam knihu. Jedna slavná anekdota vypráví o tom, jak se pragmatický filozof William James na jedné slavnostní večeři Frazera zeptal, zda někdy poznal některé z divochů, o nichž toho tolik napsal. Frazer prý odpověděl poněkud pohoršeným tónem: „Chraň Bůh!“ (Evans-Pritchard, 1951).

Vývoj antropologie významně ovlivnily také důležité intelektuální události, k nimž došlo ve druhé polovině 19. století mimo rámec antropologie. Teorie přírodního výběru, kterou v roce 1859 publikoval Darwin ve svém díle *O původu druhů*, byla považována jednak za východisko antropologie (díky svému tvrzení, že všichni lidé jsou úzce spřízněni), jednak později za hrozbu (neboť zdánlivě hájila nadřazenost biologických aspektů nad kulturními; viz Ingold, 1986). Nástup klasické sociologické teorie v dílech Comta, Marxe a Tönniese a později Durkheima, Webera, Pareta a Simmela nabídl antropologům obecné teorie o společnosti, přestože se nepřestává zpochybňovat jejich použitelnost pro neevropské společnosti.

Kvalita etnografických údajů, které používali první antropologové, byla různá. Většina výše zmíněných badatelů se spoléhala na dostupné písemné prameny od misionářských záznamů po cestopisy různé kvality a přesnosti. Potřeba spolehlivějších údajů byla stále naléhavější. Expedice a systematické průzkumy – mezi nejproslulejší patřily britská expedice do Torresova průlivu vedená W. H. R. Riversem a rozsáhlé americké výzkumy indiánských etnik na severozápadním pobřeží Severní Ameriky – poskytly badatelům na přelomu století přesnější přehled o šíři kulturní rozmanitosti, který nakonec vedl ke zhroucení ambiciózních teorií uni-

lineárního charakteru evolučních kulturních procesů, jež byly typické pro antropologii 19. století.

Rakousko-německou specialitou, která působila jako alternativa i doplněk evolucionistického myšlení, byl difuzionismus, tedy doktrína o historické difuzi kulturních rysů. Důmyslné teorie o kulturní difuzi se sice mimo německy hovořící svět nikdy nestaly součástí hlavního myšlenkového proudu (i když měly v anglicky hovořících zemích významné zastánce včetně Riverse), ale až do konce druhé světové války vzkvétaly zejména v Berlíně a ve Vídni. Nikdo nepopíral, že k difuzi skutečně dochází, ale teorie se potýkala s vážnými potížemi v souvislosti s ověřováním platnosti. Difuzionismus vyšel z módy kolem první světové války, když badatelé začali podrobněji studovat jednotlivé společnosti, aniž by se při tom snažili popisovat jejich historický vývoj. Teoretický směr připomínající difuzionismus se však znovu objevil v devadesátých letech 20. století pod nálepkou globalizační teorie (viz kapitolu 19). Tato teorie se pokouší pochopit a popsat způsoby, jimiž moderní masová komunikace, migrace, kapitalismus a další „globální“ jevy působí na místní podmínky.

Navzdory těmto i dalším teoretickým výbojům a metodologickému zjemnění se nástup antropologie v té podobě, v jaké ji známe dnes, spojuje se čtyřmi vynikajícími vědci, kteří působili ve třech různých zemích v prvních desetiletích 20. století. Byli to Franz Boas v USA, A. R. Radcliffe-Brown a Bronislaw Malinowski ve Velké Británii a Marcel Mauss ve Francii.

Boas a kulturní relativismus

Franz Boas (1858–1942), německý emigrant žijící ve Spojených státech, krátce studoval antropologii u Bastiana v Heidelbergu. V devadesátých letech 19. století provedl rozsáhlý výzkum mezi Eskymáky a indiány Kwakiutl. Ve své pedagogické i vědecké práci prosazoval „čtyřdílný přístup“, jenž dodnes odlišuje americkou antropologii od evropské a který se skládá nejen z kulturní a sociální antropologie, ale také z fyzické antropologie, archeologie a lingvistiky. Přes to všechno si Boase dnes připomínáme zejména kvůli jeho myšlenkám. I když se kulturní relativismus na scéně objevil před více než sto lety, Boas z něj učinil ústřední předpoklad antropologického výzkumu. Stavěl se proti velkým evolučním schémátům Tylora, Morgana a jiných teoretiků a hájil spíše přístup zaměřený na jednotlivosti. Tvrdil, že každou kulturu je třeba chápat v jejích vlastních termínech a že by bylo vědecky zavádějící posuzovat a hodnotit jiné kultury podle západní, etnocentrické typolo-

gie, která měří „úroveň rozvoje“. Boas také prosazoval *historický partikularismus*, tedy názor, že všechny společnosti a kultury mají svou vlastní jedinečnou historii, kterou nelze redukovat na kategorii v nějakém univerzalistickém plánu rozvoje. Stejně tak se Boas stavěl proti neopodstatněným tvrzením rasistické pseudovědy, již podporovala většina významných biologů té doby.

Boas trval na puntičkářském shromažďování empirických údajů nejen kvůli svým vědeckým zásadám, ale také proto, že si uvědomoval, že v důsledku kulturních změn rychle mizí jedinečnost kultury – zejména v Severní Americe. Již ve své knize *The Mind of Primitive Man* (1911) tvrdil, že antropologie by měla hájit ohrožená původní společenství.

Snad kvůli svému partikularismu Boas nikdy neshrnl své myšlenky do jednoho teoretického pojednání. Někteří jeho žáci a spolupracovníci, zejména Ruth Benedict, Alfred Kroeber a Robert Lowie, však rozpracovali obecné teorie kultury. Nejslavnější Boasovou studentkou byla Margaret Mead (1901–1978). Přestože její nejúspěšnější knihy pojednávající o různých tichomořských společenstvích byly kritizovány za etnografickou povrchnost (viz kapitolu 4), autorka obratně využívala materiál shromážděný v nezápadních společnostech a s jeho pomocí kladla otázky o genderových vztazích, socializaci a politice západních společností. Její práce snad nejlépe ze všech antropologických studií ukazuje možnosti kulturní kritiky, která je neodmyslitelnou součástí antropologie.

Jeden z nejvýznačnějších Boasových spolupracovníků, lingvista Edward Sapir (1884–1939), formuloval společně se svým žákem Benjaminem Lee Whorfem takzvanou *Sapirovu-Whorfovu hypotézu*, která tvrdí, že jazyk determinuje poznání a že jazyky světa se od sebe nesmírně liší (viz kapitolu 15). V souladu s radikálním kulturním relativismem hypotéza tvrdí, že například indiáni Hopiové díky odlišné struktuře své řeči vidí a vnímají svět naprosto jinak než příslušníci západní kultury.

Díky Boasově vlivu pronikla v první polovině 20. století do základů americké antropologie materialistická morganovská tradice. Později se znovu vynořila jako kulturní ekologie a neoevolucionismus a k Morganově odkazu se hlásili také mnozí marxističtí antropologové. V současné době je však Morganův evolucionismus odsunutý na vedlejší kolej, stejně jako veškerý potenciální vliv Darwinovy evoluční teorie.

Dvě britské školy

Zatímco moderní americkou antropologii utvářeli na jedné straně Boasovi stoupci se svými relativistickými zájmy a na druhé straně potřeba zaznamenávat původní kultury dříve, než zaniknou, ve Velké Británii jako v hlavní koloniální mocnosti byla situace zcela jiná. Míra spoluviny koloniálního působení a antropologů pracujících v koloniích je diskutabilní (Goody, 1995), ale samotná skutečnost imperialismu byla nezbytným, byť obvykle nevysloveným předpokladem pro existenci britské antropologie přinejmenším do doby dekolonizace.

Jako zakladatel moderní britské antropologie je často oslavován polský emigrant Bronislaw Malinowski (1884–1942). Jeho dvouletá terénní práce na Trobriandových ostrovech (v období 1914–1918) se stala dodnes nezpochybnovaným vzorem pro sběr etnografických údajů. Malinowski zdůrazňoval, že pokud se badatel chce důkladně a „zevnitř“ obeznámit s kategoriemi zkoumané společnosti a pokud chce dobře pochopit často sotva zřetelné vzájemné vztahy mezi různými společenskými institucemi a kulturními představami, musí se naučit správně hovořit místním jazykem a zapojit se do každodenního života zkoumaného společenství. Malinowski kladl rovněž nezvyklý důraz na konání jednotlivce. Sociální strukturu nepovažoval za určující faktor, ale spíše za rámec jednání. Psal o široké škále témat, od ekonomiky, technologie a sexu až k záhadnému obchodování *kula* (viz kapitolu 12), a často otevíral nová témata. Přestože se zabýval mnoha obecně platnými tématy, téměř vždy vycházel ze svých trobriandských zkušeností; díky svým místním znalostem však zevšeobecňoval zcela jiným způsobem než příslušníci předchozí generace. Malinowski předpokládal, že všechny instituce dané společnosti jsou vzájemně propojené, a zdůrazňoval, že každý společenský i kulturní jev by se měl studovat ve všech souvislostech. Zastával také názor, že hnací silou rozvoje společenských institucí jsou vrozené lidské potřeby, a proto je jeho směr funkcionalismu někdy označován jako „biopsychologický funkcionalismus“.

Další význačnou postavou meziválečné britské sociální antropologie byl A. R. Radcliffe-Brown (1881–1955). Měl sice výraznější krátkodobý vliv než jeho rival, ale jeho význam po druhé světové válce rychle pohl. Radcliffe-Brown byl obdivovatelem Emila Durkheima a sám se jen relativně málo věnoval terénnímu výzkumu, ale v duchu encyklopedistů se zaměřoval na rozvoj „přírodní vědy o společnosti“, která by mohla formulovat univerzální zákony společenské integrace. Podle jeho teorie, označované jako strukturální funkcionalismus, jsou činy jednotlivce relativně nedůležité, zatímco větší význam mají společenské instituce (včet-

ně příbuzenství, norem, politiky atd.). Podle tohoto názoru lze většinu sociálních a kulturních jevů považovat za funkční, pokud se podílejí na udržení celkové společenské struktury. Některé jeho nejdůležitější eseje jsou shrnuty v práci *Structure and Function in Primitive Society* (1952), v níž autor ukazuje, jak jsou společnosti podle jeho názoru integrované, jak se společenské instituce vzájemně posilují a jak přispívají k udržení společnosti.

Radcliffe-Brown čerpal své vědecké postoje z přírodních věd a doufal, že odvodí „obecné zákony společnosti“, jež budou svou přesností srovnatelné s fyzikálními či chemickými zákony. Od tohoto programu – stejně jako od strukturního funkcionalismu v jeho nejčistší podobě – většina antropologů upustila, ale mnohé otázky, které řeší současná a zejména evropská antropologie, původně koncipoval Radcliffe-Brown.

Navzdory rozdílně kladenému důrazu měly obě britské školy společný jistý sociologický zájem (který však nesdílely s většinou Američanů) a považovaly společenské instituce za funkční. Obě školy se distancovaly od široce pojatých tvrzení difuzionismu a evolucionismu a lze tvrdit, že v další generaci badatelů se vliv obou otců zakladatelů natolik sblížil, že prakticky splynul (Kuper, 1996), přestože napětí mezi strukturními výklady a výklady soustředěnými na individuálního činitele zůstává živé a produktivní i v dnešní antropologii (viz kapitolu 6).

Mezi žáky Malinowského se objevují významná jména, například Raymond Firth, Audrey Richards a Isaac Schapera. Radcliffe-Brown zase na svou stranu získal patrně nejvlivnější britské antropology padesátých let 20. století, E. E. Evans-Pritcharda a Meyera Fortese. Přednášel často v zahraničí a uvedl sociální antropologii na několik univerzit v britských koloniích (jmenovitě na univerzitu v Sydney a Kapském Městě) a v Chicagu. Britská antropologie zastoupená první generací badatelů po Malinowském a Radcliffe-Brownovi se orientovala na příbuzenství, politiku a ekonomiku. Evans-Pritchardovo mistrovské dílo *The Nuer* (1940) dokazovalo patrně lépe než kterákoli jiná monografie z onoho období intelektuální sílu oboru, který kombinoval podrobnou etnografií, srovnání a vytříbené modely. (Jeho modely byly později kritizovány za to, že byly až příliš uhlazené, než aby odpovídaly zjištěným skutečnostem – tuto námitku budeme blíže zkoumat v kapitole 11.)

Mauss

Přestože v německy mluvícím světě zůstávaly antropologie a etnografie stále ještě významnými obory, po druhé světové válce byly odsunuty do pozadí. Situace ve Francii byla jiná a Francie zůstala po celé 20. století společně s USA a Velkou Británií významným střediskem antropologického myšlení. Již v roce 1903 vydal Durkheim společně se svým synovcem Marcellem Maussem (1872–1950) významné pojednání o systémech vědění *Primitive Classification* (Durkheim a Mauss, 1963). Roku 1909 vydal Arnold van Gennep práci *Les Rites de passage* (česky *Přechodové rituály*, 1997), překvapivě originální analýzu iniciačních rituálů (toto téma se později stalo základní součástí disciplíny, viz kapitolu 14). Filozof Lucien Lévy-Bruhl předložil teorii o „primitivní mysli“, kterou považoval za „prelogickou“. Tato teorie byla později odmítnuta Evans-Pritchardem, Maussem a dalšími. Významná expedice z Dakaru do Džibuti (1922–1923) pod vedením mladého etnografa Marcela Griaulea a zásadní spisy původně misionáře a později etnografa Maurice Leenhardta o obyvatelích Nové Kaledonie zásobily Francouze čerstvým empirickým materiálem.

Meziválečná francouzská antropologie pod vedením Marcela Mausse nebyla tak metodologicky puristická jako konstituující se britské tradice a tak dobrodružná jako americká antropologie. Postupně si osvojila nenapodobitelnou kontinentální příchuť, která se projevovala na stránkách vlivného časopisu *L'Année Sociologique*, jehož zakladatelem byl Durkheim. Mauss, jenž se nikdy nezabýval vlastním terénním výzkumem, čerpal ze svých rozsáhlých znalostí jazyků, kulturní historie a cizího etnografického výzkumu a napsal řadu erudovaných, originálních a hutných esejí sahajících od tématu výměny darů až po národ, tělo a pojetí osoby. Anglicky mluvící svět jeho výjimečně rozsáhlé dílo od té doby pravidelně znovu objevuje a po zásluze oceňuje.

Maussovo teoretické postavení bylo složité. Byl pevně přesvědčen o významu systematického srovnávání a o existenci opakujících se modelů v sociálním životě v každé době a na každém místě, a přesto při úvahách o podobnostech a odlišnostech různých společností často skončil u relativistického tónu. Stejně jako Radcliffe-Brown se i Mauss inspiroval Durkheimem, ale naprosto jiným způsobem. Nepokoušel se vytvořit „přírodní vědu o společnosti“ opírající se o „zákony“, ale snažil se popsat a klasifikovat výrazně odlišná společenství a hledat jejich strukturní podobnosti. Doufal, že se mu tak podaří dospět k pochopení obecných dimenzí sociálního života. Mauss vlastně nikdy nevydal pod svým jménem žádnou knihu a jeho

slavná esej *Essai sur le don* (1923–1924; česky *Esej o daru, podobě a důsledcích směny v archaických společnostech*, 1999) byla poprvé publikována v časopise *L'Année Sociologique*, který Mauss redigoval po Durkheimově smrti v roce 1917.

Velkou část svého času a energie Mauss mezi válkami věnoval dokončení a vydání nedokončených prací svých spolupracovníků, kteří zahynuli v první světové válce.

Esej o daru někteří odborníci považují za nejvýznamnější antropologický text 20. století; dodnes jsou čteny a obdivovány i Maussovy kratší studie. Dumont (1986) připomíná, že přestože Mauss sám nikdy nevedl žádný terénní výzkum, na svých každotýdenních seminářích podrobně přednášel o metodách pozorování.

Přechod od evolucionistické teorie a velké syntézy ke specifitější, podrobnější a empiricky založené práci, který se v různých podobách odehrál ve Velké Británii, USA i ve Francii v prvních desetiletích 20. století, nebyl ničím menším než intelektuální revolucí. V průběhu několika málo let byly práce Tylora, Morgana, a dokonce i Frazera odsunuty do šeré minulosti a celý obor prakticky převzala malá skupina badatelů, kteří za podstatu nové disciplíny považovali intenzivní práci v terénu, kulturní relativismus, studium konkrétních málo početných společností a pečlivé srovnávání. Akademické instituce, konference a učené časopisy dnes stavějí na obrazu antropologie jako vědní disciplíny, jejíž základy vybudovali Boas, Malinowski, Radcliffe-Brown a Mauss. Do jisté míry to platí také pro antropologické tradice ostatních zemí (viz Vermeulen a Roldán, 1995) včetně Indie, Austrálie, Mexika, Argentiny, Holandska, Španělska, Skandinávie a částečně také pro německy mluvící země. Sovětská/ruská a východoevropská antropologie sledovaly jinou linii a udržely si spojení se starší německou tradicí *Volkskunde*, která je popisnější.

Pozdější vývoj v antropologii, jímž se nyní budeme krátce zabývat, svědčí jak o spojitosti se základy disciplíny, které byly položeny před druhou světovou válkou, tak o revoltě proti nim.

Druhá polovina 20. století

Po druhé světové válce prudce vzrostl počet profesionálních antropologů a institucí zabývajících se výukou a terénním výzkumem. Disciplína se také rozrůznila, částečně i kvůli „populačnímu tlaku“. Objevily se nové specializace, například psychologická antropologie, politická antropologie a antropologie rituálu, a znásobila

se také geografická ohniska zájmu vědců. Zatímco ve dvacátých letech 20. století bylo nejúrodnější oblastí nových teoretických objevů Tichomoří, ve třicátých a čtyřicátých letech sehrála podobnou úlohu Afrika. Americké zaujetí severoamerickými indiány vykazovalo dlouhodobě stálou intenzitu a v padesátých letech začal vzrůstat zájem o „hybridní“ (neboli *mestizo*) společnosti Latinské Ameriky; antropologové se začali zajímat také o Indii a jihovýchodní Asii, kdežto v šedesátých letech se do popředí zájmu dostaly hornaté oblasti Nové Guineje. Posuny geografického zájmu mohou být provázeny také teoretickým vývojem, protože každá oblast se vyznačuje vlastní problematikou.

Antropologii druhé poloviny 20. století ovlivnil rovněž zánik kolonialismu, a to hned dvojím způsobem. Jako banálnější překážka se jevila skutečnost, že bylo obtížnější získat povolení k výzkumu v zemích třetího světa. Kromě toho se ale změnil vztah mezi pozorovatelem a pozorovaným, protože tradičně „pozorované“ národy začaly mít své vlastní intelektuály a mluvčí, kteří často vznášeli námitky proti západní interpretaci jejich způsobu života. Antropologie získala nejen na velikosti, ale také na intelektuálním a akademickém významu. V současné době se nicméně nachází v situaci, jež s sebou nese nové a obtížné úkoly.

Strukturalismus

První velká teorie, která vznikla po druhé světové válce, byl Lévi-Straussův strukturalismus. Claude Lévi-Strauss (nar. 1908) je obdivovatelem Marcela Mause a stejně jako on se příliš nezabývá terénními výzkumy. Jeho originální teorie lidské mysli vychází z inspirace strukturní lingvistikou, Maussovou teorií výměny a Lévy-Bruhlovou teorií primitivního myšlení (kterou Lévi-Strauss zavrhl). Lévi-Straussova první významná práce *Les Structures élémentaires de la parenté* (1949) představila formálně vytříbený způsob myšlení o příbuzenství se zvláštním zřetelem na systém manželství (výměnu žen mezi skupinami). Lévi-Strauss později rozšířil svou teorii na totemismus, mýtus a umění. Strukturalismus vždy vyvolával polemiku a jeho značný dopad na francouzský intelektuální život daleko přesahoval hranice antropologie. Mnozí význační francouzští antropologové dnešní doby jsou žáky Lévi-Strausse. Anglicky mluvící svět začal přijímat strukturalismus později, protože zásadní Lévi-Straussova díla byla přeložena do angličtiny až v šedesátých letech, ale od samého počátku měla nadšené obdivovatele i odpůrce. Strukturalismus se stal předmětem kritiky, protože jeho závěry nelze testovat

a protože připisuje lidskému myšlení jisté neprokazatelné vlastnosti (nejproslulejší z nich je sklon k myšlení v binárních protikladech). Mnozí badatelé však považovali Lévi-Straussovo dílo za nesmírný zdroj inspirace pro studium symbolických systémů, například vědění a mýtů.

Poněkud odlišný a na dlouhou dobu také méně vlivný směr strukturalismu rozvíjel jiný Maussův žák, Louis Dumont (1911–1999). Zabýval se studiem sanskrtu a Indie a prováděl terénní výzkum na severu, kde žijí Árijové, i na Drávidy osídleném jihu. Dumont měl k Durkheimovu učení o sociální soudržnosti blíže než Lévi-Strauss a ve své zásadní práci o indickém kastovním systému *Homo hierarchicus* (1969) obhajoval holistickou perspektivu (jako opak individualistické). Tvrdil, že Indové (a potažmo mnohé nemoderní národy) se nepovažují za „svobodné jedince“, ale za prvky neoddělitelně začleněné do sítě závazků a společenských vztahů, která je v případě Indie zřetelně hierarchicky uspořádaná.

Většina význačných francouzských antropologů pozdějších generací byla spojována s Lévi-Straussem, Dumontem nebo Balandierem – afrikanistou, jehož práce na poli politické antropologie překlenovala mezeru mezi francouzským a anglosaským světem a zároveň inspirovala neomarxistický výzkum i rozvoj aplikované antropologie.

Reakce na strukturální funkcionalismus

Strukturální funkcionalismus, nyní spojovaný převážně s Evans-Pritchardem a Fortesem, se ve Velké Británii a v koloniích po válce ocitl pod vzrůstajícím tlakem. Evans-Pritchard se dokonce zřekl svých dřívějších názorů, které hlásal v padesátých letech. Tvrdil, že hledání „přírodních zákonů společnosti“ bylo marné a že antropologie by se neměla utvářet jako přírodní, nýbrž společenská věda. Při zpětném pohledu je tento posun často citován jako mezník přesunu priority „od funkce k významu“. Podobný názor vyjádřil v USA také přední americký antropolog té doby Alfred Kroeber. Ostatní badatelé rovněž hledali vlastní cesty, které by je odvedly od původních doktrín, jež začaly být stále častěji považovány za konceptuální svěrací kazajku. Jedním z nich byl například Malinowského žák Edmund R. Leach, jehož práce *Political Systems of Highland Burma* (1954) svědčila o rozchodu s určitými ortodoxními postoji, zejména s Radcliffe-Brownovým výrokem, že sociální systémy mají sklon být v rovnováze, a s Malinowského pohledem na mýty jako na integrující „sociální charty“. Leach, který byl vždy kontroverzní a nepředvídatelný myslitel, se později stal hlavním propagátorem a kritikem

strukturalismu ve Velké Británii. Leachův současník Raymond Firth vyslovil o několik let dříve názor, že existuje rozdíl mezi sociální strukturou (souborem statusů ve společnosti) a sociální organizací (Firth, 1951), kterou považoval za vlastní proces sociálního života. Firth byl toho názoru, že možnost volby a individuální rozmary jsou v dynamickém vztahu se strukturálními omezeními. V padesátých a šedesátých letech se někteří mladí sociální antropologové, zejména F. G. Bailey a Fredrik Barth, inspirovali Firthovými úvahami a teorií her (moderním směrem ekonomie) a rozvinuli teorii sociálního života soustředěného kolem aktéra. Podle tohoto názoru normy a společenské instituce již nezaujímají nejvýznamnější postavení, ale stávají se z nich kontextuální proměnné (nebo podle Barthova programového prohlášení dokonce nezáměrné důsledky záměrného jednání). Max Gluckman, bývalý žák Radcliffe-Browna a blízký spolupracovník Evans-Pritcharda, se vydal poněkud jinou cestou. Opustil holistický program strukturálních funkcionalistů, předefinoval sociální strukturu jako poněkud volný soubor omezení a kladl zvýšený důraz na význam jednotlivých aktérů. Mezi Gluckmanovými spolupracovníky byla řada významných afrikanistů, například A. L. Epstein, J. Clyde Mitchell, Victor Turner a Elizabeth Colson. Tato skupina badatelů pracovala v Jižní Africe a v padesátých a šedesátých letech byla průkopníkem městské antropologie a zkoumání etnické příslušnosti.

Neoevolucionismus, kulturní ekologie a neomarxismus

Ve Spojených státech bylo vždy více činných antropologů než kdekoli jinde na světě a samotný obor tam byl velmi rozmanitý. Přestože dodnes zůstává velmi silný vliv boasovského kulturního relativismu, prosadily se i jiné skupiny teoretiků. Od sklonku čtyřicátých let se začal projevovat obnovený zájem o Morganův evolucionismus i o marxismus, což vedlo k vytvoření několika evolucionistických a materialistických výzkumných programů, které nevycházely z boasovské školy. Julian Steward, žák Roberta Redfielda (který byl zase žákem Radcliffe-Browna), postuloval teorii kulturní dynamiky, jež rozlišovala mezi „kulturním jádrem“ (základní instituce jako dělba práce) a „zbytkem kultury“. Popsané dělení silně připomínalo Marxe, ale tento vliv nemohl být ve své době z politických důvodů otevřeně příznán. Steward vedl výzkumné projekty a dohlížel na výzkumné práce v prostředí latinskoamerických rolníků i severoamerických indiánů a podporoval zaměření na vztahy mezi kulturou, technikou a prostředím. Jeho současník Leslie White zastával ostřeji deterministické názory než Steward (který připouštěl zásadní

lokální odchylky), ale zároveň také považoval symbolickou kulturu za do značné míry autonomní oblast (viz kapitolu 13). Mezi významné badatele ovlivněné Whitem patří i Marvin Harris: ve své vlastní teorii ponechal materialistický determinismus, který označuje výrazem kulturní materialismus. Marshall Sahlins se zase v šedesátých letech od neoevolucionismu posunul k symbolické antropologii ovlivněné strukturalismem.

Kulturní ekologie jako převážně severoamerická specialita má původ v učení Stewarda a Whitea a představuje vzácnou spolupráci mezi antropologií a biologií. Zejména v šedesátých letech bylo uskutečněno mnoho podobných studií. Bezpochyby nejslavnější z nich je studie *Pigs for the Ancestors* Roye Rappaporta (1968), v níž se autor pokouší ekologickými termíny popsat opakující se rituál z novoguinejské vysočiny. Náhlý vzestup zájmu o výzkum rolníků z marxistických pozic, zejména v Latinské Americe, nastal v sedmdesátých letech také nepochybně zásluhou Stewardovou.

Nástup radikální studentské politiky na sklonku šedesátých let, jejíž vliv na akademické prostředí se projevoval až do počátku osmdesátých let, měl silný, i když pomíjivý dopad na antropologii prakticky na celém světě. Kromě řady rolnických studií iniciovaných Stewardem a rozvíjených Erikem Wolfem, Sidneyem Mintzem a dalšími badateli, bychom se na tomto místě měli zmínit také o francouzském pokusu o syntézu lévistraussovského strukturalismu, althusserovského marxismu a antropologického relativismu. Emmanuel Terray, Claude Meillassoux a Maurice Godelier se pokoušeli spojit zájem o místní podmínky s univerzalistickou a evolucionistickou teorií společnosti. Přestože marxismus i strukturalismus nakonec vyšly z módy, badatelé – zejména ti, kdo se zabývají aplikovaným výzkumem – dodnes čerpají inspiraci z marxistického myšlení.

Symbolická a kognitivní antropologie

Studie o věděni a symbolických systémech, které se začaly rozvíjet a diverzifikovat po druhé světové válce, se boasovského odkazu držely těsněji než materialistické přístupy. Významným teoretikem tohoto směru je Clifford Geertz, který v šedesátých a sedmdesátých letech napsal řadu vlivných esejů hájících hermeneutiku (interpretační metodu). Zatímco jeho teoretickou originalitu lze do jisté míry zpochybnit (mezi možné předchůdce patří filozof Paul Ricoeur, jehož vliv Geertz připouští, ale také Evans-Pritchard a samotný Malinowski), o autorské originalitě není pochyb. Geertz je snad nejvytříbenějším autorem současné antropologie. Jeho

současník Sahlins publikoval řadu významných prací na různá témata (od Maussovy teorie výměny až k sociobiologii a smrti kapitána Cooka, viz kapitolu 15) a je společně s Geertzem nejvýznamnějším představitelem kulturního relativismu na přelomu tisíciletí. Vytrvale zdůrazňuje autonomii symbolické sféry a tvrdí, že kulturní rozmanitost nelze vysvětlit odvoláním se na materiální podmínky nebo vrozené biologické vlastnosti člověka.

Také v britské antropologii vzrostl po válce a zejména v šedesátých letech (částečně také díky opožděnému objevení Lévi-Strausse) zájem o význam, symboly a poznání. Britská sociální antropologie byla až do té doby značně sociologická, ale objevili se dva badatelé, kteří vynikajícím způsobem spojili odkaz strukturního funkcionalismu se studiem symbolů a významu. Byli to Mary Douglas a Victor Turner. Po vzoru van Gennepa Victor Turner – bývalý spolupracovník Maxe Gluckmana – rozpracoval komplexní analýzu iniciačních rituálů afrických Ndembu v Zambii a poukázal na jejich funkčně sjednocující aspekty, na aspekty užitečné pro účastníky rituálů a na hlubší symbolický význam. Evans-Pritchardova studentka Mary Douglas se po zásluze proslavila svou prací *Purity and Danger* (1966), v níž analyzovala lidskou zaujatost špínou a nečistotou jako nepřímý důsledek úvah o hranicích společnosti a o předělu mezi přirozeností a kulturou. Spojila takřkajíc strukturalismus Lévi-Strausse se strukturalismem Radcliffe-Browna. Plodná a originální autorka je patrně hlavní současnou zastánkyní reformovaného strukturního funkcionalismu (viz Douglas, 1987; viz také kapitolu 6).

Na rozdíl od uvedených (a mnohých dalších) postojů k tomu, jak „kultury“ či „společnosti“ chápou svět, zdůrazňovali někteří antropologové hledisko aktéra a tvrdili, že se nenajdou ani dva jedinci, kteří vnímají svět stejným způsobem, a proto je absurdní vyslovovat všeobecné soudy o celé společnosti. V této oblasti je patrný rozhodující vliv feminismu. Od sedmdesátých let se feministicky orientovaní antropologové zaměřili na určení často zásadních rozdílů mezi mužským a ženským pohledem na svět. Poukazovali na to, že klasické popisy „společnosti“ vycházejí z mužských perspektiv, protože jak antropologové, tak jejich hlavní informátoři byli obvykle muži (Ardener, 1977). Fredrik Barth, který dříve kritizoval strukturní funkcionalismus z metodologicky individualistického pohledu, publikoval analýzu systému vědění na Nové Guineji a na Bali (Barth, 1975; 1993; viz kapitolu 6) a odhalil značnou rozmanitost v rámci dokonce i velmi málo početných společenství. Radikálnější kritika se ozývala ze Spojených států, zejména po vydání vlivného díla *Writing Culture* (Clifford a Marcus, 1986). Většina autorů této monografie se snažila ukázat, že představy o kulturní celistvosti a jednotných

společnostech byly antropologické fikce. Tvrdili, že skutečný svět je mnohem složitější a neurčitější, než jak se jeví v antropologických spisech. Tyto a podobné práce přispěly k dojmu, že antropologie se v osmdesátých letech a na počátku let devadesátých ocitla v krizi, protože některé její ústřední pojmy, včetně pojmu kultura, se ocitly pod značným tlakem.

Přestože symbolická antropologie často zdůrazňuje kulturní jedinečnost a hájí relativistické pozice, někdy se v ní skrývá hlubší univerzalizmus. Nejvlivnější lingvistickou teorií druhé poloviny 20. století byla generativní gramatika Noama Chomského, která zdůrazňovala podobnosti mezi všemi jazyky. Dokonce i zastánci relativistických pozic potřebují představu univerzálního, aby mohli srovnávat. Strukturalismus a mnohé varianty kognitivní antropologie kladou toto univerzální do lidské mysli (viz D'Andrade, 1995). Z tohoto pohledu lze dokonce říct, že relativita kultur je pouhým povrchovým jevem, protože mysl pracuje stejným způsobem, ať je kdekoli.

Na počátku nového tisíciletí je antropologie rozrůstající se a diferencovanou disciplínou se silným akademickým zázemím na všech kontinentech, i když její intelektuální těžiště zůstává v anglicky a francouzsky mluvících částech světa. Stále je možné rozeznat rozdíly mezi americkou kulturní antropologií, britskou sociální antropologií a francouzskou *ethnologie*, ale celý vědní obor je dnes jednotnější než kdy dříve – nikoli snad ve svých závěrech, nýbrž v přístupech. Na světě se dnes stěží najde oblast, kterou by etnografové intenzivně neprostudovali, ale protože se svět bez přestání mění, neustále vyvstává potřeba nových výzkumů. Rodí se nové specializace zaměřené na studium etnomedicíny a těla, ale i městské spotřebitelské kultury, reklamy a kyberprostoru. Velké teorie 19. a 20. století – od unilineárního evolucionismu až ke strukturalismu – byly sice většinou opuštěny, ale na druhé straně se zrodily nové teorie tvrdící, že přinášejí nový a sjednocený pohled na lidstvo. Nové pokroky v evoluční teorii a kognitivní vědě nabízejí ambiciózní obecný přehled sociálního života a lidské mysli. Těžištěm oboru stále zůstávají záhady a problémy, s nimiž se potýkali antropologové dřívějších generací – například otázky vědění, přibuzenství, mýtů a rituálů, podstata organizace společností. Dnes je však v nových empirických podmínkách zkoumají badatelé specializovaní úžeji než jejich předchůdci.

Doporučená literatura

- Barnard, A.: *History and Theory in Anthropology*. Cambridge, Cambridge University Press 2000.
- Kuper, A.: *Anthropology and Anthropologists: The Modern British School* (3. vydání). London, Routledge 1996.
- Moore, J. D.: *Visions of Culture: An Introduction to Anthropological Theories and Theorists*. Walnut Creek, CA, Altamira 1997.
- Vermeulen, H. F., Roldán, A. A. (eds.): *Fieldwork and Footnotes: Studies in the History of European Anthropology*. London, Routledge 1995.

Terénní výzkum a jeho interpretace

Teorie bez dat je prázdná, ale data bez teorie jsou slepá.

C. Wright Mills

Terénní výzkum

Antropologie se od ostatních společenských věd liší tím, že klade velký důraz na etnografickou práci v terénu a považuje ji za nejdůležitější zdroj nových znalostí o společnosti a kultuře. Terénní výzkum může trvat několik měsíců, rok, dva nebo i déle. Jeho cílem je získat co nejpodrobnější znalosti o zkoumaném jevu. Mnozí antropologové se opakovaně vracejí do míst svých výzkumů po celou svou vědeckou kariéru, aby prohlubovali získané znalosti nebo aby zaznamenávali změny. Přestože se různé antropologické školy liší metodami terénní práce, obecně se shodují na tom, že antropolog by měl zůstat v terénu tak dlouho, dokud tamní obyvatelé a informátoři nepovažují jeho přítomnost za více méně „přirozenou“, přestože badatel vždy zůstává do určité míry cizincem.

Mnozí antropologové se při pobytu v terénu neúmyslně ujímají role šašků: mluví s podivným přízvukem a dělají gramatické chyby, kladou překvapivé a někdy i netaktní otázky, porušují mnohá pravidla chování. Taková role může být vynikajícím východiskem pro terénní práci, i když si ji badatel jen málokdy zvolí dobrovolně. Pokud zjistí, jak místní obyvatelé reagují na jeho chování, získá tím zároveň představu o jejich způsobu uvažování. Každý z nás je v cizím prostředí vnímán více méně jako kašpar. Každá společnost má tolik pravidel chování, že pokud se člověk snaží účastnit se společenského života v cizí společnosti, nutně některá

z nich poruší. V Británii se například považuje za nekulturní nosit bílé ponožky k tmavému obleku, ale někteří lidé, ne zcela obeznámení s touto zvyklostí, se tak přesto obléknou. Antropologové v terénu se dopouštějí mnohem závažnějších chyb, než je tato.

Někteří antropologové v terénu na sebe berou ještě jinou a poněkud problematičtější roli, a sice roli odborníka. Hostitelé se někdy k terénním pracovníkům chovají s velkou úctou a podřízeností a mluví s nimi nanejvýš zdvořile. Antropolog je tedy vystaven nebezpečí, že nikdy nepozná ty stránky společnosti, které se místní lidé ostýchají ukázat vysoce postavenému cizinci.

Ať už se člověk v terénu ujme jakékoli role – většina etnografů patrně přinejmenším zpočátku působí částečně jako odborníci a částečně jako šašci –, terénní výzkum je nesmírně náročný po odborné i lidské stránce. Uspořádané, systematické a vyvážené texty antropologů jsou častokrát výsledkem dlouhých pobytů v terénu naplněných nudou, nemocí, osobním strádáním, zklamáním a frustrací. Jen málo antropologů může poctivě říct, že jejich práce v terénu byla od začátku až do konce vzrušující objevnou cestou plnou příjemných zážitků. Člověk v cizím prostředí zpočátku špatně ovládá místní jazyk a pravidla chování a v mnoha situacích si může připadat bezmocně. Kromě toho riskuje, že se setká s podezřívavostí a nepřátelstvím. Organismus se někdy obtížně vyrovnává s neznámým podnebím, cizí stravou a jinou úrovní hygieny, než na jakou je zvyklý. V neposlední řadě je pro příslušníka „západní střední třídy“ (z níž pochází většina antropologů) obtížné přizpůsobit se pobytu ve společnosti, kde je samota považována za politováníhodný, nebo dokonce patologický stav. Řečeno jinými slovy, vesničané nikdy nenechají člověka samotného. Tyto potíže se obvykle netýkají stále početnější skupiny antropologů, kteří provádějí terénní výzkum v soudobém městském prostředí. Potýkají se spíše s opačným problémem: ve společnosti, kde mají lidé k dispozici televizory a automobily a kde se čas považuje za vzácný zdroj, etnograf poměrně brzy zjistí, že jeho přítomnost nevyvolá u místních lidí zvědavost ani vzrušení a že je krajně obtížné se natrvalo ponořit do místního života. Terénní práce ve městě bývá méně souvislá než práce na vesnici a antropolog se často musí spoléhat na formálnější metody, například na strukturovaný rozhovor.

Ani terénní výzkum v „exotickém“ prostředí by neměl být přespříliš romantizován. U některých společenství severoamerických indiánů se v posledních letech objevilo nové povolání: profesionální etnografický informátor. Někteří kulturní specialisté mohou tedy inkasovat nemalé odměny za to, že hostujícím etnografům vysvětlí spletité mýty a obyčeje svého kmene.

V terénu

Zásadní podmínkou terénní práce je snaha a ochota se co nejvíce účastnit místního života. Antropologové užívají při sběru dat také řadu přesně stanovených formálních metod (viz například Pelto a Pelto, 1970; Ellen, 1984). V závislosti na typu terénního výzkumu mohou být do různé míry vyžadovány strukturované rozhovory, statistické vzorkování a další metody. Většina antropologů v terénu spoléhá na kombinaci formálních metod a nestrukturovaného zúčastněného pozorování.

Zúčastněné pozorování je neformální metoda, která je základem většiny terénní práce, ať už je, či není doplněna dalšími postupy. Cílem zúčastněného pozorování je proniknout co nehlouběji do sociálního a kulturního prostředí, jež je předmětem výzkumu. V praxi se člověk stává, jak poznamenal Evans-Pritchard (1937, s. 243), „dvojitě marginální“ osobou v tom smyslu, že se pohybuje mezi vlastní a zkoumanou společností. Při zúčastněném pozorování se badatel snaží ponořit do života místních obyvatel a nebudit žádnou pozornost, aby místní lidé mohli žít svým obvyklým životem. V této souvislosti se v antropologické komunitě diskutovalo o skrytém versus otevřeném pozorování. Obecně se antropologové shodují na tom, že by bylo neetické neinformovat hostitele o tom, za jakým cílem antropolog přichází. Zkoumaní lidé musí mít právo odmítnout pozorování, pokud se nechtějí stát předmětem antropologické analýzy. V případě skrytého pozorování jsou o tuto možnost připraveni.

Je mnoho způsobů terénní práce a jednoduchý recept na terénní výzkum neexistuje. Samotný antropolog je nejdůležitějším „vědeckým nástrojem“ a do procesu výzkumu investuje velký kus vlastní osobnosti (viz Hastrup, 1995). Dalším zdrojem odlišností je rozmanitost prostředí a témat, jimiž se antropologové zabývají. Metody musí být přizpůsobeny tak, aby odpovídaly požadavkům tématu, ale získat přesnější návod je krajně obtížné. Evans-Pritchard vzpomínal, jak se ve dvacátých letech pokoušel dozvědět něco o terénním výzkumu (1983, s. 239–254). Ptal se řady proslulých antropologů, jak při terénním výzkumu postupovat, a dostal různé odpovědi. Nejprve se zeptal slavného finského etnologa Westermarcka, který mu řekl: „Nerozprávějte s jedním informátorem déle než dvacet minut, protože jestli se během té doby nezačnete nudit vy, on se nudit určitě bude.“ Evans-Pritchard k tomu poznamenává: „Velmi dobrá rada, i když poněkud nedostatečná.“ Alfred Haddon řekl, že to „je opravdu velmi prosté: člověk by se vždycky měl chovat jako gentleman“. Evans-Pritchardův učitel Charles Seligman „mi řekl, abych si každý večer vzal deset gramů chininu a vyhýbal se ženám“. Mali-

nowski poradil nováčkovi, „aby se nechoval jako zatracený hlupák“. Evans-Pritchard na jiném místě stejného spisu zdůrazňuje, že samotná fakta jsou bezvýznamná. Jinými slovy řečeno, „člověk musí přesně vědět, co se chce dozvědět“, a potom si musí z dostupných technik vytvořit vhodnou metodologii. Jednoduchý návod na terénní práci bohužel neexistuje.

Mnohé záznamy o procesu bádání a zejména o terénní práci jsou pravděpodobně silně idealizovány. Výraz „zúčastněné pozorování“, tedy neurčitě definovaná výzkumná metoda, může posloužit jako příhodný zastřešovací termín skrývající etické i metodologické nedostatky samotného výzkumného procesu. Mnozí etnografové si patrně vytvoří hluboce ambivalentní, a někdy dokonce až antagonistický postoj k lidem, jež studují. Když byly více než dvacet let po smrti Malinowského vydány jeho soukromé deníky (Malinowski, 1967), vyvolaly zejména ve Spojených státech dlouhou a vzrušenou debatu. Ukázalo se, že Malinowski, který byl a je považován za vynikajícího etnografa, neměl na své hostitele na Trobriandových ostrovech nijak vlídný názor. Podstatou jeho projektu bylo porozumění ostrovanům v jejich vlastních podmínkách, ale on sám je považoval za nemyté divochy a podle svých zápisků se často ráno musel nutit, aby vůbec vyšel ze své chýše a pustil se do práce. V této souvislosti vyvstala otázka, zda je vůbec možné vést dobrý terénní výzkum mezi lidmi, k nimž badatel nemá respekt. Odpověď zní ano, a pokud badatel své hostitele v terénu nezneužívá, nelze nastavit žádná pravidla proti jeho negativnímu postoji. Hodnota zúčastněného pozorování nakonec spočívá v kvalitě empirických dat, která badatel shromáždil, a nikoli v počtu lidí, s nimiž se v terénu spřátelil.

Běžnými problémy při terénní práci mohou být omezená znalost místního jazyka, genderová předpojatost (viz kapitolu 9) nebo skutečnost, že badatelovi informátoři nezastupují společnost jako celek. V souvislosti s posledním tvrzením může být pravda, že antropologové mají sklon věnovat příliš mnoho pozornosti elitám společnosti (přestože elity v komplexních společnostech nejsou dostatečně prostudovány – částečně také proto, že je obtížné se k nim dostat). Při nabízení služeb hostujícím antropologům bývají nejvýkonnějšími lidmi náčelníci, učitelé a další netypičtí jedinci a antropolog je k takovému typu lidí neúmyslně přitahován, protože s nimi má něco společného. Gerald Berreman (1962) jednou upřímně napsal o svých vlastních terénních zkušenostech ze severní Indie. Závisel na tlumočnickovi a teprve po určité době poněkud neúspěšné práce začalo být zřejmé, že tlumočnick byl zdrojem významného zkreslení terénního výzkumu – nikoli proto, že lhal nebo byl neschopným tlumočnickem, ale kvůli svému postavení v kastovní

hierarchii. Lidé s ním nehovořili tak otevřeně, jako by mluvili s místním člověkem z jiné kasty nebo s člověkem Berremanova postavení, který jako cizinec nezačínal žádné místo v kastovní hierarchii.

Terénní práce nemusí být finančně náročná ani namáhavá. Samotný výzkumný proces je laciný, protože jediným potřebným vědeckým nástrojem je sám terénní pracovník a snad několik pomocníků. Výzkum je však časově náročný, a to je hlavním znakem terénního výzkumu jako vědecké metody. V ideálním případě by badatel měl zůstat v terénu tak dlouho, až dokáže vnímat svět stejně jako místní lidé. Přestože je to někdy nemožné, protože člověk se nemůže beze zbytku zbavit svého kulturního původu a zázemí, je to cíl, o který stojí za to usilovat. Lze tedy říct, že síla antropologových vědomostí spočívá v jeho znalostech místní kultury i své vlastní kultury a v analytických nástrojích, díky nimž dokáže vypracovat analytickou, srovnávací zprávu o obou kulturách.

Přednost etnografické terénní metody může být také její slabinou: práce je náročná a vděčná částečně také proto, že do ní etnograf investuje nejen své profesní, ale i lidské dovednosti. Etnograf čerpá ze své osobnosti více než kterýkoli jiný vědec. Právě proto se mnozí etnografové vracejí z terénu vyčerpaní, ale s nesmírně bohatým a obsažným materiálem. Míra osobního nasazení však má důležité etické dopady. Jsou přátelství a další důvěrné vztahy navázané v terénu „skutečné“, nebo „falešné“? Jaké jsou morální závazky etnografa vůči jeho informátorům? Americká antropologická asociace a další profesní orgány a rovněž mnohé univerzitní katedry vypracovaly etické kodexy pro ochranu informátorů, kterým se nemusí líbit „antropologizace“ jejich osobních zájmů ani skutečnost, že jejich „blízký přítel ze zahraničí“ najednou zmizí a už se nikdy neobjeví. Jiná soustava problémů souvisí s profesní předpojatostí způsobenou osobní minulostí badatele. Etnograf totiž může vnímat jen ty části společenské reality, které mu dávají smysl v souladu s jeho dřívějšími zkušenostmi. Na druhou stranu je pravda, že existenciální zapojení do vlastního výzkumu může zvýšit kvalitu práce (viz Okely a Calloway, 1992). Terénní práce je v mnoha případech stejně hluboce osobní jako profesionální a většina antropologů cítí pravděpodobně celoživotní pouto k místu svého prvního terénního výzkumu. Málokdy diskutovaným, ale patrně nikoli neobvyklým faktem jsou sexuální vztahy mezi antropologem a informátorem. Monografie zabývající se tímto tématem (Kulick a Wilson, 1995) je pojmenována příznačně *Taboo*.

Teorie a data

Vztah mezi teorií a empirickým materiálem neboli daty je zásadní v každé empirické vědě, antropologii nevyjímaje. Žádná věda se nemůže spoléhat jen na teorii (v tom případě jde o čistou matematiku nebo filozofii), ale stejně tak se nemůže spoléhat výhradně na fakta – v tom případě by nám nedokázala říct nic zajímavého. Řečeno jinými slovy, výzkum má induktivní a deduktivní rozměr. Indukce znamená vyjet do terénu, „pozorovat a žasnout“, sbírat informace o tom, co lidé říkají a dělají. Dedukce znamená vysvětlit skutečnosti na základě obecné hypotézy nebo teorie. Předpokládejme, že bychom měli prozkoumat hypotézu, že postavení žen ve společnosti je přímo úměrné jejich příspěvku k hospodaření společnosti (viz kapitolu 9). Deduktivním způsobem bychom připravili argumenty dokazující, že toto tvrzení má smysl. Ve vlastním výzkumném procesu bychom však museli přejít k induktivnímu režimu a zkoumat vztah mezi postavením žen a hospodářstvím v řadě existujících společností. Jakmile bychom našli jednu nebo více společností, kde neexistuje žádný zjevný vztah mezi relativním postavením žen a jejich podílem na hospodářství, museli bychom upravit svou původní hypotézu.

Výzkum tohoto typu si můžeme představit jako klikatý pohyb mezi pozorováním faktů a jejich teoretickým zdůvodněním, kde nové skutečnosti modifikují teorii a (modifikovaná) teorie vysvětluje skutečnosti. Pokaždé když se badatel přesune od teorie k popisu empirického procesu a zpátky, přiblíží se o malý kousek k pochopení podstaty problému.

Kdyby měl badatel reprodukovat všechna sdělení svých informátorů a popsat všechny jejich činy, nedokázal by odmítnout, ale ani potvrdit žádnou konkrétní hypotézu. Utopil by se v podrobnostech a nedokázal by postihnout vzorce a regularity. Popis společnosti by byl stejně složitý a mnohoznačný jako společnost sama, a byl by tedy zbytečný. Smyslem antropologického projektu je najít ve shromážděném materiálu určitou pravidelnost a zasadit materiál do uspořádaných vzorců. Při tom se badatel neobejde bez teoretické abstrakce. Nejtěžším úkolem badatele je dobrat se prostřednictvím abstrakcí k poznání něčeho významného o dané kultuře.

Důležitou součástí přípravy na práci v terénu je tedy výběr přesně formulovaného tématu. Dříve než se badatel vydá do terénu, měl by přinejmenším vědět, jestli ho zajímá například řízení zdrojů nebo výchova dětí. Jinak může skončit s tím, že bude vědět příliš málo o všem, ale nebude vědět dost o jednom konkrétním tématu. Godfrey Lienhardt (1985) si vypůjčil analogii od Geertze a přirovnal

vztah teorie a etnografie k dušené směsi ze slona a králíka. Lienhardt tvrdí, že k přípravě takové směsi je zapotřebí jeden slon etnografie a jeden králík teorie. Vtip je v tom, jak celé směsi dodat chuť králíka, dodává Lienhardt.

Antropologie v domácím prostředí

Antropologie se tradičně odlišovala od sociologie tím, že za prvé kladla velký důraz na zúčastněné pozorování a terénní výzkum a za druhé studovala zejména neindustriální společnosti. Sociologie se soustředila na pochopení, kritiku a řízení moderních společností, kdežto historickým úkolem antropologie bylo popisovat odlišnosti a podobnosti lidské existence a do jisté míry také písemně zaznamenávat způsob života mizejících národů, a zachraňovat je tak před zapomněním.

Od počátku šedesátých let se antropologové z řady různých důvodů začali zabývat terénní prací ve své vlastní nebo v nedaleké společnosti. Za prvé, díky historickým změnám ve světě stojí náš obor v dnešní době před mnoha novými úkoly – včetně toho, že „kmenový svět“ prakticky zmizel. Není možné položit dělicí čáru mezi „nás“ (moderní společnosti) a „ně“ (primitivní společnosti) zejména proto, že modernizace a „pokrok“ zmenšily prostorové vzdálenosti a smazaly hranice, jež dříve bývaly relativně zřetelné. V dnešní době už není zcela jasné, co je „domov“ a co je „cizina“. Za druhé, analýzy kmenových společností inspirovaly badatele k užití podobných analytických modelů při zkoumání vlastní společnosti a poskytly také užitečný základ pro srovnávání. Jestliže důvěrně známe jiné společnosti, snáze si všimneme toho, co je jedinečné pro naši vlastní společnost. Za třetí, dnes mnoho badatelů soupeří o omezené finanční zdroje a zdaleka ne každý dokáže sehnat peníze na dlouhodobou terénní práci v odlehlých oblastech. Kromě toho jsou některé vlády zemí třetího světa vůči antropologům skeptické. Antropologie už není vědou „kmenového“ nebo „neindustriálního“ světa, ale zůstává skutečně globální vědou, která může stejně dobře studovat využití internetu na Trinidadu (Miller a Slater, 2000), hinduistický nacionalismus (Van der Veer, 1994), oběti ve východní Indonésii (Howell, 1996) nebo složitost etnických poměrů ve Velké Británii (Baumann, 1996).

Proti terénní práci ve vlastní společnosti někdy zaznívá argument, že obecným smyslem antropologie je popisovat kulturní rozmanitost světa. Proto se zdá rozumné, že by člověk měl studovat kulturně odlišné národy. Další používaný argument zní, že vlastní společnost má sloužit jako implicitní základ srovnání, což není tak docela možné, studujeme-li vlastní sousedy. Na druhé straně ale důklad-

né terénní studie „moderních“ společností odhalily, že z hlediska kulturní a sociální rozmanitosti jsou tyto společnosti mnohem více heterogenní, než se obecně předpokládá. Rozdíl mezi „mnou“ a „tím druhým“ už také není bezproblémový. Německý etnograf může mít v mnoha důležitých ohledech více společného se středostavovskými městskými obyvateli Keni než s neonacistickými skinheady z vlastního města.

Ve prospěch „domácího“ antropologického výzkumu hovoří skutečnost, že nejzákladnější otázky, které si klademe o kultuře, společnosti a podobně, jsou stejně relevantní kdekoli na světě. Jeden z velikánů sociální antropologie, sir Raymond Firth, vyjádřil svůj názor na toto téma v roce 1989 při své přednášce o budoucnosti antropologie: „Protože antropologické problémy můžeme zkoumat kdekoli, můžeme se docela dobře vydat na místa, kde je příjemné nějakou dobu pobývat.“ (Firth, 1989) Pokud se jeho samotného týkalo, velkou část své terénní práce prováděl na tropickém tichomořském ostrově Tikopia (je ale třeba dodat, že se zabýval rovněž terénním výzkumem v Anglii). Pravda je taková, že dnešní antropologie zahrnuje celý svět včetně oblastí, které antropologové nazývají svým domovem. Terénní práce v domácí oblasti závisí stejně jako kdekoli jinde na světě na antropologických profesionálních dovednostech. Ve známém nebo alespoň částečně známém prostředí má badatel tu výhodu, že zvládá jazyk a kulturní zvyklosti lépe než na kulturně vzdáleném místě, ale zároveň má sklon považovat všechno za samozřejmost. Tento problém se někdy označuje jako „slepota v domácím prostředí“ a lze jej do značné míry překonat správným výcvikem. Podrobné srovnávací studium kulturních odchylek, které je podstatou antropologického vzdělání, nám umožňuje studovat společnosti, o nichž se domníváme, že je důvěrně známe. Používáme při tom přibližně stejné metody a analytický aparát, jež bychom použili při studiu vzdálených společností.

Interpretace a analýza

Když se na počátku 20. století začala utvářet moderní antropologie, bylo na světě ještě mnoho oblastí, které dosud nenavštívil žádný Evropan, natož aby byly podrobeny důkladnému studiu. Když Boas studoval Kwakiutly a jejich sousedy na západním pobřeží Severní Ameriky, když Malinowski žil na Trobriandových ostrovech, když Bateson navštívil Iatmuly na Nové Guineji a když se Evans-Pritchard vydal žít mezi Azandy, mohli se pouze v omezené míře připravit studiem starších materiálů o zmíněných etnických skupinách. Věděli relativně málo o místech, kam se

vydávali. Od té doby se svět dramaticky změnil. Dnes již existují studie prakticky o každé oblasti, kam se etnograf vydává, i když například v povodí Amazonky nebo na Nové Guineji je stále ještě možné narazit na malé skupiny, jež antropologicky prostudovány dosud nebyly. Často je možné naučit se příslušný jazyk ještě před odjezdem z domova a o dané oblasti velmi často existuje obsáhlá specializovaná literatura, kterou je třeba prostudovat ještě před odjezdem do terénu.

Klasické antropologické monografie nebo nejběžnější antropologické knihy z období dvacátých až padesátých let 20. století se zabývaly nejdůležitějšími institucemi dané společnosti a vycházely při tom z podrobné terénní práce na vesnici. Autoři se zaměřovali na vyčerpávající přehled „způsobu života“ lidí a popisovali vzájemné vztahy mezi náboženstvím, politikou, ekonomikou, příbuzenstvím a tak dále. Z mnoha různých příčin se tento model dnes již nepoužívá. Jedním z hlavních důvodů je skutečnost, že většina antropologických studií se dnes odehrává ve velkém měřítku a neomezuje se na vesnice. Dalším důvodem je prohlubující se specializace v rámci disciplíny. Mnozí badatelé se dnes změnili v úzce zaměřené odborníky, kteří se soustředí například na léčebné systémy, socializaci, veřejné rituály nebo politickou rétoriku v konkrétních společnostech. Dalším souvisejícím důvodem je okolnost, že základní etnografická práce již byla vykonána v mnoha oblastech, a proto není nutné začínat zcela od začátku. Když se Annette Weiner v sedmdesátých letech 20. století vydala na Trobriandovy ostrovy, nemusela podrobně studovat každý aspekt melanéské ostrovní společnosti. Základní výzkum provedl již Malinowski a další badatelé, a Weiner se tak mohla soustředit na objasnění kontroverzních bodů dřívějších analýz života místních obyvatel (Weiner, 1988). Ve své studii se zabývá převážně úlohou žen a genderovými vztahy a pouští se do kritického dialogu s dřívějšími studii provedenými v této oblasti (viz kapitoly 9 a 12).

Kromě toho dnes vznikají sociální teorie uvnitř mnoha společností, které byly dříve předmětem antropologického studia. Vnukové Radcliffe-Brownových a Kroeberových informátorů dnes sami píšou sociologické, antropologické a další teoreticky fundované texty. Z toho všeho vyplývá, že dnešní antropologové mohou se zkoumanou společností vést mnohem obsáhlejší dialog, než jaký mohli vést jejich předchůdci. Znamená to také, že antropologická studie může přímo ovlivnit místní společenství. Jestliže dnes někdo napíše monografii řekněme o jihoafrické komunitě, tato kniha nutně ovlivní jihoafrickou společnost: budou ji číst někteří „domorodci“, a tak se stane součástí společenské reality informátorů. Taková situace vytváří očividné etické problémy. Malinowskému ani Batesonovi by se nestalo,

že by jejich knihy o Melanésii mohly mít přímý vliv na dotyčnou společnost (přestože práce Malinowského byly na Trobriandových ostrovech dlouhou dobu velmi dobře známé). Mohli psát svobodně a na tyto otázky se nemuseli ohlížet. Něco takového už dnes není možné, přinejmenším pokud jsou studie vydány v angličtině nebo francouzštině.

Etnografická přítomnost a minulost

Antropologické texty jsou obvykle psány v přítomném čase. Mnohé nejvlivnější monografie však byly napsány už před více než padesáti lety a prakticky všechny zkoumané společnosti se od té doby významně změnily. Kromě toho byly terénní výzkumy velmi často uskutečňovány v neobvyklém a „netypickém“ historickém období. Například klasická africká antropologie se rozvíjela v poslední fázi francouzského a britského kolonialismu, hlavně mezi první světovou válkou a rokem 1960. Byla to doba netypické politické stability, jež předtím ani potom na většině afrického území nevládla.

Sociální antropologie se nikdy nepokoušela nahrazovat historii. Antropologická analýza se tradičně soustředila na sociální a kulturní vztahy v určité době a až donedávna jen málokdy zdůrazňovala historický proces, který vedl k přítomné situaci. Britští, američtí a francouzští antropologové se obvykle snažili vylíčit fungování určité společnosti nebo kultury a nepokoušeli se vysvětlit, jak vznikla. Boas, Radcliffe-Brown a Malinowski se stavěli kriticky vůči poněkud spekulativním formám kulturní historie, jež předcházely moderní antropologii. Odpovídající reakcí na zkreslenou kulturní historii zachycenou v mnoha raných antropologických spisech není diskreditace historie jako takové, ale zlepšení historické přesnosti – jakou můžeme pozorovat v práci čtyř „otců zakladatelů“, zejména Mause, který ve své eseji o výměně darů čerpal z dobře dokumentovaných historických materiálů o severské, indické a římské společnosti.

Přestože v antropologických studiích z poslední doby (zejména od osmdesátých let) nabývá na významu historický rozměr, většinu antropologických prací bychom mohli nejspíš označit výrazem synchronické „momentky“. Gramatickou formu použitou v antropologických studiích bychom mohli označit výrazem „etnografický prezens“. V jistém slova smyslu může být irelevantní, *kdy* Nuerové, trobriandští ostrované nebo Paštunové z údolí Swat využívali určité kulturní vzorce nebo určitou formu společenské organizace popsanou v etnografické monografii. Význam studia těchto skupin nespočívá primárně v historickém nebo genealogickém

vysvětlujícím popisu, ale spíše v úsilí pochopit rozdíly a podobnosti sociálního života v nejširším smyslu slova. Antropologické studie přispívají k našim srovnávacím znalostem forem lidského života. Jak tvrdí Kirsten Hastrup, etnografický přezens nenaznačuje nadčasovost ostatních společností, ale „zdůrazňuje, že etnografické vědění přesahuje empirické“ (1992, s. 128) v tom smyslu, že prohlubuje naše chápání obecného stavu lidstva.

Synchronní studium společenského života má také jednu zřetelnou metodologickou výhodu. Antropologii lze přirovnat k procesu, při němž se člověk brodí v řece a zkoumá její proud, kdežto historik je nucen zkoumat vyschlé řečiště. Není možné zapojit se do zúčastněného pozorování minulosti.

Na druhé straně je ale třeba podotknout, že mnozí antropologové následovali příkladu Kroebera a Evans-Pritcharda a zdůrazňovali, že je důležité znát minulost zkoumané společnosti a její příspěvek k přítomnosti. Něco takového může být zvláště uspokojivé – někdo by řekl absolutně nezbytné – při studiu společností, které mají písemné záznamy o své minulosti. Dále platí, že vztahy mezi různými společnostmi lze náležitě zkoumat jedině historickými metodami (viz Wolf, 1982). Například bez znalostí o obchodu s otroky a pěstování bavlny na plantážích v USA není možné správně pochopit průmyslovou revoluci v Anglii.

Stručně řečeno, etnografický přezens a historický rozměr se vzájemně nevylučují. Kritikové difuzionismu, kteří správně poukazovali na to, že je důležité studovat společnosti a kultury jako více méně integrované systémy, mají sklon přespříliš zdůrazňovat relativní odloučenost a neměnný charakter společností. Jsou-li historické prameny dostupné, bezesporu významně přispívají k pochopení jednotlivých společností.

Jak psát a číst etnografické spisy

Přestože práce v terénu je nejdůležitější metodou získávání nových znalostí v oboru antropologie, přenos vědomostí v rámci profesní komunity se odehrává prostřednictvím psaní a čtení textů. Geertz vypracoval studii spisů několika významných antropologů a tvrdí, že nejtýpější činností antropologa je psaní a že je nutné zaměřit pozornost na způsob, jímž antropologické texty vznikají (Geertz, 1988). Antropologické spisy mají daleko k neutrálnímu a objektivnímu popisu a k analýze obyčejů a kulturních systémů. Formuje je autorova minulost, literární styl a rétorika, ale i historické období, kdy spisy vznikly (například kolonialismus), a samozřejmě také charakter terénní práce. Uvedené aspekty prezentace

antropologických vědomostí byly často podceňovány nebo přímo odmítány jako nedůležité pro výsledný produkt, tedy monografii nebo odborný článek.

Mohlo by se zdát, že Geertzův postoj k etnografii podkopává autoritu těchto prací jako zdroje informací o společnosti a kultuře a zjednodušuje je na pouhou literaturu. Nebyl to Geertzův úmysl, přestože to možná nakonec byl bezděčný vedlejší účinek. Geertz se dožadoval profesionálnějšího čtení a prostřednictvím svých příkladů nabízel souvislosti pro interpretaci, které by čtenářům umožnily docenit význam etnografických textů. Ukazuje například, jak Firth na začátku své slavné monografie o obyvatelích ostrova Tikopia z roku 1927 buduje svou etnografickou autoritu. Začíná dlouhou a popisnou literární pasáží, v níž „spojuje dickensovskou vitalitu a conradovskou osudovost“ (Geertz, 1988, s. 13), aby čtenáři naznačil, že je dobře obeznámen se společností, kterou bude na příštích pěti stech stranách popisovat přesnými sociologickými výrazy. Tyto postřehy neznamenají, že je Firthova práce mylná, ale že jiný antropolog by napsal jinou knihu – jinými slovy řečeno, že antropolog jako autor je situován v terénu a ve svém vlastním textu.

Několik dalších antropologů (nebo metaantropologů) v poslední době následovalo Geertzova příkladu a použilo na antropologické spisy metody literární kritiky (viz Clifford a Marcus, 1986; Manganaro, 1990; James et al., 1997). Tvrdili například, že Malinowského styl je poplatný Josephu Conradovi, že Evans-Pritchardův popis Afričanů je zabarven jeho koloniálním zázemím a postoji, že studii Ruth Benedict o Japoncích *The Chrysanthemum and the Sword* (Benedict, 1946) nelze považovat za výzkumnou monografii, ale že je nutno chápat ji v kontextu druhé světové války, a tak dále. Možným důsledkem tohoto soustředění se na narativní strategie a implicitní program je to, že antropologické studie mají sklon být spíše vmlouvavé než přesvědčivé; že se místo popisu zaměřují spíše na vyvolávání dojmu; že je neutváří ani tak zkoumaná společnost jako autorova osobní předpojatost; že ve čtenářích vyvolávají „náznak nedůvěry“ nikoli kvůli uváděným faktům, ale kvůli autorovu stylu a rétorice.

Nedávno obnovený zájem o psaní etnografických textů nevede k takto radikálním závěrům. Geertzovým cílem nebylo zavrhnout etnografii jako beletrii, ale upozornit na to, „že bychom se měli naučit číst vnímavějšíma očima“ (1988, s. 24). Jistá znalost literárních technik a vědomí významu osobního a historického kontextu může z dlouhodobého pohledu vést k přesnějšímu porozumění než naivně důvěřivé čtení. Takový vhled do sociálních podmínek tvorby vědění vyvolal v osmdesátých a devadesátých letech minulého století zejména ve Spojených stá-

tech růst počtu „experimentálních etnografů“, kteří se snažili novými způsoby řešit problém, jak se vyjadřovat o druhých (viz Clifford a Marcus, 1986; Marcus a Fischer, 1986). Vznikla také řada „postkoloniálních etnografických prací“, jejichž autory jsou buď příslušníci bývalých kolonizovaných národů, nebo zahraniční antropologové zpochybňující dřívější chápání zkoumaných oblastí, které je podle jejich názoru zkrleslé koloniálním způsobem myšlení nebo alespoň exotičností a stereotypy (viz například Guha a Spivak, 1988; Gupta a Ferguson, 1997).

Problém překladu

V předchozí diskusi o etnocentrismu jsem poznamenal, že bychom nedospěli k uspokojivému pochopení společnosti, kdybychom poměřovali její úspěch standardem a hodnotami naší vlastní společnosti. Naším hlavním úkolem je tedy spojit naše analytické pojmy s cizím sociálním a kulturním světem, jímž se zabýváme. Potiže související s tímto úkolem se často označují jako problém překladu. Jak lze přeložit cizí způsob vnímání a prožívání světa do našeho vlastního způsobu myšlení; jak můžeme vědět, že nezkrlesujeme nebo mylně nevykládáme zkoumanou společnost, když se ji snažíme popsat našimi vlastními výrazy? A jak si můžeme být úplně jistí, že vůbec chápeme cizí společnost a kulturu, když jsme prosyceni vlastním kulturním zázemím, pojmy a hodnotami? Tyto vzájemně propojené problémy jsou pro antropologii zcela zásadní a budeme se jimi důkladně zabývat v kapitole 15. Pro tuto chvíli se omezíme jen na vymezení některých dimenzí problému.

V antropologii se neobejdeme bez abstraktních výrazů, jako jsou příbuzenství, sociální organizace, sociální kontrola, náboženství a podobně. Má-li být antropologie srovnávací vědou, musí pracovat s těmito termíny. Jak bychom mohli srovnávat například systém příbuzenství obyvatel Trobriandových ostrovů a indiánů Yanomamö, kdybychom nepracovali s obecným pojmem příbuzenství? Ve studovaných společnostech se však jen málokdy objevují abstraktní technické pojmy, které používají antropologové. Tyto pojmy jsou součástí našeho, a nikoli jejich světa. Je-li tedy cílem antropologie pochopit společnosti a kultury zevnitř, jak ospravedlníme skutečnost, že popisujeme cizí společnost termíny, které prokazatelně nejsou této společnosti vlastní?

Zdánlivý paradox má několik možných řešení. Prvním krokem je naučit se rozlišovat mezi popisem a analýzou. Popisný aspekt antropologického záznamu se obvykle blíží původnímu domorodému vnímání světa a hlavním úkolem je pře-

ložit domorodé pojmy do pracovního jazyka antropologa. Při popisu společenského a kulturního prostředí se antropolog často uchyluje k přímým citacím svých informátorů, aby podal popis světa, jak se jeví zevnitř. Analýza se na druhé straně pokouší popsat zkoumanou společnost komparativními antropologickými termíny, a spojit ji tak na teoretické úrovni s ostatními společnostmi. Jinými slovy řečeno, popíše společnost pojmy, které v této společnosti neexistují. Jaký typ „systému příbuzenství“ se ve společnosti vyvinul? Jak tito lidé řeší „konflikty“? Jaká je „dělba práce mezi muži a ženami“? Jaká je úloha „náboženství a rituálů“? Jak jsou uspořádány „mocenské vztahy“?

Navrhované rozlišení mezi popisem a analýzou je sice užitečné, ale není absolutní. Dokonce i samotný popis je nevyhnutelně utvářen výběrem faktů a jejich interpretací; antropolog se nikdy nemůže stát domorodcem. Kromě toho je skutečně nemožné zahrnout do popisu všechno, přestože antropolog má k dispozici tisíce stránek záznamů a chce podat úplný popis společnosti.

Emický a etický přístup

Podívejme se nyní podrobněji na vztah mezi pohledem zevnitř a zvenčí. Etnografický popis má v jistém smyslu blíže ke světu informátora než popis analytika, protože analytik nepochybně směřuje k obecným tvrzením o kultuře a společnosti. Tento princip – život, jak jej vnímají a popisují příslušníci zkoumané společnosti – se někdy označuje jako princip *emická úroveň*. Jeho protějškem je analytický popis nebo vysvětlení badatele, který se označuje jako princip *etická úroveň*.

Dichotomii *emický–etický* zavedl do antropologie Marvin Harris (1964; 1979), ale jako první ji začal rozvíjet jazykovědec Kenneth Pike (viz Headland et al., 1990), který oba výrazy odvodil z lingvistického rozdílu mezi fonetikou a fonémičkou, jež odkazují k objektivnímu vztahu mezi zvukem a jeho významem.

Nativní hledisko je *emické*, kdežto analytický pohled antropologa je *etický*. I když se antropolog snaží reprodukovat skutečnost tak, jak ji vnímají jeho informátoři, existují tři důvody, proč výsledek nikdy nemůže být emickým popisem. Za prvé, obvykle musíme překládat z jednoho jazyka do druhého a překlad se liší od originálu. Za druhé, ústní vyprávění zaznamenáváme písemně a při písemném záznamu se smysl výroků mění. Za třetí, antropolog se nikdy nemůže zcela ztotožnit s lidmi, o nichž píše. V antropologii je tedy možný pouze jediný skutečně emický popis, a to popis psaný domorodci v jejich vlastním jazyce.

Běžně se předpokládá, že emická perspektiva je nesprávná a etická je správná. Je to nešťastný způsob uchopení problematiky. Nejde o to, zda mají pravdu „domorodci“ nebo „vědci“, ale spíše o to, že sociální vědci mají specializované zájmy a že usilují o takový vhled, který se neshoduje se zájmy jejich hostitelů. Existuje celá řada stejně správných způsobů, jak popsat kulturní a sociální systém: volba musí vycházet ze zájmů badatele. Další nedorozumění v souvislosti s rozlišením mezi emickým a etickým pohledem vede k představě, že emické pojmy jsou „konkrétní“, zatímco etické pojmy jsou „abstraktní“. Může to tak být, ale neplatí to vždy. Jak nám připomíná Geertz (1983), mnohé zkoumané národy mají vysoce abstraktní nebo „přímé zkušenosti vzdálené“ pojmy, jako jsou „bůh“, „magie“, „úroky z hypotéky“ nebo „karma“.

Má-li být antropologický výzkum vůbec smysluplný, musí badatel vědět něco podstatného, co domorodci neznají. Badatel musí mít schopnost spojit místní realitu s komparativním pojmovým aparátem, který pomůže vrhnout světlo na ostatní společnosti a přispěje k rozvoji naší celkové sumy znalostí o sociální a kulturní rozmanitosti. V tomto ohledu existují „silné“ a „slabé“ programy: někteří antropologové se považují za odrůdu přírodovědců, kteří hledají obecné teorie a zákonitosti kultury a společnosti, zatímco jiní se více zajímají o podrobný popis a vysvětlení jednotlivých společností a pochybují o platnosti příliš obecných teorií. Všechny je ale spojuje zájem o podobnosti a odlišnosti mezi formami lidské existence a důvěra ve schopnost antropologie říct k těmto otázkám něco smysluplného.

Antropologie jako politika

Na rozdíl od univerzitních předmětů, jako jsou právo nebo medicína, nevede studium antropologie k žádné konkrétní profesi a antropologové působí v řadě různých povolání. Jen menšina vyučuje a bádá na univerzitách. Mnozí se zapojili do rozvojové spolupráce, a dokonce ještě více jich pracuje ve veřejné správě. Jsou také antropologové působící v nakladatelstvích, soukromých podnicích, nemocnicích, médiích a podobně. Jinými slovy řečeno, obor může být užitečný v řadě různých profesí. Na tomto místě se soustředíme na vytváření antropologických vědomostí v nejvlivnějším prostředí profese, zejména v prostředí, kde vznikají a jsou hodnoceny zásadní texty – monografie a články –, kde se rozhoduje o jmenování a kde se sestavují seznamy četby. Budeme se zabývat prostředím, kde se definuje samotný obsah oboru.

Antropologii, která vyrůstá z konkrétního typu sociálního prostředí, lze studovat antropologickými metodami. Vědomosti předkládané studentům se nevyvíjejí v sociálním a kulturním vakuu a o teoretickém i empirickém směřování se rozhoduje v procesu společenské spolupráce, soutěže politického rozhodování a usilování o osobní prestiž. Pokud se týká studentů, chtějí-li uspět, musí se přizpůsobit konkrétnímu způsobu uvažování a psaní (viz kapitolu 4).

Antropologii tedy můžeme považovat za sociální a kulturní obor; stejně jako kterýkoli jiný sociální jev s sebou nese mocenskou nerovnost (kritika akademické obce v tomto duchu – viz Bourdieu, 1988). Na tuto skutečnost často poukazují studenti, kteří jsou nejméně mocnou skupinou v oboru. V sedmdesátých letech minulého století bylo tedy v západním světě zcela běžné, že studenti vytvářeli neformální „kontrakulturní“ skupiny, v nichž analyzovali a kritizovali to, co vnímali jako neodmyslitelnou ideologickou předpojatost oboru. Upozorňovali zejména na chybějící feministický úhel pohledu i na to, že tradiční antropologie se nedokázala analyticky vyrovnat s donucováním a vykořisťováním. V tomto období byly zpochybněny dominantní profesní priority. Kritikové především zdůrazňovali, že antropologie jako věda o člověku je těsně spjatá se společností jako takovou, a proto je ovlivněna jejími mocenskými zájmy. Někteří kritikové z třetího světa tvrdili, že antropologie byla obyčejným rozšířením koloniální ideologie, která chtěla začlenit způsob života barevných národů do sumy znalostí západního světa a tím si tyto národy podmanit. S tím souvisela i otázka, jak se rozvíjí vědění. Jsou badatelé sebekritičtí a bezohlední ve svém netrpělivém hledání vědomostí (Popper, 1968 [1959]), nebo jsou spíše konzervativní, protože každá nová myšlenka je hrozbou a zpochybněním jejich domnělé autority (Kuhn, 1962)?

Radikální studenti a jiní kritikové antropologické praxe přispěli k proměně oboru, přestože stále zůstává pravdou – možná nevyhnutelnou –, že obor je definován profesní mocenskou elitou. Na sebekritice příslušníků oboru je snad nejpozoruhodnější ochota aplikovat poznatky ze sociální vědy na vlastní situaci.

Nakonec se ještě musíme zmínit o produkci antropologického vědění jako o sociálním procesu. Přestože se terénní výzkum považuje za hlavní zdroj nových poznatků, antropologické porozumění se rodí hlavně na univerzitách a ve výzkumných ústavech. Výměna vědomostí mezi antropology se odehrává na mezinárodních konferencích a v odborných časopisech, dizertačních pracích a v knihách. Protože mnozí antropologové soupeří o prestiž a moc v rámci svého odborného prostředí, lze v některých částech mezinárodní antropologické komunity pozorovat poněkud horečnou publikační činnost. Americké rčení „*Publish or perish!*“

(„Publikuj, nebo zmiz!“) platí v antropologii naprosto stejně jako v ostatních vědních oborech. Jinými slovy řečeno, někdy se může stát, že „láska k vědě“, která by měla stát v pozadí každé vědecké publikace, není hlavní motivací publikační činnosti.

Samozřejmě platí, že podstatou antropologie je zkoumání společenských systémů a kulturních odlišností, nikoli budování profesní kariéry jednotlivých antropologů. Přesto bychom neměli zapomínat na to, že toto vědění se nerodí ve věži ze slonoviny osídlené neposkrvrněným vědeckým duchem. Za analýzu získaných poznatků odpovídají chybní lidé z masa a kostí. Tu a tam bychom měli použít naše způsoby analýzy, o nichž tvrdíme, že jsou univerzálně platné, nejenom na „ty druhé“, ale také na sebe.

Od šedesátých let minulého století prudce narůstá počet antropologů a tento vývoj se odráží zejména v rostoucím počtu odborných publikací. Proto je krajně obtížné, aby jeden člověk dokázal sledovat veškerý vývoj v rámci oboru. Každoročně vychází obrovský počet odborných časopisů a monografií a jsme také svědky prohlubující se specializace. Kvůli množství dílčích specializací, jako jsou například regionální specializace, lékařská antropologie, symbolická antropologie a vývojová antropologie, se může zdát, že oboru hrozí rozštěpení. Ve čtyřicátých letech bylo relativně snadné získat celkový přehled o oboru; existovalo všeho všudy třicet nebo čtyřicet zásadních publikací, které člověk musel znát. Dnes je počet relevantních studií obrovský a specializace je nevyhnutelná. V této situaci je však více než kdy jindy důležité udržet společné jádro sdílených pojmů a vědomostí o kultuře a sociálních systémech, má-li se obor udržet jako celek. Cílem této knihy je představit podstatnou část tohoto společného základu, který umožňuje antropologům z kterékoli části světa udržovat smysluplnou profesní výměnu znalostí, i když jejich specializace mohou být odlišné. Kdybychom postrádali tuto společnou profesní řeč, neměli bychom společný vědní obor a nedokázali bychom si vyměňovat myšlenky a zkušenosti mezi jednotlivými specializacemi a rodičími se dílčími disciplínami.

Doporučená literatura

Berreman, G.: *Behind Many Masks: Ethnography and Impression Management in a Himalayan Village*. Monograph no 4, Indianapolis, I.: Society for Applied Anthropology, 1962.

- Hastrup, K.: *A Passage to Anthropology: Between Experience and Theory*. London, Routledge 1995.
- Kilick, D., Wilson, M. (eds.): *Taboo: Sex, Identity and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*. London, Routledge 1995.
- Watson, C. W. (ed.): *Being There: Fieldwork in Anthropology*. London, Pluto Press 1999.

Sociální osoba

Já je něco, co prochází určitým vývojem; není zde od samého začátku, od narození, ale vzniká v procesu sociální činnosti a zkušenosti – vyvíjí se v daném jedinci jako výsledek jeho vztahu k tomuto procesu jako celku a k ostatním jednotlivcům v tomto procesu.

George Herbert Mead

Sociální charakter lidstva

Tisk občas přináší zprávy o „dětech z džungle“, objevených po mnohaletém pobytu v džungli nebo v podobné divočině v odloučení od kultury a lidské společnosti. Podle těchto příběhů – nejznámější z nich (a jeden z mála, který si nečiní nárok na pravdivost) je Kiplingova *Kniha džunglí* o Mauglím – byly tyto děti vychovány zvířaty, obvykle opicemi, a proto nedokážou komunikovat s lidmi. Říká se, že „děti džungle“ se projevují podobně jako zvířata: vrčí, děsí se lidí, nemluví lidskou řečí a postrádají všechny schopnosti, které lidem dodávají kulturní kompetenci. S velkou pravděpodobností jsou všechny tyto příběhy smyšlené, ale přesto mohou posloužit jako užitečný doklad zásadního antropologického postřehu, a sice skutečnosti, že lidské bytosti jsou sociálním produktem. Jak říká Carrithers, „lidé se od dětství obracejí k druhým lidem jako k významnému prvku svého přirozeného prostředí“ (1992, s. 57).

To, co považujeme za svou lidskou přirozenost, není vrozené; musíme to získat učení. Opravdový člověk v nás, jak ho vnímá antropologie, se vytváří při našem zapojení do sociálního a kulturního světa; lidský charakter není výlučně individuální a není ani přirozený. Veškeré chování má sociální původ; jak se oblékáme (a když

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

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

Příroda a společnost

Obr. 1 Čtyři rozměry lidské existence

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Řeč

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

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

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

Kultura a ekologie

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Dvě přírody a dva přístupy

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

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

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

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

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

Smysly

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

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

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

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

Interakce a aktéři

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

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

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

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

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

Statusy a role

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

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

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

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

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

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

Střídání rolí

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Moc a společenský život

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

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

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

Já

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

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

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

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

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

Veřejné a soukromé já

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

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

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

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

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

Antropologie těla

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

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

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

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

Doporučená literatura

Cohen, A. P.: *Self Consciousness*. London, Routledge 1994.

Fitzgerald, T. K.: *Metaphors of Identity. A Culture-Communication Dialogue*. New York, SUNY Press 1993.

Goffman, E.: *The Presentation of Self in Everyday Life*. Harmondsworth, Penguin (1978 [1959]).

Jenkins, R.: *Social Identity*. London, Routledge 1996.

Morris, B.: *Anthropology of the Self*. London, Pluto Press 1994.

Místní uspořádání

Lidé žijící v kterékoli společnosti si možná neuvědomují, nebo nanejvýš matně uvědomují, že tato společnost má určitou strukturu. Úkolem sociálních antropologů je odhalit ji.

E. E. Evans-Pritchard

Antropologie získává mnoho ze svého empirického materiálu studiem místních komunit. Většina klasických antropologických analýz je založena na podrobných popisech kulturní a společenské organizace ve vymezeném systému, kterým může být vesnice nebo městské prostředí. Antropologie se v uplynulých desetiletích rozvíjela v řadě nových, specializovaných směrů a začalo být stále jasnější, že je často nutné brát v úvahu zdroje, jež nelze získat terénní prací (historické zdroje, statistika, média atd.). Hlavním předmětem zájmu však dodnes zůstává holistická studie sociálního života – zkoumání vzájemných vztahů mezi různými aspekty sociálních a symbolických systémů prostřednictvím zúčastněného pozorování – přestože dnes už jen zřídka probíhá v izolované vesnici.

Chceme-li alespoň částečně vysvětlit tradiční důraz kladený na studium malých lokalit, můžeme se zmínit o dvou faktorech. Za prvé, místní komunity jsou metodologicky zvládnutelné jednotky, které lze snadno studovat metodou zúčastněného pozorování. Ve vesnici nebo v relativně omezeném místním prostředí se většina obyvatel zná osobně; zapojují se do sociálního systému, pro který je charakteristický osobní kontakt. V tomto prostředí se antropolog během terénní práce může osobně seznámit s většinou místních obyvatel. Aniž by narážel na nepřekonatelné metodologické obtíže, může zmapovat, kteří aktéři vstupují do jakých vztahů s jinými aktéry. Tímto způsobem může získat úplný přehled o způsobech interakce, jež panují v místní komunitě.

Za druhé, místní komunity lze studovat, jako by byly soběstačné (přestože tato situace v praxi téměř nikdy nenastane). Většina obyvatel vykonává svou činnost lokálně. Lokálně je uspokojována také většina jejich potřeb a lokální komunita se reprodukuje – udržuje – v určitém časovém období. Proto je možné s využitím metodologických nástrojů antropologie studovat vzájemné vztahy mezi různými společenskými institucemi v rámci místních komunit.

Je však nutno zdůraznit, že ve skutečnosti žádná místní komunita není naprosto soběstačná a neměnná v čase. Kromě toho se stále více antropologů začíná zajímat o studium sociálních systémů obrovského rozsahu (národy, města, oblasti) nebo systémů s nejasnými hranicemi a proměnlivým personálem, jakými jsou nemocnice, velké sportovní události nebo internetové komunity. Metody a postupy šetření použité na rozsáhlé a proměnlivé systémy jsou v podstatě stejné jako metody užití v systémech menšího rozsahu, i když musí být často doplněny i jinými postupy, než je zúčastněné pozorování. V této kapitole se budeme zabývat převážně materiálem čerpaným ze společností menšího rozsahu, jež jsou typické pro klasické antropologické studie, v nichž se rozvíjely základní principy oboru.

Předchozí kapitola se soustředila na jednotlivce a mezilidské vztahy. Tato kapitola zase představuje různé úrovně sociální organizace, mezi nimiž je při antropologickém výzkumu užitečné rozlišovat – ať už badatel studuje usedlost Sanů, národní stát, nebo celosvětovou síť fanoušků klubu Manchester United. Zatímco předchozí kapitola se zabývala životem společnosti z hlediska jedince, tato kapitola pojednává stejné téma z hlediska společnosti. V následující kapitole se budeme zabývat vztahem mezi jedincem a společností.

Normy a společenská kontrola

Každý sociální systém vyžaduje existenci pravidel, jež určují, co je dovoleno a co ne. Tato pravidla, ať už jsou stanovena výslovně, nebo jsou jen mlčky dodržována, se nazývají normy neboli pravidla chování. Platí ve všech oblastech života; některá jsou nesmírně důležitá, zatímco jiná mají jen okrajový význam. V mnoha společnostech je klíčovou normou pravidlo „nebudeš krást“. Poněkud méně důležitou normou, která má pouze omezenou platnost v určitém prostředí moderní společnosti, je „v práci budeš vždy nosit kravatu“. Některé normy se týkají všech členů společnosti, jiné se týkají jen nepočetných skupin. Další normy, například Všeobecná deklarace lidských práv, jsou obecně považovány za platné pro celé lidstvo.

Existence norem neznamená, že se na nich všichni členové společnosti bezvýhradně shodují a mají je v naprosté úctě. V některých společnostech může například existovat pravidlo virilokality (že novomanželé se přistěhují do ženichovy rodiny; viz kapitolu 8), aniž by se jím striktně řídili všichni členové společnosti.

Pro všechny normy je společné to, že jsou spojeny se sankcemi. V zásadě existují sankce pozitivní i negativní. Pozitivní sankce zahrnuje odměnu za dodržování norem, zatímco obsahem negativní sankce je trest za porušování pravidel. Výraz „sankce“ se však používá obvykle v souvislosti s negativní sankcí – mírnou a přísnou formou trestu.

Schopnost udělovat sankce, ať už v podobě trestu, nebo odměny, představuje hlavní zdroj moci ve všech společnostech. Proto je důležité studovat systém norem a sankcí v každém společenském systému. Normy odrážejí základní hodnoty společnosti, zatímco typy sankcí ukládané za porušování norem naznačují relativní důležitost různých hodnot a odhalují mocenské nesrovnalosti. V některých společnostech je například nevěra považována za závažnější porušení norem a je trestána přísněji než krádež, v jiných společnostech tomu může být naopak.

Systém sankcí ukládaných za porušení norem lze označit jako společenskou kontrolu. Společenské instituce, jako jsou rodina, vesnická rada, policie, soudní systém nebo školský systém, mají výkon společenské kontroly jako jeden ze stanovených úkolů: jejich cílem je zabraňovat porušování společenských norem. Jsou také obdařeny mocí udělit příslušný trest za případné porušení normy.

Nelze očekávat, že všichni příslušníci společnosti budou normy dodržovat. Normy jsou však důležité i v případě, že jsou porušovány, neboť vymezují, co je a co není společensky přijatelné. Obecně platí, že lidé porušující normy se samozřejmě pokoušejí dělat to tak, aby nebyli „přistiženi“ a potrestáni. Normy se v průběhu času mění tak, jak se mění samotná společnost: některé normy mizí, některé jsou nahrazeny jinými, další jsou nově interpretovány a jiné sice zůstávají, ale jejich význam se snižuje. Například rouhání je v mnoha křesťanských společnostech dosud považováno za porušení normy, ale rozhodně není tak závažné, jako bylo před několika sty lety. Společenská moc církve a symbolická moc křesťanského dogmatu ztratily na významu.

Měli bychom mít na zřeteli, že přestože normy a sankce vypovídají o základních hodnotách a způsobech myšlení a chování příslušníků společnosti, nemohou plně vysvětlit, proč lidé jednají tak, jak jednají. Příčinou je zřejmá skutečnost, že lidé vždy „nejednají podle pravidel“, ale také okolnost, že normy jsou jen málokdy formulovány natolik podrobně, aby dávaly přesný návod k chování. Ve skutečném

životě musí lidé vždy improvizovat a sami se rozhodovat. Při tom se však řídí naučeným systémem toho, co se má a nemá dělat – tedy normami.

Socializace

Mnozí antropologové studovali výchovu dětí neboli socializaci ze srovnávacího hlediska. Socializace je proces, během něhož se jedinec stává plně kompetentním členem společnosti, kdy získává znalosti a schopnosti nezbytné pro svou existenci v rámci společnosti. V mnoha společnostech je za socializaci jedince odpovědná zejména rodina. Ve společnostech se složitou dělbu práce je však odpovědnost za socializaci rozdělena mezi různé instituce, například rodinu, školu, kluby volného času, sportovní kluby, televizi. Všechny společnosti však přikládají socializaci dětí a dospívající mládeže velký význam. Děti si musí osvojit nejen různé kategorie řeči, ale musí se také naučit, kdy a jak je používat. Kromě toho musí získat tisíce drobných dovedností a znalostí – způsoby a pravidla chování, koho respektovat a koho uctívat, jak se o sebe postarat a jak žít slušným životem v souladu s hodnotami společnosti. Socializace je hlavní způsob, jímž se přenášejí kulturní kategorie z jedné generace na druhou; jinými slovy řečeno, socializace zajišťuje určitou kulturní kontinuitu.

Mnozí antropologové studující proces socializace zdůrazňovali, že zkoumání výchovy dětí může odhalit, jak společnost postupně utváří formy chování a myšlení svých příslušníků. Člověk pochopitelně získává své kulturní kompetence ve formativních fázích života. Mezi sociálními psychology a antropology byl ve čtyřicátých letech 20. století značně rozšířený názor, že předpokládaná autoritativní německá metoda socializace byla významným faktorem, jenž se podílel na vzniku druhé světové války. V oboru antropologie však nad srovnávacími studii socializace v „moderních“ společnostech výrazně početně převažovaly studie socializace v „exotických“ společnostech, jež se převážně zaměřovaly na zkoumání vzájemných vztahů mezi způsoby socializace, sociální organizace a kultury obecně. Někteří antropologové zkoumali také možnosti transkulturní invariance neboli konstantních veličin v socializaci.

Klasickou studií socializace, která rovněž načrtává paralely s autorčinou vlastní společnosti, je kniha Margaret Mead *Coming of Age in Samoa* (Mead, 1978 [1928]). Mead v této knize popisuje, jak kulturní prostředí na polynéském ostrově utváří osobnost dívek a mladých žen zcela jinak než naše prostředí. Autorka kromě jiného ukazuje, jak dívky přivývají uvolněnějšímu a pružnějšímu pohledu na

sexualitu, než je obvyklé u středostavovských dívek v USA. Dále zdůrazňuje, že díky absenci silné individuální soutěživosti se obyvatelé Samoa snáze než Američané smíří se svým životem a žijí v míru se světem. Problémy každodenního života jsou snáze pochopitelné a obvykle mají prosté řešení, píše Mead. Uvádí rovněž, že dospívání na samojských ostrovech není charakterizováno osobní krizí a zmatením:

[Adolescence] nepředstavovala období krize nebo stresu, ale uspořádaně rozvíjela soubor zvolna vyzrávajících zájmů a činností. Mysl dívek nebyla uváděna do zmatků žádnými konflikty ani sužována filozofickými otázkami či nedostižnými ambicemi. Dívky měly stejné a uspokojující ambice: co nejdéle žít jako děvče s mnoha milenci a potom se vdát ve vlastní vesnici, žít nedaleko příbuzných a mít hodně dětí. (Mead, 1978, s. 129)

Mead srovnávala samojskou společnost se severoamerickou, s níž byla důkladně obeznámena, a tvrdila, že socializace na souostroví Samoa vytvářela vyváženější osobnosti než americký systém. Zastávala obecný teoretický (a politický) názor, že důležité aspekty lidské osobnosti zdaleka nejsou vrozené, ale vytvářejí se prostřednictvím dynamické souhry mezi jedincem a společností. Protože společnosti jsou různé, utvářejí jednotlivce různým způsobem.

Je třeba dodat, že výzkum Margaret Mead se setkal s tvrdou kritikou z různých stran. Kritikové nezpochybňovali obecný teoretický rámec, ale platnost jejích podstatných zjištění. Nejpronikavějším kritikem Margaret Mead byl Derek Freeman, který na samojských ostrovech mnoho let vedl výzkumy (Freeman, 1983). Jeho obraz ostrovů se pronikavě liší od idylického popisu společnosti podle Margaret Mead, kde jsou děti vedeny k lásce a přátelskosti a kde převažuje společenská harmonie. Freeman předkládá obraz společnosti, v níž panuje silný tlak na přizpůsobení se a kde devianti a odpadlíci mají závažné osobní potíže. Freeman ukazuje neobvykle vysoký počet sebevražd a značně rozšířené duševní poruchy u lidí, jimž se nepodaří přizpůsobit se. Naznačuje dokonce, že někteří informátoři Margaret Mead systematicky lhali.

Podle Freemana je na souostroví Samoa hlavním problémem anomie. Pojem anomie, který zavedl Durkheim, odkazuje k pocitu odcizení způsobenému neschopností věřit v hodnoty společnosti nebo podle nich žít. Tato neschopnost vede k vyloučení a může být nesmírně bolestná. Durkheim byl přesvědčen, že anomie bude velmi častá v městských společnostech, ale pozdější antropologické

výzkumy prokázaly, že může existovat i v očividně těsně integrovaných „tradičních“ vesnických komunitách – jež jsou těsně spjaty jen pro ty členy společnosti, kteří si plně osvojili základní hodnoty a žijí podle nich, což platí pro bezmocné a přehlížené příslušníky společnosti. Freeman vycházel z postojů evoluční biologie, tedy z hlediska, jehož zpochybnění věnovala Mead (která zemřela v roce 1978, a nemohla tedy reagovat na Freemanovy postoje) značnou část svého profesionálního života. Po vydání Freemanovy knihy se rozpoutala neobyčejně jízlivá debata, jež se nesla v duchu klasického rozporu mezi vrozeným a získaným (viz Hellman, 1998). Většina těch, kdo se do debaty zapojili, na samojských ostrovech nikdy nebyla; ale odborník na Samou Lowell D. Holmes došel k závěru, že „její výzkumy na ostrovech měly pozoruhodně vysokou platnost“ – vezmeme-li v úvahu její mladý věk a povšechné školení v etnografii (Holmes, 1987).

Ať už je socializace postavena na společnosti, nebo přírodě, jejím cílem je zajistit, aby si aktér zvnitřnil hodnoty, normy a formy chování, na nichž je jeho společnost založena. Jakmile je norma zvnitřněna, stává se z ní „vnitřní“ faktor a rys osobnosti. Většina z nás přijala za vlastní příkázání „nezabíješ“; pro většinu z nás je samozřejmé, že nezabíjíme jiné lidské bytosti. Jazyk je rovněž zvnitřnělá záležitost: mluvíme anglicky, francouzsky, arabsky nebo jinou mateřštinou, aniž bychom o tom vůbec uvažovali. Totéž platí pro chování u jídla a pro řadu dalších kulturních zvyklostí. Jak jsme uvedli již dříve, typické rysy naší vlastní společnosti můžeme objevit zejména prostřednictvím srovnání s jinými společnostmi: stejně jako všichni příslušníci společnosti máme i my obecný sklon považovat je za samozřejmost. Znamená to, že jsme si zvnitřnili ústřední aspekty kultury, v níž jsme vyrůstali, a že si jich všimneme teprve z odstupů, který nám poskytne antropologie. Tento „pohled z odstupů“ lze potom přenést domů, jak je to patrné ve významných studiích anglických dětí, které provedla Alison James (James, 1993). Kromě jiného ukazuje nesmírně silné tlaky na přizpůsobení, které panují mezi dětmi a usnadňují zvnitřnění norem.

Životní stadla a přechodové rituály

Mnozí lidé tvrdí, že jsou po celý život „stejným člověkem“. Z tohoto pohledu se identita jeví jako něco neměnného; jako konstantní jádro v jinak proměnlivém světě. Tato otázka je nepochybně filozofická, ale její ústřední aspekty lze zkoumat antropologicky. V pozdějších kapitolách si ukážeme, jak se na utváření identity v různých situacích a mnoha způsoby podílejí třída, gender, věk a etnická přísluš-

nost. Prozatím se budeme jen stručně zabývat tím, jak se mění identita člověka v čase.

Všechny společnosti rozlišují určité životní fáze v životě svých příslušníků (viz též kapitolu 9). Dospělí mají v každé společnosti jiná práva a povinnosti než děti, jejichž práva a povinnosti se zase liší od práv a povinností starých lidí. Mnohé společnosti rozeznávají ještě jiná životní stadia: například v moderní evropské a severoamerické společnosti bylo období „mládí“ či „adolescence“ nakonec uznáno jako „přirozené“ životní období, zatímco u Masajů v Keni a v Tanzanii prochází chlapec několika fázemi, než je přijat jako plně vyvinutý *moran* neboli válečník.

Všechny společnosti také musí řešit problém přechodu z jednoho stadia do druhého. Jak lze s jistotou rozpoznat, že se z dívky stala žena nebo že dospělý člověk je starý? Řešení se obvykle nabízí v podobě přechodových rituálů. Tyto rituály jsou výrazně zdůrazněné veřejné události, při nichž jednotlivec nebo celá věková skupina přecházejí z jednoho stavu do druhého. Nejvýznamnější rituály jsou obvykle ty, které označují přechod od dítěte nebo adolescenta v dospělého muže či ženu.

Pro přechodové rituály jsou často charakteristické dočasné utrpení, zkoušky a strádání. V mnoha společnostech, které antropologové studovali, slouží obřizka genitálií nebo tetování jako viditelná vnější známka toho, že jedinec je považován za dospělého. Přechodový rituál lze tedy z tohoto hlediska považovat za zkoušku odolnosti, při níž má uchazeč dokázat, že si zaslouží povinnosti a práva dospělého. V přechodové fázi uchazeči také často získávají znalosti důležité pro dospělý život, a proměňují se tak v nový typ osoby. V moderní společnosti obvyklou formu přechodového rituálu představují biřmování, bar micve nebo první přijímání, svatba a pohřeb. Všechny zmíněné obřady vyznačují určité fáze v rozvoji člověka jako sociální bytosti. Podrobněji se jimi budeme zabývat v kapitolách 9 a 14. Prozatím se spokojíme s poznámkou, že aktéři ve fázi přechodu jsou často obklopeni nejrůznějšími tabu, zákazy a přísnými pravidly chování. V některých společnostech setrvávají po několik týdnů v odloučení. Jedním z důvodů této přísnosti může být i okolnost, že samotné přechodové rituály jsou sice pro společnost nezbytné, ale zároveň mohou být považovány za hrozbu pro společenský řád a pro dominantní moc ve společnosti. Jako dítě nepředstavuje člověk žádnou hrozbu, má bezpečný a nezpochybnitelný sociální status dítěte. Jako dospělý má obvykle stejně dobře definované místo ve společnosti. Pokud je však vklíněn mezi dvěma fázemi, může mít pocit, že „se může přihodit cokoli“ (Turner, 1967). V průběhu iniciačního rituálu, který může trvat celé týdny, je člověk v jistém slova smyslu umístěn *mimo* společnost – není dítě ani dospělý. Anomie je skutečnou hrozbou, neboť uchazeči mo-

hou poprvé v životě vidět sebe – a společnost – zvenčí, a mohou na ni pohlížet dokonce kriticky. Prodloužené období adolescence, typické pro současné moderní společnosti, lze snad skutečně považovat za velmi dlouhý přechodový rituál.

Až dosud byl vývoj sociální osobnosti popisován jako souhra mezi jedincem a společností. Nyní se přesuneme o krok dále a zaměříme se na společenskou organizaci komunit. Podíváme se na to, kdo dělá co a s kým a jak se společnosti udržují (a mění) v čase. Ústředním pojmem je v této souvislosti společenská instituce. Lze ji definovat jako zvyklost, soustavu sociálních vztahů včetně mocenských nebo soubor pravidel chování, který přetrvává dlouhou dobu a který v jistém smyslu existuje nezávisle na osobách, jež jej dodržují.

Když se například rozpadne nukleární rodina kvůli úmrtí, rozvodu nebo odchodu a osamostatnění dětí, není tím nijak dotčena samotná instituce nukleární rodiny. Pokud zemře král a nahradí ho jeho syn, obvykle to má jen malý vliv na instituci monarchie.

Společnost existuje skrze své instituce. Jakmile přestanou fungovat, společnost se mění někdy i zcela zásadním způsobem. Po Francouzské revoluci byla monarchie nahrazena novým institucionálním uspořádáním v oblasti politiky, jmenovitě republikánským zřízením. Když byla společenství původních Austrálců vystavena genocidě, vysídlení nebo vynucenému zavedení námezdní práce a monetárního hospodářství, dříve důležité instituce přestaly fungovat a společenství se buď dramaticky proměnila, nebo zcela zmizela z povrchu země. Jinými slovy řečeno, sociální instituce mohou být nesmírně významným předmětem studia, pokud nás zajímá změna nebo kontinuita.

Domácnost

Již jsme se zmínili o tom, že nejmenším stavebním kamenem v sociální antropologii není izolovaný aktér, ale vztah mezi dvěma aktéry. Nejmenším sociálním systémem je tedy dyadický vztah. Na světě existuje jen málo takto úzkých systémů a v jejich rámci existuje relativně málo sociálních aktivit. Když terénní pracovník dorazí na místo svého studia, obvykle brzy zjistí, že nejmenším a nejsnáze dostupným sociálním systémem, kde se odehrávají důležité a intenzivní interakce, je domácnost. V mnoha případech se stává, že antropolog je v průběhu terénního výzkumu hostem v některé domácnosti. Právě proto, a také protože domácnosti (i když se svým složením mohou lišit) existují v každé společnosti, se zdá rozumné začít empirický výzkum zkoumáním právě tohoto sociálního systému.

Domácnost je obvykle, i když ne vždy, tvořena příbuznými lidmi. Většinou se skládá z lidí, kteří žijí pod jednou střechou. Nejčastěji ji definujeme takto: Domácnost zahrnuje lidi, kteří pravidelně jedí hlavní jídla společně. Společné bydliště není hlavním kritériem domácnosti proto, že u mnoha etnických skupin žijí muži v jiných chatrčích než ženy a děti.

Následující příklady, z nichž jeden je ze západní Afriky a druhý z oblasti Karibiku, odkrývají důležité rozdíly mezi strukturami domácností a mohou vypovídat o dalších rozdílech a podobnostech mezi společnostmi.

Fulbové (francouzsky *peul*) jsou kočovní pastevci dobytka žijící v západoafrické oblasti sahel, sahající od Senegalu po Čad (Stenning, 1962). Jejich domácnost se obvykle skládá z nukleární rodiny (manžel, manželka a děti) nebo ze složené rodiny (manžel, manželky a děti). Stáda dobytka vlastní muž. Domácnost je hospodářskou jednotkou a má kolektivní odpovědnost za chov dobytka. Je rovněž odpovědná za socializaci a ekonomickou podporu dětí, dokud neuzavřou vlastní manželství a nezaloží novou domácnost. Jakmile jsou všechny děti usazené v manželství, domácnost se nakonec rozpadá (typická domácnost Fulbů viz obrázek 2).

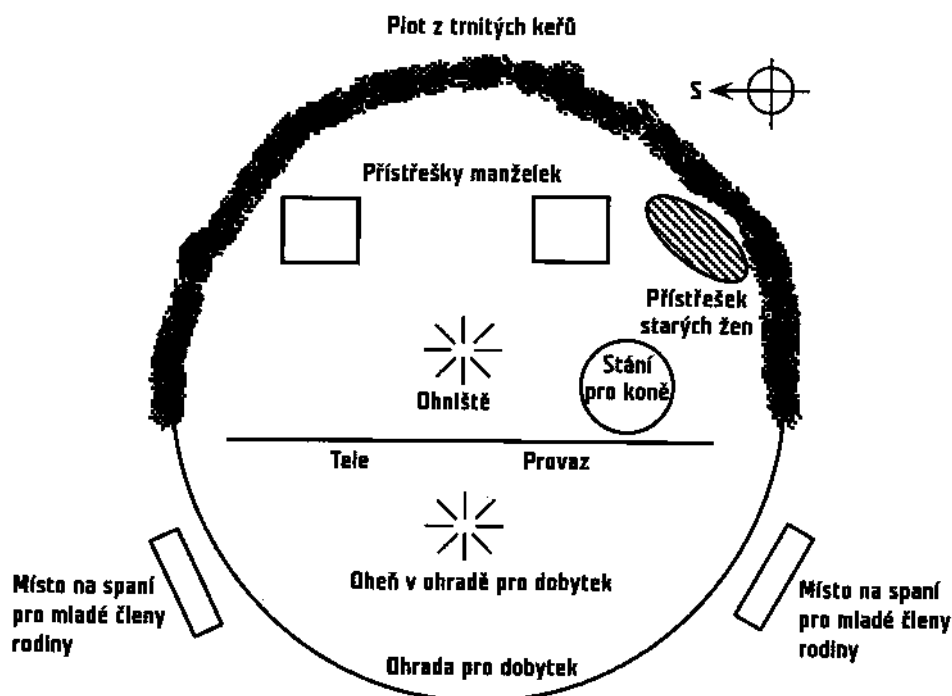
Zde stojí za povšimnutí dvě věci. Za prvé, domácnost se mění a vyvíjí podle zavedeného modelu a prochází určitým vývojovým cyklem. Za druhé, domácnost Fulbů je přizpůsobivá a může měnit své složení, pokud je to nutné z ekonomických či jiných důvodů.

Podívejme se nejprve na vývojový cyklus domácnosti. Nukleární rodina vzniká okamžikem narození prvního dítěte. Je-li to syn, dostane své první tele ve stejný den, kdy dostává jméno, tedy sedmý den po narození. Mezi sedmým a desátým rokem je obřezán. V tomto věku je již dost starý na to, aby pracoval jako pastevec. Jako základ svého budoucího stáda dostává od otce několik kusů dobytka. O několik let později je chlapec představen své budoucí nevěstě, kterou mu společně vybrali rodiče obou mladých lidí. Dívka se přistěhuje k mladíkovi a zůstává u něj tak dlouho, dokud neotěhotní. Potom se vrací do své původní rodiny a zůstává tam asi dva roky. Jakmile se nakonec vrátí i s dítětem, pár zakládá vlastní domácnost.

Fulbové jsou muslimové a muž může mít až čtyři ženy. Jinak řečeno, domácnost ve svém největším rozkvětu může být relativně početná. Potom se začíná zmenšovat s tím, jak potomci odcházejí se svými zvířaty, a nakonec ji tvoří jen původní, teď už starý manželský pár. U kočovníků neexistuje typ materiální kontinuity, s jakým se setkáváme v domácnostech mnoha usazených zemědělských skupin, u nichž přechází z generace na generaci stejné obydlí a stejná pole. Přesto je zřejmé, že domácnost jako sociální systém má stálou strukturu a že změny jsou

cyklické a nejsou nevratné. Proto můžeme o domácnosti mluvit jako o sociální instituci, která se reprodukuje po několik generací.

Obr. 2 Typická domácnost Fulbů (Stanning, 1962)



Plán pastevecké domácnosti Fulbů (kmen Wadaabe v provincii Západní Bornu)

Fulbové jsou těsně spjati se svým stádem dobytka. V ideálním případě by stádo mělo růst stejnou rychlostí jako rodina – jakmile syn doroste do věku, kdy může pást, mělo by se podle toho rozrůst i stádo. V praxi to ovšem bývá někdy jinak a životaschopnost domácnosti může ohrožovat několik faktorů. Některé souvisí s životním prostředím a klimatem, jiné zase s organizačními prvky domácnosti.

Pro přežití rodiny je zapotřebí stádo o určité minimální velikosti. Stanning odhaduje, že bezdětný pár potřebuje jednadvaacet krav a jednoho býka, ale péče o takové stádo je pro dvojici nesmírně náročná, protože kromě toho musí vykonávat ještě mnoho dalších úkolů. V prvních fázích svého vývojového cyklu je tedy nukleární rodina jen stěží životaschopná. Proto často dočasně splyne s rodinou mužova otce až do doby, než je nejstarší syn schopen pracovat jako pastevec. Spojenectví s rodi-

nou mužova otce může být nesmírně důležité zejména v období sucha. V tomto období jsou Fulbové roztroušeni na velkém území, kdežto v období dešťů žijí v početnějších příbuzenských skupinách a mohou se snáze dělit o práci.

Situace mladých domácností se zlepší v době, kdy dorostou synové a mohou se podílet na společné práci. Jinými slovy řečeno, životaschopnost domácnosti závisí na vztazích mezi dvěma faktory: pracovní silou a dalšími ekonomickými zdroji, zejména dobyt看em a dostupnými pastvinami. Z toho vyplývá, že pro schopnost muže mít několik manželek je rozhodující velikost stáda (a do jisté míry to platí i naopak). Dále platí, že muž se smí rozvést s ženou, která nemá děti nebo jich má málo, protože muž potřebuje pracovní sílu pro své rozrůstající se stádo. Postavení ženy v domácnosti Fulbů je tedy mnohem nejistější než postavení muže. Muž totiž vlastní vše, co má nějakou hodnotu, zejména stádo dobytka.

Stádo by ale nemělo být ani příliš velké. Existují určité hranice, kolik zvířat dokáže obstarat omezený počet lidí, a kromě toho, pokud v oblasti žije příliš mnoho zvířat, pastviny strádají.

Manželství u Fulbů je mnohem více ekonomickou institucí, než je tomu v industriální společnosti. Partneři mají vůči sobě povinnosti: muž je povinen zajistit, aby se stádo rozrůstalo a bylo zdravé, zatímco žena je povinna rodit a vychovávat děti. Pokud některý z nich své povinnosti zanedbává, má druhý partner právo rozvést se.

Domácnost Fulbů je částečně soběstačná ekonomická jednotka, která prochází přesně stanovenými a standardizovanými fázemi, jež jsou charakterizovány proměnlivou úrovní životaschopnosti. Umění udržet tento typ domácnosti spočívá v udržování vztahu mezi prací a dobyt看em nad nejnižším limitem dokonce i v obtížné době sucha nebo nemoci. Je-li málo potravy, může se žena rozvést; je-li nedostatek pracovní síly (tedy zdravých dětí), může se rozvést muž.

Také v moderních společnostech může být životaschopnost domácnosti užitečným konceptem. Pokud se rozpadá evropská domácnost, protože živitel nedokáže splácet hypotéku, máme před sebou ve skutečnosti domácnost, která se dostala pod dolní hranici své životaschopnosti.

Domácnost sužovaná rozpory

Ve všech známých společnostech je struktura domácností v určitých časových údobích poměrně konstantní, i když ve stejné společnosti mohou vedle sebe existovat různé formy domácností a jejich složení může podléhat významným struk-

turním změnám. Nastane-li dramatická změna domácnosti, je to obvykle známkou dalších změn v uspořádání společnosti. Posun od rozšířené k nukleární rodině v evropské společnosti 19. a 20. století byl obecně provázen přesunem od zemědělské k průmyslové výrobě. V některých společnostech, například u Sanů, lovců a sběračů v jižní Africe, se struktura domácnosti periodicky mění v reakci na klimatické a ekonomické změny. V období sucha jsou domácnosti Sanů malé a přizpůsobivé, v období dešťů se Sanové sdružují do větších skupin. Při úvahách o dnešních domácnostech je třeba mít na mysli proměnlivost jiného typu. Řečeno bez obalu, je nesmírně obtížné domácnost vůbec udržet.

Malé Antily v karibské oblasti jsou tropické ostrovy osídlené většinou potomky otroků, kteří sem byli převezeni z Afriky, aby pracovali na plantážích. Jsou křesťané (většinou katolíci) a jejich domácnosti mají obvykle strukturu nukleární rodiny (viz Smith, 1956; Wilson, 1978). Obyvatelé mnoha vesnic ve zmíněné oblasti získávají obživu kombinací zemědělství a rybolovu – pro vlastní spotřebu i na prodej – a různými formami námezdní práce a drobného obchodu. Po druhé světové válce nastala významná migrace obyvatel této části světa do USA, Kanady a západní Evropy. Více než polovina rodin na mnoha ostrovech má příbuzné, kteří žijí dočasně či trvale v zahraničí.

Přestože je v karibské oblasti nukleární rodina považována za ideální, na ostrově Providencia, kde působil Peter J. Wilson (1978), žije ve stabilních nukleárních rodinách jen málo lidí. Nejsilnější sociální pouto panuje mezi matkou a synem a mnozí synové nechtějí matku opustit. Kromě toho spolu četné páry žijí bez svatby, mnozí ženatí muži mají milenky a ženy často mívají děti s několika muži. Není žádnou vzácností, když žena zůstává v rodné domácnosti i v době, kdy má své děti.

Problémy spojené se stabilitou domácnosti lze shrnout takto: Žena má silné morální závazky vůči domácnosti, v níž žije, vůči vlastním dětem a vůči mužům, s nimiž je v pravidelném kontaktu. Ženy obvykle obdělávají půdu. Muž má zase závazky vůči matce, manželce, dětem, svým mužským přátelům, matce (matkám) svých dětí a vůči případné milence (milenkám). Při tolika závazcích vůči tolika různým lidem je prakticky nemožné, aby je muž všechny uspokojivě splnil. Nejčastější domácí konflikty v tomto typu společnosti pramení ze silného normativního tlaku na muže utrácet peníze mimo domácnost, v níž žije: s kamarády, pro matku a s milenkou.

Ženy mají právo být nespokojené se svými dospělými syny, protože s ohledem na nespolehlivost mužských členů domácnosti jsou silně závislé na jejich ekono-

mické podpoře. Poměrně často dochází ke zpřetrhání vazeb mezi blízkými příbuznými, mezi mužem a ženou a mezi mužem a jeho dětmi. Příčinou není „neodpovědná povaha“ karibských mužů, ale spíše strukturální rozpory ve společnosti. Muži i ženy čelí vzájemně si odporujícím očekáváním.

Vztah mezi domácností a příbuzenstvem je velmi často plný konfliktů. V našem antilském příkladu je tento rozpor vyjádřen jako konflikt mezi vazbou manžel–manželka a matka–syn, ale téměř ve všech případech mají aktéři povinnosti a závazky vůči příbuzným mimo vlastní domácnost. Mnozí žijí v domácnostech ovládaných osobami, jež nejsou jejich pokrevními příbuznými (často jsou spřízněni sňatkem nebo zprostředkovanými vztahy afinity). Pokud žena žije s příbuznými svého manžela, má často právo odstěhovat se „domů“ k rodičům, když má pocit, že se s ní v manželově rodině špatně zachází. Muž na druhé straně může vynakládat značnou část svých prostředků na péči o matku i na úkor manželky a dětí. K tomuto problému se vrátíme v kapitolách 7 a 8.

Vesnice

Prakticky žádná vesnice není soběstačná. Vždy existuje řada problémů, které se musí řešit mimo domácnost – týkají se politiky, náboženství, hospodářství, sňatků potomků a dalších důležitých stránek života. Dokonce i relativně nezávislá domácnost Fulbů závisí na ostatních příslušnících kmene v záležitostech politiky, náboženství a sňatků; v oblasti obchodu závisí na lidech mimo kmen. Ve složitých moderních společnostech, pro něž je charakteristická výrazná institucionální diferenciace, se domácnost stará o naplnění relativně malého počtu potřeb. Příslušníci moderní společnosti jsou členy mnoha sociálních sítí různého rozsahu – od internetových diskusních skupin přes trh práce až ke kavárně na rohu. Některé sítě jsou málo početné a semknuté, jiné jsou početné a rozptýlené. Domácnost se však vždy vztahuje k jiným domácnostem a ke společenským institucím existujícím na vyšší systémové úrovni, jako jsou například místní komunita nebo stát. Nyní se zaměříme na vesnici jako sociální systém vyšší úrovně vzhledem k domácnosti.

Dogonové žijí v suché savaně v jihovýchodní oblasti Mali nedaleko hranice se státem Burkina Faso (Beaudoin, 1984). Ve stejné oblasti žijí i kočovní Fulbové. Dogonové jsou farmáři a pěstují proso, ovoce a zeleninu. Žijí ve vesnicích, které tradičně tvoří nezávislé politické jednotky. Vesnice jsou v mnoha ohledech soběstačné, protože mají vlastní farmáře, politické vůdce, řemeslníky, pole a veřejné rituály. Autonomie vesnic je patrná mimo jiné z toho, že politické konflikty v oblasti

jsou často konflikty mezi vesnicemi vyvolané převážně neshodami kvůli půdě nebo spory na tržišti, kde se setkávají obyvatelé různých vesnic.

Usedlosti v dogonských vesnicích jsou rozděleny podle příslušnosti k jednotlivým rodům. Každý rod má právo obdělávat určité polnosti a žije ve vymezené části vesnice. Politická moc je rozdělena mezi rody tak, že jeden člen každého rodu je příslušníkem rady starších, která je nejvyšší politickou autoritou. Vůdce rady se nazývá *hogon*. Je soudce a předsedající a uplatňuje také náboženskou autoritu. Rada starších se schází téměř denně a projednává vesnické problémy od sporů o půdu a dědictví až po zločiny nebo konflikty se sousedními vesnicemi; plánuje také nadcházející náboženské slavnosti.

Vesnická rada a *hogon* řešili politické problémy na úrovni přesahující úroveň jednotlivých domácností. (Mnohé jejich tradiční úkoly dnes postupně přebírají státní instituce.) Jsou oprávněni přijímat dary od obyvatel, ale jsou povinni vyplácet náhrady těm obyvatelům, kteří utrpěli různé škody. *Hogon* má do značné míry stejný typ moci jako stát v moderních společnostech. Vyměřuje tresty v případě porušení zákona, je „ministerským předsedou“ i „arcibiskupem“ a odpovídá za přerozdělování. Dary, jež přijímá od členů komunity, lze považovat za daně. Je povinen je přerozdělovat pro veřejné blaho. Mechanismus přerozdělování, který existuje ve většině společností (viz kapitolu 12), zajišťuje přežití i ne zcela životaschopných domácností.

Dogonské vesnice spojují i jiné záležitosti než čistě politické nebo soudní. Významné jsou i náboženské kultury, jichž se účastní všichni dospělí muži. Dogonové považují za důležité udržovat a podporovat kontinuitu s minulostí. Všechny rodiny ve vesnici se mohou odvolávat ke vzdáleným předkům, kteří domněle založili jejich současnou usedlost. O půdě se mluví jako o zemi předků a nelze ji prodávat. Dodržování těchto zásad je zdrojem stability dogonských vesnic. Migrace směrem ven či dovnitř byla v minulosti zcela neznámá. Tento model byl rozšířen u mnoha afrických zemědělských kmenů, ale v průběhu 20. století a hlavně po druhé světové válce se do značné míry změnil, zejména v důsledku kolonialismu, rozvoje státního vzdělávacího systému a kapitalistického trhu práce.

Přízpůsobivost a štěpení

Yanomamové, kteří žijí v lesnaté oblasti při hranicích mezi Brazílií a Venezuelou, představují jiný model vesnické organizace (Chagnon, 1983; Lizot, 1984). Provozují jednoduchou formu zemědělství a nepoužívají tažná zvířata ani pluh, jejich

nejdůležitějším pracovním nástrojem je kypřicí hůl. Využívají postup zvaný „žďáření“, což znamená, že dříve než začnou na určitém poličku pěstovat plodiny, vypálí stávající vegetaci. Vypálený pozemek lze obdělávat několik let, než se půda natolik vyčerpá, že je nutné přesunout se na nové plochy. Žďáření je obzvláště rozšířené v Amazonii, v jihovýchodní Asii a v Melanésii.

Z obav před válkou Yanomamové stěhují své vesnice relativně často a na značné vzdálenosti. Kromě toho se přesouvají na kratší vzdálenosti, aby byli nablízku poliček, která právě obdělávají. Konkrétní polička mají životnost čtyři až pět let. Jinými slovy řečeno, vesnice Yanomamů jsou mnohem méně trvalá sídla než dogonské vesnice.

Hlavním materiálním prvkem vesnice Yanomamů je *shabono*, jediná velká společná chatrč, která pojme až dvě stě lidí. Obyvatelé jsou většinou příbuzní. Uplatňují systém sňatků, který bychom mohli nazvat bilaterální sňatek s křížovou sestřenicí/bratrancem (viz kapitolu 8). Znamená to, že mladá žena se musí prodat za muže, který je synem matčina bratra nebo otcovy sestry. Používají příbuzenskou klasifikační terminologii – jinými slovy řečeno, příbuzenskými termíny popisují celé kategorie lidí, s nimiž nemusí být nutně biologicky spřízněni (viz kapitoly 7 a 11).

Yanomamové mají méně složitou dělbu práce než Dogonové; obecně se řídí věkem a pohlavím. Nejmladší a nejstarší příslušníci kmene mají právo nepracovat, ženy jsou odpovědné zejména za zemědělskou činnost a muži loví.

Nejvyššími autoritami ve vesnici jsou náčelník a šaman. Žádná z těchto funkcí není dědičná; muži je získávají svými vynikajícími osobními vlastnostmi a soupeřením o moc s ostatními.

Protože dělba práce je poměrně jednoduchá, dalo by se usuzovat, že pro každou domácnost je výhodné starat se o sebe nezávisle na ostatních. Přesto však existují rozumné důvody, proč se Yanomamové drží pohromadě ve větších skupinách. Za prvé, určité nezbytné úkoly, například lov a rituály, musí být vykonávány kolektivně. Za druhé, Yanomamové pravidelně zabředají do sporů se sousedy a v podobných situacích množství představuje určitou sílu a bezpečí. Míra bojechtivosti Yanomamů je předmětem intenzivních polemik mezi antropology (Lizot, 1994); předkládaný popis je založen zejména na kontroverzním, ale velmi důkladném výzkumu Napoleona Chagnona.

Jednou z hlavních příčin sváru je snaha získat ženy. Vesnice, které jsou úspěšné z vojenského hlediska, se rozrůstají. Jakmile ale vesnice dosáhne určité velikosti,

rozštěpí se: jeden nebo i více rodů odchází a vybuduje své *shabono* jinde. Štěpení vesnice vždy předchází nějaký konflikt, ale Chagnon (1983) tvrdí, že konflikty nevedou ke štěpení vesnice, dokud počet obyvatel nedosáhne nejméně dvou stovek. Kromě konfliktu tedy musí existovat ještě jiný důvod ke štěpení. V této souvislosti Chagnon tvrdí, že na principu příbuzenství lze politicky organizovat pouze omezený počet lidí, je-li dělba práce tak omezená jako v tomto případě. Jeho argument je podepřen skutečností, že vesnice s těsněji spřízněnými obyvateli jsou stabilnější než ty, kde panuje slabší vnitřní příbuzenská soudržnost. Ve stabilních vesnicích jsou lidé vzájemně spřízněni současně několika způsoby, protože rody si vyměňují ženy po mnoho generací, a mají tedy silnější vzájemné morální povinnosti než v méně stabilních vesnicích.

Sociální integrace ve vesnicích

Ve všech až dosud diskutovaných společnostech zaujímá příbuzenství privilegované místo v sociální organizaci. U Fulbů je páteří sociální organizace vztah otec–syn, protože otcové jsou odpovědní za to, že synové získají vlastní stádo. Na ostrově Providencia je vztah mezi matkou a synem natolik silným poutem, že nepříznivě ovlivňuje život nukleární rodiny. Dogonové jsou materiálně organizováni na základě příbuzenských vztahů: usedlosti i půda se dědí v rámci rodu, každý rod má svého politického zástupce a distribuce politické moci sleduje příbuzenskou linii. U Yanomamů je hlavním principem loajalita a sounáležitost a držitelé moci v této společnosti se při udržování svého postavení spoléhají na podporu příbuzenstva. Hlavním organizačním principem v těchto (i jiných) společnostech je tedy příbuzenství.

Úloha vesnické rady a *hogona* u Dogonů nebo náčelníka u Yanomamů často spočívá ve vyjednávání mezi příbuzenskými skupinami s protichůdnými zájmy. Jsou však také odpovědní za „zahraniční politiku“. Mimo vesnici neexistuje žádná legitimní autorita, a každá vesnice je tedy nezávislá politická jednotka. Vesnice je pro vesničany středem jejich vesmíru. Mají zde rodinu, živobytí, vzpomínky z dětství, ochranu i budoucnost. (Zde bychom neměli zapomínat na to, že hovoříme o přítomnosti v etnografickém smyslu. Dogonové ani Yanomamové už dnes nejsou nedotčeni státem a světovým kapitalismem.)

Mohli bychom si položit otázku, proč Fulbové nežijí ve vesnicích. Odpověď zní, že typ osídlení v každé společnosti závisí na mnoha faktorech. Fulbové žijí v oblasti, kde je tradičně malé soupeření o půdu. Savana mezi Saharou a vlhčími přímoř-

skými oblastmi západní Afriky byla vždy řídce osídlena. Fulbové nemají žádné konkurenty, nepocítují bezprostřední hrozbu války a každá jejich domácnost potřebuje k obživě rozsáhlé pastviny. Jsou rovněž dostatečně přizpůsobiví a dokážou se podle potřeby spojit ve větší jednotky. Období dešťů je dobou významných rituálních aktivit. Vynucování vesnické organizace, o něž se u kočovných pastevců pokoušely některé koloniální a postkoloniální režimy, by bylo z ekologického hlediska katastrofální. V kapitole 11 se však dozvíme, jak se mohou rozptýlené kočovné kmeny sloučit ve větší jednotky, jsou-li ohroženy vnějším nepřítelem.

Doporučená literatura

- Fardon, R. (ed.): *Localizing Strategies*. Edinburgh, Scottish Academic Press 1990.
Mead, M.: *Coming of Age in Samoa*. Harmondsworth, Penguin 1978 [1928].
Turnbull, C.: *The Human Cycle*. New York, Simon & Schuster 1983.

Jedinec a společnost

Říct, že společnosti fungují, je banální; ale říct, že všechno ve společnosti funguje, je absurdní.

Claude Lévi-Strauss

Jednotlivec je sociální produkt, ale společnost vytvářejí jednotlivci svým jednáním. V předchozích kapitolách jsme tento zjevný paradox ilustrovali na několika příkladech. Objasnili jsme také, že v určitém časovém období se některé aspekty společnosti mění a jiné zůstávají stejné. V této kapitole načerpáme z uvedených motivů jisté teoretické ponaučení a navrhneme také model vztahu mezi člověkem a společností na straně jedné a vztahu mezi strukturou a procesem na straně druhé. Tyto dvě dichotomie jsou základními složkami analytického rámce této knihy.

Sociální struktura a sociální organizace

Souhrn sociálních institucí a statusových vztahů vytváří sociální strukturu společnosti. Běžně se předpokládá, že tato struktura v jistém smyslu existuje nezávisle na jednotlivcích, kteří v libovolném okamžiku zastávají určité postavení. Radcliffe-Brown to ve svém proslulém výroku vyjádřil takto:

Skutečné vztahy Toma, Dicka a Harryho nebo chování Jacka a Jill může být zapsáno v našich zápisnicích z terénu a může posloužit jako dokreslení obecného popisu. Ale pro vědecké účely potřebujeme popis struktury a její formy. (1952, s. 192)

Sociální strukturu lze tedy vnímat jako základní matici společnosti zbařenou lidí; jako souhrn povinností, práv, dělby práce, norem, sociální kontroly atd., oproštěný od probíhajícího sociálního života. Smyslem takové konceptualizace je vyvinout abstraktní model společnosti, který se vyznačuje jejími základními charakteristikami, ale postrádá zbytečné detaily a lze jej využít ke srovnávacím účelům. Radcliffe-Brown a jeho současníci chtěli hlavně poukázat na funkce společenských institucí a chtěli ukázat, jak instituce přispívají k udržení společnosti jako celku. Domnívali se například, že obecná funkce náboženství spočívá ve schopnosti vytvářet soudržnost a pocit sounáležitosti a ospravedlnit existenci mocenských rozdílů. Kult předků u Dogonů zase vytváří pocit společenské kontinuity a rodinné sounáležitosti; silnými normativními pouty váže aktéry k půdě a nepřímou brání vzpouře proti společenskému řádu. Funkcí domácnosti v téměř každé společnosti je vytvářet stabilitu, zajišťovat socializaci svých příslušníků a tím i kontinuitu společnosti. Pokud se působením vnějších vlivů, například zavedením kapitalismu, změní podmínky pro existenci domácnosti, lze tvrdit, že původní uspořádání domácností se stává nefunkčním, přestává být praktické a nakonec vymizí. V rámci strukturně-funkcionalistického způsobu myšlení se tedy všechny sociální instituce jeví jako funkční. Nejsou-li funkční, zanikají.

Klasický strukturní funkcionalismus od Durkheima po Radcliffe-Browna často považoval společnost za typ organismu, za integrovaný celek funkčních společenských institucí. Kroeber (1952) popsal kulturu podobným způsobem – přirovnal ji ke korálovému útesu, kde noví živočichové doslova vyrůstají na svých mrtvých předcích. Korálový útes (kultura) jako celek se nerovná prostému součtu svých částí; jeho forma se postupně rozvíjí a mění, aniž by o tom jednotliví živočichové (aktéři) věděli.

Existence určitých sociálních institucí byla tedy vysvětlována odkazem na jejich funkci. Určitá etnika věřila přinejmenším částečně v čarodějnictví, protože tato víra posilovala sociální integraci a stabilitu společnosti – aniž by aktéři o této funkci čarodějnictví věděli (viz kapitola 15). Proto Durkheim ve své teorii primitivního náboženství tvrdil, že když lidé věří, že uctívají nadpřirozené síly, uctívají ve skutečnosti společnost.

V souvislosti s tímto typem argumentace se poukazuje na několik problémů. Jedním očividně problematickým aspektem strukturního funkcionalismu je přesvědčení, že popis sociální struktury může být rovnocenný dobrému popisu sociálního života. Kdyby to byla pravda, mohli bychom od lidí očekávat předvídatelné a příčinlivé chování v souladu s předem daným systémem norem a sankcí. Ve sku-

tečnosti to tak není, jak velmi dobře ví každý, kdo dělal výzkum v terénu. Lidé porušují pravidla, dělají výjimky, interpretují normy různými a někdy protichůdnými způsoby a tak dále. Příkladem může být způsob vytváření nových domácností u Saamů, kočovných pastevců sobů žijících v severní Skandinávii (Pehrson, 1964). Podle Saamů by se žena měla po sňatku připojit ke skupině svého manžela (tato skutečnost se odborně označuje výrazem virilokalita). Ve skutečnosti to však dělá jen asi polovina žen a často mají velmi dobrý důvod, proč udělat výjimku. Pehrson z toho tedy usuzuje, že kočovní Saamové ve skutečnosti nemají žádné pravidlo o usídlení po sňatku. Ladislav Holý a Milan Stuchlík (1983, str. 13) s tím však nesouhlasí. Tvrdí, že pravidlo virilokality rozhodně existuje, protože sami Saamové říkají, že žena by se měla připojit k manželově skupině, i když toto pravidlo často porušují. To je nepochybně platný postřeh. V mnoha společnostech je značně rozšířená nevěra, i když by většina dotyčných osob souhlasila s tím, že existuje pravidlo, že takové počínání je morálně nepřijatelné.

Malinowského žák Raymond Firth (1951) se pokusil vyřešit tento problém návrhem, že mezi sociální strukturou a organizací společnosti existuje jistý rozdíl. Struktura je z tohoto pohledu zavedený soubor pravidel, zvyklostí, statusů a společenských institucí. Organizace společnosti je na druhé straně definována jako dynamický aspekt struktury; jinými slovy řečeno, je to to, co lidé skutečně dělají; je to jejich rozhodování a jednání v rámci dané struktury. Tento rozdíl se podobá rozdílu mezi statusem a rolí a umožňuje existenci chaotičtějšího sociálního světa, než by umožnilo výlučné spoléhání se na strukturální pochopení.

Firthovo vylepšení představuje pokus o konceptualizaci sociálního procesu; společnost a její život vnímá spíše jako něco, co se děje, než jako něco, co pouze je. Z tohoto rozdílu nevyplývá, že aktéři soustavně porušují pravidla a normy platné ve společnosti, ale spíše že systém pravidel nespécifikuje naprosto přesně jednání lidí. Chceme-li pochopit jednání křesťanů, nepostačí nám k tomu jenom znalost Bible, byť dokonalá. Posun od struktury k procesu vyjádřený Firthovým modelem je mimochodem charakteristický pro mnohem pozdější antropologické teoretizování.

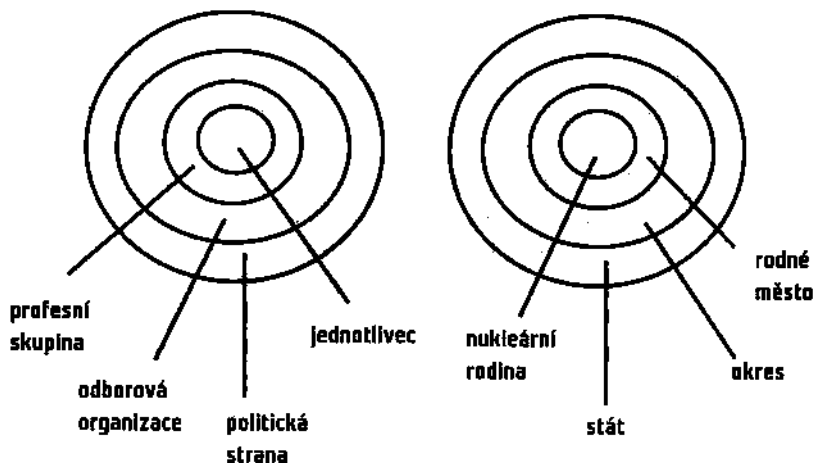
Sociální systémy

Až dosud jsme často používali výraz „sociální systém“, aniž bychom jej přesněji definovali. Sociální systém lze definovat jako soubor sociálních vztahů, které jsou pravidelně aktualizovány, a tudíž i reprodukovány v procesu interakce. Sociální

systém je dále charakterizován také (více či méně) sdíleným normativním systémem a funkčním souborem sankcí; tedy jistou mírou shody nebo vynucené poslušnosti s ohledem na to, co by se v rámci systému a mezilidské interakce mělo a nemělo dělat.

Až dosud jsme se empiricky zabývali sociálním systémem na třech úrovních: zkoumali jsme dyadické vztahy, domácnost a vesnici nebo místní komunitu. Znamená to, že tyto úrovně reprezentují různé kultury? Když žena jedná v rámci vztahu se svým manželem, kromě toho je zapojena do jiných vztahů v rodině a do třetí skupiny vztahů v rámci vesnice, přináleží díky tomu do tří různých kultur? Nepochybně ne. Ale ve třech uvedených případech se aktivují různé sociální statusy a uvedené typy vztahů se od sebe mohou významně lišit. Některé aspekty života může člověk sdílet pouze s partnerem; jiné události (například veřejné rituály) zase nemají smysl, nejsou-li veřejné. Kulturu lze tedy chápat jako něco, co umožňuje vzájemné porozumění dvou nebo více aktérů. Není to „věc“, kterou člověk má nebo nemá. Má smysl hovořit o různých stupních sdílené kultury. Stejně tak lze tvrdit, že každý aktér je zapojen do několika systémových úrovní společnosti. Dospělý člověk může být členem nukleární rodiny, profesní skupiny, politického seskupení a národa. „Úroveň sounáležitosti“ lze také vyjádřit prostorovými či geografickými termíny: člověk je příslušníkem nukleární rodiny, je obyvatelem určité čtvrti, města, kraje a státu. Existuje ještě mnoho dalších možností vymezení systémových úrovní společnosti. Systémy existují pouze tehdy, jsou-li udržovány pravidelnými interakcemi.

Obr. 3 Dva způsoby vymezení příslušnosti ke skupinám v moderní společnosti



Etnografické příklady uvedené v poslední kapitole odkrývají několik systémových úrovní. U Fulbů existují nebo se formují za konkrétních podmínek a v konkrétních situacích tyto významné a důležité systémové úrovně: domácnost, příbuzenská skupina a početnější skupina vznikající v období dešťů. V karibské vesnici zůstává rodná domácnost pro mužského aktéra významnou systémovou úrovní po celý život. Naopak u Dogonů a Yanomamů jsou nejdůležitějšími systémovými úrovněmi domácnost, rodová skupina a vesnice. U mnoha komunit hluboce integrovaných do rozsáhlých sociálních systémů lze tvrdit, že zásadními systémovými úrovněmi jsou trh a stát, přestože i v těchto složitě strukturovaných společnostech si podržely svůj význam malé a příbuzenské skupiny.

Rozdíly mezi různými systémovými úrovněmi spočívají v tom, které osoby mají jaké vztahy s jinými osobami. Jednoduše řečeno, záleží na tom, do kterých skupin člověk přísluší a jaký je účel existence těchto skupin. V antropologických studiích jsou důležité také analytické zájmy antropologů. Měl by se badatel soustředit na zkoumání domácnosti, příbuzenské skupiny, vesnice, sítě soustředěné kolem hospody nebo internetové diskusní skupiny, na zkoumání odborové organizace, továrny, nebo národního státu? Odpověď je taková, že člověk by měl nejprve zjistit, jaký je vztah příslušníků společnosti k různým sítím vztahů, co se jim zdá nejdůležitější a s kým vykonávají důležité úkoly.

Je podstatné umět rozlišit mezi sociálním systémem a sociální strukturou. Sociální systém je stejně abstraktní jako sociální struktura, ale vztahuje se k jinému typu jevu. Sociální systémy jsou vymezitelné soubory sociálních vztahů mezi aktéry, kdežto sociální struktura se (obvykle) vztahuje k souhrnu standardizovaných vztahů ve společnosti. Oba tyto pojmy lze ale pojímat jako společensky vytvořené „kanály“ a rámce lidského konání, jež jsou zdrojem jak příležitostí, tak omezení.

Hranice sociálních systémů

Jestliže definujeme sociální systém jako soubor společenských vztahů, které se vytvářejí a obnovují prostřednictvím pravidelné interakce, je smysluplné tvrdit, že hranice systému leží v místech, kde prudce ubývají a ustávají interakce. V relativně odloučené vesnické komunitě, například u Dogonů v koloniální a předkoloniální době, bylo možné tvrdit, že relevantní sociální systémy končí u hranic vesnice. Obyvatelé vesnice navazují jen sporadické a relativně nedůležité vztahy s lidmi mimo vesnici. Náboženství, rodinný život, politika i výroba – to vše se odehrává

v rámci vesnice. Vzhledem k některým činnostem, například obchodu, se vesnice jeví jako subsystém, tedy jako součást většího systému. Systémové hranice tudíž nejsou absolutní, nýbrž relativní podle typu sociálního kontextu nebo podle souboru činností. Nebudeme-li to mít na mysli, bude pro nás obtížné vymezit hranice většiny sociálních subsystémů v současném světě. Tyto subsystémy se svými specifickými způsoby mohou propojovat s rozsáhlými entitami, jako jsou například světový islám, internet nebo globální komoditní trh.

Uvažujeme-li o společnosti jako o integrovaném celku, můžeme ji analyticky rozdělit do různých subsystémů. V dogonské vesnici je jedním z nich náboženský a rituální subsystém, jehož se účastní určití – ale ne všichni – členové společnosti. Jiným subsystémem, který sdružuje jiný soubor aktérů za jiným účelem, je rodová organizace, dalším subsystémem je domácnost a tak dále. Vzájemné vztahy mezi subsystémy mají nesmírný význam v antropologickém výzkumu, protože usilujeme o pochopení vnitřních vztahů mezi různými sociálními institucemi a činnostmi.

Sítě

Výraz „sociální síť“ v posledních letech pronikl do každodenního slovníku mnoha společností. V běžné řeči označuje soubor vztahů soustředěných kolem jedince – když lidé hovoří o své vlastní sociální síti. Může označovat také soubor vztahů aktivovaných s konkrétním cílem, které nemusí být nutně soustředěny kolem jednoho člověka. Analytický význam výrazu „sociální síť“ je tedy spojen s významem sociálních systémů. Obecně lze tvrdit, že síť závisí na jednotlivcích, a tudíž není příliš trvalým sociálním systémem. Výraz „sociální síť“ použil jako první John Barnes, původně afrikanista, který na počátku padesátých let 20. století prováděl terénní výzkum v Bremnes v západním Norsku (Barnes, 1990 [1954]). Protože v této vesnici neexistovaly unilineární společenské skupiny toho druhu, na něž byl zvyklý ze svých afrických výzkumů, potřeboval jiné analytické nástroje, jimiž by mohl uchopit mechanismus integrace. Pro začátek si všiml, že každý člověk z farnosti byl příslušníkem několika skupin: domácnosti, vesnice, profesní skupiny a tak dále. Pro analytické účely identifikoval Barnes ve vesnici Bremnes tři typy sociálních oblastí. První z nich je teritoriálně vymezený prostor, který je hierarchicky organizován prostřednictvím veřejné správy. Další je ekonomický prostor, který se skládá z mnoha vzájemně závislých, ale formálně nezávislých jednotek, například rybářských člunů, továren na výrobu rybího tuku, prodejen

potravin a podobně. Uvedené dvě oblasti vykazují určitou časovou stabilitu do jisté míry nezávislou na aktérech. Třetí Barnesem vymezená sociální oblast však „neměla ani žádné jednotky, ani hranice, ani žádnou koordinující organizaci. Byla vytvořena přátelskými vazbami a známostmi, které každý člověk vyrůstající v Bremnes částečně zdědil a z velké části si sám vybuďoval.“ (1990, s. 72) Tyto vazby existovaly mezi lidmi, kteří si byli společensky rovní, a byly neustále upravovány podle toho, jak jednotliví aktéři měnili své okruhy známých.

Hlavním postřehem Barnesovy studie je to, že tento typ společnosti postrádá stálá sdružení typická pro africké společnosti. Barnes tvrdil, že jednou z příčin této situace byl bilaterální příbuzenský systém, který zahrnoval příbuzné z matčiny i otcovy strany.

Mám bratrance a někdy jednáme společně; ale i oni mají své bratrance, kteří už nejsou moji bratrance, a tak dále... Každý člověk je v kontaktu s řadou dalších lidí; někteří jsou v přímém vzájemném kontaktu a někteří ne. (Barnes, 1990, s. 72)

Tento typ vztahů označoval Barnes jako sociální síť. Na tomto místě bychom měli podotknout, že síť často nemá žádné hranice ani žádnou přehlednou vnitřní organizaci, protože každý člověk se může považovat za střed sítě.

Barnes dále tvrdí, že jeden z nejvýznamnějších rozdílů mezi malými komunitami a velkými společnostmi tkví v tom, že v malých komunitách existují hustší sítě. Pokud se v rozsáhlé městské společnosti poprvé setkají dva cizí lidé, jen velmi zřídka zjistí, že mají řadu společných známých; naopak v malých společenstvích „všichni znají všechny“ – jsou příbuzní, mají společné přátele a sousedy, chodili do stejné školy nebo je spojuje stejná profese.

Sít má prchavý a pomíjivý charakter. Proto se tento výraz hodí spíše pro popis sociálních polí nebo subsystemů, jež existují díky vazbám mezi konkrétními osobami, a které se tedy mění nebo mizí, pokud dotyčné osoby z nejrůznějších důvodů přestanou vazby udržovat. Výraz síť proto může být při studiu rozsáhlých sociálních systémů užitečnější než pevněji vymezené pojmy jako například „sociální struktura“. Někteří sociální teoretikové, například Manuel Castells (1996), zašli ještě dále a naznačují, že současné období je obecně charakterizováno neustálou změnou, nestabilitou a proměnlivými hranicemi, a proto můžeme současnou společnost popisovat jako „síťovou společnost“.

Rozsah

Často říkáme, že antropologové tradičně studovali „společnosti malého rozsahu“ v protikladu k „velkým společnostem“. Ale co je vlastně rozsah? Mohli bychom jej považovat za míru sociální složitosti dané společností (viz například Barth, 1978). Rozsah společnosti lze definovat jako celkový počet statusů nezbytných k tomu, aby se společnost reprodukovala. Srovnáme-li yanomamskou vesnici s karibskou, je zřejmé, že karibská vesnice je rozsáhlejší než yanomamská. Komunita Yanomamů je nevelká rozsahem a relativně jednoduchá s ohledem na dělbu práce. Dělna práce v karibské vesnici je složitější; kvůli profesní specializaci zde existují vazby vzájemné závislosti mezi velkým počtem osob a vesnice je vnitřně provázána se systémy mnohem většího rozsahu (stát, prostřednictvím migrace také cizí země atd.). Podíváme-li se na industriální společnosti, rozsah je nesmírný – vzájemná závislost se může týkat milionů lidí. Pokud některý z jejich statusů přestane přispívat k udržování systému, systém se změní. Jestliže například vstoupí do stávkový všichni řidiči autobusů v Holandsku, zasáhne to život většiny Holanďanů.

Rozsah lze rovněž považovat za míru relativní anonymity: čím větší rozsah, tím méně aktérů se zná osobně. Nyní se podívejme na příklad, který nám ukáže možné způsoby využití pojmu „rozsah“.

Case Noyale je vesnice na jihozápadním pobřeží ostrova Mauricius v Indickém oceánu (Eriksen, 1988). Ve vesnici s přibližně sto sedmdesáti domácnostmi žije asi sedm set obyvatel. Hlavním zdrojem obživy je rybaření, ale mnozí vesničané mají jinou práci. Někteří pracují na nedaleké třtinové plantáži, jiní jsou nezávislí farmáři, další pracují v pět kilometrů vzdáleném hotelu a tak dále. Ve vesnici je obchod s potravinami, několik malých obchůdků, pošta a výdejna léků.

V jistém smyslu lze tvrdit, že Case Noyale je sociální systém relativně malého rozsahu. Dělna práce a specializace v samotné vesnici jsou omezené a existuje jen málo místních organizací zaměřených na specializované cíle. Prakticky všichni vesničané se znají.

Na druhé straně rozhodně není nijak zvlášť užitečné považovat Case Noyale za izolovaný systém malého rozsahu. Asi pětina dospělých pracuje mimo vesnici a někteří z těch, kdo pracují ve vesnici (katolický kněz a učitel), bydlí jinde. Rybáři prodávají svůj úlovek prostředníkovi zvanému *banián*, který denně přijíždí do vesnice. Několik mladých lidí z vesnice navštěvuje střední školy ve městech Rose-Hill nebo Quatre-Bornes, jež jsou vzdálené asi hodinu jízdy autobusem. Většinu informací o vnějším světě vesničané získávají prostřednictvím rádia a televize; škola je

financovaná ze státních zdrojů; výrobky prodávané v místním obchodě jsou z velké části dovážené ze zahraničí a tak dále.

Z tohoto nástinu lze vyvodit, že rozsah a velikost společenství mohou mít značný význam při studiu činnosti. Rozsah udává limity možností jednání, ale zároveň je také produktem jednání. První mladý člověk, který odešel z Case Noyale studovat na střední školu, se stal účastníkem systému mnohem rozsáhlejšího, než do jakého byli zapojeni jeho přátelé. Pokaždé když někdo podá žalobu k okresnímu soudu v Rivière Noire, stává se součástí většího systému, než je obvyklé. Vesnice Case Noyale je po většinu času pro většinu obyvatel jejich domovským sociálním systémem. Zde chodí do základní školy, pracují, uzavírají sňatky a nakupují potřebné zboží. Vesnici lze považovat také za nedílnou součást národního státu Mauricius (školství, veřejná doprava a další záležitosti jsou organizovány na národní úrovni, ryby se nakonec prodávají na celostátním rybím trhu), a v určitých ohledech dokonce za součást globálního ekonomického systému, protože hlavní oporou mauricijského hospodářství je cukrovarnický průmysl.

Máme-li říct cokoli smysluplného o rozsahu společenosti, musíme pečlivě prozkoumat sociální vztahy. Především je třeba určit, které úkoly musí příslušníci společenosti plnit a jaké při tom mají možnosti. Pokud tyto úkoly – obživa, socializace, politika, náboženství a podobně – závisejí na mnoha aktérech specializovaného postavení, je rozsah společenosti ze své podstaty větší než ve společenství, kde se prakticky všichni znají. Ukázali jsme si také, že rozsah závisí i na situaci v tom smyslu, že aktéři se každodenně přesouvají ze situací menšího rozsahu do situací většího rozsahu a zase zpátky.

Nelokalizované sítě: internet

Daniel Miller a Don Slater ve své studii *The Internet: An Ethnographic Approach* uvádějí, že internet přesahuje dualismus pojmů lokální/globální a malý/velký rozsah (Miller a Slater, 2000, kapitola 1). Míni tím skutečnost, že například internetové komunity obyvatel Trinidadu a Tobaga (kteří jsou předmětem jejich etnografického zájmu) mohou být založeny na těsných mezilidských vztazích dokonce i tehdy, jsou-li jejich příslušníci rozptýleni po celém světě (kvůli rozsáhlé migraci obyvatel Trinidadu). Etnografické studie uživatelů internetu vyvolávají problémy, jež do jisté míry připomínají potíže, kterým čelil Barnes, když po návratu z jižní Afriky začal studovat obyvatele vesnice Bremnes. Kde jsou společné skupiny? ptal se Barnes. Kde je gravitační těžiště komunity? V souvislosti s internetem si můžeme

klást podobné otázky: V jakém smyslu existují internetové komunity? Na rozdíl od místních komunit začínají existovat teprve v okamžiku, kdy se do nich lidé přihlásí. V této souvislosti si lze položit zajímavou otázku, zda uživatelé internetu vytvářejí podobné závazné vazby, jaké vznikají mimo internetové prostředí. Internet je decentralizovaná a nelokalizovaná „sít sítí“ (termín Ulfa Hannerze). Může se zdát, že funguje podle jiné logiky než ostatní sociální sítě.

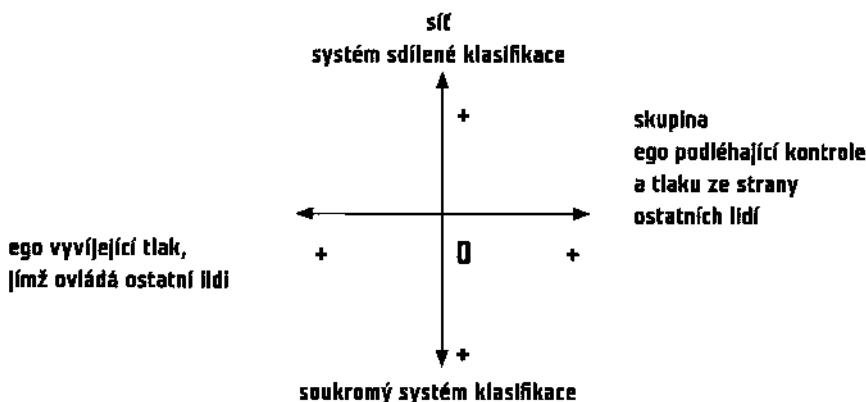
Mnohé studie internetových uživatelů se až dosud omezovaly pouze na výzkum prováděný on-line. Taková výzkumná strategie sice může být v mnoha ohledech užitečná, ale některé výzkumné otázky vyžadují také shromáždění dat jiného typu. Chceme-li pochopit, jaké místo zaujímá internet v životě lidí, musíme studovat také vztah mezi on-line činnostmi a dalšími sociálními aktivitami uživatelů. Ve své studii se Miller a Slater zapojili do on-line trinidadské komunity, provedli výzkum využití počítačů v trinidadských domácnostech, vedli strukturované rozhovory s podnikateli, obchodníky, politiky a dalšími příslušníky elit, chodili po internetových kavárnách a tak dále – stručně řečeno použili širokou škálu metod, aby posoudili dopad internetu na trinidadskou společnost. Některá jejich zjištění jsou překvapivá. Trinidaňané například obvykle nerozlišují mezi životem on-line a off-line ani mezi „virtuálním“ a „skutečným“. Všechny jejich činnosti tvoří jeden souvislý celek. Ve svých on-line aktivitách v žádném případě nezastírají svůj teritoriální původ – právě naopak, mají sklon svou trinidadskou identitu zdůrazňovat. Internet ve skutečnosti posiluje jejich národní a v mnoha případech také náboženskou identitu. Je také dobrým zprostředkovatelem důvěrných rozhovorů.

Novost informačních technologií, jako je internet, by nás neměla svést k domněnce, že je nové všechno, co s nimi souvisí. Etnografické studie uživatelů internetu kladou podobné otázky jako studie zaměřené na místní komunity nebo lokalizované městské sítě; použité metody jsou také podobné. Stejně tak bychom ale neměli zapomínat na to, že informační technologie, jako jsou internet, mobilní telefony a satelitní televize, vytvářejí nové rámce pro komunikaci a interakci. Jak uvádějí Miller a Slater, dichotomie daleko/blízko, malý/velký rozsah a lokální/globální se vytrácejí, ale místo toho se objevují jiná témata související s místem, závazky a v neposlední řadě také s hranicemi sítí. Je-li obtížné vymezit hranice například Bremnes nebo Case Noyale, v tomto případě je problém vymezení ještě významnější. Takové otázky si musí klást dnešní antropologové při studiu sítí a zúčastněném pozorování nových oblastí.

Skupina a síť

Sociální antropologie dosud uznává rozdíl mezi společnostmi malého a velkého rozsahu, i když toto rozlišení je problematické, protože většina aktérů je zapojena do sociálních oblastí malého i velkého rozsahu. Mauricijská vesnice nikomu nebrání dopisovat si s lidmi z Francie, stýkat se s australskými turisty, jíst rýži z Barmy nebo udržovat e-mailovou korespondenci se zahraničními antropology; stejně jako je pro obyvatele Německa naprosto běžné žít v nukleární rodině a udržovat osobní přátelství.

Obr. 4 Síť a skupina (Douglas, 1970, s. 84)



Jiný systém klasifikace společnosti, který se nesoustředí na velikost a složitost společnosti, ale spíše na zásady společenské kontroly, navrhla Mary Douglas (Douglas, 1970; 1978). V mnoha svých teoretických studiích z oboru antropologie, sociologie a sociální filozofie čerpá z klasifikačního schématu uspořádaného podle dvou os (viz obrázek 4), které označuje „skupina“ a „síť“. Podél osy označené jako „skupina“ lze jednotlivce a společnosti klasifikovat podle míry společenské soudržnosti, kdežto osa označená jako „síť“ popisuje míru sdílených vědomostí. Čistě osobní představy a názory, které jedinec nesdílí s ostatními, se nacházejí pod průsečíkem obou os označeným jako nula. Silná skupina naznačuje, že ostatní lidé vyvíjejí na jedince silný tlak; silná síť naznačuje, že lidé jsou přísně klasifikováni na své společenské úrovni, což ponechává jen malý prostor pro jejich individuální zvláštnosti a odchylky.

Příkladem společnosti, kde vládne „silná skupina a silná síť“, jsou podle Mary Douglas Tallensiové žijící v Ghaně. Jejich společnost v době kolonialismu popsal Fortes. „Tamní systém práv a povinností vyzbrojí člověka úplnou identitou: předepisuje mu, co a kdy má jíst, jak si má česat vlasy, jak se rodí a jak je pohřben.“ (Douglas, 1970, s. 87) Douglas tvrdí, že takové společnosti jsou přísně konformní a celistvé a vytvářejí neměnné hranice vůči lidem zvenčí.

Jiným typem společnosti je „slabá síť, silná skupina“. Douglas ji dokládá na příkladu situace v některých středoafričských společenstvích v době pozdního kolonialismu (padesátá léta 20. století, viz také kapitolu 16). Tyto společnosti kladou na své příslušníky rozporuplné požadavky: lidé musí být poslušní, ale současně musí usilovat o individuální dokonalost. Očekává se od nich, že budou obdělávat půdu svých předků a zároveň budou vydělávat peníze – přičemž druhý z uvedených úkolů lze splnit pouze migrací. Vnitřní diferenciací je nejasná a nejednoznačná, na rozdíl od silné „ritualizace“ sociálních vztahů v předchozím typu společnosti.

Douglas (1970) uvádí ještě třetí typ společnosti, který označuje jako „silná síť“ se slabou skupinovou soudržností. Tento typ společnosti lze lépe popsat z hlediska dočasných sítí než z hlediska společenských skupin, které postrádají vůdce i pevné hranice. Douglas však uvádí, že i tyto skupiny sdílejí smysl a klasifikaci společnosti.

Typ „silné sítě“ má ještě jednu variantu, kterou lze popsat jako „systém velkého muže“ (viz kapitolu 11) a která osciluje zleva doprava v horní části uvedeného schématu. Velký muž je vůdce malé společnosti, jenž se vypracoval vlastním úsilím a snaží se vyvíjet na své okolí co největší tlak. S rostoucí mocí vůdce roste také nespokojenost lidí, kteří jej tlačí doprava.

Kam bychom ve schématu měli umístit industriální společnosti? Načrtnuté schéma nepochybně zjednodušuje původní představy Mary Douglas. Ve skutečnosti je každá společnost rozptýlena po ploše schématu, takže některé skupiny nebo sociální kontexty spadají například do levé horní části, zatímco jiné bychom mohli umístit do pravého horního rohu. Podle názoru některých teoretiků jsou industriální společnosti charakteristické „slabou skupinou a slabou sítí“: jsou individualistické a anonymní, proto ostatní lidé uplatňují nad jednotlivcem jen malou sociální kontrolu. Jsou také vnitřně diferencované způsobem, který stírá hranice mezi jednotlivými kategoriemi jednotlivců a mezi samotnou společností a vnějším světem. Z jiného pohledu je možné spíše tvrdit, že industriální společnosti se vyznačují „silnou skupinou“, protože stát vyvíjí silný tlak na své obyvate-

le. Mary Douglas uvádí, že z jejího pohledu existují pozoruhodné podobnosti mezi „některými obyvateli Londýna“ a pygmeji kmene Mbuti. Moderní individualisty i rovnostářské lovce a sběrače můžeme umístit na svislé ose schématu do blízkosti „nuly“ („naprostá svoboda“, jak uvádí Douglas). Silně integrovaný národní stát, jako je například Island, může být snad umístěn přímo do horní poloviny schématu, zatímco volně integrované městské společnosti (například Los Angeles) by se shlukly kolem svislé osy a – v případě silného sociálního rozkladu – většinou v její dolní polovině. Bohatí excentrikové, pobudové a jiní lidé stojící poněkud „mimo“, například umělci, patří většinou do spodní poloviny. Náboženské kultury a další silně integrované skupiny v moderních společnostech, jako jsou Svědkové Jehovovi, můžeme směle umístit do pravé horní části schématu.

Uvedené schéma může být velmi užitečným nástrojem při úvahách o lidech ve společnosti. Je jednoduché, nebere v potaz vývoj a může se hodit při zkoumání vztahu mezi soudržností a dalšími dimenzemi sociálního života, například kosmologií. Schéma vychází z durkheimovských předpokladů a Douglas výslovně uvádí, že příliš málo sdílení a příliš slabá sociální kontrola (jinými slovy oba parametry se blíží nule) se rovná anomii a rozkladu. Zatímco analýza rolí a modely rozsahu a sítí používají jako výchozí bod sociální aktéry, práce Mary Douglas odhaluje jiný systémový přístup. Možným důsledkem tohoto modelu může být zjištění, že lidé, kteří se plně nezačlení, jsou jistým způsobem patologičtí, a že sociální a symbolická integrace je „cílem“, k němuž směřuje každá společnost. Douglas zdůrazňuje, že klasifikaci provádějí „společnosti“, a přestože lidé zaujmají ke klasifikaci individuální postoj, a mohou si dokonce vytvářet soukromé klasifikační systémy, ze sociologického hlediska záleží na sdíleném systému vědění a norem.

Společnost a aktér

Zakladatel sociálního darwinismu Herbert Spencer (který také razil výraz „sociální struktura“) navrhoval, že sociální vztahy by obecně měly být založeny na dobrovolných dohodách mezi jednotlivci. Spencer byl prvním zastáncem myšlenkové školy, kterou bychom mohli nazvat individualistickou; jejím protikladem je kolektivismus. Individualistické myšlení (neboli metodologický individualismus) je často spojováno s Maxem Weberem, kdežto kolektivistické myšlení (neboli metodologický kolektivismus) je spojováno s Marxem a Durkheimem. Rozdíl mezi oběma přístupy stručně vyjádřili Holý a Stuchlík (1983, s. 1), kteří tvrdí, že antropologo-

vé se snaží zjistit buď to, co přiměje lidi k určitému jednání, nebo to, jak funguje společnost. Většina antropologů patrně soudí, že zjišťují obojí, ale mezi oběma pohledy existuje významný rozdíl. V dalších kapitolách budeme rozlišovat mezi výklady zaměřenými na aktéra a výklady zaměřenými na systém a uvidíme, že tyto přístupy mohou vést k rozdílným, i když komplementárním závěrům.

Přístupy zaměřené na aktéra, které kladou důraz na volbu, na činnost zaměřenou na cíl a na individuální zvláštnosti, se začínají objevovat v evropské sociální antropologii v padesátých letech jako kritiky tehdy převládajících strukturně-funkcionalistických modelů. Strukturní funkcionalisté považovali společnost za integrovaný celek, kde sociální instituce „fungovaly společně“ více méně jako části těla, které se vzájemně doplňují. Na jednotlivce se neupírala prakticky žádná pozornost a činnost jedince byla nazírána spíše jako vedlejší účinek reprodukce společnosti.

„Může mít ‚společnost‘ ‚potřeby‘ a ‚cíle‘?“ kladli si kritikové řečnickou otázku a odpovídali na ni záporně. Společnost není živoucí organismus, říkali; je to jen náhodný výsledek nesčetných jednotlivých činů. Dále poukazovali na to, že při popisu společnosti je zavádějící používat biologické metafory. Nejostřejší kritikové strukturního funkcionalismu místo toho zdůrazňovali, že společnost existuje zejména na základě interakce. Normy tedy měly být považovány spíše za důsledek než příčinu interakce (Barth, 1966).

Strukturněfunkcionalistické pojetí funkce bylo rovněž podrobena ostré kritice. Gregory Bateson již v roce 1936 napsal, že termín „funkce“ je matematickým výrazem, který nemá v sociální vědě místo (Bateson, 1958 [1936]). Jarvie (1968) později poznamenal, že funkcionalistické vysvětlení je vysvětlení kruhem, protože premisy obsahují závěr. Jelikož pozorované skutečnosti musí být automaticky „funkční“, nemusí vědec dělat nic jiného než hledat jejich funkce.

Je ořepanou pravdou, že sociální instituce jsou funkční v tom smyslu, že přispívají k přežití společnosti, protože jsou samy součástí společnosti, která přežívá. To však nevysvětluje, proč se v některé společnosti vyvine například instituce monoteismu či čarodějnictví nebo proč jsou některé společnosti patrilineární a jiné matrilineární. Jinými slovy řečeno, strukturní funkcionalismus slibuje *vysvětlení* kulturních variací, ale daří se mu pouze *popsat* vzájemné vztahy mezi institucemi.

Edmund Leach (1954) poukázal na to, že společnosti nejsou rozhodně tak stabilní, jak by se dalo očekávat při pohledu ze strukturněfunkcionalistického hlediska. Jeho analýza politiky u Kačjinů v severní Barmě ukázala cyklický systém, v němž politická instituce ve své struktuře nese zárodky své vlastní zkázy. Z toho

to pohledu tedy zdaleka není funkční. V současném antropologickém výzkumu, který klade důraz na změnu a proces stejně jako na stabilitu, nepřipadá strukturální funkcionalismus v úvahu jako výzkumná strategie. Jeho vliv je však nadále patrný zejména v důrazu kladeném na vzájemná propojení mezi různými institucemi ve společnosti.

Dualita struktury

Je zřejmé, že aktéři přijímají různá rozhodnutí; stejně zřejmé je, že společnosti se mění. Aktéři však nejednají výlučně podle svého rozmaru – jejich činnost je vázána na jisté strukturální podmínky. Některé jevy nelze považovat za čistě individuální produkty, neboť jsou ze své podstaty kolektivní. V této souvislosti se často hovoří o náboženství nebo o jazyce. Žádný z těchto jevů nelze považovat za individuální, právě naopak: náboženství, jazyk a morálka jsou společenskými předpoklady činnosti jednotlivců. Antropolog, který zdůrazňuje úlohu jedince při vytváření společnosti, by odpověděl, že morálka, jazyk a náboženství nepochybně existují, ale že nám nijak nepomohou při předvídání činnosti a že je nemůžeme považovat za samozřejmost. Chceme-li pochopit smysl těchto jevů a zjistit, proč se v čase udržují nebo proměňují, musíme přijít na to, co lidé ve skutečnosti dělají a proč to dělají.

Někdy se zdá, že kontrast mezi individualistickým a kolektivistickým přístupem představuje problém stejného typu jako otázka, zda byla dříve slepice, nebo vejce. Jedinec je v mnoha ohledech sociálním produktem, ale jenom jedinci mohou utvořit společnost. Proto musíme zřetelně rozlišovat mezi oběma pohledy a vnímat je jako komplementární. Jedince nelze konceptualizovat bez společnosti a naopak.

Anthony Giddens (1979; 1984) se pokusil uvést v soulad dvě hlavní dimenze sociálního života, strukturu a jednání, ve své obecné teorii strukturace. Problém, který se Giddens rozhodl vyřešit, je stejný jako ten, jež jsme v různých podobách nastínilí v předchozích částech této kapitoly: lidé si na jedné straně záměrně volí svou činnost a snaží se uskutečnit svůj cíl, tedy vést dobrý život (antropolog by dodal, že existují významné kulturní odlišnosti mezi představami o dobrém životě). Na druhé straně platí, že lidé rozhodně jednají pod tlakem, který závisí na kontextu a společnosti a který omezuje jejich svobodnou volbu a do jisté míry určuje směr jejich jednání.

Obecné řešení tohoto paradoxu shrnul Giddens ve svém konceptu duality struktury. Sociální strukturu, píše Giddens, musíme chápat jako nezbytné podmínky pro jednání a zároveň jako kumulativní výsledek souhrnu těchto jednání. Společnost existuje pouze jako interakce, ale současně je nezbytná pro smysluplnost těchto interakcí. Tento model kombinuje přinejmenším na pojmové úrovni individuální a společenské aspekty sociálního života. Umění sociálního výzkumu z Giddensova pohledu spočívá zejména v nacházení souvislostí mezi oběma úrovněmi. Jeho model a další jemu podobné modely (je jich celá řada) se snaží spojit představu svobodného úmyslného jednání a představu systémového donucení.

Peter Berger a Thomas Luckmann (1967) se zabývají převážně stejnými problémy jako Giddens. Inspirovali se sociální fenomenologií Alfreda Schütze a sociologií vědění Karla Mannheima a vycházejí ze skutečnosti, že lidé jsou svým narozením vrženi do již existujícího sociálního světa a že svým jednáním tento svět znovu vytvářejí. Kromě toho Berger a Luckmann zdůrazňují, že každý nový čin modifikuje podmínky pro další činnost (Giddens to označuje jako rekurzivní charakter činnosti). Starověký řecký filozof Herakleitos řekl, že člověk nevstoupí dvakrát do téže řeky, protože člověk i řeka se neustále mění; Berger a Luckmann tvrdili, že člověk nemůže vykonat stejný čin dvakrát, protože první čin lehce pozmění systém.

Sociální systém neboli struktura se při pohledu z této perspektivy skládá z procesu neustálé interakce, ale sestává také ze zvěčnělé činnosti. Sociální instituce i materiální struktury, jako jsou budovy nebo technika, jsou produktem lidské činnosti. Jakmile však začnou existovat, působí jako danosti a samozřejmosti, z nichž lidé vycházejí ve své další činnosti; určují tedy podmínky lidského konání. Berger a Luckmann tvrdí, že tímto způsobem se odehrává institucionalizace společnosti. Společnost, přestože je produktem subjektivní činnosti, se stává objektivní realitou působící na individuální vědomí. Tímto si Berger a Luckmann odpovídají na svou hlavní otázku, a sice jak může činnost lidí (proces) vytvořit svět sestávající z „věcí“ (sociální struktury a hmotných objektů).

Stejně jako se Kroeberův korálový útes reprodukuje a s každou novou událostí se mírně proměňuje, také lidské jednání se vztahuje k předchozímu jednání a mění a reprodukuje společnost. Nové činy nejsou jen mechanickým opakováním předchozích činů, ale závisejí na nich. První čin určí začátek nového činu, ale nikoli jeho konec.

Bergerův a Luckmannův vlivný pohled je v souladu s Marxovou představou o práci a „zvěčnění“ sociálního života; Marx kdysi napsal, že mrtvá (práce) se zmocňuje živé (práce). Kreativní aspekt lidské činnosti se mění v mrtvý materiál,

ať už je to budova, nástroj, nebo obyčej. Společenský život lze tedy považovat za imanentní napětí mezi neustálou lidskou činností a omezujícím vlivem sociálních institucí na možnosti volby; mezi pevnými (struktura, instituce) a poměrnými (proces, pohyb) stránkami.

Sociální paměť a rozložení vědění

Společnosti mohou být vymezeny trvalými systémy interakcí a přítomností sdílených sociálních a politických institucí s jistou kontinuitou v čase, přestože hranice ani kontinuita nejsou nikdy absolutní. S tím související prvek integrace, který zdůrazňuje spíše kulturní než sociální aspekty, se týká vědění a získaných dovedností. Dlouhá léta se běžně předpokládalo, že příslušníci společnosti (přínejmenším společnosti menšího rozsahu) sdílejí stejné hodnoty a životní postoje, jenže podrobné etnografické doklady i kritické hlasy z různých táborů (v zájmu stručnosti je můžeme označit jako marxistické, feministické, postkoloniální a postmoderní) svědčí o tom, že vědění je rozděleno nerovnoměrně a že příslušníci společnosti nemusí nutně zastávat stejné názory.

Otázka, do jaké míry sdílí společnost kulturu, je velmi složitá a vedla k mnoha prudkým debatám, z nichž některé nepochybně vznikly z nedorozumění. Proto bychom měli hned na začátku zřetelně uvést, že sdílení na jedné úrovni nemusí nutně znamenat i sdílení na jiné úrovni. Společnost může působit uspořádaně i chaoticky podle použité analytické perspektivy a podle empirického zaměření. Například jazyk je ze své podstaty společný pro všechny členy jazykové komunity, ale to jistě neznamená, že jej všichni ovládají stejně dobře. Řečnické dovednosti jsou ve skutečnosti v mnoha společnostech významným zdrojem politické moci. Nerovnoměrné rozdělení lingvistických dovedností a důsledky této skutečnosti pro rozdělení moci ve společnosti ukazují ve své práci velmi prostě a poučně dva sociolingvisté: Basil Bernstein (1972) a William Labov (1972). Bernstein chtěl ukázat, proč děti dělnického původu ve velké Británii většinou dosahují ve škole horších výsledků než děti středostavovského původu. Zjistil, že děti z dělnických rodin si osvojují jazyk méně kompatibilní se standardní verzí jazyka užívaného ve školách než děti pocházející ze středostavovských rodin. Dominantní dorozumívací kód společnosti, „spisovná angličtina“, byl tedy identický se sociálním dialektem střední třídy. Ve studii černošských dětí z USA dále Labov prokázal, že jazykový rozdíl mezi černými a bílými nepředstavoval nižší „kognitivní složitost“ u černých dětí, ale spíše skutečnost, že černošské děti formulovaly složité výroky

odlišným způsobem, který je znevýhodňoval ve škole. Z Labovovy analýzy vyplynulo, že jazykový kód používaný ve školách nebyl „důmyslnější“ než černošský sociální dialekt, ale fungoval spíše jako skrytý mechanismus pro zajištění převahy bílé střední třídy.

Sociální nerovnost je reprodukována na symbolické úrovni prostřednictvím přenosu různých druhů vědění v procesu socializace. Obvykle se mělo za to, že všichni příslušníci „primitivních“ malých společností si osvojili více méně stejnou sumu vědomostí a dovedností, ale antropologický výzkum odhalil, že sociální diferenciací a politická moc v těchto společnostech souvisí stejně těsně s rozdíly ve vědomostech a zvládnutí symbolických světů jako ve složitých moderních společnostech. Kromě toho platí, že i při aktivním úsilí je krajně obtížné vymýtit tyto automaticky reprodukované rozdíly. Pokoušely se o to sociálnědemokratické společnosti ve snaze zajistit, aby všichni příslušníci společnosti měli přístup k přibližně stejnému objemu vědění a dovedností. Rozdíly jsou však nedílně spjaty s organizací společnosti a dělbou práce a odlišnosti v přenosu vědění jsou spojeny s dalšími sociálními rozdíly, k nimž se vrátíme v pozdějších kapitolách.

Rozdílné dovednosti a vědomosti lze vysvětlit mnoha různými způsoby. Feministky mají sklon prosazovat jednu nebo obě skupiny následujících argumentů: 1. ženy vnímají svět jinak než muži, protože jsou ženy; 2. je v zájmu patriarchy (nadvlády mužů) držet ženy stranou od společensky cenných dovedností. Marxismem inspirované analýzy mají sklon spojovat studium vědomostí a dovedností se studiem moci a ideologie (viz kapitoly 9, 11 a 14), zatímco sociální antropologové inspirovaní Durkheimem dávají tyto rozdíly do souvislosti s dělbou práce, která tímto přispívá k integraci společnosti. Měli bychom poznamenat, že určení „cenných vědomostí“ a obecněji i samotná definice světa je formou moci (viz Bourdieu, 1982; viz také kapitolu 15). Hodnoty a pravidla chování však považují za samozřejmé mocní stejně jako bezmocní příslušníci společnosti. Samozřejmost a danost těchto pravidel může být součástí vysvětlení, proč se udržuje společenský řád, který by se jinak jevil jako nespravedlivý – díky nim vypadá společenský řád přirozeně, a tedy nevyhnutelně –, a vysvětluje rovněž jistou míru kulturní kontinuity.

Paul Connerton ve své studii sociální paměti obhájí představu tří typů paměti: osobní paměť (souvisí s životopisem a osobními zkušenostmi), kognitivní paměť (vztahuje se ke všeobecným vědomostem o světě) a důležitá zvyková paměť, která je ztělesněná a inkorporovaná spíše než kognitivní. Connerton tvrdí, že zvyková paměť se významným způsobem vytváří a reprodukuje skrze fyzické pochody obsažené v pravidlech chování, gestech, smysluplném držení těla (například sezení

se zkříženýma nohama), rukopise a v dalších získaných schopnostech, jež aktér obvykle nevnímá jako kulturní dovednosti, ale spíše jako technické schopnosti, nebo dokonce „společenské instinkty“. Connerton zdůrazňuje zejména rituály jako projevy ztělesněných vědomostí. Stejně jako o něco dříve Foucault (1979), také Connerton zdůrazňuje sociální a politické důsledky tělesných úkonů při reprodukování hodnot, „daných“ vědomostí a sociální hierarchie. Badatelé působící v různých oborech, včetně antropologie, zřejmě podcenili tento typ vědomostí. Lze tvrdit, že vědomosti, které je možné verbalizovat, mají zvláštní výsady.

Ve svém originálním pokusu vysvětlit přenos, šíření a transformaci sociálních informací navrhl Dan Sperber pojem epidemiologie informací (1985; 1989; 1996). Využil analogii z medicíny, ale očividně čerpal i z Lévi-Strausse. Zdůrazňuje, že informace se šíří jinak než viry, které se prostě zdvojují. Sperber píše (1989, s. 127): „Bylo by například velmi překvapivé, kdyby můj text byl přesnou reprodukcí myšlenek, které se snažím vyjádřit těmito prostředky.“ Vědomosti a dovednosti se podle Sperberovy analýzy mírně mění (transformují) pokaždé, když se přenášejí prostřednictvím komunikace, i když aktéři si vůbec nemusí uvědomit, že k tomu dochází.

Přestože způsob komunikace závisí na řadě faktorů včetně komunikačních technologií, základní „epidemický“ charakter přenosu vědomostí je podle Sperberova názoru univerzální. Sperber navrhuje metodu studia informací, která nepředpokládá přímý přístup k myšlenkám aktérů. Metoda se soustředí na to, co se sděluje veřejně, ale přesto badateli umožňuje identifikovat odchylky a změny a snad také vlastnosti duševního rozpoložení informátorů. Epidemiologický model patrně také překonává nedostatky některých jiných přístupů k vědění, neboť dokáže vysvětlit sdílení i odchylky, kontinuitu i změnu.

Klíčové debaty v antropologii

Tim Ingold uvádí, že v polovině osmdesátých let pocítoval nedostatek vitality v debatě o „teoretických a intelektuálních základech“ sociální antropologie (Ingold, 1996). Podle jeho názoru trápily obor tři problémy. Za prvé, disciplína se roztříštila na úzké specializace, mezi nimiž probíhalo jen málo překlenujících debat. Za druhé, v té době bylo jmenováno jen málo nových akademiků, což vedlo k nedostatku čerstvých myšlenek. Za třetí, jak tvrdí Ingold, antropologové se už nezabývali zásadními tématy širokého veřejného dopadu. Ve snaze pomoci vyřešit tento problém inicioval Ingold řadu výročních setkání, která se konala na University of Manchester a kam byli zváni kolegové a studenti z celé země. Debaty organizované Skupinou pro debaty o antropologické teorii (GDAT) byly strukturovány neobvyklým způsobem: dva antropologové byli požádáni, aby podporovali určitý „názor“, a dva jim měli oponovat. Na závěr mělo obecnstvo hlasovat pro názor nebo proti němu. Přestože tato forma měla poněkud ironický nádech – o pravdě se nerozhoduje při demokratickém hlasování –, polemické debaty nepochybně přispěly k oživení obecné teoretické debaty v sociální antropologii. Prvních šest debat (v letech 1988–1993) bylo publikováno v knižní podobě (Ingold, 1996). Následující výčet uvádí přehled témat a výsledků:

- *Sociální antropologie je zevšeobecňující věda nebo nemá žádný význam.* Pro: 26. Proti: 37. Zdrželi se: 8. Poznámka: Problém patrně nespočíval ve výrazu „zevšeobecňující“ jako spíše v pojmu „věda“. Mnohým se nelíbila z toho vyplývající asociace s přírodními vědami.
- *Pojem společnost je teoreticky překonaný.* Pro: 45. Proti: 40. Zdrželi se: 10. Poznámka: Překvapivě mnoho účastníků se domnívalo, že už nemůžeme používat výraz „společnost“. Na druhé straně je pravda, že termín sice může být teoreticky zastaralý, ale v praxi užitečný, přestože se rozhodně nejedná o přesný technický termín.
- *Lidské světy jsou kulturní výtvoři.* Pro: 41. Proti: 26. Zdrželi se: 7. Poznámka: Toto je pohled na klasickou otázku „vrozené/získané“ – co je vrozené a univerzální, co je kulturní a proměnné? Většina britských antropologů stále dává přednost výchově, ale o generaci dříve by zvítězili ještě s přesvědčivějším náskokem.

- *Řeč je základem kultury.* Pro: 24. Proti: 47. Zdrželi se: 7. Poznámka: Přestože jasná většina zastává názor, že nejazykové aspekty kultury jsou zásadní, před dvaceti lety (kdy byl vlivný strukturalismus) ve Velké Británii nebo ještě dnes ve Spojených státech (kde si podržela svůj význam kognitivní a lingvistická antropologie) by byl výsledek zcela jiný.
- *Minulost je jako cizí země.* Pro: 26. Proti: 14. Zdrželi se: 7. Poznámka: Diskutovaný námět je nejednoznačný (cituje název krásné knihy Davida Lowenthala, která rovněž cituje jistý román). Debata se většinou soustředila na to, zda interpretace minulých událostí připomínají interpretaci jiných kultur.
- *Estetika je mezikulturní záležitost.* Pro: 22. Proti: 42. Zdrželi se: 4. Poznámka: Existuje krása (jak jsou o tom přesvědčeni filozofové od Platona po Kanta), nebo se může rozptýlit do pouhé kulturní představy o kráse? Přesvědčivé vítězství pro relativisty.

Jednání mimo jazyk a vědomí vlastního já

V pojednáních o sociálním životě zaměřených na aktéra se často objevují pojmy jako volba a svoboda. Neměli bychom ale zapomínat na to, že zdaleka ne všechno jednání si člověk vybírá vědomě. Velká část naší činnosti vychází ze zvyklostí a konvencí a v mnoha situacích nás ani nenapadne, že bychom mohli jednat jinak. Ve své nesmírně vlivné, ale spletité práci o uspořádání společnosti diskutuje Pierre Bourdieu (1977 [1972]; viz také Ortner, 1984) o jednání a společnosti a o vztahu mezi reflexivitou a vědomím vlastního já. Stejně jako další teoretikové, jimiž se budeme v této části zabývat, i on se chce posunout mimo pevně zavedené pozice sociální vědy a přináší kritický pohled na postoje, jež považuje za neadekvátní. V diskusi o interpretační antropologii (která je součástí zejména americké školy etnometodologie) zdůrazňuje, že člověk by neměl „předkládat své příspěvky vztahující se k předvědeckému zobrazení sociálního světa, jako by se jednalo o sociální vědu“ (Bourdieu, 1977, s. 23). Dále pokračuje:

Jedině sestrojíme-li objektivní křivky (cenové křivky, křivky možností přístupu k vyššímu vzdělání, zákony platné na manželském trhu atd.), dokážeme položit otázku po mechanismech, jimiž vzniká vztah mezi strukturami a postupy nebo zobrazeními, jež je provázejí (1977, s. 23).

Jinými slovy řečeno, pro plné pochopení společnosti nestačí jen chápat emické kategorie a popis společnosti. Přinejmenším v tomto ohledu se Bourdieu přibližuje k výzkumnému programu Evans-Pritcharda, který studoval vztah mezi emickými významy a sociální strukturou.

Bourdieuův koncept kulturně podmíněného jednání je nesmírně vlivný. Při popisu trvalých, naučených a navyklých způsobů jednání používá Bourdieu výraz „habitus“ (ve stejném významu jej původně používal Mauss). Habitus je vepsán do těla a myslí člověka jako zvnitřnělý a implicitní program jednání. Bourdieu jej definuje jako „trvale instalovaný generativní princip regulované improvizace“ (1977, s. 78). Habitus lze také považovat za ztělesněnou kulturu. Protože je nadřazený vědomé úvaze, určuje limity myšlení a volního jednání. Právě prostřednictvím habitu se sociálně vytvořený svět jeví jako přirozený a samozřejmý. Díky tomu má habitus výrazné ideologické i kulturní důsledky a vztahuje se k vrstvě sociální reality, která přesahuje hranice záměrného jednání. Informátoři nemohou v rozhovoru popsat svůj habitus, i kdyby chtěli. Robert Borofsky (1994) čerpá ze svého vlastního terénního výzkumu i z nedávných výzkumů v oblasti neurologie a rozlišuje mezi *implicitním* a *explicitním* věděním, čímž potvrzuje Bourdieuovy názory. Implicitní vzpomínky jsou neúmyslné a nevědomé a nelze je slovně reprodukovat, přesto však zůstávají určitou formou kulturní kompetence a formují jednání.

Ve svých několika knihách o epistemologii Bourdieu kritizuje sociology kvůli tomu, že ve svých srovnávacích studiích společnosti a kultury přeceňují význam zobrazení a reflexivity. Bourdieu tvrdí, že tato kognitivní a zejména lingvistická předpojatost je charakteristická pro naši pracovní specializaci, a svádí nás k opomíjení skutečnosti, že sociální svět se většinou skládá z institucionalizovaných postupů, a nikoli z tvrzení informátorů. Jiní antropologové (například Bloch, 1991) poukázali rovněž na to, že sociální svět není plně určen jazykem; jinými slovy řečeno, existují rozsáhlé oblasti sociálního života a poznávání, které jsou nejen ne-jazykové, ale které lze jen nesnadno vyjádřit řečí. Maurice Bloch (1991) v souladu s Connertonem tvrdí, že přenos vědění a dovedností se často odehrává bez pomoci řeči. Mnohé kulturní dovednosti lze vysvětlit jen praktickou ukázkou. Jinými

slovy, je-li přehnané spoléhání na rozhovory s informátory metodologickou pastí, přečeňování jazykové povahy sociálního světa je epistemologickou chybou.

Nastínili jsme zde některé z nejzásadnějších teoretických otázek současné sociologie a antropologie. Měli bychom poznamenat, že po kritice strukturního fundamentalismu v šedesátých letech 20. století učinila antropologie výrazný posun ve dvou směrech. Za prvé přenesla důraz ze struktury na proces. Změnu nyní nepovažuje za anomálii, ale za neodmyslitelnou kvalitu sociálních systémů. Za druhé nastal neméně významný posun od studia funkce k interpretaci smyslu. V důsledku toho se nyní antropologie podle názoru mnohých badatelů přiblížila humanitním vědám. Ať už je to jakkoli, není pochyb o tom, že současní antropologové často postupují velmi obezřetně při postulování vysvětlujících popisů sociálních procesů a soustředí se spíše na jejich pochopení a výklad.

Doporučená literatura

- Barth, F.: *Models of Social Organization*. London, Royal Anthropological Institute, Occasional Papers, č. 23, 1966.
- Berger, P. L., Luckmann, T.: *The Social Construction of Reality*. Harmondsworth, Penguin 1967.
- Douglas, M.: *How Institutions Think*. London, Routledge 1987.
- Giddens, A.: *Central Problems in Social Theory*. London, Macmillan 1979.

Příbuzenství a původ

Mám za to, že žádná společnost není tak nepřející, aby vypudila sex z manželství. Spojení obojího je nepochybně pohodlné, ale lidé mohou pěstovat sexuální vztahy i bez manželství – a také to dělají.

Robin Fox

Generace antropologů žasly nad důmyslnými příbuzenskými systémy v mnoha „primitivních“ společnostech. Několik proslulých příkladů těchto složitých systémů nacházíme u původních obyvatel Austrálie. Tito lovci a sběrači žijí velmi prostým životem. Neznají kovy, domestikovaná zvířata ani písmo; ve většině případů neznají ani zárodky zemědělství. Přesto mají mnohé kočovné skupiny tak složitý příbuzenský systém, že člověku zvenčí může trvat léta, než jej plně pochopí. Příslušníci těchto kmenů dokážou vyjmenovat velký počet různých příbuzenských kategorií; dodržují přesná pravidla upravující, kdo smí s kým uzavřít manželství; skupiny se dělí na moiety, klany a subklany.

Zkoumání příbuzenství bylo pro antropologii vždy klíčovou záležitostí. Na konci čtyřicátých let 20. století bylo příbuzenství zejména pro britskou sociální antropologii natolik zásadní otázkou, že zoufalí laikové (a studenti) o ní ironicky hovořili jako o „příbuzenskologii“. Mnozí nezasvěcení lidé reagovali na dosud převažující antropologický zájem o příbuzenství s nepochopením.

Proč je příbuzenství tak důležité? Jednoduchá odpověď zní, že v mnoha společnostech je příbuzenství tou nejvýznamnější sociální institucí. Příbuzenská skupina v mnoha případech přebírá starost o živobytí, manželství, ochranu a sociální identitu jedince. V kapitole 4 jsme se letmo zmínili o významu příbuzenství a naznačili jsme, že existuje těsný vztah mezi příbuzenským systémem a dalšími

aspekty uspořádání společnosti. To, co antropologové vymezují jako příbuzenský systém, může být v některých případech totožné se sociální organizací, protože příslušníci společnosti a většina jejich činností je uspořádána především podle zásad příbuznosti.

O příbuzenství lze uvažovat mnoha různými způsoby. Přestože v „západních“ společnostech panuje značně rozšířená kulturní představa, že příbuzenství souvisí s biologickými a pokrevními vazbami (Schneider, 1984), antropologický výzkum obecně považuje příbuzenství za kulturní klasifikaci lidí a za aspekt vytváření skupin. V této kapitole se budeme zabývat některými hlavními rysy příbuzenství nazíraného jako sociální uspořádání a rozebereme různé způsoby určování příbuznosti. V příští kapitole se soustředíme na manželské systémy a symbolické aspekty příbuzenství.

Incest a exogamie

Všechny známé lidské společnosti zakazují sexuální vztahy mezi blízkými pokrevními příbuznými – tedy přinejmenším mezi otcem a dcerou, matkou a synem a mezi sourozenci. To samozřejmě neznamená, že takové vztahy neexistují, ale rozhodně existuje norma, která je zakazuje. Toto univerzální pravidlo je často označováno jako tabu incestu a vykazuje značné kulturní odchylky. V některých společnostech se tabu incestu vztahuje na osoby, které jsou v jiných společnostech považovány za velmi vzdálené příbuzné. Sankce za porušení tabu incestu nejsou vždy stejně přísné, ale manželství mezi příbuznými je vždy přísně zakázáno.

Proč je tabu incestu univerzální pro všechny kultury? Od Tylorových a Freudových časů bylo předloženo několik vysvětlení. Někteří antropologové poukázali na sociální výhody takového pravidla, jež mimo jiné umožňuje rozšiřování skupiny na základě přijímání nových členů a vytváření spojenectví s jinými příbuzenskými skupinami (viz kapitolu 8).

Mezi laickou veřejností panuje názor, že incest by vedl k biologické degeneraci, a proto jsou zapotřebí funkční mechanismy bránící incestním praktikám. Toto vysvětlení není zcela uspokojujivé. Nevysvětluje zejména okolnost, proč lidé odmítají incest, i když se v mnoha případech stavějí nevíšavě k jeho případným negativním dopadům na kvalitu genetického materiálu.

Někteří antropologové tvrdí, že lidé, kteří vyrůstali společně, jen málokdy pociťují vzájemnou erotickou přitažlivost. Jiní zase vysvětlují nedostatek sexuální přitažlivosti mezi příbuznými jistým „instinktem“. Lévi-Strauss tvrdil, že muži dělí

ženy ve svém okolí do dvou vzájemně se vylučujících kategorií – „manželky“ a „sestry“. Za potenciální sexuální partnerky považují jen ty, jež spadají do prvně jmenované kategorie. Lévi-Strauss dále tvrdí, že výměna žen mezi příbuzenskými skupinami je konec konců jen výsledkem reciprocity, která je základní strukturou vědomého i nevědomého lidského myšlení.

Někteří antropologové měli dokonce námitky proti samotnému užívání výrazu „incest“ (Needham, 1971a), protože v různých kulturách nabývá různého významu. Většinou se však shodují na tom, že se jedná o užitečný pojem označující sexuální styk mezi jedinci, kteří jsou lokálně (emicky) definováni jako blízcí příbuzní.

Existují i společnosti, které svým příslušníkům předepisují sňatky mezi příbuznými, ale nikdy se nejedná o blízké příbuzné. Tato praxe se označuje jako endogamie, tedy uzavírání sňatků v rámci skupiny. Opačný postup, kdy člověk uzavírá sňatek s příslušníkem jiné skupiny, se označuje jako exogamie. Oba koncepty jsou relativní: Yanomamové jsou endogamní na úrovni své etnické skupiny (jen málokdy uzavírají sňatek s příslušníkem jiného etnika), ale na úrovni klanu jsou exogamní. Jsou rozděleni do řady exogamních klanů (pojmenovaných skupin s jedním společným předkem) a žení a vdávají se s osobami, které nemají stejného společného předka. Protože Yanomamové odvozují příbuzenství po mužské linii (patrilinarity), děti otcovy sestry a matčina bratra nepatří do stejného klanu a lze s nimi uzavřít sňatek. Na Blízkém východě je naopak běžné uzavírání sňatků s potomky otcova bratra. Všechny lidské skupiny jsou v jistém smyslu a na různé úrovni současně exogamní i endogamní: od člověka se očekává, že vstoupí do manželství s „člověkem svého rodu“, ale nikoli s blízkým příbuzným. Různé kultury se přirozeně liší v tom, koho považují za blízkého příbuzného a koho už ne. Je ale pravda, že lidé, kteří jsou v Evropě klasifikováni jako rodiče, děti a sourozenci, jsou za blízce příbuzné považováni všude.

Korporevané skupiny

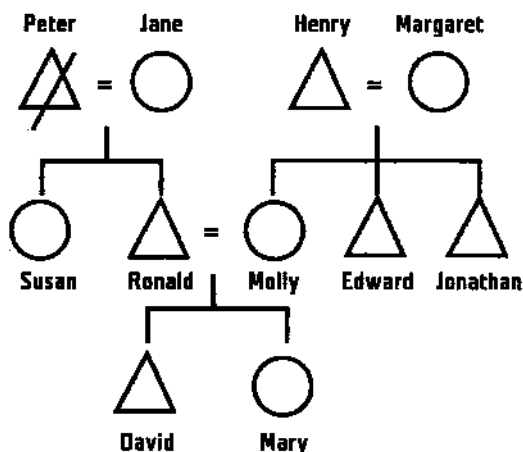
Příbuzenství se nevztahuje jen k reprodukci společnosti a přenosu vědění a kulturních hodnot mezi generacemi, i když tyto aspekty jsou nepochybně velmi důležité. Příbuzenství může být významné i v politice a uspořádání každodenních záležitostí. V mnoha společnostech potřebuje muž podporu nejen pokrevních příbuzných, ale i příbuzných z manželčiny strany, pokud chce úspěšně působit v politice. V jiných společenstvích zase rodinní příslušníci spojují své síly při podnikání. U hin-

duistů na ostrově Mauricius je například běžné, že bratři a bratřanci zakládají společné podniky. Přestože neexistuje pravidlo, že lidé vedoucí společný podnik musí být v příbuzenském vztahu, přinášejí tyto vztahy jisté výhody. Lidé obvykle mohou příbuzným důvěřovat, protože je pojí předívno silných normativních závazků.

V mnoha společnostech, a zejména v těch, které nejsou organizovány ve formě státu, tvoří příbuzenské skupiny základ politické stability a podpory politických zájmů (viz kapitolu 11). Skupina spojená vzájemnými loajálními vazbami může často fungovat jako jednolitý celek v dobách válečných i v mírovém dojednávání sňatků a obchodů. V tomto typu společnosti se sňatky netýkají ani tak „autonomních“ jedinců, ale spíše celých skupin.

Uvnitř skupiny panují jistá pravidla určující, jak se člověk má chovat k různým kategoriím příbuzných. Tato pravidla brání rozpadu skupiny a zajišťují, že lidé plní své povinnosti vůči skupině. Dělbá práce může být organizována na principu příbuznosti. Příbuzenské skupiny bývají unilineární, což znamená, že nové skupiny jsou získávány na genealogickém principu a stávají se členem otcovské příbuzenské skupiny (patrilinéární systém) nebo mateřské příbuzenské skupiny (matrilinéární systém).

Obr. 5 Příbuzenské symboly



Trojúhelník označuje muže, kruh označuje ženu; rovnítko značí, že jsou manželé (někdy se tato skutečnost vyznačuje vodorovnou čarou spojující oba symboly zespodu). Vodorovná čára spojující symboly shora znamená, že se jedná o sourozence. Diagonálně přeškrtnutý symbol značí, že daná osoba zemřela. Jinými slovy řečeno, Ronald a Molly jsou manželé a mají dvě děti, Davida a Mary. Ronald má sestru Susan a Molly má dva bratry, Jonathana a Edwarda. Ronaldova matka se jmenuje Jane, jeho otec Peter zemřel. Mollyni rodiče jsou Henry a Margaret.

Dědictví a následnictví

Významnými stránkami příbuzenství jsou příslušnost ke skupině, politika, reprodukce a sociální stabilita. Dalším důležitým rozměrem instituce příbuzenství je právní aspekt. Není náhodou, že velká část antropologického slovníku v oblasti příbuzenství je odvozena od římského práva.

Krev není voda, říká se v mnoha částech světa (i když ne všude), a slavný návrat biblického ztraceného syna byl oslavován velkou hostinou. Bratrovražda a otcovražda jsou v mnoha lidských společenstvích považovány za nejzávažnější zločiny a rodiče se vždy vměšovali do manželství svých potomků – před jejich naplněním i po něm. Tyto téměř věčné problémy jsou spjaty se skutečností, že příbuzenství souvisí s dědictvím a následnictvím. Obě instituce mají co do činění s přenosem zdrojů z jedné generace na druhou. Dědictví se týká přenosu majetku, kdežto následnictví se týká „přenosu funkce či úřadu“ (Revers, 1924) a přenosu specifických práv a povinností v podobě získaného statusu.

Všechny společnosti mají pravidla upravující, kdo co zdědí, když někdo zemře, i když jsou tato pravidla často zpochybňována nebo různě interpretována. Neexistuje univerzální vazba mezi příbuzenským systémem a pravidly dědictví. Existují patrilineární systémy dědictví, kde jsou si muži i ženy při dědění rovni; jiné systémy zase dávají přednost některému pohlaví, obvykle mužskému. V některých společnostech dědí nejstarší syn větší část majetku než jeho sourozenci (primogenitura), jinde se lidé řídí opačným pravidlem a dávají přednost nejmladšímu synovi (ultimogenitura). Zatímco společenské principy působí směrem ke sjednocení, dědění je zdrojem potenciálního rozkołu, protože odhaluje konflikty zájmů mezi příbuznými.

Pravidla následnictví jsou obvykle těsně spjata s principy dědictví. V patrilineárním systému přebírá závazky a povinnosti zesnulého jeho syn (nebo mladší bratr); v matrilineárním systému je nástupcem zesnulého obvykle syn jeho sestry. Přesto bychom však neměli zapomínat na to, že mnohé formy následnictví se vůbec neřídí genealogickými principy – platí to například ve společnostech, kde jsou náčelníci a šamani jmenováni nebo voleni podle svých osobních zásluh. Je tomu tak u Yanomamů a v mnoha dalších malých společenstvích.

Způsoby určování příbuznosti

Formálně existuje šest různých zásad přenášení členství v příbuzenské skupině a přenášení dalších zdrojů z rodičů na děti (Barnard a Good, 1984, s. 70). Jak jsme již uvedli, nemusí platit vždy stejné zásady pro nástupnictví, dědictví a následnictví, ale zmíněné tři aspekty jsou většinou spojené, zejména v patrilineárních společnostech.

1. *Patrilineární*. Členství ve skupině a vlastnictví zdrojů se přenáší výhradně po otcovské linii.
2. *Matrilineární*. Členství ve skupině a vlastnictví zdrojů se přenáší výhradně po mateřské linii.
3. *Ambilineární*. Některé zdroje se přenášejí po otcovské linii, jiné po mateřské linii. Obě linie zůstávají odděleny.
4. *Kognatické*. Zdroje se mohou přenášet v rodině po otcovské i mateřské linii (*bilaterálně*).
5. *Paralelní*. Vzácný typ, při němž muži předávají zdroje synům a ženy dcerám.
6. *Křížové nebo alternující*. Vzácný typ, který je opakem předchozího: muži předávají zdroje dcerám a ženy synům.

Zjednodušující typologie by neměla nikoho svádět k domněnám, že například příslušníci patrilineární společnosti „nejsou spřízněni“ s matčiny příbuznými. Prakticky všechny příbuzenské systémy uspořádávají příbuzenské vztahy na mateřské i otcovské straně, přestože práva, jména a členství ve skupině dávají často přednost jen jedné straně. V patrilineární společnosti jsou však závazky jedince vůči otcovské linii ve většině případů mnohem silnější než závazky vůči matčiny linii. V mnoha společnostech kromě toho existuje klasifikační příbuzenská terminologie, která zastírá rozdíly mezi biologickou a společenskou spřízněností. Tyto klasifikační terminologie označují stejným výrazem osoby s různou mírou biologické spřízněnosti, například všichni chlapi jedné generace a z jednoho rodu jsou označováni jako „bratři“.

Kognatický nebo bilaterální původ

Na většině území Evropy a Severní Ameriky se příbuzní z obou stran považují v zásadě za stejně důležité. Našimi příbuznými jsou otcovi i matčini příbuzní obojího pohlaví a často ani terminologicky nerozlišujeme mezi oběma rodovými liniemi. V angličtině (ani v češtině – pozn. překl.) například nemáme samostatné výrazy pro otcovu matku a matčinu matku (ale například ve skandinávských jazycích tyto rozdíly existují).

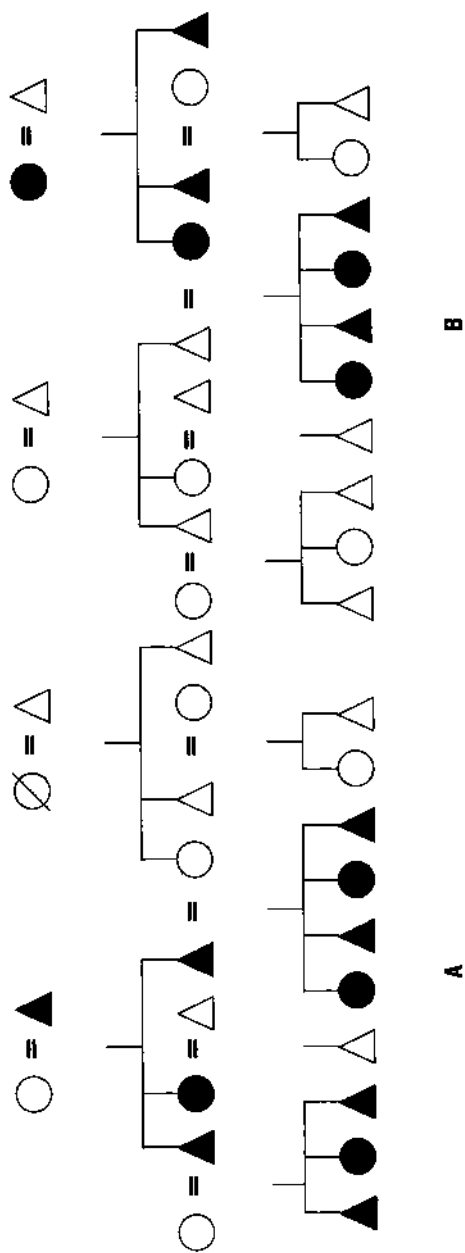
Většina společností však tradičně dává příbuzenství z otcovy strany jistou přednost, protože na děti přechází otcovo příjmení. V posledních letech si však mnoho žen i po sňatku ponechává své dívčí příjmení a děti získávají příjmení po matce.

Jak je zřejmé z příkladu vesnice Bremnes uvedeného v předchozí kapitole, v rámci bilaterálního systému příbuzenství je obtížné zorganizovat stabilní a těsně spojené skupiny. Příbuzenskou skupinu nelze zcela jasně vymezit, protože příbuzní určitého jedince mají vždy příbuzné, kteří s jedincem nejsou spřízněni. Většina společností, které jsou postaveny na korporovaných příbuzenských skupinách, odvozují tyto skupiny podle unilineárních zásad. V některých částech světa, zejména v Tichomoří, však existují i kognatické korporované skupiny. Jsou vystavěny na eklektickém základu a pragmaticky čerpají z příbuzenství z matčiny i otcovy strany.

Kognatický neboli bilaterální způsob určování příbuzenství je také zdrojem problémů při konstruování rodokmenů. Při každém posunu o jednu generaci zpět se počet příbuzných zdvojnásobí. Máme dva rodiče, čtyři prarodiče, osm praprarodičů, šestnáct prapraprarodičů a tak dále. V tomto typu společnosti tedy rodokmeny obvykle nesahají příliš daleko do minulosti. Většina lidí totiž nedokáže vyjmenovat své předky hlouběji než tři nebo čtyři generace do minulosti a – jak už jsme uvedli – sdružení založená na příbuzenství jsou relativně vzácná. Místo toho lze tvrdit, že základem skupinové solidarity a sdílení zdrojů připomínajících příbuzenské korporace je třídní endogamie, zejména mezi vyššími třídami.

Navzdory skutečnosti, že třetina světových příbuzenských systémů je bilaterální, poutalo bilaterální příbuzenství po dlouhou dobu jen nepatrnou pozornost sociálních antropologů. Může to být důsledkem tendence, jež se silně projevovala zejména v poválečné britské antropologii a která považovala unilineární původ za hlavní mechanismus sociální integrace v tradičních společnostech.

Obr. 6 Patrilineární systém (A) a matrilineární systém (B).
Tmavé symboly značí příslušníky stejného rodu.



Patrilineární původ

Rod uspořádaný podle patrilineárního systému zahrnuje přinejmenším jedincovy sourozence, otce, otcovy sourozence a potomky mužských členů skupiny. Potomci otcovy sestry však nepatří do dané skupiny, ale spíše do skupiny jejího manžela.

Rod je obvykle větší než toto uskupení a jeho velikost závisí na strukturální nebo genealogické paměti skupiny. Pokud člověk zahrne do skupiny každého potomka jednoho společného předka před deseti generacemi, bude skupina přirozeně mnohem větší, než když začne u společného předka před pěti generacemi. Tento typ rozdílu není způsoben pouhými odchylkami paměti nebo mírou zapomnětlivosti, ale souvisí spíše s organizačními rysy společnosti. Ve společnosti s dlouhou genealogickou pamětí je nutné, nebo přinejmenším možné, organizovat poměrně rozsáhlé sítě založené na příbuzenství a společenských skupinách – tyto skupiny budou mnohem početnější než ve společnostech, které přestávají uznávat příbuzné po dvou nebo třech generacích. Příkladem druhého uvedeného typu společnosti jsou Sanové žijící v poušti Kalahari, jejichž společenská skupina je malá a rodokmeny nesahají hluboko do minulosti. Zamysleme se nyní nad příkladem, který ukazuje, co dělají patrilineárně založené skupiny.

Mýtus vypráví, že když se Dogonové usídlili v kraji, kde dnes žijí, vždy několik bratrů založilo jednu vesnici. Bratři byli předky jednoho nebo několika současných klanů (Beaudoin, 1984). Všichni potomci jednoho předka žijí ve stejné vesnici, které se říká *ginna*. Výraz *ginna* se používá v souvislosti s půdou klanu, s domem, kde žije náčelník klanu (*ginna bana*), i s menšími domy ostatních domácností. Většinu půdy spravuje *ginna bana*, který jí také přiděluje hlavám jednotlivých domácností. Pojem *ginna* tedy v jednom výrazu zahrnuje to, co antropologové považují za majetek, bydliště, společenská práva a povinnosti i politiku.

Príslušníky rodové linie jsou pouze muži a děti. Manželky a matky patří k jiným rodovým liniím, které jsou soustředěny jinde. Manželství obvykle dohodnou otcově, kteří tímto způsobem posilují neformální přátelské vazby. Dogonové jsou na úrovni rodů exogamní. Objevují se také rozvody, a protože patrilineární princip je všezahrnující, otec a jeho rod mají právo ponechat si v případě rozvodu děti.

Protože příbuzenství se formálně uznává pouze skrze otce, má každý Dogon příbuzenské povinnosti pouze vůči omezenému počtu příbuzných (zejména vůči příbuzným z otcovy strany), tedy vůči otci, bratrům a otcovým bratrům.

Kromě patrilineárního principu původu se u Dogonů uplatňuje virilokální princip bydliště. To znamená, že novomanželé se po svatbě usadí v domácnosti muže

nebo alespoň v jeho vesnici. Tímto způsobem je zajištěno, že všechny nejdůležitější zdroje kontrolované dogonskými muži – pozemková práva, politika, děti a příbuzní – jsou soustředěny na jednom místě.

Zdá se, že systém je nejvýhodnější pro muže, kteří díky němu ovládají ty nejdůležitější zdroje. Ženy jsou v patrilineárních a virilokálních společnostech odsunuty na okraj a často jsou spojovány s nebezpečím. V některých afrických společnostech jim dokonce hrozí obvinění z čarodějnictví. Jejich vlastní příbuzní z otcovy strany žijí ve vzdálených vesnicích a vdané ženy prožijí v jistém slova smyslu celý svůj dospělý život mezi cizími lidmi. Provdané ženy tedy představují hrozbu pro soudržnost rodu, protože jsou v dané komunitě cizí. To nám připomíná potenciální konflikt – o němž jsme se zmínili již v kapitole 4 – mezi domácností a rodem. Mužova loajalita je rozpolcena a někdy nastávají obtížně řešitelné situace, v nichž se muž musí rozhodovat mezi oddaností vůči svému rodu a své nukleární rodině.

Patrilineární systémy dokážou soustředit veškeré cenné zdroje na základě jediného principu, a to principu předávání majetku po mužské příbuzenské linii: tímto způsobem se předává následnictví, dědictví, vlastnická práva, místo bydliště, manželský partner, děti i politická práva. V mnoha společnostech, zejména na Středním východě a v severní Africe, se kromě toho uplatňují také sňatky mezi paralelními bratřenci a sestřenicemi: je-li to možné, měl by se muž oženit s dcerou bratra svého otce. Pokud tento systém funguje podle pravidel, vytváří mocné a nepřekonatelné formy integrace, protože každý jedinec je několika různými způsoby spřízněn s ostatními členy své skupiny. Řečeno slovy Emmanuela Todda: „Rodina v endogamní komunitě je patrně antropologickým prostředím, které integruje jedince více než kterékoli jiné prostředí v dějinách lidstva.“ (Todd, 1989, s. 140) Nyní se zaměříme na matrilineární systémy, které nabízejí méně uspořádaný obraz.

Matrilineární systémy

Přestože většinu lidských společenství klasifikují antropologové jako patrilineární nebo kognatické, existuje také mnoho skupin, hlavně v Melanésii, Africe a v Severní Americe, které lze označit za matrilineární. Je velmi častým nedorozuměním, že matrilineární příbuzenské systémy jsou považovány prostě za převrácené patrilineární systémy, kde ženy zaujaly místo mužů. Někteří se dokonce domnívají, že matrilinearita je totéž co matriarchát. To je chyba. V matrilineárních společnostech stejně jako v patrilineárních zastávají formální politické úřady muži, kteří rovněž kontrolují významné ekonomické zdroje. Z toho plyne, že

matrilinéární systémy jsou složitější než patrilineární. Obrázek 6 ilustruje rozdíl mezi zjednodušeným patrilineárním a matrilinéárním systémem. Biologicky vzato jsou příbuzenské vztahy na obou stranách diagramu identické, v praxi však vidíme, že osoba A patří do příbuzenské skupiny utvářené zcela jinak než skupina, k níž patří osoba B.

Obyvatelé Trobriandových ostrovů, které poprvé studoval Malinowski během první světové války, patří mezi nejdůležitější prostudovaná matrilinéární společenství na světě. Všichni obyvatelé ostrova Kiriwina (největší z celého souostrovi) jsou příslušníky matrilinéárních rodů, jež dohromady tvoří čtyři matriklany. Nejdůležitějším úkolem klanu, který je tvořen několika rody, je domloutvat manželství. Rod, jenž kolektivně vlastní půdu, kouzelná zařikadla a další zdroje, je v trobriandské společnosti nejdůležitější společenskou skupinou (Weiner, 1988).

Mužské i ženské příbuzenstvo matky, matčiny matky a matky matčiny matky a tak dále patří do jednoho rodu. Otec určitého jedince však patří do jiného rodu. Až dosud se tento systém jeví jako zrcadlově převrácený obraz patrilineárního systému.

Politická moc však zůstává v rukou mužů, přestože původ se odvozuje od žen. Každý rod má mužského náčelníka. Kromě toho důležité zdroje přecházejí děditvím z mužů na jiné muže, obvykle z matčina bratra na daného jedince. Matčin bratr působí také jako autorita vůči dětem své sestry, zatímco od otce se očekává, že bude vlídný a laskavý (Malinowski, 1984 [1922]) – což je pravý opak situace v patrilineárních společnostech. Kromě toho jsou obyvatelé Trobriandových ostrovů virilokální: novomanželé se neusadí s rodinou ženy, ale s rodinou muže.

Trobriandané jsou zemědělci a hortikulturalisté a základní složkou jejich jídelníčku jsou jamy (hlízy bohaté na sacharidy). Přesto však domácnosti nepěstují jamy v první řadě pro svou vlastní spotřebu, ale pro příbuzenstvo z matčiny strany. Muž a jeho domácnost tedy pěstuje jamy pro rodinu mužovy sestry. (Ženy pěstují jamy určené pro denní spotřebu v zahradách zřízených k tomuto účelu.) Ostrované dávají jamy i dalším příbuzným a muž může přerozdělovat jamy, které jeho žena dostala od svých bratrů. Účel takového předávání úrody může být čistě symbolický – slouží jako hmatatelná připomínka povinností vůči rodu –, ale je zde také politický aspekt. Ženin manžel kontroluje jamy a je povinen se za ně švagrovi odvděčit – ať už dary, nebo politickou podporou. Muž s několika manželkami má tedy dobrou příležitost získat politickou moc, protože dostává množství jamů, které může dále investovat.

Výměnným systémem Trobriandů se budeme podrobněji zabývat v kapitole 12. Prozatím je opustíme a spokojíme se s poznámkou, že matrilineární systémy obecně vytvářejí ostřejší konflikty mezi domácností a rodem než systém patrilinéární. Matčin bratr jako nejdůležitější autorita při socializaci dětí žije mimo domácnost a hlava domácnosti má zásadní povinnosti vůči své sestře, která rovněž žije mimo jeho domácnost. Zdrojem dalších komplikací je skutečnost, že Trobriandé jsou virilokální (což není v matrilineárních společenstvích běžné).

„Matrifokalita“

Dobře známým příkladem „velmi důsledného matrilineárního systému“ (výraz Radcliffe-Browna) jsou Nayarové žijící na Malabarském pobřeží v jižní Indii. U Nayarů neexistují stabilní nukleární rodiny a muž nemá žádná práva ke svým dětem – pouze k dětem své sestry (Gough, 1959). Podle zvyklostí je manželství zrušeno hned po několika dnech a žena smí mít později milence. Její děti patří do jejího rodu a muži soustředí své úsilí na výchovu dětí svých sester.

Kromě matrilinearit se toto uspořádání vyznačuje také *matrifokalitou*. Tento výraz nepopisuje příbuznost, ale spíše typ domácnosti. Doslovně popisuje skutečnost, že „matka je ústředním bodem“. Označuje typ domácnosti, kde otec z nějakého důvodu zaujímá okrajové postavení a kde manželské pouto je nestabilní, stejně jako v mnoha karibských společnostech a – v krajní podobě – u Nayarů. Matrifokalita jen málokdy souvisí s děděním a následnictvím, vytvářením skupin a příbuzenskou terminologií. Matrifokalita se může objevit v patrilinéárních, matrilineárních i kognatických společenstvích. Někteří antropologové poukazují na to, že v moderních společnostech, například v USA, je matrifokalita rozšířená zejména mezi nejchudšími vrstvami.

Rozdíly mezi jednotlivými systémy

Shrňme nyní zásadní rozdíly mezi matrilineárním a patrilinéárním systémem. V obou systémech mají obvykle politickou převahu muži. Dědictví, zejména půdy, často sleduje mužskou linii. V patrilinéárních společnostech se tato práva obvykle přenášejí z otce na dítě (většinou z otce na syna); v matrilineárních společnostech se přenášejí z matčina bratra na dceřina syna.

Příslušnost ke skupině se v různých systémech řídí různými pravidly. V matri-lineární společnosti je daný jedinec příslušníkem stejné příbuzenské skupiny jako jeho matka, matčina matka, matčin bratr a děti matčina bratra. V patrilineární společnosti je jedinec členem stejné skupiny jako jeho otec, otcův otec, otcův bratr, děti otcova bratra a tak dále.

V patrilineárních systémech zajišťují kontinuitu skupiny manželky mužů, v matri-lineárních systémech plní stejný úkol sestry mužů.

V některých společnostech může jedinec přebírat jistá práva po otci a jiná po matce. Pokud však někde existují společenství založená na příbuzenství, téměř vždy se dodržuje jeden z uvedených principů. V určitých vzácných případech je jedinec příslušníkem dvou rodů, jednoho matri-lineárního a druhého patrilineárního. Tento typ systému (duální původ) by neměl být zaměňován za kognatické nebo bilaterální určení příbuznosti. Například v kmeni Herero v Namibii (Radcliffe-Brown, 1952) je každý člověk příslušníkem dvou samostatných rodů – matri-lineárního skrze matku a patrilineárního skrze otce. Některá práva se propůjčují patrilineárně, jiná matri-lineárně. Muži zajišťují kontinuitu patrilineárního rodu (jejich synové a dcery se stávají členy jejich rodu), kdežto ženy podobným způsobem zajišťují kontinuitu matri-lineárního rodu.

Klany a rody

Až dosud jsme používali výrazy klan a rod, aniž bychom je definovali. Ve většině odborné literatury se oba výrazy používají téměř jako synonyma, i když klany se často považují za větší a méně těsně spjaté příbuzenské skupiny než rody. Jako obecné pravidlo platí, že rod se skládá z jedinců, kteří mohou prokázat (jsou schopní vyjmenovat všechny mezičlánky) společný původ od společného předka nebo předků. Klan se skládá z lidí, kteří odvozují původ od společného předka či předků, ale nejsou schopní vyjmenovat všechny mezičlánky. Mezi Paštuny v údolí Swat v severním Pákistánu se tisíce osob považují za členy patrilineárního klanu Yusufzai a předpokládají, že jsou po otci potomky mytického Yusufa, aniž by to mohli „dokázat“ (Barth, 1959).

Rody jsou tedy historicky mladší a v důsledku toho také menší skupiny než klany. V mnoha společnostech, mimo jiné i na Trobriandových ostrovech a v údolí Swat, se několik příbuzných rodů příležitostně sdružuje do spojeneckých svazků, a vytváří tak klany jako příbuzenská uskupení vyšší systematické úrovně.

Antropologové rozpracovali koncepcce několika typů klanových organizací, ale neměli bychom zapomínat na to, že tyto představy jsou naše a nepocházejí od místních informátorů. Jednou značně rozšířenou formou je hierarchicky uspořádaný kónický klan s centralizovaným vedením. Na každé úrovni je jeden uznávaný vůdce, obvykle je jím nejstarší muž rodu, a klan jako celek má náčelníka na vyšší úrovni. Kónické klany jsou typické pro relativně stabilní společenství, která jsou však na rozdíl od států založena na příbuzenské loajalitě, a nikoli na loajalitě k zákonu či vlajce.

Významné postavení ve studiu afrických kmenů zaujímá jiný model klanové organizace, a sice segmentární klan, který byl studován převážně jako politická forma organizace. Nejproslulejším příkladem segmentární klanové organizace jsou patrně Nuerové z jižního Súdánu, které podrobně studoval Evans-Pritchard ve třicátých letech (Evans-Pritchard, 1940; další informace viz kapitolu 11).

Na rozdíl od kónického klanového systému je segmentární klan nehierarchický; je acefalický (doslova „bezhlavý“). Nemá tedy uznávaného vůdce, ale je tvořen strukturálně rovnocennými rody a subklany. Členové klanu se vzájemně považují za příbuzné, ale mají přesnou představu o svých relativních příbuzenských vzdálenostech: někteří jsou blízcí příbuzní, jiní jsou vzdálení příbuzní. V obdobích míru a v dobách nadbytku pastvin může domácnost fungovat jako autonomní jednotka, více méně jako domácnost u Fulbů. Zavládne-li nepřátelství s jinou skupinou, nebo nastane-li sucho, mohou se rody a subklany dočasně sdružit na vyšší úrovni jako korporované skupiny.

Uvedené dva typy politické klanové organizace patří mezi nejvytříbenější modely, nejsou však jediné. Místní skupiny žijící na novoguinejské vysočině jsou velmi často organizovány jako nezávislé patrilineární exogamní klany s tradičními právy na obývané území. Taková skupina může mít několik stovek až několik tisíc obyvatel a nemusí se považovat za spřízněnou s jinou skupinou. Kromě toho jsou tyto patriklany roztroušeny na větším území a ne vždy přísně dodržují pravidla virilokality. Zdá se, že principy společného původu jsou pro mnohá melanéská a jihoasijská etnika méně důležité než pro segmentární africké společnosti (Carsten, 1997).

Biologie a příbuzenství

Na tomto místě je třeba říct několik slov o trendech projevujících se v antropologii a (zejména) mimo ni, jež kladou značný důraz na příbuzenství a na rozdíl od většiny sociálních a kulturních antropologů je považují za jev primárně biologický. O tomto názoru jsme se již několikrát letmo zmínili a je na čase zabývat se jím poněkud podrobněji. Sociobiologie (E. O. Wilson, 1975) obecně předpokládá, že nejdůležitější hnací silou lidského jednání je rozmnožovací pud. Muži se ze všech sil snaží šířit svůj genetický materiál a ženy zase hledají muže, kteří dokážou ochránit je a jejich potomstvo v době, kdy jsou děti malé a bezbranné. Kultura a společnost včetně příbuzenských systémů se vyvíjejí více méně jako vedlejší produkt zmíněných vrozených potřeb. (Zastáncem nejkrajnějších pozic tohoto směru je Richard Dawkins, který prohlásil, že všechny organismy jsou jen stroje určené k přežití genů; viz Dawkins, 1976.) Solidaritu mezi rodinnými příslušníky lze tedy zdánlivě vysvětlit skutečností, že všichni členové rodiny mají společné geny. Z genetického hlediska by tedy bylo racionální, kdyby muž zemřel za dva své bratry nebo za čtyři své první bratrance.

Nejvlivnější teoretik sociobiologie, Edward O. Wilson (1975; 1978), původně považoval sociální vědy za nejnovější odvětví biologie, která se dosud plně nezačlenila do své „mateřské vědy“. Toto tvrzení se ze zřejmých důvodů nutně muselo setkat se silnou a nesouhlasnou reakcí kulturních a sociálních antropologů (kousavý a biologicky fundovaný odsudek napsal Ingold, 1986, s. 68–73), kteří obvykle kladou důraz na nebiologické aspekty lidské existence a kteří Wilsonovu „novou syntézu“ považovali za nevídané a nesmyslné vměšování se do jejich oboru. Sahlins ve své práci *The Use and Abuse of Biology* (1977) polemizuje se sociobiologií z kulturně relativistické pozice. Kromě jiného ukazuje, že skutečné příbuzenské systémy studované antropology v žádném případě nepodpořily představu, že nejsilnější solidarita panuje mezi lidmi, kteří sdílejí společné geny. Skutečnost je taková, že mnohé příbuzenské systémy vytvářejí trvalé a silné závazky mezi lidmi, kteří nejsou „pokrevní příbuzní“. V tomto rámci se také obtížně vysvětluje homosexualita, jež existuje ve většině společností. Zdá se, že Wilson ve své poslední práci (1998) své postoje poněkud modifikoval. Už netrvá na zařazení jednoho vědního oboru (antropologie) pod křídla druhého (biologie), ale požaduje spíše spolupráci mezi jednotlivými vědními disciplínami. Obecně lze tvrdit, že stoupenci darwinovského výkladu lidského života zmírnili přibližně od konce osmdesátých let svůj původně silně deterministický náhled. Kultura už není považována za prů-

vodní jev a dnes už nikdo vážně netvrdí, že kulturní jevy jsou „biologicky funkční“ nebo adaptivní. Výraz sociobiologie, který od poloviny devadesátých let nepoužívá prakticky nikdo kromě samotného Wilsona, nahradily výrazy „evoluční psychologie“ nebo prostě „darwinovská sociální věda“. Skutečností však zůstává, že stoupcem darwinovských názorů mají sklon zdůrazňovat jednotnost danou genetickými dispozicemi (typickými tématy jsou pohlaví, násilí a příbuzenství) a často velmi provokativně zpochybňují sociologické a kulturně relativistické základy hlavního proudu antropologie.

Přes nedávné *sblížení* sociokulturních a biologických antropologů (Dunbar et al., 1999) přetrvává hluboké napětí mezi jejich představami o příbuzenství. Jednou z nejrozporuplnějších studií v tomto ohledu je patrně práce Martina Dalyho a Margo Wilson o rodinném násilí, uveřejněná v knize *Homicide* (Daly a Wilson, 1988) a v řadě dalších publikací. Statistické údaje z několika západních společností jsou oporou jejich hlavního argumentu, že dětem více ubližují s větší pravděpodobností nevlastní než vlastní rodiče, protože postrádají společný genový základ. Sociokulturní antropologové se pokoušeli interpretovat tato zjištění jiným způsobem a tvrdili, že vztahy v rodině s nevlastními rodiči se systematicky liší od vztahů v rodinách s oběma biologickými rodiči.

Holý (1996) ve své základní práci o příbuzenství jasně vyjádřil nejběžnější názor sociálních a kulturních antropologů. Uvádí, že mnohá etnika žijící v novoguinejské vysočině se spříznila díky sdílení potravy. Jejich obecný vztah k matce nevychází ani tak ze skutečnosti, že je matka přivedla na svět, ale spíše ze skutečnosti, že jim dává potravu. Holý uvádí několik příkladů různých kulturních představ o příbuzenství a uzavírá:

Všechny společnosti mají vlastní teorie o tom, jak ženy otěhotní. Tyto teorie často připisují mužům a ženám značně rozdílné role v procesu rozmnožování, a proto se také v různých společnostech významně liší představy o vztahu mezi dítětem a otcem a dítětem a matkou. (Holý, 1996, s. 16)

V této kapitole jsme se zabývali příbuzenstvím zejména z pohledu původu, dědičnosti a následnictví. Ukázali jsme také, jak se na základě představy o společném původu vytvářejí společenství. V další kapitole se posuneme o krok dále a budeme se zamýšlet nad významem manželství pro původ a příbuzenství v obecné rovině.

Doporučená literatura

- Barnard, A., Good, A.: *Research Practices in the Study of Kinship*. London, Academic Press 1984.
- Holý, L.: *Anthropological Perspectives on Kinship*. London, Pluto Press 1996.
- Schneider, D. M.: *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor, University of Michigan Press 1984.

Manželství a aliance

Jsou to naši nepřátelé, bereme si je za manžele a manželky.

Nuerské přísloví

Z mužského pohledu jsou ženy vzácné zboží. Ať už muži ovládají společnost jakým-koli způsobem, neobejdou se bez žen, má-li společnost přežít. V matrilineárních systémech připadá tento úkol sestrám mužů, v patrilineárních společenstvích zase jejich manželkám; v kognatických nebo bilaterálních společnostech se o tento úkol dělí sestry i manželky. Muž může mít téměř neomezený počet dětí – teoreticky může zplodit několik dětí denně –, zatímco žena je za optimálních podmínek schopna porodit jedno dítě za rok. V mnoha společnostech také hodně dětí umírá ještě před dosažením dospělosti. Z hlediska lidské reprodukce lze tedy tvrdit, že spermie jsou levné, kdežto vajíčka drahá. Tato skutečnost může částečně vysvětlit značně rozšířenou mužskou tendenci ovládnout sexualitu žen a považovat ženy z vlastní příbuzenské skupiny za zdroj, kterého se nechtějí vzdát, aniž by výměnou obdrželi jinou ženu.

Existuje několik důvodů, proč muži ve většině společností chtějí mít mnoho dětí. Často je potřebují jako pracovní sílu na pole nebo ke stádům; děti se mohou stát rovněž základem politické podpory a lze je považovat za určitou pojistku na stáří. Mužský „rozmnožovací pud“ má také biologický základ.

V mnoha společnostech je rozšířená polygynie (mnohoženství). Polyandrie (mnohomužství) je mnohem vzácnější. Pravda je taková, že *Ethnographic Atlas* (Murdock, 1967), který slouží jako rozsáhlá databáze se srovnatelnými statistickými údaji o 863 společnostech, se o polyandrii zmiňuje jen ve čtyřech případech.

Budeme-li uvažovat o samotné instituci manželství, je důvodem její existence, přinejmenším zčásti, schopnost produkovat a vychovávat děti. Romantická láska je ze srovnávacího hlediska jen málokdy považována za důležitou vstupní podmínku pro vznik dobrého manželství. Manželství častěji vzniká na základě dohody příbuzenských skupin než na základě dohody jedinců, jichž se manželství týká. Pokud v sobě budoucí manželé naleznou zalíbení, lze to považovat za příjemnou odměnu navíc. Ať už si jednotlivci své partnery vybírají, nebo ne, manželství nebývá vnímáno primárně jako vztah mezi dvěma jedinci, ale spíše jako vztah mezi příbuzenskými skupinami.

V západních společnostech převažují představy, že manželství by mělo vyrůstat z čisté lásky, jež může dokonce překračovat třídní hranice. Ze srovnávacího hlediska je taková ideologie výstřední.

Masajové, proslulí východoafričtí kočovní pastevci dobytka, považují příliš silnou romantickou lásku mezi partnery za značnou nevýhodu. Manželství je v této společnosti vnímáno hlavně jako obchodní vztah, jehož účelem je vychovat děti a rozmnožit stádo. Pokud se partneři do sebe zamilují, mohou se časem objevit žárlivé a vášnivé výbuchy, jež mají nepříznivý dopad na podnikání. Mnohé masajské ženy považují manželství za nevyhnutelné zlo (Talle, 1988). Na druhé straně není pravda, že vysoký podíl rozvodů existuje jen v moderních společnostech. Rozvody se objevují ve většině společností na celém světě a v některých „tradičních“ společenstvích je vyšší podíl rozvodů než mezi obyvateli Hamburku.

Věno a cena nevěsty

V evropských a v některých asijských společnostech je věno tradiční a důležitou institucí (někdy se popisuje jako „indoevropská instituce“). Podstatou věna je skutečnost, že nevěsta přináší do manželství dary od své rodiny: často jde o nádobí, ložní prádlo a jiné věci užitečné pro domácnost. Věno lze rovněž považovat za náhradu určenou mužově rodině za to, že přebírá ekonomickou podporu ženy. Věno může být také výhodou při dědictví. V některých společnostech představuje značné ekonomické břemeno. Náklady spojené s vdáváním dcer jsou hlavní příčinou vysokého výskytu zabíjení novorozenců v Indii.

Cena nevěsty je v mnoha společnostech běžnější než věno, zejména v Africe. V tomto případě je ženichova rodina povinna převést část svých zdrojů do rodiny nevěsty oplátkou za to, že ženichova rodina získá právo na nevěstinu pracovní sílu a rozmnožovací schopnost. Zaplacením ceny za nevěstu získává muž právo na že-

nu a její děti. Pokud není cena zaplácena, může být manželství neplatné. Neshody kvůli platbám za nevěstu jsou častou příčinou nepřátelství v mnoha společnostech.

Ve společnostech, kde se běžně platí za nevěstu a kde je silná příbuzenská linie z otcovy strany, se může objevovat levirát. Znamená to, že vdova se provdá za bratra zesnulého (za svého švagra). Tímto způsobem si rod podrží kontrolu nad ženou a jejími dětmi i po smrti manžela. Sororát, kdy se vdovec ožení se sestrou své zesulé manželky, není prostým opakem levirátu; ve většině případů znamená, že se ženina příbuzenská skupina zaváže nahradit zesnulou ženu ženou živou.

Zaplacení ceny za nevěstu vytváří mezi lidmi různé morální vazby. V první řadě vznikají smluvní vazby mezi rody. Pokud je cena za nevěstu splácena v delším časovém období, například formou ženichovy práce pro nevěstiny rodiče, jsou vzájemné vazby ještě silnější. Za druhé, systém platby za nevěstu posiluje solidaritu v platící skupině. Často se stává, že na zaplacení ceny musí přispět několik příbuzných; ženich si mnohdy musí půjčovat od příbuzných. Takové půjčky jsou základem dlouhodobých dluhů a významných závazků ženicha vůči příbuzným.

Moiety a manželství

Exogamní skupiny musí ze své podstaty získávat ženy zvenčí. Skutečnost je taková, že ve většině společností se majetek, dědictví i politické úřady přenášejí po mužské linii. Muži také formálně rozhodují o tom, kdo s kým uzavře sňatek. I když se tedy sídlo novomanželů řídí uxoriokálním principem (novomanžel se stěhuje do rodiny ženy), o jejím manželském osudu většinou rozhodují bratři a jiní mužští příbuzní ženy, dokonce i když žijí se svými manželkami v jiných vesnicích.

Nejjednodušší forma výměny žen spočívá ve výměně sester: já ti dám svou sestru a ty mi za ni dáš svou. V rodových společnostech si ženy vyměňují spíše společenství než jednotlivci. Pokud se společnost skládá ze dvou příbuzenských skupin, které si mezi sebou pravidelně vyměňují ženy, je společnost rozdělena do moiet. Kromě výměny žen panuje mezi moietami také dělba práce.

Výměna v systému moiet je značně rozšířená mezi australskými etniky. Autoři studií těchto manželských systémů poukazují na to, že výsledkem systému moiet je nakonec určitý systém manželství uzavíraných mezi bratranci a sestřenicemi. Princip je tento: V poměrně malé skupině, jako jsou například Karierové žijící ve střední Austrálii, se všichni členové společnosti považují za příbuzné. Uznávají patrilineární původ a jsou seskupeni do dvou exogamních „manželských tříd“.

Mohou uzavřít sňatek s kterýmkoli člověkem opačného pohlaví, který není klasifikován jako jejich sourozenec. Karierové, stejně jako Yanomamové a mnohá další etnika, mají klasifikační příbuzenskou terminologii, což znamená, že užívají jediný výraz k označení mnoha různých osob. V tomto případě se jedním výrazem označují všichni lidé, kteří patří ke stejnému pohlaví, generaci a klanu bez ohledu na biologickou příbuznost. Karierové tedy označují stejným výrazem otce, jeho bratry a další muže z jedné generace a jednoho klanu. Člověk nesmí uzavřít sňatek s osobou, která je považována za jeho sourozence. Do této kategorie spadají všichni paralelní bratřenci a sestřenice (dětí otcových bratrů a matčiny sester). Lze však uzavřít sňatek s dětmi otcovy sestry a matčina bratra a s každým, kdo spadá do stejné kategorie.

Z hlediska určitého časového období přebírá tento systém formu moiety založené na dvou patriklanech, které si mezi sebou vyměňují ženy. Muž se ožení stejně jako jeho otec, tedy se ženou z matčina patriklanu. Do tohoto klanu patří děti otcovy sestry i matčina bratra, protože do stejného klanu se vdala i otcova sestra.

Podobný příklad, který rovněž ilustruje logiku výměny žen v systému moiety, nacházíme u Yanomamů. Yanomamský muž se ožení s ženou, která je klasifikována jako dcera otcovy sestry nebo dcera matčina bratra. Žena se zase provdá za člověka, který je klasifikován jako syn otcovy sestry nebo syn matčina bratra. Patrilaterální i matrilaterální paralelní bratřenci a sestřenice patří do stejné skupiny, protože matčina sestra je provdána za otcova bratra. Mějte na paměti, že nehovoříme o systému, který terminologicky rozlišuje mezi biologickými příbuznými a ostatními lidmi, ale zabýváme se klasifikačním příbuzenským systémem.

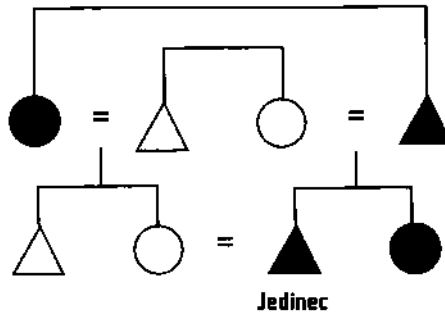
Yanomamové označují všechny ženy, s nimiž lze uzavřít sňatek, výrazem *sua-böya*. Jsou to dcery matčina bratra nebo otcovy sestry. Přestože v terminologii Yanomamů jsou pouze dva klasifikační typy žen, jež přísluší ke stejné generaci jako daný jedinec – manželky a sestry –, Yanomamové v praxi rozlišují mezi „blízkými“ a „vzdálenými“ křížovými bratřenci a sestřenicemi. Proto se mnozí rodiče snaží provdat či oženit své děti do rodin, s nimiž chtějí uzavřít spojenectví.

Chagnon (1983) vycházel ze statistické analýzy několika yanomamských vesnic a tvrdil, že politická stabilita je nejvyšší tam, kde jsou nejsilnější biologické příbuzenské vazby. Příslušníci skupin, které si po několika generacích vyměňovaly ženy, jsou samozřejmě spřízněni těsněji – skrze své příbuzenství i další závazky – než lidé, mezi nimiž panují čistě klasifikační příbuzenské vztahy. Kromě toho je očividně v zájmu žen, aby se vdávaly za „blízké“ křížové bratrance, neboť žijí ve

stejně vesnici. Ženy tak zůstávají v blízkosti svých bratrů, které někdy potřebují kvůli ochraně.

Obrázek 7 zachycuje ideální model manželství mezi křížovými bratřenci u Yanomamů. Tento typ sňatku vytváří velmi stabilní systém, v němž jsou obyvatelé jedné *shabono* velmi blízcí příbuzní. V praxi jsou však Yanomamové velmi často nuceni vytvářet vazby i za hranicemi vesnice – vede je k tomu snaha snížit nebezpečí války (viz kapitolu 11) a najít si manželky. V důsledku toho nejsou obyvatelé *shabono* tak blízkými příbuznými, jak by byli v ideálním případě podle Chagnonova biologicky orientovaného modelu.

Obr. 7 Bilaterální sňatek křížových bratřenců a sestřenic v kmeni Yanomamů. Tmavé symboly označují osoby, které patří do jedincevy patrilulu. Model je výrazně zjednodušen. Ve skutečnosti by zahrnoval mnohem více osob.



Výměna a rozdíly mezi společenskými vrstvami

Mnohé kmeny praktikují cyklickou výměnu žen mezi více než dvěma skupinami, takže například klan A dává ženy do klanu B, který dává ženy do klanu C, ten zase dává ženy do klanu D a ten do klanu A. V tomto typu systému je možné za ženu „zaplatit“ jedinečnou jinou ženou.

Systém, v němž jsou do cyklické výměny manželek vzájemně zapojeny tři a více skupin, má větší měřítko než systém moiety, protože jeho funkce závisí na větším počtu vztahů. Systém, v němž se kategoricky rozlišuje mezi dárci manželek a příjemci manželek, se nazývá asymetrický alianční systém, kdežto moiety vytvářejí symetrický alianční systém. Zatímco ve druhém z uvedených systémů panuje rovnost mezi skupinami, v asymetrických aliancích často (ale ne vždy) panují rozdíly mezi společenskými vrstvami.

Kačjinové v severních oblastech Barmy praktikují exogamii na úrovni patriline (Leach, 1954). Jejich pravidla výměny manželek odhalují složitější a strukturovanější společenskou organizaci, než jakou nacházíme u Yanomamů. Dárci manželek (*mayu*) zauímají u Kačjinů vyšší společenské postavení než příjemci manželek (*dama*).

Kačjinové jsou pěstitelé kukuřice a jejich rody jsou rozděleny do tří hlavních kategorií: náčelnické, šlechtické a neurozené. Ženy se v tomto systému přesouvají směrem dolů, protože každý rod je *mayu* vzhledem k níže postaveným rodům. *Dama* je povinen zaplatit svému *mayu* za nevěstu, ale obvykle nedokáže zaplatit ihned. Často se proto stává, že ženich musí dlouhá léta – někdy i po celý život – pracovat pro své výše postavené tchány. Protože manželky jsou „drahé“, třídní rozdíly mezi *mayu* a *dama* se uchovávají a časem ještě posilují.

Všechny až dosud uvedené příklady se zabývaly exogamními systémy sňatků. Existuje také skupinová endogamie, zejména ve výrazně stratifikovaných společnostech, kde se prostřednictvím sňatků přesouvají značné zdroje. Je známo, že evropské královské rody a indické kasty jsou endogamní. Neměli bychom ale zapomínat, že endogamie a exogamie jsou relativní pojmy. Všechna společenství jsou exogamní přinejmenším na úrovni nukleární rodiny. Na druhé straně zase platí, že jen v málo společnostech mohou lidé uzavírat sňatky bez jakéhokoli omezení. Dokonce i ve společnostech, kde se klade důraz na svobodu volby, například ve Spojených státech, je zcela běžná „rasová endogamie“.

Původ a teorie aliance

Ústředními tématy studia snubních pravidel a praktik jsou politika, aliance a stabilita. Protože všechny skupiny jsou na určité úrovni exogamní, sňatek nutně vytváří aliance mimo hranice původní nukleární rodiny, rodu nebo klanu. Mnozí antropologové kladou na tyto aliance značný důraz a implicitně nebo explicitně oponují těm, kdo za nejzákladnější oporu příbuzenství považují původ a rodinnou či rodovou solidaritu.

Některé vlivné klasické studie příbuzenství, zejména Evans-Pritchardovy (1940) a Fortesovy (1945) studie Nuerů a Tallensiů, se soustředily hlavně na korporace založené na původu. Ukazovaly soudržnost a schopnost politické mobilizace skupin unilineárního původu – ať už skutečného, nebo domnělého (viz kapitoly 7 a 11). Tyto společenské skupiny, sjednocené společnými předky, byly považovány za základní jednotku příbuzenství ve společnostech bez státního zřízení.

Nová Guinea a antropologové

Nová Guinea je druhý největší ostrov na světě. Zaujímá rozlohu 810 tisíc kilometrů čtverečních (pro srovnání: Velká Británie má rozlohu 244 046 kilometrů čtverečních). Na Nové Guineji žije asi 3,5 milionu lidí. Od roku 1975 je ostrov rozdělen na západní část, která se jmenuje Irian Jaya a patří Indonésii, a na nezávislou Papuu-Novou Guineu, která se rozkládá na východní polovině.

Na Nové Guineji se vyskytuje řada původních rostlinných a živočišných druhů, které jinde neexistují. Krajina je různorodá a malebná, nechybějí zde pusté bažiny ani rozeklané hory a hluboce zaříznutá údolí, díky nimž je značná část ostrova relativně nepřístupná. Přesto jsou novoguinejské nížiny i vysočiny již po tisíce let osídleny lidmi. Většina z mnoha stovek novoguinejských etnických skupin se živí pěstováním plodin. Lidé osídlili roztroušené lokality od pobřeží až k horským údolím ve výšce 4 tisíce metrů nad mořem. Mnohá etnika, zejména na vysočině, chovají početná stáda vepřů.

Na Nové Guineji panuje mimořádná jazyková rozmanitost. Hovoří se zde více než sedmi sty jazyky a pět set z nich – převážně z vysočiny – není spřízněno s žádnou jinou jazykovou skupinou. Ve většině případů jsou jednotlivé jazyky vzájemně nesrozumitelné.

Pobřežní oblasti, kde se hovoří melanéskými jazyky, byly cizincům známy po celá staletí. Připlouvali sem malajští a indonéští námořníci a později i Evropané. Zato výše položené oblasti byly až donedávna prakticky neznámé. Ve skutečnosti byly vlastně považovány za neobydlené až do třicátých let 20. století, kdy jistá skupina přírodovědců čírou náhodou objevila početné společenství: Engy. Když členové výpravy za soumraku překročili vrchol kopce, užasle pozorovali úrodné údolí plné malých ohniček a pečlivě obdělávaných zahrad. Přestože na životě místních obyvatel se zejména v šedesátých letech a později odrazila misionářská činnost, stát a peněžní hospodářství, mnohé stránky tradiční kultury a sociální organizace zůstaly zachovány dodnes.

Od objevu novoguinejských společenství Evropany se Nová Guinea stala předmětem soustředěné pozornosti antropologů, kteří si okamžitě uvědomili, že ostrov je bohatým zdrojem informací pro mladou srovnávací vědu o kultuře a společnosti, neboť je domovem mnoha relativně odloučených a kulturně rozmanitých skupin na úrovni doby kamenné. Příliv antropologů vyvolal jisté podráždění u mnoha Novoguinejců, kteří měli pocit, že je antropologové považují za etnografické kuriozity, nebo dokonce za pozůstatky z dávno minulých dob.

Proti elegantním a logickým modelům segmentárních klanů, které představila skupina afrikanistů (Kuper, 1988), se ohradilo několik antropologů. Vzbudilo to ohlas zejména mezi těmi, kteří prováděli terénní výzkum na Nové Guineji, kde se očekávalo, že patrilineárně založené společnosti budou uspořádány do segmentárních rodů. Ukázalo se však, že novoguinejská společenství obsahovala také osoby, které do patrilinie nepatřily. Tato společenství postrádala i mechanismy fúze a štěpení, jež byly popsány u Nuerů a Tallensiů (Barnes, 1962). Například systém Chimbuů žijících na novoguinejské vysočině lze popsat buď jako kognatický systém s patrilineárním základem, nebo jako patrilineární systém s mnoha výjimkami. Všeobecná platnost modelů navržených Evans-Pritchardem, Fortesem a dalšími byla tedy zpochybněna na empirickém základě. Jejich kritikové došli k závěru, že zmínění autoři patrně přecenili význam skupin unilineárního původu a podcenili význam kognatických a aliančních vazeb. Zajímavým detailem v tomto ohledu může být skutečnost, že antropologové, kteří se soustředili na strukturovaný a systematický aspekt příbuznosti, byli spolupracovníky Radcliffe-Browna, kdežto kritikové, kteří zdůrazňovali nadřazenost praxe nad abstraktními strukturami (zejména Audrey Richards), byli v mnoha případech žáky Malinowského.

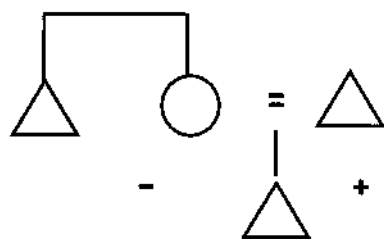
Elementární a komplexní struktury

Ve své oprávněně proslulé studii příbuzenství *Les Structures élémentaires de la parenté* (1969 [1949]) Lévi-Strauss z teoretického hlediska zpochybňuje teorii původu. Neuvažuje o sdíleném původu, ale spíše o vývoji aliancí mezi skupinami prostřednictvím výměny žen jako základního kamene příbuzenství. Lévi-Strauss vychází ze strukturní lingvistiky (která za základ jazyka považuje vztahy) a ze sociologie Marcela Mause, jež považuje reciprocitu za základní režim fungování lidské společnosti (viz kapitolu 12) a vytváří nesmírně originální pohled na instituci příbuzenství. Tvrdí, že společnost se začíná formovat v okamžiku, kdy muž dá svou sestru jinému muži, čímž vytvoří vazbu afinity.

Základním prvkem Lévi-Straussova stanoviska je myšlenka, že všechny příbuzenské systémy jsou rozvinutím čtyř základních příbuzenských vztahů: bratr–sestra, manžel–manželka, otec–syn a matčin bratr–sestřin syn. Lévi-Strauss považoval tuto „elementární strukturu“ nebo „příbuzenský atom“, inspirovaný podobnými strukturami ve strukturní lingvistice (viz obrázek 8), za základ příbuzenství i lidské společnosti jako takové. Některé společnosti jsou uspořádány přímo podle

„elementární struktury“, včetně společností založených na klasifikačních sňatcích mezi křížovými bratřenci a sestřenicemi i společností založených na asymetrických aliancích. „Komplexní“ systémy podle Lévi-Strausovy terminologie přidávají ke čtyřem zmíněným základním vztahům další vztahy, které jsou determinujícími faktory v manželství. Lévi-Strauss zdůrazňuje, že elementární systémy mají pozitivní pravidla: vymezují nejen to, s kým nelze uzavřít sňatek, ale také to, s kým sňatek uzavřít lze (jako je tomu u Yanomamů). Komplexní systémy, převažující v moderních společnostech, jsou založeny na individuálním výběru a mají pouze negativní pravidla. Proto nedokážou vytvářet dlouhodobé aliance mezi příbuzenskými skupinami.

Obr. 8 Příbuzenský atom



V Lévi-Straussově příbuzenském atomu je důležitou postavou matčin bratr. Připustíme-li univerzální platnost zákazu incestu, pak za předpokladu, že muži ovládají ženy, závisí plození a rození dětí nepochybně na bratrově ochotě vzdát se sestry. Lévi-Strauss se nechal inspirovat starší argumentací Radcliffe-Browna (1952) a tvrdí, že vztah mezi mužem a jeho strýcem z matčiny strany je naprosto zásadní. Panují-li mezi manželi důvěrné vztahy, bude mít manželka odtažitý vztah k bratrovi a naopak. Má-li jedinec blízký a láskyplný vztah ke strýci z matčiny strany, bude otec přísnou a tvrdou osobou a naopak. „Přísný strýc“ se obvykle, ale ne vždy, objevuje v matrilineárních společnostech.

Lévi-Straussova argumentace je komplexní a teoreticky i empiricky pokrývá značnou plochu. Z jeho způsobu uvažování však vyplývá, že aliance mezi skupinami jsou významnější než společný původ. Vazby vzniklé sňatkem jsou tedy univerzálním klíčem k pochopení integrace společnosti. Nukleární rodina, jež byla dříve považována za nejmenší stavební kámen příbuzenství, se v rámci tohoto schématu stává sekundární strukturou, protože jí předchází vztah bratr–sestra a vztahy vzniklé sňatkem.

Claude Lévi-Strauss (nar. 1908) je zakladatelem strukturalismu, etnograficky poučené teorie o způsobech, jimiž funguje lidská mysl. Nejdůležitějším Lévi-Straussovým principem je princip binární opozice, tedy názor, že mysl uspořádává svět do protikladných dvojic a na základě tohoto výchozího bodu vytváří soudržné systémy vztahů. Strukturalismus je ovlivněn především dvěma myšlenkovými směry: francouzskou sociologií, zejména Durkheimovými a Maussovými pracemi, a strukturální lingvistikou Ferdinanda de Saussura, Romana Jakobsona a dalších. Lévi-Strauss jako nesmírně plodný autor syntetizoval a nově analyzoval obrovské množství etnografického materiálu shromážděného jinými badateli. Mezi jeho hlavní práce patří *Les Structures élémentaires de la parenté* (1949), *La Pensée Sauvage* (1962; česky *Myšlení přírodních národů*, 1996; viz také kapitola 15), čtyřdílné dílo *Mythologiques* (1966–1971; česky první tři díly *Mythologica*, 2006, 2007) a osobněji laděný melancholický cestopis *Tristes tropiques* (1955; česky *Smutné tropy*, 1966).

Lévi-Strauss tvrdil, že jeho abstraktní myšlenkové modely a klasifikace jsou univerzální. Proto se stal terčem ostré kritiky empiričtější orientovaných antropologů, kteří často poukazovali na to, že jeho obecná schémata neodpovídají etnografickým pozorováním. Přesto je Lévi-Strauss nade všechnu pochybnost nevlivnějším antropologem v období po Malinowském a Radcliffe-Brownovi – zejména ve Francii a v dalších románských zemích, ale také v anglosaském světě. Na závěr bychom měli také poukázat na to, že jeho projekt, stejně jako projekt Gregoryho Batesona, se poněkud liší od prací mnoha jiných antropologů. Lévi-Strauss se nesnažil zjistit, jak fungují společnosti nebo jaké jsou příčiny lidského jednání. Nejvyšším cílem jeho studií bylo odhalit principy fungování lidské mysli. Příbuzenskou terminologii tedy nepovažoval za výsledek uspořádání společnosti, ale za produkt univerzálních struktur mysli.

Předepsaná a preferenční pravidla?

Lévi-Strauss považoval princip sňatku mezi křížovými bratrance a sestřenicemi za základní projev reciprocit mezi příbuzenskými skupinami v elementárním příbuzenském systému. Tyto skupiny podle Lévi-Strausse rovněž uplatňovaly pozitivní i negativní pravidla pro uzavírání sňatků. V elementárních systémech také platí unilineární systém původu a ženy se vyměňují na úrovni skupiny.

Lévi-Straussův překladatel a kritik Rodney Needham tvrdil, že druhý z uvedených modelů platil pouze ve společnostech s preskriptivními sňatkovými pravidly, přestože v *The Elementary Structures of Kinship* (Needham, 1962) nerozpracoval rozdíl mezi preskriptivním a preferenčním systémem. Lévi-Strauss tento názor odmítl a prohlásil, že považuje příbuzenský atom za univerzální elementární strukturu, že jeho teorie o směně žen je platná pro všechny unilineární společnosti a že rozdíl mezi preskriptivním a preferenčním systémem je irelevantní. Tvrdil, že takzvané preskriptivní systémy jsou v praxi preferenční a že takzvané preferenční systémy jsou teoreticky preskriptivní. Nařízení existují pouze na preskriptivní úrovni a v praxi se nikdy dokonale nedodržují.

Zdá se tedy nezbytné rozlišovat mezi kategoriemi osob, s nimiž jedinec může, či nemůže uzavřít sňatek (například podle pravidel exogamie), a kulturními preferencemi určujícími, s kým je obzvláště výhodné sňatek uzavřít. Jednotlivci mohou sňatkové zvyklosti vnímat jako preskriptivní pravidla, pokud jejich sňatek sjednávají rodiče. Na úrovni společnosti by však bylo zavádějící popisovat pomocí tohoto modelu obecné postupy. To, o čem Lévi-Strauss hovoří jako o preskriptivních pravidlech, se prostě vztahuje ke kategoriím, v nichž členové společnosti uvažují. Needhamova distinkce umožňuje rozlišit mezi zmíněnými kategoriemi a strategiemi, které jedinci používají, aby dosáhli specifických a kulturně definovaných cílů.

Ani dokonalá znalost kategorií a pravidel nám neumožňuje předvídat skutečné jednání lidí. Na tomto místě bychom si mohli připomenout Firthův rozdíl mezi sociální strukturou a organizací. Pravidla a normy nejsou totožné se společenským použitím pravidel a norem.

Většinu příbuzenských jevů lze patrně vysvětlit z hlediska aliance i z hlediska původu. Aliance i původ jsou aspekty každého příbuzenského systému, přestože – jak poznamenal Kuper (1988) – teoretikové původu se soustředili zejména na společnosti, v jejichž organizaci převažovaly agnátní svazky, kdežto teoretikové aliancí se spíše soustředili na studium společností, kde mělo zásadní význam vytvá-

ření aliancí. I ve společnostech, v nichž většinou hrají významnou roli rodové descendenční skupiny, lze poměrně snadno zjistit důležité aliance jdoucí napříč skupinami.

Příbuzenství, příroda a kultura

V mnoha moderních společnostech se o příbuzenství uvažuje v biologických termínech. Evropané obecně považují sourozence za bližší příbuzné než bratrance a sestřenice. Ti jsou zase považováni za bližší příbuzné než druzí bratrance a sestřenice. V tomto typu společnosti více méně chybí klasifikační příbuzenství. Ukazuje se však, že dokonce i v tomto typu společnosti se používají příbuzenské pojmy odvozené spíše od sociálního uspořádání než od biologické spřízněnosti. U Yanomamů jsou všechny ženy z patrilinie určitého jedince považovány za „otcovy sestry“ a všichni muži z matčiny patrilinie za „matčiny bratry“. V generaci rodičů daného jedince existují pouze dva typy mužů a dva typy žen: otcové, matčini bratři, matky a otcovy sestry. U Kariérů a několika dalších australských skupin se všichni členové jedné moiety, jedné generace a stejného pohlaví označují jedním příbuzenským výrazem. Všichni „bratři“ jsou bratři pro téměř všechny praktické účely dokonce i tehdy, když nemají společný biologický původ.

Ve většině evropských příbuzenských terminologií se někteří sňatkem spříznění příbuzní označují jako „strýcové“ a „tety“ – jsou to manželé a manželky sourozenců našich rodičů. V mnoha indoevropských jazycích kromě toho není terminologický rozdíl mezi biologickými a sňatkem spřízněnými strýci a tetami. Evropský výraz švagr a švagrová může označovat dva různé typy příbuzných. Švagr může být manželčin bratr, ale také sestřin manžel. Jinými slovy řečeno, příbuzenstvo se netvoří přirozeně, ale musí být vytvořeno sociálně. Děje se to přinejmenším částečně proto, aby se jednotlivcům snadněji plnily úkoly a aby se do jinak chaotické společnosti vnesl pořádek.

Needham (1962) a Schneider (1984) se přeli s těmi, kdo zdůrazňovali biologické základy příbuzenství. Tvrdili, že příbuzenství je vynález, který nemusí nutně souviset s biologickými skutečnostmi, a zdůrazňovali, že se jedná o vynález antropologů. Jak ukázaly příklady uvedené v této kapitole, příbuzenský systém uplatňovaný ve společnosti nemusí nutně vycházet z biologických příbuzenských vztahů. Je-li původ důležitý pro ospravedlnění nároků na půdu, běžně se manipuluje s rodokmenem. Tímto jevem se zabývala Laura Bohannon (1952) ve své studii nigerijského kmene Tivů. Tivové obdělávají půdu a jsou organizováni do segmentár-

ních patriklanů vlastnicích půdu. Struktura a původ rodu jsou často vědomě falšovány ve prospěch žijících příslušníků. Anne Knudsen (1987; 1992) ve své práci o příbuzenství, krevní mstě a mafii na Korsice ukazuje, že z celkového počtu paralelních bratranců dané osoby je sociálně aktivních pouze malá část. Z praktického hlediska jsou za příbuzné považováni pouze ti, s nimiž daného jedince pojí společné zájmy. Často se stává, že biologicky nejvzdálenější bratraci se v praxi stávají nejbližšími. Geertz (1988, s. 8) se v této souvislosti zmiňuje o ochotě manipulovat s „fakty“ podle okamžité potřeby v obecné rovině, když se zběžně zmiňuje o severoafrické mule, „která vždycky vzpomíná na matčina bratra – koně, ale nikdy se nezminí o svém otci – oslu“.

Navzdory důležitosti námitek vůči výhradně biologicky založenému příbuzenství zůstává faktem, že významné formy příbuzenství obecně vycházejí z biologického původu, i když za jistých okolností mohou být důležité i jiné formy příbuzenství – klasifikační, symbolické či afinní.

Někteří společní jmenovatelé

Jak jsme viděli, existuje mnoho různých způsobů, jak řešit problémy spojené s příbuzenstvím, ale ve všech společnostech nacházíme několik společných jmenovatelů. Jsou to pravidla regulující incest a exogamii. Ve všech společnostech se tvoří aliance mezi osobami nebo skupinami stejného původu, ať už je jejich význam klíčový, nebo marginální. Zdá se rovněž, že ve všech společnostech se vyvinula sociální organizace, kdy matka a dítě žijí pohromadě v prvních letech života dítěte (výjimkou mohou být společnosti s hustým výskytem mateřských školek). Ve všech společnostech se také vyvinuly funkční reprodukční instituce a pravidla pro dědění majetku.

Mnohé společnosti si kromě toho vytvořily také různé formy místní organizace založené na příbuzenství a vyznačující se politickými, ekonomickými a jinými rozměry. Náboženství i pravidla každodenního chování bývají v těchto společnostech založena na úctě k předkům a jejich duchům (viz kapitolu 14). Také mocenské rozdíly často vycházejí z příbuzenství. Příbuzenství bývá určujícím prvkem života společnosti i lidské existence. Jaká je potom jeho úloha ve společnostech, které postrádají společenské příbuzenské skupiny, normativní pravidla pro uzavírání sňatků a kultu předků?

Příbuzenství a byrokracie

Není pochyb o tom, že uspořádání společnosti založené na příbuzenství neztrácí v mnoha společnostech svůj význam ani poté, kdy společnosti prošly procesem modernizace, jejich příslušníci se stali občany a daňovými poplatníky, výdělečně činnými osobami a televizními diváky. V mnoha moderních státech existují rodinné dynastie ve světě financí (někdy i v politice). Rodokmen zůstává důležitý pro identitu jednotlivců. V moderních společnostech je významnou institucí nukleární rodina a příbuzenství je často rozhodujícím faktorem při získávání pracovních příležitostí, utváření politické příslušnosti, místa bydliště a podobně.

Kapitalistický trh práce je však zdánlivě založen na formálně dobrovolných smluvních vztazích a individuálních úspěších, nikoli na příbuzenských závazcích a připsané identitě. Proto se uspořádání založené na příbuzenství obvykle považuje za opak a snad i ohrožení byrokratického uspořádání typického pro trh práce a systém politické správy v moderních státních útvarech. Uspořádání založené na příbuzenství vychází z loajality vůči určitým osobám, kdežto byrokratické uspořádání vychází v ideálním případě z loajality k abstraktním principům, jmenovitě k zákonům a smluvním závazkům. Příbuzní jsou povinni si vzájemně vypomáhat, kdežto byrokraté se zavázali dodržovat stanovené postupy a zásady bez ohledu na to, s kým právě jednájí. Podle příbuzenské ideologie je správné jednat s různými lidmi různě; podle byrokratického způsobu myšlení je třeba s každým člověkem jednat podle stejných pravidel a směrnic. Pokud vysoce postavená osoba zaměstná svého příbuzného, mohou to ostatní lidé považovat za nepotismus (tento výraz doslovně znamená upřednostňování synovců), tedy za „nepoctivé“ rozdílné zacházení na základě příbuzenských vztahů. Podle příbuzenské logiky není takové jednání nepoctivé, ale svědčí spíše o loajalitě a solidaritě. Teoreticky je tedy obtížné uvést v soulad oba uvedené způsoby uvažování, protože představují protichůdnou etiku. Přesto dnes koexistují prakticky v každé společnosti.

Max Weber (1919) byl prvním sociálním teoretikem, který systematicky psal o rozdílech mezi byrokratickým a příbuzenským uspořádáním společnosti. Vyšel z industrializace Evropy a prokázal zřetelné vzájemné vztahy mezi průmyslovou revolucí, rozvojem anonymní byrokratické organizace založené na formálních pravidlech a oslabením příbuzenských vazeb. Přestože se Weber stavěl kriticky k některým aspektům byrokracie (obával se nepružnosti byrokratické „železné klece“), považoval tuto formu organizace založenou na anonymních pravidlech rovného zacházení a jasného rozdílu mezi pracovním a soukromým postavením člověka za

mnohem výhodnější než organizaci založenou na partikulárních principech, jež převládaly v dřívějších dobách. Talcott Parsons, který později Weberovu teorii dále rozvinul (1977), považoval moderní společnosti za univerzalistické a orientované na úspěch, na rozdíl od „tradičních“ společností, které vnímal jako partikularistické a orientované na společenské postavení. Toto rozlišení znamená, že pracovní příležitosti a postavení jedince v moderní společnosti závisí na jeho úspěších a dosaženém statusu a že důležitým principem je rovné zacházení pro všechny občany (zejména rovná občanská práva a rovnost před zákonem). Naopak v tradiční společnosti rozhodovalo postavení připsané v souvislosti s příbuzenstvím – jinak řečeno nebylo důležité, co člověk dokázal, ale kým byl.

Dichotomie tohoto typu jsou vždycky zjednodušující. Za prvé, rozhodně není pravda, že v moderních společnostech chybějí partikularistické principy. Za druhé, antropologické výzkumy prokázaly, že existuje mnoho „tradičních“ společností orientovaných na úspěch, kde je individuální úspěch mnohem důležitější než příslušnost k rodu. Platí to například v mnoha loveckých a sběračských společnostech i u etnik na novoguinejské vysočině. Kromě toho je samotný pojem „tradiční společnost“ mimořádně nepřesný, protože řadí do jedné kategorie množství vysoce rozmanitých společností – od vesnice Kečuů v Andách až po čínskou říši.

Na druhé straně mohou být dichotomie tohoto typu užitečné jako koncepční nástroje. Za předpokladu, že je nezaměníme za popisy empirické skutečnosti, mohou být užitečné při uspořádání faktů. Přesto bychom neměli zapomínat, že se jedná o ideální typy (Weberův výraz): stylizované a abstraktní modely aspektů našeho světa, s jejichž čistou formou se ve skutečném životě nikdy nesetkáme.

Vztah mezi byrokratickou a na příbuzenství založenou organizací musí být vždy zkoumán v empirickém kontextu. Potom zjistíme, že oba principy velmi často působí simultánně a že v praxi se vzájemně nevyklučují. Jedinec může podporovat ideály formální spravedlnosti a v jiných situacích zase příbuzenskou solidaritu.

Metaforické příbuzenství

Ze studia byrokratických organizací plyne ponaučení, že zavedení univerzalistických principů (formálních pravidel, smluv atd.) se neobejde bez partikularistických principů: oba soubory pravidel existují vedle sebe, stejně jako se rodina nestala nadbytečnou v důsledku individualismu, i když mnohé z jejich bývalých funkcí převzaly jiné instituce. Zamysleme se nyní nad tím, zda příbuzenský způsob myšlení přežil v jiných, méně viditelných aspektech moderních státních společností.

Díky industrializaci a integraci velkých a heterogenních populací do národních států začalo být v mnoha ohledech nemožné udržet společnost uspořádanou do rodů či klanů. V moderním typu společnosti je každý člověk závislý na velkém počtu osob, s nimiž není spřízněn. Každý jedinec je odpovědný za svůj život a musí si poradit bez podpory příbuzenské skupiny. Pracovní smlouva nahradila rodovou púdu a rodinný obchod, panuje vysoká sociální mobilita. Dřívější sňatky založené na rodových principech nahradila sňatková ideologie založená na individuálním výběru. Peněžní hospodářství a ideologie univerzální námezdní práce učinily z obživy a místa pobytu individuální záležitost, která nijak nesouvisí s kolektivem.

To by nás mohlo přivést k přesvědčení, že příbuzenství již není důležité. Kromě svého sociálněorganizačního potenciálu však má také důležitý symbolický rozměr. Ve většině známých lidských společnostech je to hlavní aspekt subjektivního pocitu sounáležitosti, pocitu bezpečí a osobní identity. Zdá se, že v těchto oblastech bylo příbuzenství přinejmenším částečně nahrazeno metaforickými příbuzenskými ideologiemi, například nacionalismem. Nacionalismus představuje národ jako obraznou příbuzenskou skupinu. Stejně jako rodové ideologie zdůrazňuje kontrast mezi pojmem „mý“ a „oni“, a přestože může být vnitřně rovnostářský a univerzalistický, ve vztahu k jiným národům dává přednost partikularismu (viz kapitolu 18). Národ může v určitých justičních souvislostech fungovat de facto jako rod. Jestliže občan zemře bez dědiců, stává se dědicem jeho majetku stát. Stát může v některých případech také přebírat rodičovskou odpovědnost za děti.

Zásadní rozdíl mezi nacionalismem a opravdovou příbuzenskou ideologií spočívá v tom, že národ obsahuje velký počet lidí, kteří se nikdy osobně nesetkají. Není to nic jiného než anonymní komunita osob, jež se vzájemně neznají. Pokud bychom chtěli vymezit rozdíl mezi společnostmi malého a velkého měřítka, bylo by užitečné vést hranici mezi nimi právě v těchto místech: jestliže významné stránky života jedince závisejí na lidech, které jedinec nezná, potom v mnoha významných ohledech patří do rozsáhlého sociálního systému.

Příbuzenství v dnešní antropologii

Ať už je příbuzenství obrazné, či nikoli (a ať už tento rozdíl hraje nějakou roli, či nikoli), zůstává základním předmětem zájmu antropologie. Holý (1996) ve svém vynikajícím přehledu antropologie příbuzenství připomíná čtenářům, že ne všichni antropologové se shodují na všudypřítomnosti a univerzálním charakteru příbuzenství. Od dob Morgana a Mainea však mnozí antropologové považují princip

příbuznosti za univerzální. Holý tvrdí že tento názor se opírá o tři předpoklady: 1. Prvním předpokladem je, že „příbuzenství tvoří jednu z institucionálních domén, které jsou považovány za univerzální složky nebo stavební kameny každé společnosti“ (Holý, 1996, s. 151). Dalšími stavebními kameny, dodává Holý, jsou hospodářský systém, politický systém a systém víry. 2. Druhým předpokladem je představa, že „příbuzenství souvisí s reprodukcí lidských bytostí a se vztahy mezi nimi, jež jsou průvodním jevem reprodukce“ (s. 152). 3. A nakonec existuje názor, že „každá společnost využívá pro různé společenské účely genealogické vztahy, jejichž existenci mezi lidmi předpokládá“ (s. 153). Holý potom pokračuje a ukazuje, že všechny tři předpoklady jsou sporné: stupeň a forma institucionální diferenciace se v různých společnostech liší; reprodukce a biologická spřízněnost mají různé významy a sociální dopady; metody a rozsah sledování genealogických vazeb se rovněž značně liší. Trváme-li přehnaně na nadřazenosti principu příbuzenství, ať už je vnímáme biologicky, či nikoli, snadno přehlédneme důležité odchylky mezi pojmy spřízněnosti a osobní jedinečnosti.

Ať už je to jakkoli, díky empirickému významu má příbuzenství ve většině společností – nehledě na důležité odchylky – zajištěnu trvalou pozornost soudobého antropologického výzkumu, zejména ve studiích složitých moderních společností, kde je význam příbuzenství patrně podceňován. Oblast příbuzenství je přirozeně také hlavním bitevním polem, na němž se utkávají zastánci biologického determinismu a kulturalismu. Přestože se biologické a evoluční náhledy na lidský rod doplňují s názory, jež prosazují převahu sociálních konstrukcí (já osobně jsem přesvědčen, že oba principy se významně doplňují), princip příbuzenství odolává všem pokusům o integraci zmíněných pohledů. V současné antropologii je jen málo témat, která dokážou rozvířít bouřlivější diskusi než otázky, zda je příbuzenství založeno spíše biologicky, nebo společensky.

Příbuzenství a gender

Chceme-li uzavřít tyto dvě kapitoly, jež se zabývaly příbuzenstvím a manželstvím, měli bychom se krátce zamyslet nad vztahem mezi příbuzenstvím a genderem. V dobách rozkvětu zkoumání příbuzenství (do šedesátých let minulého století) se antropologové až na několik málo význačných výjimek nijak zvláště nezajímali o gender jako o určující princip. Ponoříme-li se dnes do četby klasických studií Boase, Kroebera, Malinowského, Radcliffe-Browna, Evans-Pritcharda a Fortese, zarazí nás naprostá absence analýzy genderu a sociálních i kulturních důsledků

genderových odlišností. Ve studiu příbuzenství se často považuje za samozřejmost mužská perspektiva. Ve zmíněných studiích mají nepochybně své místo i ženy: někdy se v nich objevují jako manželky, matky a sestry, ale jen vzácně jako nezávisle jednající osoby. Ženy vystupují také jako zdroje ovládané společnosti (tedy muži); jsou předmětem směny mezi skupinami, jsou provdávány, obviňovány z čarodějnictví a tak dále. Kromě toho se klasické antropologické studie příbuzenství jen vzácně zabývaly otázkou, jak konkrétní příbuzenské systémy vytvářejí konkrétní typy genderových vztahů – jaký typ ideologie ospravedlňuje nadvládu mužů nad ženami –, a zcela opomíjely očividnou skutečnost, že příbuzenské vztahy bývají zároveň vztahy genderovými.

Dnes existuje stále rozsáhlejší literatura, která se snaží nazírat sociální život z genderově neutrální perspektivy, nebo dokonce s explicitně vyjádřenou ženskou předpojatostí. Od sedmdesátých let minulého století bylo uveřejněno mnoho důležitých studií o zásadním významu genderu jako organizačního principu společnosti a kultury. Některými z těchto studií se budeme zabývat v příští kapitole. Přesto se však překvapivě malá část zmíněné literatury váže ke studiu příbuzenství (viz Collier a Yanagisako, 1987; Howell a Melhus, 1993; Carsten, 1997). Má-li Lévi-Strauss pravdu v tom, že vztah mezi bratrem a sestrou je jedním ze stavebních kamenů příbuzenství, není jistě bez zajímavosti, že tento příbuzenský vztah je zároveň vztahem genderovým. V následujících dvou kapitolách se budeme zabývat různými kritérii, podle nichž se lidé řadí do vzájemně neslučitelných kategorií, jež s sebou velmi často nesou i mocenské rozdíly.

Doporučená literatura

- Kuper, A.: *The Invention of Primitive Society: Transformations of an Illusion* (kapitoly 10–11). London, Routledge 1988.
- Leach, E.: *Lévi-Strauss* (kapitola 6). Glasgow, Fontana 1970.
- Needham, R. (ed.): *Rethinking Kinship and Marriage*. London, Tavistock 1971.

Gender a věk

Všechna zvířata jsou si rovna, ale některá jsou si rovnější.

George Orwell

Ve všech společnostech je moc rozdělená nerovnoměrně. Neexistuje společnost, kde by všichni dospělí měli naprosto stejný vliv při každém rozhodování, kde by všichni měli naprosto stejná práva a povinnosti. Jinými slovy řečeno, sociální rozdíly a nerovnost jsou univerzálním jevem. Romantické představy z 18. a 19. století o „původní primitivní společnosti“, kde všichni lidé zaujímali stejné postavení a byli si politicky rovni, vzaly zcela za své, když se z terénu vrátili první profesionální etnografové. Rozdílné společenské postavení existovalo dokonce i ve velmi malých skupinách, ba i tam, kde lidé znali jen základní technologické vynálezy. Na rozdíl od představ mnoha „salonních teoretiků“ nechybí v malých společnostech vnitřní rozvrstvení. Marx a Engels tedy v polovině 19. století správně předpokládali, že existují univerzální kritéria sociálního rozvrstvení. Vycházejí z rozdílů mezi staršími a mladšími lidmi, mezi muži a ženami a mezi příslušníky vlastní a cizí komunity, tedy mezi „námi“ a „jimi“ (posledním z uvedených kritérií se zabývají kapitoly 17 a 18).

Ne všechny společenské rozdíly zakládají nerovný přístup ke společenskému postavení a moci, a proto můžeme rozlišovat vertikální a horizontální diferenciaci. Vertikální rozměr se vztahuje k nerovnosti společenského postavení a moci, kdežto horizontální rozměr zahrnuje takové aspekty sociální diferenciaci, které nevyjadřují nerovné postavení – tyto rozdíly jsou vyjádřeny například dělbou prá-

ce. Většina forem sociální diferenciacie má však vertikální nebo horizontální stránku, proti níž často vznášejí námitky lidé, jichž se tyto formy týkají.

Mezi různými formami diferenciacie existuje množství analyticky významných odchylek. V malých spoločnostech s omezenou dĺbku práce, napríklad v lovecko-sbieračských komunitách, je sociálna diferenciacia jednoduchá a v niektorých prípadoch môže byť určená len veľkosťou a pohlavím. V mnoha zemédľských a pestiteľských spoločnostiach sa náboženstvi lídri a náčelníci teší uznávanému postaveniu, jež je oddeluje od ostatných ľudí, i keď toto postavenie nemusí byť nutne dedičné. Ve složitější strukturovaných zemédľských komunitách existujú dedičné politické funkcie a často také profesionálna byrokracia a armáda. Mohou zde rovněž existovat značné rozdíly mezi bohatými a chudými i mezi mocnými a bezmocnými. V niektorých spoločnostiach je při formální sociální diferenciaci rozhodující připsaný (adskribovaný) status (například příslušnost ke kastám v Indii); v jiných společnostíech je zase při určení postavení a místa ve společnosti důležitější získaný status.

Na kritéria sociální diferenciacie, jako jsou gender, věk, třída nebo kasta, lze nahlížet z mnoha teoretických perspektiv. Otázky související s diferenciací, mocí a společenským postavením vzbuzují mezi antropology ty nejbouřlivější debaty. V této i následující kapitole se budeme zabývat některými nejrozšířenějšími kritérii diferenciacie. Téma je však natolik obsáhlé, že je v žádném případě beze zbytku nevyčerpáme.

Gender

K posuzování genderových odlišností je možné přistupovat dvěma zásadně odlišnými způsoby. Na jedné straně jsou jisté biologické rozdíly mezi muži a ženami: jejich genitálie vyhlížejí a fungují odlišně, ženy rodí děti, muži jsou obvykle urostlejší a tak dále. Na této úrovni se zpravidla nepoužívá výraz gender, ale „pohlaví“.

Na druhé straně v praxi existují společensky a kulturně institucionalizované genderové rozdíly, které jsou předmětem pozornosti antropologů. Na rozdíl od (biologického) pohlaví označujeme tyto odlišnosti výrazem „gender“ (sociální pohlaví). Všechny lidské společnosti pojmově označují rozdíly mezi muži a ženami a všechny je v jistém ohledu považují za důležité. Vztahy mezi muži a ženami jsou v různých společnostech nazírány odlišně, a proto je obtížné pronášet obecné soudy o genderu. Gender lze nejlépe studovat jako vztah – muži jsou definováni ve vztahu k ženám a naopak – a tento vztah je v různých společnostech pojímán odlišně.

Otázka genderu byla v antropologických studiích relativně dlouho opomíjena. Je to překvapivé, protože genderová identita je snad nejdůležitějším základem osobní identity. O Malinowském, který byl často vychvalován pro svou etnografickou pečlivost, se dnes říká, že zcela pominul důležité ženské instituce a zveličoval podíl mužů na reprodukci trobriandské společnosti (Weiner, 1988). Také v mnoha dalších klasických studiích jsou aktéři více méně vnímáni jako muži. Tento úhel nazírání lze označit jako androcentrický (*andros* je řecký výraz pro muže). Zdá se, že situace se mění, a od sedmdesátých let minulého století se gender stal ústředním tématem antropologického výzkumu. Část výzkumu se zaměřila na pojem „původní matriarchát“, tedy na představu běžnou v akademickém světě v 19. století, že lidské společnosti původně vládly ženy. Někteří badatelé tvrdili, že podobné značně rozšířené představy jsou patrně mýty, které vytvořili muži, aby ospravedlnili svou nadvládu nad ženami (Bamberger, 1974).

Relativní bezmocnost a domněle univerzální porobení žen se staly předmětem rozsáhlého srovnávacího výzkumu i základem diskuse o západních pojmech „diskriminace“ a „moci“. Někteří antropologové tvrdili, že přestože ženy v mnoha společnostech nemají formální politickou moc, mohou uplatňovat nezanedbatelnou moc doma a nepřímo. Zaznívaly také hlasy, že pojetí diskriminace může být etnocentricky zkreslené. Přestože z evropského hlediska se může zdát, že ženy v tradičních společnostech na Středním východě jsou diskriminovány a jsou bezmocné, ony samy svou situaci možná vnímají jinak.

Některé nejnovější antropologické výzkumy zaměřené na ženy se nezabývají v první řadě „postavením žen“, ale soustředí se na rozličné aspekty vztahů mezi muži a ženami v různých společnostech. Několik antropologů dokonce objevilo, že problematika genderu se netýká jen žen, ale i mužů (například Herzfeld, 1985; Herdt, 1987; Gilmore, 1989; Archetti, 1999).

Gender je všudypřítomný a dobře patrný; snad je to jeden z důvodů, proč jej antropologové považovali za „přirozený“ a opomíjeli jej. Stejně jako příbuzenství a etnicita však gender není přirozený a daný od Boha, ale je sociálně podmíněný. Důkazem toho je nesmírná kulturní rozmanitost pojetí genderu a s ním souvisejících konvencí. Pravděpodobně všechny společnosti mají určité představy o „přirozenosti“ určitých genderových odlišností. Tyto představy však nejsou součástí přírody, ale jsou kulturními výtvoři. Současné antropologické pojetí genderu se tedy nesnaží odpovědět na otázku, „co je ve skutečnosti gender“, ale soustřeďuje se spíše na „sociální a kulturní konstrukci genderu ... a na vztahy mezi interpretací mužství a ženství“ (Strathern, 1988, s. 69).

Gender v dělbě práce

Dokonce i ve společnostech s jednoduchou dělbou práce a malou pracovní specializací se práce žen liší od práce mužů. Některé příklady jsme již viděli u Yanomamů a Fulbů. Lovecko-sběračské komunity jsou nejtypičtějším případem společenství, kde je dělba práce založena na genderu. Na tomto místě je vhodné podotknout, že lidská společnost se po většinu své existence skládala z loveckých a sběračských komunit.

Někteří čtenáři si možná všimli, že používáme poněkud neobratného termínu „lovci a sběrači“ místo prostého „lovci“. Důvodem je rostoucí pochopení významu genderu. Ve společnostech, jimiž se právě zabýváme, muži obvykle loví a ženy sbírají potravu. Antropologové a jiní pozorovatelé se dlouhou dobu domnívali, že hlavním zdrojem obživy byl lov. Muži neustále mluvili o lovu a pozorovatelé získali dojem, že lov je jejich nejdůležitější činností. Podrobný výzkum stravování provedený u těchto skupin, zejména v jižní Africe, však prokázal, že nejdůležitějším zdrojem živin jsou hlízy, hmyz, jedlé rostliny a malí živočichové, které obstarávají ženy. Lovecké aktivity mužů jsou nepravidelné a nejsou spolehlivým zdrojem obživy. U skupiny Sanů, kterou studoval Richard Lee (1968), se ukázalo, že dvě třetiny obživy pocházely ze sběračské činnosti. Muži přesto považovali svou komunitu za loveckou a rutinní práci žen nepřikládali stejný symbolický význam jako lovu.

Zdá se tedy rozumné přijmout hypotézu, že vliv žen je větší tam, kde ženy významněji přispívají k hospodářství komunity. Ester Boserup (1970) ve své klasické práci srovnávala v mnoha zemědělských společnostech dělbu práce s ohledem na gender. Její závěry byly ve své době pro mnohé překvapivé. Zjistila totiž, že v mnoha společnostech (zejména v Africe a tam, kde lidé nepoužívají tažná zvířata) vykonávají hlavní objem zemědělských prací ženy. Zdá se rovněž, že v těchto společnostech mají ženy větší vliv než tam, kde jsou odpovědné výhradně za chod domácnosti. Ester Boserup dospěla k diskutabilnímu závěru, že politické postavení žen v zemědělských společnostech se oslabuje se zaváděním nových technologií, protože techniku většinou ovládají muži. Boserup dále tvrdí, že postavení žen je oslabeno, jakmile se zmenší jejich podíl na hospodářské činnosti společnosti. Téma je v každém případě ožehavé, protože co je vlastně podíl na hospodářské činnosti? Jak už jsme naznačili, sběr potravy je méně nápadný než lov, je méně ritualizovaný a méně se o něm mluví (stejně je to s domácími pracemi v industrializované společnosti), ale v každém případě se jedná o příspěvek k hospodářské-

mu chodu společnosti. K dokreslení vztahu mezi genderovými vztahy, ekonomickou, ideologií a mocí může přispět následující příklad:

Mundurucúové žijí v jihovýchodní části povodí Amazonky (Murphy a Murphy, 1985) a jejich životní způsob se nijak zásadně neliší od života několika jiných amazonských pralesních kmenů. Vesnice mají padesát až sto obyvatel a každá vesnice je politicky nezávislá. Kromě rybaření a lovu se zabývají také pěstováním hlíz, ovoce a zeleniny. Muži chodí na lov.

Dělba práce vychází z genderu. Muži jsou odpovědní za mýcení lesa, ale sázení, plení a sklizeň je ženská práce. Ženy také sbírají planě rostoucí ovoce a ořechy, při rybolovu spolupracují muži i ženy. Murphyovi píšou:

Muži se považují za lovce, nikoli za hortikulturalisty nebo rybáře. Náboženství je orientováno na lov a svět duchů je těsně spjat s druhy lovné zvěře. Váží si spíše obratného lovce než pilného orače. (Murphy a Murphy, 1985, s. 88)

Z hlediska výživy je pěstitelství důležitější než lov a rybolov. Vyžaduje také mnohem více práce. Nejde však jen o výživu: v sázce je i moc a prestiž. Pokud se zastření jediné antilopy považuje za významnější čin než vypěstování tuny tara, nezáleží příliš na tom, že taro je pro přežití skupiny mnohem důležitější než jedna antilopa.

Ve společnosti Mundurucúů mají politickou moc muži. Stejně jako v mnoha podobných společnostech se i zde vyprávějí příběhy o původně matriarchálním společenském řádu, kdy „bylo všechno špatně“, dokud se neobjevil mytický kulturní hrdina a neuvedl věci na pravou míru. Takové mýty je nutné považovat za významný aspekt ideologie. Společně s nepřiměřeným důrazem kladeným na lov jako na prostředek k obstarání obživy se podílejí na legitimizaci (nebo ospravedlnění) mužské nadvlády. Je však třeba poznamenat, že kdyby Mundurucúové považovali podřízenost žen za „přirozenou“, nepotřebovali by vyprávět tyto ideologicky podbarvené mýty. Příběhy se vyprávějí jako varování, že pokud muži nebudou ve střehu, mohou ženy povstat.

Mohli bychom se ptát, proč mají muži ve většině známých společností politickou a ekonomickou převahu, když není pravda, že přispívají více než ženy k fyzickému přežití skupiny. Zamysleme se nyní nad některými pokusy vysvětlit toto více či méně univerzální nerovnoměrné rozdělení moci.

Soukromé a veřejné

Přestože ženy mohou vykonávat stejně nebo i více práce než muži, jsou téměř všude na světě odpovědné za domácí práce, výchovu dětí, vaření a úklid. Muži jsou zase naopak odpovědní za styk domácnosti s vnějším světem. V loveckých a sběračských společnostech musí chránit ženu a kojence před nebezpečím, ve specializovanějších společnostech zastávají politické a rituální funkce. Někteří antropologové spatřovali hlavní důvod podřízenosti žen v biologicky podmíněné skutečnosti, že ženy během těhotenství a kojení ztrácejí svou fyzickou pohyblivost. Překážky bránící volnému pohybu připoutávají ženu k domovu, zatímco muž se může volně pohybovat ve veřejném prostoru. Rosaldo (1974) se proto domnívá, že nerovnoměrné rozdělení moci mezi pohlavími souvisí s odlišností soukromé a veřejné sféry ve společnosti: muži ovládají veřejnou sféru a ženy jsou spjaty se soukromou sférou. Monografie Murphyových o mundurucúské společnosti naznačuje, že takové rozlišení má něco do sebe. V mundurucúské vesnici žijí v chatrčích jen ženy a děti, kdežto všichni muži žijí v mužském domě. Dům nemá stěny a není vlastně ničím víc než šikmou střechou podepřenou kůly. Otevřená část domu míří k vesnici, takže muži mohou neustále sledovat místní dění. Ženy pobývají doma a na poli, zatímco muži se pohybují ve veřejném prostoru, kde se přijímají důležitá rozhodnutí týkající se celé vesnice.

Ortner a Whitehead (1981) doplnily tyto postřehy ještě v tom smyslu, že ženy jsou obvykle kulturně spojovány se soukromými a partikulárními projekty, kdežto muži jsou spojováni s veřejnými projekty pro obecné blaho. Ortner a Whitehead tvrdí:

Souvisí to se značně rozšířeným sociologickým rozlišením, které naznačila Rosaldo (1974): Téměř na celém světě muži kontrolují „veřejnou sféru“, kde se projevují a jsou spravovány „univerzalistické“ zájmy. Stejně tak jsou téměř na celém světě ženy spjaty s „domácí sférou“ a starají se o blaho svých rodin. (1981, s. 7)

Takové rozlišení bylo kritizováno jako etnocentrické – má se za to, že je smysluplné v moderních společnostech, ale v ostatních společnostech může postrádat smysl –, ale přesto je poměrně dobře prokázané a implicitně předpokládané v mnoha srovnávacích studiích zabývajících se genderem.

Nadřazenost a podřazenost

Je podřazenost žen univerzální, mají ženy všude na světě nižší postavení a menší moc než muži? Nejčastější odpověď zní ano, ale sama otázka má daleko k jednoduchosti. Za prvé, v různých společnostech existují velmi významné odchylky mezi genderovými vztahy – od téměř úplné rovnosti (například u Chewongů v Malajsií; viz Howell, 1989) až po společnosti, kde ženy nemohou takřka vůbec ovlivnit vlastní osud. Za druhé, pojmy jako „společenské postavení“, „podřazenost“ a „diskriminace žen“ jsou samy o sobě dosti problematické. Zazněly názory, že antropologovo vlastní kulturní zázemí vytváří nežádoucí analytickou předpojatost. Antropolog pokládá rovnost za žádoucí, zatímco příslušníci mnoha sledovaných etnik trvají na tom, že obě pohlaví nemají být rovnoprávná, ale mají se vzájemně doplňovat. A konečně není zcela jisté, že muži a ženy chápou moc a její nerovnoměrné rozdělení stejně. Možná že ženy ani tolik nestojí o to, co muži považují za prestižní záležitosti.

V souvislosti s vysokým stupněm genderové rovnoprávnosti se často hovoří o tradiční společnosti Hopiů, kteří žijí v jihozápadní části dnešních Spojených států. „Položíme-li tradiční ženě z kmene Hopi otázku: ‚Kdo je důležitější, muži, nebo ženy?‘, běžně uslyšíme odpověď: ‚My, protože jsme matky.‘ Následuje upřesnění, že muži jsou také důležití, protože jsou poslové bohů.“ (Schlegel, 1977, s. 186)

Severoameričtí Hopiové jsou proslulí tím, že si uchovali důležité stránky své tradiční kultury. Uplatňují matrilineární příbuzenský systém. Na rozdíl od většiny matrilineárních společností nejsou u Hopiů ženini a matčini bratři nijak zvlášť silnou autoritou, která by bránila ženě ve svobodném pohybu a jednání. Partneři mají stejnou hodnotu a vzájemně se doplňují, hlavou domácnosti a rodiny je žena.

Muži zase mají formální politickou a náboženskou moc na úrovni vesnice, i když – jak poznamenává Schlegel – „ženy neváhají vyslovit svůj názor a muži ochotně připouštějí, že ženy zpravidla dosáhnou svého“ (1977, s. 195). Mezistupněm mezi domácností a vesnicí je klan, v jehož čele stojí dvojice bratr–sestra.

Dělba práce u Hopiů je obvyklá. Na lov chodí pouze muži a mouku melou pouze ženy; zemědělské práce však vykonávají všichni. Schlegel se tedy domnívá, že příčiny vysoké míry genderové rovnosti u Hopiů jsou spíše kulturní než ekonomické: „Tam, kde je ideologickým ohniskem kultury život a kde jsou lidé přesvědčeni, že k šíření života jsou stejně nezbytná obě pohlaví, je devalvace kteréhokoli pohlaví krajně nepravděpodobná.“ (1977, s. 205) Mohlo by to být postačující vysvětlení? Je pravda, že některé muži ovládané společností považují úlohu žen při reproduk-

ci za okrajovou a domnívají se, že zásadní úlohu hraje mužské semeno. V mnoha patriarchálních nebo jinak muži ovládaných společnostech (například na Nové Guineji) se má za to, že žena utváří měkké části těla, které podléhají zkáze, kdežto muž tvoří lebku a kosti. Mohl by být tento typ genderové ideologie příčinou nerovnosti mezi pohlavími, nebo je spíše důsledkem takového institucionálního uspořádání? Na tomto místě nepřinášíme žádnou obecnou odpověď na tuto otázku, ale spokojíme se pouze s poznámkou, že ve skutečném sociálním procesu působí ideologie a praxe ruku v ruce a lze je oddělit pouze analyticky. Jinými slovy řečeno, není snadné poukázat na to, co je určujícím prvkem čeho.

Co znamená to, že ženy jsou většinou „podřízené“? Dokonce i v jinak rovnostářských společnostech ženy jen zřídka, pokud vůbec, zastávají vysoké náboženské úřady. U Munduruců smějí hrát na posvátné trumpety používané při rituálech pouze muži – ženy je dokonce nesmějí ani spatřit. I u Hopiů mohou funkci velekněze zastávat pouze muži. Na druhé straně není pravda, že kněžství je výrazem nejvyšší moci ve společnosti. Je známo, že ženy, jimž není dopřán veřejný úřad – ať už politický, nebo náboženský –, uplatňují značnou neformální moc. Během svých vlastních terénních výzkumů ve společnostech, kde vládnou silnou rukou muži, jsem se často setkal s muži, kteří si upřímně stěžovali na to, že o jejich životě rozhodují jejich ženy.

Joyce Riegelhaupt (1967) ve své zábavné a vrcholně zajímavé studii jedné místní portugalské komunity v oblasti Saloio nedaleko Lisabonu analyzuje vztah mezi mužskou a ženskou mocí ve společnosti, kde je mužská moc oficiálně všudypřítomná. V době jejího terénního výzkumu byla podřízenost portugalských žen na veřejnosti i v soukromé sféře zakotvena v zákonu. Téměř všechny politické úřady zastávali muži. Přesto však Riegelhaupt objevila, že ženy v této komunitě byly v praxi v některých případech mocnější než muži.

Vysvětlení silné pozice žen v této komunitě spočívá patrně v dělbě práce, která paradoxně propůjčuje ženám významnější veřejnou roli než jejich manželům. Muži jsou odpovědní za zemědělské práce, zatímco ženy dělí svůj čas mezi domácí práce, výchovu dětí, práci na poli, prodej a nakupování. Protože muži pracují na polích, přes den zůstávají ve vesnici pouze ženy. Potkávají se v obchodech, kde si mohou vyměňovat informace a vytvářet sítě. Cestují také do Lisabonu, aby tam prodávaly své zboží, a mohou tak vytvářet sítě i mimo svou vesnici. Muži mají mnohem méně vzájemných kontaktů, protože pracují osaměle na svých políčkách.

Ženy prodávají na trhu rodinné výpěstky, a proto ovládají domácí finance. Přes své formálně okrajové postavení hrají také významnou úlohu v politice. Většina

politických otázek v kraji souvisí s údržbou a vylepšováním veřejné infrastruktury: jedná se o opravy cest, instalaci vodovodního potrubí a podobně. Za tímto účelem je nezbytné mít osobní kontakty na úřadech. Díky svým dalekosáhlým sítím ženy často úspěšně přesvědčí manželky místních politických vůdců, aby promluvíly se svými muži a přiměly je k žádoucím rozhodnutím.

Jinými slovy řečeno, v tomto případě nastává výrazný rozpor mezi *pravidly* a skutečnou *praxí*. Zákon a oficiální ideologie určují, že muži by se měli starat o politiku a domácí hospodaření. V praxi se zdá, že ženy mají v obou oblastech větší moc než jejich manželé. Příklad z kraje Saloio naznačuje, že podřízenost žen nelze předpokládat *a priori*. Připomíná nám také, že ani dokonalá znalost explicitních společenských norem nám neumožní přesně předvídat jednání lidí.

Muži : ženy :: kultura : příroda?

Nadpis je členěn jako strukturalistický vzorec. Měli bychom jej číst takto: „Je vztah mezi muži a ženami stejný jako vztah mezi kulturou a přírodou?“ Jednoduchá dvojtečka označuje vztah, kdežto dvojitá dvojtečka označuje vztah mezi souborem vztahů (viz také kapitolu 15).

V mnoha společnostech převládá názor, že ženy mají k přírodě blíže než muži, kteří jsou považováni za kultivovanější než ženy. V článku inspirovaném Lévi-Straussovým strukturalismem Sherry Ortner (1974) podotýká, že ženy jsou považovány za neochočené, divoké a obtížně ovladatelné. Proto představují nebezpečí (pro muže) a je nutné si je ochočit. Ortner se zmiňuje o třech souvisejících univerzálních aspektech ženské existence, jež se mohou stát oporou tomuto značně rozšířenému názoru: 1. Žena musí kvůli svému tělu a jeho biologickým funkcím (menstruace, porod, kojení) strávit „druhovým chováním“ více času než muž, který má více volnosti soustředit se na „čistě kulturní projekty“. 2. Tělo a jeho funkce stavějí ženu do společenských rolí, jež jsou považovány za „nižší než mužské role“ (vaření, uklízení atd.). 3. Zmíněné dva aspekty ženské existence propůjčují ženě mentální strukturu, jež se liší od mentální struktury muže a má podle všeobecného přesvědčení blíže k přírodě. Poněkud to připomíná rozdíl mezi veřejnou a soukromou sférou. Vyplývá z toho, že ženy jsou obecně považovány za pasivní a muži za aktivní, což je velmi rozšířený názor, ať už se týká sexuálního jednání, šíření kultury, nebo rolí obou pohlaví při udržování společnosti.

Podle tohoto způsobu uvažování jsou biologické rozdíly mezi mužem a ženou východiskem genderové nerovnosti. Ženino spojení s malými dětmi (které jsou

rovněž považovány za málo kultivované) ji přitahuje blíže k přírodě. V patrilineárních a virilokálních společnostech přicházejí ženy „zvenčí“, patří k jiné příbuzenské skupině, než je ta, v níž žijí. To vše svědčí o tom, že ženy jsou často považovány za přirozenější a méně kulturní tvory než muži.

Na druhou stranu bychom neměli zapomínat, že ženy na celém světě plní i kulturní role. V mnoha společnostech jsou to ve skutečnosti ženy, kdo udržuje a předává tradice. Často se také považuje za „přirozené“, že ženy jsou více nábožensky založené než muži. Ve Středomoří jsou muži kromě toho považováni za sexuální „přírodní sílu“ a z tohoto důvodu je vina za znásilnění připisována ženě. Žena má být natolik prozíravá, aby se vyhýbala mužům, kteří údajně nemohou ovládnout svůj pohlavní pud. Obecné předpoklady Sherry Ortner jsou podepřeny řadou etnografických pozorování. Skutečnost, že ženy menstrují, rodí a kojí děti, jim propůjčuje nejednoznačné a někdy i „nebezpečné“ postavení mezi přírodou a kulturou.

Představa, že „muž se má k ženě jako kultura k přírodě“, je rozporuplná. Většina badatelů se shoduje na tom, že tento model je příliš zjednodušující. Někteří také poukazují na to, že rozdíl mezi přírodou a kulturou nemusí být tak univerzální, jak předpokládá Sherry Ortner, inspirovaná Lévi-Straussem. Obecná představa, že nepřátelé nebo podřízení mají svým způsobem blíže k přírodě, je však poměrně běžná a rozhodně se neomezuje jen na vztah mezi mužem a ženou. Podle rasistické ideologie, jež ospravedlnila otrokářství v Severní Americe, měli černoši blíže k přírodě než běloši, a proto se lépe hodili k těžké fyzické práci, ale zároveň byli „jako děti“ a nedokázali si poradit s odpovědností a svobodou. Z tohoto pohledu může být zdůvodňování sociální nerovnosti pomocí dichotomie kultury a přírody významným ideologickým nástrojem, který pomáhá legitimizovat mocenské rozdíly.

„Ženské světy“ a „mužské světy“?

Přijmeme-li názor, že mezi ženami a muži existují systematické rozdíly – ať už je připisujeme na vrub biologii, socializaci, nebo ideologii –, musíme také připustit, že muži a ženy mohou vnímat svět různě (v souvislosti s tím, co Ortner označuje jako rozdílné „mentální struktury“). Z tohoto názoru vyšel Edwin Ardener, když napsal, že „sociální antropologové nevyřešili problém žen“ (1977, s. 1). Problém žen není totožný s problémem „postavení žen“, pokračuje Ardener, ale týká se spíše metodologických a teoretických problémů, na něž upozornily ženy v souvislosti s antropologickým výzkumem. Ardener tvrdí, že ženy v mnoha společnostech

jsou tiché a ostýchavé a že se nerady zapojují do hovoru o otázkách, které antropology zajímají. Ardener je označuje za „němé“ – nikoli doslova, ale v tom smyslu, že ženy mají sklon komunikovat způsobem, který je antropologovi (ať už je to žena, nebo muž) nesrozumitelný. Naproti tomu muži snadněji mluví o společnosti způsobem, který je antropologům bližší. Ardener naznačuje, že mužský kulturní svět je tomu antropologickému bližší než ženský kulturní svět. Podle jeho názoru se mužskou předpojatostí nevyznačují jednotliví antropologové, ale antropologie jako taková. Tento argument získal jistý vliv v pozdějších výzkumech problematiky genderu a připomíná rozdíl mezi partikularistickými ženami a univerzalistickými muži, o němž se zmiňují Whitehead a Ortner. Má-li Ardener pravdu, ženské světy se zkoumají obtížněji než mužské. Ať už je to jakkoli, je zřejmé, že ženy a muži v mnoha společnostech vnímají a prožívají svět odlišně. Z výzkumů v Kariibiku vyplývá, že muži a ženy mají protichůdné morálky: ženy se snaží zvýšit svou *úctyhodnost*, zatímco muži usilují o zlepšení své *pověsti* (Wilson, P., 1978). Oba hodnotové systémy obsahují dva naprosto rozdílné způsoby vnímání světa. Přestože obě zmíněné morálky souvisejí s genderem, nejsou s ním nerozlučně spjaty. Existují „osudové ženy“ – *femmes fatales* –, jež hledají způsoby, jak zlepšit svou pověst, a existují také stabilní a předvídativí muži, kteří se jen málokdy dotknou alkoholu a každou neděli chodí s dětmi do kostela (Eriksen, 1990).

Tento typ společnosti, který se vyznačuje silným napětím mezi gendery, působí paradoxně, protože je zdánlivě založen na dvou částečně neslučitelných hodnotových systémech. Pravda je nejspíš taková, že podobné paradoxy jsou běžné (i když méně viditelné) také i v jiných společnostech. Někdy je užitečné zkoumat zmíněné morální protiklady prostřednictvím genderu. Tím se dostáváme daleko od původních starostí o to, co je „skutečně“ ženské a mužské (hledání podstaty), a zjišťujeme, že studium genderu je významnou složkou studia společnosti jako takové.

Sexuality

Výše uvedené příklady nasvědčují tomu, že zatímco pohlaví je pevně dáno, gender je proměnlivý. Tento názor je v sociální a kulturní antropologii považován za ortodoxní. Protože pohlaví je kulturně uchopitelné pouze jako gender (máme na mysli kulturní interpretaci pohlaví a souvisejících sociálních postupů), svědčí to patrně o tom, že ženskost a mužskost jsou proměnlivé. V živé debatě o nejnovějším vývoji v antropologickém výzkumu genderu poznamenává Henrietta Moore, že problémy

přetrvávají navzdory pokusům relativizovat gender. Beze změny zůstává zejména „nepohodlná skutečnost, že lidé mají těla, jež se vyskytují v odlišné binární formě“ (Moore, 1999, s. 154; viz také Moore, 1994). Moore se dále zabývá zdobením těla (tetování atd.) v současné západní společnosti i transsexualitou a homosexualitou jako praktikami, jež představují závažné zpochybnění zmíněné „binární formy“ a kontrastu mezi mužem a ženou. Bylo opakovaně prokázáno, že homosexuální muži jsou v mnoha společnostech klasifikováni jako „přechodné“ pohlaví – nejsou zcela muži, ale ani zcela ženami. V mnoha společnostech je také značně rozšířena představa, že lesbické ženy jsou do jisté míry biologicky odlišné od heterosexuálních žen. V nově vznikajícím oboru bádání, který vešel ve známost pod označením teorie podivného (*queer theory*), se tyto úvahy vyvinuly do značné složitosti. Teorie problematizuje a relativizuje vztah mezi genitáliemi, genderovou identitou, sexuální identitou a sexuálními praktikami. V této oblasti se pozorovatel neobejde bez pečlivé pozornosti vůči faktům, i když přímé pozorování je ze zřejmých důvodů obtížné. Během kampaně zaměřené proti šíření AIDS v Norsku razil antropolog Bjarne Andersen výraz „muži, kteří mají sexuální styky s muži“, aby navázal kontakty se skupinou mužů, kteří sami sebe nedefinují jako homosexuály. (Tento výraz si později zvolila za svůj název jistá osudem pronásledovaná rocková kapela z Osla.)

Jak suše poznamenává Henrietta Moore, „dostupné antropologické údaje ve skutečnosti svědčí o tom, že se většina lidí nedomnívá, že jejich genderová příslušnost je nějak zvlášť proměnlivá nebo přístupná volbě.“ (1999, s. 158) Zároveň také ukazuje nestabilitu hranice mezi pohlavím a genderem a věnuje zvláštní pozornost poslednímu vývoji v euroamerické části světa. Dále lze tvrdit, že nejistý a reflexivní charakter genderových vztahů a identit v tomto typu společnosti je součástí širšího jevu, a sice reflexivní identity v obecné rovině (Giddens, 1991). V době, kdy je obtížné jednoznačně formulovat, co to znamená být dobrým mužem nebo dobrou ženou, se staly předmětem zkoumání a jednání i další identity, ať už národní, etnické, náboženské, nebo profesní. V posledních letech se v zámožných západních společnostech značně rozšířila plastická chirurgie, kterou lze považovat za pokus změnit atribut, jenž je často vnímán jako stejně podstatný a absolutní jako gender, a to věk.

Věk

Stejně jako gender je i věk univerzálním principem sociální diferenciaci a klasifikace. Stárnutí je nevyhnutelným a nevratným biologickým procesem, ale věk je stejně jako gender do jisté míry sociálním výtvořem. V mnoha společnostech se s přibývajícím věkem zlepšuje společenské postavení jedince bez ohledu na jeho gender. Holý k tomu poznamenává, že „s výjimkou několika loveckých a kočovných společností, v nichž přežití závisí na fyzické schopnosti pohybu ... se neindustriální společnosti projevují jako výrazně orientované na věk“ (1990, s. 167). Naproti tomu v moderní industriální společnosti nemají staří lidé nijak zvláštní autoritu z titulu svého věku. Neženou se za úspěchem, a proto jsou v moderní společnosti, která vysoce hodnotí individuální úspěch, relativně bezcenní. Kvůli rychlému tempu kulturních změn v moderní společnosti je stále větší část moudrosti a kulturních schopností starých lidí považována za překonanou.

Pokročilý věk je často spojován s bohatými zkušenostmi, hlubokou moudrostí a zdravým úsudkem. V mnoha společnostech jsou staří muži politickými vládci a staré ženy jsou vnímány jako menší „hrozba“ než mladé, protože jsou „kultivovanější“ a vzdálenější přírodě než mladé ženy. Již nemenstruují, nerodí děti, jsou „sušší“ a nepředstavují tak „hroživý“ sexuální pud. Staré ženy mají v některých společnostech větší moc než mladí muži. Společnosti, kde staří lidé třímají největší moc v politické sféře, se označují jako gerontokratické.

Děti a adolescenti jsou často považováni za nedokonalé v tom smyslu, že ještě musí rozvinout mnohé ze své skryté lidskosti. Ze stejného důvodu však mohou být považováni také za „nevinné“, což je jistá forma dokonalosti. Musí se teprve začlenit do společnosti, a proto ještě neznají hřích ani ctnost.

V mnoha společnostech se uplatňují i jiná kritéria než gender a věk, ale existují také společnosti, které jiná kritéria nepoužívají, i když přihlížejí ještě k osobním zásluhám. Zdá se tedy poměrně jasné, že gender a věk jsou důležitějšími kritérii sociální diferenciaci než například kasta, třída nebo příslušnost k etnické skupině.

Věkové stupně a věkové skupiny

Ve společnostech, které uznávají věk jako významný princip diferenciaci, existuje několik stupňů nebo institucionalizovaných fází mezi mládím a stářím. Baktamanové z Nové Guineje rozlišují u mužů sedm věkových stupňů a přechod z jednoho stupně na druhý je vymezen rituálně (Barth, 1975). Muž v sedmém věkovém stupni

si osvojil prakticky veškeré vědění, jež u Baktamanů existuje, včetně různých forem tajného vědění (jež se předává prostřednictvím postupných přechodových rituálů). Proto se zdá „přirozené“, že nejstarší muži by měli ovládnout politickou sféru.

Tímto způsobem může věk fungovat jako vertikální princip diferenciacce. Může působit také horizontálně a dělit populaci (obvykle pouze její mužskou část) do skupin vrstevníků, kteří patří do stejné věkové kategorie. Ve společnostech, jež neužívají jiná kritéria vnitřní diferenciacce, než jsou věk, gender a příbuzenství (například pastevecké komunity Nuerů a Masajů ve východní Africe), jsou muži (a někdy i ženy) seskupeni do věkových skupin, které nejsou definovány jako rodina, ale byli obřezáni ve stejné době. V rámci těchto skupin existuje zvláštní typ solidarity, jež se podobá příbuzenské. Věkové skupiny mají často zvláštní kolektivní povinnosti. Zmíněné skupiny překračují hranice rodin, a proto posilují sociální soudržnost a integraci ve společnosti (viz také kapitolu 11). V moderních společnostech pozorujeme podobné solidární vazby mezi spolužáky, zejména mezi příslušníky anglické vyšší třídy, kde se kupříkladu očekává, že absolventi Etonu ze stejného ročníku se budou vzájemně podporovat.

Životní stadia jako analytická kategorie?

Všechny společnosti rozlišují mezi různými životními fázemi. Van Gennep, Turner a další badatelé ve svých studiích přechodových rituálů ukazují, jak proces socializace nevyhnutelně vytváří trhliny v životě jednotlivce. Člověk přechází z jedné životní fáze do druhé a získává při tom nové statusy, práva a povinnosti. Jsou ale tyto životní fáze *univerzální*? Tento názor obhajoval Colin Turnbull (1985), který popsal pět životních fází, jež považuje za univerzální. Má-li pravdu, mohou životní fáze posloužit jako *srovnávací koncepty*, to znamená, že můžeme očekávat stejné životní fáze ve všech společnostech. Turnbull uvádí následující životní fáze:

- *Dětství* se vyznačuje závislostí na druhých a rychlým osvojováním si kulturních kategorií.
- *Dospívání* je období mezi dětstvím a dospělostí, kdy jedinec dozrává pohlavně a postupně se připravuje na plnou společenskou odpovědnost.
- *Mládí* je považováno za fázi mezi dospíváním a dospělostí; obvykle se popisuje jako období získávání vyššího vzdělání. Samotný Turnbull připouští, že tato životní fáze není univerzální.

- *Dospělost* je čtvrtá (v mnoha společnostech třetí) životní fáze. Turnbull tvrdí, že je „nudnější“ než předchozí fáze: je plná odpovědnosti, práce a každodenních povinností.
- Poslední životní fází je *stáří*, tedy období, v němž se podle Turnbulla mohou objevit tělesné i duševní nedostatky, ale „srdce a duše“ jsou vitálnější než kdy dříve, protože staří lidé mají mnoho zkušeností.

Mají stárnutí a přechody mezi jednotlivými životními fázemi více méně stejný obsah v různých společnostech, jak naznačuje Turnbull? Pravděpodobně ne. Není například pochyb o tom, že evropské pojetí *dětství* se vyvinulo až v 18. století.

Stárnutí do genderově vymezené osoby

Gender i věk mají kulturní i biologické aspekty. Věk nemusí být nutně přímo spjat s genderem. U Bakweriů v Kamerunu je například téměř nemožné, aby se muž oženil dříve než ve čtyřiceti letech, protože pokud si má najít ženu, musí mít nejprve majetek a politický vliv. Ženy se naopak vdávají krátce po dosažení pohlavní zralosti.

Děti jsou často považovány za relativně bezpohlavní tvory. Jejich výchova směřuje ke dvěma cílům: učinit z dítěte člena společnosti a učinit z něj muže nebo ženu. Z tohoto důvodu se přechodové rituály dívek a chlapců výrazně liší.

U etnik, která žijí v okolí Mount Hagen na Nové Guineji (Strathern, 1988), je běžný názor, že děti se rodí s ženskými i mužskými vlastnostmi. Mají-li se z dětí stát muži a ženy, musí projít dlouhým procesem učení, jenž vrcholí řadou rituálů v období puberty. Zejména pro chlapce jsou rituály nesmírně náročné. Sami nativní z oblasti Hagen to zdůvodňují tím, že chlapci musí projít náročnějším procesem, aby se z nich staly správně vymezené osobnosti a funkční sociální činitelé. Dívky není třeba tolik kultivovat prostřednictvím rituálů, protože ve svém těle mají dostatečný růstový potenciál. Již dříve jsme se zmínili o tom, že ženy jsou často považovány za pasivní a muži za aktivní.

Po iniciačních rituálech se ve většině společností děti jasně vymezují podle svého pohlaví. Rituály se odehrávají v době pohlavního zrání nebo i dříve. V některých společnostech na Středním východě smějí děti chodit s matkami do veřej-

ných lázní; po iniciaci však už chlapani nesmějí spatřit nahou ženu. Iniciační rituály často obsahují obřízku genitálií, tetování nebo jiné viditelné změny na těle. Na první pohled je tak možné rozlišit zasvěcené od nezasvěcených a „úplné“ lidi od „neúplných“. V mnoha společnostech jsou uchazeči v iniciačním období podrobni velkým zkouškám a často musí přetřpět fyzickou bolest, aby měli příležitost dokázat, že si zaslouží odpovědnost a práva dospělých příslušníků společnosti. Součástí iniciace nuerských chlapců je vyříznutí šesti rovnoběžných proužků přes čelo od ucha k uchu. Řezné rány jsou až „na kost“ (Evans-Pritchard, 1940) a od chlapců se očekává, že během zkoušky nedají najevo žádnou známku bolesti.

Přechodové rituály

Výraz „přechodový rituál“ (*rite de passage*) je spojován se jménem Arnolda van Gennepa, který v roce 1909 vydal knihu *Les Rites de Passage* (van Gennep, 1909; 1960). Gennep napsal, že rituály se společnost reprodukuje. Lidé získávají nový status, aniž by se změnila sociální struktura, a veřejný charakter obřadů je pro obyvatele každoroční připomínkou společenství, práv a povinností, jež jim ukládá a propůjčuje jejich společnost. Victor Turner (1967; 1969; 1974) dále rozvinul van Gennepovy postřehy podrobným studiem rituálů Ndembuů na území dnešní Zambie. Dospěl k závěru, že přechodové rituály působí jako prostředek umožňující začlenění do společnosti a *současně* dávají účastníkům pocítit mystický prožitek jednoty s duchovním světem a se „společenským organismem“.

Turner ve shodě s van Gennepem dělí rituály do tří fází: odloučení (*separace*), pomezí (*liminalita*) a znovupřijetí (*reintegrace*). Odloučení je charakterizováno přesunem jedince nebo skupiny směrem od pevného bodu v sociální struktuře k něčemu neznámému. Jakmile je odtržení dokončeno, vstupuje činitel do pomezí fáze a ocitá se v nejednoznačném stadiu, kdy je v jistém smyslu slova mimo společnost, „uprostřed a mezi“ (Turner, 1969) dvěma stabilními stavy. Aktér se ocitá v nebezpečné situaci. Společnost podstupuje riziko, že aktér se odmítne znovu začlenit a odvrhne její hodnoty a mocenskou hierarchii. Jedinec zase riskuje anomii a společenskou nezařazenost. Turner píše, že téměř v každé společnosti je jedinec nacházející se v liminální neboli pomezí fázi „strukturně neviditelný ve smyslu standardních definic a klasifikací své kultury“ (1974, s. 232). Tato obtížná a nebezpečná situace na pomezí je však nezbytná pro „smazání“ dřívějších statusů jedince. Připravuje ho ke znovuzrození a ke vstupu do jiné společenské kategorie.

Ve své studii matrilineárního společenství Kagurů z Tanzanie píše T. O. Beidelman (1971), že pokud chlapec zemře bezprostředně po obřízce, nemůže být pohřben obvyklým způsobem, protože nezemřel ani jako dítě, ani jako dospělý, ale jako liminální, přechodný typ člověka, nebo dokonce jako nečlověk.

Závěrečnou fází přechodových rituálů je znovupřijetí. V této fázi se kandidáti vrací jako noví lidé, obvykle na vyšší společenské úrovni.

Beidelman přináší podrobné popisy iniciačních rituálů u Kagurů. Není nijak obtížné u nich určit tři fáze, které vymezil Turner. Rituály pro obě pohlaví obsahují jak morální ponaučení, tak tělesnou změnu, ale jejich obsah je různý. Neoblečení a vyholení hoši ve věku deseti až dvanácti let jsou odvedeni z vesnice do buše. Tam jim odstraní předkožku a dospělí muži, kteří je doprovázeli, je začnou učit písni a mýty, jež shrnují podstatu jejich světového názoru. Po obřezání musí chlapci zůstat po určitou dobu v odloučení v dočasném táboře (liminální fáze). Během tohoto období pro ně dospělí muži připravují různé zkoušky: v noci se ukrývají v džungli a předstírají, že jsou lvi; vyprávějí jim, že po obřízce mohou zemřít, a tak dále. Tato fáze je samozřejmě fází odloučení. Nakonec jsou chlapci přivedeni zpět do vesnice a dostanou několik nových jmen (znovupřijetí).

Na rozdíl od chlapců neprocházejí dívky při iniciaci tak zásadní proměnou. Zatímco chlapci jsou odvedeni do buše společně, dívky procházejí iniciací samostatně a v odloučení v chatrčích ve vesnici. I ony jsou obřezány a dostane se jim morálního ponaučení, ale do jisté míry se dozvídají jiné věci než chlapci.

Liminální fáze dává hochům u Kagurů (a v mnoha jiných společnostech) významnou společnou zkušenost: společně prošli zkouškami a společně se stali dospělými muži. Sdílené zkušenosti jsou často zdrojem celoživotní solidarity. Již jsme se zmínili o tom, že tyto vazby jsou někdy institucionalizovány a slouží jako utišující politický faktor ve společnostech, které jsou jinak založeny na rodovém uspořádání.

Victor Turner (1920–1983) byl vzdělán v duchu klasického strukturalistického funkcionalismu, ale jeho zájmy se postupně ubíraly směrem k symbolické analýze a psychologické antropologii. Jeho první zásadní monografie, *Schism and Continuity in an African Society* (1957), se zabývá sociální integrací a štěpením u Ndemby v Severní Rhodésii (dnešní Zambii). Ndemby se zabývá i v několika svých dalších knihách. Ve svých nejvlivnějších textech se soustředí na rituál a význam symbolů. Na rozdíl od Lévi-Strausse klade Turner důraz na *mnohoznačnost* nebo *nejednoznačnost* symbolů a ukazuje, jak symboly přispívají k udržení společnosti a *současně* reagují na existenciální problémy. V souvislosti se studiem rituálů je Turner proslulý zejména díky svému zpracování přechodových rituálů. Zaměřil pozornost na *liminální fázi* neboli fázi odloučení, kterou považuje za zásadní (například v práci *The Ritual Process*, 1969). Turner popsal přechod mezi různými stavy přechodových rituálů jako dynamickou mezihru mezi různými formami sociální integrace, jmenovitě mezi formálními *societami* a neformálními *komunitami*. Podle Turnera jsou rituály zhuštěnými projevy sociální formy. Tvrdil, že díky jejich podrobnému studiu lze dospět k obecným zjištěním o společnosti i jednotlivcích. Jiní antropologové se později snažili Turnerovy postřehy a představy o liminalitě, societách a komunitách využít i v jiných než čistě rituálních souvislostech.

Sňatek a smrt

Většina studií, které se zabývají rituály, se soustředí na iniciační rituály. Rituály související se sňatkem a smrtí však nejsou o nic méně významné. Přesouvají jedince z jednoho statusu do druhého a – stejně jako iniciační rituály – slouží jako kolektivní připomenutí soudržnosti společnosti, jejich morálních hodnot a oprávněnosti autorit. Ve společnostech upořádaných na principu příbuzenství je sňatek důležitou příležitostí utvářet aliance mezi příbuzenskými skupinami a stává se symbolem kontinuity skupiny.

Pohřební rituály vyznačují poslední důležitý přechodový rituál v životě každého pozemšťana. U Kagurů jsou spjaty se dvěma problémy. Je třeba zajistit, aby byl zesnulý bezpečně převeden ze země živých do světa duchů. Nedávno zesnulí lidé,

stejně jako adolescenti v buši, jsou „na pomezí“, a proto je radno přistupovat k nim s největší obezřetností. Nelze je ovládnout tak, jak člověk může ovládnout žijící lidi, ale zároveň jsou živým natolik blízko, aby je mohli ovlivnit. Jinými slovy řečeno, musí se co nejrychleji zařadit mezi náležitě mrtvé.

Zesnulý člověk je oholen na celém těle (stejně jako novic při iniciaci). Muži jsou položeni na pravý bok, ženy na levý. Zesnulí obou pohlaví jsou pohřbeni s hlavou obrácenou vlevo směrem ke světu duchů. Mrtvá těla jsou pohřbena ve velkém spěchu, protože jsou považována za nečistá a nebezpečná, ale období truchlení trvá nejméně čtyři dny. Na konci tohoto období se objeví druhý problém související s mrtvými, a sice otázka dědictví. V této situaci lidé neřeší jen otázku, jak výhodně přijít k majetku, ale zabývají se také tím, které společenské vazby by se měly posílit a které oslabit. Úmrtí je příležitostí k přerozdělení společenských závazků, majetku a společenského statusu.

Úkoly související se smrtí jsou snad univerzální. Za prvé, smrti je nutno dodat symbolický a snad i náboženský obsah, aby se s ní pozůstali dokázali smířit. Za druhé, je třeba zajistit, aby život pokračoval dál a aby společnost i po smrti svého člena existovala více méně v nezměněné podobě.

Přechodové rituály v moderní společnosti?

Někteří západní čtenáři snad mají dojem, že přechodové rituály existují „tam někde“, a nikoli „mezi námi“. Není tomu tak, ale je nepochybně pravda, že význam přechodových rituálů v moderní společnosti poněkud upadl.

V západoevropské společnosti byly v minulosti důležité čtyři hlavní přechodové rituály, i když se zdá, že po druhé světové válce tři z nich ztratily na významu. Zatímco pohřeb je dosud společenskou událostí značného významu, křtina, biřmování (nebo první přijímání) a sňatek jsou stále méně rozšířeny a ve většině evropských společností ztrácejí na významu. Částečně to souvisí se skutečností, že tyto rituály jsou spjaty s náboženstvím, jehož úloha se v každodenním životě Evropanů značně zmenšila. Dalším částečným vysvětlením může být fakt, že zmíněné rituály již nejsou pro jednotlivce důležité jako události vyznačující přechod od jednoho statusu ke druhému. V protestantských společnostech ve Skandinávii museli uchazeči o biřmování zvládnout z paměti značný objem biblických znalostí. Neúspěch byl poměrně pravděpodobnou možností. Na oslavě po biřmování dostávali mladí lidé „dospělé“ dary jako oblek či hodinky. V některých částech Skandinávie byly až do konce třicátých let minulého století poměrně obvyk-

lymi dary také pouzdra na cigarety a falešné zuby (často zhotovené z velrybí kostice), jež obdarovanému naznačovaly, že jej příbuzní nyní považují za dospělého člověka s patřičnou odpovědností. Biřmování se odehrává ve věku kolem čtrnácti let, a proto není těžké pochopit, proč ztratilo na významu. Dříve se od mladých lidí očekávalo, že po biřmování si budou sami vydělávat na živobytí, ale dnes po tomto rituálu nenastává žádná dramatická životní změna. Možná bychom našli stejné vysvětlení i pro pokles významu sňatku ve společnosti, kde se sériová monogamie stala spíše normou než výjimkou.

Mezi genderem a věkem jako principem sociální diferenciace existuje jeden důležitý rozdíl. Člověk více méně automaticky přechází z jedné věkové skupiny do druhé, ale jen málokdo během života změní své pohlaví. V gerontokratických, ale jinak rovnostářských společnostech chlapcům stačí pouze vyčkat do plnoletosti, s níž se jim dostane plných politických práv. Plnoletí muži jsou způsobilí zasednout v radě starších a nakonec se mohou stát mocnými duchy předků. Ženy v mnoha společnostech tuto možnost nemají.

V této kapitole jsme zdůraznili, že dělba práce je v mnoha společnostech zásadním principem sociální diferenciace. Relativní složitost dělby práce může naznačovat složitost sociální diferenciace. Ukázali jsme také, že sociální diferenciaci nelze studovat nezávisle na politice a ideologii. Gender i věk jsou spjaty s politikou a dělbou práce, ale obvykle působí společně s jinými faktory. V příští kapitole se budeme zamýšlet nad dalšími kritérii, jež přispívají ke zmíněné složitosti – jsou to kasta a třída.

Doporučená literatura

- Gilmore, D.: *Manhood in the Making*. New Haven, CT, Yale University Press 1989.
Moore, H. L.: *A Passion for Difference*. Cambridge, Polity 1994.
Turner, V. W.: *The Ritual Process*. Chicago, Aldine 1994.

Společenské hierarchie

Nebot každému, kdo má, bude dáno a přidáno; kdo nemá, tomu bude odňato i to, co má.

Matouš 25, 29

Kasta se na indickém subkontinentu vztahuje k připsaným a zdánlivě vrozeným charakteristikám stejně jako jinde věk nebo gender. Změnit příslušnost ke kastě je teoreticky stejně obtížné jako změnit gender.

Pojem společenských tříd je složitý nejen proto, že existují v mnoha různých typech společností, zatímco kasty jsou obvykle spojovány s hinduismem a Indii. Přestože mnozí badatelé dokazovali, že většina lidí v třídní společnosti přebírá členství ve třídě svých rodičů (je-li člověk dítětem rodičů z dělnické třídy, je vysoce pravděpodobné, že zůstane v dělnické třídě), existuje mezi třídami značná teoretická i praktická mobilita. V mnoha společnostech je příslušnost ke třídě nahlížena emicky a není připsaným, ale dosaženým statusem.

Vztah mezi kastou a třídou je složitý a oba pojmy se vzpírají přesné definici. Začneme pojmem kasta.

Kastovní systém

Kastovní systém obsahuje kulturní i společenské aspekty; je to tedy symbolický systém spjatý s hinduismem, ale je to také soubor pravidel a postupů regulující rozdělení moci a uspořádání indické společnosti.

Kastovní systém lze definovat jako systém rozdělující celou hinduistickou společnost do endogamních skupin. Příslušnost ke kastám je dědičná. Kasty jsou zá-

roveň odděleny a spojeny prostřednictvím tří typických znaků: 1. kasty jsou odděleny s ohledem na kontakty a uzavírání sňatků; 2. existuje natolik vymezená dělba práce, přinejmenším teoreticky, že každá kasta představuje určitou profesi; 3. existuje hierarchie, která rozděluje kasty na vyšší a nižší.

Kastovní systém tedy obsahuje třídění lidí podle jejich připsaného statusu, zajišťuje pravidla usměrňující vzájemné vztahy mezi příslušníky různých kast a vytváří vzájemnou závislost kast skrze dělbu práce. Z toho plyne, že určité úkoly směji vykonávat pouze příslušníci určených kast.

S ohledem na ideologii a náboženství je kastovní systém založen na představě rituální čistoty a nečistoty, která ospravedlňuje segregaci a dělbu práce mezi kastami. Odlišnosti v rituální čistotě kromě jiného naznačují, že příslušník vyšší kasty se znečistí, pokud pozře potravu připravenou příslušníkem nižší kasty, a že pouze kasta bráhmanů smí vést náboženské rituály. Každá kasta má svá vlastní pravidla dobrého chování. Příslušníci vyšších kast například bývají abstinenti a vegetariáni.

Varna a džátí

Kastovní systém se běžně považuje za hierarchii rozdělující celou hinduistickou populaci do čtyř hlavních skupin, které se nazývají *varna* (sanskrtský výraz pro „barvu“). Nejvyšší postavení zaujímají bráhmani (kněží), za nimi následují kšátrijové (válečníci a králové), dále vajsjové (obchodníci) a šúdrové (řemeslníci a dělníci). Mimo tento systém na nejspodnějším konci žebříčku stojí takzvaní nedotknutelní. Tímto výrazem je označovali Britové, protože příslušníci vyšších kast museli projít složitým očišťovacím rituálem, pokud se dotkli takto znečištěné osoby. Příslušníci tří nejvyšších kast se označují za „dvakrát narozené“, protože prošli obřadem přinášejícím duchovní znovuzrození.

Takový popis kastovního systému sice není nesprávný, ale je zjednodušující a zcela jistě zavádějící. Za prvé je třeba uvést, že ke kastám příslušejí i vyznavači jiného náboženství než hinduismu: přibližně 130 milionů indických muslimů má své vlastní kasty (obvykle nižší); mnohé etnické skupiny, někdy označované jako „kmenové“, bývají klasifikovány jako nedotýkatelní. Někteří z nich částečně také z tohoto důvodu konvertovali ke křesťanství nebo buddhismu. Kasty kromě toho existují i v nehinduistických částech indického subkontinentu – od buddhistické Srí Lanky až k islámskému Pákistánu.

Důležitější však je, že popsané dělení indické populace do pěti skupin je vysoce abstraktní a v každodenním životě má relativně malý význam. Indický sociální antropolog M. N. Srinivas napsal již v padesátých letech minulého století: „Skutečnou jednotkou kastovního systému není jedna ze čtyř *varn*, ale *džátí*, což je velmi malá endogenní skupina praktikující tradiční povolání a požívající jistou míru kulturní, rituální a právní autonomie.“ (1952, s. 24) V Indii existují tisíce *džátí*: všechny představují dědičné povolání nebo řemeslo (i když už se neprovozuje), mají dlouhodobé závazky vůči jiným *džátí* v dané oblasti a zaujímají své místo v rituální hierarchii. *Džátí* jsou většinou relativně malé, ale některé jsou velké a vnitřně diferencované skupiny s asymetricky uspořádanými aliancemi mezi rodovými segmenty.

Na střední úrovni mezi *džátí* a *varnami* nacházíme kasty, které se objevují v celé Indii, například kastu kovářů (*lóharové*), jež zahrnuje *džátí* v celé Indii.

Praktickým účelem systému *varn* je zejména umožnit příslušníkům místních *džátí* najít své postavení ve vztahu k *džátí* v jiných částech země. Kromě toho představuje pevně daný a abstraktní hierarchický a hodnotový systém. „Nedotknutelní“ (nyní si říkají *dalítové* neboli „utiskovaní“) nemají své místo v systému *varn*, ale patří do systému *džátí*. Srinivas (1952, s. 30) uvádí, že příslušníci nižších *džátí* se vždy snažili zlepšit své postavení „dodržováním abstinence a vegetariánství, sanskrtizací svých rituálů a panteonu“. Srinivas dále dodává, že tento proces stoupání do vyšších kast vedl k rozšíření pozoruhodně uniformního hodnotového systému na indickém subkontinentu. Jinými slovy řečeno, zdá se, že panuje značně rozšířená shoda ohledně hodnot a kritérií, jež odlišují nižší kastu od vyšší.

Systém *jajmani*

Tradiční dělba práce v indických vesnicích vycházející ze systému *džátí* se nazývá systém *jajmani*. Jedná se vlastně o soubor tradičních pravidel, která upravují směnu výrobků a služeb mezi příslušníky různých kast. Jinými slovy řečeno, každá kasta má specifické závazky vůči ostatním kastám. Ze systematického hlediska lze prohlásit, že vesnice se udržuje jako sociální systém díky vzájemné závislosti kast. Z hlediska jednotlivého aktéra lze tvrdit, že systém významně strukturně omezuje individuální příležitosti. Systém *jajmani* je ideologicky spjat s náboženstvím a díky tomu přispívá k udržení představ o čistotě a nečistotě a o relativním postavení v rámci kastovního systému. Fakt, že příslušníci kasty metařů skutečně zametají, je vykládán jako důkaz toho, že ve skutečnosti znečišťují; současně musí

zametát, protože jsou vnímáni jako znečišťující prvek. Společenské a symbolické aspekty kast jsou vzájemně propojeny a navzájem se posilují, protože vytvářejí soulad mezi ideologií a praxí.

V systému *jajmani* vždy obíhalo jen velmi málo peněz, protože lidé většinou přímo směňovali zboží a služby. O směnách se často nevedly žádné přesné záznamy, protože každá kasta měla konkrétní povinnosti vůči jiným. V moderní Indii je někdy obtížné přimět systém, aby fungoval podle tradic. Za prvé, peněžní hospodářství umožnilo nakupovat nejrůznější služby a zboží od lidí, s nimiž člověk není propojen systémem *jajmani*. Za druhé, v důsledku změn v indické společnosti vznikla řada nových profesí, které nejsou zakotveny v systému *džátí*. Za třetí, začlenění indických vesnic do kapitalistického trhu a státní byrokracie oslabilo vazby mezi *džátí*. Systém *jajmani* je v urbanizovaném světě nepraktický. Na vesnicích propojuje sociální systém se stabilním ekonomickým systémem a dělbou práce, ale nefunguje ve velkých městech, jako je například Bombaj, kde se projevují značný příliv obyvatel a velmi složitá dělba práce. Neznamená to, že v Bombaji zanikly veškeré vazby mezi systémem *džátí* a jednotlivými profesemi; jsou ale slabší, méně jednoznačné a vystavené různým manipulacím.

Kasta a sociální mobilita

Vztah mezi kastou a dalšími kritérii společenského postavení může být složitý také v jiných a „tradičnějších“ podmínkách. F. G. Bailey ve svých klasických studiích o stoupání po kastovním žebříčku a o politickém konfliktu ve vesnici Bisípara (stát Urísa, východní Indie; viz Bailey, 1968) odhaluje část z této složitosti. Soustředí se zejména na situaci konkrétního aktéra, kdežto většina výzkumů v Indii se zaměřuje spíše na vlastnosti systému.

V padesátých letech, kdy Bailey prováděl své terénní výzkumy, byl systém *jajmani* ve vesnici Bisípara více méně nedotčený, ale přesto se začínaly projevovat některé rušivé prvky zvenčí. Vesnice se stala součástí moderního indického státu v tom smyslu, že příslušníci nižších kast nyní dostali možnost věnovat se politické kariéře. Bailey popisuje různé typy politických konfliktů a soupeření ve vesnici. Zaměříme se podrobněji na dva: konflikt mezi kastami a stoupání po kastovním žebříčku.

Jedinec má tři možnosti, jak zlepšit svou situaci. Může se pokusit změnit svou příslušnost ke kastě (což je v malé vesnici nesmírně obtížné), může se pokusit zlepšit své postavení v rámci své kasty, nebo může celý kastovní systém odmítnout a pokusit se o kariéru mimo něj.

Lihovarníci ve vesnici Bisípara desítky let postupně zlepšovali své ekonomické postavení, ale nijak se to neodrazilo na jejich rituální čistotě. Člověk může být poměrně zámožný a zároveň rituálně nečistý a naopak, přestože existuje přímá úměra mezi bohatstvím a rituální čistotou. Vůdcové kasty se tedy pokusili proměnit svůj kapitál v rituální čistotu. Nejprve museli očistit své vlastní praktiky procesem, který je obecně znám jako sanskritizace. Přestali provozovat rituály nižší kasty (například zvířecí oběti) a přijali i jiná bráhmanská pravidla, stali se vegetariány a tak dále.

Pokud však chtěli být považováni za příslušníky vyšší kasty, museli zlepšit i své postavení v systému *jajmani*. To bylo ze všeho nejobtížnější. Každá kasta, která v systému *jajmani* navázala vztah s nečistými lihovárníky, riskovala, že ji lihovarníci v místní hierarchii přeskochí. Na druhou stranu lihovarníci dobře platili za poskytované služby. Nakonec uspěli a postoupili o několik příček na společenském žebříčku. Bráhmami pro ně začali vykonávat rituální služby a v důsledku toho začali být považováni za čistou kastu, ale svému cíli museli obětovat značné množství peněz. Dokázali proměnit vysoké hospodářské postavení ve vysoké rituální postavení.

Je třeba poznamenat, že tento typ sociální mobility nijak nezpochybnuje samotnou kastovní hierarchii, ale spíše ji otevřeně podporuje. Politický konflikt, který se označuje jako kastovní, má jinou podstatu.

Kasta *pan* byla nižší, chudá a rituálně nečistá. Její vůdcové se inspirovali představami Gándhího o rovnosti kast. Několikrát se snažili vstoupit do chrámu vyhrazeného pro příslušníky vyšších kast, ale vždy byli vyhnáni. Potom si postavili vlastní chrám a prohlásili se za čistou kastu. Ostatní kasty ve vesnici Bisípara tuto strategii neuznaly a považovaly ji za nehorázné porušení pravidel. Kasta *pan* si své společenské postavení nijak nevylepšila.

Strategie, kterou použili lihovarníci, nebyla pro kastu *pan* použitelná z ekonomických důvodů. Někteří z nich tedy zvolili třetí postup a snažili se zlepšit své postavení překonáním hodnotové hierarchie. Využili kvóty určené pro rituálně nečisté v místní samosprávě a úspěšně vystoupili na společenském žebříčku v rámci hierarchické stupnice, která uznávala jiná kritéria než příslušnost ke kastě a rituální čistotu.

Z tohoto nástinu sociální mobility v indické vesnici je patrné, že zde existují tři stupnice společenské významnosti, jež fungují částečně nezávisle: ekonomický systém, kastovní systém a veřejná správa. V každém systému se uplatňují jiné zdroje, ale všechny obsahují diferenciaci moci, jsou legitimizovány skrze různé principy a jsou částečně nesouměřitelné. Bráhmani ve vesnici Bisípara neuznávali vzestup kasty *pan* prostřednictvím veřejné správy, i když díky svému postavení v místní samosprávě mohli někteří členové kasty *pan* uplatňovat určitou moc nad bráhmany.

Měli bychom také poznamenat, že zatímco se prokázalo, že ekonomickou moc lze proměnit v rituální čistotu, politickou moc (ve veřejném sektoru) nelze proměnit v obecnou prestiž. Zdá se, že příčinou je působení systému *jajmani*, který kombinuje ekonomické a rituální faktory, ale nezahrnuje sektor státní správy.

Kasta: typ sociální stratifikace?

Výzkumy kast byly vždy spjaty se studiem indického subkontinentu. Někteří badatelé však tvrdí, že pojetí kast lze úspěšně transformovat ve srovnávací koncept širšího rozsahu. Zamysleme se nad dvěma příklady, které tento názor dokreslují.

V souvislosti se svou studií politiky v údolí Swat v severním Pákistánu popisuje Barth (1981) systém společenské stratifikace v tomto údolí. Paštunové jsou sice muslimové, ale v této oblasti jsou tak výrazně ovlivněni svými hinduistickými sousedy, že jsou rozděleni do dědičných společenských kategorií spjatých s různou mírou čistoty. Tento systém skutečně připomíná kasty. Dělná práce v údolí Swat připomíná systém *jajmani*, existují zde vztahy vzájemné závislosti a závazků, existují zde „svatí“, statkáři, kněží, řemeslníci, pastevci, rolníci i „opovrhované skupiny“ (které odpovídají nedotknutelným v hinduistické společnosti).

„Kastovní systém“ v údolí Swat však nesouvisí s náboženskou nadstavbou a není jí ani odůvodněn. Právě naopak – islám a kastovní systém jsou v přímém rozporu, protože islám učí, že všichni jsou si před Bohem rovni. Protože Paštunové nejsou hinduisté, Barth dochází k závěru, že jejich kasty jsou důsledkem sociální stratifikace a dělby práce.

Kastu považoval za aspekt sociální struktury také Max Weber, ale s tímto názorem nesouhlasil Louis Dumont (1980 [1968], s. 208–212). Pokud chceme pochopit kastu, musíme na ni podle Dumonta nahlížet jako na nedílnou součást sociální a kulturní jednoty. O kastách nelze mluvit bez přihlídnutí ke konkrétnímu kulturnímu kontextu, v němž se zrodily. Přítomnost „systému, který se podo-

bá kastovnímu“ v nehinduistické společnosti, je připisována šíření některých aspektů instituce kast. Tato „napodobenina“ kastovního systému v údolí Swat, stejně jako křesťanství v oblasti Kérala (jihozápadní Indie) a buddhismus na Sri Lance, je podle Dumonta ovlivněna hinduistickou kulturou, ale není do ní plně začleněna. Dumont tvrdí, že kasty jsou aspektem indické kultury a je nutné je chápat v rámci hinduistického sociokulturního prostředí. Na jiném místě prohlašuje (1986), že samotné pojetí „stratifikace“ je individualistickým evropským konceptem, který nedává smysl v hierarchických společnostech indického subkontinentu.

Gerald Berreman (1979) zaujal radikálnější postoj než Barth ve snaze převést pojetí kast ve srovnávací koncept. Kromě jiného tvrdí, že kasty existují i ve Spojených státech a američtí černoši zaujímají v tomto systému postavení „nečisté kasty“. Bez ohledu na oficiální ideologii meritokracie, která tvrdí, že každý je pánem svého osudu, Berreman zastává názor, že černoši patří do dědičné nižší kategorie, vykonávají méně prestižní povolání a dotykem mohou znečistit příslušníky čistých kast (bělochy). Dříve než Berreman hlásal užitečnost takto široce pojatého konceptu kasty i Kroeber. Pro Dumonta, který považuje kasty za vnitřně spjaté s indickou společností a kulturou, je taková představa nepřijatelná.

Dumont pohlíží na kasty z hlediska systému, kdežto Barth a Berreman kladou větší důraz na dostupné možnosti aktéra. Při pohledu z tohoto úhlu je možné najít důležité podobnosti mezi černochy v USA, Paštuny v údolí Swat a hinduistickými vesničany, přestože každá ze zmíněných skupin žije ve zcela jiné kultuře. Berreman kritizoval Dumontův pohled na kasty jako „bráhmanský“ (Berreman, 1979; viz také Burghat, 1990; Quigley, 1993) a nekriticky odrážející názory těch, kdo mají moc. Berreman nevnímá indickou společnost jako nedílný celek, jehož příslušníci sdílejí relativně jednotný světový názor. Další badatelé, mezi nimi i Pauline Kolenda (1985), ukázali, že příslušníci nižších kast uvědoměle rozvíjejí ideologie, jež jsou v přímém protikladu s kastovním systémem, a mnozí konvertují k buddhismu, islámu nebo křesťanství.

Louis Dumont (1911–1999) několik let přednášel na univerzitě v Oxfordu, ale od roku 1955 pracoval ve Francii. Přestože od padesátých let publikoval mnoho knih o Indii a o obecných sociologických a antropologických otázkách, jeho vliv vzrostl zejména na počátku osmdesátých let. Základní Dumontova myšlenka je převzatá z klasické sociologie (zejména od Durkheima a Tönniese). Spočívá v představě, že společnosti jsou nedílné celky, a proto jsou kvalitativně odlišné od součtu částí, z nichž se skládají. Ve své slavné analýze kastovního systému v Indii (*Homo Hierarchicus*, 1980 [1969]) Dumont tvrdí, že tento systém má vnitřní logiku jedinečnou pro hinduistickou kulturu. Zatímco v Evropě se každému jednotlivci připisuje zvláštní hodnota, indický jedinec má význam pouze ve vztahu k všeobsažnému a holistickému kulturnímu systému. Ve své práci *Essays on Individualism* (1986) Dumont kritizuje moderní sociální antropologii za to, že zanedbává základní rozdíly mezi společnostmi. Antropologové totiž měli sklon považovat za samozřejmost, že rovnostářský a individualistický étos je univerzální. Jedním z Dumontových nejvýznamnějších příspěvků k antropologické teorii je jeho prezentace *hierarchie hodnot*. Tvrdí, že každá společnost je semknutá kolem specifických hodnot, jež se projevují na různých úrovních, a že některé z těchto hodnot určují – zahrnují – jiné hodnoty na nižších úrovních. Nejvyšší hodnotou evropské společnosti je jednatel, tvrdí Dumont. Zahrnující hodnoty jsou považovány za podstatnější než jiné hodnoty ve společnosti, jež vůči nim mohou být i v protikladu.

Kasty v moderní Indii

Kastovní systém má náboženskou neboli duchovní stránku a praktickou neboli sociální stránku. Má význam pro náboženské postavení lidí a jejich rituální praktiky, pro jejich manželství a aliance a pro jejich možnosti v profesním životě. Existují čtyři hlavní důvody, proč je nemožné udržet kastovní systém v soudobé Indii beze změny. Za prvé, vznik nových profesí komplikuje klasifikaci lidí podle systému *džátí*. Za druhé, v mnoha situacích jsou výdělečně činné osoby najímány na základě své kvalifikace (získaný status), a nikoli podle své kasty. Za třetí, indické úřady se prostřednictvím určených kvót ve veřejném sektoru aktivně snaží vyrovnat rozdíly mezi kastami. Za čtvrté, proces urbanizace znesnadňuje zařadit do

kast lidí, s nimiž se člověk setkává. Umožňuje mnoha Indům přestěhovat se do města, kde je nikdo nezná, a osvobodit se od stigmatizované identity.

V rámci samotného hinduismu byly podniknuty určité pokusy vymýtit kastovní systém. Od 19. století se o to snažilo významné reformní hnutí, árijánismus, a Mahátmá Gándhí se pokoušel modifikovat kastovní hierarchii kromě jiného také tím, že označil nedotknutelné jako *hariján*, což značí „boží děti“. V dnešní době se organizace *dalitů* (kteří odmítají Gándhího označení, neboť je považují za urážlivé blahosklonné) zasazuje o skutečné zrušení kast.

Přes četné pokusy zrušit kastovní systém nebo alespoň zmírnit jeho účinky zůstává princip kast velmi životaschopný. Seznamovací inzeráty v listu *Sunday Times of India* jsou například rozděleny do rubrik podle kastovní příslušnosti. Přestože systém *jajmani* je v mnoha částech Indie na ústupu, kastovní systém si uchovával řadu funkcí v rituální i sociální oblasti.

Kasty mimo Indii

V letech 1840–1917 po zrušení otroctví v koloniích bylo do vzdálených kolonií přesídleno několik milionů Indů, kteří se tam natrvalo usadili. Příčinou této masové migrace byla potřeba čerstvých pracovních sil na plantážích po osvobození otroků. Mnozí tvrdili, že Indové byli nalákáni na slibné pracovní smlouvy, ale ve skutečnosti se vlastně stali obětí podvodu a že jejich skutečná situace na plantážích nebyla o nic lepší než situace bývalých otroků. Hugh Tinker (1974) popsal systém nájemní práce v zahraničí jako novou formu otroctví v knize *A New Form of Slavery* (viz také Mintz, 1974). Většina Indů pocházela z Biháru a Uttarpradéše – nejhudších částí Indie –, ale bylo mezi nimi také hodně Drávidů z Tamilnádu a Ándhrapradéše. Jejich potomci dosud žijí na území bývalých kolonií. Na Mauriciu tvoří 65 % obyvatel, v Guyaně asi 55 % obyvatel, na souostroví Fidži asi 45 % (po převratu v roce 1987), na Trinidadu a Tobagu asi 40 %, v Surinamu asi 35 %.

O této indické diaspoře existuje rozsáhlá antropologická literatura a mnozí badatelé upozorňovali na otázku kulturní kontinuity a změny. Například kastovní systém se začal měnit téměř okamžitě po vyplutí, protože na palubě lodi nebylo možné dodržovat navyklé zásady stravování a protože dělba práce v koloniích zcela narušila systém *jajmani*. V některých společnostech, zejména na Mauriciu, zůstávají některé kasty endogamní, ale jinde, například na Trinidadu, různé dílčí skupiny z čistě praktických důvodů splynuly

do jedné kategorie „Indotrinidadanů“. Dokonce i na Trinidadu se ortodoxními kněžími mohou stát pouze bráhmani. Na Mauriciu se v posledních letech v souvislosti s politickým vývojem obrodilo kastovní uvědomění a nižší kasty vytvořily vlastní zájmové skupiny.

Zkušenosti z indických diaspor, kde se neudržel ani systém *jajmani*, ani kastovní rady *paňčaját*, ale kde stále přežívá kastovní povědomí, naznačují, že kastovní systém může být flexibilní a přizpůsobivý a že rozhodně není jisté, zda vezme za své v důsledku sociálních a kulturních změn. Na druhou stranu je jisté, že kasty mají velmi proměnlivý význam jako kritérium diferenciacie – v Indii i mezi Indy v zahraničí. Pro některé lidi může příslušnost ke kastě velmi přesně určovat jejich místo ve společnosti, pro jiné může mít význam pouze při náboženských slavnostech a snad také během volebních kampaní.

Třídy a vrstvy

Gender a věk působí všude na světě jako principy sociální diferenciacie a klasifikace lidí. Systémy založené na kastách a třídách jsou složitější a vykazují také složitější dělbu práce.

Výraz „společenská třída“ se obvykle používá v kapitalistické společnosti, přestože třídy přísně vzato existují i v jiných společnostech. Nejvlivnější teorii společenských tříd rozpracoval Karl Marx v polovině 19. století. Výraz „třída“ zaujímá význačné místo v jeho rozsáhlých studiích o historických společnostech a zejména o kapitalistické společnosti. Vztahy mezi třídami měly podle Marxe rozhodující vliv na historické změny.

Marx definoval třídy ve vztahu k vlastnictví. Vládnoucí třídou v kterékoli společnosti je ta třída, jejíž příslušníci ovládají výrobní prostředky (půdu, nástroje, stroje, továrny a podobně) a kupují si pracovní sílu druhých lidí (tj. zaměstnávají je). O stupeň níže pod vládnoucí třídou se obvykle nacházejí rolníci a nezávislí řemeslníci, stejně jako námezdní dělníci, kteří musí prodávat svou pracovní sílu, aby přežili. V moderní industriální společnosti obvykle hovoříme o třech důležitých společenských třídách: první z nich je buržoazie neboli kapitalisté, kteří vlastní výrobní prostředky; druhou třídou je drobná buržoazie, jejíž příslušníci sice vlastní výrobní prostředky, ale nezaměstnávají jiné lidi, a třetí třídou je děl-

nická třída, jejíž příslušníci prodávají svou pracovní sílu. Kromě toho existuje ještě lumpenproletariát, nezaměstnaní, zločinci, tuláci a podobní lidé, ale také aristokracie, která žije z úroků ze svého majetku.

Není pochyb o tom, že mezi lidmi existují značné třídní rozdíly dokonce i ve společnostech, které kladou důraz na rovnost. Třídní rozdíly se v praxi přenášejí z generace na generaci, takže děti přejímají příslušnost ke třídě rodičů, i když vždy existuje jistá sociální mobilita. Ať už zmíněné rozdíly jsou, či nejsou spjaty s vlastnictvím výrobních prostředků, jsou velmi důležité ze systémového hlediska i z pohledu jednotlivého aktéra. Na tomto místě bychom měli poznamenat, že většina badatelů podporuje způsob uvažování o nerovnosti, který na rozdíl od marxismu nepokládá vlastnictví výrobních prostředků za vysvětlující proměnnou. Tento názor se někdy označuje jako teorie sociální stratifikace a je spojován s Maxem Weberem. Weber, který psal půl století po Marxovi, tvrdil, že existuje několik částečně nezávislých kritérií, jež dohromady propůjčují člověku určité postavení, a že vlastnictví nemusí být nutně tím nejdůležitějším. V určité společnosti může být například stejně důležitá i politická moc nebo intelektuální význam.

Podstatný rozdíl mezi pohledem na třídy nebo vrstvy spočívá v tom, jaký význam přikládá konfliktům. Třídní teorie je vždy svým způsobem teorií konfliktů. Za základní princip považuje konflikt mezi různými třídami. Marx považoval třídní boj za nejvýznamnější faktor sociální změny, neboť úspěšný třídní boj nakonec vedl ke změnám vlastnických vztahů a ke kvalitativním změnám společenského řádu.

Marxistické představy o společenské třídě i další teorie o společenských vrstvách či třídách byly podrobeny kritice pro svůj etnocentrismus. Typickou ukázkou této argumentace je Dumontova kritika způsobu užití výrazu „kasta“. Zatímco někteří badatelé tvrdili, že všechny společnosti jsou rozvrstveny, a že pojetí tříd a vrstev je tedy univerzálně užitečné, jiní zdůrazňovali, že samotný koncept vychází z evropských představ a vztahuje se k moderním státním společnostem.

K některým ekonomickým a politickým aspektům společenských vrstev a tříd se vrátíme v pozdějších kapitolách. Nyní se zaměříme na třídu jako na princip sociální diferenciacce a klasifikace. Následující příklad ukazuje příchod kapitalismu do dříve feudální společnosti a naznačuje, že mezi ekonomickými a kulturními změnami mohou existovat důležité vzájemné vazby.

V první polovině 19. století nastal v portorickém San José důležitý posun (Wolf, 1969 [1956]). Místo toho, aby rolníci pěstovali plodiny pro vlastní spotřebu, začali stále více pěstovat jednu hlavní plodinu pro světový trh. Nejvýznam-

nější plodinou byla káva, po níž na světových trzích rostla poptávka. Pokud však mělo být pěstování kávovníku ziskové, bylo nutné vyřešit několik problémů. Majitelé půdy museli zvětšit obdělávané plochy a museli také získat námezdní dělníky. Potřebovali rovněž najít zdroje úvěru (banky či podobné instituce), aby mohli svůj rozvoj financovat.

Pokud byl dostatek zemědělské půdy, nebylo jednoduché získat námezdní dělníky, protože lidé raději obdělávali vlastní pole. Pěstitelé kávy však postupně ovládli většinu dostupné půdy a nakonec už nezbyla žádná – veškeré zemědělské pozemky bylo nyní nutno kupovat. Nová situace vedla k proletarizaci značného počtu dříve nezávislých drobných vlastníků půdy, kteří se stali závislými na prodeji vlastní pracovní síly.

Konfrontaci dvou systémů – kapitalistického, založeného na koupi, prodeji a úrocích, a tradičního, založeného na výrobě pro vlastní spotřebu – popisuje Wolf jako kulturní konflikt, jako střet protikladných hodnotových systémů. Místní obyvatelé považovali Španěly (ti, kdo půjčovali peníze a pěstovali kávovník, byli většinou Španělé) za skoupé individualisty: „Oloupi druhé lidi o jejich peníze, ale potom na nich jenom sedí. Neutrácení je. Nedávají lidem malá políčka, na kterých by si mohli vypěstovat něco k jídlu.“ (Wolf, 1969, s. 178) Španělé se o Portoričanech zase vyjadřovali jako o líných opilcích, kteří si neumějí pořádně zorganizovat a naplánovat život.

Jakmile se plně vyvinula nová a specializovaná ekonomika, bylo možné v San José rozlišit čtyři společenské třídy:

1. *Zemědělci*. Vlastnili kousek půdy, obdělávali je se svou rodinou a přebytky prodávali na místních trzích. Nedokázali však vypěstovat tolik, aby mohli rozšířit výrobu.
2. *Středně velcí farmáři*. Vlastnili více půdy, kupovali si pracovní sílu nezbytnou k jejímu obdělávání a měli větší zisky, než potřebovali k základní obživě.
3. *Venkovský proletariát*. Nevlastnili žádnou půdu a na živobytí si vydělávali prodejem své práce.
4. *Majitelé půdy*. Specializovaní pěstitelé kávovníku – nakupovali pracovní síly ve velkém a dosahovali velkých zisků.

Společenské třídy jsou v tomto případě jednoznačně určeny podle vztahu k výrobním prostředkům. Majitelé velkostatků zaujímali nejvyšší postavení, nemajetní lidé stáli na společenském žebříčku nejnižše. Měli bychom také poznamenat, že

v mnoha tradičních společnostech není možné klasifikovat lidi podle vlastnictví výrobních prostředků, protože půdu často nelze kupovat ani prodávat. Připomeňme si, že u Dogonů rozhoduje náčelník (*hogon*) o tom, kdo bude obdělávat které pole. Práva k půdě jsou spjata s příslušností k rodům. V lovecko-sběračských společnostech neexistuje systémový rozdíl v přístupu k výrobním prostředkům. Všichni muži mají luk a šípy. V kapitolách 12 a 13 se podrobněji zaměříme na tyto zásadní rozdíly ekonomického uspořádání společnosti a na jejich souvislosti s politickou mocí a společenským uspořádáním obecně. Na tomto místě se spokojíme s poznámkou, že ekonomické rozdíly a organizace výroby (dělna práce) se projevují také v kulturní oblasti a plodí důležité rozdíly v klasifikaci jednotlivců.

„Kulturní třídy“

V mnoha současných společnostech bychom velmi obtížně obhajovali názor, že přístup k výrobním prostředkům je hlavním kritériem třídního rozdělení. V tomto ohledu se zdá, že má pravdu Weber, a *nikoli* Marx. V industriálních společnostech je poměrně značný podíl obyvatel zaměstnan v oboru veřejných služeb (takzvané bílé límečky) – tito pracovníci nejsou ani kapitalisté, ani dělníci. Mnozí velmi dobře placení ředitelé společností vlastní zanedbatelný počet akcií ve firmách, které řídí. Z toho vyplývá méně nekompromisní třídní pojetí, než jaké rozvinul Marx, jenž psal v době, kdy bylo patrnější hlavní rozdělení západní společnosti na kapitalisty a dělnickou třídu.

Z Wolfovy analýzy portorické společnosti vyplývá, že aktéři se vzájemně hodnotí podle symbolů bohatství: rozdíly mezi lidmi mohou tedy spočívat v tom, zda někdo vlastní či nevlastní přehoz přes lůžko, zda paní domu jezdí na koni nebo na mule a zda členové rodiny jedí banány samotné nebo s mlékem. Tyto znaky byly v té době těsně spjaty s různým přístupem k majetku. Nemusí to však platit vždy a všude. Jak ukázal ekonom Thorstein Veblen (1953 [1899]), Američané někdy usilují o získání symbolů statusu, aby působili dojemem, že jsou na tom lépe než ve skutečnosti. Veblen tuto strategii označuje jako „ostentativní spotřebu“.

O něco později rozpracoval Pierre Bourdieu systematickou teorii „kulturních tříd“, v níž jako hlavní empirický příklad použil Francii (Bourdieu, 1979; viz také Jenkins, 1993). Základní myšlenkou Bourdieuovy práce je představa, že moc je spojena se symboly a že vládnoucí třídou v každé společnosti je automaticky ta třída, která rozhoduje o hodnocení symbolů a o formě dominantního diskurzu; jinými slovy řečeno, je to třída, jež rozhoduje o kritériích dobrého vkusu. Člověk,

který zná pravidla dobrého chování, umí „správně“ mluvit, orientuje se v hudbě i v umění a tak dále, má přebytek symbolického kapitálu. Bourdieu připouští, že tyto rozdíly často souvisejí s ekonomickou nerovností, ale analyzoval je jako společenské systémy. V mnoha společnostech existují lidé, například politici a intelektuálové, kteří vlastní nezanedbatelný symbolický kapitál a vládnou značnou mocí, aniž by vlastnili výrobní prostředky.

Ve svém pečlivě provedeném výzkumu „vkusu“ francouzské společnosti Bourdieu zdůrazňuje jeho společenský původ. V rozporu s obecně oblíbenými představami o tom, že vkus je do jisté míry vrozený, Bourdieu vyzpozoval:

...že kulturní potřeby se rodí v důsledku vzdělávání: naše studie dokazuje, že veškeré kulturní návyky (návštěvy muzeí, koncertů, výstav atd.) a záliba v literatuře, výtvarném umění nebo hudbě těsně souvisí s úrovní vzdělání (které se měří akademickými tituly nebo počtem let strávených ve vzdělávacích institucích) a společenským původem. (1979, s. 1)

Rozdílný vkus tedy vyjadřuje „objektivní třídní rozdíly“. Bourdieu například dokazuje, že znalost klasické hudby těsně souvisí se vzděláním a třídním původem. Tvrdí, že samotná definice dobrého vkusu je projevem moci, která potvrzuje a posiluje rozdíly ve společenském postavení a zároveň propůjčuje jistou důstojnost. Stejně jako nečistá kasta v Indii může změnit svůj způsob života ve snaze pozvednout své postavení v kastovním systému, snaživci v moderní třídní společnosti se mohou pokusit přivlastnit si co nejvíce symbolů, jež svědčí o dobrém vkusu. Bourdieu nazývá tuto strategii „konverzí kapitálu“. Chceme-li se vyjádřit jinými slovy, je možné proměnit ekonomický kapitál v symbolický (kulturní prestiž). Například ve Francii je možné si za jistých okolností koupit šlechtický titul. Analogie se společenským vzestupem indických lihovarníků je zde očividná.

Přestože obvykle existuje zřetelné spojení mezi ekonomickým a symbolickým kapitálem, oba typy kapitálu nejsou shodné: někteří lidé mají značné množství symbolického kapitálu a nepatrně ekonomického a naopak. Z tohoto důvodu může být konverze jednoho typu kapitálu ve druhý zajímavou strategií pro ty aktéry, kteří chtějí zvýšit svou prestiž. Převládající směr konverze pochopitelně závisí na dominantním hodnotovém systému dané společnosti.

Pierre Bourdieu (nar. 1930) je vzděláním filozof, ale působil zejména v oboru sociologie a antropologie. Jeho etnografickou oblastí je Alžír a rodná Francie a jeho nejvýznamnější studie se zabývají vztahem mezi věděním, kulturou a mocí. V práci *La Réproduction* (spolu s Jeanem-Claudem Passerem) ukazuje, jak francouzský vzdělávací systém prezentuje buržoazní ideologii jako „přirozenou“, a reprodukuje tak třídní rozdíly. Ve spisech *Esquisse d'une théorie de la pratique* (1972) a *Le Sens pratique* (1980) rozvíjí obecnou teorii a metodu studia implicitních a často neviditelných mocenských struktur imanentně přítomných v kultuře. V práci *Homo academicus* (1984) identifikuje tyto mocenské struktury ve francouzském akademickém životě, ale jeho hlavní empirickou studií zůstává *La distinction* (1979), širokosáhlé pojednání o vkusu a moci ve francouzské společnosti: Bourdieu zkoumá, jak se projevují kulturní koncepty dobrého a špatného vkusu a jak přispívají k udržení konkrétních symbolických mocenských vztahů (viz také Jenkins, 1993).

Složitost sociální diferenciacce

Obecným principem studia stratifikace a třídní a sociální diferenciacce je pravidlo kumulace. Toto „pravidlo“ tvrdí, že je-li někdo ekonomicky bohatý, má pravděpodobně také dobré vzdělání, jisté zaměstnání a těší se dobrému zdraví. Tato myšlenková linie byla dobře dokumentována zejména v sociologických studiích moderních industriálních společností. Jako antropologové si však musíme uvědomovat, že různé společnosti mají různá kritéria pro společenské postavení a jeho vnímání. Přestože bohatství s sebou téměř vždy nese vysoké postavení, nemusí být nutně důležitější než například rituální čistota. Pokročilý věk může znamenat vysoké nebo nízké postavení, ženské pohlaví může být naprosto diskvalifikující nebo téměř bezvýznamné a tak dále.

Již dříve jsme naznačili, že různá kritéria, podle nichž se posuzuje postavení, bývají často protikladná. Tuto skutečnost lze interpretovat jako konflikt mezi hodnotovými systémy nebo mezi principy legitimizace moci. Klasickým příkladem je konflikt mezi stářím a vzděláním, který je obvyklý v mnoha současných afrických společnostech. Staří muži ve vesnici se snaží podržet si svou moc, jež jim podle tradic náleží, kdežto mladí muži vracějící se z vysokých škol nahlíží na

jí na tom, že jejich vzdělání a získané kvalifikace jsou nadřazené a opravňují je k větší moci, než mají stařešinové.

Různá kritéria určující postavení ve společnosti nebo principy diferenciací se tedy nemusí nutně překrývat. Společenskou hierarchii ve vesnici Bisípara můžeme například vnímat jako systém založený na pěti pyramidách, které od sebe lze analyticky rozlišit. Pyramidy symbolizují kastu, bohatství, místní správu, gender a věk a v různé míře se vzájemně ovlivňují.

Principy diferenciací fungují současně, ale jejich relativní význam lze předvídat jen vzácně. Někdy význam závisí na situaci. Znamená to, že v některé situaci, například při náboženských slavnostech, je příslušnost ke kastě důležitější než ostatní kritéria. V jiné situaci může být nejdůležitějším kritériem ekonomická moc. Má například bohatá žena z relativně nečisté kasty vyšší, nebo nižší postavení než chudý bráhma? Tato otázka nemá jednoznačnou odpověď, ale vypovídá o složitosti sociální klasifikace a diferenciací.

Moc a bezmocní

Dvě poslední kapitoly se do značné míry zabývaly mocí a vlivem. Sociální diferenciací, ať už vychází z genderu, věku, třídy, nebo kasty, vytváří a reprodukuje mocenské rozdíly. Tyto rozdíly někdy vedou k protestům a vzpourám bezmocných, jež mohou vyústit v trvalé změny mocenských vztahů ve společnosti. Jako příklad takové změny se často uvádí Francouzská revoluce: po této důležité události v evropských dějinách byla privilegia šlechty a královského rodu nahrazena formálními principy rovnosti a demokracie.

V této kapitole jsme také naznačili, že ve společnosti mohou panovat poměrně rozmanité představy o spravedlnosti, dobru a zlu a o tom, jak vypadá svět. Jinými slovy řečeno, společnosti jsou vnitřně diferencované nejen z ekonomického a politického hlediska, ale také z kulturního hlediska. Přesto se členové společnosti obvykle shodnou na jistých základních hodnotách, ať už jsou nevyslovené, nebo explicitně vyjádřené. Dokonce i lidé, kteří se cítí být utlačováni, často podporují převažující ideologii, i když přispívá k jejich porobení. Každá ideologie se snaží prosadit svůj pohled na společnost jako „přirozený“. Uspěje-li, lidé začnou považovat své místo ve společnosti i dominantní hierarchii za přirozenou. Tento základní mechanismus měl na mysli Karl Marx, když psal, že ideje vládnoucí třídy jsou vládnoucími idejemi společnosti.

Rozdíl mezi hlediskem jednotlivého aktéra a systémovým hlediskem je důležitý, pokud se zaměříme na nerovnost a diferenciaci. Úmyslným střídáním obou perspektiv lze efektivně studovat kastovní i třídní systém. Člověk se narodí jako příslušník určité kasty nebo třídy; kastovní či třídní struktura je vlastností systému, ale každý aktér se ke svému postavení na škále moci nebo bezmocnosti staví nezávisle a nepředvídatelně. Proto je nezbytné studovat moc a pochopit dualitu společenského procesu, který je produktem činnosti a zároveň vytváří objektivní podmínky pro činnost. Touto problematikou se budeme zabývat v další kapitole.

Doporučená literatura

Dumont, L.: *Homo Hierarchicus* (2. vydání). Chicago, University of Chicago Press 1980.

Kolenda, P.: *Caste in Modern India: Beyond Organic Solidarity*. Prospect Heights, IL, Waveland 1985.

Marx, K., Engels, F.: *The Communist Manifesto*. New York, The Modern Reader 1968 [1848]; česky: *Komunistický manifest*. Brno, Blok 1973.

Politika a moc

Politika parazituje na ostatních společenských vztazích.

M. J. Swartz

Politika je spjata s mocí. Lidé ji uplatňují vůči sobě navzájem a společnost uplatňuje svou moc nad lidmi tím, že prostřednictvím zákonů a institucí omezuje jejich jednání. Omezení mají různou podobu – od majetkových daní až po mučení a genocidu. Politika však také souvisí s prevencí nezákonnosti a nedostatku bezpečí, týká se zákona a pořádku, uplatňování osobních práv, řešení konfliktů a sociální integrace.

Politiku lze analyticky identifikovat ve všech společnostech, ale rozhodně nelze tvrdit, že všechny společnosti, které antropologové studovali, mají politické instituce odlišené od jiných společenských sfér. Zdálo by se, že v moderních státech je poměrně snadné vymezit, co je politika a co politika není. Politologie, která studuje politiku v moderních společnostech, se zabývá formálními politickými institucemi, zákonodárnými shromážděními, místní samosprávou, volebními systémy a jinými stránkami společnosti, jež se považují za politické. V neindustriální společnosti je mnohem obtížnější vyčlenit ze společenského života politické prvky. V industriální nebo postindustriální společnosti uvažujeme o politice jako o něčem, co *existuje* jako zvláštní soubor institucí. Ve společnostech bez centralizovaného státního zřízení lze politický systém považovat spíše za něco těsně spjatého s jinými aspekty existence. Ve společnostech bez státního zřízení je příbuzenství a náboženství v praxi nerozlišitelné od politiky. Institucionální diferenciacie, která je charakteristická pro moderní společnosti, v mnoha jiných společnostech chybí

(viz například Godelier, 1975). Z toho vyplývá, že hledání rozpoznatelných politických institucí, jež by byly srovnatelné například s parlamentem, by mnohdy bylo bezvýsledné. Místo toho musí političtí antropologové pátrat po politických rozhodovacích mechanismech; musí zjistit, kde a jak se tvoří důležitá rozhodnutí, koho tato rozhodnutí ovlivňují, jakými pravidly a normami se řídí politická činnost, jak je zpochybněna hegemonie a jakými případnými sankcemi disponují ti, kdo vládou společnosti.

Klasická politická antropologie se rozvíjela ve Velké Británii od čtyřicátých do šedesátých let minulého století. Jejím hlavním problémem byla otázka, jak byly vůbec sjednoceny společnosti bez státního zřízení; proč se nerozpadly v důsledku chybějící ústřední autority; jak mohly řešit konflikty a jak udržovaly mír. Dnes se většina politických antropologických studií soustředí na vztah mezi státem a místními komunitami a často ukazuje, jak příslušníci takových komunit vzdorují nadvládě ze strany státu.

Přestože se v dalším textu budeme zabývat také složitými moderními společnostmi, výchozím bodem této kapitoly bude politika ve společnostech bez státního zřízení. Budeme se zabývat také tím, jak náčelníci a „významní muži“ získávají své postavení, jak příslušníci necentralizovaných společností „bez vůdce“ a bez soudů a soudního aparátu řeší své konflikty, jak lze moc považovat za hlavní cenu pro výherce v politických hrách. Viděno z pohledu moderního státu by se mohlo zdát, že politická integrace kmenů, jako jsou například Nuerové, Yanomamové nebo Paštunové, je nesmírně slabá a křehká, ale pravda je taková, že mnohé z těchto skupin projevily pozoruhodnou strukturní stabilitu, jež trvá mnohem déle, než existuje většina evropských politických systémů, i když v dnešní době jsou tyto skupiny do různé míry začleněny do státní a kapitalistické ekonomiky.

Někteří političtí antropologové kladou důraz na to, jak jsou různé společnosti integrovány (systémové hledisko). Jiní se soustřeďují na strategie, jež používají jedinci k prosazení svých zájmů (hledisko aktéra). V této kapitole se přesvědčíme o užitečnosti obou strategií. Na empirických příkladech objasníme napětí mezi jednáním a sociální strukturou i rozdíly mezi politikou založenou na příbuzenství a politikou založenou na formálních institucích.

Moc a volba

Studium moci je pro politickou antropologii nezbytné, a proto se musíme krátce zabývat pojmem moc. Jednou z nejstarších, ale dosud nejlivnějších definicí moci

je definice Maxe Webera, který napsal, že moc je „schopnost vlastní vůlí ovlivnit chování druhých lidí“ (1978 [1919]); tedy schopnost přimět druhého člověka, aby udělal něco, co by jinak neudělal. Podle Webera mají lidé moc nad sebou navzájem. Jiná pojetí moci, včetně těch inspirovaných marxistickým učením, obsahují také strukturní moc, tedy mocenské vztahy zakotvené v dělbě práce, legislativním systému a dalších strukturních rysech společnosti. Hovořit o „systémových“ nebo „strukturních“ aspektech moci má v mnoha souvislostech smysl: dodržování norem a implicitní pravidla lze snadno považovat za formy strukturní moci – není snadné určit, *kdo* mě nutí držet vidličku v levé ruce a nůž v pravé. Pokud však do naší definice zahrneme veškeré jednání určované kulturními konvencemi, riskujeme tím, že pojem moc oslabíme a postavíme jej na stejnou úroveň jako konvence, normy a kulturu. Proto je patrně užitečné přidržet se Weberova rozlišení mezi mocí, autoritou (*Herrschaft*) a vlivem. Poslední jmenovaný aspekt je „mírnější“ formou moci a předpokládá tichý souhlas.

Autorita je podle Webera považována za samozřejmost a nepotřebuje žádné ospravedlnění, kdežto moc jako taková je neustále zpochybňována a je nutné ji bránit.

Rozdíly mezi konceptualizací moci odpovídají rozdílům mezi systémovým hlediskem a hlediskem aktéra. Dalo by se říct, že velkým úkolem sociologie je snaha pravdivě vykreslit oba aspekty.

Jednají lidé pod určitým nátlakem, nebo mohou svobodně rozhodovat o svém jednání? V jistém smyslu jsou obě tvrzení správná. Své jednání volíme, ale za okolností, které nemáme pod kontrolou. Pokud žijete v kapitalistické společnosti a jste na mizině, nemůžete se rozhodnout, že budete investovat do tchajwanského elektronického průmyslu. Ve společnosti, kde se dědí politické úřady, se člověk nemůže jen tak snadno rozhodnout, že svrhne náčelníka; a žena z kmene Tivů si nemůže sama koupit políčko, protože zákony kmene dávají toto právo jenom mužům (viz kapitolu 12).

Je ale také pravda, že aktéři se v mezích svých možností rozhodují. Možná je nad mé možnosti koupit si továrnu, ale mohu se rozhodnout, zda si uložím výplatu do banky, nebo si za ni nakoupím pivo. Přestože ženy z oblasti Saloio (viz kapitolu 8) nemohly získat formální politické postavení, prostřednictvím neformálních postupů mohly uplatňovat značný vliv.

Z toho vyplývá, že prakticky všichni lidé mají určitou potenciální moc nebo vliv. Tento zdroj je však stejně jako všechny ostatní zdroje rozdělen nerovnoměr-

ně. Dále bychom si měli uvědomit, že pojem moc se poněkud vzpírá srovnávacímu výzkumu, protože národy, které studujeme, někdy postrádají pojmy odpovídající našemu pojmu moc.

Moc a bezmocnost

Obrácenou stranou mince je bezmocnost, která je také důležitým aspektem sociálního života. Není to totéž jako mít malé množství moci, ale spíše neschopnost uplatňovat jakoukoli moc. „Umlčené“ skupiny (viz kapitolu 9) jsou v tomto smyslu bezmocné. Postrádají komunikační kanály, nemají organizační struktury ani přístup ke zdrojům, proto nemohou účinně prosazovat své zájmy. Řečeno slovy Michela Foucaulta, bezmocné skupiny zatlačil do pozadí dominantní diskurz, tedy způsob, jímž každodenní jazyk utváří náš svět a potvrzuje soubor hodnot (viz také kapitoly 14 a 15).

Sociolog Steven Lukes (1977) se domnívá, že moc je třeba studovat na třech úrovních. Za prvé ji lze identifikovat v rozhodovacím procesu, tedy tam, kde se skutečně rozhoduje. Tento nejjednodušší pohled na moc se soustředí na konkrétní a pozorovatelné události. Za druhé lze moc studovat na příkladu neexistujících rozhodnutí: jsou to všechny politické otázky, jimiž se politický systém sice zabývá, ale nepřijme je.

Třetí úroveň studia moci, který podle Lukesova názoru sociologové často opomíjejí, zahrnuje „umlčené“ nebo bezmocné skupiny, o jejichž zájmech se nikdy nevyjednává. Tyto zájmy nemají veřejné zastání, jsou zatlačovány na okraj a všichni je přehlížejí. Tento náhled na moc byl běžný ve feministickém učení a také ve výzkumech domorodého obyvatelstva. Výzkum umlčovaných skupin však také prokázal, že tyto skupiny, zjevně bezmocné a zatlačované na okraj, si často vypracovaly vlastní strategie, díky nimž posílily kontrolu nad svým životem. James Scott (1985) ukázal, že chudí rolníci si mohou udržet poměrně vysokou míru autonomie systematickým sabotováním úředních příkazů. Pojetí odporu ve Scottově práci o rolnících v jihovýchodní Asii následně získalo oblibu v antropologických studiích mnoha dalších jevů. Scott definuje „zbraně slabých“ slovy:

Mám na mysli obyčejné zbraně relativně bezmocných skupin: pomalá chůze, předstírání, falešné stížnosti, drobné krádeže, předstíraná neznalost, pomluvy, žhářství, sabotáže a tak dále... To všechno nevyžaduje takřka žádnou koordinaci ani plánování; rolníci využívají tiché dorozumění a neformální síť... (Scott, 1985, s. xvi)

Studie otroctví v Americe (viz například Lewis, 1983) odhalily, že i tam byly rozšířeny podobné strategie.

Ideologie a legitimizace

Pokud držitelé moci nevládnou prostřednictvím teroru a násilí, což se bohužel děje v mnoha politických režimech, musí nějakým způsobem ospravedlnit a legitimizovat svou moc. Muži u Munduruců ospravedlňují svou moc nad ženami odkazem na mýty, jež vyprávějí o tom, jak ovládli posvátné trumpety. Bráhmanové v hinduistické společnosti ospravedlňují své postavení odkazem na připsané statusy a posvátné texty, kdežto v parlamentních demokraciích se zákonodárná shromáždění při prosazování nepopulárních opatření mohou odvolávat na „vůli lidu“ vyjádřenou výsledkem voleb.

Zcela běžně se předpokládá, že mocenská nerovnost v neindustriálních společnostech vychází z tradice a připsaných statusů, kdežto získané úspěchy jsou důležitější v industriálních společnostech. Tento názor byl podroben kritice z několika různých hledisek. Za prvé není pravda, že v industriálních společnostech je alfou a omegou všeho jen dosažený úspěch. I v tomto případě je velmi důležité společenské zázemí a rodinné sítě, stejně jako v neindustriálních společnostech. Za druhé, ve velké a nepřesně vymezené kategorii neindustriálních nebo „tradičních“ společností existují v tomto ohledu také značné rozdíly.

Rozdíl mezi připsaným a dosaženým však může být důležitý ve srovnávací politické studii za předpokladu, že jej kategoricky nespojujeme se specifickými typy společnosti. Tato dichotomie je spíše aspektem každého politického systému. Mohli bychom se tedy ptát, jak důležité jsou osobní kvality v různých politických systémech a jak důležité jsou dědičné a připsané aspekty.

Představa, že všichni jednotlivci v moderních společnostech mají stejnou možnost dosáhnout moci, je často považována za ideologickou (mylnou) představu. Stejně tak představy o tom, co je „dobré pro obecné blaho“, jsou často považovány za výraz ideologie. V obecnějším duchu můžeme prohlásit, že politická autorita vyrůstá z ideologické legitimizace: musí být oprávněná. Pokud jsou s touto oprávněností srozumění i občané, můžeme ve shodě s Weberem hovořit o legitimní autoritě.

Ideologie se definuje stejně obtížně jako moc, kultura a jiné pojmy. Prozatím přijmeme návrh, že ideologie je aspektem kultury, který se zabývá organizací a uspořádáním společnosti. Jinými slovy řečeno, ideologie se týká politiky, pravi-

del a rozdílu mezi správným a nesprávným. Ideologie je normativním typem vědě-
ní; může být implicitní nebo explicitní a lze ji zpochybnit.

Přestože v každé společnosti existují relativně bezmocné skupiny, lidé se obvyk-
le shodnou na hodnotách, na nichž je společnost založena – platí to dokonce
i o těch, pro které je to zdánlivě nevýhodné. Jev, kdy si lidé zdánlivě neuvědomují,
co je pro ně dobré, popsali mnozí marxističtí filozofové včetně samotného Marxe
jako „falešné vědomí“. Kvůli značně nerovnoměrnému rozdělení moci ve společ-
nosti dokážou mocní prosazovat svůj světový názor mnohem účinněji než jiné
skupiny. Dovedou svému světovému názoru propůjčit zdání „přirozenosti“ a díky tomu
se hluboce ideologické představy stávají nedílnou součástí života společnosti.

Představa falešného vědomí je přitažlivá. Zdá se, že utlačovaní lidé nevědí, co
je pro ně dobré, protože jinak by se přece vzbouřili, že ano? Je ale také pravda, že
pro antropologa jako cizince ve společnosti rozhodně není snadné přesvědčivě
tvrdit, že určitá skupina je obětí mylných představ, jejichž existenci si příslušníci
skupiny ani neuvědomují. Jakým právem mohou badatelé tvrdit, že znají „objek-
tivní zájmy“ skupiny lépe než její vlastní členové?

Antropolog musí jen zřídka kdy zaujmout jasný postoj k otázce falešného vědo-
mí. Při srovnávacím studiu politických systémů nebývá obvykle nutné rozhodnout
se, která skupina má „správnou“ či „nesprávnou“ ideologii a světový názor. Srovná-
vací antropologické studie politiky se zabývají především zkoumáním funkce poli-
tických systémů a toho, jak lidé v jejich rámci jednají, či naopak nesmějí jednat.
Předmětem zkoumání jsou také vztahy mezi ideologií a společenskou praxí. Přesto
bychom ale neměli zapomínat na to, že aktéři jen málokdy vnímají úplný kontext
a důsledek svého jednání a že úkolem antropologa je tuto otázku vyřešit.

Integrace a konflikt ve společnostech založených na příbuzenství

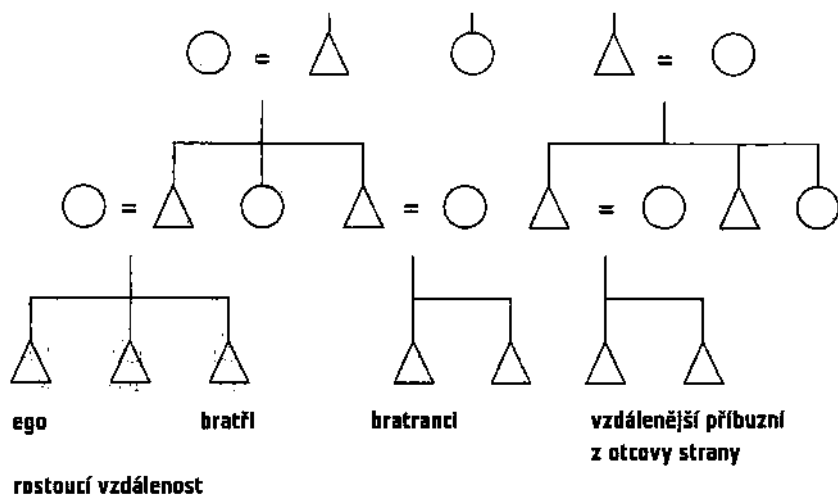
Díky Evans-Pritchardově klasické a zpochybňované studii politického uspořádání
u Nuerů v jižním Súdánu (1940) se tento kočovný kmen stal prakticky vzorovým
příkladem studia politiky ve společnostech bez státního zřízení. Proto se na poli-
tickou dynamiku u Nuerů podíváme poněkud podrobněji.

Nuerové jsou kočovní pastevcí dobytka, kteří vedou podobný způsob života
v podobném prostředí jako Fulbové. Hovězí dobytek je nejen důležitou součástí
jejich hospodářství, ale zaujímá také ústřední postavení v jejich mytologii a sym-
bolice.

Přestože Nuerové žijí v malých místních komunitách, každý jednotlivec je spjat pospolitými vazbami s ostatními příslušníky kmene roztroušenými na obrovském území. Každý má povinnosti a závazky vůči svému patrilineárnímu rodu, ale je spjat i s jinými skupinami.

Každý Nuer je v první řadě příslušníkem svého otcovského rodu. Několik rodů dohromady tvoří subklan, několik subklanů tvoří klan. Dělení klanů do subklanů a rodů se nazývá „segmentace“. Z hlediska mužského příslušníka kmene se oddanost a závazky vůči ostatním příslušníkům zmenšují s rostoucí příbuzenskou vzdáleností (viz obrázek 9).

Obr. 9 Stupně genealogické vzdálenosti v patrilineárním systému (v generaci daného jedince nejsou zahrnuty sestry a sestřence)



Skupiny Nuerů se dělí podle teritoriálního principu, který obvykle přibližně odpovídá příbuzenství. Přinejmenším muži většinou žijí v blízkosti svých mužských příbuzných. Přestože ne všichni obyvatelé nuerské vesnice patří ke stejnému klanu, každá vesnice je spjatá s klanem přibližně stejně, jako jsou evropské národní státy spjaty s národnostními skupinami.

Kromě zmíněných dvou principů sounáležitosti – spřízněnosti s rodinou z otcovy strany (agnátní příbuzenství) a místa bydliště – má každý Nuer povinnosti vůči svým vrstevníkům: tedy mužům, s nimiž prošel iniciačním obřadem, a dále k příslušníkům klanů, do kterých se přiženil on sám i jeho sourozenci, a k případným obchodním partnerům. Příčné vazby vytvářejí složitý systém, který nelze

redukovat pouze na soustředné kruhy, a zároveň snižují nebezpečí, že se jednotlivé rody navzájem zneprátelí. Místní komunita se obnovuje prostřednictvím agnátní příbuznosti, matrilineární příbuznosti a sprízněnosti sňatkem (Gluckman, 1982 [1956]). Pokud se muž zaplete do krevní msty založené na oddanosti vůči příbuzným z otcovy strany, riskuje tím, že se bude muset obrátit vůči svým nejbližším sousedům a spolupracovníkům. Proto se mnozí Nuerové ze všech sil snaží odvrátit otevřené konflikty s jinými rody.

Navzdory uklidňujícímu působení tohoto mechanismu mezi Nuery i tak tu a tam vzplane nepřátelství. Příčinou může být neshoda kvůli platbě za nevěstu, podezření na krádež dobytka nebo vraždu. Nepřátelství trvá někdy dlouhá léta a příležitostně vzplane v násilném konfliktu. Důvodem dlouhodobých svárů je existence vzájemných závazků mezi zneprátelenými skupinami.

Segmentární opozice

Konflikty mezi Nuery se jen málokdy týkají pouze dvou lidí. Znesvářeným jedincům obvykle pomohou přinejmenším jejich nejbližší příbuzní z otcovy strany. Při větších konfliktech, jako jsou například vražda nebo neshody týkající se pastvin, se rodové skupiny spojují na vyšší úrovni. Platí zde obecný princip: „já proti bratrovi; já a můj bratr proti bratranci; naši bratranci, bratr a já proti vzdálenějším příbuzným“ a tak dále, až se konflikt dostane na úroveň celého kmenu, který se spojí proti odvěkým nepřátelům, Dinkům. Zajímavé je, že od vypuknutí občanské války v sedmdesátých letech minulého století se Nuerové a Dinkové čas od času spojili proti islámské vládě Súdánu.

Tato forma uspořádání se nazývá segmentární opozice. Evans-Pritchard ji popisuje slovy:

Kmenový segment je politická skupina v opozici vůči ostatním segmentům stejného typu. Segmenty společně vytvářejí kmen pouze ve vztahu k jiným nuerským kmenům a sousedním cizím kmenům, které jsou součástí stejného politického systému. Bez těchto vztahů by pojetí segmentu a kmene nemělo takřka žádný smysl. (1940, s. 147)

Největší jednotky – kmeny – existují pouze tehdy, když jsou v konfliktu s ostatními kmeny. Nuerové se tedy politicky integrují na různých úrovních skrze konflikty.

V segmentárním politickém systému závisí možnosti politické komunity na rozsahu konfliktu. Kdyby měli Nuerové aristokratické rody, nebo dokonce krále, situace by přirozeně byla úplně jiná. Nezbytnou podmínkou segmentace je rovnocennost segmentů na každé úrovni: rod A odpovídá rodu B, klan X odpovídá klanu Y a tak dále. Proto nelze jednoznačně prohlásit, k jaké skupině jednotlivý Nuer patří; příslušnost ke skupině závisí na konkrétní situaci.

Odpověď na otázku, proč Nuerové nejsou neustále ve vzájemném konfliktu – protože pořád existuje dostatek potenciálních konfliktů a neexistuje žádná centrální vláda nebo legislativní systém –, tkví v existenci příčných vazeb. Nuerové mají také instituci, jež svým způsobem připomíná soudní dvůr. Jsou to „náčelníci v levhartích kůžích“ (říká se jim také muži země), kteří sice nejsou náčelníky v obvyklém slova smyslu, ale jsou obecně uznáváni jako neutrální zprostředkovatelé v konfliktních situacích. Náčelník vyslechne obě strany a nařídí jim to, co považuje za vhodnou dohodu. Neexistuje však žádný formální systém sankcí, který by Nuery nutil uposlechnout rady náčelníka.

Náčelník v levhartí kůži obvykle pochází z malého rodu, a proto je považován za „neutrálního“. Častokrát ale za své služby získává nezanedbatelné bohatství v podobě dobytka. Proto je namísto považovat ho za plnohodnotného politického činitele, přestože oficiálně stojí mimo politické konflikty. Tento typ nejednoznačného postavení není nijak neobvyklý u náboženských vůdců.

Stejně jako Yanomamové (viz kapitoly 5 a 6) jsou také Nuerové integrováni v první řadě prostřednictvím příbuzenství. Politickou stabilitu udržují a reprodukují společným původem a vytvářením aliancí s jinými příbuzenskými skupinami. Na rozdíl od Yanomamů jsou však organizováni segmentárně, což jim otevírá možnosti pro společné politické jednání ve větším měřítku. Měli bychom však podotknout, že jsme se oběma společenstvími zabývali v etnografické přítomnosti. V současné době jsou Nuerové zapojeni do dlouhodobé občanské války proti súdánské vládě, zatímco Yanomamové vyjednávají se státními úřady o právech k půdě. Někteří z jejich vůdců se objevili v mezinárodním televizním vysílání a účastnili se celosvětové konference původních národů. Proto už není zcela přesné tvrzení, že politické zřízení Yanomamů je omezeno prostorem, kde už není možné zorganizovat větší počet lidí na základě příbuzenských vztahů.

Představa, že loajalita jednotlivce je spojena mnoha soustřednými kruhy, které se aktivují v různých situacích, má své opodstatnění nejen při studiu společností bez státního zřízení, ale lze ji použít i v kontextu moderních složitých společností. Francouzský nacionalistický vůdce Jean-Marie Le Pen kdysi prezentoval svou

loajalitu jako soubor segmentárních opozicí. Prohlásil, že dává přednost svým dcerám před neteřemi, svým neteřím před sousedy, svým sousedům před lidmi z jiných částí Francie a tak dále. Obecně lze říct, že politiku v komplexních společnostech lze často objasnit na modelech segmentární opozice. Každý občan nepatří pouze k národu nebo národnostní skupině – v různých politických situacích mohou jeho loajalitu vyžadovat početnější i méně početné skupiny. Mohli bychom dodat, že stejně tak v Evropě v době Evropské unie mohou být občané v různých situacích Barceloňany, Katalánci, Španěly i Evropany. I v tomto případě platí princip protichůdných loajalit, protože evropští obyvatelé mohou být současně například ochránci přírody, milovníci jazzu nebo lesby.

Edward Evan Evans-Pritchard (1902–1973) patřil k první generaci Malinowského studentů, ale postupně se mnohem více sblížil s Radcliffe-Brownovou strukturněfunkcionalistickou školou. Jeho studie o Azandech a Nuerech patří mezi nejvýznamnější monografie britské sociální antropologie. V letech 1926–1939 Evans-Pritchard podnikal terénní výzkumy v jižním Súdánu. V roce 1937 vydal svou první monografii *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Kniha byla průkopnická v tom smyslu, že sjednotila převážně strukturněfunkcionalistickou analýzu sociální integrace s výkladem systému víry a kosmologie a ukázala vzájemný vztah mezi společenskou strukturou a kulturou, aniž by jednu redukovala na druhou. Jeho další zásadní studie, *The Nuer* (1940), nebyla o nic méně významná. Zásadně ovlivnila teorie politické integrace u národů bez státního zřízení, i když jeho rodový model nakonec vyvolal jistou kritiku. Od roku 1946 působil jako profesor v Oxfordu a v tomto postavení dělal prostředníka mezi odlišnými antropologickými školami. Uvedl do anglofonního prostředí Mause a Lévy-Bruhla (ale Lévi-Strauss na něj neudělal žádný dojem). V roce 1950 přednesl významnou přednášku („Antropologie a historie“, tiskem vyšla v roce 1962), v níž formálně oznámil rozchod s Radcliffe-Brownovým názorem, že antropologie je přírodní věda. Tvrdil, že antropologii je třeba považovat za humanitní vědu.

Připsání a získání statusu

Součástí Melanésie je Nová Guinea a množství menších ostrovů ležících východním směrem, mezi nimi i Trobriandovy ostrovy. Hranici mezi Melanésii a Polynésií tvoří souostroví Fidži. Polynésie je tvořena velkým počtem ostrovů v jižním Tichomoří v prostoru od Nového Zélandu po Havajské ostrovy. Melanésie je kulturně i jazykově nesmírně rozmanitá, zatímco Polynésie, která byla osídlena mnohem později, je homogennější.

Tradiční melanéské společnosti jsou většinou autonomní vesnice fungující na principu příbuzenství (Sahlins, 1963). Jsou zde patrné jisté tendence směřující k segmentaci, ale skupiny jen vzácně vytvářejí aliance na vyšší než vesnické úrovni. Jinými slovy řečeno, jsou politicky integrované na úrovni vesnice. Političtí vůdcové melanéských komunit jsou typičtí „velcí muži“, tedy jedinci, kteří získali moc díky svým osobním kvalitám.

Polynéské společnosti jsou jiné. Mnohé z nich mají tradiční státní zřízení s dědičnými královskými rody. Na Havajských ostrovech i na jiných místech byly profesionální armády, výběrčí daní i úředníci. Takový typ dělby práce byl v Melanésii neznámý.

Vůdcovství v Melanésii závisí na osobních úspěších. V každé vesnici panuje konkurence mezi těmi, kdo aspirují na postavení uznávaných a mocných mužů rozhodujících jménem celé vesnice. Takového postavení lze dosáhnout výměnou darů s velkým počtem lidí, čímž se vytvoří vzájemně propojená síť závazků. „Velký muž“ by tedy pro začátek měl mít mnoho příbuzných a několik manželek. Jakmile dosavadní „velký muž“ zemře, začne o jeho postavení soupeřit nová skupina mladších mužů.

V tradičních polynéských společnostech vládli spíše feudální pánové než ti, kdo se svého postavení domohli vlastní snahou. Vůdcové pocházeli z královských nebo aristokratických rodů (v Melanésii jsou si rody většinou rovné). Autorita krále byla považována za vůli bohů. Rolníci dokázali vypěstovat dostatečné přebytky úrody, aby aristokraté nemuseli pracovat. Když zemřel náčelník, jeho místo bylo okamžitě obsazeno mladším příslušníkem rodu. Na rozdíl od melanéského systému není tedy moc v polynésém systému individuální, ale institucionální.

Oba systémy srovnal Sahlins (1963). Zdá se, že dosahují svého kritického bodu velmi rozdílným – někteří by dokonce řekli protichůdným – způsobem. Rovnostářský a na úspěch orientovaný melanéský systém umožňuje podnikavým jedincům získat moc prostřednictvím vytváření vzájemných vazeb s ostatními lidmi.

Pokud chce člověk rozšířit sféru svého vlivu, musí začít rozdávat dary cizím lidem, někdy dokonce i mimo svou vesnici. V první fázi nedostane oplátkou nic, protože získat důvěru vyžaduje jistý čas. Tento podnik je však pro „velkého muže“ poněkud riskantní. V mnoha případech si jeho příbuzní a lidé z vesnice začnou stěžovat, že mu dávají hodnotné věci, aniž by od něj dostávali rovnocennou oplátku, protože přebytky investuje „do ciziny“. V některých případech může taková situace přivodit jeho pád: soukmenovci ho mohou sesadit, zabít nebo vyhnat z vesnice.

Polynésýký řád se potýká s problémy jiného druhu, ale i tento systém v sobě nese zárodky svého potenciálního pádu. Profesionální státní byrokracie se postupně rozrůstá, proto je nutné zvyšovat daně a hrozí nebezpečí, že daňové zatížení poplatníků bude tak vysoké, že se proti aristokracii vzbouří.

Dva uvedené protichůdné příklady odhalují důležitý rozdíl v úrovni politické integrace. Melanésýký systém je rovnostářský, je založený na příbuzenství a klade důraz na rovnost a úspěch. Polynésýký systém je naopak hierarchicky uspořádaný, založený na dědičných výhodách a na rozdílech mezi aristokracií a prostými lidmi. Melanésýký systém se hroutí, pokud se dostatečně nepečuje o princip rovnosti, zatímco polynésýký systém přestává fungovat, pokud institucionalizovaná hierarchie ztratí legitimitu.

Oba typy společnosti se liší ve své schopnosti akumulovat přebytky. Melanésýtí zemědělci získávají půdu vhodnou k obdělávání vysekáním a vypálením porostů a nedokážou vypěstovat o mnoho více, než potřebují k přežití, zatímco rolníci na sopečných polynésýkých ostrovech používají zavlažovací systémy, díky nimž může společnost podporovat profesionální armádu i byrokracii. Kdyby melanésýká společnost dokázala vyrobit tak velké přebytky a kdyby je nasměrovala k „náčelníkovi“ a jeho rodině, výsledkem by pravděpodobně byl politický systém polynésýkého typu. Sahlins k tomu dodává (1963; viz také Keesing, 1981), že v některých melanésýkých společnostech, například na Trobriandových ostrovech, se projevují tendence směřující ke vzniku dědičné politické moci a jsou patrné zárodky rozdílů mezi aristokratickými a „neurozenými“ rody. Nezbytnou podmínkou takového vývoje je produkce přebytků, jež umožní takovou dělbu práce, aby určitá část populace nemusela pracovat v zemědělství. Přechodné případy možná svědčí o existenci předpokladů nezbytných pro vznik státu.

Uvedené srovnání odkrývá rozdíly v legitimizaci i limity počtu lidí, kteří se mohou začlenit do různých typů politiky: je zřejmé, že centralizovaný polynésýký systém dokázal integrovat mnohem více lidí než rovnostářský melanésýký systém. Polynésýký systém disponoval mocnými donucovacími prostředky v podobě vojá-

ků, kteří byli materiálně podporováni zemědělskými přebytky; podobným způsobem živila společnost také třídu profesionálních správců. Polynéský systém, jak jej popsal Sahlins, byl nepochybně příkladem „raného státu“ (Claessen a Skalník, 1978). Skalník (1992) později poznamenal, že takový raný stát zmirňuje dichotomii často pozorovanou mezi „státními společnostmi“ (tedy společnostmi, v nichž žijeme my sami) a společnostmi bez státního zřízení (ve kterých žijí „ti druzí“).

Politika jako strategické jednání

V této kapitole jsme až dosud analyzovali politiku zejména ze systémového hlediska. Přestože jsme se do jisté míry soustředili na pozoruhodné jedince, například na „velké muže“, v pozadí stála otázka: Jak jsou společnosti integrovány? Položme si nyní jinou otázku, a sice: Jak jednotliví aktéři postupují při maximalizaci politické moci?

Možná bude vhodné rozlišovat mezi dvěma komplementárními definicemi politiky. Politiku lze v první řadě definovat jako jednání: jako přijímání autoritativních rozhodnutí, jejichž součástí je výkon moci. Za druhé lze politiku považovat za systém a v tomto případě se výraz politika vztahuje k cirkulaci moci a autority ve společnosti. Použijeme-li první definici, jeví se politika jako individuální nebo skupinová soutěž. Bailey tvrdí, že pravidla, jež vytvářejí politický systém, se tedy týkají „odměn, personálu, vedení (týmů), soupeření a kontroly“ (Bailey, 1969, s. 20). Použijeme-li místo toho druhou definici, je nejvyšším cílem politiky její integrující moc.

Z diskuse o melanéském „velkém muži“ jasně vyplynulo, že motivy osobního zisku mezi „velkými muži“ v melanéských komunitách nepřímou vytvářejí politickou soudržnost. Pokud bychom měli soustavně uplatňovat toto hledisko, získali bychom dojem, že společnosti existují pouze jako nezamýšlené důsledky souhrnu strategického jednání. Zároveň je zřejmé, že jednotliví aktéři musí uplatňovat své strategie v rámci systému (nebo společnosti), která jejich jednání určitým způsobem omezuje. O této dualitě sociálního života jsme se již zmínili. Nyní budeme zkoumat její význam při studiu politických procesů.

Paštunové v údolí Swat v severním Pákistánu pěstují obiloviny (Barth, 1959). Nepatrná menšina obyvatel vlastní prakticky všechnu půdu, zatímco většina ostatních obyvatel si ji pronajímá. Paštunové jsou patrilineární a veškerou formální politickou moc mají muži. Majetek po otcích mohou dědit pouze synové, ale právo na dědictví mají všichni synové. V údolí panuje zoufalý nedostatek půdy

a nejdůležitější politickou otázkou je soupeření o vlastnická práva k půdě. Při těchto sporech se rodové segmenty mohou jevit jako politická seskupení. Na rozdíl od Nuerů se však Paštunové obvykle nespojují s blízkými příbuznými z otcovy strany, ale spíše se vzdálenějšími. Je tomu tak proto, že kvůli pravidlům určujícím dědění pozemků mají blízcí příbuzní svá pole v těsném sousedství, a pokud chtějí rozšířit svůj majetek, soupeří o něj s nejbližšími příbuznými. Proto se Paštunové spojují se vzdálenějšími příbuznými z otcovy strany, jejichž pozemky leží dále od jejich a nejsou pro ně zajímavé. Tímto způsobem „vytváří politika podivné spojení“. (Je však nutné podotknout, že bratři o pozemky nesoupeří. Pravidlo bratrské soudržnosti je silnější než touha po rozšíření majetku.)

Pokud chce Paštun získat více půdy, potřebuje početné politické stoupence. Obdělávají svá pole, ale v případě potřeby je lze mobilizovat jako vojáky. Spojenci a půda jsou tedy hlavní zdroje, o které se soupeří. Protože nikde není žádná neobdělávaná úrodná půda, soupeření o ni lze vnímat jako hru s nulovým výsledkem: co jeden hráč získá, druhý ztratí. Barth kromě toho zdůrazňuje, že hra se hraje mezi jednotlivci, a nikoli mezi rodovými segmenty. Aliance a mocenské bloky vznikají zcela pragmaticky podle aktuální situace.

Maximalizace, nebo třídní boj?

Barthova klasická studie o politice mezi Paštuny v údolí Swat se soustředí na individuální strategie směřující k maximalizaci: jak jednotlivci investují své zdroje, jak se snaží přelstít jeden druhého ve snaze zvýšit hodnotu svých pozemků.

Talal Asad (1972) přehodnotil Barthovu analýzu a tvrdí, že mocenská nerovnost Paštunů v údolí Swat byla natolik zásadní charakteristikou politického systému, že každá analýza, která ji nebrala v úvahu, byla nutně zavádějící. Asad se v první řadě zmiňuje o nerovném přístupu k půdě, který udržuje většinu obyvatel v chudobě a podřízeném postavení. Dále poukazuje na to, že systém ochránců a chráněnců nedovolí chráněncům, aby si vytvořili třídní uvědomělost, jež by je mohla přivést ke vzpouře. Samotní chráněnci jsou vázáni vděčností k různým ochráncům, a proto se nedokážou zorganizovat jako jednotná třída. Místo aby bojovali proti utlačovatelům, bojují proti sobě.

Asad je toho názoru, že Barthův individualistický náhled vycházející z teorie her je zapotřebí nahradit marxistickou analýzou, jež se soustředí na vlastnictví a mocenská nerovnosti. Je zřejmé, že zmíněné dva přístupy vznášejí naprosto rozdílné otázky, jež se sice vztahují ke studiu politiky, ale vedou k rozdílným předsta-

vám o politickém prostoru. Asad prosazuje systematický pohled, při němž jsou činy jednotlivce relativně nezajímavé, protože vycházejí ze systematických parametrů; Barthova analýza se soustředí na strategie jednotlivých aktérů a domnívá se, že systematická forma je důsledkem jejich činnosti. Oba výklady mají svou platnost, ale mohou vést ke zcela rozdílným výsledkům.

Fredrik Barth (nar. 1928) studoval na univerzitách v Chicagu, Oslu a Cambridge. Provedl velké množství terénních výzkumů na různých místech, zejména v Asii: od iráckého Kurdistanu a jižní Persie až po Bhútán a Bali. Jeho první rozsáhlá monografie, *Political Leadership among Swat Pathans* (1959), byla významným příspěvkem k tehdejší kritice strukturního funkcionalismu. Barth vycházel z teorie her a modelů maximalizace orientovaných na aktéra a analyzoval politiku nikoli jako prostředek sociální integrace, ale jako nástroj jednotlivců pro maximalizaci jejich moci. V teoretické esejí *Models of Social Organization* (1966) představuje dynamickou alternativu stabilního modelu kultury a společnosti, který tehdy dosud převažoval v britské sociální antropologii. Později se Barth podílel na vzniku významných knih (*Ethnic Groups and Boundaries*, 1969) a výzkumných strategií složitých společenských systémů (*Scale and Social Organization*, 1978). Od sedmdesátých let se soustředil zejména na otázky související s distribucí vědění a jejími důsledky pro konceptualizaci kultury a společnosti. Práce *Ritual and Knowledge among the Baktaman* (1975) a *Cosmologies in the Making* (1987) vycházejí z terénních výzkumů na Nové Guineji, kdežto studie *Balinese Worlds* (1993) zpochybňuje značně rozšířený názor, že balijská kultura je homogenní a jednotná. Rozpracovává model balijské kultury a pokouší se ukázat její různorodost.

Postkoloniální stát

Politikou a politickou kulturou složitých státních společností se budeme podrobně zabývat později v kapitolách 16–19, zejména v souvislosti s kulturní složitostí. Na tomto místě se alespoň ve stručnosti zamyslíme nad některými aspekty státní politiky, částečně také proto, abychom se vyhnuli dojmu, že většina společností na světě nemá státní zřízení. Není tomu tak, přestože role státu je v různých komunitách velmi rozmanitá – od nepatrného působení až po významnou roli ve

většině veřejných situací. Někteří teoretikové, například Pierre Clastres (1977), považují vznik státu a nucené začlenění „nestátních“ národů do státních struktur za nejvýznamnější milník kulturní historie. Kromě etnografické a historické hodnoty vyplývá z výše uvedených příkladů ještě jedno zásadní ponaučení – lze z nich vyvodit srovnávací modely a přístupy k politice, jejímž jsou příkladem. V dnešní době je moderní stát přítomen a vyjádřen v místních komunitách takřka na celém světě. Většina učebnic, které se zabývají politikou třetího světa, upozorňuje na všeobecnou tendenci podrobit místní lokality státní legislativě a dozoru. Řečeno s Maxem Weberem (1978; srov. Giddens, 1985), stát má dvoji monopol na zdanění a zákonné užití síly. Toto uspořádání zajišťuje nové mocenské konstelace a klade nové požadavky na své občany nebo podřízené. Stát velmi často využívá sílu nebo hrozbu silou, aby si vynutil poslušnost mezi skupinami, které zpochybňují jeho legitimitu.

Následující příklad ukazuje typ procesu, který sociologové zabývající se státem studovali jen zřídkakdy, a sice progresivní osvobození státu od lidí.

Kajsa Ekholm Friedman (1991; 1994) studovala poměry ve středoafrickém Kongu, které získalo nezávislost na Francii v roce 1962. Stát byl řídko osídlen a byl poměrně bohatý na přírodní zdroje. Přesto však v době po získání nezávislosti zaznamenával téměř soustavný ekonomický propad. Na počátku devadesátých let se rozpadaly takřka všechny struktury: školy, nemocnice a silnice nebyly udržovány, korupce a nepotismus se stavěly do cesty efektivitě úřadů, stát nepodnikal žádné kroky, aby zmírnil strádání obyvatel chudých oblastí. Stát v mnoha ohledech vůbec neřešil veřejné záležitosti v zemi. Přes to všechno pracovalo mnoho lidí ve veřejných službách a stát měl k dispozici hojné finanční zdroje, protože vlastnil všechny výrobní prostředky.

Ekholm Friedman se ve své analýze soustřeďuje na dvě úrovně: státní organizaci, vládu a její zaměstnance na jedné straně a na jednotlivce žijící v místních komunitách na straně druhé. Tvrdí, že stát se osvobodil od svých lidí, protože si zajistil nezávislý zdroj příjmů ze zahraničního obchodu a také pomoc od dobročinných organizací. Srovnává současné vládcy Konga s tradičními africkými náčelníky a dochází k závěru, že současní vládcové se nemusí starat o podporu obyvatel vlastní země: obejdou se bez jejich daní a nevyžadují jejich služby v armádě. Ekholm Friedman si vypůjčila příměr od Gorana Hydena a přirovnává konžský stát k balonu, který se vznáší nad krajem.

Státní správa je založena spíše na klientelismu než na meritokracii a jejím nejdůležitějším principem je příbuzenství. Tak se stalo, že hrstka velmi rozsáhlých

příbuzenských skupin ovládá celou státní byrokracii, kde zaměstnává výhradně své příbuzné. V důsledku toho, poznamenává Ekholm Friedman, zůstávají mnozí vzdělaní občané Konga po dokončení studia raději v zahraničí, protože v rodné zemi by nikdy nezískali zaměstnání.

Tichá dohoda

Proč se lidé nezbouří proti takové nespravedlnosti? Ekholm Friedman dospěla ve své analýze k závěru, že odpověď je třeba hledat v jejich kosmologii a místním uspořádání. V důsledku hospodářských změn a migrace již místní klany nedokážou zorganizovat obyvatele do společenských skupin. Obyvatelé Konga kromě toho hledají radu spíše u šamanů, jasnovidců a náboženských vůdců a v případě problémů je nenapadne založit odbory. Ekholm Friedman vysvětluje snášenlivost Konžanů vůči výstřelkům vládnoucích rodin „magickým světonázorem“, který mezi obyvateli Konga převažuje. Ukazuje, že konžská politická hnutí se rychle transformovala v náboženské kultury.

„Ať už se díváme na historické záznamy, nebo na dnešní svět,“ píše David Kertzer (1988, s. 39), „nepřekvapí nás ani tak vzpoury utlačovaných, kteří povstali, aby zničili vykořisťovatelský politický systém; nejpůsobivější je naopak poslušnost lidí, kteří v takových společnostech žijí.“ Kertzer se domnívá, že vysvětlením této situace jsou rituály a ideologie, jež dodávají společenskému řádu zdání přirozenosti a nevyhnutelnosti; v této souvislosti hovoří o „mystifikaci“ (viz také kapitulu 14). Není pochyb o tom, že dominantní diskurzy a zvyklosti (viz kapitulu 6), jež jsou vykonávány a udržovány prostřednictvím pamětních obřadů (Connerton, 1989), jsou často důležitými legitimizujícími prvky. Zvláštním rysem konžské situace je však okolnost, že stát své občany nevykořisťuje a neutlačuje, pouze je ignoruje.

Na tomto místě bychom také měli poznamenat, že tichá dohoda není univerzálním jevem. Zvláště ve středoamerických a jihoamerických zemích se rozmohla sociální hnutí a povstání rolníků s cílem nastolit spravedlivější politický a ekonomický řád. Někdy se dokonce podařilo změnit společenský řád a dominantní mocenské vztahy (Gledhill, 2000). Také v asijských společnostech, zejména v Číně, Indii a na Filipínách, mají značný politický význam sociální hnutí rolníků a zemědělců. Podobná hnutí v afrických zemích však zůstávají relativně neúspěšná. Ekholm Friedman ve své studii ukazuje stát, který je současně silný i slabý; nedokáže mobilizovat obyvatele, ale je důkladně zorganizován a kontroluje značnou

část bohatství. Ekholm Friedman dochází k závěru, že změny v Kongu na úrovni státu i místních komunit představují snad nejméně funkční kombinaci modernity a africké tradice, jakou si lze představit. Obyvatelé nedokážou obhájit své zájmy na politické úrovni, klan přestal fungovat jako síť usměrňující práci, politickou organizaci a sociální jistoty, ale nově emancipovaní jedinci nemají žádný abstraktní trh práce, k němuž by se mohli obrátit. Státní správa ospravedlňuje a reprodukuje svou moc prostřednictvím příbuzenské organizace, ale přerušila tradiční vazby vzájemných závazků a povinností, jež existovaly mezi aristokratickými rody a jejich poddanými.

Politické násilí

Je dobře známo, že mnohé soudobé společnosti jsou mnohem méně mírumilovné než rozkládající se Kongo, jež studovala Ekholm Friedman (kde se však později také rozpoutalo etnický podbarvené násilí). Jednou z takových společností je už desítky let Severní Irsko.

Allena Feldmana (1991), který se ve své studii zabýval radikály a polovojenskými organizacemi v Severním Irsku, znepokojují způsoby, jimiž jsou lidé naváděni k páchání násilností. Feldman se jen málokdy zabývá širšími politickými aspekty konfliktu, ale soustředí se hlavně na prožitky a vyprávění těch, kdo jsou do konfliktu bezprostředně zapleteni: členů polovojenských organizací. Ve své knize píše o „komodifikaci těla pro účely politického násilí“ (Feldman, 1991, s. 8) a ukazuje, jak se politický subjekt tvoří „ve spojeném prostoru, který je vyplněn tělem, náboženskou komunitou, státem a imaginární utopickou komunitou Spojeného Irska nebo britského Ulsteru“ (s. 9).

Dlouhé citáty promluv příslušníků militantní Irské republikánské armády (IRA) a Irské národně osvobozené armády (INLA) podporují autorovu argumentaci o tom, že tělo se mění v objekt nebo nástroj. Obzvláště působivý je okruh slov vztahujících se k živým či mrtvým tělům. Radikálové při řeči často používají eufemismy pro zabíjení (například „oddělat“, „dorazit“ či „odepsat“ někoho). O významu těla jako politického nástroje svědčí i důležité a sehrané formy odporu, jež se vyvinuly ve věznicích. Feldman analyzuje „špinavý protest“ (vězňové se odmítají mýt), „přikrývkový protest“ (vězňové odmítají nosit vězeňský stejnokroj) a opakované hladovky. Vězňové nakládají se svým tělem nezákonnými způsoby a tím se vzpírají tomu, aby kontrolu nad jejich tělem převzali věznitelé, kteří se zase uchylují k častému bití a hrubým formám dohledu. Foucault považuje takové chová-

ní vězňů za ritualizované akty kolektivního odporu, kdy každý jednotlivý vězeň – zejména v případě hladovky – postoupí svou individualitu komunitě a vzdává se kontroly nad vlastním tělem. Dramatizovaný konflikt mezi republikány a loajalisty, mezi protestanty a katolíky, tedy spěje k vyvrcholení nejen při násilných aktech, ale také skrze strádání a ponížení prožívané ve věznicích.

Je však třeba poznamenat, že Feldman nemá v úmyslu vysvětlit konflikt v Severním Irsku. Objasňuje pouze, proč se někteří občané uchýlili k násilnému jednání. Analyzuje politické násilí jako důsledek konkrétních fyzických zkušeností kodifikovaných skrze antagonistickou politickou ideologii. Násilí, jež se v posledních letech stalo hlavním předmětem zájmu antropologických teorií (Riches, 1986), se tak stává srozumitelnějším. V souvislosti s dřívějšími diskusemi o jednání a struktuře v politice je vhodné poznamenat, že Feldmanův model zahrnuje oba rozměry ve svém soustředění na společensky podmíněné tělo. Vyjadřuje tím současně aspekty jednotlivého člověka i sociálního systému.

Politické násilí má mnoho forem. Michael Taussig (1984) se zabýval marginalizací a umlčováním početných skupin terorem, mučením a masakry. Píše o mnoha němých a bezmocných obětech kolonialismu a postkoloniálního státního násilí v Jižní Americe. Bruce Kapferer (1988) podrobil analýze politické násilí v podobě občanské války na Srí Lance. Ukazuje, jak sinhálští nacionalisté podporují obraz démonických Tamilů. S využitím různých výkladů starobyklých sinhálských mýtů a posvátných textů vykreslují Tamily jako ďáblы a demony. Liisa Malkki (1995) ve své studii Hutuů, kteří uprchli z Burundi do Tanzanie, na základě podrobného vyprávění informátorů ukazuje, jak se konkrétní obrazy z minulosti sloučily do „mytické historie“, jež zdůrazňuje nepřátelství a strádání ve vztahu k Tutsiům, hlavní etnické skupině v dané oblasti. Podobným způsobem, ale s využitím jiného typu materiálu popisuje Peter van der Veer (1994), jak si militantní indiští hinduisté začali určitým způsobem interpretovat minulost, aby ospravedlnili silné protislámské nálady, jež vyvrcholily v letech 1992–1993 nepokoji ve městě Ajódhja. (Přisvojením minulosti pro politické účely se budeme podrobně zabývat později, zejména v kapitole 17.)

Není nijak překvapivé, že je obtížné vytvořit srovnávací antropologickou definici války jako charakteristické formy politického násilí (Descola a Izard, 1992), protože války se svým charakterem a podstatou značně liší. Ve válce v horách na Nové Guineji nemusí nutně zahynout mnoho bojovníků (Knauft, 1990), na rozdíl od válek, v nichž se ocitly evropské státy ve 20. století. Bruce Knauft vypočítává šest různých typů násilí, jež se obvykle klasifikují jako „melanéské války“ – od

násilných konfliktů mezi Evropany a Melanésany v dobách kolonialismu až k „pokračujícím lokálním násilnostem zločineckých gangů neboli *raskols*“ (Knauf, 1996, s. 137).

A co politické násilí jako takové? Mají násilné události v Ajódhji, Burundi a Bel-fastu dostatek vzájemné podobnosti, abychom je vůbec mohli srovnávat? Jako výchozí bod pro srovnání nám snad může posloužit Feldmanova analýza, která se soustředí na splynutí tělesných zkušeností a mocné demonizující ideologie (viz také Kröhn-Hansen, 1994). Je totiž smutnou skutečností, že v příštích letech budou mnozí antropologové nuceni snažit se pochopit politické násilí, často označované jako „etnické násilí“.

Antropologie je holistická disciplína v tom smyslu, že usiluje o pochopení vzájemných vztahů mezi různými aspekty kultury a společnosti. V dalších kapitolách budeme vycházet z těchto předběžných náhledů na politické procesy a budeme je dále rozvíjet. Vrátime se k otázkám souvisejícím s ideologií, mocí a její legitimizací. Budeme hlouběji zkoumat politiku ve společnostech se státním zřízením. Následující kapitola se zabývá směnou a spotřebou a spojuje v sobě náhledy na politiku a ekonomiku.

Lidská práva z antropologické perspektivy

V debatě o lidských právech se mohou střetnout univerzalistický a relativistický náhled. Na jedné straně lze tvrdit, že lidská práva jsou univerzální dobro, které by se mělo prosazovat na celém světě, a které by tudíž nemělo být považováno za výtvar určitého typu společnosti. Na druhé straně lze podotknout, že lidská práva se nepochybně vyvinula v Evropě v moderní době a že „Všeobecná“ deklarace lidských práv z roku 1948 tedy není univerzální, ale spíše je to výplod moderní evropské sociální filozofie. Když se zamyslíme nad posledním argumentem, mohli bychom považovat za etnocentrickou chybu tvrzení, že lidská práva bychom měli v afrických i amazonských společnostech zavádět a bránit se stejným nasazením jako v západní Evropě. Podle tohoto druhu logiky je třeba chápat každou společnost podle jejích vlastních měřítek, protože každá kultura má své vlastní představy o spravedlnosti a právech. Podle univerzalistické myšlenkové linie by bylo nelidské a zpupné upírat domorodým národům a Neevropanům lidská práva jen proto, že prošli jiným historickým vývojem než my sami.

Alison Dundes Renteln (1990) studovala nálezy z více než stovky různých společností a zkoumala, zda univerzální práva existují *empiricky*. Odpověď zní ne. V různých společnostech existují nesmírně rozmanité představy o tom, co je správné a co je nesprávné, jaké tresty jsou považovány za přiměřené pro ty, kdo přestoupí zákon, co je považováno za závažný zločin a co nikoli. Některé společnosti ukládají trest smrti za čarodějnictví, jiné mučí zloděje, další nechávají zemřít vrahy na elektrickém křesle, jiné nepovažují za důležitou „svobodu slova“.

Alison Renteln však došla k závěru, že existuje přinejmenším jeden univerzální princip, a sice princip *lex talionis* neboli „oko za oko, zub za zub“. Zdá se, že všude existuje pravidlo určující, že trest by měl odpovídat závažnosti zločinu. Způsoby trestu se přirozeně liší, stejně jako představy o tom, které činy jsou více nebo méně zavrženíhodné. Renteln nicméně navrhuje, že budou-li se v budoucnosti formulovat obecná lidská práva, měly by se brát v úvahu i tyto odchylky, jinak nepůjde o nic jiného než o vnucování evropských či západních principů ostatním. Renteln se však vůbec nezabývá skutečností, že myšlenku lidských práv ve 20. století stále častěji přijaly za své i národy, jež se jí v minulosti vůbec nezabývaly – což musí nepochybně zmírnit jakékoli relativistické postoje k těmto zásadám. Richard Wilson (1997) vychází z odlišného analytického rámce a jako východisko nepoužívá „kmenový svět“, ale svět současných států a legislativních systémů. Čerpá ze svých vlastních výzkumů v Guatemale a jižní Africe a požaduje srovnávací antropologickou studii lidských práv, která by zkoumala rozličné způsoby, jimiž jsou práva uplatňována na různých místech. Z takové studie by bylo možné usoudit i na typy konfliktů, které mohou povstat při zavádění lidských práv do různých společností.

Doporučená literatura

- Barth, F.: *Political Leadership among Swat Pathans*. London, Athlone 1959.
- Clastres, P.: *Society against the State*. Oxford, Mole 1977.
- Gledhill, J.: *Power and its Disguises. Perspectives on Political Anthropology* (2. vydání). London, Pluto Press 2000.
- Wilson, R. A. (ed.): *Human Rights, Culture and Context*. London, Pluto Press 1997.

Peníze jsou pro Západ tím, čím je pro zbytek světa příbuzenstvo.

Marshall D. Sahlins

Stejně jako se antropologické studium politiky výrazně liší od politologie, ekonomická antropologie se významně odlišuje od ekonomických věd. Antropologové si vždy – přinejmenším od dob Malinowského – přáli upoutat pozornost k tomu, že ekonomika je nedílnou součástí společenské a kulturní jednoty. Chtěli také odhalit, že ekonomické systémy a působení lze plně pochopit jen tehdy, pokud se zaměříme na jejich vzájemné vztahy s jinými aspekty kultury a společnosti. Stejně jako bychom měli politiku vnímat jako součást širšího systému, který zahrnuje i nepolitické aspekty, ani ekonomiku nelze náležitě studovat jako izolované odvětví. Zbývá ukázat, že ekonomika je sociálním a kulturním produktem, a tento úkol lze provést v moderních i v tradičních společnostech. Ekonomický systém moderních společností je obvykle považován za „racionální“, oddělený od ostatních aspektů života společnosti a založený na nestranných tržních principech. Kniha přílehnavě nazvaná *The World of Goods* (Douglas a Isherwood, 1978) se snaží dát antropologickou odpověď na otázku, proč lidé v moderních společnostech chtějí komodity. Touha spotřebovat, kterou pozorujeme v těchto společnostech, rozhodně není přirozená, i když ji laikové i akademičtí ekonomové považují za samozřejmou. Proč lidé například chtějí jíst potravinu A místo potraviny B, když lze dokázat, že obě jsou stejně výživné, a potravina B je dokonce levnější? Úplnou odpověď musíme hledat v analýze kulturních kategorií dané společnosti, nikoli v analýze „racionální volby“ a maximalizace hodnoty. Je sice pravda, že lidé všude

na světě chtějí maximalizovat hodnotu, ale různí lidé v různých kulturách považují za hodnotné jiné věci.

Kromě cenného vhledu do ekonomického života jiných národů mohou antropologické studie spotřeby a směny ukázat, že kapitalistický způsob uspořádání hospodářství rozhodně není jediným možným uspořádáním. Kapitalistická ekonomika, jež nyní celosvětově převládá, je relativně nová. Z pohledu kulturní historie byli lidé lovci a sběrači po dobu delší než devět desetin existence lidského rodu a po většinu zbývajícího času byli zemědělci a pěstители. Představíme-li si dějiny lidstva jako čtyřadvacet hodin, moderní průmysl se objevil pět minut před půlnocí. Je to hlavní důvod, proč v této kapitole použijeme jako základní východisko nekapitalistické ekonomiky.

Antropologie může definovat ekonomiku přinejmenším dvěma výrazně odlišnými způsoby. První je systematický a vnímá ekonomiku jako výrobu, distribuci a spotřebu hmotného a nehmotného zboží ve společnosti. Druhý se soustředí na aktéra a ekonomiku vnímá jako způsoby, jimiž aktéři užívají dostupné prostředky k maximalizaci hodnoty. Tyto dva náhledy, někdy označované jako substantivistický a formalistický názor, odpovídají dvěma náhledům na politiku, které jsme popsali v předchozí kapitole, a vlastně i obecnému pnutí mezi přístupem orientovaným na aktéra a přístupem orientovaným na systém. Stejně jako Dumont má námitky proti tomu, co považuje za etnocentrické vnímání kasty (kapitola 10), a Asad protestuje proti pojetí politiky v oblasti údolí Swat orientované na aktéra (kapitola 11), Sahlins (1972) protestuje proti modelu „racionálního činitele“ (*Homo economicus*), což je předpoklad, z něž vychází velká část ekonomické vědy. Sahlins tvrdí, že jednotlivci, kteří maximalizují hodnotu a při svém ekonomickém chování hledají nejvýhodnější poměr mezi náklady a výnosy, jsou typičtí pro kapitalistické společnosti. Ve společnosti, kde výrobní jednotkou není jedinec, ale spíše celá domácnost, nemá samotný pojem ekonomicky činného jednotlivce žádný význam. Sahlins vychází z výsledků výzkumů zemědělského ekonomy Čajanova mezi ruskými rolníky a tvrdí, že rolníci nemaximalizují zisk, ale místo toho pracují jen tolik, aby přežili a vytvořili přiměřené přebytky. Jejich činnost spočívá v „optimalizaci, nikoli maximalizaci“. Na to by „formalista“ namítl, že tato skutečnost je pouze důkazem toho, že rolník má jiné ekonomické priority než například burzovní makléř; že maximalizuje jiné hodnoty než příslušníci kapitalistické společnosti, ale že to neznamená, že jejich ekonomika funguje na kvalitativně jiných základech. Lze tedy tvrdit, že i volný čas může být „hodnotou“, kterou lze „maximalizovat“.

Tento rozpor souvisí s odlišnostmi a podobnostmi mezi lidmi v různých společnostech (Jsou ostatní v podstatě stejní jako „my“, nebo se kvalitativně liší?). Nastoluje také věčný problém vytváření srovnatelné užitečných pojmů nezatížených různými kontexty. Na tento problém bychom neměli zapomínat, až budeme uvažovat o empirickém materiálu a o některých základních otázkách směny nahlížené z antropologického hlediska.

Spotřeba na kapitalistickém trhu

Ze srovnávacího přístupu ke spotřebě jasně vyplývá, že ekonomika nepopisuje jen způsoby materiálního přežití. Zamysleme se nad potravou. Čím to je, že bifteky střední třídy jsou méně propečené než bifteky dělnické třídy? Proč se v Africe nevyvinula *haute cuisine*, když se rozvinula v Asii i v Evropě (Goody, 1982)? Proč obyvatelé Båtsfjordu (v severním Norsku) začali v sedmdesátých letech 20. století jíst krevety, které až do té doby považovali za nejedlé a používali je výhradně jako návnadu (Lien, 1988)? Proč mnozí obyvatelé Severní Ameriky odmítají jíst koňské maso (Sahlins, 1976)?

Jakmile si budeme klást tyto otázky, začne být zřejmé, že spotřeba neznamená jen uspokojení vrozených potřeb. Je to snad zřetelnější v moderních než v tradičních společnostech, protože spotřebitel v moderní společnosti má větší výběr (nikoli bezdůvodně se tyto společnosti označují výrazem „konzumní“). I tradiční společnosti však mají svoje „konzumní kultury“ a stále častěji se zapojují do kapitalistického směnného systému. Lidé na celém světě sledují televizi, nakupují potraviny, sladkosti a oblečení – jedním slovem spotřebovávají. Skrze kulturně vymezené uspokojování potřeby jídla, oděvu a dalších potřeb sdělují ostatním, jací jsou – někdy to dělají i prostřednictvím úmyslně nápadné spotřeby. Teorie, která se omezuje na tvrzení, že spotřeba znamená racionální uspokojování potřeb a neptá se, jak jsou tyto potřeby lokálně vnímány, nemůže vysvětlit, proč někteří lidé dávají přednost modrým kalhotám před červenými a proč příslušníci vzdělané střední třídy v Evropě považují obrázky plačících cikánských dětí za nevkusné (Bourdieu, 1979). Chceme-li nalézt odpovědi na tyto otázky, musíme k ekonomice přistoupit z antropologického hlediska a musíme začít studovat spotřebu jako kulturní systém.

Ekonomika jako součást celkové skutečnosti

Připomeňme si, že obyvatelé Trobriandových ostrovů jsou matrilineární, ale virilokální zemědělci a hortikulturalisté. Nejznámější z Malinowského monografií z této oblasti, nazvaná *Argonauts of the Western Pacific* (1984 [1922]), je vlastně studií jedné z nejproslulejších a nejprekvapivějších sociálních institucí v této oblasti, a to směny zvané *kula*. Jedná se rozsáhlou sítí, která obchoduje s náramky a náhrdelníky z mušlí. Nejen tento obchod, ale i další aspekty trobriandské ekonomiky vzbudily velký zájem a údiv, když se Malinowski po první světové válce vrátil ze svých badatelských cest. V rozporu se značně rozšířeným očekáváním Malinowski ukázal, že „divoši“ rozhodně nejsou v každé své činnosti motivováni nízkými materiálními potřebami, že mají důmyslné náboženství a složitý příbuzenský systém. Jejich společnost vychází z mnoha dobře usměrněných postupů a přispívá k naplnění mnohem širších než pouze biologických potřeb. Ve svých *Argonautech* Malinowski také polemizuje s těmi, kdo předpokládali, že „divoši“ jsou nesmírně racionální individualisté, kteří jednají čistě ve svém osobním zájmu. Malinowski píše, že obyvatele Trobriandových ostrovů:

...pobízejí k práci nesmírně složitě, společenské a tradiční motivy. Jeho cílem není pouze uspokojit své současné potřeby nebo dosáhnout praktického výsledku... Veškeré nebo takřka veškeré výsledky jeho práce a naprosto všechny přebytky, které dokáže získat úsilím vynaloženým navíc, nemá pro sebe, ale pro příbuzné. (Malinowski, 1984, s. 61)

Člověk procházející trobriandskou vesnicí v době těsně po sklizni si všimne velkých hromad jamů vystavených před mnoha chatrčemi. Nejsou to jamy z vlastní sklizně, ale dary od příbuzných a (případně) politických spojenců. Z velikosti hromady lze usuzovat na to, kdo je jak mocný. Malinowski vypráví o jistém obzvláště důležitém muži ve vesnici Omarakana, který měl čtyřicet manželek a dostával 30–50 % z celkové úrody jamů v oblasti Kirwina. Jinými slovy řečeno, směna jamů nepřispívá jen k obnově společenských a příbuzenských vazeb, ale má i velmi viditelnou politickou stránku.

V kapitalistické ekonomice jsou společným jmenovatelem ekonomické činnosti peníze a díky nim se ekonomická činnost zdánlivě zcela vyčleňuje ze zbytku společnosti jako něco naprosto samostatného. Tuto hranici lze však z antropologického hlediska zpochybnit, protože nezahrnuje například neplacenou domácí práci. V mno-

ha společnostech včetně Trobriandových ostrovů neexistuje slovo pro „hospodářství“ jako pro odvětví činnosti oddělené od celkového života společnosti. Když muž provozuje domácí kouzla, aby měl dobrou úrodu, když dlouhé měsíce pracuje jen proto, aby svou úrodu odevzdal příbuzným, když prostřednictvím obchodu *kula* směňuje mušle se vzdálenými partnery, nehovoří o tom všem jako o své „ekonomické“ činnosti, protože všechnu uvedenou práci považuje za součást svého života. Právo na ženy a děti u Trobriandů v sobě skrývá aspekt, který by mnozí Zápaďané označili za ekonomický, protože ženy přinášejí svým příbuzným pracovní sílu i jamy. Nikdo by však netvrdil, že ženy a děti – viděno z pohledu trobriandského muže – jsou jen „investicí“, na kterou se pohlíží čistě jako na ekonomické jmění. Pokud ze sociálního života Trobriandů vyčleníme „ekonomický“ aspekt, je to svým způsobem umělá abstrakce, protože v samotné trobriandské společnosti nic takového neexistuje. Chceme-li však v antropologii srovnávat, závisíme na tomto typu abstrakce, i když není součástí přirozených kulturních kategorií.

Kapitalistická ekonomika uznává v zásadě pouze jednu formu zbožní směny, a to tržní směnu založenou na zákonech nabídky a poptávky. U Trobriandů existuje řada forem směny (podle Davise, 1922b, je jich až osmdesát), které bychom řadili pod souhrnný pojem „obchod“. V následujících odstavcích uvedeme ty nejproslulejší formy:

Gimwali je tržní směna připomínající kapitalistickou zbožní směnu. Tímto způsobem se obchoduje s prasaty, zeleninou a dalšími potravinami, smlouvání je přijatelné. *Laga* je platba za kouzelná zaklínadla zakoupená od jiných lidí než příbuzných. *Pokala* je obvykle druh desátku, odváděný většinou v podobě jamů společensky výše postaveným osobám. Tento výraz označuje také platbu za kouzelná zaklínadla koupená od příbuzných. *Sagal* jsou potraviny rozdělované zadarmo při veřejných událostech, například na pohřbu. *Urigubu* jsou jamy odevzdané sestřině nebo matčině manželovi. *Wasi* je výměna ryb za zeleninu, která se odehrává mezi obyvateli pobřežních a vnitrozemských vesnic.

Výrazem *kula* se označuje cyklická výměna dvou typů cenností: náramků a náhrdelníků z mušlí. Obchod se odehrává v rozlehlé oblasti jihozápadního Tichomoří. Náhrdelníky cirkulují po směru hodinových ručiček, náramky proti směru. Obchod *kula* se odehrává jednak v místním měřítku na jednotlivých ostrovech, ale také mezi ostrovy. Nejcennější předměty putují na nejdlejší vzdálenosti. Lidé, kteří cestují se zbožím, jsou zástupci nebo partneři mocných mužů, obvykle aristokratů z různých ostrovů. Cennosti vždy dostávají jméno podle svého předchozího majitele.

Je obtížné tvrdit, že obchod *kula* je „ziskový“. Ve skutečnosti platí pravidlo, že se směňují dva předměty přesně stejné hodnoty. Jakmile je obchod uzavřen, může si člověk ponechat náramek nebo náhrdelník po určitou dobu – někdy i několik let –, než jej znovu uvede do oběhu. Jaký je smysl takového obchodu? Malinowski na jednom místě píše, že Trobriandané si patrně vyměňují cennosti *kula* „jen pro samotnou směnu“, jinde zase tvrdí, že směňované předměty mají jen symbolickou hodnotu. Není si však jistý, co vlastně symbolizují. Weiner (1988) obchod *kula* dále analyzuje a tvrdí, že jeho hlavní motivací je touha po slávě. Cennosti dostávají jméno po svém předchozím majiteli a ty nejcennější zůstávají v oběhu dlouhou dobu. V souladu s tímto zdůvodněním poukázal Leach (1982) na to, že Trobriandané jsou obecně vzato hrdí na existenci knihy, jako je studie *Argonauts of the Western Pacific*, protože přispívá k šíření jejich slávy. Obchod *kula* společně s dalšími formami obchodu lze klasifikovat jako ekonomickou aktivitu, ale jeho význam přesahuje hranice toho, co se obvykle považuje za ekonomiku.

Marshall D. Sahlins (nar. 1930) původně studoval kulturní ekologii u Leslie Whitea a pro jeho rané dílo byl typický evolucionistický způsob myšlení. V knihách *Social Stratification in Polynesia* (1958) a *Moala* (1962) analyzuje vztah mezi utvářením státu a příbuzenskou organizací v Polynésii. Ukazuje také, jaké mechanismy vytvářejí na různých úrovních sociální integraci a konflikt, a novým směrem tak rozvíjí model segmentárního rodu.

Sahlinsovo pozdější dílo bylo ovlivněno silným kulturním relativismem, do značné míry inspirovaným marxistickým a strukturalistickým myšlením. V práci *Stone Age Economics* (1972) napadá individualistické a univerzalistické náhledy na ekonomické systémy (včetně dominantních trendů v ekonomických vědách) a ukazuje, že ekonomika je vždy utvářena kulturou. Ve studii *Culture and Practical Reason* (1976) kritizuje představu „racionálního aktéra“ a ukazuje, že všechny lidské společnosti – včetně domněle „racionalizované“ buržoazní společnosti – předpokládají jistou úroveň symbolického významu. Ve svých pozdějších knihách, mimo jiné v *Islands of History* (1985), postuluje neetnocentrickou historiografii, která je však silně poznamenaná strukturalistickým vlivem. V práci *How „Natives“ Think* (1995) obhajuje kulturně relativistickou interpretaci smrti kapitána Cooka v rukou Havajců v roce 1779 proti obvinění z etnocentrického exotismu (viz kapitolu 15).

Dary jako celostní společenský jev

Když obyvatel Trobriandových ostrovů dává svým příbuzným jamy, nepožaduje okamžitou protislужbu. Jamy lze tedy hodnotit jako dar. Totéž lze tvrdit o kapesném, které dává evropský otec své dceři. Nečeká od ní, že mu peníze vrátí. V obou případech však dárci přece jen očekávají určitou oplátku. Trobriandů očekává, že mu příbuzní v případě potřeby pomohou, evropský otec může očekávat jistou vděčnost, nebo dokonce i pomoc ve stáří.

Mnohé ze světových ekonomických soustav byly v minulosti popsány jako „ekonomiky darů“ (Strathern, 1988), to znamená, že zboží je distribuováno bez pevně stanovené ceny. V rámci domácnosti a rodu se zboží rozděluje podle individuálních potřeb a práv. Dary jsou důležitým prostředkem navazování kontaktů s cizími lidmi, napomáhají dosažení míru, navázání přátelství nebo získání politické loajality. Pokud platí, že přátelé dělají dary, píše Sahlins (1972, s. 186), platí rovněž, že dary dělají přátele. Ve společnostech, kde je rozšířené dávání darů, přispívá tento jev významně k systematické integraci. Eduardo Archetti (1991 [1984]) ve své bystré analýze některých kategorií norské kultury poznamenává, že kdykoli někdo koupí druhému šálek kávy v univerzitním bufetu, příjemce vyndá z kapsy několik mincí a dá je svému protějšku. Archetti to vysvětluje jako neochotu vstoupit do morálně zavazujícího vztahu. Přijetí šálku kávy jako daru by s sebou neslo neurčitý pocit vděčnosti, jemuž se Norové vzpírají.

Má-li být transakce definována jako dar, musí být splněno několik kritérií. Kromě neexistující fixní ceny by oplátka nebo protislужba neměla následovat ihned. Pouze při dodržení těchto podmínek je výměna darů společenským integrujícím prvkem, neboť vytváří síť neurčitých závazků mezi velkým počtem lidí. V některých společnostech, například v Polynésii, o níž píše Mauss ve své proslulé esejí o darech (1954 [1924]), má prakticky každý příslušník komunity neurčité dlouhodobé závazky související s výměnou darů vůči všem ostatním členům komunity.

Dar je charakteristickým projevem vzájemnosti. Povinnost dávat s sebou nese povinnost přijímat a příjemce daru na sebe bere povinnost věnovat dárci určitou protislужbu. Analytický význam daru tedy nespočívá pouze v jeho ekonomických aspektech, ale také v jeho sociálních a kulturních aspektech. Mauss popisuje jednu obzvláště významnou kategorii darů jako *préstations totales* neboli celostní sociální jev, který se týká všech sociálních vztahů a kulturních hodnot ve společnosti. Prostřednictvím tohoto celostního jevu „jsou zároveň vyjádřeny všechny

instituce: náboženské, právní, morální i ekonomické“ (Mauss, 1954, s. 1). V moderních společnostech je takovým celostním jevem patrně výměna snubních prstenů.

Potlač, vzájemnost a moc

Proslulá společenská instituce, která byla kdysi rozšířena na severozápadním pobřeží Severní Ameriky, je z literatury známá jako *potlač* (Boas, 1897; Mauss, 1954; Benedict, 1970 [1934]). Potlač praktikovali Kwakiutlové a jejich susedé. Byli to úspěšní lovci a rybáři a žili ve společnosti s výraznějšími hierarchickými rysy, než je běžné u jiných kmenů žijících se podobným způsobem. Aristokraté v rámci tohoto systému museli neustále bránit a zlepšovat své relativní postavení a vzájemně se obdarovávat působivými dary. Tento jev, který by bylo možné popsat jako soutěživou výměnu darů, v sobě obsahuje mechanismus akcelerace. Když náčelník B obdržel dar od náčelníka A, musel jeho dar překonat svým. Tato soutěž mohla v některých případech vyvrcholit zničením značného materiálního bohatství. Každou zimu se náčelníci zvali na velké slavnosti, kde se podávala hojnost jídla a pití a hosté dostávali přepychové dary. Kromě toho ničili cenné věci, vyhazovali solené ryby a zapalovali stany a rohože. Boas psal, že za starých časů dokonce házeli do moře otroky, aby stavěli na odiv své bohatství. Na slavnosti na oplátku musel druhý náčelník překonat předchozího hostitele svými ničitelstvími. Náčelník, který si mohl dovolit zničit nejvíce, dosáhl nejvyššího postavení v oblastní hierarchii.

Podobné jevy se vyskytují v mnoha jiných společenstvích. Smyslem takového plynutí je ustanovit politickou hierarchii, na jejímž vrcholu stane iniciátor dění. Mauss (1954) objevil mírnější formu potlače ve francouzském zvyku ve snaze překonat jeden druhého nákladnými a přepychovými svatebními dary. Mauss popisuje instituci potlače jako „zvrácenou“ formu rozšířenějšího zvyku reciprocity, který je v mnoha společnostech významnou společenskou institucí.

Maussova esej o daru nesmírně ovlivnila pozdější antropologické teorie o reciprocitě a směně. V Lévi-Straussově teorii příbuzenství (1969 [1949]; viz také kapitola 9) je zásadním axiomem univerzalita výměny jako základního lidského modelu existence. Z hlediska výměny byly analyzovány manželské systémy, politika a každodenní sociální interakce – jednak v Maussově širším sociologickém smyslu, jednak v omezenějším ekonomickém smyslu. Vypovídá to o nevhodnosti dělení světa na politické, ekonomické, náboženské a další „sektory“.

Pierre Bourdieu ve svých rozsáhlých studiích symbolické moci rovněž čerpal z Mausse a sociální logiky reciprocity. V jednom ze svých etnografických pojednání o Kabylech (Kabylové jsou alžírští Berbeři) popisuje situaci, kdy „zevšeobecnění peněžní směny“ vstupuje do vztahů, jež byly dříve definovány reciprocitou:

Jistý dobře známý zedník, který se svému řemeslu vyučil ve Francii, vyvolal přibližně v roce 1955 skandál: po skončení práce odešel domů, aniž snědl pokrm, který se tradičně připravuje na zedníkovu počest po dokončení stavby domu. Kromě mzdy za celodenní práci (tisíc starých franků) požadoval místo jídla ještě příplatek dvě stě franků. (Bourdieu, 1977 [1972], s. 173)

Zedník se snažil převést osobní rituální dar v dekontextualizovanou a číselně vyjádřenou sumu. Bourdieu vysvětluje, že zedník tím odhalil „nástroj nejčastěji používaný k vyvolání dojmu“, přetvářku, že ekonomická transakce se rovná velkorysému výměně darů. Rozvíjením této analýzy Bourdieu do jisté míry staví Maussovy postřehy na hlavu. Zaměřuje se totiž na to, jak dary zastírají mocenské vztahy a vykořisťovatelské praktiky. Sociální integrace a vzájemné závazky vytvořené na základě reciprocity nejsou nutně prospěšné pro všechny zúčastněné. Feudální vládcové ve středověké Evropě si často udržovali moc obdarováváním poddaných. Dalo by se rovněž tvrdit, že rozvojová pomoc mířící ze Severu na Jih je rafinovanou metodou nadvlády, jejímž cílem je udržet trvalou podřízenost jižních vlád vůči globální politice uplatňované bohatými státy. Bývalý diktátor Ugandy Idi Amin velmi dobře chápal tento aspekt reciprocity, když v sedmdesátých letech odeslal lodní zásilku banánů jako nouzovou pomoc pro Velkou Británii, kde v té době zavládla krize.

Některé interpretace Maussovy vlivné práce o daru a reciprocitě vnímají instituci daru jako podstatný prvek společnosti jako takové. Princip obdarování je nepochybně důležitý – měli bychom připomenout, že Lévi-Strauss na něm založil svou teorii příbuzenství –, ale Mauss jej nepovažoval za jediný princip integrace. Psal také o oběti (Hubert a Mauss, 1964 [1898]; viz také kapitola 14). Smyslem oběti je podle Maussova názoru navázat určitý typ vztahu s božskými silami, ale oběť sloužila také jako integrující prvek společnosti.

Radikálnější názor uvedla Annette Weiner ve své významné práci *Inalienable Possessions* (1992). Polemizuje zde s názorem, jenž je obvykle spojován s Maussem a Lévi-Straussem a který tvrdí, že reciprocita je základním sociálním skutkem. Annette Weiner se domnívá, že reciprocitu a směnu lze často považovat za povr-

chové jevy, jež slouží jako zástěrka skutečného cíle zainteresovaných lidí. Oním skutečným cílem je zachování a ochrana jmění, které podle názoru dotčených lidí představuje jejich identitu – tedy nezczizitelné vlastnictví.

Formy rozdělování

Dary jsou společensky integrujícím prvkem a zároveň definují a stvrzují specifické vztahy mezi jednotlivci. Zbožní směna v kapitalistickém systému pracuje jinak. Při nákupu potravin v supermarketu je velmi pravděpodobné, že si nezapamatujeme tvář pokladní.

Karl Polanyi (1957 [1944]; viz také Godelier, 1991) se ve své významné studii snažil vysvětlit historický přechod ke kapitalismu a rozlišuje tři různé principy oběhu či formy distribuce hmotného zboží: reciprocitu, přerozdělení a tržní směnu. Reciprocita je hlavním principem distribuce v ekonomikách darů, například v rovnostářských společnostech v Melanésii. Tyto společnosti jsou do značné míry integrovány prostřednictvím principu reciprocitu, tedy vzájemných závazků vytvořených obdarováváním.

Přerozdělování znamená, že ústřední aktér (například náčelník nebo státní správa) dostává zboží od příslušníků společnosti a dále je přerozděluje. Tento systém potvrzuje a posiluje legitimitu vládce a vytváří také záchrannou sociální síť pro potřebné. Přerozdělování je tedy centralizováno a lze je popsat jako hierarchický princip distribuce, kdežto reciprocita je decentralizovaný a rovnostářský princip distribuce.

Třetí formou distribuce je tržní princip, který je založen na smluvním vztahu mezi směňujícími stranami. Trh je anonymní a zahrnuje abstraktní pravidla o smluvní svobodě (to znamená, že každý si může vybrat své obchodní partnery). Trh obvykle vytváří neosobní formy interakce.

Přestože v moderních kapitalistických společnostech převládá tržní princip, ve feudálních společnostech existuje přerozdělení a v rovnostářských společnostech menšího rozsahu zase reciprocita; v Polanyiho schématu jedna forma distribuce nevyklučuje jinou. Ve většině společností působí v různých situacích a v různých společenských oblastech všechny tři formy distribuce, které se ovšem liší svým relativním významem. Polanyi tvrdí, že principy distribuce se přizpůsobují tak, aby odpovídaly různým typům společnosti.

Polanyi a Sahlins jsou toho názoru (Sahlins, 1972), že principy přerozdělování podporují centralizovanou a hierarchickou politickou strukturu, kdežto tržní prin-

cip dokáže integrovat velké množství lidí do jedné sítě, protože je anonymní a je založený na abstraktních pravidlech. Reciprocita zase vytváří solidaritu na bázi horizontálních vzájemných závazků. Alžírský příklad Pierra Bourdieua však ukazuje, že tato typologie má smysl jen v idealizovaném modelu, protože ve všech společnostech existují různé formy směny.

Peníze

Reciprocita neboli výměna darů je jako ekonomická instituce mnohem důležitější ve společnostech založených na příbuzenství než v moderních státních společnostech. Může být také klíčem k pochopení podstatných rozdílů. Ani tržní směna však zdaleka není uniformní a v různých společnostech funguje různým způsobem.

Na většině míst existují pravidla určující, co může a nemůže být prodáno a koupeno. Dokonce i v moderních kapitalistických společnostech panuje všeobecná shoda, že existují hodnoty, které nelze koupit – například láska, přátelství či věrnost. Přesto je na první pohled patrné, že rozsah kapitalistické tržní ekonomiky je mnohem větší než rozsah vesnického trhu – nejen s ohledem na rozměry a výběr zboží, ale také v tom smyslu, že všechny komodity jsou srovnatelné. Jsou poměřovány jedním měřítkem, a sice penězi. Sbírká povídek je „rovnocenná“ třem balíčkům cigaret, protože mají stejnou cenu (nebo podle marxistické terminologie směnnou hodnotu). Různé zboží a služby jsou souměřitelné díky penězům, jež jsou jejich společným měřítkem.

Jak je patrné na příkladu Trobriandových ostrovů, směna zboží a služeb může být mnohem složitější a může zahrnovat širokou škálu společenských vztahů. Jak lze srovnat tři hodiny práce se seletem nebo pytlem rýže, pokud pro ně nemáme jednotnou stupnici? Výměnný obchod byl v mnoha tradičních společnostech běžnou formou směny. Dalším značně rozšířeným prvkem byly „primitivní peníze“ neboli peníze určené ke zvláštnímu účelu. Jejich funkce připomíná funkci peněz v moderní společnosti. V západní Africe plnily funkci peněz ulity zavinutce, za které bylo možné nakoupit potraviny a další zboží. V tradičních společnostech je ale na druhé straně nemyslitelné nakupovat a prodávat práci a půdu, protože půda je spjatá s příbuzenskou skupinou a práci nelze měřit (zejména proto, že čas nelze měřit na obecně platné objektivní stupnici, viz kapitolu 15). Peníze pro zvláštní účely sloužily v omezeném smyslu jako prostředek platby – bylo jimi možné platit některé typy zboží a služeb. Na rozdíl od univerzálních peněz typických pro

moderní svět nefungují speciální peníze jako hodnotový standard: nedokážou poměřovat a srovnávat všechny druhy zboží a služeb na jedné společné stupnici.

V tradičních společnostech často existují různé kategorie nesouměřitelného zboží, které obíhá v různých a relativně uzavřených okruzích. Nyní zaměříme pozornost na jednu takovou ekonomiku a její proměnu. Na tomto příkladu si ukážeme také obecné změny, jež se odehrávají v tradičních naturálních ekonomikách, které se začleňují do kapitalistického systému výroby a směny.

Ekonomické sféry u Tivů

Tivové jsou tradiční farmáři žijící v pásmu savan ve středovýchodní Nigérii (Bohannan a Bohannan, 1953; Bohannan, P., 1959). Uznávají patrilineární systém a vlastnická práva na půdu jsou uplatňována patrilineárně. Stejně jako v mnoha jiných společnostech založených na příbuzenství ani u Tivů nebylo v minulosti možné kupovat a prodávat půdu, protože patřila předkům. Osobní identita byla niterně spjata s rodovou půdou.

Tivové chovali dobytek a pěstovali obilniny, ovoce a zeleninu. Vyráběli dostatek potravin pro svou obživu a kromě toho také jisté přebytky, které byly buď přerozdělovány, nebo prodány na trhu. Systém přerozdělení byl multicentrický, to znamená, že ekonomické zdroje byly rozdělovány podle různých zásad a nevznikl jednotný trh. (Opakem multicentrické ekonomiky je unicentrický systém, kde zcela převládne jedna instituce, obvykle trh.)

Přibližně až do druhé světové války měli Tivové ve svém hospodářství tři ekonomické sféry či centra. Nejnižší postavení zaujímal sféra každodenního živobytí, kde cirkulovaly obilniny a jiné potraviny, kuchyňské potřeby, koření a nástroje. Tyto komodity se směňovaly na trhu, a byly tedy souměřitelné. Patřily do stejného okruhu produktů.

Druhá sféra byla prestižní. Zde se směňovaly mosazné pruty, magické pomůcky, dobytek a vysoce ceněné importované oděvy. V této sféře se jako platební prostředek používaly mosazné pruty.

Ve třetí a nejvyšší postavené sféře se směňovaly ženy a děti. Obecně platilo, že člověka bylo možné vyměnit jedině za jiného člověka. Pokud můj rod dostal ženu z vašeho rodu, mohl můj rod oplatit vašemu rodu jen jinou ženou. Platba se samozřejmě nemusela odehrávat okamžitě.

Směny v každé sféře byly považovány za morálně neutrální – to znamená, že nikdo nikoho neodsuzoval kvůli výměně drůbeže za nádoby nebo kvůli výměně

mosazných prutů za magické předměty. Problémy vyvstávaly pouze při směně mezi jednotlivými sférami, kdy bylo nutné převádět hodnoty. Protože neexistoval společný jmenovatel zahrnující všechny tři sféry, neexistovala pravidla určující, jakým množstvím základního zboží je vhodné zaplatit za prestižní zboží. Prodávát například mosazné pruty za obilí bylo považováno za pošetilé a neodpovědné. Bylo to sice možné, ale nemoudré. Prestižní předměty byly znakem symbolického kapitálu a byly srovnatelné řekněme se šlechtickými tituly v Británii či ve Francii nebo s rituální čistotou v hinduistické společnosti. Zbavit se mosazných prutů tedy znamenalo kvalitativně jinou ztrátu než prodat zemědělské přebytky. Stejně tak platí, že jen zoufalý rod by prodal své ženy za mosazné pruty, protože nejvyšším cílem tivského muže bylo mít co možná nejvíce žen a dětí.

S účinnou kolonizací nigerijského vnitrozemí nastaly v tivské společnosti velké změny, které při svém terénním pozorování zaznamenali Laura a Paul Bohannanovi. Koloniální vláda vytvořila mírovou situaci (*pax Britannica*), a umožnila tak vesničanům rozšířit obchodní síť na mnohem větší území než dříve. Tivové nyní měli přístup k dosud neznámému dováženému zboží a obchod začal být mnohem důležitější, než býval dříve. Mnozí Tivové zcela opustili samozásobitelské hospodaření a stali se z nich drobní kapitalističtí farmáři pěstující specializované plodiny, zejména sezamové semeno, pro mezinárodní trhy. Svou úrodu prodávali za peníze (obecně platné peníze, tedy libry a šilinky) a těmito penězi platili také za potraviny a jiné nezbytnosti.

Zavedení peněz mělo pro tivskou společnost dalekosáhlé důsledky. Ukázalo se, že monetární ekonomika je neslučitelná s dřívějším pevně daným rozlišováním jednotlivých sfér oběhu.

Peníze vstupovaly do systému na všech úrovních a během několika let se mosazné pruty, bílé oděvy, drůbež i obilí daly poměřovat na jedné stupnici. Již v padesátých letech Paul Bohannan píše (1959), že Tivové používali peníze jako hodnotový standard dokonce i při přímé výměně: i když měnili pět kilogramů rajčat přímo za kuře, dohodli se, že cena za obojí je pět šilinků, a že zboží má tedy stejnou hodnotu. Jinými slovy řečeno, peníze se staly společným jmenovatelem všeho zboží. Nakonec se začalo platit v hotovosti i za nevěsty. Mnozí to vnímali jako devalvací žen, protože z nové praxe vyplývalo, že ženy jsou stejné zboží jako hrnce a kuřata.

V souladu s rozlišením mezi systémovým hlediskem a pohledem z perspektivy aktéra, jež jsme uplatňovali na jiných místech, bychom měli poznamenat, že Bohannanova analýza změn v tivské společnosti představuje typické systémové

hledisko. Z pohledu této analýzy jsou příčinou změny vnější faktory, které modifikují systém jako celek. Barth (1967) analyzoval zhroucení ekonomických systémů v jiné africké společnosti, v kmeni Furů v západním Súdánu. Analýza byla orientována na aktéry a Barth zdůrazňoval spíše endogenní faktory změny. Ukazuje, jak podnikavý jedinec (podnikatel) objevuje nové a ziskové způsoby směny zboží prostřednictvím konverze mezi jednotlivými sférami. Výsledek je přibližně stejný jako u Tivů: zhroucení tradiční ekonomiky a univerzalizace tržních principů peněžní směny založené na nabídce a poptávce. Oba pohledy – z perspektivy aktéra i ze systémové perspektivy – mohou být užitečné pro pochopení společenských procesů.

Bylo by příliš jednoduché dospět na základě Bohannanova pojednání o změnách v tivském systému směny k závěru, že peněžní princip je nevyhnutelně „morálně špatný“. Jeho rozšíření má v různých společnostech pro různé jedince různé důsledky. Bourdieu tvrdí, že peněžní směna osvobozuje obě strany od sítě morálních závazků, včetně reciprocity a v ní obsažené hierarchie. Peněžní směna místo toho vytváří nové hierarchie. Sociální rozklad nemusí být nutně ve všech případech nežádoucí a může znamenat také osvobození od feudálních vazeb. Změna v domácích recipročních vztazích, jež nastala v některých evropských společnostech přibližně v šedesátých letech minulého století, postupně vedla ke změně v instituci manželství. Je zřejmé, že prudký nárůst počtu rozvodů souvisí s rostoucí ekonomickou nezávislostí žen. Ženy dnes mají vlastní příjem a nejsou nuceny setrvávat v sítích recipročních závazků s mužskými živiteli. Mnohé z dotčených žen to vnímají jako zlepšení. Totéž lze říct o výzvách, jimž čelí instituce sjednaných sňatků v zemích, jako jsou Pákistán a Indie, i v přistěhovaleckých komunitách v Evropě. V některých segmentech těchto populací, zejména ve střední třídě, již mladé ženy a muži nejsou ochotní nechat se směřovat svými příbuzenskými skupinami. Jsou ekonomicky nezávislí na svých rodinách, protože se stali součástí kapitalistického trhu práce. Nemusí zůstat součástí rodinného systému směny, ale mohou uzavírat sňatky podle svého osobního výběru. Přestože by bylo jisté důležité vyhodnotit morální a politické aspekty přechodu od samozásobitelského systému ke kapitalismu – změna byla ničivá pro mnohé, nejen africké národy –, původní antropologický úkol spočívá v mapování společenských a kulturních důsledků těchto změn.

Peníze jako informační technologie

Zhroucení ekonomických sfér a tradičního hospodářství Tivů s sebou přineslo širší srovnatelnost hodnot, jež se dříve považovaly za nesrovnatelné. Ekonomika tedy ztratila svůj původní morální charakter a postupně se oprostila od kulturních hodnot, které ji původně tvořily. Čistě tržní principy nabídky a poptávky nahradila pravidla určující, co je správné a co je nesprávné, a vyhladila také rozdíly mezi „nízkými“ a „vysokými“ hodnotami. Díky zavedení univerzálního platidla však mohli Tivové začít ekonomicky komunikovat v mnohem širším měřítku než dříve. Mosazné pruty, jimiž kdysi platili, neměly mimo kmenové území žádnou hodnotu, kdežto libry (a později nigerijské *nairy*) měly stejnou hodnotu na obrovském území. Tivové mohli začít prodávat vypěstovaná sezamová semena velkoobchodníkům v nejbližším městě. Jejich zboží mohlo skončit třeba na stole spotřebitelů v Birminghamu. Sami Tivové mohli nyní nakupovat za své peníze řekněme potištěná trička a rozhlasové přijímače, tedy zboží, jaké by za mosazné pruty nekoupili. Zavedením univerzálních peněz se Tivové zapojili do globálního systému výroby, distribuce a spotřeby.

Ekonomika kterékoli společnosti je vždy součástí širšího sociálního a kulturního kontextu a zavedení univerzálních peněz do kterékoli společnosti má zásadní důsledky. Jak jsme již uvedli, peníze zpochybnily tradiční hierarchii hodnot, pozměnily model zemědělské výroby a vedly ke změnám marketingových strategií a spotřeby. Peníze byly médii, jež Tivům umožnilo ekonomickou integraci ve větším měřítku (nebo je k ní donutilo). Tímto způsobem lze peníze považovat za jistou formu informační technologie. Stejnou funkci plnily i mosazné pruty, ale v mnohem menším měřítku. Peníze jsou neosobní a anonymní. Lze je hromadit a investovat. Umožňují komunikaci a směnu ve velkém měřítku: mám-li na svém bankovním účtu peníze, mohu si je vyzvednout v bance nebo v bankomatu v libovolné zemi na světě. Peníze jsou společným jmenovatelem, který umožňuje srovnávat nejrůznější zboží a služby rozmanitého původu. Snad bychom mohli říct, že vztah mezi penězi a mosaznými pruty je srovnatelný se vztahem mezi televizí a osobním rozhovorem. Jistě není náhoda, že rozšíření monetární ekonomiky jde obvykle ruku v ruce se šířením státních institucí, gramotnosti a kvantifikovaného lineárního času. To vše lze považovat za standardizované nástroje provázející přechod od integrace malého měřítku k integraci ve velkém měřítku.

Význam artefaktů

Je zřejmé, že Appadurai (1986, s. 5) má pravdu, když tvrdí, že „věci nemají žádný smysl kromě toho, který jim propůjčí lidské transakce, atribuce a motivace“. Význam věcí se tedy v jednotlivých kulturách liší a kromě toho mohou i „abstraktní objekty“, jako jsou například slova nebo služby, získávat charakter zboží. Například na Trobriandových ostrovech se někdy kouzelná zaříkávadla dědí a jindy se kupují. Neexistuje jednoduchá odpověď na otázku, jak se z předmětu (nebo nehmotného zdroje) stává komodita. Z předchozí diskuse o směně, darech a obchodu však vyplývá, že studie oběhu zboží (v širším slova smyslu zahrnující také nehmotné ceny) může být nesmírně poučná. Jelikož komodity jsou ze své podstaty vzácné (Georg Simmel, citováno u Appaduraje, 1986, s. 3, říká, že „cennými nazýváme ty předměty, jež se vzpírají naší touze vlastnit je“), oběh zboží nám prozrazuje mnohé o kulturních hodnotách převažujících v dané společnosti. V proslulých úvodních kapitolách *Kapitálu* (1867–1894; česky 1978–1980) Marx popisuje, že komodifikace s sebou přináší směnitelnost a srovnatelnost nesmírně odlišných předmětů. Další autoři inspirovaní tímto názorem, například György Lukács (1971 [1923]) a Jürgen Habermas (1967), se zabývali šířením zbožní logiky v moderní společnosti. Zajímalo je, jak tržní principy vstupují do různých společenských vztahů, jež byly dříve uspořádány podle odlišné, „lidštější“ logiky, a jak tím přispívají ke společenskému odcizení a „zbožnímu fetišismu“.

Soudobé antropologické pohledy na spotřebu a oběh zboží se od této myšlenkové linie odlišují. Nesoustředí se na odcizení, ale spíše na to, jak komodity zprostředkovávají a definují společenské vztahy a vlastní identitu – jinak řečeno na jejich kulturní a společenský význam. Appadurai (1986) s odkazem na Bohannanovu studii ekonomických sfér Tivů zavádí pojem „režim hodnoty“ a definuje jej jako systém, v němž jsou více méně soustavně sdíleny představy o hodnotě a směnitelnosti. V kterékoli společnosti může vedle sebe existovat několik takových režimů. Ekonomické sféry nepochybně vytvářejí samostatné a nespojité režimy hodnot, ale je také zřejmé, že i v moderních kapitalistických systémech existuje mnoho dalších odlišných režimů. Bourdieu (1988 [1984]) analyzoval vysokoškolsky vzdělaný segment společnosti jako prostor, kde dochází ke směně prestiže a moci. Je to nepochybně prostor, kde se pohybuje jen malá část populace. Studium hodnotových režimů se tedy může stát prostředkem zkoumání rozmanitosti společnosti, protože předložený koncept předpokládá, že hodnocení komodit není jednotné.

Přestože v každé směně je přítomen prvek vypočítavosti, jak připouští Appadurai (1986) i Daniel Miller (1987; 1994), nelze směnu zcela oddělit od jejího kulturního obsahu a sociálních důsledků. Na jedné straně platí, že předměty a artefakty vytvářejí část našeho prostředí, jež považujeme za samozřejmé, a tudíž se podílejí na tvorbě našeho habitu, „usměrňují lidi“ (Miller, 1994, s. 404). Na druhé straně platí, že předměty si uvědoměle vybíráme prostřednictvím spotřeby, a vytváříme tak vlastní identitu. Ve své studii obydlí anglické dělnické třídy Miller (1988) ukazuje, že výzdoba interiéru nese velmi specifické sdělení o lidech, kteří v interiéru žijí. Obyvatelé bytů si postupně přizpůsobili svému obrazu například kuchyně, jež byly původně všechny stejné. Použili sice standardní předměty běžně dostupné v obchodech, ale různým způsobem je kombinovali, a vyjádřili tak svou osobnost. Miller nepovažuje spotřebitele za odcizené oběti „zbožního fetišismu“ (ortodoxní marxistický názor), ale spíše za uvědomělé aktéry, kteří si přivlastňují materiální kulturu svého prostředí, aby posílili vlastní identitu a jedinečnost. Z tohoto hlediska se věci stávají důležitými prvky kulturních projektů. Zpředměťují sociální vztahy a hierarchii, slouží k vyjádření vlastní identity, přispívají k definování společenských vztahů a mohou být různě interpretovány. V artefaktech může být uložena i společenská a individuální paměť – nejen v náhrobcích a katedrálách, ale také v přizemních předmětech, jako jsou „staré pивní plechovky, krabičky od zápalek a knihy komiksů“ (Kopytoff, 1986, s. 80). Kopytoff dále píše, že „komodity i dary mají schopnost sestrojovat kulturní projekty tam, kde neexistuje jednoduchá dichotomie mezi věcmi a lidmi“. Miller ve své pozdější práci *A Theory of Shopping* (Miller, D., 1998) polemizuje s běžným a zavádějícím názorem, že spotřeba v moderní společnosti je egoistická forma chování. Opírá se zejména o svůj výzkum mezi londýnskými hospodyňkami a ukazuje, že jejich výpravy za nákupy jsou motivovány citovou starostí o druhé, že nakupování často uspokojuje požadavky maussovské protislužby. Nejdlejší kapitola jeho knihy nese název „Milování v supermarketech“.

Nové úvahy o směně

V antropologické literatuře bývalo běžné v souvislosti s logikou směny stavět do protikladu „Západ“ a „zbytek světa“ (klasickou studii napsal Sahlins, 1972). Proto je zapotřebí zdůraznit, že celkový obraz je méně ostře vyhraněný, než může vyplývat z předchozí diskuse. Reciprocita a tržní směna se vzájemně nevyklučují a není ani snadné vést mezi nimi přesnou dělicí čáru. Jak poznamenal sám Sahlins v ese-

ji o ekonomických a kulturních změnách v Tichomoří (1994), příslušníci kmenů žijících na novoguinejské vysočině jsou dnes námezdní dělníci a peníze překlenuly hranice mezi dříve nespojitými oblastmi. Sahlins však dodává, že obyvatelé vysočiny neutrácejí své peníze převážně za rádia, kazetové přehrávače a jiné moderní předměty, ale raději je investují do tradičních institucí. Peníze jim například umožní obětovat předkům více vepřů, než mohli obětovat dříve. Neměli bychom tedy nabýt dojmu, že zavedení nového ekonomického systému nezbytně zahubí starý systém ani že se společnosti dělí na „tradiční“ a „moderní“.

Jinou podstatnější kritiku klasické dichotomie mezi reciprocitou a tržní směnou najdeme ve fascinující eseji Johna Davise (1992b), který přesvědčivě a elegantně polemizuje s tím, co považuje za svévolně stanovený rozdíl mezi obdarováním a tržní směnou. Má porozumění pro projekt, jenž původně uvedl Mauss a dále rozvíjel Sahlins (1992) a který odhaluje širší sociální a kulturní souvislosti směny. Autoři jsou přesvědčeni, že neindustriální společnosti je třeba chápat v kulturních souvislostech. Podle Davise je však chybou, že antropologové sice poukazují na omezení ekonomické vědy aplikované na neindustriální společnosti, ale nerozvinuli podobné kulturní vysvětlení směny v moderních industriálních společnostech. Davis nejprve diskutuje o některých formách směny, jež ve svých studiích Trobriandových ostrovů proslavil Malinowski, a potom ukazuje, že v britské kultuře existuje přinejmenším stejně tolik kulturních kategorií směny (viz obrázek 10), z nichž každá je spojena s konkrétním a kulturně založeným hodnocením. Na rozdíl od těch, kdo si stěžují na „komercializaci Vánoc“, je Davis spíše potěšen, protože se mu zdá, že se „na celou věc můžeme podívat z opačné strany a vnímat ji jako příklad propojení darů a trhu a jako projev nestability trhů a pokračující síly tradice obdarovávání“ (1992b, s. 53). Reciprocita je také důležitou součástí každodenní společenské interakce v každé společnosti a je zejména důležitá v rámci domácnosti. Davisovo pojednání je příspěvkem k současnému antropologickému projektu narušování zjednodušujících hranic mezi „námi“ a „jimi“, mezi „modernisty“ a „tradicionalisty“ a mezi „*Gemeinschaft*“ a „*Gesellschaft*“. Řečeno s Appaduraiem, objevuje se snaha „obnovit kulturní rozměr společnosti, které jsou až příliš často představovány pouze jako společnosti stojící výhradně na ekonomice, a obnovit prvky ekonomiky ve společnostech, jež jsou až příliš často vykreslovány jako ty, jež stojí na pospolitosti“ (1986, s. 12).

Obr. 10 Některé typy směny existující v Británii [Zdroj: Davis, 1992b, s. 29]

almužny	vyvlastnění	reciprocity
altruismus	vymáhání	pronájem
arbitráž	termínované obchody	maloobchod
bankovníctví	dávání	loupež
výměnný obchod	pouliční prodej	žebrota
podplácení	nedovolené obchodování s akcemi	krádeže v obchodech
loupež	pojištění	nakupování
nákup/prodej	marketing	svatokupectví
dobročinnost	půjčování peněz	sociální mzdy
obchodování se zbožím	hypotéky	výměna
korupce	loupežné přepadení	krádež
dárcovství	zástavy	spropltné
zaměstnávání	šmelina	obchodování
vykořisťování	prostituce	velkoobchod

To ale neznamená, že všechny systémy jsou „stejné“. Zhroucení „ekonomických sfér“ u Tivů a jiných skupin bylo nevratnou změnou se zásadními společenskými důsledky. Generalizace peněžní směny jistě pozmění společenské vztahy a sociální stupnici, ale její místní význam je nutno studovat empiricky. V příští kapitole se zamyslíme nad sociálními a kulturními důsledky změn v různých aspektech ekonomiky, a to výroby.

Doporučená literatura

- Appadurai, A. (ed.): *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge, Cambridge University Press 1986.
- Davis, J.: *Exchange*. Buckingham, Open University Press 1992.
- Malinowski, B.: *Argonauts of the Western Pacific* (III. kapitola). Prospect Heights, IL, Waveland Press 1984 [1922].
- Miller, D.: *A Theory of Shopping*. Oxford, Berg 1998.
- Sahlins, M. D.: *Stone Age Economics*. Chicago, Aldine 1972.

Výroba a technologie

Žijeme ve spotřební společnosti. Vím docela jistě, že se zbavíme „přírodních národů“, jakmile bude jasné, že nenaplní představy intelektuálů o ryzosti a neztělesňují přírodu, nýbrž že jsou v mnoha ohledech „umělejší“ a „civilizovanější“ než my sami.

Hans Peter Duerr

Lidské obcování s přírodou

Představa, že existuje vzájemný vztah mezi ekologickými podmínkami a způsobem života, je stará. Objevuje se již v osvícenské filozofii ve druhé polovině 18. století (například u Montesquieua a v nepornografických spisech markýze de Sade). Montesquieu stejně jako mnozí další tvrdil, že hlavní příčinou evropského technického a vědeckého rozvoje bylo drsné podnebí. Pokud chtěli lidé v takových podmínkách přežít, museli být vynalézaví a důvtipní. O něco později uveřejnil geograf Ellsworth Huntington (1945) originální studii, v níž se zastával geografického determinismu a mimo jiné ukázal statistickou souvislost mezi deštivými dny a množstvím vypůjčených knih v bostonské knihovně. Za slunečných dnů si obyvatelé Bostonu knihy spíše nepůjčují. (Jinak řečeno, zdá se, že příliš mnoho slunečního svitu odvádí lidi od intelektuálních zájmů.) Dokonce i dnes mnozí laikové předpokládají, že Afričané nevynalezli spalovací motor ani mikročip proto, že měli tak snadnou obživu, že nikdy „nemuseli používat mozek“.

Ze srovnávacího hlediska je snadné vznášet námitky proti tomuto typu mechanického determinismu, tedy představě, že jediný příčinný faktor (v tomto případě podnebí) může být odpovědný za zásadní kulturní odchylky na celém světě. Za

prvé, na světě jsou i jiné oblasti se srovnatelnými klimatickými podmínkami, například Severní Amerika a Jižní Austrálie, kde se však vývoj neubíral stejným směrem. V Indonésii, kde panují přibližně stejné ekologické podmínky, lidé pěstují rýži a další plodiny a živí se lovem a sběrem.

Neexistuje prostá příčinná vazba mezi ekologickými podmínkami a uspořádáním společnosti. Není však pochyb o tom, že příroda – v obou smyslech slova (viz kapitolu 4) – omezuje dostupné možnosti lidí. Pokud je pravda, že naše vnitřní ustrojení je stejné, ať žijeme kdekoli na světě (tak zní dogma psychické jednoty lidstva), rozhodně to neplatí o vnějším prostředí. Pokud je podnebí příliš chladné, nelze pěstovat banány; je-li ještě chladněji, nelze pěstovat dokonce ani pšenici. Neexistuje však jednoznačně vymezený vztah mezi společností a ekologickými podmínkami: každý ekosystém nabízí několik různých možností a některé možnosti zase vylučuje.

Teorie systémů a ekologie

Ekologické analýzy původně vznikly jako součást biologických věd. Popisovaly a analyzovaly vzájemné vztahy a procesy probíhající v přírodě. Ekologický způsob myšlení se však uplatňuje i v jiných než biologických oborech. Chicagský sociolog Robert Park rozvinul ve dvacátých letech minulého století „městskou ekologii“ a pomocí ekologických modelů popisoval etnickou dynamiku v Chicagu.

O několik desítek let později se objevila kybernetika a teorie systémů jako všeobecná a abstraktní teorie popisující obecnou funkci systémů. Ústřední myšlenkou práce Gregoryho Batesona (1972; 1979) je představa, že i zcela odlišné typy systémů fungují podle stejných základních principů. Bateson píše o komunikaci mezi delfíny, o schizofrenii, biologické evoluci a iniciačních obřadech na Nové Guineji. Tvrdí, že odlišné jevy jsou propojeny určitým zásadním motivem – může to být metafora, typ procesu, formální shoda nebo něco podobného. Bateson a další teoretikové systémů se snažili vylíčit kulturu a společnost jako nepřetržitý proces.

Mnozí antropologové považují teorii systémů za alternativu modelů, jež se soustředí na formu a klasifikaci. Teorie systémů jim slouží jako metoda konceptualizace života společnosti jakožto procesu, který se dynamicky a bez ustání mění. Jiní zase kritizují teorii systémů kvůli tomu, že se nedostatečně vyrovnává s mocí a záměrností.

Je nezbytně nutné přesně rozlišovat mezi ekologickou analýzou, která se zabývá biologickými procesy, a využitím ekologického myšlení v jiných oblastech. V tomto případě se ekologické metody využívají *přeneseně* jako modely – přibližně stejným způsobem, jímž strukturní funkcionalisté používají biologické modely integrace organismů jako metaforu pro integraci společnosti.

Kulturní ekologie

Kulturní ekologie je do značné míry americkou specialitou. Bývá spojována s Julianem Stewardem a Leslieem Whitem, kteří byli vlivní zejména v padesátých a šedesátých letech minulého století. Britská antropologie tíhla ke zdůrazňování nadřazenosti sociální organizace, kdežto antropologové v kontinentální Evropě, zejména ve Francii, se spíše než ekologickým determinismem zabývali otázkami poznání a symbolizace. Jak zdůraznil Kuper (1994), kulturní ekologii lze vysledovat až k Darwinovi a (v menší míře) k Marxovi. Pronikavě se liší od boasovského relativismu (který považuje kulturu za jev, jenž více méně vypovídá sám za sebe) a britské sociální antropologie, která vychází ze sociologického myšlení Durkheima a Webera. White, který měl námitky proti kulturalistickým a někdy i psychologizujícím sklonům Boasových stoupenců, postuloval několik ambiciózních teorií kulturní evoluce, v nichž úroveň rozvoje považoval za funkci množství energie, již si společnost bere ze svého okolí (White, 1949). Přestože tento názor musíme považovat za deterministický, White současně považoval kulturu za autonomní oblast (je to často opomíjený aspekt Whiteova myšlení, jímž se do hloubky zabýval jeden z jeho nejslavnějších studentů, Marshall Sahlins, ve své studii *Culture and Practical Reason*, 1976). Steward ve svých spisech (viz například Steward, 1955) považuje doktrínu o kulturní evoluci za výsledek interakce mezi různými druhy materiálních faktorů: demografií, ekologií a technologií. Na rozdíl od marxistů Steward nepovažoval za rozhodující výrobní vztahy. Ve svém obecném modelu kulturní evoluce rozlišuje mezi různými úrovněmi sociokulturní integrace. Tímto termínem označuje přibližně totéž, čím jsme se zabývali v diskusi na jiném místě této knihy, a to proměnlivou velikost a složitost společnosti. Podle Stewardových představ ovlivňují materiální faktory úroveň sociokulturní integrace dané společnosti. Nejnižší úroveň integrace – což ve své práci ukazoval na příkladu indiánských Shoshonů – představuje rodina. Nejvyšší úroveň integrace

byl stát. Steward rozlišoval mezi *jádrem* a „zbytkem kultury“. Jádrem se vztahuje k materiálním procesům základního živobytí.

Kulturní ekologie a marxismus

Jedním z nejméně deterministických – a nejslavnějších – Marxových prohlášení je výrok, že zatímco ruční mletí obilí vytváří společnost podřízenou feudálním vlastníkům půdy, strojové mletí obilí vytváří společnost podřízenou průmyslovým kapitalistům. Kulturní ekolog by na to mohl namítnout, že zatímco tropická savana vytváří společnosti pastevců a pěstitelů prosa, tropický deštný prales vytváří společnosti lovců, sběračů a hortikulturalistů.

Mezi kulturní ekologií a marxismem existuje několik zajímavých paralel. Obě myšlenkové školy zdůrazňují význam materiálních faktorů pro společenskou a kulturní změnu, obě se obracejí proti sociobiologii a tvrdí, že „lidská přirozenost“ se může přetvářet téměř nekonečným počtem různých způsobů. Obě myšlenkové školy zdůrazňují důležitost faktorů ležících mimo lidské vědomí („objektivní“ faktory).

Zásadní rozdíl mezi uvedenými myšlenkovými školami se týká úlohy lidského jednání a společenských rozporů. Marxismus se domnívá, že hlavní rozpor ve společnosti tkví ve vztahu mezi technologií a vlastnictvím, mezi prací a kapitálem (v kapitalistické společnosti). Hlavní hnací silou v dějinách lidstva je třídní boj. Kulturní ekologové se při svém výkladu historických změn soustředí spíše na interakci mezi demografickými faktory, ekologickou adaptací a technologií.

Tento důležitý rozdíl nám pomůže dokreslit marxistická kritika Malthuse. Ve své rané demografické studii chtěl Thomas Malthus (1798 [1798]) dokázat, že populační růst nutně vede k nárůstu chudoby. Jeho základní myšlenka spočívala v tom, že zatímco výroba potravin roste aritmetickou řadou (1, 2, 3, 4 atd.), počet lidí roste geometrickou nebo exponenciální řadou (1, 2, 4, 8 atd.). Marx a Engels měli Malthusovi za zlé, že lidské bytosti považoval za pouhé „objekty“ a že společnosti považoval za statické. Místo Malthusovy koncepce přelidnění přišel Marx s představou relativního přelidnění, jež nastává tehdy, když výrobní síly (technologie a suroviny) nedokážou uspokojit lidské potřeby. Hustě osídlené japonské souostroví je chudé na suroviny, ale díky rozvinutým výrobním silám má 130 milionů Japonců vysokou hmotnou životní úroveň. Malthusův vzorec je zavádějící, protože na rozdíl od marxistických a sociokulturních analýz nebere v úvahu technické inovace. Například „zelená revoluce“, během níž se v sedmdesátých letech

minulého století začaly používat nové odrůdy obilovin, vedla k pozoruhodnému vzrůstu výroby potravin v Indii, ale stala se také předmětem kritiky, protože rozšířila propast mezi bohatými a chudými farmáři.

V tomto ohledu nad kulturními ekology zvítězili marxisté, kteří zdůrazňují nadřazenost společenských faktorů nad environmentálními. Na druhé straně ale musíme připustit, že z ekologické krize dnešní doby vyplývá, že existuje jistý absolutní nejvyšší limit počtu lidí, jež naše planeta dokáže uživit. Kromě sociologické představy relativního přelidnění může být užitečná i ekologická představa absolutního přelidnění. Marx takový vývoj nepředpokládal: přírodní zdroje byly podle něj zadarmo a v jeho spisech je patrný podezřelý nedostatek jakýchkoli environmentálních úvah.

Marxismus i kulturní ekologie kladou ambiciózní a fascinující otázky o vztahu mezi faktory, jež utvářejí lidský život. Přinášejí rovněž velmi přesvědčivá vysvětlující schémata. Na tomto místě bychom patrně měli objasnit, proč tato kniha nebyla napsána ani v duchu marxismu, ani v duchu kulturní ekologie. Za prvé, obě myšlenkové školy věnují jen nepatrnou pozornost faktorům spojeným s lidským vědomím. Částečně i z tohoto důvodu tíhnou k vysoce funkcionalistickému vysvětlení a opomíjejí značnou část toho, čím se zabývá antropologie, jmenovitě kulturní projekty. Za druhé, velké teorie tohoto typu redukují velké množství kulturních a sociálních procesů na závislé proměnné – v produkty „objektivních“ faktorů. V důsledku toho hrozí nebezpečí, že ztratíme nesmírně složitou souhru mezi množstvím rozličných faktorů, jež má v různých společnostech specifické a někdy i jedinečné formy. Je zřejmé, že žádná ze dvou zmíněných myšlenkových škol nedokáže objasnit všechny aspekty kultury, společnosti a kulturních obměn – včetně jevů, které chtějí zkoumat antropologové. Přijetím takových všeobímajících teorií člověk riskuje, že použije buldozer pro práci, na niž by mu stačila kávaová lžička.

Kulturní ekologie se stala terčem kritiky také pro své sklony vyjadřovat se o lidské společnosti slovníkem vypůjčeným z přírodních věd. Národy se tak stávají „populacemi“, lidské jednání se stává „chováním“. Technické výrazy sice působí vědecky, ale nejsou příliš přiléhavé pro označení jevů souvisejících s vědomím, interakcí a záměrností (Ardener, 1989; Ingold, 1994a). Samozřejmě že lidé jsou stejně jako ostatní organismy podřízeni přírodním zákonům, ale zároveň se umísťují mimo ně. Přemýšlejí o nich, vytvářejí teorie a klasifikují je, a to samozřejmě značně komplikuje situaci každému, kdo hodlá studovat lidské vztahy vyzbrojen pojmovým aparátem, jenž byl vytvořen pro zkoumání hmyzu a jiných

tvorů, kteří neznají řeč. Nebo nás kulturní ekologie skutečně učí jen málo o ekologii, ale mnohem více o kultuře? Podívejme se na tento příklad.

Mokrý a suché

„Ať už mají Maroko a Indonésie společné cokoli,“ napsal Geertz (1971), „– islám, chudobu, nacionalismus, autoritativní vládu, přelidněnost, čistý vzduch, úžasnou krajinu a koloniální minulost –, jednu věc společnou nemají, a sice podnebí.“

Indonésie je vlhká a Maroko je suché. Geertz použil tento kontrast jako výchozí bod a rozebírá rozdíly v uspořádání společnosti v marockém a indonéském (balijském) prostředí. Na prvním místě je zřejmé, že rolníci musí pěstovat odlišné plodiny. Maročané, které studoval Geertz, pěstují pšenici a olivy; obyvatelé ostrova Bali pěstují na zavlažovaných poličkách rýži. Voda je v Maroku vzácným a drahým zdrojem, kdežto na Bali je jí dostatek a je zadarmo. Jižní část ostrova Bali je protkána soustavou zavlažovacích kanálů, kdežto zavlažovací systémy v Maroku jsou řídké roztroušeny a přesně vymezeny. Jak se tyto rozdíly odrážejí na uspořádání společnosti?

Zavlažovací systémy na Bali spravují družstva (*subaky*), která řídí zvolený předák. Každý majitel půdy se automaticky stává členem místního *subaku* a společně s ostatními majiteli půdy vlastní síť zavlažovacích kanálů. Přestože rolníci pěstují svou rýži nezávisle na sobě, zavlažování a údržbu kanálů je nutné organizovat centrálně. Koordinace a spolupráce je úlohou *subaku*. Geertz také tvrdí, že s pěstováním rýže a jejím růstovým cyklem je těsně spjat náboženský a rituální život. Ve své dřívější studii (Geertz, 1963) dále ukázal, že v javánské společnosti (která je uspořádána podobně jako balijská) se na různých úrovních objevily podobné modely, jež Geertz označuje jako „involuci“ neboli tendenci rozvíjet se směrem dovnitř a neexpandovat směrem ven. Tento vývoj byl nezbytný v ekonomice, která postrádala dostatek volné půdy a zároveň zaznamenávala růst počtu obyvatel. Geertz však upozoroval stejný proces i v javánském náboženství, poezii a hudbě.

Maročané mají k vodě zcela jiný vztah než Balijsci. Není nijak překvapivé, že voda je předmětem ostrého soupeření rodin. Studny jsou vzácné a řídké roztroušené a stejně tak roztroušené je i obyvatelstvo.

Voda je v zásadě v individuálním vlastnictví, ale protože o jednu studnu se musí dělit několik rodin, v praxi to znamená, že rolníci mají pevně určený čas, kdy ze studny mohou čerpat vodu. Soupeření o vodu se tedy stává individuální hrou s nu-

lovým součtem: co jedna rodina získá, jiná ztratí. Na rozdíl od situace na Bali, kde musí všichni spolupracovat, je tento systém založen na konkurenci.

Geertz dále srovnává situaci v Maroku a na Bali a v mnoha dalších souvislostech nachází podobný protiklad mezi individualismem a kolektivismem. Přestože uznává svůj dluh vůči Stewardovi, nezapomíná zdůraznit, že se nedomnívá, že kulturní jevy jsou jednoduše podmíněny ekologickými nebo klimatickými poměry:

Toto není geografický determinismus. Je to tvrzení, že sociokulturní analýzu, kterou uplatňujeme na příbuzenství, vesnickou politiku, výchovu dětí nebo rituály, lze stejnou měrou uplatnit – a nejen v těchto dvou společnostech – také na vztahy lidí a životního prostředí. (Geertz, 1971, s. 29)

Clifford Geertz (1926–2006) byl čelným zastáncem hermeneutické (interpretační) metody antropologického výzkumu. Měl zásadní vliv – jako zdroj inspirace i jako terč kritiky – na „postmoderní“ trendy v antropologii osmdesátých a devadesátých let minulého století. Ve svých prvních knihách o Indonésii se zabývá kulturní ekologií (*Agricultural Involution*, 1963), náboženstvím (*The Religion of Java*, 1960) a budováním státu (*Old Nations, New States*, ed. 1965). Od poloviny šedesátých let se soustředil na studium symbolických systémů. Srovnával studium kultury se studiem textů a tvrdil, že kulturní systém lze „číst“ podobně jako román. Geertzovy názory, působivě vyjádřené v knihách *The Interpretation of Cultures* (1973) a *Local Knowledge* (1983), se staly terčem kritiky kvůli přehnanému zdůrazňování významu kultury a symbolů na úkor interakce a společenské struktury a kvůli zveličování míry integrace a soudržnosti kultur. Přesto si Geertz i nadále uchovával značný vliv a jeho názory jsou považovány za protíváhu „objektivistickým“ způsobům výkladu společnosti, tedy strukturního funkcionalismu, strukturalismu a marxismu.

Člověk modifikuje ekosystémy

Geertz stejně jako mnozí jiní autoři zabývající se vztahem mezi přírodou a společností neformuluje silnou hypotézu o příčinných vazbách. Tento typ rovnice zahrnuje sociokulturní i environmentální faktory – jinými slovy řečeno, kultura a spo-

lečnost nejsou pouhými účinky, ale jsou také součástí příčiny. Lidé nejednají mechanicky na základě environmentálních faktorů, i když tyto faktory přímo a nepřímo ovlivňují jejich činy.

Někteří antropologové píšící o pastevcích rozpracovali přesné vzorce, jež popisují vzájemné vztahy mezi zvířaty v dané oblasti, ekologickou udržitelnost a limity životaschopnosti domácností. U Fulbů (viz kapitolu 5) byl jako nejnižší limit životaschopnosti mladé domácnosti stanoven počet jedenadvacet krav a jeden býk. Existuje také horní limit velikosti stáda: jednak kvůli praktickému omezení (jedna domácnost se zvládne postarat pouze o určitý počet zvířat), jednak že příliš početné stádo by zdecimovalo pastvinu a nakonec vedlo k dezertifikaci.

Při takových úvahách je lákavé předpokládat, že společnosti mají samoregulační schopnost, aby samy sobě nepodryvaly ekologické podmínky nezbytné pro přežití. Současná globální krize životního prostředí svědčí o tom, že tomu tak není. Je také pravda, že i v dřívějších dobách v menším měřítku nastávaly krize životního prostředí: mnohé preindustriální společnosti nevratným způsobem proměnily své životní prostředí. V uplynulých tisíciletích se rozsáhlé oblasti Středního východu proměnily v pouště, zejména v důsledku nadměrného spásání a odlesňování. Zdá se, že podobný proces v současné době probíhá v některých částech subsaharské Afriky i jinde.

Samotná skutečnost, že lidské společnosti dokážou zásadně narušit ekologické podmínky nezbytné pro vlastní přežití, by měla prokázat, že lidé ani zdaleka nejsou determinováni ekosystémem a nejsou mu ani dokonale přizpůsobeni. Tato skutečnost ale slouží také jako připomínka toho, že existuje průběžná a nezbytná vzájemná výměna mezi společnostmi a životním prostředím. Některé společnosti jsou pozoruhodně stabilní, neboť používají technologie, které nemění nevratně jejich prostředí a nevyžadují technické inovace ani dramatické společenské změny. Na jiném místě této knihy jsme se již zmínili o pygmeích Mbuti, dalším příkladem mohou být zemědělské komunity z novoguinejské vysočiny. Nedávné archeologické nálezy potvrzují, že tyto společnosti již před několika tisíci lety využívaly přibližně stejnou technologii jako dnes.

Za předpokladu, že se nemění podnebí, mohou změnu ekologického prostředí dramaticky urychlovat dva vzájemně související faktory: růst počtu obyvatel a technologické změny. Technologické změny s sebou přinášejí stále výraznější využívání přírodních zdrojů a zvýšenou spotřebu energie. Růst počtu obyvatel je často, i když ne vždy, výsledkem technologických změn. Oblast, která je schopna uživit přibližně tisíc lovců a sběračů nebo dva tisíce rolníků, dokáže uživit až

20 tisíc zemědělců vyzbrojených traktory a umělými hnojivy, kteří se však již nedokážou vrátit k původnímu způsobu hospodaření, a v tomto smyslu tedy ztratili svou přizpůsobivost (Bateson, 1972).

Technologie

Technologie ve velmi obecném významu slova se skládá ze systematizovaných získaných dovedností a lidskou rukou vyrobených nástrojů, jež lidé opakovaně používají při svém působení na přírodu. Definovat technologii však zdaleka není snadné a Bryan Pfaffenberger (1988) ve své souhrnné práci o studiích zaměřených na technologii podotýká, že jen hrstka antropologů zabývajících se tímto tématem se vůbec obtěžovala technologií definovat. Jedním z těch, kdo se o to pokusili, je Tim Ingold. Popisuje technologii jako „korpus kulturně přenášeného vědění, jež se projevuje ve výrobě a užití“ (1979). Měli bychom poznamenat, že Ingold zdůrazňuje sociokulturní charakter technologie a spojuje ji s nadstavbou v marxistickém smyslu – spolu s dalšími typy kulturně přenášeného vědění. Neměli bychom zapomínat, že výraz technologie doslova znamená „vědění o technice“, a tudíž „technologie se má k technice jako například ... lingvistika k jazyku nebo etologie k chování“ (Sigaut, 1994, s. 422). Technologie je tedy teorie techniky.

S odkazem na politologa Langdona Winnera rozlišuje Pfaffenberger dvě hlavní léčky, do nichž často upadají antropologové zabývající se technologií. První z nich je technologická náměsíčnost, která považuje technické postupy buď za triviální, nebo nepodstatné pro kulturu a uspořádání společnosti. Podle tohoto názoru jsou technické nástroje prostě vyrobeny a užívány a mají jen nepatrný vliv na to, jak lidé uvažují a jednají.

Druhou léčkou je technologický determinismus, který tvrdí – často bez zásadních argumentů –, že technologie má pro uspořádání společnosti a pro kulturu zcela zásadní význam jako „podstatný a autonomní činitel, který určuje vzorce lidského společenského a kulturního života“ (Pfaffenberger, 1988, s. 239). Do této kategorie spadá proslulá teze o „orientálním despotismu“ (1959) Karla Wittfogela. Wittfogel tvrdil, že struktura zavlažovacích systémů v těch oblastech Asie, kde se pěstuje rýže (nazýval je „hydraulické společnosti“), nevyhnutelně vedla k politickému centralismu a despotismu.

Ve svém dřívějším článku Pfaffenberger nastiňuje svůj názor na technologii, který na rozdíl od dvou právě zmíněných postojů „nepodceňuje ani nezastírá sociální vztahy technologie“ (1988, s. 241). Stejně jako artefakty, jimiž jsme se

zabývali v kapitole 12, je technologie a technika kulturním produktem, který utváří část procesů probíhajících ve společnosti, a tudíž není možné studovat je odděleně od zmíněných vztahů. Technika utváří naše vztahy, ale naše vztahy rovněž utvářejí techniku. Traktor má smysl jako výrobní prostředek v různých typech společností, dokonce i když všude pozměňuje konkrétní výrobní proces podobným způsobem. Je zřejmé, že technologie často zásadním způsobem ovlivňuje společnost a kulturu. Zavedení počítačů v rozvinutých zemích od konce sedmdesátých let nevedlo k poklesu spotřeby papíru, jak se původně předpokládalo, ale počítače vytvořily nová pracovní místa i dovednosti, a proměnily tak část trhu práce. Zavedením širokopásmového připojení, paměťových médií, internetu a elektronické pošty se výrazně změnila společenská interakce milionů lidí. Antropologie se ovšem nezajímá o samotnou techniku, ale o dovednosti, jež lidé využívají, za jakým účelem je využívají, jak je přenášejí a materializují. Antropologie rovněž zajímá, jak se distribuce dovedností vztahuje k vytváření kulturních významů a uspořádání společnosti. Pfaffenberger (1988) dále prohlašuje, že technologii lze studovat jako určitou formu ideologie – nazývá ji „tajemnou silou prvního řádu“ (s. 250), protože bývá často považována za „přirozenou“.

Technické prostředky jsou zakotveny v habitu a v systému vědění a technologii lze studovat jako ideologii. Technika vyústí ve vytvoření předmětů, jež na rozdíl od slov nebo činů vykazují „trvalou hmotnou přítomnost a stávají se složkami prostředí, jež rámuje komunikativní události“ (Ingold, 1994b; viz také Miller, D., 1994). V této souvislosti zavedl Sartre pojem „*le champ pratico-inert*“ – hmotné pole staveb a artefaktů, jež řídí lidskou činnost. Sartre tvrdí, že samotná hmotná povaha architektury a dalších „inertních hmotných struktur“ nevyhnutelně utváří a zmrazuje sociální vztahy, omezuje svobodu a potvrzuje hierarchie. V tomto bodu se Sartre přibližuje materialistickému determinismu, a pokud chceme polemizovat s jeho názorem, postačí poukázat na to, že identické hmotné struktury lze používat významně odlišnými způsoby. Na druhou stranu to také znamená, že je nutno empiricky studovat vztah lidí a technologie zakotvený v trvalých artefaktech – ať už jsou, nebo nejsou výrobními prostředky.

Výrobní systémy

Světové výrobní systémy lze klasifikovat podle různých kritérií. V době studené války se v každodenním vyjadřování běžně objevoval zásadní rozdíl mezi kapitalistickým a socialistickým systémem. Rozdíl mezi oběma systémy spočíval v soukro-

mém nebo státním vlastnictví výrobních prostředků. Marxismus rozlišuje mezi kapitalistickým způsobem výroby a různými „předkapitalistickými“ způsoby. V rámci tohoto způsobu uvažování je výrobní způsob určen vztahem mezi výrobou (vlastnictví a schopnost ovládat pracovní sílu) a výrobními silami (suroviny a technologie). Tento vztah je považován za určující pro uspořádání společnosti.

Jiným způsobem vyjádření rozdílů mezi hospodářskými systémy je klasifikace společností podle převažujícího způsobu obživy. Měli bychom podotknout, že to není totéž jako výrobní způsob, ale vztahuje se k převažující výrobní technice. Společnost lovců a sběračů může být kapitalistická, pokud její příslušníci individuálně prodávají své přebytky na trhu a nakupují podstatnou část zboží potřebného pro svou obživu. Lovci a sběrači mohou tedy technicky vzato využívat stejný výrobní způsob jako příslušníci industriálních společností. Zemědělské společnosti mohou být založeny na kolektivním, ale i soukromém vlastnictví. Jinými slovy řečeno, určitý způsob obživy může převažovat v různých výrobních systémech.

Následující typologie naznačuje určité vzájemné vztahy mezi způsoby obživy a dalšími stránkami kultury a společnosti, včetně technologie a vztahu člověka k širšímu ekosystému.

Lovci a sběrači používají jednoduché technologie a jejich dělba práce je založena na genderu a věku. Obvykle se sdružují do malých rodinných skupin. Vytvářejí malé společnosti s (obecně) rovnostářským politickým uspořádáním. Produkuje malé přebytky a mívají omezené možnosti skladování. Jejich ekonomika je tedy většinou založena na okamžitém obratu, který neumožňuje dlouhodobé plánování. Přibližně před 20 tisíci lety byli všichni lidé lovci a sběrači, ale dnes se lovecko-sběračské komunity vyskytují v roztroušených lokalitách v Austrálii, jižní Africe, v lesích střední Afriky, jihovýchodní Asie, povodí Amazonky a v cirkumpolárních oblastech. Všude se postupně začleňují do státních útvarů a kvůli ztrátě svého původního teritoria stále obtížněji udržují tradiční způsob obživy.

Pěstitelé mají obecně poněkud složitější společenské uspořádání než lovci a sběrači, ale i jejich dělba práce je založena na věku a genderu. Jejich výrobní technologie zahrnuje jednoduché zemědělské nástroje (nejčastěji se používá špičatý kolík) a značně rozšířeným způsobem získávání půdy je mýcení a vypalování porostů. Hlavním zdrojem živin jsou obvykle hlízy (jamy, maniok, taro, sladké brambory), ale také rýže nebo kukuřice. Právo na půdu je většinou spjata s rodem. Pěstitelé obvykle mívají omezené možnosti skladování a vyrábějí jen málo přebytků. V současné době nacházíme tyto komunity v Amazonii a Melanésii, jsou roz-

troušeny na území Afriky, v jihovýchodní Asii a na Madagaskaru. Čelí stejným problémům jako lovci a sběrači a mnozí pěstitelé se proletarizují.

Zemědělci se podle obvykle užívané definice liší od pěstitelů tím, že užívají pluh a tažná zvířata. Často jsou organizováni do početnějších komunit než pěstitelé a vyrábějí dostatek přebytků, aby si mohli dovolit složitější dělbu práce i profesní specialisty, jako jsou kněží, vojáci, písaři, kováři a náčelníci. Mnozí kulturní historikové jsou toho názoru, že nejdůležitějším předělem v dějinách lidstva je přechod k zemědělství, díky němuž se zrodila až do té doby nemyslitelná složitě utvářená společnost. Společnost zemědělců se obvykle vyznačuje hierarchickou strukturou a právo na půdu je založeno na příbuzenství.

Pastevci se objevili až po zemědělské revoluci, a nikoli před ní, jak se často předpokládá. Vždy nebo téměř vždy žijí v jistém typu symbiotického vztahu s usazenými zemědělci, s nimiž směňují své produkty. Dělbá práce je obvykle založena na věku a genderu a uspořádání společnosti může být stejně jednoduché jako u lovců a sběračů, což souvisí s potřebou pohyblivosti a přizpůsobivosti. Technologie výroby je flexibilní a pohyblivá, hlavním ekonomickým zdrojem jsou zvířata (na rozdíl od zemědělců, pro něž je hlavním zdrojem půda, a na rozdíl od lovců, sběračů a mnohých rolníků, kteří za svůj nejdůležitější ekonomický zdroj považují práci). Zvířata bývají často v individuálním vlastnictví.

Rolníci jsou zvláštním případem zemědělců. Do této skupiny patří možná většína současných obyvatel světa. Nejčastěji přijímaná definice (Wolf, 1966) je popisuje jako zemědělce částečně integrované do světové ekonomiky. Mnozí z nich musí platit nájem za půdu, kterou obdělávají. Na rozdíl od tradičních zemědělských společností se půda stala komoditou (lze ji koupit). Rolníci vyrábějí potraviny pro vlastní obživu, ale jsou závislí také na nákupu a prodeji na trhu a platí univerzálními penězi.

Průmyslové společnosti jsou charakteristické velmi složitou dělbu práce, specializací vědění, oddělenými politickými a ekonomickými institucemi, složitou mechanickou technologií a sociální integrací v rozsáhlém měřítku. Výroba je organizována na základě individuálních pracovních smluv. Nikdo neprodukuje potraviny především pro vlastní obživu (dokonce i farmáři se specializují a nakupují potraviny v obchodech). Ústřední institucí v ekonomickém životě každého aktéra je anonymní trh zboží. Průmyslové společnosti se vyznačují centralizovaným státním zřízením, anonymním trhem práce, psanými zákony a systémem společenské kontroly, která sdružuje obrovské množství lidí na principech, jež nejsou příbuzenské.

Mají podobné typologie vůbec smysl? Jsou nepochybně zjednodušující a dnes už se stěží setkáme s některým typem v jeho „čistě“ podobě. Uvedené členění však může být užitečné, protože popsané ideální typy odhalují vzájemné vztahy mezi výrobní technologií, způsobem obživy a jinými aspekty kultury a společnosti. V dalších kapitolách se budeme zabývat vztahem mezi náboženstvími a ústní a písemnou tradicí, mezi mechanickým a „konkrétním“ časem a mezi různými způsoby myšlení. Pokud se shodneme na tom, že není náhoda, že se antropologie nezrodila v pastevecké, ale v průmyslové společnosti, musíme jasně rozlišovat mezi různými typy společností, abychom pochopili, jak se rozmanitost lidstva projevuje rozdílnými, avšak vzájemně propojenými způsoby. Stejně důležité je mít na paměti, že tyto rozdíly existují pouze na úrovni modelu, který usnadňuje srovnání, a že skutečný svět je vždy mnohem složitější než naše modely.

Vede nedostatek bílkovin k válce?

Příčiny válek mezi amazonskými etniky jsou předmětem dlouhotrvajících sporů. Podle Marvina Harrise je hlavní příčinou nedostatek bílkovin. Harris tvrdil, že skupiny byly nuceny rozšiřovat své teritorium, aby si mohly obstarat více potravy. Naproti tomu Napoleon Chagnon se domnívá, že důležitější byla snaha získat ženy. V předvečer svého odjezdu do terénu mezi Yanomamy Chagnon o této otázce diskutoval s Harrisem při veřejné debatě na Harvardu. Harris tvrdil, že Yanomamové patrně jedí denně méně bílkovin, než je ekvivalent jednoho velkého hamburgeru (tj. 30 gramů), a vyzval Chagnona, aby to zjistil. Řekl, že pokud se mylí, sní svůj vlastní klobouk.

V tomto případě se ukázalo, že mezi nedostatkem bílkovin a válkou neexistuje žádný vztah. Yanomamové byli dobře živení a četnost válek byla po pravdě řečeno nejvyšší v oblastech obzvláště bohatých na bílkoviny. Sami Yanomamové připustili, že mají ve velké oblibě maso, ale dodávali, že ženy mají dokonce ještě raději (Chagnon, 1983, s. 85–86). Chagnon se nezmiňuje o tom, zda Harris skutečně snědl svůj klobouk, a debata se ubírá jiným směrem, protože jiní badatelé zkoumající Yanomamy vznesli závažné kritické připomínky vůči Chagnonovu názoru, že Yanomamové jsou obzvláště bojechtiví.

Kapitalismus jako výrobní systém

V průběhu 20. století a zejména po skončení druhé světové války se národy na celém světě staly účastníky globálního světového hospodářství. Přestože globální systémy nepochybně existovaly už dříve (Friedman, 1994), současný světový systém vykazuje formální jednotnost, kterou podporuje zejména kapitalismus, moderní státní zřízení a komunikační technologie, jaké zde dosud nebyly. Košili, kterou mám právě na sobě, vyrobili v Indii a kalhoty v Portugalsku; počítač, na němž právě píšu, byl smontován na Tchaj-wanu; káva v mém šálku pochází z Keni a tabák, jež si vychutnávám, je francouzský. Systém výroby, spotřeby a směny je skutečně globální a je jen málo národů, které jím zůstávají zcela nedotčeny.

Podle jedné vlivné teorie o kapitalistickém světovém systému (Wallerstein, 1974–1979) není kapitalismus v současné době jen převažujícím výrobním systémem, ale zároveň vymezuje také limity a omezení ostatním výrobním způsobům, ať už jsou „předkapitalistické“, nebo „socialistické“. Wallerstein tvrdí, že kapitalistický výrobní způsob se neustále šíří a v dnešní době zaujímá zcela hegemonické postavení.

Wallerstein dělí kapitalistický světový systém na tři samostatné oblasti: jádro, semiperiferii a periferii. V periferní oblasti závisí ekonomický rozvoj na investicích a potřebách jádrových oblastí. Ekonomika periferií je vystavena nepředvídatelným výkyvům tržních cen, jsou zde nízké platy a nízká míra investic. Poukazuje se také na to, že periferní oblasti – zejména Afrika, Latinská Amerika a většina Asie – vyvážejí na světové trhy hlavně suroviny, a to za ceny, které určuje poptávka v bohatých zemích.

Tato teorie je do značné míry ovlivněna marxistickým myšlením. Bývá označována jako teorie závislosti, protože zdůrazňuje zásadní závislost okrajových a chudých zemí na bohatých a vykořisťování chudých zemí bohatými. Přestože teorie mnohé odhaluje, je všeobecná a abstraktní a ne vždy odpovídá poměrům na daném území (Worsley, 1984; 1990). Chudobu a třídní nerovnosti v zemích, o nichž se někdy souhrnně a zjednodušeně mluví jako o zemích „třetího světa“, lze často vysvětlit bližším pohledem na místní mocenské rozdíly, jaké panují například v Kongu (kapitola 11). Známe také několik příkladů bývalých vývozců surovin, z nichž jsou dnes průmyslové státy. Na druhé straně je pravda, že nepochybně existují velmi důležité mocenské nerovnosti mezi Severem a Jihem. Kdyby byla námezdní práce na celém světě placena stejně, kolumbijský dělník na plantáži by vydělával stejně jako trhači jablek ve Spojených státech, ale pravda je taková, že

většina kolumbijských dělníků si nemůže dovolit koupit ani televizor. V polovině devadesátých let byl v Kalkatě zahájen provoz podzemní dráhy, která byla z větší části vykopána ručně. To vypovídá mnohé o ceně lidské práce v periferních oblastech. Tyto nerovnosti jsou základním rysem soudobého světového hospodářství.

Wallersteinova teorie a další obecné modely světa jsou však příliš povšechné a zevšeobecňující, než aby je bylo možné použít při antropologickém výzkumu. Antropolog musí studovat procesy změny na lokální úrovni a vycházet při tom z aspektů místního života. Z toho vyplývá důraz kladený na místní zvláštnosti, které teorie světových systémů zanedbává. V případě hospodářské činnosti bychom se nepochybně zajímali o „neformální ekonomiku“ – tento výraz razil Keith Hart (1973) – s poukazem na hospodářské aspekty, které nelze snadno identifikovat, změřit a ovládnout – od vzájemných úsluh až k výměnnému obchodu a částečně nelegálním činnostem. Obecná teorie může doplnit a utvářet etnografický výzkum, ale nemůže jej nahradit. Obrátme tedy pozornost k několika empirickým příkladům, které odkrývají místní souvislosti začlenění do kapitalistického výrobního systému.

Od rolníků k proletářům

V mnoha částech světa vedle sebe existují dva výrobní způsoby. Marx a jiní předpokládali, že jeden způsob bude vždy dominantní a že nakonec nahradí ten „starší“ (obvykle „předkapitalistický“). V mnoha společnostech to však nenastalo. Nejdůležitějším důvodem je patrně to, že pro kapitalisty je výhodné udržovat při životě nekapitalistické výrobní způsoby. Pokud si má dělník z Luolandu v západní Keni vydělat v Nairobi dost peněz k přežití, potřebuje plat řekněme alespoň 500 šilinků týdně. Jestliže má ale doma vlastní farmu, na které pracuje jeho žena a děti, postačí mu plat 400 šilinků, protože bude jezdit o víkendech domů a vozit si do města potraviny z domova. Přesně tak to dělá mnoho námezdních dělníků na Jihu.

V této souvislosti by se dalo říct, že kapitalismus parazituje na jiných způsobech výroby. V mnoha částech světa vedle sebe existují kapitalismus a samozásobitelské zemědělství. Přestože se mnozí lidé živí námezdní prací, neobejdou se ani bez výroby vlastních potravin. V jiných případech nastává zásadnější změna, která více či méně vyhladí samozásobitelský sektor. Následující příklad vypovídá o některých posunech, jež vyvolal přechod od rolnického výrobního způsobu ke kapitalistické námezdní práci.

Ganadabamba byla typická a tradiční místní komunita v Peru (Miller, S., 1965). Většina z tisíce obyvatel byli indiánští rolníci a námezdní dělníci; několik obyvatel evropského a smíšeného původu pracovalo jako správci na místní haciendě. Rolníci měli pod kontrolou půdu, kterou si pronajímali od majitele haciendy – platilo to o mužské hlavě domácnosti. Kontrola nad půdou byla základem místní prestiže, a třebaže rolníci museli za pronájem půdy platit, práva na půdu se dědila z otce na syna.

V níže položených oblastech (do 2 500 metrů nad mořem) se pěstovala kukuřice, ve výše položených oblastech byly hlavní plodinou brambory. Mezi oběma oblastmi fungovala čilá směna a na základě reciprocity vznikalo přátelství a vzájemné závazky mezi skupinami.

V souvislosti s přechodovými rituály, náboženskými slavnostmi a sklizní požádali vesničané veřejné oslavy (*fiesty*). Účastnila se jich celá vesnice a fiesty fungovaly jako veřejné rituály v tom smyslu, že viditelně vyjadřovaly vzájemnou solidaritu a místní hierarchii.

Na počátku 20. století se však začaly projevovat populační tlaky a nedostatek půdy. Mnozí vesničané odcházeli na pobřeží, kde se nechali najímat na práci na plantážích. V prvních letech se na období sklizně pravidelně vraceli do Ganadabamby. Námezdní práci na pobřeží považovali za dočasné řešení. Na vysočině se množství práce měnilo s ročními dobami, ale práce na plantáži byla těžká neustále. Společenský život na plantáži byl nestálý a neuspokojivý. Dělníci neměli žádné kluby ani místa, kde by se mohli scházet, neexistovala silná a spořádaná komunita. Jedinci žili v izolaci a nemohli si na pobřeží přivést rodinu.

Nakonec získaly indiánské osady na pobřeží trvalejší charakter a rodinná struktura se obnovila – zejména proto, že k pobřeží začaly migrovat i ženy. Sociální situace proletarizovaných indiánů se velmi změnila oproti době, kdy byli rolníky. Zvýšila se jejich sociální mobilita, mohli měnit zaměstnání, stávkovat za zvýšení platů a sdružovat se do odborových organizací. Jejich děti měly možnost chodit do škol. Současně ale byli zranitelnější než dříve. Pokud přišli o práci, neměli pod sebou žádnou záchrannou síť. Další důsledky byly možná ještě závažnější a souvisely se základními rozdíly mezi logikou zemědělské výroby a kapitalistické výroby.

Srovnání kapitalismu a rolnictví

Kapitalistická výroba je rozdělená: jednotlivý dělník vykonává pouze nepatrný díl z celkového procesu výroby. Proces je založen na formální hierarchii a individuálních pracovních smlouvách a držitelé jednotlivých statusů jsou nahraditelní. Výroba je zprostředkována penězi a hodnota práce se vypočítává jako funkce peněz a měřeného pracovního času. Účelem výroby je akumulace zisku; konkurence je hnacím motorem technické inovace.

Rolnická výroba má holistický charakter: jedinec se účastní všech fází procesu. Organizace práce je založena na příbuzenství, místních konvencích a místní hierarchii. Účelem výroby je v první řadě uspokojit potřeby domácnosti. Rolníci si vzájemně konkurují jen do té míry, že prodávají své výrobky na trhu, což není jejich hlavní činnost. Pracovní doba není v rolnickém hospodářství vzácným zdrojem a neměří se.

Námezdní dělníci se účastní globálního systému výroby, distribuce a spotřeby; rolníci jsou většinou integrováni na místní úrovni. Námezdní dělníci se kromě toho stávají občany na úrovních, jichž se rolníci vůbec neúčastní: jak ukazuje peruánský případ, mohou být organizováni v celostátních odborech s volenými vůdci a členskou základnou čítající tisíce členů, kteří nejsou příbuzní a neznají se. Odbory vznášejí požadavky – obvykle v písemné formě – ke státu a k zaměstnavatelům. Rolníci (a ostatní „tradiční skupiny“) vznášejí své požadavky jen k příbuzným a místním držitelům moci; kromě mluveného slova nemají k dispozici žádnou jinou informační technologii. Námezdní práce vede k individualizaci: ekonomickou jednotkou už není domácnost, ale jedinec. Námezdní dělníci mohou být nahrazení a mohou změnit zaměstnání, kdežto rolníci jsou svázáni se svými poli.

Námezdní dělníci jsou integrováni do několika anonymních struktur, které se podílejí na formování jejich života. Svůj plat mohou utratit kdekoli, mohou si koupit cokoli od kohokoli. Gramotnost, kterou si (obvykle) osvojí, jim umožní komunikovat v širokém měřítku, přinejmenším v zásadě. Platí daně vládě, jsou povinni řídit se psanými zákony své země a mohou vznášet jisté požadavky na stát. Další anonymní strukturou je abstraktní čas, kterým se poměřuje hodnota jejich pracovní síly: čas neplatí jen pro mě a pro tebe, ale pro každého, kdo se jím řídí; slouží k anonymní synchronizaci velkého počtu lidí. Stručné srovnání mechanismů sociální integrace převažujících například u Dogonů, Yanomamů a obyvatel Trobriandových ostrovů by naznačilo, že kapitalismus a námezdní práce s sebou nenesou pouze „ekonomické“ změny, ale také zásadní sociální a kulturní změny. Ne-

existuje zde jednoduchá příčinná souvislost nebo jednoznačný vztah, ale jakmile se kapitalistický systém výroby a směny jednou stane nedílnou součástí místní společnosti, nevyhnutelně produkuje nové typy společenských vztahů, protože vytváří předpoklady vztahů, jež sahají daleko za hranice výroby.

Doporučená literatura

Descola, P., Pálsson, G. (eds.): *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. London, Routledge 1996.

Milton, K. (ed.): *Environmentalism*. London, Routledge 1993.

Wolf, E.: *Peasants*. Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall 1966.

Náboženství a rituál

Rituály v sobě vždy skrývají zoufalý a šlený aspekt.

Claude Lévi-Strauss

Ve své studii pastevců kmene Basseri z jižního Íránu vyjadřuje Fredrik Barth (1961) jistý údiv nad jejich nedostatkem náboženského zájmu. Jeho překvapení pramení ze skutečnosti, že v životě mnoha národů popisovaných v klasických antropologických studiích zaujímá náboženství významné místo. Je to patrně hlavní důvod, proč náboženství vždy poutalo pozornost antropologů, přestože, jak poznamenal Evans-Pritchard (1962), sami badatelé zaujímali k náboženství vlažný, nebo dokonce nepřátelský postoj.

Ve snaze vytvořit definice politiky, ekonomiky, přírody, genderu a dalších základních pojmů, jež by byly relativně užitečné a zároveň nebyly poznamenané etnocentrismem, jsme se opakovaně přesvědčovali o tom, že narážíme na problémy obvykle související se skutečností, že tyto pojmy mají svůj smysl v naší společnosti a ve slovníku antropologů, ale v jiných společnostech nemusí znamenat vůbec nic. Z toho pramení jejich problematičnost, pokud je chceme používat jako „etické“ koncepty.

Tento problém nepochybně vyvstává zejména v souvislosti s náboženstvím. Je to jeden z nejčastěji definovaných, revidovaných a kritizovaných pojmů společenských věd.

Ještě přibližně před sto lety bylo naprosto běžné rozlišovat v odborné literatuře na jedné straně mezi náboženstvím a pohanstvím a na druhé straně mezi náboženstvím a pověrami. Pojem pohanství byl spojován s nekřesťanskými nábožen-

stvými a zejména s provozováním jejich rituálů, jež vyjadřovaly obsah daného náboženství. Pojem „pověra“ byl vyhrazen zejména pro neviditelné vzájemné vztahy, které neuměla vysvětlit ani věda, ani náboženství, ani „zdravý rozum“. Z tohoto pohledu by se například islám a africké kultury předků řadily do oblasti pohanství, zatímco do říše pověr by patřila víra Trobriandánů v čarodějnictví a představy obyvatel středomořských oblastí o tom, že někteří lidé jsou posedlí zlým duchem. V současné antropologii to odpovídá často diskutovanému rozdílu mezi náboženstvím a věděním. Dalo by se tedy tvrdit, že náboženství obsahuje formy víry v nadpřirozené bytosti, jíž se dostává veřejného projevu v podobě rituálů. O věděním lze tvrdit, že obsahuje „fakta“, o nichž jsou lidé přesvědčeni a na jejichž základě jednají. I tato fakta mají sociální původ. Samozřejmě že i věděním může mít náboženský charakter a že rozdíl mezi nimi není absolutní. V této kapitole se však budeme soustředit na sociální představy související s posvátným a s posmrtným životem a na jejich vyjádření prostřednictvím rituálů. Jiné formy věděním ponecháme pro příští kapitolu.

Čtenář má v tuto chvíli možná pocit, že jsem náboženství dosud ani nedefinoval. Je-li tomu tak, připojil jsem se k početné skupině antropologů, kteří se s tímto pojmem potýkají. Od té doby, co antropologové začali vážně studovat formy víry v cizích komunitách, nemohou se shodnout na tom, co je vlastně náboženství. Jedna z nejstarších definicí, kterou předložil Tylor, popisuje náboženství prostě jako víru v nadpřirozené bytosti. Okamžitě vyvstává otázka, co je nadpřirozené, protože tento pojem je stejně mnohotvárný jako jiné formy věděním. Cožpak není pravda, že co je přirozené pro nás, je pro jiné nadpřirozené, a naopak? Je „hortikulturní magie“ Trobriandánů, která je pro ně stejně nezbytná jako pro nás chlévská mrva, součástí jejich náboženství, nebo součástí jejich výrobní technologie? Jsou duchové předků nadpřirození? A pokud ano, kdo to tvrdí?

Při usilování o definici náboženství se můžeme přidat k Durkheimovi, který předpokládal, že každá společnost rozlišuje mezi posvátným a profánním. Durkheim rovněž spojoval náboženství se sférou posvátného. Chtěl také ukázat, že funkcí náboženství v „primitivních společnostech“ bylo vytvářet solidaritu a podporovat integraci prostřednictvím rituálů a „kolektivních výkladů“. Ve svém proslulém výroku tvrdil, že náboženství na nejzákladnější úrovni znamená, že společnost uctívá sama sebe. Tento názor měl své problémy (zvláště problémy funkcionalistického vysvětlení). Nedokázal například vysvětlit, proč příslušníci jedné společnosti věří v duchy předků, kdežto jejich sousedé věří v lesní duchy. Připouštíme, že obě víry působí jako sociálně integrující faktor.

Poněkud jiný přístup k náboženství představuje vlivná Geertzova esej „Religion as a Cultural System“. Geertz definuje náboženství takto:

(1) systém symbolů, který směřuje k (2) ustavení mocných, všudypřítomných a dlouhotrvajících nálad a motivací u lidí; dosahuje toho (3) formulováním představ o obecném řádu bytí a (4) obklopuje tyto představy takovou aurou faktičnosti, že (5) nálady a motivace působí neobvykle realisticky. (Geertz, 1973, s. 90)

Jinak řečeno, Geertz tvrdí, že bychom se nemuseli zaměřovat na sociální funkce náboženství, ale místo toho bychom raději měli zkoumat, co náboženství znamená pro lidi, jak jim pomáhá nacházet význam ve světě a jak dává smysl a směr lidské existenci. Měli bychom studovat samotné náboženství, a nikoli jeho společenské příčiny a nejvyšším cílem takového zkoumání by mělo být pochopení, jak věřící nacházejí smysl světa a lidské existence. Tento hermeneutický neboli interpretační postup je patrný v jedné z prvních Evans-Pritchardových prací o náboženství Nuerů (1956). Jedná se o podrobné etnografické pojednání, jehož cílem je převést víru Nuerů do evropských (a křesťansko-teologických) pojmů, aby byly srovnatelné s jinými náboženskými jevy a aby bylo možno najít vztah mezi náboženstvím a uspořádáním společnosti.

Přístup, jehož zastáncem byl Geertz a předchůdcem Evans-Pritchard, zaujímal v uplynulých desetiletích v antropologickém výzkumu velmi vlivné postavení. Posun perspektivy je součástí celkové změny antropologického myšlení, o níž jsme se již zmínili. Hlavním trendem již není zájem o funkci, strukturu a sociální integraci, jako tomu bylo až do šedesátých let, ale spíše zájem o interpretaci významu, symbolů a společenského procesu. V předchozích kapitolách jsme se zmínili o několika příkladech této změny. Ve studiu náboženství je patrný kromě jiného rostoucí zájem o kosmologie a o hledání vztahu mezi významem a zkušeností. V této kapitole se budeme zajímat o stejné jevy, ale v částech zabývajících se rituály – náboženstvím v praxi – se vrátíme k některým otázkám, jež poprvé vyslovil Durkheim. Představíme také další přístupy k chápání ideologických aspektů náboženství a rituálů.

Je chápání náboženství slučitelné s vírou?

Tuto provokativní otázku použil jako název svého článku filozof Alasdair Macintyre (1970). Jeho stručná odpověď zní: ne. Podle jeho názoru je náboženství nutno chápat v sociologickém a náboženském rámci jako stabilizující a legitimizující ideologii a jako soustavu významů a činů, jež propůjčují jistý tvar a smysl světu a lidské existenci; které vysvětlují, proč jsme zde, a co se stane, když zemřeme. Macintyre dále pokračuje, že pokud má člověk věřit v náboženství, musí se přesunout ke zcela jinému způsobu myšlení, který se bez potíží smiřuje s protimluvou a nedostatkem soudržnosti. Odvolává se na pojmy jako „absurdní“ (Kierkegaard), „paradoxní“ (Karl Barth) nebo „tajemství“ (Marcel). Skeptik a věřící, pokračuje Macintyre, nesdílejí společný pojmový svět – skeptik, který „chápe“ náboženství, nemůže plně pochopit realitu věřícího. Macintyre dále tvrdí, že společenský kontext modernity, který vytvořil moderní sociální vědu, je *neslučitelný s náboženskou vírou*, protože je založen na zcela světské formě myšlení.

Mnozí antropologové by s Macintyrem nesouhlasili (viz Evans-Pritchard, 1962). Zdá se pravděpodobné, že k našemu chápání náboženství do jisté míry přispěli katolíci, jako jsou Victor Turner, Mary Douglas a E. E. Evans-Pritchard.

Ústně a písemně tradovaná náboženství

Rozdíl mezi ústně a písemně tradovaným náboženstvím je důležitý a má vliv i na další aspekty kultury a společnosti. Písemně tradovaná náboženství neboli „náboženství knihy“ (Goody, 1986) jsou spjata s posvátnými texty (například Korán) nebo sbírkou posvátných textů (například Bible). Od věřících se očekává alespoň základní znalost obsahu textů. Tato náboženství, mezi něž patří judaismus, islám a křesťanství, spojují svůj obsah s těmito texty, a nikoli s konkrétním kulturním kontextem. Protože jsou vázána na text, mohou se šířit po celém světě k národům, které v jiných ohledech vedou odlišný způsob života. Například islám je hlavním náboženstvím v zemích tak odlišných, jako jsou Jáva, Niger, Egypt a Írán, zatímco křesťanství převládá například na Filipínách, v Salvadoru či v Německu. Písemně tradovaná náboženství, a zejména monoteistická, která mají své kořeny

na Středním východě, lze popsat také jako náboženství konverze. Jedná se o systém víry, k němuž člověk může přestoupit a v němž musí stvrzovat svou víru. Na rozdíl od ostatních náboženství mají tyto systémy sklony k vylučnosti a nesmiřují se se synkretismem. Křesťanští misionáři v Africe si tedy zoufali při pohledu na Afričany, kteří spokojeně uctívali křesťanského Boha a kromě něj i vodní duchy a duchy předků.

Některá písemně tradovaná náboženství naplňují tento model jen částečně. Platí to zejména o asijských náboženstvích (z nichž nejvýznamnější jsou hinduismus a buddhismus), která mají méně fixní doktrínu a pružnější praktiky a na dodržování posvátných textů trvají méně než monoteistická náboženství.

Typy náboženství, jež obvykle studují antropologové, se pronikavě liší od náboženství založených na posvátných textech. Za prvé jsou místně omezená. Žádný Nuer nebo Kaguru, který je při smyslech, by nečekal, že všichni lidé na světě se stanou „učedníky“ jeho uctívaných duchů, ba ani jeho nejvyššího boha *thoth* (Nuerové) nebo *mulungu* (Kagurové). Bohové jsou často fyzicky spjati s uctívanými místy na území kmene. Z tohoto důvodu misionáři a jiní lidé zvenčí mylně považují domorodé kmeny za „animisty“, kteří věří, že stromy, studánky a skály jsou prochnuty božskými silami (*anima* je latinský výraz pro ducha). Za druhé, ústně tradovaná náboženství jsou obvykle zakotvena v sociálních praktikách dané společnosti, zatímco písemně tradovaná náboženství jsou často oddělená od jiných společenských institucí. Rozdíl, který ale není absolutní, odpovídá již dříve diskutované institucionální diferenciaci v moderních společnostech, jež v malých a tradičních společnostech chybí. Měli bychom však poznamenat, že první specializované povolání (které není zaměřeno na produkci potravy), jež se vyvine s postupnou diferenciací společnosti, je kněžské povolání. Šamani, tedy lidé, kteří prostřednictvím transu komunikují s říší duchů, existují jako specializovaná profese dokonce i v jinak nediferencovaných společnostech, jakou je například tradiční inuitská komunita.

Robert Redfield (1955) zavedl jiné dělení, které vychází z malých a velkých tradic. Redfield tvrdí, že v mnoha společnostech vedle sebe existují různé náboženské a myšlenkové směry. Mohou být zcela odlišné, ale často mezi nimi panují určité vztahy. Víra v uhranutí, jež je běžná ve středozezemní oblasti, nepochybně přináleží k „malé“ tradici (tuto představu nepodporuje ani jedna z „velkých“ tradic oblasti – ani křesťanství, ani islám). Totéž platí o uctívání svatých v islámských společnostech. V některých komunitách na pobřeží Portugalska vesničané věří v širokou škálu léčivých rituálů, v čarodějnictví, kouzla, jež zajistí úspěšný rybolov, i v „nad-

přirozené“ vysvětlení nešťastných událostí (Brøgger, 1990). Tyto víry existují souběžně s oficiální doktrínou katolické církve, přestože jsou po celá staletí v rozporu s křesťanským učením. Stejný jedinec věří zároveň ve „velké“ i „malé“ tradice. V jiných společnostech, například v Indii, může existovat ostřeji vymezený sociální rozdíl mezi náboženskými tradicemi. Oficiální „velkou“ tradicí je bráhmanský hinduismus, jehož víra a rituály jsou zakotveny ve starobyklých védách a opírají se o staleté rituální postupy. Hinduisté nižších kast však mají své vlastní rituály a víry, jež často připomínají spíše ústně tradovaná náboženství. Existují vedle „vysokých“ nebo „velkých“ tradic, ale jsou od nich společensky odděleny.

Pro ústně tradovaná náboženství je typické místní zakotvení, relativní nedostatek dogmat a těsné sepětí s „nenáboženskými“ sférami. Toto tvrzení doložíme etnografickým příkladem.

Ústně tradovaná náboženství v Africe

Kagurové věří, že svět stvořil Bůh (*mulungu*), ale nevědí jistě, kdy to bylo (Beidelman, 1971, s. 32). Tento Bůh se však v jejich životě objevuje poměrně zřídka. Mají-li potíže, neobtěžují velkého *mulungu*, ale žádají o radu duchy předků.

Předkové (a snad hlavně předkové ženského rodu, neboť Kagurové jsou matriálněární) přišli v mytické minulosti ze severu a z východu, založili současné klany a rozdělili mezi ně půdu. Předpokládá se, že každý klan má „mystické“ spojení (Beidelmanův termín) se svou půdou. V zájmu dobré úrody musí členové klanu každoročně vykonávat pravidelné rituály, aby duchové předků požehnali půdě a postarali se o její úrodnost. Tyto vazby jsou jedním z důvodů, proč se v mnoha tradičních afrických společnostech neprodává a nekupuje půda.

Když se Kaguru chce spojit s předkem nebo s jiným duchem, odejde z vesnice do buše nebo na úbočí hory. Obvykle se s duchy radí o praktických věcech, jako jsou přechodové rituály a slavnosti, jež mají zajistit úrodnost půdy a plodnost žen. Lidé věří, že duchové předků mají značnou moc nad jejich životem. Když kagurská žena přijde o několik dětí, obviní svého zesnulého otce a tvrdí, že si připadal osamělý a povolal její děti, aby mu dělaly společnost. Protože duchové jsou mocní, je důležité vzdávat jim náležitou úctu a přinášet jim pravidelné oběti. Zasahují do každé sféry života: narození, přechodových rituálů, plodnosti i politiky.

Posmrtný život

Kagurové se stejně jako prakticky všichni lidé na světě zajímají o posmrtný život. Všechna existující náboženství se zabývají smrtí a snaží se uvést v soulad život a smrt. Většina národů má své představy o posmrtném životě, který do jisté míry představuje idealizovanou verzi života vezdejšího, oproštěného od banalit, problémů a frustrací. Kagurové si posmrtný život představují jako zrcadlově převrácený obraz života ve své domovině, který se však vyznačuje hojností a žádnými konflikty. Severští Vikingové si zase představují, že lidé (nebo přinejmenším muži) přijdou po úctyhodné smrti do Valhaly, kde dnem i nocí hoří oheň, kde je hojnost pečeného masa a množství bojových potyček. Během terénního výzkumu na Trinidadu jsem ve své poštovní schránce jednou našel leták od jisté severoamerické misijnářské organizace. Nesmírně barvitě vykresloval křesťanský ráj jako zábavní park, kde lidé umějí létat, kde se promítají videonahrávky se záznamem nejdůležitějších biblických událostí a tak dále. Intelektuálněji orientované a ortodoxní verze křesťanství, stejně jako jiných písemně tradovaných náboženství, zobrazují posmrtný život v abstraktnějších termínech. Ústně tradovaná náboženství bývají v tomto bodu také konkrétnější. Podle tradičního náboženství Saamů ze severní Skandinávie si lidé v posmrtném životě mohou ponechat všechno včetně svých sobích stád. Jediným rozdílem mezi tímto a posmrtným životem je to, že na onom světě je hojnost pastvin. Tyto představy vysvětlují, proč byli Saamové (a příslušníci mnoha jiných národů) pohřbíváni ve svém oblíbeném oděvu, se svými nástroji a – v případě některých hierarchicky uspořádaných společností – také se svými oblíbenými otroky. Představy o posmrtném životě, ať už jsou abstraktní, nebo konkrétní, působí dojmem návaznosti a jejich účelem je demystifikovat smrt.

Je však třeba dodat, že existují i národy, které v posmrtný život nevěří. Tento neobvyklý názor je rozšířen zejména ve dvou nejvíce individualistických typech společnosti, jaké známe, a sice mezi lovci a sběrači (Woodburn, 1982) a v moderních industriálních a postindustriálních společnostech.

Logika kultů předků

Příslušníci většiny neliterárních společností věnují značnou pozornost předkům a jejich duchům. Tento jev nepochybně souvisí s problémem kontinuity – ve společnosti i v životě jednotlivce – v situaci, kdy život náhle končí. Kopytoff (1971) ve svém pojednání o kultech předků v Africe uvádí, že mezi žijícími lidmi a duchy

předků nemusí vždy existovat ostře vymezený rozdíl. Žijící lidé jsou s přibývajícím věkem moudřejší, „vysušenější“ a méně pohybliví, a předkové jsou tedy podle stejné logiky vnímáni jako *nesmírně* moudří, suší a nepohybliví lidé. V tomto schématu neexistuje pevně daná hranice mezi životem a smrtí, ale spíše pozvolný přechod k jiné fázi, která začíná dlouho před smrtí.

Úcta vzdávaná předkům má také politicky legitimizující a společensky stabilizující účinek. Pokud je věk kritériem moudrosti a kvalifikací pro politický úřad, což je ve společnostech založených na příbuzenství nezbytné, stává se politika konzervativní. Předkové ukázali cestu, starci jsou jejich prostředníky a mladí musí naslouchat a poslouchat. Jak zdůraznil Robin Horton (1970) a další autoři, velké množství rituálů afrických kmenových společností je vlastně dramatickým ztvárněním minulosti, předváděným s cílem potěšit duchy předků a ukázat jim, že žijící členové kmene jsou věrni hodnotám a postupům, kterým se naučili od starších.

Politické aspekty kultu předků jsou v praxi významné, i když nemohou vysvětlit, proč lidé chovají víru v duchy předků. V obecném smyslu bychom snad mohli prohlásit, že každé náboženství, stejně jako jiné typy ideologie, musí současně legitimovat politický řád a poskytovat svým stoupcům smysluplný světový názor. Mělo by je také smířit s vlastní nevyhnutelnou smrtí. Smrt panovníka, která přináší diskontinuitu, je vždy spojována s krizí a víra v duchy předků může zmírnit důsledky zpřetrhání návaznosti.

Na tomto místě bychom měli poznamenat, že ke Geertzově kulturní definici náboženství jsme přidali ještě politický rozměr. Může se to stát jistou oporou Marxova slavného výroku o tom, že náboženství je opium lidstva. Marx tím myslel, že náboženství působilo jako droga a odvracelo zájem od skutečných politických problémů k pošetilým představám o šťastném posmrtném životě pro zbožné a poslušné věřící. (Nábožensky založení nemarxisté by samozřejmě mohli odseknout, že marxismus je opiem marxistů.) Nyní se blíže podíváme na vzájemný vztah mezi kulturními aspekty náboženství a jejich sociálními a politickými rozměry.

Rituál: náboženství v praxi

Většina lidí na tomto světě se potýká s různými praktickými problémy ekonomického a společenského charakteru. Některé z nich lze vyřešit jen s pomocí odborníků a v mnoha společnostech jsou takovými odborníky lidé s privilegovaným přístupem k vyšším mocnostem. Jiným typem problémů jsou problémy existenciál-

ní, jež mohou souviset s tajemstvím zrození nebo se strachem ze smrti či jen se smyslem života. Rituály většinou souvisejí s existenciálními otázkami, dramati-zují je a vyjadřují – i když to neznamená, že je řeší.

Rituál je definován jako sociální aspekt náboženství. Pokud definujeme náboženství jako systém představ o nadpřirozeném a posvátném, o životě po smrti a tak dále (se zřejmými politickými důsledky), potom jsou rituály společenské procesy, jež dávají těmto představám konkrétní výraz. Velmi obecně řečeno, můžeme předpokládat, že rituály jsou veřejné události svázané pravidly, jež tím či oním způsobem tematizují vztah mezi pozemským a duchovním světem.

Téma je poněkud složitější, než vyplývá z tohoto výroku, ale je to možná úspěš-ný první krok na cestě k užitečné definici. Několik největších antropologů 20. sto-letí zasvětilo mnoho let snaze porozumět rituálu. První strukturněfunkcionalis-tické popisy vysvětlovaly rituál jako projev, kdy společnost uctívá sama sebe, a zdů-razňovaly integrující funkci rituálu. S postupem času rozpracovala antropologie poměrně složité teorie o tom, co je to rituál a jak působí. Jedno zásadní hledisko zdůrazňuje, že rituály legitimizují moc, jsou tedy důležitým nositelem ideologie a *současně* poskytují účastníkům silné emoční prožitky. Jiný náhled se zaměřuje na schopnost rituálů dávat lidem možnost přemítat o společnosti a o svém postavení v ní. Victor Turner zdůrazňuje nejednoznačnost rituálních symbolů (1969). Jedna z nejproslulejších analýz rituálů se dokonce ani nezabývá náboženským rituálem, ale kohoutími zápasy (Geertz, 1973), zatímco skupina norských antropologů se v roce 1994 zaměřila na výzkum zimních olympijských her, které považují za obrov-ský rituál oslavující a legitimizující modernitu.

Jinými slovy řečeno, pohybujeme se ve velmi složité a důležité oblasti, protože rituál lze považovat za syntézu několika důležitých úrovní společenské reality: symbolické a sociální, individuální a kolektivní. Rituál obvykle odkrývá a snaží se vyřešit – na symbolické úrovni – rozpory ve společnosti.

Rituály a Integrace

Max Gluckman (1982 [1955]) popsal řadu zajímavých rituálů z jižní Afriky, kde jsou obvyklá pravidla, konvence a hierarchie převrácené vzhůru nohama. Jeden takový rituál se odehrál u Svazijců při korunovaci nového krále. Když se chystala korunovace, od každého občana se čekalo, že se novému králi bude veřejně vysmí-vat a kritizovat ho, že si bude tropit posměšky z jeho neschopnosti. Otevřená kri-tika byla povolena i v některých částech Evropy při středověkých karnevalech, ale

ve zbývající části roku nikoli. Skutečné sociální konflikty se mohou přehrávat v podobě divadelních představení. Gluckman popisuje několik dalších „odbojných rituálů“ a dochází k závěru, že „pokud se lidé smějí chovat způsobem, který je za normálních okolností zakázán, vyjadřují obrácenou formou normální správnost určitého typu společenského řádu“ (1982, s. 116). Jiný vyklad však uvádí Heusch (2000).

Gluckman tedy spatřuje užitečnost rituálů v tom, že transformují konflikty neškodným směrem. Uvědomuje si ale také, že mají-li být rituály vůbec možné, musí svým účastníkům přinášet silné prožitky. Jinak řečeno, Gluckman vnímá interakci mezi individuální motivací a společenskou „funkcí“. Ve své proslulé studii rituálů kmene Cembaga Maring z novoguinejské vysočiny se Roy Rappaport (1968) zaměřil téměř výhradně na tento funkční aspekt.

Cembaga Maringové jsou hortikulturalisté a chovatelé vepřů žijící ve skupinách o dvou až třech stech členech. Jedinými formálně uznávanými autoritami jejich rovnostářského politického systému je „velký muž“ a šaman. Jsou považováni za bojechtivé a často jsou ve sporu se sousedními skupinami. Rappaport tvrdí, že u Cembagů existuje vnitřní funkční vazba mezi válečnými aktivitami a rituálním cyklem.

Jednou za dvanáct až patnáct let uspořádají Cembagové slavnost *kaiko*, která trvá celý rok a vyvrcholí vyhlášením války nepřátelům. Předchází jí řada oslav, při nichž je obětováno mnoho vepřů a členové skupiny si slavnostně předávají okázalé dary. Celoroční náboženský rituál začíná, když je „dost prasat“, jak říkají Cembagové. Rappaport však tvrdí, že slavnost *kaiko* začíná tehdy, když je ve vesnici tolik prasat, že zničí větší hodnoty (úrodu), než kolik vyprodukují (masa). *Kaiko* lze tedy považovat za regulační odezvu na parazitismus prasat. Pokud je ve vesnici příliš mnoho prasat, populace je méně koncentrovaná. Ženy, které se starají o vepře, musí během dne odcházet dále a dále od vesnice a jsou vystaveny útokům nepřátel.

Násilné aktivity rozpoutané po hromadné porážce vepřů také slouží k rozptýlení populace, protože porážení se musí odstěhovat a založit nové osady. Tím se snižuje tlak na ekosystém.

Ekosystém včetně lidí, kteří v něm žijí, je považován za samoregulační. Rappaport ukazuje, že *kaiko* začíná a násilí propuká v situaci, kdy počet vepřů a lidí v dané oblasti dosáhl kritické hustoty a ekosystém se dostává na hranici udržitelnosti. Po dokončení rituálního cyklu kritické hodnoty klesnou a systém je stabilizovaný.

O Rappaportově studii se debatovalo ještě několik let po jejím uveřejnění. Kritické poukazovali na to, že systém se nemůže chovat tak „racionálně“, že ekosystém nemůže znát meze své udržitelnosti a spustit rituály a válku ve chvíli, kdy se hodnoty přiblíží kritické mezi. Kritické rovněž zdůrazňovali, že sami lidé jsou příčinou svého jednání, že se rozhodují v rámci svého kulturního světa a že je krajně nepravděpodobné, že by ekologické výkyvy mohly „vytvořit“ rituály. Rappaportovi se ale podařilo prokázat statistickou souvislost mezi ekologickými tlaky a rituálními aktivitami.

Rappaportova analýza v sobě skrývá klasické problémy funkcionalistického vysvětlení. Sám Rappaport (1984) je pojednal důmyslně propracovaným způsobem. Přestože rituály jsou „funkční“ v tom smyslu, že přispívají k dlouhodobému přežití cembagské společnosti, nevysvětluje se tím, proč vůbec existují. O přežití by se postaraly i jiné instituce a kromě toho je pravda, že i jiné společnosti se mění. Funkcionalistické vysvětlení rituálů zpochybnil Edmund Leach ve své monografii o Kačjinech (1954). V rozporu s tehdejšími konvenčními antropologickými názory Leach zjistil, že nábožensko-rituální komplex u Kačjinů v žádném případě nefungoval hladce; místo toho vyvolával neshody a nerovnováhu.

Ideologické a sociální nejednoznačnosti

Na rozdíl od svých sousedů Shanů, kteří jsou buddhisté, uctívají Kačjinové své vlastní bohy a duchy (*nat*). Svět duchů vnímají jako pokračování pozemské hierarchie, protože *natové* jsou duchové předků. Analogicky s rozdíly ve společnosti rozlišují Kačjinové mezi duchy aristokratů a prostých lidí.

Leach tvrdí, že společnost Kačjinů není sociálně ani ideologicky stabilní. Existují dva protichůdné názory na to, jak by měla být společnost vedena. *Gumlao* se vztahuje k rovnostářské ideologii, kde neexistuje různé společenské postavení rodů a naopak se projevují soustavné pokusy vyhnout se hierarchickému členění ve vztazích *mayu-dama* (viz kapitolu 8). *Gumsa* označuje hierarchické pojetí. Leach dokazuje, že Kačjinové kolísají mezi pojetím *gumlao* a *gumsa*. Každá místní komunita má svého patrona, jemuž se říká *mung nat* a který je uctíván během několika-denního rituálu na veřejném prostranství ve vesnici. Během hierarchického období *gumsa* je *mung nat* považován za příslušníka náčelníkova rodu, kdežto v rámci rovnostářského systému *gumlao* jej považují za předka všech rodů. Vládcem světa duchů je duch nebes *Madaí*, který je jako jediný uznáván i v systému *gumsa*.

Leach argumentuje takto: Duchovní svět je chápán jako zrcadlový obraz společnosti. Rituály – jež se z velké části skládají ze soukromých a veřejných obětí – jsou nepřímým a vyhýbavým způsobem rozprávění o společnosti. Proto je pochopitelné, že v rovnostářském období *gumlao* člověk neobětuje „králi“ duchů.

Za druhé existuje vnitřní vztah mezi mýty (náboženstvím nebo kognitivním aspektem náboženství) a rituály, protože rituály dramatisují mýtus. Mýty Kačjinů jsou však nejednoznačné a lze je vyprávět různými způsoby. Některé potvrzují systém *gumsa*, jiné mýty jen v lehce upravené podobě potvrzují ideály *gumlao*. Různí lidé mohou dát stejnému mýtu různé vyznění podle toho, jaký aspekt zdůrazní. Leach ukazuje, že tato nejednoznačnost v mýtech a v provozování rituálů v žádném případě nevytváří společenskou stabilitu. Rozpory kačjinského rituálního systému jsou podle Leachova názoru zásadní a jsou věčným zdrojem napětí ve společnosti. Zcela v rozporu s tím, co tvrdili Durkheim, Malinowski a další, Leach dokazuje, že mýty a rituály jednoznačně podporují nedostatek stability, protože umožňují rozporuplný výklad. Víra a rituály Kačjinů přesto vždy fungují ideologicky, protože ospravedlňují konkrétní mocenskou strukturu. Tato ideologie je nejednoznačná, protože odráží nestabilitu kačjinského společenského uspořádání.

Mnohem později se výzkum rituálů zaměřil na jeden z aspektů, jímž se zabýval i Leach, a sice na to, co označoval jako „symbolické výroky o společenském řádu“. Zajímavou studií v tomto ohledu je Kapfererova analýza vymítání démonů u Sinhálců na Srí Lance (1984). Nebudu se pouštět do podrobného popisu rituálu, ale spokojím se jen s ujištěním, že tyto rituály jsou velkolepé, hojně navštěvované a nesmírně dramatisované události, které se obvykle konají před domem pacienta (osoby posedlé zlým duchem). Kapferer ve své analýze zdůrazňuje, že rituály umožňují účastníkům vidět svět jasněji než obvykle a uvažovat o svém vlastním postavení ve světě. Má-li to být možné, musí se účastníci umět přesouvat mezi rituálním, duchovním kontextem a každodenním kontextem – jinak by obě sféry zůstaly odděleny. Kapferer píše, že paradoxně ta část obecnostva, která je nejdále od místa děje, se tohoto úkolu dokáže zhostit nejlépe. Pacient, jeho příbuzní a diváci v prvních řadách jsou příliš zataženi do samotné události, než aby o ní dokázali rozjímat, zatímco lidé v zadních řadách usrkávají čaj, tiše si povídají a vnímají rituál s odstupem, proto jej mohou uvědoměle využít při vlastní sebereflexi. Kapferer zde nachází zcela jiný model než Geertz (1973) ve své proslulé analýze kohoutích zápasů na Bali. Geertz tvrdí, že všechny symbolické nuance rituálu (který je přetížen kulturní symbolikou) plně chápou pouze sázející, kteří stojí v nejbližším kruhu kolem bojujících kohoutů. Pouze oni se zapojují do toho, co

Geertz označuje za „hlubokou hru“, což může být eufemismus pro náboženské přijímání. V Kapfererově případě se ukázalo, že je tomu právě naopak: lidé ve vnitřním kruhu chápali jen málo, protože byli až příliš ponořeni do dramatu.

Je velmi pravděpodobné, že příčinou tohoto rozdílu jsou odlišnosti mezi jednotlivými empirickými zjištěními. Ty ještě více komplikují vytvoření obecné teorie rituálu. Měli bychom si však uvědomit, že ať už se jedná o Rappaportovu ekologii systému, složitou mnohoúrovňovou analýzu Leachovu, nebo hermeneutický přístup zastoupený Kapfererem a Geertzem, všichni se shodují na tom, že rituál je nepřímý způsob vyjádření složitých výroků o společnosti se silným ideologickým nábojem. Victor Turner (1967; 1969) uskutečnil řadu studií o Ndembech na území dnešní Zambie a vypracoval důmyslný model rituálního symbolismu, který shrnuje mnohé okruhy, jimiž se zabývali ostatní teoretikové.

Edmund R. Leach (1910–1989) byl původně inženýrem, ale v pětadvaceti letech se připojil k vybrané skupině studentů Malinowského a přešel k sociální antropologii. Během druhé světové války byl nasazen v Barmě, kde získal materiál pro svou knihu *Political Systems of Highland Burma* (1954), která se stala jednou z nejvýznamnějších monografií k danému tématu. Kniha byla přímým útokem na tehdejší převažující názor, že společnosti jsou obecně integrované a stabilní a že především mýty a ideologie tuto stabilitu posilují. Leach popsal společnost, která v sobě neustále nesla zárodky vlastní transformace a jejíž politický systém se cyklicky měnil. Jeho další monografie, *Pul Eliya* (1960), ze Srí Lanky byla svým charakterem více etnografická. Přibližně v téže době Leach rozpoutal svůj útok na to, čemu říkal etnografický „sběr motýlů“, jenž podle jeho názoru probíhal na úkor teoretického rozvoje (*Rethinking Anthropology*, 1961). Leach byl britským diskutérem a vedl celoživotní dialog s Lévi-Straussem a strukturalismem, na který pohlížel se směsí obdivu a skepse.

Mnohoznačnost symbolů

Rituály se neobejdou bez symbolů. Studie rituálních symbolů nesmí pouze zkoumat, které symboly se používají, ale musí se také zaměřit na jejich vzájemný vztah a význam (tedy na to, co symbolizují). Pro křesťany je bílá symbolem ctivosti a čistoty, zatímco černá značí zlo a temnotu; číslo sedm má posvátné konotace a hostie podávaná při přijímání je paradoxně současně obyčejnou oplatkou, ale i částí Kristova těla. Hostii lze proto považovat za prahový předmět, který vytváří most mezi tímto a duchovním světem. V tomto smyslu tedy skutečně lze prohlásit, že rituály současně něco říkají i dělají. Kromě toho jsou mnohé křesťanské symboly nejednoznačné. Turner říká, že jsou *mnohohlasé*, což doslova znamená, že promlouvají několika hlasy. Číslo sedm má také několik významů, a ne všichni se shodují na tom, co ve skutečnosti vlastně znamená přijímání.

Turner považuje „mléčný strom“ (*Diplorrhyncus mossambicensis*) za hlavní symbol při iniciačních rituálech (Turner, 1967). Strom je pozoruhodný tím, že po naříznutí kůry z řezu vytéká hustá a bílá mléčná tekutina. Ndembuové vysvětlují, že je to důležité pro iniciaci dívek, protože mléčný strom symbolizuje lidské mateřské mléko i samotná nadra. Říkají také, že strom „patří matce a dítěti“, že symbolizuje pouto mezi matkou a dítětem. Jinak řečeno, zdá se, že strom má dvojí význam: biologický a společenský. Ndembuové také zdůrazňují, že mléčný strom vyjadřuje spojitost matrilinie a soudržnost kmene. „Mléčný strom je jako naše vlajka,“ řekl jistý vzdělaný Ndembu a výstižně tím vyjádřil analogii s důležitým mnohoznačným symbolem, který se používá v národních státech.

Turner rovněž poznamenává, že mléčný strom může symbolizovat protiklady a štěpení. Zejména v dívčím iniciačním rituálu tvoří strom ohnisko ženského ducha komunity a symbolizuje odpor žen vůči mužské převaze. Ženy kolem něj tančí a zpívají hanlivé písně proti mužům a tak dále. Kromě toho strom reprezentuje vždy jednotlivou mladou dívku, protože mladý strom je požehnán ve stejné době, kdy dívka vstupuje do prahové fáze. Strom tedy rovněž představuje napětí mezi jednotlivcem a společností. Může reprezentovat také konflikt mezi matkou novicky a ostatními ženami: matka ztrácí své dítě, z něž se stává žena, a nesmí se připojit k tanci kolem stromu. A konečně strom představuje matrilinii novicky, a slouží tedy jako připomínka protikladu mezi jednotou kmene a oddělením jednotlivých rodů.

Mléčný strom je dominantní symbol a Turner tvrdí, že všechny rituály se soustředí na podobné symboly. Dominantní symboly mají následující charakteristic-

ké vlastnosti. Za prvé jsou zhuštěné, to znamená, že mnoho různých jevů má jeden společný projev. Za druhé, dominantní symbol spojuje odlišné významy. Díky tomu mohou jinak odlišní lidé pocítovat vzájemnou podobnost a prostřednictvím symbolů vyjadřovat svou solidaritu. Příkladem mohou být státní vlajky, které mají pro různé lidi odlišný význam, proto mohou různým lidem vnuknout dojem, že jsou vlastně stejní. Za třetí, dominantní rituální symboly s sebou nesou polarizaci významů. Na ideologickém pólu se nachází soubor významů, jež souvisejí se společenským a politickým uspořádáním společnosti. Na smyslovém pólu jsou vyjádřeny fyziologické a biologické významy. (Dnes bychom patrně doplnili ještě citový význam.) Mléčný strom tedy na jednom pólu představuje matrilinearitu a jednotu společnosti Ndembů a na druhém pólu vyjadřuje mateřské mléko a vztah mezi matkou a dítětem.

Hlavním postřehem v Turnerově práci je myšlenka, že symboly musí být mnohoznačné nebo nejednoznačné, aby vytvářely solidaritu. Lidé jsou různí, a proto musí symboly znamenat rozdílné věci pro různé lidi. Obecně to platí i o rituálech a Leachova studie Kačjinů je v tomto směru přesvědčivá. Turner patřil ke generaci britských antropologů, kteří se zabývali přemostěním mezery mezi interpretací významu a vysvětlením společenské struktury. Dalším významným postřehem v jeho díle je myšlenka, že rituální symboly musí promlouvat o politice (společenská struktura, legitimizace) a o existenciálních nebo citových tužbách: mají-li být symboly účinné, musí dokázat spojit osobní zkušenosti s politickou legitimizací.

Přirozená složitost rituálů

Maurice Bloch (1986) ve své významné studii o měnícím se významu rituálu obřizky na Madagaskaru dále rozvinul některé aspekty rituálu, sociální integrace, ideologie a moci.

Nejvýznamnější etnickou skupinou na ostrově jsou Merinové (dříve známí také jako Hovové), kteří žijí na malgašské vysočině. Po staletí ovládali tento kraj a podrobili si sousední národy. Přísně hierarchicky organizovaní Merinové si podrželi část své tradiční moci i během francouzské koloniální nadvlády, a dokonce i po podlehnutí Francii v roce 1895. Merinové mají bilaterální příbuzenské uspořádání a základní jednotkou místní organizace je *deme* (Bloch, 1971), což je převážně endogamní místní skupina spjatá s konkrétním teritoriem. Merinové jsou proslulí svými imponujícími hroby a důmyslným uctíváním předků. Ve své základní studii jejich rituálů se Bloch soustředí na mužskou obřizku, která je nejvýznamně-

ším veřejným rituálem. Merinové obřezávají své chlapce v útlém věku (mezi prvním a druhým rokem života). Rituálu se účastní prakticky celá skupina i členové *deme* žijící na jiných místech. Rodina dítěte dostává dary přímo úměrné těsnosti příbuzenského vztahu. Během rituálu celou noc zpívají a tančí a názorně předvádějí jednotu skupiny. Obřizka se většinou odehrává v domě chlapcových rodičů, ale jsou přizváni i další příslušníci *deme* jako „otcové“ a „matky“ dítěte. Chlapcovým „otcem“ je muž, který vykonává obřizku, zatímco „matky“ jsou mladé ženy, jež mají za dítě odpovědnost během rituálu. Samotný rituál může trvat několik dní. Ostatní lidé mají také své úkoly: od dospívajících chlapců se očekává, že budou vyvádět lumpárny a žerty, zatímco muži připravují jídlo, což je obvykle úkolem žen.

Ve své převážně strukturalistické analýze symboliky rituálu Bloch popisuje, jak se symbolické významy obracejí a liší a jak je společenský i kosmický řád sugestivně a neverbálně dramatizován. Při rituálu se srovnává jednotu reprezentovanou hroby předků a odlišnost reprezentovaná v domech (obydlených lidmi rozličných rodů). Na různých úrovních se vyjadřuje také protiklad mezi mužem a ženou. Rituál se vždy koná v chladném ročním období. Podle Blocha se tím vytváří kontinuita mezi životodárným obřadem obřizky, kamennými náhrobkami smrti a jednotou *deme*. Tento názor podporuje i skutečnost, že obřezávající ani „matky“ nejsou blízkými příbuznými dítěte, což potlačuje princip biologického příbuzenství. V průběhu složitějšího procesu představují různé objekty a činy různé síly a společenské vztahy, jež na sebe vzájemně působí nejednoznačným způsobem. V obřadu hrají svou úlohu silné životně důležité prvky (jsou „dívoké“ a patří mezi ně i *vazimba*, mytičtí nepřátelé Merinů), prostředníci (kteří usměřňují a ochočují životodárné síly, aby byly Merinům užitečné), hrob (jednota a nerozlišený původ) a devalvované entity (jako „osamělé ženy“ a rozdělení; Bloch, 1986, s. 99).

Podle Blochovy mnohovýrovné analýzy je ústředním rozporem rituálu symbolické spojení mezi požehnáním a jeho opakem, a sice násilím. Násilí je znázorněno symbolicky i doslovně. Doslovné násilí se neobjevuje jen v samotném aktu odstranění chochovy předkočky, ale také v zabíjení býka, kterého během rituálu členové kmene snědí. Každý násilný čin je ale spjat s rituálem *tsodrano* neboli požehnání, při němž významní muži a ženy vyzývají Boha a předky a žádají je o požehnání. Tito stařešinové potom „foukají vodu“ na dítě i na přihlížející, a zprostředkovávají tak požehnání od Boha i předků. Kontrast mezi požehnáním a násilím a životem a smrtí je podle Blochova názoru ústředním rozporem ideologie Merinů.

Bloch čerpal ze zdrojů, jež mu umožnily sledovat popis rituálu až do 18. století. Ukázal, že navzdory významným společenským i politickým posunům – rozvoj centralizovaného státu Merinů, kolonialismus a nezávislost – a navzdory velkým odchylkám co do velikosti a společenského významu zůstaly ústřední symbolické rysy rituálu pozoruhodně jednotné. V období centralizovaného státu byla královská obřizka hlavním státním rituálem, který sloužil k legitimizaci královského rodu, výběru daní a centralizované hierarchie na úkor oslabení místních *deme*. Za tímto účelem byl lehce pozměněn symbolický obsah rituálu, ale jeho klíčové prvky zůstaly beze změny. V dobách francouzského kolonialismu byl rituál rodinnou událostí menšího rozsahu, kdežto po získání nezávislosti v roce 1960 získal na významu a obohatil se o konotace zaměřené proti elitám. Blochova podrobná analýza symbolických i sociálních prvků rituálního procesu a změny jeho historického významu ukazuje, že rituál není určen snadno srozumitelným souborem faktorů.

Bloch vyjadřuje nespokojenost s konvenčními antropologickými přístupy k rituálu. Různá funkcionalistická vysvětlení (marxistické i nemarxistické varianty) jsou neadekvátní z důvodů, jimiž jsme se v této kapitole již zabývali. Na druhé straně intelektualistické a symbolistní náhledy, včetně Geertzových a Evans-Pritchardových (publikovány v roce 1956), nedokážou zasadit víru a rituály do příslušného kontextu. V závěru své historické analýzy rituálu obřizky u Merinů Bloch uvádí: „Rituály jsou události, které *kombinují vlastnosti tvrzení a činů*. Právě kvůli této kombinaci je analýza rituálů nekonečně neuchopitelná.“ (1986, s. 181)

Měli bychom mít na mysli, i když se tím na tomto místě nemůžeme do hloubky zabývat, že není vždy snadné přesně rozlišit mezi divadelními a rituálními představeními. Schechner (1994, s. 622) hovoří o spojitém prostoru, kde divadlo představuje zábavu a rituál představuje účinnost. Divadlo zastupuje zábavu a porozumění, kdežto rituál představuje výsledky a víru. Cílem divadelního představení, zejména v soudobém západním dramatickém umění, je přimět diváky zamyslet se nad okolnostmi bytí (zamyslete se například nad vztahem mezi sinhálským vymítáním zlého ducha a Beckettovými hrami) nebo je dovést k politicky uvědomělému jednání (jako se o to snažil Brecht). Těsné sepětí tance a rituálu prokazují nedávné etnografické studie tanečniců, například studie Heleny Wulff o tanečnicích baletu (Wulff, 1988).

Perspektiva aktéra v rituálu

V kapitolách 11 a 12 jsme uvedli definice politiky a ekonomiky vycházející z aktérů. Místo toho, abychom prohlásili, že politika je společenské rozdělení moci, autority a práv nebo že ekonomika jsou běžné postupy výroby, distribuce a spotřeby, můžeme politiku a ekonomiku definovat jako *aspekty jednání*.

Leach navrhl definici stejného typu pro rituál (Leach, 1968). Běžné antropologické definice umísťují rituál do rituálních *institucí* – do kostelů, mešit a na posvátná místa – a soustředí se na systémovou úroveň. Leach tvrdí, že je to zavádějící, místo toho upírá svou pozornost k *rituálnímu aktu* a rituál považuje za aspekt kulturně standardizovaných činů. *Expresivní a symbolický aspekt konvenčního jednání* – všechno, co není zaměřeno na cíl – je rituál, říká Leach. Poukazuje na to, že rituální akt se nemusí vždy odehrávat v tom, co považujeme za „rituální kontext“. Měli bychom ještě podotknout, že tento typ definice nevyklučuje více „substantivistickou“ definici, která se nesoustřeďuje pouze na společenský rámec, ale také na rituální instituce a na samotné akty.

Politický rituál ve státních společnostech

Bloch se pečlivě vyhýbal zjednodušujícímu redukcionistickému vysvětlení a analyzoval ideologický rozměr rituálu snad ještě pečlivěji než kterýkoli antropolog před ním. S mnoha ostatními antropology sdílí přesvědčení, že rituály a jejich symbolika musí být nejednoznačné, protože zastupují společenský svět, který je plný protikladů. „Ideologické poselství nemůže mít podobu prohlášení..., protože je ze své podstaty v rozporu s lidskou zkušeností ve světě.“ (Bloch, 1986, s. 195) Toto je důležité. Ideologie vždy zjednodušuje a zavádí hierarchii a konkrétní společenský řád. V případě Merinů slouží ideologie v podobě obřízkového rituálu k ospravedlnění státního násilí.

V moderních státních společnostech není skrytý ideologický rozměr rituálů o nic méně patrný než v nemoderních společnostech (viz Handelman, 1990). Například státní vlajky jsou dostatečně nejednoznačné (nebo mnohoznačné), aby dokázaly vytvořit symbolické pouto a smysl pro společenství mezi lidmi, kteří jsou velmi rozdílní a zastupují rozporuplné zájmy. Obyvatelé mohou interpretovat vlajku různými způsoby a nacházet si k ní různý vztah podle svých osobních zku-

šeností, a prostřednictvím prostého národního symbolu tedy cítí národní sounáležitost. Tímto způsobem mohou státní rituály skutečně fungovat jako symboly, jež vedou ke kolektivnímu jednání.

Pokud se společnost transformuje, rituály příslušející zaniknuvšímu společenskému řádu se někdy udrží, aby se zachovalo zdání legitimacy, ale jejich význam se změní. Kertzer poznamenává (1988, s. 46), že oslavy Nového roku jsou v ruské společnosti stálým prvkem již od pohanských dob. Když Rusové přijali křesťanství, sloučila církev novoroční slavnosti s Vánoci. Po bolševické revoluci v roce 1917 a po krátkém mezidobí, kdy se sovětští vůdci pokoušeli svátek zrušit, jej znovu aktivně podporovali, ale snažili se z něj odstranit co nejvíce křesťanského obsahu (viz také Mach, 1993, s. 130 a dále). V neklidných obdobích, kdy se nové politické a mocenské struktury snaží vytěsnit staré, si noví vůdci chtějí přivlastnit rituální symboly spojované se starým a důvěrně známým řádem. Usilují o vytvoření zdání kontinuity a legitimacy. Úmyslné či neúmyslné použití důvěrně známých symbolů s cílem učinit z neznámé situace známou je typické pro legitimizaci nacionalismu a soudobých národnostních a etnických hnutí (Abner Cohen, 1974). Budeme se tím zabývat v kapitole 18.

Rituály moderní doby: sport

Přestože rituál se často považuje za „názorně předváděné náboženství“, neměli bychom zapomínat, že nejslavnější analýza jednotlivého rituálu, a sice Geertzův výklad balijských kohoutích zápasů, se soustředí na zcela světský rituál. Už dříve jsme uvedli, že také tanec lze považovat za součást rituálu. Pozornost si zaslouží i jiné nenáboženské rituály. Podobnost rockového koncertu a náboženského rituálu je očividná, ale nejvýznamnější rituály v současném světě jsou nepochybně ty, které souvisejí se sportem. Odhaduje se, že finále fotbalového mistrovství světa v roce 1998 sledovala čtvrtina až třetina obyvatel této planety. Až do devadesátých let minulého století zaujímaly antropologické studie sportu zcela okrajové postavení, ale dnes existuje několik významných studií, zejména o fotbale (včetně MacClancy, 1994; Armstrong a Giulianotti, 1997; Archetti, 1999). Marc Augé však už v roce 1982 tvrdil, že fotbalové studie by měly přenést těžiště zájmu od sociální historie k antropologii náboženství.

Většinu studií fotbalu spojuje zájem o formy sociální identity. Roberto DaMatta (1991) používá Turnerovu představu o společenském dramatu, aby pochopil dynamiku světa fotbalových fanoušků. Eduardo Archetti (1999) analyzoval kro-

mě jiného hru jako oslavu mužskosti a hvězdné hráče jako náboženské ikony. Jiní zase upozorňovali na třídní dimenzi sportu (zřejmou v mnoha evropských zemích), na jeho ústřední roli (přínejmenším na provozní úrovni) při vyjádření národní identity. Zamýšleli se dokonce nad schopností sportu přemostit generační propast (chlapci fandí stejnému týmu jako jejich otcové). Fotbal je mnohoznačná symbolická oblast a jako takový může být i prostředkem k vyjádření politických názorů. Jeho jedinečný globální charakter (mezinárodní turnaje, ale také skutečnost, že Manchester United je prakticky domácím týmem Singapuru) vyžaduje další vysvětlení. Nepředvídatelnost výsledku kterékoli dané hry dále přispívá k rozostření hranice mezi fotbalem, náboženstvím a čarodějnictvím. Není snadné najít přímou a přesvědčivou odpověď na otázku, co přesně je „předmětem uctívání“ v diváckých sportech, jako je například profesionální fotbal. Předmět uctívání obsahuje všechno až dosud řečené a ještě něco navíc.

Studium náboženství, rituálů a praktických i kognitivních systémů vědění nás více než co jiného přesvědčuje o tom, že antropologický výzkum přichází s postřehy, jež by nebyly dostupné bez terénní práce. Na rozdíl od většiny teoretické filozofie antropologický výzkum prokázal, že v praxi je velmi dobře možné zastávat názory, jež jsou teoreticky rozporuplné. Člověk využívá v rozdílných situacích různé typy vědění, a pokud s nimi není konfrontován ve stejné situaci, mohou různé typy vědění v jeho mysli snadno existovat vedle sebe. Ve své studii léčebných systémů na mnohonárodnostním Mauriciu Linda Sussman (1983) ukazuje, že obyvatelé ostrova se pro jistotu obracejí k lékařům tří nebo čtyř různých typů. Tito lékaři pracují v jistém smyslu s naprosto odlišnou skutečností a mají vzájemně neslučitelné názory na nemoc a léčení. Pokud ostrovana bolí záda, vyhledá čínského bylinkáře, indického ájurvédského léčitele, evropského fyzioterapeuta a tradičního afrického léčitele.

Hlavním postřehem v této souvislosti je, že smysl spočívá v užitku: náboženství i další vědění je pro lidi důležité jen tehdy, když je lze k něčemu využít, když má nějakou souvislost s jejich zkušenostmi. Rituály tedy dramtizují poněkud abstraktní principy náboženství, propůjčují mu konkrétní a rozeznatelný obsah, spojují je se zkušenostmi a legitimizují společenský a politický řád. V různých situacích nabývají na významu různé typy vědění. Vira v Bibli a přesvědčení o správnosti evoluční teorie tedy nemusí vést k praktickému rozporu, pokud se oba myšlenkové systémy drží odděleně. Stejně tak platí, že příslušník kmene Kačjinů může být příznivě nakloněn hodnotám *gumlao* i *gumsa*, ale nikoli součas-

ně; a obyvatel Antil se může přiklánět k hodnotám vyjádřeným úctyhodností i dobrou pověstí.

Doporučená literatura

- Evans-Pritchard, E. E.: *Theories of Primitive Religion*. Oxford, Clarendon 1965.
- Geertz, C.: Religion as a Cultural System. In Geertz, C.: *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic Books 1973.
- MacClancy, J. (ed.): *Sport, Identity and Ethnicity*. Oxford, Berg 1994.
- Turner, V. W.: *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, NY, Cornell University Press 1967.

Způsoby myšlení

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

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

Whorfova hypotéza a problém překladu

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

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

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

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

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

Představa o předlogickém způsobu myšlení

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

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

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

Psychická jednota lidstva

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

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

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

Čarodějnictví a vědění u Azandů

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Wincheva kritika

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Jak uvažují „domorodci“

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

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

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

Klasifikace

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

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

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

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

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

Kanibalismus

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

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

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

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

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

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

Klasifikační anomálie

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

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

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

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

Přírodní symboly

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

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

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

Totemické klasifikace

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

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

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

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

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

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



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

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

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

Myšlení přírodních národů

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

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

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

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

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

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

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

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

Sociální podmíněnost emocí

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

Písmo jako technologie

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Čas a škála

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

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

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

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

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

Vědění a moc

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

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

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

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

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

Doporučená literatura

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

Úskalí mnohočetných tradic

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

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

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

Urbánní antropologie: změna a kontinuita

Jednou z nejviditelnějších stránek společenských a kulturních změn po druhé světové válce je urbanizace. V roce 1900 žilo ve městech necelých 5 % africké populace, ale v roce 1990 už ve městech žila asi polovina Afričanů. Čísła z Asie a Latinské Ameriky jsou podobná. Poprvé v dějinách lidstva žije nyní většina lidí ve městech. Urbanizace má několik vzájemně souvisejících příčin. Přírůstek obyvatel na venkově a přechod od samozásobitelského zemědělství k pěstování tržních plodin vedl k obecnému nedostatku půdy a vyšší zranitelnosti obyvatel venkova. Zároveň vznikaly ve městech a v jejich bezprostředním okolí nové pracovní příležitosti. Většina městských obyvatel v rozvojových zemích obvykle spadá do kategorie chudých, i když je pravda, že kdyby zůstali na venkově, patrně by se jim nedařilo o nic lépe.

Série prvních studií urbanizace v Africe byla teoreticky i metodologicky nesmírně vlivná. Skupina badatelů, která utvořila takzvanou manchesterskou školu, uskutečnila pod vedením Godfreye Wilsona a později Maxe Gluckmana ambiciózní průzkum urbanizace v jižní Africe. Výzkum se odehrával od konce třicátých až do šedesátých let.

Rozvoj těžby mědi v Severní Rhodésii (dnešní Zambie) vedl na počátku 20. století k velké poptávce po pracovní síle. Průmysl se soustředil v takzvaném měděném pásu v severovýchodní oblasti státu a dělníci museli často cestovat na velké vzdálenosti. V hornických městech žili v ubytovnách, které nebyly vhodné pro rodinný život. Na rozdíl od mnoha západoafrických měst, například Ibadanu či Timbuktu nebo starších pobřežních východoafrických měst, jako jsou Mombasa a Zanzibar, byla města v této části Afriky zakládána a zalidněna velice rychle. Neměla žádnou „historickou čtvrť“ ani minulost. Mezi těmito městy a okolním venkovem tedy panovala ostrá sociální a kulturní nespojitost. Majitelé dolů předpokládali, že pošlou dělníky zpět do jejich vesnic, až nastane období, kdy je nebudou potřebovat. To se však nestalo. Pracovní migrace, která měla být původně sezonní, vedla k částečnému vylidnění venkovských oblastí. Nakonec se do hornických měst přestěhovaly více méně natrvalo celé rodiny. Nastala trvalá proletarizace bývalé vrstvy farmářů.

V první antropologické studii urbanizace v měděném pásu zavádí Godfrey Wilson (1941–1942) výraz „detríbalizace“. Jinak řečeno, zdůrazňuje kvalitativní změnu sociální integrace, kterou přinesla urbanizace. Výrobci, jejichž obživa byla

opřena o příbuzenské vztahy, se stali individuálními účastníky světové ekonomiky, píše Wilson. Společnost popisuje jako:

...komunitu, v níž jsou ze všeho nejdůležitější neosobní vztahy; kde obchod, zákon a náboženství uvrhly člověka do závislosti na milionech jiných lidí, které nikdy neviděl; komunitu rozčleněnou v rasy, národy a třídy, v níž kmeny už nejsou světem samy pro sebe, ale staly se z nich malé administrativní jednotky; svět písma, specializovaných znalostí a důmyslných technických dovedností. (Wilson, G., 1941, s. 13; cituje Hannerz, 1980, s. 124)

Wilson si také všímá změny v hodnotové orientaci proletarizovaných Afričanů. Poznamenává, že Afričané od Broken Hill už nejsou pastevci ani rybáři, ale „oblečení“ lidé. Ve městech se oděv stává předmětem investice, výrazem individualismu vyjádřeného okázalou spotřebou a symbolem evropského životního stylu.

Zatímco Wilson se v této rané studii soustředil na popis změny, J. Clyde Mitchell se později ve své monografii *The Kalela Dance* (1956) zaměřil na vztah mezi změnou a trváním. Tanec *kalela* tančili každou neděli odpoledne ve městě Luanshya migrující dělníci z kmene Bisa. Byli oblečení v moderních oděvech a tanec nebyl součástí jejich tradičního kulturního repertoáru. Přesto však byly tance i písňe znakem „kmenové“ skupinové identity. I když ve městech již příbuzenské skupiny a kmenové formy organizace nehrály žádnou praktickou roli, byla skupinová identita často přehnaně zveličována a v kontextu vzájemné interakce na ni lidé kladli značný důraz. Kontrast mezi skupinami byl ve městě mnohem viditelnější než na venkově. Ve městech se lidé kategorizovali podle místa, odkud pocházeli (toto kritérium bylo dříve nepodstatné). Nové formy sdružování, které byly možné jen ve městě – skupiny vrstevníků, kluby a tak dále –, byly založeny na etnické příslušnosti. Mitchell poznamenává, že pojmy „kmen“ a příslušnost ke skupině neztrácejí význam ani v období urbanizace, ale jejich důležitost se mění v reakci na posuny v celkové sociální organizaci. Tímto způsobem Mitchell – a další členové skupiny – naznačují, kudy se bude ubírat studium etnického symbolismu (viz kapitolu 17). Tato skupina prací se však stala terčem kritiky proto, že chápala přechod od vesnického k městskému životu jako převážně lineární proces (Ferguson, 1990).

Mnohé pozdější studie urbanizace a změny čerpalý z prací manchesterské školy. Abner Cohen (1969) ukazuje ve své studii o politické organizaci mezi Hausy v yorubském městě Ibadan, jak se změnil význam kulturních symbolů a tradič-

ních principů sociální organizace. Přes tuto změnu si zmíněné jevy podržely svou důležitost i v moderním kontextu. David Lan (1985) ukázal, jak během občanské války v Zimbabwe na sklonku sedmdesátých let získaly nový význam tradiční duchovní média a staré mýty a jak poskytly legitimitu zcela novým politickým institucím, zejména guerillovému hnutí. Richard Wilson (1991) zase analyzoval politickou mobilizaci v okrajovém guatemalském území osídleném indiány. Ukázal, že místní političtí podnikatelé mohou ve svém pokusu o mobilizaci místních obyvatel v původně cizí moderní politické sféře novátorsky čerpat z místních i cizích symbolů a zdrojů legitimacy.

V situaci, která je příznivě nakloněná změnám, se určité aspekty kultury a společnosti mění a jiné aspekty zůstávají beze změny. Neexistuje žádné pravidlo, které by určovalo, co se změní a co ne. Odpověď na tuto otázku vychází z empirického pozorování.

Max Gluckman (1911–1975) se narodil v Jižní Africe a studoval u Evans-Pritcharda, ale po druhé světové válce odjel do tehdejší Rhodesie, kde zastával významnou úlohu v takzvané Rhodes-Livingstoneově škole (později manchesterské škole). Ve svých prvních výzkumech zůstal Gluckman věrný svému učiteli a jeho analýze segmentárních rodů a politické integrace v acefalických společnostech. Analyzoval politiku u Zuluů, Loziů a v dalších jihoafrických společenstvích. Ukázal, že konflikt a „rituály vzpoury“ mohou mít integrující účinky. Ke klasickému strukturnímu funkcionalismu připojil dynamický rozměr, aniž by se odchýlil od jeho základních principů (*Custom and Conflict in Africa*, 1956; *Order and Rebellion in Tribal Africa*, 1963). Gluckman se zajímal také o tradiční zákonodárství a soudní postupy a napsal vlivnou práci *Politics, Law and Ritual in Tribal Society* (1965). Významně ovlivnil také disciplínu, která později vešla ve známost jako zkoumání etnicity. Přestože k samotnému tématu příliš nepublikoval, stal se významným zdrojem inspirace pro badatele, kteří rozvinuli antropologii města v Jižní Africe a síťovou analýzu. Patřili mezi ně John Barnes, J. Clyde Mitchell a A. L. Epstein.

Konceptualizace komplexnosti

Urbánní antropologie v jižní Africe nastolila metodologické otázky, jejichž závažnost vzrůstá od padesátých let až do současnosti, protože relativně odloučené vesnice a místní komunity zkoumá méně antropologů. Ve městě je prakticky nemožné rozpracovat úplný přehled celého sociálního prostoru. Mnohá setkání s informátory jsou krátká a s mnoha členy společenství se badatel vůbec neseťká. Studovat společenské vztahy v Luanshye – nebo když na to přijde i v New Yorku – je něco docela jiného než strávit rok ve vesnici na Kiriwině. Ve snaze vyřešit některé metodologické problémy vypracovali členové manchesterské školy přesnou metodologii pro studium sociálních sítí (viz kapitolu 6). Navrhli také rozsáhlou případovou studii jako alternativu tradičního holistického způsobu dotazování. Případová studie se soustředí na důležitou veřejnou událost a vyvozuje závěry o širších sociálních a kulturních souvislostech z intenzivního zkoumání a interpretace této události a jejích širších důsledků. Typickou případovou studií v tomto duchu byla práce *The Kalela Dance*.

V urbánní antropologii a obecněji v antropologii moderních společností je nemožné zjistit všechno o všem. Důvodem je složitost a rozsah zkoumaných společností. Moderní společnosti jsou velké a vysoce diferencované.

K tomuto problému lze přistoupit několika různými způsoby. Jedním z možných řešení je případová studie. Jiný podobný přístup spočívá v zaměření se na striktně vymezené téma, například na sestupnou mobilitu části střední třídy v Severní Americe v osmdesátých letech (Newman, 1988). Badatel se může rovněž rozhodnout pro omezené téma a přesně vymezený prostor, jako to udělala Marianne Gullestad ve své monografii o genderu a každodenním životě na předměstí Bergenu (1984). Třetí strategie může spočívat ve vymezení malé skupiny ze složité společnosti, například etnické menšiny (jako to udělala Okely, 1983). Takové studie obvykle věnují značnou pozornost vztahu mezi sledovanou skupinou a vnějším světem, a mohou tedy objasnit širší souvislosti přibližně stejně jako případová studie.

Příkladem studie, která spojuje některé z uvedených přístupů, je monografie o oblasti Siaya, jejímiž autory jsou David William Cohen a E. S. Atieno Odhiambo (1989). Siaya je oblast v západní Keni osídlená zejména příslušníky kmene Luo. Oblast je klasickou zásobárnou pracovních sil pro kapitalistický sektor keňského hospodářství. Žije zde přibližně 475 tisíc lidí a dalších 134 tisíc se zde narodilo, ale žije jinde, převážně jako námezdní dělníci. Mnohé zdejší domácnosti závisí na

finanční podpoře rodinných příslušníků, kteří pracují v Nairobi a jinde. Ti jsou zase závislí na dodávkách potravin z domova. Každodenní život v oblasti Siaya je tedy nedílně spjatý s životem migrantů, s činností rozsáhlé keňské společnosti a v konečném důsledku i s globální ekonomikou. Příklad kraje Siaya tedy ukazuje, jak je místní život propojen se sociálními a kulturními procesy velkého rozsahu.

Za prvé, migrace za prací vedla k významným sociálním a kulturním změnám v místním měřítku. Za druhé, národní vzdělávací systém, rostoucí počet obyvatel a nové pracovní příležitosti vytvořily v kmeni Luo střední třídu a nové formy vnitřní sociální diferenciaci.

Za třetí, městští Luové si v Nairobi vytvořili vlastní politické organizace (Parkin, 1969) a vskutku existují některé části Nairobi, jež lze analyticky zahrnout do Luolandu. Za čtvrté, keňské úřady vyčlenily pro příslušníky luoské společnosti oblast na vysočině daleko od jejich tradičního kmenového území. Vedlo to k dalšímu rozptýlení populace a nepochybně také k silnější sociální integraci do keňského národního státu.

Za páté, oblast Siaya leží v blízkosti hranic s Ugandou, což skýtalo četné příležitosti místním podnikatelům. Od čtyřicátých až do sedmdesátých let 20. století odcházeli mnozí obyvatelé kraje Siaya za dobře placenou sezonní prací do Ugandy. V sedmdesátých letech však nastala změna. Za vlády Idiho Amina (1970–1979) ugandské hospodářství upadalo a migrace za prací přestala být pro obyvatele Keni přitažlivá. Přelévání hodnot přes hranice však neustalo, ale tentokrát se odehrávalo mechanismem pašování. Ugandský šilink byl nestabilní a keňská měna měla v Ugandě vysokou hodnotu. Přes hranice se prodávalo velké množství čaje, kávy, lodních motorů, stereopřijímačů a dalšího zboží a lidé ze Siaya z toho měli velké zisky.

Pohraniční obchod byl většinou ilegální a měl důsledky pro rozsáhlejší systém, jehož byl součástí. Kromě jiného se říkalo, že pašování benzínu z Ugandy na sklonku sedmdesátých let významně přispělo k pádu Idiho Amina.

Oblast Siaya je v mnoha ohledech typickým příkladem světa na sklonku 20. století. Geografická a sociální mobilita lidí vzrostla, stejně jako sociální diferenciaci. Díky stále častějším kontaktům s vnějším světem se posílilo etnické sebeuvědomění (viz kapitoly 17–19) a změnil se také model spotřeby. Hranice mezi krajem Siaya a vnějším světem už nejsou jednoznačné. Cohen a Odhiambo píšou, že Siaya v jistém smyslu existuje i v Nairobi a některé aspekty Keni a vnějšího světa existují v kraji Siaya.

Kolonialismus a místní reakce

Setkání s globálními silami modernity probíhá na celém světě, je nevratné a trvalé. Někteří teoretikové tvrdí, že proces modernizace ponechává místním komunitám jen velmi málo příležitostí k tomu, aby si zvolily vlastní směr změn. Není pochyb o tom, že kontakt mezi společenstvími „doby kamenné“ a industriální společnosti má dramatické a často i bolestné stránky. V minulosti se setkání tradičních a moderních společností odehrávalo v kontextu kolonialismu a součástí dějin jsou obrovské masakry vojensky slabších skupin. Na druhé straně je pravda, že kdybychom „tradiční národy“ považovali pouze za bezmocné oběti řítící se laviny modernosti, vážně bychom tím podcenili jejich schopnosti. Zmíněná setkání mohou mít různou formu a lze je konceptualizovat několika různými způsoby.

Obyvatelé Trobriandových ostrovů jsou často uváděni jako příklad „tradičních“ lidí, kteří úspěšně vstřebali některé prvky modernity, například peníze, aniž by ztratili prvky tradiční kultury a sociální organizace, které považují za důležité. Ve dvacátých letech psal Malinowski ve své knize *Argonauts*, že bude patrně otázkou několika let, než zmizí obchod *kula* a rituální směna jamů, protože v té době začínali na ostrov Kiriwina přijíždět misionáři a obchodníci. O sedmdesát let později se zdá, že navzdory rozsáhlým změnám ve společnosti důležité části trobriandské kultury – včetně obchodu *kula* a výměny jamů – přežily. Schopnost Trobriandů zahrnout nový jev do již existujících významových struktur vidíme v etnografickém filmu *Trobriand Cricket* (Leach, J. W., a Kildea, 1974), který ukazuje, že Trobriandé používají kriket jako rituální způsob vyjádření nepřátelství a soupeřivosti mezi matriklany. Upravili si pravidla hry tak, aby vyhovovala místním podmínkám. Kriket jim tedy slouží jako prostředek posílení klanové identity. Na druhé straně je také zřejmé, že trobriandská kultura po setkání s kolonialismem rozhodně nezůstala beze změny.

Jiný typ reakce na modernizaci vyjadřují takzvané kargo kultury (angl. *cargo cult*) v Melanésii a Polynésii (Worsley, 1968). Tyto politické nebo náboženské kultury se objevily jako důsledek stále častějších kontaktů s vnějším světem po první světové válce a některé z nich jsou ještě mnohem mladší. Mají dvojitý cíl: znovu nastolit tradiční autoritu a získat kontrolu nad nesmírným bohatstvím cizinců (většinou Američanů). Z tohoto pohledu tedy na ideologické úrovni představují takřkajaké šťastné spojení mezi novým a starým. Jak poznamenal Roosens (1989), domorodá společenství si možná chtějí uchovat důležité aspekty svých tradic, ale zároveň

chtějí mít moderní zboží. Je nutno dodat, že často nedosáhnou ani jednoho z obou cílů.

Proslulým kargo kultem je hnutí Johna Fruma na Nových Hebridách (Worsley, 1968, s. 152–160). Z kulturního pohledu je lze popsat jako směsici křesťanství, původního náboženství a konzumu. Mnozí příslušníci hnutí byli formálně křesťany, ale zklamalo je, že jim křesťanství nepřineslo nic užitečného – nabízelo jen modlitby a písně bez hmatatelných důsledků. Na počátku čtyřicátých let minulého století začali tedy muži společenství Tanna organizovat setkání, na nichž očekávali sdělení od proroka Johna Fruma. Doufali, že je osvobodí od britské koloniální nadvlády, znovu zavede tradiční obyčeje, jež byly postaveny mimo zákon, zavede novou měnu „s otiskem kokosového ořechu“ a zajistí hojnost zboží a spotřebních předmětů (*cargo*). Příslušníci kultu používali různé magické nástroje, mezi nimi i Bibli. Připisovali jí totiž jisté kouzelné vlastnosti, protože vždy provázela náklad zboží, který dorazil na ostrov lodí nebo letadlem. Hnutí bylo zakázáno a muž podezíraný z toho, že si říká John Frum, byl zatčen. Kult přesto vzkvétal a byl činný ještě na sklonku devadesátých let minulého století.

Jak si tato hnutí máme vysvětlit? Jsou to pouze funkční metody, jejichž smyslem je obnovit duševní rovnováhu v obdobích nejistoty a zmatků? Worsley (1968) si to nemyslí. Považuje kulty za racionální pokusy reformovat tradiční společnost a přizpůsobit ji novým podmínkám. Jistě lze namítnout, že kulty nepřinášejí kýžené výsledky, ale je také pravda, že existence hnutí Johna Fruma je zdůvodněna stejně dobře jako existence instituce čarodějnictví u Azandů, pokud na ni pohlédneme v kontextu místních znalostí a zkušeností.

Značně rozšířená frustrace, jež je nezbytnou podmínkou vzniku nových náboženských hnutí, obecně vychází z nesouladu mezi kulturně definovanými cíli a dostupnými prostředky: lidé touží například po blahobytu a politickém sebeurčení, ale nemají žádný způsob, jak těchto cílů dosáhnout. Vzniká místně vnímaná propast mezi ideály kulturního životního stylu a společenskou realitou, jež je nepochybně důsledkem kolonialismu a stále častějších kontaktů mezi „Západany“ a domorodci. V této souvislosti zaznívá častá námitka, že před nástupem kolonialismu měla mnohá společenství kratší průměrnou délku života a hůře strádala hmotnou nouzí. Na druhé straně je pravda, že dnes si lidé *ostřeji uvědomují* nedostatek blahobytu, protože se naučili srovnávat svůj život s životním stylem evropské nebo severoamerické střední třídy. Přestože v absolutním měřítku jsou na tom mnozí Melanéšané lépe než před sto lety, v relativním měřítku jsou na tom

hůře. Chudoba se stává větším problémem ve chvíli, kdy člověk začne vnímat bohatství jako reálnou možnost.

Různé způsoby setkání tradičních a moderních společností

Společenské vědy běžně uvažují o setkání bohatého Severu s chudým Jihem buď v souvislosti s modernizací, nebo v souvislosti s imperialismem (viz také kapitolu 13). První ze dvou uvedených pohledů rozpracoval ve svém díle ekonom Walt Rostow (1965). Postuluje unilineární evoluční pohled, podle něž chudé země nakonec „dohoní rozvinuté státy“. Ekonomické a politické kontakty mezi Severem a Jihem budou prospěšné, protože povedou k „rozvoji“ zemí Jihu.

Druhý významný názor, ovlivněný Leninovými a Trockého analýzami imperialismu, naproti tomu zdůrazňuje, že způsoby, jakými bohaté státy vykořisťují chudé, a ekonomická a politická spolupráce nevedou k „rozvoji“ chudých států, ale k jejich zaostalosti. Strukturní nerovnost se projevuje vysokými státními dluhy, nízkými cenami zboží, které vyváží chudé státy (většinou suroviny), a zisky plynoucími na účty nadnárodních společností (viz například Frank, 1979). Dekolonizace v poválečných desetiletích tedy nevedla ke skutečné nezávislosti a emancipaci chudých zemí, protože tyto země byly spjaty s globálním kapitalistickým systémem, v němž musely nevyhnutelně strádat. Autoři ovlivnění teorií neoimperialismu tvrdili, že z hlediska kultury zůstaly bývalé kolonie závislé na modelech a systémech vědění bývalých kolonizátorů.

Antropologické názory na zmíněné procesy se liší od modelů globálních systémů. Antropologové sice mohou čerpat inspiraci z velkých teorií rozvoje nebo zaostalosti, ale jejich hlavním zájmem je ukázat místní obměny setkání různých systémů vědění a kulturních praktik. Podrobné etnografické popisy koloniálních a postkoloniálních situací naznačily potřebu důkladnějšího zkoumání a chápání, než jaké poskytují obecné modely globálních vztahů. Olivia Harris (1995, s. 108–113) se zabývala kulturní složitostí Latinské Ameriky a zejména oblasti And a navrhla typologii zachycující variace, jimiž mohou být konceptualizovány sociální kontakty různých soustav vědění.

V první řadě popisuje model míšení neboli kreolizace, který se někdy označuje jako synkretismus, křížení nebo v Latinské Americe také *mestizaje*. Tento model se dosud používá při výzkumu (viz kapitolu 19) a ukazuje, jak při směšování odlišných vlivů vznikají nové významy. Harris považuje za problematičké, že tento model „předpokládá, že kultury, které se mísí, mají pevný bod původu“. Podle její-

ho názoru by bylo přesnější, kdybychom vznik nových významů považovali za průběžný proces bez pevně daného počátečního a koncového bodu.

Druhý model popisuje kolonizaci, která v jihoamerickém a hlavně andském kontextu znamená evropskou nadvládu, vykořisťování a násilí vůči indiánům, včetně násilného zavádění křesťanství a španělštiny. Tento model je výrazně dualistický a ve své představě moci poněkud mechanický. Harris se rovněž domnívá, že model vymezuje příliš ostrou hranici mezi evropskou a indiánskou kulturou a že obě kultury „zmrazuje“ v určitém okamžiku vývoje.

Třetí model je alternativou poněkud strnulého modelu kolonizace. Připisuje větší díl aktivity kolonizované straně; vzájemné vztahy lze popsat v termínech výpůjček. Obě tradice zůstávají samostatné, ale indiánské elity (Harris se zmiňuje zejména o Incích a Mayích) si vypůjčují vědomosti od křesťanů.

Čtvrtý model vychází z „kladění vedle sebe nebo střídání, kdy jsou dva naprosto odlišné systémy vědění přijímány bez přímého pokusu o integraci“. Například kosmologie Mayů a křesťanů obsahují naprosto rozdílné představy o čase a minulosti, a proto se nijak nesměšují. Aktéři mohou podle situace čerpat z jedné, nebo druhé soustavy vědění.

Pátý způsob setkání vychází z „napodobení, asimilace nebo přímého ztotožnění“, kdy lidé uvědoměle odvrhnou vlastní minulost a přijmou systém vědění, který považují za lepší nebo prospěšnější. Harris poznamenává, že změna indiánské identity v identitu *mestizo* v Andách „obvykle zahrnuje celkové odmítnutí indiánské identity ve prospěch identifikace s tím, co je považováno za bílé nebo hispánské“.

Šestý a poslední model popisuje Olivia Harris slovy „inovace a tvořivost“. Za této situace se aktéři „nesoustředí na protikladné systémy vědění, ale dávají přednost autonomii a nezávislému jednání“. Na rozdíl od pěti předchozích nastíněných modelů se tento nesoustředí na původ a zdroj systému vědění.

Podíváme-li se na tichomořské kargo kultury v souvislosti s touto typologií, napadne nás, že jim odpovídá hned několik z uvedených modelů a že se vzájemně nevyklučují. Worsley (1968) ve své klasické studii zdůrazňuje nerovnoměrné rozdělení moci, jež s sebou nese kolonialismus (druhý model), tvořivost Melanésanů, s níž se vyrovnávají s novými podmínkami, a vypůjčování náboženských prvků (například Bible) od Evropanů.

Léčebné systémy

Medicínská antropologie je rozvíjející se odvětví antropologie. Zabývá se kulturními vědomostmi a praktikami souvisejícími s tělem, zdravím a chorobami. Antropologové obvykle rozlišují tři „těla“: osobní, sociální a politické (Schepers-Hughes a Lock, 1987), přičemž všechna jsou sociálními konstrukty. Přestože významnou stránkou existence těla je jeho existence biologická, je tělo naplněno také kulturními významy.

Mnozí medicínští antropologové zaměřili svou pozornost na empirické vztahy mezi „západní medicínou“ a „původními léčebnými systémy“. Přestože někteří teoretikové vedou polemiku proti západní medicíně a nestudují ji jako kulturní systém, medicínští antropologové dávají nejčastěji přednost čtvrtému modelu, jenž předpokládá přítomnost dvou (nebo několika) vzájemně se vylučujících systémů vědění, které zůstávají oddělené. V minulé kapitole jsme uvedli, že pokud obyvatelé ostrova Mauricius sužuje choroba, pragmaticky se spolehnou na zdravotnický personál, který oproti nim vychází ze zcela jiných a často protichůdných představ o zdraví, nemoci a léčení. „Západní“ zdravotnický systém rozlišuje mezi tělem a myslí, což indická ajúrvédská škola vůbec nepovažuje za podstatné. Také v evropské společnosti je zřejmé, že mnozí obyvatelé – přistěhovalci i místní – se obrací k různým systémům vědění, pokud čelí chorobě, a nesnaží se systémy kognitivně ani prakticky směřovat.

Robert Welsh (1983) ve své studii o novoguinejských Ningerumech představuje model, který by Olivia Harris popsala jako model kreolizace. Ningerumové jsou „velmi tradiční společenství“, které bez velkých okolků ochotně přijalo „západní medicínu“ a začlenilo ji do svého stávajícího systému vědění. V minulosti využívali širokou škálu léčebných prostředků pro různé choroby. Některé potíže mohl vyléčit kdokoli, jiné bylo nutné svěřit specialistovi. Od roku 1963 měli Ningerumové přístup k výdejní léků, kde pracovaly zdravotní sestry, které při diagnostikování a léčbě chorob vycházely ze západního léčebného systému. Místní obyvatelé ochotně přijali a aktivně si přivlastnili nové vědomosti a dovednosti. Nijak to nenarušilo jejich dosavadní tradiční postupy, jež nerušeně existují paralelně se západním léčebným systémem. Bezbolestné přijetí nových vědomostí je podmíněno dvěma hlavními faktory. Za prvé, ve výdejní léků začaly velmi brzy pracovat vyškolené místní zdravotnice, takže představitelé západní medicíny nevedli lékárnu dlouho. Za druhé, nové léčebné postupy nijak nenarušily původní systém vědění, který – na rozdíl od západní medicíny – vycházel z toho, že příčiny choroby

byly vždy vnější (duchové, zlí duchové, špatná strava a podobně). Léčba podle jejich názoru spočívala v odstranění vnější příčiny nebo v posílení těla. Protože injekce a tablety z výdejny léků měly na choroby příznivé účinky, Ningerumové je ochotně přijímali, ale nezavrhovali ani své tradiční léčebné prostředky, které měli k dispozici.

Z tohoto příkladu plyne ponaučení, že „účel světí prostředky“. Pro Ningerumy nemělo žádný význam, že západní medicína vycházela ze zcela odlišné kosmologie a systému vědění, pokud léky účinkovaly. Na druhé straně lze namítnout, že asimilace cizorodého vědění by možná byla obtížnější, kdyby se Ningerumové sami měli stát lékaři. V tom případě by nastala přímá konfrontace kosmologických představ, a ne jen pouhých léčebných postupů.

Medicínská antropologie a antropologie těla v širším smyslu skýtá zajímavé možnosti, jak se novými způsoby vyrovnat s některými klasickými antropologickými problémy. Může vrhnout paprsek světla na kulturní dynamiku polyetnických společností, zejména přistěhovaleckých komunit v bohatých zemích (Lock, 1990). Jak ukázal příklad z Nové Guineje, medicínská antropologie může být také zdrojem neotřelých náhledů na otázky relativismu včetně těch, které souvisejí s problematikou vývoje. Medicínský antropologický výzkum je kromě toho v popředí mezikulturních výzkumů pojmu osobnost (viz také kapitolu 4).

Nyní se zaměříme na setkání kulturních logik v kontextu rozvojového projektu. Následující případ dokládá složitost kulturních setkání a ukazuje, jak důležité je chápat kulturu a společnost při pokusech o zavádění změn prostřednictvím „pomocí“ nebo rozvojových programů.

Antropologický pohled na „rozvoj“

Kvůli metodologickému a kulturnímu relativismu pojmu „rozvoj“ hledají antropologové jen s obtížemi jakoukoli rozumnou hodnotu pojmu, který může být definován například jako HDP (hrubý domácí produkt) na jednoho obyvatele. Analyticky vzato je tento typ modelu nepřijatelně evolucionistický a redukcionistický, protože řadí společnosti do etnocentricky definovaného pořadí a nebere v úvahu místní, kulturně specifické hodnotové soudy. Pro kočovné pastevece dobytka ve východní Africe nemusí být nejrozumnější taktikou odchovat co nejvíce zvířat, porazit je a mít z nich co největší zisk. Některé kočovné skupiny si více cení velkého stáda

než peněz. Dobytek s neobvykle velkými rohy mívá zvláštní rituální hodnotu a kromě toho je dobytek nepostradatelný při vyplácení ceny za nevěstu.

Kulturní relativismus, který je neodmyslitelnou součástí antropologické metodologie, nemusí nutně znamenat, že antropologové budou automaticky kritičtí vůči všem rozvojovým projektům. Znamená to však, že mají-li být tyto projekty smysluplné, nesmí se zapomínat na sociální a kulturní odchylky. Musíme vzít v úvahu, že představy o „kvalitě života“, „pokroku“ a „rozvoji“ mají na různých místech různý význam. Úkolem antropologa ve vývojových projektech je tedy poskytnout ostatním odborníkům (technikům, ekonomům a dalším) potřebné informace a souvislosti a vysvětlit jim, čím je daná lokalita jedinečná.

V Ekvádoru se uskutečnil jistý projekt financovaný Světovou bankou a vedený ekvádorským ministerstvem zemědělství. Jeho cílem bylo modernizovat a „racionalizovat“ chov morčat ve venkovských horských oblastech (Archetti, 1992; v anglickém překladu 1997). Vesničané chovali morčata po staletí a mělo se za to, že zlepšení metod chovu by mohlo zvýšit životní úroveň vesničanů. Program však selhal hned v úvodní fázi a jeho autoři vyzvali antropologa Eduarda Archettiho, aby zjistil příčinu nezdaru.

Vesničané odedávna chovali morčata ve svých chýších, konkrétně v kuchyni. Krmili je nepravidelně, mezi morčaty často docházelo k příbuzenskému křížení a nebylo možné zabránit šíření chorob. Pracovníci rozvojového projektu navrhovali, že by bylo vhodné postavit pro morčata klece, chovat odděleně samce a samice, pravidelně je krmit a pářit tak, aby nedocházelo k degeneraci chovu. Zpočátku měli chovatelé dostávat pomůcky a technické vybavení zdarma. Nabídku však přijalo jen velmi málo vesničanů. Ekvádorské ministerstvo zemědělství bylo zklamáno.

Archetti brzy přišel na to, že morčata nebyla pro vesničany běžnou potravinou. Považovali je zároveň za domácí mazlíčky i jedlá zvířata, a proto bylo jejich maso *zvláštním* typem potravy. Morčata zaujímal v životě vesničanů zvláštní symbolické postavení. Nepojídali je denně, ale jen při zvláštních příležitostech, jako byly přechodové rituály a náboženské hostiny, nebo v souvislosti s léčením. Morčata měla zvláštní vlastnosti (v tomto ohledu jsou srovnatelná s postavením luskouna u Lelů). Morčata byla nadána věšteckými schopnostmi a dovedla předpovídat počasí a interpretovat společenské události. Proto bylo důležité mít vždy nablízku alespoň jedno morče. Mírně znetvořená zvířata, například s jedním prstem navíc (patrně v důsledku příbuzenského křížení), byla považována za obzvláště moudrá stvoření.

Nová metoda chovu kromě toho znamenala významné další břemeno pro již i tak stále přepracované vesničanky. Z pohledu žen nebylo rozumné měnit zaběhnutý způsob chovu a navrhované změny byly v rozporu se zavedenými místními hodnotami.

Jsou Evropané a Severoameričané racionálnější než kečujské ženy? Sotva. Jak zdůraznil Sahlins (1976) ve své kritice utilitářství, Severoameričané se považují za racionální bytosti, ale jen málokdy pojídají kočky, psy a koně, což by bylo z hlediska výživy rozumné. Nejde tedy o to, zda je ten či onen člověk „racionální“, nebo ne. Záleží spíše na tom, že definice racionality nebo zdravého selského rozumu jsou kulturně podmíněny.

Je antropologie ve své podstatě konzervativní?

Jakmile Archetti dokončil svou studii lidí a morčat, nedospěl k jednoduchému závěru, že „kultury se mají nechat na pokoji“ nebo že jakýkoli pokus zahrávat si s dlouhodobými kulturními hodnotami je buď odsouzen k nezdaru, nebo je výrazem zlovolného kulturního imperialismu. Archetti došel ke zjištění, že mají-li být podobné pokusy úspěšné, musí být samotní aktéři přesvědčeni, že navrhované změny jsou v jejich zájmu. Tyto zájmy nebo cíle se samozřejmě mohou měnit, ale v této fázi, uzavírá Archetti, je nezbytné „pokusit se chápat morče v jeho sociální a symbolické celistvosti“ (Archetti, 1992, s. 153).

V souvislosti s otázkami rozvoje a kulturní výměny lze antropologii považovat za v podstatě konzervativní vědní obor. Důvodem je to, že sociální i kulturní antropologie vždy za prvé zdůrazňovala studium vzájemných vztahů a sociokulturních celků, a za druhé trvala na kulturně relativistickém přístupu, na základě kterého je možné každou kulturu a společnost chápat pouze podle jejich vlastních měřítek. Z tohoto hlediska se zdá jen přirozené, že změny zaváděné zvenčí jsou potenciálně destruktivní.

Tento postoj se však v antropologické komunitě mění. Protože co jsou ve skutečnosti „vlastní měřítka“ ve společnosti, kde se muži a ženy, mladí a staří, obyvatelé měst a venkova neshodnou na směrů změn? Ve své studii chovu morčat Archetti poukazuje na to, že v souvislosti s morčaty nepanuje v Ekvádoru jen jedna ideologie, ale hned několik a že konflikt mezi ministerstvem zemědělství a venkovskými ženami lze docela dobře chápat jako konflikt v ekvádorské společnosti. V důsledku toho je naprosto nezbytné připustit, že společnosti a kultury nejsou celistvé, neměnné ani uzavřené systémy. Mění se a vstupují do různých

interakcí s vnějším světem. Bez ohledu na to, jak „globální“ mohou být vnější vlivy, reakce na ně jsou vždy lokální. Ukázali jsme si několik příkladů místních reakcí na změny přicházející z vnějšího světa (viz také kapitolu 19).

Změna a sociokulturní složitost přináší antropologii určité metodologické obtíže. Některé z těchto problémů jsou dnes součástí mnoha a snad i většiny výzkumných antropologických projektů. Tato zvýšená spletitost neznamená, že dřívější práce zastaraly, ale že je nutné je doplnit o nová teoretická i metodologická hlediska.

Dekolonizace antropologického myšlení

S ohledem na antropologické studie menšin, pracovní migraci, urbanizaci, rozvojové otázky a sociokulturní procesy v kontextu národních států a subkultur v industriálních společnostech se může zdát, že se antropologie vydala „na cestu domů“. Zpočátku byli předmětem zájmu tohoto vědního oboru „ti druzí“, nyní se antropologie stále častěji zaměřuje na „nás“, nebo abychom to vyjádřili přesněji, hranice mezi „nimi“ a „námi“ začínají být neostře.

Antropologický výzkum je dnes stále dostupnější i pro své „objekty“, protože si osvojují gramotnost a rozvíjí se vzdělaná střední třída schopná číst antropologické studie. Díky tomu musí badatelé brát „objekty studia“ vážně způsobem, který byl dříve nadbytečný. Tento vývoj vedl rovněž k rostoucímu pochopení zvláštních historických a ideologických okolností, jež vyústily v rozvoj antropologie hlavně v Evropě. Spolu s britskou a francouzskou koloniální rozpínavostí antropologie vstoupila do nových oblastí. Antropolog byl v očích mnoha pozorovatelů spoluvníkem kolonialismu a můžeme se domnívat, že profesionální zájem o předmět výzkumu – na obou stranách Atlantiku – odrážel zájem o domácí problematiku přinejmenším stejně jako zájem o „ty druhé“ (Marcus a Fisher, 1986; Kuper, 1988). Antropologové se podíleli také na vytváření dějin: jejich názory a interpretace svým způsobem přispívaly k definování světa. Proto existuje ve „třetím světě“ poměrně dost států, které mají sklon nepouštět na své území antropology hodlající provádět terénní výzkum. Děje se to nejen proto, že antropologický důraz kladený na kulturní odlišnosti je v rozporu s jejich rozvojovými strategiemi, ale také proto, že považují za své právo psát samy své vlastní moderní dějiny. Ne každá vláda v „rozvojovém světě“ je spokojená s popisem vlastní země, který se zmiňuje o existenci lovců lebek, korupce, tradičních náboženství nebo neobvyklých iniciačních obřadů.

Historik a literární teoretik Edward Said ve své proslulé knize *Orientalism* (1978) kritizoval klasické evropské filologické a historické bádání o Asii kvůli tomu, že šířilo představu o Orientu jako o mystické a dráždivé, ale zcela iracionální oblasti. Kdyby měli dějiny Orientu psát samotní Orientálci, byl by výsledek docela jiný – zejména proto, že mluvíme o oblasti sahající přinejmenším od Turecka po Japonsko. Said tvrdí, že západní badatelé reprodukovali stereotypy o Orientu také tím, že šířili mýty o „západním světě“ jako o kolébce pokroku, racionality a vědy. Cvetan Todorov (1989) v podobném duchu ukazuje, jak francouzské popisy „primitivů“ po celá staletí přesně odpovídaly domácímu diskurzu o politice a sociální filozofii. Naznačuje, že ve skutečnosti nám říkají více o Francii než o „těch druhých“. Antropologové neberou tuto kritiku na lehkou váhu. Jean-Claude Galey (1992) tvrdí, že orientalismus a antropologie mají možná společný původ, ale vyvinuly si naprosto odlišné metody a způsoby konceptualizace společnosti a kultury. Přesto však lze orientalismus považovat za základní způsob nesprávného vylíčení druhých, k čemuž mají antropologové stejné sklony jako ostatní badatelé.

Pokud se týká konkrétně Indie, Ronald Inden (1990) velmi podrobně doložil, jak konceptualizace indické společnosti a kultury vyšla mnohem více z evropského zájmu o tuto problematiku než ze samotné indické společnosti. Veena Das (1994), která je členkou skupiny zaměřené na rozvoj postkoloniální společenské vědy v Indii, tvrdí, že Indii nelze zobrazovat tak, jako by celá země mlčela. Říká, že na rozdíl od předků si současní vědci nemohou činit nárok na absolutní pravdy, ale „mohou jen připojit svůj hlas do plurality hlasů, v níž různé typy prohlášení – nařizující, normativní, popisné i naznačující – svádějí pomyslnou bitvu o přirozenost indické společnosti a vytvářejí prostor pro společenské vědy v této společnosti“ (Das, 1994, s. 143).

Abychom byli spravedliví, měli bychom dodat, že mnozí „velkoměstští“ antropologové začali v posledních letech studovat domorodou historii z pohledu samotných domorodců. Eric Wolf ve své pozoruhodné práci *Europe and the People without History* (1982) popisuje velké „objevy“ z hlediska „objevovaných“ národů. Sahlins ve své práci *Islands of History* (1985) srovnává polynéské ústně předávané verze dějin s písemnými záznamy z pera cizinců. Ukazuje, že se jedná o kulturní interpretace stejných událostí a že zápisy cizinců nemusí být nezbytně „správnější“ než svědectví domorodců. Lévi-Strauss ve shodě s tímto způsobem argumentace tvrdí, že historické spisy jsou mýty naší doby, protože jsou stejně jako ústně tradované mýty založeny na ideologické interpretaci velmi omezeného souboru fak-

tů z minulosti (Lévi-Strauss, 1966 [1962]; viz kapitoly 8 a 9). Historické spisy, psal Lévi-Strauss ve studii, jež byla původně zamýšlena jako polemika s Jeanem-Pau-lem Sartrem, nejsou produktem minulosti, ale spíše projevem potřeb těch, kdo píšou historii.

Podobné prohlášení bychom mohli pronést o antropologii: nevytvářejí ji „ti druzí“, ale vzniká v interakci mezi antropology a „těmi druhými“. Důsledkem procesů modernizace a dekolonizace oblastí zájmu antropologie je skutečnost, že naši informátoři nejen stále důrazněji požadují, abychom s nimi konzultovali obsah svých studií, ale někteří z nich začínají psát své vlastní teoretické texty o vlastní kultuře, historii a společnosti (Archetti, 1994). Tato decentralizace (a někteří by řekli dekolonizace) vědního oboru, přestože je nesporně dosud skrovná, staví antropology před nové náročné úkoly, neboť je přivádí blíže k jejich předmětu studia, a v některých případech je dokonce zapojuje do teoretického dialogu. Jiná terénní studie částečně staví problém orientalismu na hlavu a zaměřuje se na představy Nezápadanů o Západu (Carrier, 1995). Nehledě na zřejmé mocenské rozpory nejsou tyto představy o nic méně stereotypní a zjednodušující než západní představy o „zbytku světa“.

Existuje nesmírně obsáhlá antropologická, sociologická a filozofická literatura o modernitě a moderní společnosti. Díky terénní práci a svému zaměření na mimoevropské společnosti přispěla antropologie důležitými postřehy k tomu, že „modernita“ a „tradice“ nejsou navzájem neslučitelné. Je to v rozporu s tím, co tvrdil Max Weber a další raní teoretikové modernity. Moderní politika, námezdní práce a moderní stát mohou docela dobře existovat vedle kultů předků a rodového uspořádání, i když mezi oběma světy nepochybně panuje napětí a rozpory. Bylo také prokázáno, že lidé, kteří žijí v „moderní“ společnosti, si mohou podržet důležité „tradiční“ znaky, jako například nepotismus, morální partikularismus, sociální soudržnost na úrovni komunity a širokou škálu náboženské víry neposkyvrněným početím počínaje a čarodějnictvím konče. Současně není pochyb o tom, že modernizace s sebou nese společenské a kulturní změny.

Jedním zdánlivě paradoxním výsledkem modernizace v mnoha částech světa je zrození „tradicionalistických“ hnutí, jež velebí přednosti „kultury předků“. Stejně jako kargo kulty mohou být i tato hnutí interpretována jako strategie, jejichž cílem je naučit se žít v nových sociálních a kulturních podmínkách; snaha přizpůsobit se novému a nenechat odumřít staré, a vytvořit tak pocit sounáležitosti s minulostí v rychle se měnícím světě. V následujících dvou kapitolách se důkladněji podíváme na některá z těchto hnutí a procesů.

Doporučená literatura

- Lan, D.: *Guns and Rain: Guerrillas and Spirit Mediums in Zimbabwe*. London, James Currey 1985.
- Gupta, A., Ferguson, J. (eds.): *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley, University of California Press 1997.
- Wolf, E.: *Europe and the People without History*. Berkeley, University of California Press 1982.
- Worsley, P.: *The Three Worlds*. London, Weidenfield & Nicolson 1984.

Lidé si začínají uvědomovat svou kulturu, když stojí na jejích hranicích, když se setkají s jinými kulturami, když pochopí, že některé věci jdou dělat i jinak, nebo když začnou vnímat rozpory ve své vlastní kultuře.

Anthony P. Cohen

V kraji Finnland na severu Norska žijí převážně Saamové. Pochází odtud také jistá proslulá hudebnice, které kdysi jeden novinář položil otázku: „Cítíte se být spíše hudebnicí, nebo příslušnicí národa Saamů?“ Žena chtěla být vstřícná, a proto na otázku odpověděla. Kdyby byla antropoložka, patrně by otázku odmítla jako nesmyslnou. V této kapitole nastíníme základní rozměry etnicity a vysvětlíme, proč je úvodní otázka nesmyslná.

Současné všudypřítomnost etnicity

Při zběžném pohledu na odborné antropologické časopisy a monografie z druhé poloviny minulého století si všimneme, jak se v tomto období změnil jazyk vědeckých studií. Antropologická terminologie je ovlivněna spíše hermeneutikou a literární teorií než přírodními vědami. Slova jako „funkce“ a „struktura společnosti“ jsou méně častá. Výrazy typu „třída“, „infrastruktura“ a „rozpor“ zaznamenaly v sedmdesátých letech krátké období popularity, zatímco od počátku osmdesátých let zvolna narůstala obliba výrazů jako „diskurz“, „rezistence“ a „symbolický kapitál“. Terminologické změny odrážejí posuny dominantních hledisek na zkoumané subjekty, ale mohou také odrážet změny vnějšího světa. O některých změ-

nách svědčí obrovský zájem o etnicitu, který vzrůstá od sklonku šedesátých let, rostoucí zájem o nacionalismus, jenž je patrný od počátku osmdesátých let, a nesmírné množství knih, v jejichž názvu se přibližně od roku 1990 objevuje slovo „globální“. Výraz „etnická skupina“, který z velké části nahradil slovo „kmen“, zároveň vyjadřuje skutečnost, že kmenové uspořádání už není běžné a že antropologie již nepracuje na neměnné hranici mezi „námi“ a „jimi“. Etnické skupiny (a národy) jsou totiž všudypřítomné a existují v antropologové společnosti i jinde.

Při pohledu na politickou situaci ve světě na konci 20. století si ihned uvědomíme, že většina vážných ozbrojených konfliktů má důležitý etnický rozměr. Od Paňdžábu po Severní Irsko, Od Tibetu po Bosnu, Od Sri Lanky po bývalý Sovětský svaz, všude nacházíme různé etnické skupiny soupeřící o politickou suverenitu a kontrolu nad územím. Existují i jiné typy konfliktů, v nichž etnické skupiny vystupují jako společenské skupiny. Domorodé národy a přistěhovalecké skupiny mohou například požadovat právo na kulturní přežití a rovnoprávnost s většinovým obyvatelstvem, aniž by požadovaly ustavení vlastního státu.

Jiné etnické konflikty se neprojeví prostřednictvím institucionální politiky. Strěty mezi domácími obyvateli a přistěhovanci v Německu nebo mezi černými a bílými obyvateli Spojených států se většinou odehrávají na pozadí každodenních situací. Jinými slovy řečeno, etnicita ve složitých společnostech se může projevovat na mnoha různých úrovních.

Etnicita s sebou nemusí nutně nést konflikt: může se projevovat zcela poklidným způsobem v každodenních situacích, v podobě náboženských kultů či jiných mírumilovných jevů. Lze ji rozpoznat na různých koncích škály – od interakce mezi dvěma lidmi až po válku.

Fenomén etnicity je nesmírně složitý. Pojem „etnická skupina“ v běžné řeči označuje menšinovou skupinu, která je kulturně odlišná od většinové společnosti. Tímto výrazem lze označit skupiny v nejrůznějších postavení a situaci – od newyorských Židů až po Yanomamy v Brazílii. Antropologové používají výraz „etnická skupina“ také pro označení většinových skupin. Etnicita se týká vztahů mezi skupinami, jejichž členové považují příslušníky jiných skupin za kulturně odlišné.

Všechno, co jsme až dosud uvedli, je pořád ještě dosti neurčité. Pokusme se vyjádřit konkrétněji.

Dávat najevo kulturní odlišnost

Nejen mezi příslušníky etnických skupin se silnou kolektivní identitou panuje běžný názor, že etnicita souvisí s „objektivními kulturními rozdíly“. Z toho by se dalo usuzovat, že etnicita nabývá na významu s rostoucími kulturními odlišnostmi a že příčinou tohoto jevu je skutečnost, že různé skupiny žily v relativní vzájemné odloučenosti a vyvíjely se odlišnými sociokulturními směry.

Antropologický výzkum etnicity prokázal, že tento předpoklad je nesprávný. Etnicita je ve skutečnosti nejdůležitější tam, kde jsou si skupiny kulturně blízké a přicházejí pravidelně do styku. Antropologie tedy může odpovědět na zdánlivý paradox dnešní doby, který spočívá v tom, že kulturní odlišnosti v důsledku častějších vzájemných kontaktů a probíhajícího procesu modernizace začínají být v mnoha ohledech méně nápadné, ale zároveň vzrůstá význam etnické identity a etnického uvědomění. Zdá se, že čím podobnější se lidé stávají, tím více lpí na zbývajících odlišnostech.

Bateson (1979) napsal, že má-li někde vzniknout rozdíl, musí existovat dva jevy, předměty či aspekty. V souladu s touto myšlenkou bychom mohli říct, že představa izolované etnické skupiny je absurdní. Teprve v kontaktu s druhými objevujeme, kdo vlastně jsme. „Izolovanou etnickou skupinu“ můžeme přirovnat k tlesknutí jednou rukou – je to absurdní představa. Samotná skutečnost, že dvě skupiny jsou kulturně odlišné, ještě nevytváří etnicitu. Musí existovat alespoň minimální kontakt mezi příslušníky obou skupin. Z toho lze vyvodit závěr, že členové dvou etnických skupin musí mít kromě své odlišnosti také něco společného – a sice určitý základ pro vzájemnou interakci.

Etnicita se objevuje v okamžiku, kdy v procesu interakce vzrůstá význam kulturních odlišností. Jde tedy o to, co je kulturně relevantní, a nikoli o to, které kulturní odlišnosti „se dostávají ke slovu“.

Michael Moerman (1965) ve svém pojednání o etnických vztazích v Thajsku ukázal, že se mnozí jeho informátoři zmiňovali o kulturních zvláštностech, jež považovali za typické pro svou skupinu, ale které ve skutečnosti sdíleli se sousedními národy či kmeny. Jako znaky kulturní odlišnosti lze v interetnických situacích použít řadu různých kritérií – fenotyp (vzhled či „rasa“), jazyk, náboženství, nebo dokonce oděv. Je-li kterýkoli z těchto znaků vnímán jako indikátor etnické odlišnosti, málo záleží na tom, že „objektivní kulturní rozdíly“ jsou zanedbatelné.

Ve své vlivné eseji o sociální povaze etnicity kritizoval Fredrik Barth (1969) tehdejší studium etnicity kvůli přehnanému soustředění se na kulturní obsah

a kvůli přehlížení sociálních procesů. Stejně jako dříve Moerman (a Leach, Mitchell a další) Barth zdůrazňoval, že „kulturní rysy“ neznamenaají etnicitu. Tvrdil, že výzkum by se neměl soustředit na „kulturní obsah“, ale spíše na sociální hranice mezi skupinami. Zastával názor, že přes etnické hranice neustále proudí lidé i informace, i když si hranice nadále ponechávají svou funkci. Pokud lidé hranice udržují, musí pro ně mít nějaký sociální význam. Například vztah mezi súdánskými kmeny kočovných Baggarů a usedlých Furů je založen na ekonomické komplementaritě. Obě společnosti jsou na sobě vzájemně závislé při směně zboží a zaujmají doplňující se ekologické niky. Jak ukázal Gunnar Haaland (1969), kdyby Furové změnili svůj životní způsob, stali by se z nich Baggarové. Stejně tak Leach (1954) ukázal, že Kačjinové by se mohli stát Shany, ale etnická hranice oddělující obě skupiny by v celém procesu zůstala beze změny.

Ve svém modelu etnicity Barth zdůrazňuje společenský proces. Zastává názor, že interetnické vztahy jsou dynamické a řešitelné jednáním. Etnicitu je tedy nutné považovat za aspekt vztahu, nikoli za vlastnost jedince nebo skupiny. Existence etnické skupiny tedy musí být potvrzena společensky a ideologicky tím, že sami její příslušníci i lidé zvenčí uznají a přijmou její kulturní odlišnost. Kulturní odlišnost kromě toho musí souviset se společenskými praktikami, jako jsou náboženství, manželství (pravidlo endogamie), jazyk nebo práce. Má-li etnická identita přežít, musí být zakotvena přinejmenším v některých společenských situacích, jimiž aktér prochází.

Barth ve své monografii pominul jednu stránku etnicity, která však v mnoha současných společnostech získala politický význam. Je to přivlastnění společně sdílené historie (Tonkin et al., 1989), jež současně slouží jako původ mýtů, ospravedlňuje nároky na společnou kulturu a zobrazuje etnickou skupinu jako rozšířenou příbuzenskou skupinu.

Sociální klasifikace a stereotypy

Studie urbanizace v měděném pásu (viz kapitolu 16) souvisejí s úvahami, které systematicky představuje Barth. Mitchell ve své práci *The Kalela Dance* (1956) zřetelně ukazuje, jak se etnicita nebo „kmenovost“ projevují v praktické a každodenní klasifikaci lidí. V multietnické situaci v hornických městech Severní Rhodesie (dnešní Zambie) nesouvisela etnicita s rozdíly společenského postavení ani s délkou práce. Vyjadřovala spíše vnitřní kulturní diferenciaci a emické pojetí příslušných kulturních odlišností, ale byla založena na sociálním uspořádání, protože

obyvatelé města byli stále svými příbuzenskými svazky spjati s rodnou vesnicí a tradičními pravidly pro uzavírání sňatků. Etnická klasifikace však přesto měla něco společného s vytvářením řádu ve společenském prostředí, protože dělila lidi do různých „typů“. Taková klasifikace může i nemusí souviset s mocenskou nerovností.

Má-li být systém sociální klasifikace efektivní, musí v něj věřit sami aktéři. Musí být přesvědčeni o tom, že existují relevantní rozdíly, jež odlišují jejich skupinu od příslušníků jiných skupin. Úspěšnost klasifikace, která zdůrazňuje společné rysy a zanedbává rozdíly, závisí na stereotypech. Stereotypy jsou zjednodušené popisy kulturních rysů jiných skupin, o jejichž existenci je klasifikující skupina přesvědčena. Člověk může mít stereotypy týkající se dělníků, žen i královských rodů. Například homosexuálové jsou podle běžných stereotypních představ „zženštilí“. Úsloví jako „Židé jsou chamtiví“ nebo „Francouzi jsou vášniví“ vyjadřují stereotypy a neberou v úvahu individuální odchylky. Etnické stereotypy jsou často morálně odsuzující (například „hinduisté jsou sobečtí“ nebo „nikdy nevěř Arabovi“). Podobné představy o druhých mohou posílit skupinovou soudržnost i hranice a vnímání sebe samého. V mnohoetnických společnostech lidé běžně uvažují ve stereotypech i o své vlastní skupině: příkladem by mohli být kreolové z ostrova Mauricius (Eriksen, 1988), kteří mají sklon popisovat se jako čestní a velkorysí lidé v příkrém protikladu k ostatním etnickým skupinám.

Není možné pronést jakékoli obecné prohlášení o vztahu stereotypu ke „skutečnosti“. Stereotyp může být přehnaným, přespříliš zobecňujícím a ideologicky zatíženým popisem sociální skutečnosti. Pokud kreolové z ostrova Mauricius popisují hinduisty jako ubožáky, je tento stereotyp v souladu s tím, jak hinduisté vnímají sami sebe – jako těžce pracující a odpovědné lidi.

Stereotypy mohou také fungovat jako sebenaplňující se proroctví. Dominantní skupina může například systematicky prohlašovat o utlačované skupině, že její příslušníci jsou od narození hloupí, a tak z nich udělat nevzdělatelné hlupáky.

Existuje také řada stereotypů bez zřetelného vztahu k sociální skutečnosti. Typickým příkladem jsou obvinění z kanibalismu, která jsou obvykle falešná (Arens, 1978).

Stereotypy poskytují ideologickou legitimitu etnickým hranicím („Nebudete se s nimi ženit ani vdávat!“) a posilují skupinovou soudržnost („To je dobře, že nejsme jako oni.“). Stereotypy podporují a posilují také systém společenského postavení.

Etnické anomálie

Při studiu klasifikace a kosmologie je výraz *anomálie* vyhrazen pro zvířata, rostliny nebo jiné jevy, které nezapadají do sociálního systému klasifikace. Luskoun je anomálie pro Leley (Douglas, 1975) a ptakopysk byl zase v 19. století považován za anomálii z hlediska Linnéova systému klasifikace, protože je to vejcorodý savec s kachním zobákem.

Anomálie se objevují také v systému sociální klasifikace. Anomálií v etnickém systému klasifikace může být například chudý Syřan na Trinidadu, kde je bohatství určující vlastností Syřanů. V mnoha evropských společnostech by byl za anomálii považován vysoce vzdělaný cikán, protože cikánská identita je spojována s nevzdělaností. V jiných společnostech jsou za anomálie považovány i děti ze smíšených manželství.

Některé mnohoetnické společnosti považují za anomální celé kategorie osob. Na Trinidadu je hlavní protikladnou dvojicí v systému etnické klasifikace afrotrinidadský a indický původ. Děti ze smíšených afroindických svazků jsou označovány jako *douglas* (což v jazyce bhódžpurštině znamená *bastard*) a v systému klasifikace zaujímají nepohodlné postavení oscilující mezi „ten i ten“ a „ani ten, ani onen“. Na ostrově Mauricius jsou ve stejném nezáviděníhodném postavení *gens de couleur* neboli mulati, lidé smíšeného afroevropského původu. Nesmějí se připojit do místní bělošské komunity, ale černí kreolové (afrického původu) je také nepovažují za sobě rovné. Černí kreolové, kteří jsou většinou příslušníky dělnické třídy, o nich často mluví jako o *kreol fer blan* – tedy kreolech, kteří chtějí být bílí.

Při pohledu ze systémového hlediska jsou etnické anomálie bezmocnými „oběťmi“ hegemonického systému klasifikace. Při pohledu z hlediska aktéra je lze někdy považovat za etnické podnikavce, jimž se podařilo stát na obou stranách a kteří strategicky střídají své dvě totožnosti (Eriksen, 1993a).

Situační etnicita

Ze studia situace v měděném pásu vyplývá jeden zajímavý postřeh, a sice že etnicita je relativní a do jisté míry situační. Jak píše Mitchell (1966), muž se v určitých situacích může chovat jako dělník a v jiných situacích jako příslušník kmene. Pro severoindického bráhmána v anglickém městě by bylo nesmírně urážlivé, kdyby

ho rodilý Angličan řadil do stejné kategorie jako přistěhovalce z Jamajky – „černý jako bota“. Bráhman se považuje za bílého a „čistého“ člověka a patrně by se snažil přesvědčit rodilého Angličana, že právem patří do jiné kategorie než Jamajčan. Takové vidění identity může být považováno za boj mezi různými náhledy na svět v etnických souvislostech, za soupeření mezi ideologickými popisy světa, nebo dokonce za soupeření mezi různými světovými názory. Některé skupiny se mohou stát obětí ničivých etnických stereotypů a prohlašují etnické odlišnosti za nepodstatné, nebo se pokoušejí zpochybnit převažující stereotypy stejně jako příslušníci kasty *pan* v indické Bisípaře (viz kapitolu 10), kteří se střídavě pokoušejí využít systém ke svému prospěchu, nebo jej odmítnout jako celek.

Situačním aspektem etnicity se zabývali mnozí antropologové. Ve své studii etnických vztahů na subarktickém pobřeží Norska Harald Eidheim (1971) ukázal, že etnicita Norů a Saamů se projevuje v různých situacích odlišným způsobem. Eidheim zavádí pojmy dichotomizace a komplementarizace, s jejichž pomocí popisuje základní etnické procesy. Dichotomizace souvisí s vyjádřením etnických vztahů pomocí vzájemných negací: Saamové se definují v přímém kontrastu vůči všem, kdo nejsou Saamové (obvykle jsou to Norové). Komplementarizace vyjadřuje etnické vztahy v rámci společného jazyka, kde se obě skupiny jeví jako kulturně odlišné a strukturálně rovnocenné. Dichotomizace se vyjadřuje pomocí stereotypů, přičemž druhá skupina je považována za méněcennou („Saamové jsou špinaví“ a tak dále), kdežto komplementarizace se vyjadřuje prostřednictvím vzdělávacího systému, kde se vyučují dějiny Norů i Saamů. Při komplementárním přístupu se příslušníci jedné skupiny přímo srovnávají s příslušníky druhé skupiny a prohlašují například: „My máme své dějiny, náboženství, lidovou hudbu a umění a oni mají také své dějiny, náboženství, lidovou hudbu a umění.“ Tímto způsobem etnicita přispívá ke srovnávání kulturních odlišností. Eidheim rovněž poukázal na zásadní nesprávnost značně rozšířených stereotypů o Saamech. Na rozdíl od toho, co si myslela většina Norů, nejsou Saamové „špinavkové“, „opilci“ ani „pohané“.

Na počátku šedesátých let byli Saamové kulturně stigmatizovanou skupinou a Norové na ně pohlíželi svrchu. Z tohoto důvodu nedávali příliš najevo svou etnicitu na veřejných místech, v obchodech, na místních přívozech a podobně. Představovali se jako Norové a zdůrazňovali prvky norské kultury, aby se zbavili svého stigmatu. V soukromí však vždy mluvili svým jazykem a dávali najevo svou společnou identitu.

Z podobných studií vyplývá, že etnicita je relativní a vyplývá z kontextu. Není to „věc“, ale aspekt sociálního procesu. Neznamená to, že emoce a kulturní dědic-

tví pojící jednotlivce do etnických skupin nejsou v jistém smyslu „skutečné“ (Cohen, A. P., 1994; Jenkins, 1996), ale že jsou funkční jen ve vztahu s dalšími aspekty.

Etnická identita a organizace

Důležitým prvkem etnických ideologií je historická kontinuita skupiny. Ideologie se odvolávají na společné tradice a minulost. Vyvolávají dojem, že etnická skupina je „přirozená“ a uchovává si kulturní kontinuitu v dlouhém období. Každá etnická ideologie tedy nabízí pocit kulturní sounáležitosti a bezpečí. Takové ideologie mají přirozeně i politický rozměr. Etnická identita (skupinová identifikace) a etnická organizace (politika) jsou důležitými a vzájemně se doplňujícími projevy etnicity. Míra pocitu sounáležitosti a to, co etnické organizace nebo spolky nabízejí svým členům, se samozřejmě různí. Skutečnost, že ve společnosti existuje etnicita, nijak nesvědčí o její relativní důležitosti v každodenním životě nebo v politice dané společnosti. Etnická identita se může měnit podle situace i v absolutní hodnotě v tom smyslu, že etnická příslušnost člověka může být sociálně důležitá v zanedbatelném počtu situací; kromě toho člověk vnímá sám sebe na základě mnoha různých stránek, přičemž etnická příslušnost je jen jednou z nich. Například všichni Severoameričané kromě potomků původních obyvatel jsou potomci těch, kdo poměrně nedávno dorazili do Severní Ameriky z jiných kontinentů, ale ve většině případů nehraje jejich původ žádnou roli. Američané se švédskými kořeny, kteří se usadili v Minnesotě, dávají svou etnicitu najevo dvakrát nebo třikrát ročně při veřejných rituálech, po zbytek roku jsou obyčejní Američané „bez přívlastku“. Naproti tomu v každodenním životě horské guatemalské vesnice hraje velkou roli dichotomizace mezi *ladinos* (španělsky hovořícími vesničany smíšeného původu) a mayskými indiány. Téměř veškeré chování každého jedince – od oblékání přes jídlo a jazyk až po práci a řeč těla – lze snadno identifikovat jako projev jeho etnické příslušnosti (Nash, 1988). Místní komunita je takřikajíc prosáknutá etnicitou.

Odborníci se neshodují na tom, zda je důležitější etnicita, nebo organizace. Někteří se domnívají, že nejzákladnějším aspektem etnicity je identita a pocit sounáležitosti a že etnická politika není nic jiného než přenášení kolektivního citového spojení do nových oblastí. Abner Cohen, který studoval etnicitu v Nigérii, Sierra Leone a v Londýně (1969; 1981; 1993), zastává opačné stanovisko. Podle jeho názoru je etnická organizace – sledování skupinových cílů – samotným

raison d'être etnické identity. Tvrdí, že etnicita by zmizela, kdyby neměla žádnou organizační základnu, a že etnická soudržnost a pocit sounáležitosti ve skutečnosti vznikají v průběhu sociálních a politických procesů, zejména v souvislosti se soupeřením o nedostatkové zdroje.

Výzkumy etnicity naznačují, že v této oblasti existuje značná variabilita, i když Cohenův názor na etnicitu jako v zásadě politický jev má jistě svou cenu při studiu etnicity v moderních společnostech. Projevy etnicity jsou nepochybně kombinací obou uvedených aspektů – symbolického i společenského a politického. Východním bodem etnických ideologií je nepochybně kulturní „surovina“, i když tato „surovina“ může být zmanipulována. Některé aspekty etnicity však zmanipulovat nelze. Hinduističtí politikové na Mauriciu, kteří se ve volebním boji rozhodnou využít etnicitu, by nezískali jediného voliče, kdyby se prohlašovali za muslimy. Na druhé straně mohou úspěšně přesvědčit hinduisty, aby volili podle etnické příslušnosti, a tím mohou přispět ke vzniku společné hinduistické ideologie.

Někteří teoretikové rovněž tvrdí, že etnické identity nepřestávají být pro své nositele významné dokonce ani tehdy, když se „nevypalují“. Jako příklad nám poslouží kreolové z ostrova Mauricius. Jsou politicky špatně organizovaní a definují se podle zdánlivých kulturních rysů, jež jim znesnadňují soutěžení s jinými skupinami na trhu práce a v politice (Eriksen, 1988). Cohen a další, kteří studovali etnicitu jako typ politické organizace, však přišli s důležitým postřehem, že etnicita dosahuje nejvyšší celkové důležitosti, pokud se projevuje jako ekonomická a politická soutěž o nedostatkové zdroje, jež obě nebo všechny skupiny považují za cenné.

Proto existují určité stupně etnicity. Don Handelman (1977) vypracoval typologii stupňů etnického začlenění a rozlišuje čtyři úrovně. Jinak řečeno klasifikuje interetnické souvislosti jako čtyři samostatné stupně sociální a kulturní důležitosti. Definoval následující čtyři stupně:

V *etnické kategorii* se etnicita jako identita reprodukuje po mnoho generací prostřednictvím endogamie a mýtů o původu. Společenský význam etnicity mimo domácnost a příbuzenskou skupinu je zanedbatelný.

Etnická síť je mezilidský systém interakce provázený prouděním hodnot podél etnických hranic. Etnické sítě překračující hladinu příbuzenství jsou užitečné například při hledání práce, bydlení nebo partnera.

Třetí úroveň je *etnická asociace*, jejíž členové jsou v jistých ohledech společně organizováni. Podstatou asociace je kolektivní organizace zaměřená na cíl. Sledují společné cíle definované jménem etnické skupiny jako celku.

A nakonec se Handelman zmiňuje o *etnické komunitě*. Máme zde etnickou skupinu s jasně vymezenou územní základnou. Na této nejvyšší úrovni etnického začlenění sdílejí členové skupiny etnickou identitu, etnické sítě, asociace i teritorium. Je zřejmé, že společnost, kde jsou prakticky všechny vzácné zdroje v rukou etnických skupin, je mnohem více „etničkována“ – etnicita je důležitým prvkem v politice i každodenním životě – než společnost, kde politika ani dělba práce nezávisí na etnických odlišnostech. Relativní důležitost etnicity je tedy v různých společnostech různá.

Zjevný dualismus mezi etnickou identitou a etnickou organizací – osobní naplnění versus otázka „co z toho budu mít?“ – lze překonat buď prostým přiznáním, že se jedná o dvě strany jedné mince, nebo vyobrazením etnicity jako sociálního jevu. Simon Harrison (2000) vyšel z myšlenky antropoložky Weiner – z její představy nezczitelného vlastnictví (viz kapitolu 12) – a vydal se druhým naznačeným směrem. Symboly a znaky etnické identity považuje za základní prvky osobnosti, které nelze směnit ani prodat. Pokud se jedna skupina snaží přivlastnit si symboly druhé skupiny v procesu „pirátství“ či komercializace (jako je tomu například s uměním australských domorodců) nebo v procesu sociální mobility (např. při sanskrtizaci; viz kapitolu 10), původní skupina se pokusí bránit svůj etnický majetek, který se skládá ze symbolů, vědění a artefaktů. V takové situaci identita a politika splývají.

Etnicita a společenské postavení

V mnohoetnických společnostech je k dispozici řada kritérií pro klasifikaci lidí a samotný etnický status nikdy neposkytuje dostatek informací potřebných pro zařazení daného člověka do systému sociální klasifikace. Etnické kategorie nebo skupiny jsou vnitřně diferencované podle genderu, věku a (často také) třídy; existují i další nezávislá kritéria diferenciaci, která s etnicitou nijak nesouvisí. Mohli bychom to doložit příkladem z ostrova Mauricius, mnohoetnického státu ležícího v jihozápadní části Indického oceánu (Eriksen, 1988; 1992; 1998).

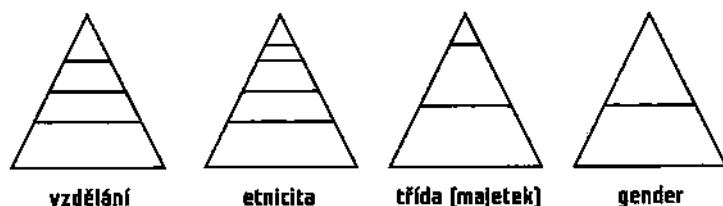
Radžív i Kumar jsou asi třicetiletí hinduisté. Jejich postavení v mauricijské společnosti se však zásadně liší. Mohli bychom téměř říct, že kromě věku a pohlaví je spojuje pouze etnická identita.

Radžív patří ke kastě *baboojee*, to znamená, že je bráhman a je příslušníkem jedné z nejvyšších kast. Je synem bohatého obchodníka ve Vacoas a jednou převezme otcův podnik, v němž nyní pracuje. Očekává se od něj také, že během několika

let odcestuje do Indie a najde si tam manželku ze své vlastní kasty. Má bakalářský titul z univerzity v Lucknow. Kromě kreolštiny, která je jeho mateřštinou, hovoří anglicky a francouzsky a učí se hindsky. Má automobil. Mnozí jeho přátelé a známí patří do jiných kast, někteří dokonce do jiných etnických skupin.

Kumar je příslušníkem kasty *ravi ved*, která je na Mauriciu jednou z nejnižších. Stejně jako jeho otec je zemědělským dělníkem a pracuje na velkostatku ve Flacq, jeho rodina bydlí v malém pronajatém domě na velkostatku. Kumar umí sotva číst a psát a dorozumí se pouze v bhódžpurštině (venkovský hindský dialekt) a kreolštině. Oba jazyky zaujímají na Mauriciu nízké postavení. Kumar se oženil s dívkou z vesnice a mají dvě děti. Jeho osobní síť tvoří většinou příbuzní, sousedé a spolupracovníci. Všichni jsou příslušníci nižší hinduistické kasty stejně jako on.

Obr. 12 Čtyři náhledy na společenské postavení na Mauriciu



Podle třídní analýzy patří Kumar do dělnické třídy, kdežto Radživ je příslušníkem buržoazie. Jejich světy se v mnohém liší a z tohoto pohledu má Kumar více společného s kreoly, s nimiž pracuje na statku, než s Radživem. Přesto však oba volí Labouristickou stranu, v níž převažují hinduisté.

Některé politické strany a organizace na Mauriciu tvrdí, že třídní rozdíly a kontrast mezi vesnicí a městem jsou důležitější než etnické rozdíly. Některé z nich byly v určitých obdobích úspěšné: například v sedmdesátých letech proběhly dvě generální stávky, v nichž se spojili kreolové, hinduisté a muslimové proti státu a místním kapitalistům bez ohledu na svůj etnický původ. Z toho je zřejmé, že sociální význam etnicity nelze považovat za samozřejmost, ale dá se o něm diskutovat.

Příklad z ostrova Mauricius ukazuje, že etnicita jde napříč třídami. V mnoha společnostech však mezi etnicitou a třídou existuje těsná vazba, takže některé etnické skupiny jsou postavené výše než jiné. Barva kůže je v mnoha karibských společnostech výmluvnou známkou vypovídající o třídní příslušnosti. Na některých místech je zase možné změnit třídní příslušnost a zároveň s tím i etnickou

příslušnost. Peruánští indiáni se mohou stát *ladinos*, pokud si osvojí životní způsob a vnější znaky (oděv, jazyk) typické pro *ladinos* (van den Berghe, 1975). Na Mauriciu se kreolové mohou považovat a mohou být považováni za *gens de couleur* („barevné“), pokud si osvojí určité stránky toho, co se z místního pohledu považuje za evropský životní způsob.

Třída i etnicita jsou kritériem sociální diferenciacce a postavení. Stejně jako je tomu v případě vztahu kasty a třídy, kterému jsme se věnovali v kapitole 10, nelze jednu veličinu redukovat na druhou. Třída a etnicita se vzájemně ovlivňují. Například Číňané na Trinidadu bývali chudou a poněkud opovrhovanou skupinou, ale postupně se stali jednou z nejbohatších etnických skupin na ostrově. V důsledku toho začali lidé smíšeného původu zdůrazňovat „čínský“ aspekt své identity. Přestože se běžně má za to, že příslušnost k etnicitě je adskribovaná (připsaná), kdežto příslušnost ke třídě je získaná, v některých případech je možné etnickou příslušnost změnit.

Gender je dalším aspektem sociální diferenciacce, který může ovlivnit význam etnicity. Někteří antropologové upozornili na to, že gender může být základem loajální vazby zejména mezi ženami, které někdy vytvářejí ženské sítě procházející napříč etnickými hranicemi (Little, 1978).

Analyticky zpracovat vztah mezi třídou a etnicitou je obtížné, ale plně porozumět vztahu mezi třídou a etnicitou na jedné straně a genderem na druhé straně není o nic jednodušší. Je zřejmé, že mauricijská žena, která patří do frankofonní vyšší třídy, stojí na společenském žebříčku výše než muž, zemědělský dělník z nižší hinduistické kasty. Současně však mohou nastat situace, kdy tento muž díky svému genderu zaujímá vyšší postavení a má větší moc než zmíněná žena. Pokud veřejné sféry společnosti – zejména politiku – ovládají muži, je to oblast, v níž se může uplatnit i hinduistický dělník, zatímco žena bude více či méně stroze odkázána ke „Kinder, Küche und Kirche“ (děti, kuchyně a kostel), tedy do soukromé sféry.

Etnicita a třída jsou do jisté míry srovnatelné, protože obě souvisejí s mocenskými rozdíly a soupeřením ve veřejném prostoru. Naproti tomu gender prochází napříč etnicitou i třídou, nespojuje s nimi přehledným ani jednoduchým způsobem, ale přesto je důležitý v mnoha společenských situacích. Na tomto místě nebudeme rozhodovat, zda je důležitější třída, gender, nebo etnicita. Je pravda, že samotní aktéři v mnoha společnostech pokládají příslušnost k etnicitě a genderu za připsanou a příslušnost ke třídě za získanou. Etnický status se tedy jeví jako podstatný a mnohem závažnější než jiné statusy. Prostřednictvím sociální mobi-

lity lze změnit příslušnost ke třídě, ale změnit etnickou příslušnost je pro mnoho lidí mnohem obtížnější a někdy i nemožné.

Segmentární identity

Etnická organizace může být inkluzivní jedině tehdy, je-li současně vylučující, a etnická identita je definována většinou na základě srovnání s jinými. Již dříve jsme se zmínili o tom, že etnicita samotná nepostačí k určení sociální identity člověka. Je to způsobeno kromě jiného skutečností, že každý člověk je příslušníkem několika skupin a jen některé z nich se formují na základě etnicity. Například Cris Shore (1933) čerpá převážně z teorie etnické identifikace, když se zamýšlí nad vytvářením komunistické identity ve střední Itálii. Je to neetnický typ identifikace, který byl pro dotčené osoby velmi důležitý a svou funkcí připomínal etnicitu.

Sociální identitu aktéra si můžeme představit jako řadu čínských krabiček, ruských matrjošek nebo soustředných kružnic. Postupujeme-li zevnitř směrem ven, každá další kružnice nebo vrstva obsahuje více lidí. Stejně jako tomu bylo v případě segmentární organizace Nuerů (viz kapitolu 11), i zde rozhoduje konkrétní situace o tom, do které skupiny aktér patří a která komunita je v danou chvíli relevantní. Pro mnohé obyvatele Mauricia nabyla jejich mauricijská identita na významu teprve tehdy, když ostrov začal přitahovat velký počet turistů, když se začal rozvíjet průmysl a když ostrované začali soutěžit o místo na světových trzích. Současně s tím hrála v mnoha situacích – například v manželství a politice – svou úlohu příslušnost k příbuzenským a etnickým skupinám, ale v jiných ohledech byla nahrazena obsažnějším principem mauricijského občanství. Ve společnostech založených na příbuzenství je úroveň regionu nebo státu pro mnohé obyvatele a v mnoha situacích bezvýznamná. Jejich potřeby jsou totiž převážně uspokojovány na nižších úrovních integrace, například v domácnosti, rodině nebo ve vesnici.

Každý člověk tedy má mnoho vzájemně se doplňujících sociálních identit a o aktivaci každé z nich rozhoduje kontext. Model segmentárních identit slouží jako připomínka, že identita není neměnná ani „vrozená“, ale utváří se v sociálních situacích a při setkávání jednotlivců. Segmentární model nám umožní popsat sociální identity člověka jako někoho, kdo je obyvatelem naší planety, Afričanem, Keňanem, příslušníkem Kikuyů z oblasti Murang'a, příslušníkem klanu X a členem rodu A. Jak vyplývá z diskuse o segmentárních identitách v kapitole 11, jednotlivci mají také identity procházející napříč soustavou soustředných kružnic. Člověk může být například padesátiletým mužem, manželem, právníkem, socia-

listou, sběratelem známek a tak dále. Je členem mnoha skupin, které se částečně překrývají. Empirickou otázkou zůstává, kterou identitu na sebe vezme v konfliktní situaci, kdy se musí rozhodnout například mezi oddaností vůči straně a oddaností vůči národu nebo etnické skupině.

Ideologické využití minulosti

Již jsme se zmínili o tom, že mýty o původu jsou mocným nástrojem, který dokáže dodat smysl přítomnosti, legitimizovat stávající politický řád a propůjčit lidem skupinovou identitu. V současných etnických skupinách a národech se stejným způsobem využívá historie. Písemné záznamy a archivy sice poskytují informace jiného typu než ústně předávané vyprávění, ale i ony jsou nejednoznačné a lze je upravovat a různě interpretovat. Ve významné práci nazvané *The Invention of Tradition* (Hobsbawm a Ranger, 1983) se historikové a antropologové zamýšlejí nad otázkou, jak lze zmanipulovat minulost s cílem ospravedlnit určitý náhled na přítomnost. Jak naznačuje název knihy, autoři se soustředí zejména na úmyslně vytvářené tradice a jako příklad uvádějí tradice a rituály skotské vysočiny, které zaváděli koloniální činitelé, aby vytvořili a posílili dojem, že koloniální říše je něco starobylého a „přirozeného“.

Není však nutné se omezovat pouze na „tradice“, které se zrodily poměrně nedávno, s cílem zastírat politické cíle. Minulost můžeme nahlížet z mnoha různých úhlů. Přesvědčí nás o tom pouhé srovnání učebnic dějepisu sousedících států. Britské a francouzské děti školou povinné nedostávají zcela shodné informace o napoleonských válkách, abychom se zmínili jen o jednom příkladu. V mnoha zemích probíhají prudké diskuse o „správném“ vylíčení minulých událostí. Stejně jako se mění současnost, mění se i minulost – nebo přinejmenším její vylíčení. Vzestup etnopolitiky v mnoha částech světa se stal důležitým faktorem při přehodnocení minulosti, například při americkém a kanadském vylíčení původních obyvatel Nového světa.

Při nástinu analytického pohledu na etnicitu jsme se soustředili na sociální konstrukci a udržení etnických hranic, na užití historie a mýtů při ospravedlnění existence těchto hranic, na projevy kulturních odlišností (které mohou být „skutečné“ nebo „domnělé“) a na situační charakter sociální identifikace. Někteří čtenáři mohou mít pocit, že tyto náhledy na etnicitu jsou sice analyticky užitečnými, ale zároveň příliš neutrálními nástroji ve světě zmítaném krutými konflikty, jež

jsou často popisovány jako etnické. Je pravda, že antropologické modely etnických vztahů jen málokdy předpokládají mocenskou asymetrii, i když ji nevyklučují. Je rovněž pravda, že konceptualizace etnicity v této kapitole zdůrazňovala především formální vlastnosti etnických vztahů, místo aby diskutovala řekněme o občanské válce v Bosně, rasismu v západní Evropě nebo genocidě v Guatemale. Za předpokladu, že antropologická analýza bere v úvahu mocenské vztahy a násilný rozměr, mohou standardní antropologické náhledy na etnické vztahy pomoci pochopit podobné konflikty.

Pro politiku konce 20. století je typické, že využívá etnické identity k politické legitimizaci. V sedmdesátých letech začaly některé nevládní organizace v Bolívii prohlašovat, že hájí zájmy utlačované třídy, a v současné době stejné skupiny zdůrazňují, že zastupují „předkolumbovské kultury“. Tento posun nemá v praxi pro chudé vesničany žádný význam. Posun od třídni analýzy k analýze etnických vztahů, jak jsme jej nastínili v úvodu kapitoly, je příznačný pro současnou etnifikaci politiky v mnoha částech světa. Tímto tématem se budeme podrobněji zabývat v další kapitole o nacionalismu a otázkách menšin.

Doporučená literatura

- Banks, M.: *Ethnicity: Anthropological Constructions*. London, Routledge 1966.
- Barth, F.: Introduction. In Barth, F. (ed.): *Ethnic Groups and Boundaries*. Oslo, Scandinavian University Press 1969.
- Cohen, A. P.: *The Symbolic Construction of Community*. London, Routledge 1985.
- Vermeulen, H., Govers, C. (eds.): *The Anthropology of Ethnicity: Beyond Ethnic Groups and Boundaries*. Amsterdam, Het Spinhuis 1994.

Politika identity: nacionalismus a menšiny

Lidé v různých částech světa ještě pořád vydávají různé zvuky, ale dnes už všichni říkají více méně stejné věci.

Ernest Gellner

Troufám si tvrdit, že téměř nikdo, kdo od šedesátých let minulého století až do současnosti mapoval kdekoli na světě ideologie pomocí etnografických metod, se nevyhnul setkání s nacionalistickou ideologií. Rozvoj nacionalismu a budování států je významnou, okázalou a nesmírně závažnou stránkou celosvětového procesu změny, který souvisí s kolonizací a dekolonizací. Nacionalismus je ideologie existující téměř všude na světě, i když na sebe bere velmi odlišné podoby. Neznamená to, že všichni občané kteréhokoli státu vědí o nacionalistické ideologii, nebo ji dokonce podporují, ale znamená to, že nacionalismus je kulturní fenomén takového významu, že antropologie a ostatní sociální vědy jej přibližně od osmdesátých let minulého století považují za svůj hlavní úkol vypořádat se s ním analyticky.

Nacionalismus a modernita

Antropologie obvykle definuje nacionalismus jako ideologii, která tvrdí, že kulturní hranice by měly odpovídat politickým hranicím; tedy že stát by měl obsahovat pouze lidi „stejně druhu“ (Gellner, 1983). Každý nacionalismus prosazuje tím či oním způsobem shodu mezi státem a kulturou jeho občanů. Mnozí sociální teoretikové v minulosti považovali nacionalismus za „archaický přežitek“ z dávných dob, který bude patrně vytlačen modernizací a byrokratizací (například Weber,

1978 [1919]). Postupně začíná být zřejmé, že nacionalismus je ve skutečnosti produktem modernity. Nacionalismus ve své dnešní podobě se vyvinul ve Francii a v Německu v období Francouzské revoluce. Zrodil se z francouzského osvícenství a německého romantismu.

Paralela mezi studiem nacionalismu a etnicity je zřejmá: Takřka všechny typy nacionalismu – někteří by řekli, že naprosto všechny, ale to je otázkou definice – jsou zvláštním případem etnické ideologie. Většina nacionalistických ideologií obhajuje dávný původ svého národa. Mělo se většinou za to, že stejně je tomu i u ideologie samotné. Není tomu tak; a v tomto místě bude užitečné rozlišovat mezi tradicí a tradicionalismem. Nacionalismus sice působí jako tradicionalistická ideologie, která glorifikuje domnělé starobylé kulturní tradice, ale to ještě nutně neznamená, že samotný nacionalismus je „tradiční“ nebo „starobylý“.

Tento postřeh lze doložit na příkladu norského nacionalismu druhé poloviny 19. století. Norsko bylo v té době ve vynucené unii se Švédskem. Postupně přibývalo městských vzdělaných Norů, kteří se inspirovali podobnými hnutími jinde v Evropě a měli pocit, že by měli mít svůj vlastní stát. Vydali se do odlehkých údolí, kde našli lidové tradice, jež vypadaly jako typicky norské. Přinesli je do měst a předkládali je divákům jako projev norského lidu a jeho „ducha“. Tak se postupně vyvíjel národní symbolismus, který zdůrazňoval jedinečné stránky norského venkovského života (které se neobjevovaly v sousedním Švédsku a Dánsku, vůči nimž se norský národ vymezoval). To všechno posloužilo k vytvoření představy o etnickém norském národu. Ve stejném období byla založena národní historiografie, která zdůrazňovala kontinuitu s nordickou říší Vikingů (kolem roku 1000 našeho letopočtu). Vznikala rovněž národní literatura, národní umění, národní hudba a národní jazyk založený na jistých venkovských dialektech, a tedy zřetelně odlišný od dánštiny. Všechno úsilí bylo vynakládáno s cílem vyvolat dojem, že Norsko je skutečně stará země s jedinečnou kulturou, která si zaslouží politickou nezávislost.

Venkovská kultura Norska se ve své nově interpretované podobě stala účinnou politickou zbraní nikoli proto, že byla statisticky „typická“ nebo „autentičtější“ než městská kultura, ale protože bylo možné ji použít k vyjádření etnické odlišnosti od Dánů a Švédů a protože ztělesňovala solidaritu města a vesnice, jež je pro nacionalismus typická. Podle nacionalistické ideologie vedou důležité rozlišovací hranice mezi skupinami podél státních hranic a o vnitřní diferenciaci se už tolik nemluví. Nacionalismus tvrdí, že všichni příslušníci společnosti mají společnou

kulturu, což je poněkud radikální stanovisko ve společnostech, které byly dříve založeny na feudální hierarchii a adskribovaných stavech.

Tradicionalismus, který se projevuje v podobě nacionalismu, je tedy ve své podstatě moderní. Jestliže nacionalisté tvrdí, že Vikingové byli Norové, neznamená to, že nacionalisté jsou Vikingové. Nyní se budeme muset blíže podívat na vztah nacionalismu a modernity, který měl silný vliv na dřívější diskuse o sociálním měřítku, technologii a formách sociální integrace.

Nacionalismus a Industriální společnost

Ernest Gellner ve své důležité knize o nacionalismu (1983) zdůrazňuje, že nacionalismus se zrodil jako odezva na industrializaci a odpoutání lidí od „původních vazeb“ k rodu, náboženství a místním komunitám. Industrializace s sebou přinesla větší mobilitu a přiměla lidi zapojit se do společenských systémů mnohem větších, než znali dříve. Rodová ideologie, feudalismus a náboženství už nedokázaly účinně zorganizovat velký počet lidí. Ve velkých společnostech vyvíjejících se v Evropě v 19. století tedy vyvstala potřeba soudržné ideologie. Vznikl sociální systém velkého rozsahu a zazněly požadavky na rovnost jednotlivců a občanská práva. Nacionalismus tyto potřeby dokázal uspokojit a Gellner je považuje za funkční náhradu starších ideologií a principů sociální organizace.

Zásadní rozdíl mezi příbuzenskou ideologií a nacionalismem spočívá ve skutečnosti, že nacionalismus postuluje existenci abstraktní komunity. Znamená to, že nacionalista nebo vlastenec není loajální k lidem, jež zná osobně, ale k legislativnímu systému a státu, který údajně představuje jeho „národ“. Národ tedy existuje jenom tehdy, pokud si člověk dokáže představit jeho existenci, nelze jej pozorovat přímo. V tomto smyslu mluvil Benedict Anderson (1991) o národu jako o imaginární komunitě. Ve svém pojednání o nacionalismu zdůrazňuje rozvoj masových médií, zejména tištěných knih. Tvrdí, že při existenci tisku si může obrovský počet lidí osvojit stejné vědění i bez přímého kontaktu s autorem. Díky tomu je možné standardizovat jazyk a světový názor ve velkém měřítku. Za této situace je nesmírně důležitá úloha státního vzdělávacího systému. Všechny anglické děti školou povinné slyšely o Guyi Fawkesovi, ale jen málokteré z nich ví, proč byl Pieter Stuyvesant důležitou postavou v dějinách Holandska. V Holandsku je situace pochopitelně obrácená.

Tištěná média a standardizované vzdělání s sebou nesou jistou homogenizaci kultury. Na úrovni sociální organizace usnadňují geografickou mobilitu na vel-

kém území, protože lidé na různých místech získávají přibližně stejnou kvalifikaci a tím pádem jsou zastupitelní a nahraditelní na trhu práce. Komunikace ve velkém měřítku a kulturní standardizace nebo homogenizace jsou důležitými rysy budování národa. Vysvětlují také, jak je možné, že se lidé identifikují s tak abstraktní entitou, jako je národ.

Gellner i Anderson zdůrazňují moderní a abstraktní podstatu národa. Národ a nacionalismus se zde jeví jako nástroje státní moci ve společnostech, které by jinak byly ohroženy rozpadem a anomíí. Nacionalismus je funkční ideologií státu, protože vytváří loajalitu a usnadňuje fungování ve velkém měřítku. Je funkční také pro jednotlivce, protože nahrazuje zastaralá ohniska identifikace a socializace, zejména rodinu. Není tedy pouhým klišé, že národní stát v moderní společnosti převzal mnohé z bývalých funkcí rodiny. Stal se institucí, která zastupuje kromě jiného sociální kontrolu, socializaci a skupinovou soudržnost. Národ lze také považovat za metaforickou příbuzenskou skupinu. Příbuzenství je základním prvkem lidské organizace a nacionalismus se objevuje v situacích, kdy je oslabená příbuzenská organizace. V procesu modernizace se z příslušníků rodů či vesnic stávají občané. Národní stát nabízí pocit bezpečí a kulturní identity, ale také socializaci (prostřednictvím školního vzdělávání) a pracovní příležitosti. Požaduje naši loajalitu přibližně stejně jako rodina: lidé jsou ochotní zabít a umírat pro své příbuzné a národ (pokud je nacionalismus úspěšná ideologie), ale jen pro málo jiných skupin. Národní stát tedy dokáže ve svých občanech vyvolat velmi silné vášně. Anderson (1991) poznamenal, že nacionalismus má více společného s jevy, jako jsou náboženství a příbuzenství, než s ideologiemi, jako jsou socialismus a liberalismus.

Někteří autoři tvrdili, že přestože je nacionalismus moderní jev, je zakotven v dřívějších etnických komunitách (Smith, A., 1986; 1991), ale bylo by nepochybně zavádějící tvrdit, že existuje nepřerušovaná kontinuita od předmoderních komunit až k národním. Jak ukazuje norský příklad, národní kroj a další symboly mají v moderním kontextu zcela jiný význam, než měly původně.

Ernest Gellner (1925–1995) byl původním vzděláním filozof. Významná část jeho publikovaných prací se zabývá filozofií vědy. Zapojoval se do antropologických debat o překladu a racionalitě i do debat o vztahu mezi jazykem a světem. Mezi jeho eseje o filozofii sociální vědy patří sbírky *Thought and Change* (1964), *Spectacles and Predicaments* (1974) a *Relativism and the Social Sciences* (1985). Gellner se považoval za pozitivistu a funkcionalistu, je také zastáncem antropologie jako vědního odvětví, kritizoval hermeneutiku a Wittgensteinovu filozofii jazyka a později také „postmodernismus“. Prováděl terénní výzkum v mághrebu a v této souvislosti publikoval práci *Muslim Society* (1981).

Mezi jeho pozdějšími knihami vyniká práce *Nations and Nationalism* (1983; česky *Národy a nacionalismus*, 1993), která se stala zdrojem inspirace mezioborového studia nacionalismu. Gellner zdůrazňuje moderní charakter nacionalismu a spojuje jej s průmyslovou revolucí. Práce *Psychoanalytical Movement* (1985) je nesmlouvavou kritikou psychoanalýzy, kterou Gellner odmítá z epistemologického i logického hlediska a podává sociologické vysvětlení důležitosti psychoanalýzy. V knize *Reason and Culture* (1991; česky *Rozum a kultura*, 1999) dále rozvíjí své názory na moderní společnost, ale z filozofičtějšího hlediska. Soustředí se na napětí mezi osvícenstvím a romantismem v evropském myšlení, na napětí mezi „rozumem“ a „kulturou“ nebo mezi občanskými právy a nacionalismem. V knize *Postmodernism, Reason and Religion* (1992) útočí na epistemologický relativismus v antropologii, hodnotí zásluhy a nedostatky náboženského fundamentalismu a končí velmi otevřenou obranou vědy jako zdroje porozumění.

Národní stát

Má-li existovat národní stát, musí jeho vůdci dokázat odůvodnit konkrétní mocenskou strukturu a vytvořit víru ve schopnost národa uspokojit jisté zásadní potřeby lidí. Úspěšný nacionalismus s sebou ve většině případů nese vnitřní spojení mezi státním aparátem a etnickou ideologií, která zdůrazňuje společný původ. Zamysleme se nyní krátce nad některými charakteristikami národního státu jako způsobu sociální organizace. Je namístě srovnat jej s jinými formami sociální

organizace, které jsme popsali v předchozích kapitolách: například dogonská vesnice a francouzský stát mají leccos společného, ale v mnohém se také liší.

Národní stát je založen především na nacionalistické ideologii, tedy na doktríně, že státní hranice by měly odpovídat kulturním hranicím. Kromě toho má národní stát monopol na legitimní užití násilí, na prosazování zákonů a pořádku a na výběr daní. Má byrokratickou správu a psané zákony, které se vztahují na všechny občany. Dále má – přinejmenším v ideálním případě – jednotný vzdělávací systém a společný trh práce pro své občany. Většina národních států má svůj národní jazyk, a některé dokonce zakazují užívat na veřejnosti jiné jazyky.

Také v jiných společnostech mají politické autority monopol na užití násilí a výběr daní. V tomto ohledu má národní stát jednu zvláštnost, a to nesmírnou koncentraci moci. Rozdíl je ihned patrný, srovnáme-li například moderní válku se sváry mezi Yanomamy. Ve srovnání se společnostmi založenými na přibuzenství zahrnuje abstraktní národní komunita obrovské množství lidí (obvykle mnoho milionů, kdežto u Yanomamů je společenství omezeno počtem několika set lidí). Proto můžeme moderní stát v mnoha ohledech považovat za rozšíření jiných forem sociální organizace. Neznamená to, že národní stát je „stejný jako jiné typy společnosti“ a je jenom větší. Kromě odlišností mezi státními a nestátními formami organizace bychom si měli uvědomovat také jejich společné rysy. Svůj význam má také rozdíl mezi soudobými a historickými státy, zejména v kontextu této kapitoly. Ralph Grillo ve své práci *Pluralism and the Politics of Difference* (1998) ukazuje, že etnická pluralita byla obecně považována za méně problematickou v dřívějších státních útvarech – od Alurů (dnešní Uganda) přes Aztéky až po Osmany – než v těch současných. „Otázky menšin“ se tedy zrodily až v moderním státě, kde panují větší tlaky na standardizaci a unifikaci než v jiných rozsáhlých politických entitách.

Multikulturalismus a antropologie

Rostoucí význam vědomé kulturní identity je globálním jevem, který je zřetelně patrný ve spotřebních vzorcích, v politice i umění. V mnoha zemích, a zejména v těch bohatých s početnou přistěhovaleckou komunitou, se rozhořely debaty o multikulturalismu, které některé aspekty této problematiky zdůraznily. Má například smysl hovořit o „etnickém umění“ a mělo by tako-

vé umění být hodnoceno podle kulturně specifických kritérií? Mnozí lidé mají pocit, že takový přístup by mohl vést k ospravedlnění průměrného umění ve jménu kulturní plurality. Na druhé straně je pravda, že povýšeně shovívavý postoj v žádném případě neprospěje umělcům ani jejich komunitám. Charles Taylor (1992, s. 67) podotýká, že „přístupovat například k *raga* se stejnými požadavky na kvalitu, jakou člověk očekává od dobře temperovaného klavíru, by znamenalo zásadní pochybení“. V této souvislosti bychom se měli zmínit o důležité debatě probíhající v soudobé sociální filozofii, která staví komunitarismus proti liberalismu. Stoupcí komunitarismu, jako jsou například Taylor a Alasdair Macintyre (1981), tvrdí, že komunita je nadřazená jednotlivci, a prosazují jistou míru relativismu v hodnotových soudech, kdežto liberálové, jako je Richard Rorty (1991), varují před nástrahami komunitarismu (včetně fundamentalismu) a brání nezřetelná práva jednotlivce. „Zlatou střední cestu“ definoval Will Kymlicka, který obhajuje kulturní práva na individualistickém základě (Kymlicka, 1995; etnograficky podložené diskuse viz Grillo, 1998; Werbner a Modood, 1997; Wilson, R., 1997).

V politické oblasti se debaty zaměřují na vztah mezi lidskými právy a právy menšin. Multikulturalismus lze definovat jako doktrínu, která tvrdí, že samostatné etnické skupiny mají právo se kulturně lišit od většinové společnosti, stejně jako má většina právo na svou kulturu. Mnozí kritikové však poukazují na to, že tento typ doktríny může ospravedlnit systematicky odlišné zacházení s etnickými skupinami (například v apartheidu), a dokonce i ve svých benevolentních formách může být v rozporu s právy jednotlivce. Na jedné straně má každý občan teoreticky právo na rovné zacházení ze strany státu a větší společnosti, na druhé straně osoby s odlišným kulturním zázemím se mohou také domáhat práva na udržení své kulturní identity. Jestliže jsou součástí této kulturní identity například tělesné tresty při výchově dětí a tento postup je v dané zemi nezákonný (jako je tomu ve Skandinávii, ale nikoli v Británii), nastává konflikt mezi právem na rovnost a právem na odlišnost. Měly by skupiny mít také svá práva, a pokud ano, jak lze zabránit útlačení a zneužívání, které pramení z mocenské nerovnosti ve skupině? Přestože antropologové by mohli v těchto diskurzích sehrát důležitou úlohu, překvapivě často se tomu brání. Samotný pojem multikulturalismus

čerpá z pojmu kultura, jež rozvinula antropologie, ale který dnes většina antropologů opustila kvůli jeho strnulosti a omezenosti (Turner, T., 1993; Kuper, 1999).

V každoroční debatě pořádané skupinou pro debaty o antropologické teorii (GDAT; podrobnosti viz rámeček v kapitole 6) se v roce 1999 diskutovalo o výroku „Právo na odlišnost je základním lidským právem“ (Wade, 1999). Výrok byl zamítnut poměrem 43 : 30 hlasům (15 diskutujících se zdrželo hlasování).

Nacionalismus a etnicita

Rozdíl mezi nacionalismem a etnicitou je jednoduchý, pokud zůstaneme na úrovni definic. Nacionalistickou ideologii lze definovat jako etnickou ideologii, která se jménem etnické skupiny dožaduje práva na vlastní stát. V praxi může být rozdíl mnohem složitější.

Za prvé, skupiny nebo kategorie osob mohou být analyticky lokalizovány v šedé zóně mezi národem a etnickou identitou. Není pravda, že etnické skupiny „mají společnou vůli“. Pokud si někteří členové skupiny přejí nezávislost a jiní jsou spokojeni s tím, že mají svá práva v rámci existujícího státu, může se příslušná skupina obyvatel jevit jako národ nebo jako etnická skupina podle toho, kdo za ni právě hovoří. Jedinec může být podle situace střídavě příslušníkem etnické menšiny nebo národa. Argentinský přistěhovalec do Francie patří k etnické menšině, pokud je ve Francii, ale jakmile se vrátí do rodné země, je znovu příslušníkem národa.

Za druhé, nacionalismus někdy může vyjadřovat ideologii, která zastupuje většinu etnických skupin a kterou tyto skupiny podporují. Tato situace panuje na ostrově Mauricius, kde si žádná z etnických skupin nepřeje vybudovat vlastní národ. Nacionalistická ideologie v takových státech bývá mnohoetnická nebo supraetnická, protože se v rámci společného státu nesnaží zrušit, ale spíše sladit etnické odlišnosti.

Za třetí bychom neměli zapomínat na to, že každodenní vyjadřování a sdělovací prostředky soustavně směšují pojmy národ a etnická skupina. Pokud lidé například hovoří o „104 národech“ bývalého Sovětského svazu, mají na mysli nepochybně etnické skupiny, z nichž jen několik je skutečnými národy v tom smyslu, že jejich vůdcové chtějí založit stát na území, kde převažuje jejich obyvatelstvo.

Nacionalismus a etnicita jsou spřízněné jevy, ale existuje mnoho etnických skupin, které nejsou národy, a mnoho národů, jež nejsou etnickými skupinami – platí to o mnohoetnických národech a národech, které nejsou založeny na etnickém principu. Většina států světa je přirozeně mnohoetnických, ale v mnoha převládá jedna etnická skupina: ve Francii Francouzi, v Británii Angličané a tak dále (viz Grillo, 1980). Model nacionalismu, o němž jsme se zmínili výše, stejně jako modely prosazované nacionalisty jen málokdy odpovídají teorii. Kromě toho jen vzácně, pokud vůbec někdy, nastává dokonalá shoda mezi státem a „kulturní skupinou“. Tato prostá skutečnost je příčinou toho, o čem se v současném světě hovoří jako o otázkách menšin.

Menšina a většina

Existují dva typy zkoumání etnicity, které kladou velký důraz na moc a její nerovnoměrné rozdělení: jsou to studie pracovní migrace z chudých do bohatých zemí a studie původních skupin. Oba typy se zajímají o vztahy mezi menšinami a většinami, přičemž většina – obvykle to bývá národ zastoupený národním státem – je v mnoha ohledech mocnější než menšina.

Etnickou menšinu lze definovat jako skupinu, jež nemá politickou převahu a existuje jako etnická kategorie. Přestože výraz „menšina“ obvykle odkazuje k menšímu počtu, v odborné literatuře vymezuje politickou podřízenost. Proto lze značný počet světových národů považovat za menšiny. Jejich vztah k národnímu státu se však liší, stejně jako se liší strategie národního státu vůči menšinám.

Výraz „menšina“ je relativní vzhledem k rozsahu i formě organizace celkového společenského systému. Již dříve jsme poukázali na to, že každé vymezení sociálního systému je relativní. Znamená to, že: 1. menšiny vznikají, když vzrůstají možnosti sociálního systému, například když se původně kmenové organizace začleňují do národního státu (Yanomamové nebyli žádnou menšinou, dokud nevstoupili do vztahu se státem); 2. menšiny se často mohou stát většinami, pokud se jim podaří nově vymezit systém (například založením nového státu); 3. etnické skupiny, které jsou menšinou na jednom místě, mohou být na jiném místě většinou.

Sikhové tvoří necelá 2% z celkového počtu obyvatel Indie, ale v indickém Paňdžábu tvoří více než 65% obyvatel. V souladu s druhým výše uvedeným principem se někteří jejich vůdcové snaží založit nezávislý sikhský stát, a kolektivně tak proměnit etnickou skupinu z menšiny ve většinu. Na druhé straně Maďaři

v rumunské Transylvánii nebo Pákistánci v Británii představují třetí z uvedených principů, protože v cizí zemi jsou menšinou, ale jinde jsou většinou.

Mocenské asymetrie

V diskusi o etnicitě a nacionalismu jsme zatím nezdůraznili velmi důležitou a značně rozšířenou skutečnost nerovnoměrných nebo asymetrických mocenských vztahů mezi etnickými skupinami. Mnohé studie etnicity se soustředí na udržování etnických hranic a na vyjednávání o identitě, aniž by se blíže zabývaly tím, jaké mocenské nerovnosti mohou být rozhodující pro mezietnické vztahy. Například proslulé studie etnicity (nebo kmenového uspořádání) v měděném pásu se jen málokdy zmiňovaly o širším kontextu koloniální hornické společnosti, která definovala Afričany ve vztahu k Evropanům jako občany druhé kategorie.

Stanley Tambiah (1989) navrhl typologii soudobých společností podle jejich etnického složení (alternativní typologie ve vztahu menšina–většina najdete u Eriksena, 1992, a Horowitz, 1985).

1. Země, které jsou etnicky téměř homogenní (kde dominantní skupina tvoří více než 90 % z celkového počtu obyvatel), například Japonsko, Island nebo Bangladěš.
2. Země s početnou etnickou většinou (75–89 % z celkového počtu obyvatel), například Bhútán, Vietnam a Turecko.
3. Země, kde nejpočetnější etnická skupina tvoří 50–75 % počtu obyvatel a kde žije několik menšin, například Srí Lanka, Pákistán a Singapur.
4. Země se dvěma přibližně stejně početnými skupinami, například Guyana, Trinidad a Tobago nebo Malajsie.
5. Skutečně pluralitní země s mnoha etnickými skupinami, kde nepřevládá žádná z nich, například Indie, Mauricius, Nigérie a Filipíny.

Uvedená typologie je problematická, protože řadí do stejných skupin politicky naprosto odlišné státy. V každé kategorii jsou stabilní a nestabilní země, parlamentní demokracie a vojenské diktatury, země, kde se dbá na lidská práva, a jiné, kde jsou lidská práva pošlapávána. Etnicky homogenní Somálsko prožívalo v devadesátých letech minulého století občanskou válku, kdežto územní celistvost sousední mnohoetnické Keni není ničím ohrožena. Odtržení Eritrey od Etiopie na počátku devadesátých let nebylo etnickou záležitostí, protože obyvatelstvo Eri-

trey je tvořeno asi dvanácti etnickými skupinami včetně křesťanských a muslimských. Nedávná válka mezi Etiopií a Eritreou se týkala zejména Tigrajú na obou stranách hranice, přičemž mnozí z nich byli příbuzní (Tronvoll, 1999). Mauricius je skutečně etnicky pluralitní společnost a patří mezi nejstabilnější parlamentní demokracie třetího světa. Z toho plyne, že etnickou pluralitou nelze vysvětlovat násilí a politickou nestabilitu (viz Turton, 1997).

Pokud začneme rozlišovat mezi hierarchickými a neuspořádanými mnohoetnickými systémy (Horowitz, 1985; Tambiah, 1989), možná lépe pochopíme, proč jsou některé společnosti nestabilní a jiné nikoli. Etnické skupiny, jimž jsou systematicky upírána občanská práva a pracovní příležitosti, budou vnímat politické uspořádání jako nespravedlivé. Platí to pouze pro společnosti, kde jsou práva v praxi nerovnoměrně rozdělena na základě etnické příslušnosti. Tato situace je však poměrně běžná. Pro tuto chvíli se omezíme na úvahy o asymetrických vztazích mezi menšinami a dominantními etnickými skupinami, které ovládají stát.

Netnické národy?

Teorie nacionalismu byly často eurocentrické (Handler a Segal, 1993; Gladney, 1998), a proto není nijak zvlášť překvapivé, že neevropské země do navrženého modelu nezapadaly. Je-li obsahem nacionalismu doktrína o shodě mezi státem a etnickou skupinou, pak ani USA nejsou národem. Ve Střední a Jižní Americe jen málokdo považuje svou zemi za etnicky homogenní; například v Mexiku se pojem *mestizage* (kulturní a rasové míšení) stal symbolem mexického národa. Afrika nenabízí o nic jednodušší obraz, neboť v ní stěží najdeme jediný etnicky homogenní stát. Velké části Asie jsou také etnicky nesmírně složité – nejen fakticky, ale i na ideologické úrovni (na rozdíl od Evropy, kde je faktické složení obyvatelstva často mnohoetnické, ale ideologie nacionalismu je monoetnická). Pokud si samotní občané Keni mají představit svůj národ, nepředstaví si členy etnik Luo, Kikuyu ani Maasai, ale symbolickou komunitu, která existuje na vyšší segmentární úrovni než etnické skupiny, jež ji tvoří. V mnoha těchto zemích je národní ideologie spojována spíše s rovnými právy a občanskou společností než s konkrétní etnickou skupinou. I za těchto okolností však dokáže vyvolat vlastenecké emoce a oddanost vůči státu.

Byly by tyto mnohoetnické imaginární komunity národem v analytickém smyslu? Zde záleží na definici. Je však jisté, že pokud má být pojem nacionalismus platný ve všech kulturách, nemůže se omezit pouze na monoetnické národy, ale bude muset být upřesněn, aby lépe odpovídal globálním poměrům.

Segregace, asimilace a integrace

Kromě fyzického vyhlazení (které bývalo ve skutečnosti poměrně běžné) mohou státy při nakládání s menšinami použít jednu nebo několik ze tří hlavních strategií. Za prvé, stát nebo většina se může rozhodnout pro segregaci. Znamená to, že menšinová skupina je fyzicky oddělena od většiny a tento proces je často provázen představou, že příslušníci menšiny jsou méněcenní. Segregaci podporovala jihoafrická ideologie apartheidu a mnohá severoamerická města jsou ve skutečnosti segregována podle etnických hranic.

Jedním z možných výsledků kontaktu mezi většinou a menšinou je asimilace. Pokud se odehrává ve velkém měřítku, vede nakonec k vymizení menšiny, která splyne s většinou. V Anglii se to přihodilo Normanům, kteří v zemi vládli po vpádu v roce 1066. Potomci této skupiny se po několika generacích stali Angličany.

Asimilace může být vynucená nebo dobrovolná. V některých případech je prakticky nemožná, je-li etnicita založena na fyzickém vzhledu. Ve Spojených státech se většina přistěhovaleckých skupin historicky asimilovala: po dvou generacích obvykle přestali mluvit mateřštinou a uchovali si jen nejasné vzpomínky na původní vlast. Potomkům černých otroků se to však nestalo, protože barva kůže je důležitým kritériem společenské klasifikace. Černý Američan se nemůže stát „typickým“, tedy bílým Američanem stejným procesem asimilace jako vnuk německého přistěhovatele. V situaci, kdy asimilaci znemožňují kulturní důvody, je užitečné hovořit o „rysech odolných vůči entropii“ (Gellner, 1983): znaky odlišující menšinu jsou neodstranitelné, ať už si to příslušníci menšiny přejí, nebo nepřejí.

Třetím „typem“ vztahu mezi většinou a menšinou je integrace. Obvykle souvisí s účastí ve společných institucích a s udržováním skupinové identity jako jisté míry kulturní odlišnosti. Je kompromisem mezi dvěma ostatními možnostmi.

Etnicky založená dělba práce je slučitelná se segregací i integrací, ale s plnou politickou účastí ve větší společnosti lze spojovat pouze asimilaci a některé formy

integrace. Dobrovolná segregace může posloužit jako logické zdůvodnění nacionalistického hnutí nebo jako možnost uchovat cenné zdroje uvnitř skupiny, ale většina segregovaných menšin je považována za „občany druhé kategorie“, ať už se jedná o původní obyvatele, nebo o čerstvé přistěhovalce.

Většina skutečných vztahů mezi menšinou a většinou vykazuje kombinaci prvků segregace, asimilace a integrace. Asimilace se může odehrávat na individuální úrovni, dokonce i když je převažující tendencí segregace nebo etnická inkorporace. Přestože Saamové v severní Skandinávii v posledních desetiletích zaznamenali výraznější etnickou inkorporaci a dobrovolnou segregaci, stále ještě existují jednotlivci, kteří se přizpůsobili většinové etnické identitě (podle okolností norské, finské nebo švédské). Při studiu vztahů mezi většinou a menšinou je obtížné vyhnout se analýze moci a mocenské nerovnováhy. Většina nemá na své straně jen politickou moc, ale obvykle má pod kontrolou také důležité součásti hospodářství a určuje pravidla diskurzu ve společnosti. Většina definuje a ovládá jazyk, pravidla chování a potřebné dovednosti. Většina definuje kulturní rámec potřebný pro životní dráhu, a proto má vzhledem k menšinám přebytek symbolického kapitálu. Z tohoto důvodu jsou někdy mnozí příslušníci menšiny diskvalifikováni na trhu práce i v jiných souvislostech, kde se neocenují jejich přirozené dovednosti. Somálský uprchlík v Německu je vysoce kvalifikovaný, pokud hovoří čtyřmi jazyky, ale na německém trhu práce nemá šanci, jsou-li těmito jazyky somálština, svahilština, amharština a arabština.

Migrace

Přistěhovalci jsou zvláštním typem menšiny. Často nemají občanství své hostitelské země a své kořeny mají v zemi, kde patří k většině. V mnoha případech se v hostitelské zemi usadí jen dočasně. Sociologický a antropologický výzkum migrace z chudých do bohatých zemí se soustředil převážně na tři témata: na aspekty diskriminace a diskvalifikace ze strany hostitelské populace, na strategii udržení skupinové identity a na vztahy mezi kulturou přistěhovalců a většinovou kulturou. Někteří badatelé studovali také vztah mezi původní komunitou a sociokulturním prostředím v hostitelské zemi, protože většina přistěhovalců udržuje vazby s místem svého původu (Georges, 1990; Olwig, 1993).

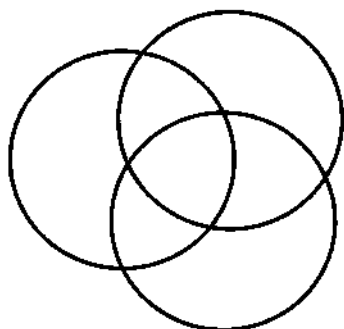
Sandra Wallman (1986) ve své srovnávací studii dvou mnohoetnických čtvrtí v Londýně objevila důležité rozdíly ve vztazích mezi většinou a menšinami. Čtvrť Bow ve východním Londýně byla typická silnou polarizací a dichotomizací mezi

rodilými Brity a přistěhovalci, kdežto etnické vztahy v Battersea v jižním Londýně byly mnohem uvolněnější a méně sociálně významné. Obě oblasti jsou osídleny převážně dělníky a nižšími úředníky se zhruba stejným podílem přistěhovalců z přibližně stejných koutů světa (Afrika, Pákistán, Indie, Karibik).

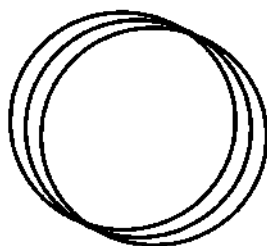
Wallman ukazuje, že sociální sítě v obou oblastech se utvářely velmi rozdílným způsobem. Obyvatelé Bow na sebe vzájemně působili v mnoha různých situacích a skupiny, k nimž patřil každý jedinec, se do značné míry překrývaly. Naproti tomu v Battersea byl každý jedinec členem mnoha různých skupin s rozdílnými kritérii členství. V Bow lidé pracovali a bydleli ve stejné oblasti, obyvatelé Battersea většinou pracovali v jiných částech Londýna. Populace rodilých Britů v Bow byla mimořádně stabilní, kdežto pro Battersea byla typická značná fluktuace.

Wallman tvrdí, že tyto a další související faktory přispěly ke vzniku zásadně odlišných typů etnických vztahů ve dvou popisovaných oblastech. Bow popisuje jako uzavřený homogenní systém a Battersea jako otevřený heterogenní systém (viz obrázek 13). Na rozdíl od Bow se v Battersea vyskytovalo mnoho „bran“ a „strážců“. Jinak řečeno přistěhovalec má mnoho možností překračovat skupinové hranice. Člověk se stal příslušníkem místní komunity ve chvíli, kdy se přistěhoval. Ale v uzavřeném prostředí Bow byli uznáváni jen ti, kdo tam žili celý život. V Bow jsou etnické hranice vymezené ostřeji než v Battersea, protože různé sociální sítě se natolik překrývají, že přistěhovalec musí projít několika „branami“ nebo ploty současně, aby se stal uznávaným příslušníkem komunity. V praxi je to nemožné.

Obr. 13 Míra překrývání mezi sociálními subsystémy v Battersea a Bow
(zdroj: Wallman, 1986, s. 241)



Heterogenní/otevřený typ (Battersea)



Homogenní/uzavřený typ (Bow)

Studie Sandry Wallman posiluje představu, o níž jsme hovořili na jiném místě této knihy, že příčné vazby mohou mít zklidňující účinek na případný konflikt. Jiní badatelé nezvolili sociologický přístup, ale soustředili se na osobní identitu přistěhovalců. V této souvislosti panuje rozšířený názor, že přistěhovalci často „žijí ve dvou světech“ a že střídají různé kulturní kódy. Ve vztahu k hostitelské populaci možná nezdůrazňují svou etnickou identitu, ale ve styku se soukmenovci ji možná zdůrazňují až příliš.

Jiný a dynamičtější pohled se soustředí spíše na sociální a kulturní změnu. Naznačuje, že pákistánská identita v Anglii nutně znamená něco jiného než pákistánská identita v Pákistánu. V jistém ohledu jsou tito přistěhovalci „anglizováni“, ale v jiném ohledu možná uvědoměle pracují na posílení své kulturní identity. Při pohledu z jiné perspektivy snad zjistíme, že nejsilnější kulturní hodnoty panují uprostřed společnosti a že odolávají změně, přestože se jí někteří členové komunity nebrání. Platí to například o tradici dohodnutých manželství. Přistěhovalectví tedy může být zajímavou oblastí umožňující studovat kulturní dynamiku a změnu (viz také kapitolu 19). Zvýrazňuje rovněž otázky související s vyjednáváním o identitě, jimiž jsme se zabývali v souvislosti s genderem v kapitole 9.

„Čtvrtý svět“

Výraz „původní národy“ se v každodenní řeči vztahuje k méně vlivné populaci spojené s neindustriálním způsobem výroby. Neznamená to, že příslušníci původních národů se nikdy neúčastní národní politiky nebo práce v továrnách. Kvůli svému způsobu života jsou však obzvláště zranitelní, když se setkají s nástrahami modernity a národního státu. Proto je užitečné rozlišovat je od přistěhovalců, kteří jsou plně začleněni do kapitalistického systému výroby a spotřeby, ale nemají žádné územní nároky.

O „původních národech“ nelze hovořit neutrálním způsobem. Technicky vzato jsou všichni lidé původními obyvateli planety. Výraz se vždy používá v politickém kontextu a v souvislosti se specifickými politickými požadavky.

Původní národy na celém světě se ocitají v potenciálně konfliktním vztahu k národnímu státu – nikoli jen k jednomu konkrétnímu národnímu státu, ale ke státu jako instituci. Obsahem jejich politického projektu je často snaha zajistit přežití skupiny jako nositele kultury, ale jen málokdy si přejí založit vlastní stát. Mnohé původní národy mají příliš málo příslušníků a nejsou dostatečně diferencovány k tomu, aby tato možnost vůbec přicházela v úvahu.

Nejčastější konflikty mezi původními národy a národními státy se týkají pozemkových práv. Protože národní státy progresivně rozšířily svá teritoria a sféry vlivu, získaly problémy původních obyvatel a jejich práv na významu jak v politice, tak v antropologickém výzkumu. V reakci na činnost státu se původní obyvatelé Grónska, Austrálie, Nového Zélandu, Amazonie, severní Skandinávie, Severní Ameriky a dalších míst prostřednictvím globálních sítí spojili, aby chránili své kulturní tradice i svá práva na zemi předků. V jiných částech světa, například na Borneu, na Nové Guineji a v rozsáhlých částech Afriky, jsou podobné formy organizace dosud v zárodečném stavu zejména proto, že moderní národní státy se zde začaly rozvíjet později.

Paradoxní je, že kulturní přežití původních národů si vynutí významné změny v jejich kulturní a sociální organizaci. Dobrým příkladem jsou Saamové ze severního Norska. Teprve když začali být gramotní a do jisté míry zvládli zacházení s moderními médii a obeznámili se s národním politickým systémem, dokázali působivě – a nakonec i úspěšně – prosazovat své politické cíle. Obecně lze říct, že hnutí „čtvrtého světa“ je ve všech ohledech moderní a „západní“, protože je založeno na ideologii lidských práv, využívá moderní masová média a je orientováno na politické orgány, jako je OSN. Národy, které své tradice nepozmění ani natolik jako kupříkladu pragmatičtí a vynalézaví Saamové, mají z dlouhodobého hlediska mnohem menší šanci na přežití, protože nemají žádnou strategii, jak se vypořádat s hegemonickým moderním státem. Tento zvláštní paradox politiky původních národů se vztahuje k obecnějšímu paradoxu etnicity a nacionalismu zejména proto, že neexistuje jednoduchý vztah mezi kulturou a kulturní identitou, i když jsou tyto dva jevy vzájemně spjaté. Odlišnost mezi nimi pochopíme, pokud se nám podaří pojmenovat rozdíl mezi tradicí a tradicionalismem.

Etnické revitalizace

Ono „obrození“ tradiční kultury v moderním kontextu, které se zdá nezbytné pro přežití původních národů, se často označuje obecnějším výrazem jako etnická revitalizace. Klasickým příkladem je objev nebo vynález norské minulosti, o němž jsme psali dříve. Pojem revitalizace doslova znamená, že kulturní symboly a postupy, jež po určitou dobu zůstávaly v nečinnosti, znovu získají na významu. Přesto si však musíme uvědomit, že obnovená kultura se vždy velmi liší od původní. Obrozenecká hnutí jsou tradicionalistická v tom smyslu, že usilují o obnovení významu tradic v prostředí, které samo o sobě není tradiční, ale moderní. Příkla-

dem tohoto typu procesu je probíhající hinduistické oživení na Trinidadu (Klass, 1991; Vertovec, 1992).

Po zrušení otroctví v roce 1839 dorazilo na Trinidad a do několika dalších kolonií několik set tisíc Indů. Většina z nich se do Indie nikdy nevrátila. Na Trinidadu tvoří lidé indického původu asi 40 % z celkového počtu 1,2 milionu obyvatel. Po celé generace byli Indové nejchudší a v mnoha ohledech také nejbezvýznamnější částí obyvatelstva. Byli negramotní, žili na venkově a dominantní evropské a afro-trinidadské skupiny je z kulturního hlediska přehlížely. Po druhé světové válce však stále častěji začali zaujímat jisté postavení v institucích trinidadského státu: nyní mají odpovídající vzdělání, odbory i politickou reprezentaci, pracují v různých oborech a jejich životní úroveň vzrostla. Od sedmdesátých let minulého století hraje v jejich komunitě stále významnější úlohu hinduistická symbolika a indické kulturní dědictví. V osmdesátých letech byl založen hinduistický týdeník a ve stejném období začali trinidadští Indové jezdit na dovolenou do Indie. Vzrůstá účast na náboženských obřadech a byly založeny politické organizace usilující o posílení indické identity.

Oživení může působit paradoxně. Indové se v mnoha ohledech začlenili do trinidadské společnosti. Prakticky všichni dnes považují za svou mateřštinu trinidadskou angličtinu; kastovní systém ztratil značnou část své funkce i kategorií a z výzkumů vyplývá, že trinidadští Indové mají stejné touhy a sny jako ostatní obyvatelé. Přes to všechno jsou mnozí z nich odhodlaní udržet a posílit svou etnickou identitu a indické kulturní dědictví.

Popsaný proces je ve skutečnosti v etnopolitickém hnutí zcela běžný. Před rokem 1960 byli trinidadští Indové sociálně a politicky roztržštěni, mnozí byli negramotní a postrádali silnou skupinovou identitu. Teprve když se začlenili do moderních institucí, dokázali zmobilizovat politické zdroje, které jim umožnily vystupovat jako společenská skupina (nebo jako „imaginární komunita“). Soustředěná prezentace etnických symbolů – jež sama o sobě závisí na moderní infrastruktuře – kromě toho dává hnutí smysluplný význam, protože reaguje na individuální hledání důstojnosti a zároveň vytváří soudržnost.

Kulturní homogenizace v rámci moderního národního státu může přispět k vysvětlení etnické obrody i jinými způsoby. Od konce druhé světové války navázali trinidadští Indové intenzivnější vztahy s ostatními obyvateli Trinidadu, což v mnoha ohledech vedlo k vymizení nebo zpochybnění etnických hranic. Mnozí Indové začali mít pocit, že je ohrožena jejich identita, a začali mluvit o „kreolizaci“, která znamená nebezpečí pro indický „způsob života“. Odpovědí na hrozící kreoli-

zaci byla uvědomělá dichotomizace a zdůrazňování odlišností. Obecně lze říct, že etnická identita začne být důležitá v okamžiku, kdy její nositelé cítí, že je ohrožená. Očividně to souvisí se skutečností, že etnicita se vytváří v kontaktu, a nikoli v odloučení. Dodává také na významu tvrzení, že nacionalismus a obecněji řečeno politika identity se v moderních podmínkách posilují, protože s rostoucími trhy práce a s rychlým rozvojem komunikačních technologií se posilují kontakty mezi skupinami. Miller a Slater (2000) tvrdí, že hinduistická identita na Trinidadu se v devadesátých letech minulého století posílila, protože mnoho trinidadských Indů začalo používat internet ke komunikaci s vnějším hinduistickým světem.

Nebylo by správné tvrdit, že etnicita se objevuje výhradně v rámci moderního státu, ale je pravda, že etnický rozměr se v moderním státu může projevit neobvykle výrazně. Přestože se etnicita nemusí nutně vztahovat k procesům modernizace, většina etnických studií se zabývá sociálními a kulturními změnami. V roce 1940 bylo v Norsku sotva méně Saamů než v roce 1990, ale byli méně viditelní, méně kulturně uvědomělí a neměli společenskou organizaci ani „imaginární“ kolektivní identitu. Nejednali přímo se státem a neměli status minority, etnicita se řešila na interpersonální úrovni.

Pokud se týká pracovní migrace a uprchlíků, je samotný jev migrace hmatatelným projevem modernizace, kapitalistického způsobu výroby a spotřeby. Vesnice na Jamajce a v Ghaně začínají být ekonomicky spjaty s městy ve Velké Británii a v sedmdesátých letech znali vesničané v některých částech pákistánského Paňdžábu lépe pracovní trh v Oslu než v Láhauru.

Původní obyvatelé se ocitají v ošemetné situaci. V jistém smyslu jsou vklíněni mezi rezervaci a kulturní genocidu. Na jedné straně se mohou rozhodnout pro izolaci a obklopit své obyčeje a tradice pevnými hranicemi. Takové strategie byly téměř vždy neúspěšné. Na druhou stranu se mohou pokusit prosazovat své politické zájmy již zavedenými metodami. Pokud toho chtějí dosáhnout, musí – alespoň někteří z nich – projít procesem modernizace, aby si osvojili pravidla příslušné politické hry. Tato strategie může být úspěšná. V příští kapitole si objasníme, jak je to možné.

Pravidla politiky identity

Ať už je politika identity ve své podstatě nacionalistická, etnická, náboženská, nebo regionální, je to *glokální* jev: vztahuje se k určitému území a konkrétní skupině, ale má-li uspět, závisí na globálním diskurzu o kultuře a právech. Skutečně lze

tvrdit, že přestože politika identity se v různých podmínkách a na různých místech liší, má také řadu společných rysů (Eriksen, v tisku), díky nimž lze srovnávat. Ilustrativním příkladem může být hinduistický nacionalismus z poslední doby (van der Veer, 1994).

Přestože hinduismus je staré náboženství, zpolitizovaný hinduismus se objevil teprve nedávno. Pojem *hindutva* neboli „hindství“ se poprvé objevil ve třicátých letech minulého století, ale masovým jevem se stal až na sklonku osmdesátých let. V devadesátých letech se v Indii během vášnivých debat o podstatě indického státu zrodila nacionalistická strana BJP (*Bharatiya Janata Party* neboli Strana indického lidu) a stala se nejvlivnější indickou stranou. Mnozí její kritikové (mezi nimi indiští sociologové a antropologové) zdůrazňují, že Indie je od svého počátku sekulárním státem a že představa hinduistického státu (kterou podporuje strana BJP) je pro zemi s početnou muslimskou i křesťanskou menšinou nesmírně škodlivá.

Pro většinu Indů kromě toho ani není samozřejmá představa společně sdílené kolektivní identity: hinduisty rozděluje kastovní systém i jazykové odlišnosti. Na rozdíl od rovnostářských evropských společností je indická společnost postavena na hierarchii a odlišnosti. *Hindutva* však přesto zdůrazňuje podobnost.

Ideologicky *hindutva* připomíná evropský nacionalismus i politiku identit v jiných oblastech. Některé její typické rysy lze rozeznat i v jiných prostředích, od Fidži až po Jugoslávii. Příklady v závorkách slouží pro dokreslení.

- Vnější hranice se zdůrazňují, o vnitřních odlišnostech se příliš nemluví. (*Hindutva* se vymezuje vůči indickým a pákistánským muslimům.)
- Minulost se interpretuje tak, aby zájmová skupina vyhlížela jako nevinná oběť. (Období vlády Mughalů, kdy v Indii vládli muslimové, je popisováno jako období útlaku a ponížení.)
- Je zdůrazňována kulturní kontinuita a čistota. (Propagují se epické skladby psané v sanskrtu.)
- Směšování, změna a cizí vlivy se potlačují. (Je to patrné v oblékání, stravování a jazyce. Představitelé BJP dávají přednost hindštině před angličtinou.)
- Nečlenové zájmové skupiny jsou demonizováni, pokud se to považuje za nutné v zájmu posílení vnitřní soudržnosti. (Příkladem jsou události ve městě Ajódhja a následné nepokoje v letech 1992–1993.)
- Příslušníci zájmové skupiny jsou zrazováni od vztahů, které jdou napříč skupinami, a od vzájemně neslučitelných citových vazeb. (Mezilidské vztahy mezi muslimy a hinduisty jsou stále napjatější.)

- Kulturní hrdinové minulosti (od básníků až po válečníky) jsou nově pojímání jako moderní nacionalisté. (Jako jeden příklad za všechny uvedeme velkého básníka Rabíndranátha Thákura, který je vzýván prakticky jako ideolog hnutí *hindutva*.)

Tyto a další související stránky naznačují, že politika identity slouží ke zveličení určitých sociálních odlišností, které jsou vnímány jako závažné. V jistém smyslu lze tvrdit, že se snaží proměnit svět plný mnoha malých odlišností ve svět tvořený několika obrovskými rozdíly, zejména těmi, jež souvisejí s národností, etnickou identitou, náboženstvím nebo územní sounáležitostí.

Identita vyjádřená prostřednictvím kontrastů

V této kapitole jsme se zaměřili na nacionalismus a otázky menšin jako na jevy existující v moderní společnosti. Poukázali jsme také na to, že existují určité paralely s jinými ideologiemi a formami organizace, které jsou typičtější pro společnosti, na něž antropologové tradičně upírali pozornost. Zvláštní zmínku si zaslouží analogie s „nemoderními společnostmi“, jež spočívá v hledání identifikace skrze kontrasty. Iatmulové z pobřeží Nové Guineje si vyprávějí mýtus o původu (Bateson, 1958 [1936]), který poněkud připomíná stigmatizaci černých a původních obyvatel Ameriky ze strany bílých Severoameričanů a svědčí o tom, že etnicita není jen nástrojem dominance, ale vyjadřuje také potřebu řádu, klasifikace a hranic. Mýtus vypráví, že za dávných časů žil na pobřeží obrovský krokodýl Kavwokmalí. Mohutným ocasem a nohama kolem sebe tloukl tak prudce, že hlína a voda se neustále mísily v jednu nerozlišitelnou a nechutnou směsici. Všude bylo jen bahno, neexistovala ani voda, ani souš. Potom se objevil velký hrdina Kevembuangga a svým kopím krokodýla zabil. Bahno se usadilo a souš a voda se objevily. Poprvé se ukázaly hranice, obrysy a zřetelné rozdíly.

Tento mýtus není nepodobný biblickému mýtu o stvoření (Genesis) a je příkladem toho, jak společnost vytváří klasifikační kritéria a potřebuje rozdíly, na nichž záleží. Vznik etnických odlišností lze považovat za zvláštní případ tohoto obecného jevu, jímž jsme se zabývali v kapitole 15. Etnické konflikty a etnickou diskriminaci bychom snad neměli analyzovat jako důsledek etnicity, ale spíše jako důsledek nespravedlivého společenského uspořádání. Hovoříme-li o tragédii nacionalistické války, problémem možná není nacionalismus, ale válka.

Nakonec bychom měli mít na paměti, že ani etnické skupiny, ani národy nejsou věčné. Objevují se, vzkvétají a mizí. Dějiny vždy píšou vítězové, a proto se snadno zapomíná na to, že na každý úspěšný nacionalismus připadá možná deset a více neúspěšných. Příslušníci potenciálních národů a jejich potomci byli buď vyhlazeni, nebo splynuli s většinou.

Doporučená literatura

- Anderson, B.: *Imagined Communities: An Inquiry into the Origins and Spread of Nationalism* (2. vydání). London, Verso 1991.
- Eriksen, T. H.: *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. London, Pluto Press 1993.
- Gellner, E.: *Nations and Nationalism*. Oxford, Blackwell 1983.
- Smith, A. D.: *National Identity*. Harmondsworth, Penguin 1993.

Globální, lokální a glokální

Každá kultura musí osvobodit svůj tvůrčí potenciál a najít tu správnou rovnováhu mezi izolovaností a kontaktem s ostatními.

Claude Lévi-Strauss

Vypráví se humorný příběh o jistém kočovném kmeni v severní Africe, který se od počátku věků vždy v březnu vydával i se svými velbloudy na svou každoroční pouť. Nedávno se o několik měsíců opozdili. Nechtěli zmeškat poslední epizody z televizního seriálu *Dallas* (Miller, D., 1993a, s. 163).

Nejde o to, zda je tento příběh pravdivý, nebo ne. Říká nám, že svět už není takový, jaký býval – nebo spíše jaký býval v našich představách. Není těžké najít důkazy o tom, že i dříve se ve světě odehrávaly dramatické změny, že společnosti spolu pravidelně a hojně komunikovaly, a že dokonce i ve středověku existovala skutečně kosmopolitní města jako Byzanc a Timbuktu. První klasická kniha britské sociální antropologie, Malinowského *Argonauts of the Western Pacific*, začíná slovy:

Etnologie je bohužel ve směšném, neřkuli dokonce tragickém postavení: ve chvíli, kdy si začíná uklízet na pracovišti, kdy začíná kovat příhodné nástroje a kdy se hotoví k práci na určených úkolech, začíná materiál jejího studia s beznadějnou rychlostí mizet. Právě nyní, kdy metody a cíle vědecké disciplíny zvané etnologie dostaly konečnou podobu, kdy se muži plně vyškolení pro terénní práci vydali do divokých zemí, aby tam zkoumali jejich obyvatele – začnou nám tito obyvatelé vymírat přímo před očima. (Malinowski, 1984 [1922], s. xv)

Malinowského obavy se týkají jevu, který se dnes někdy popisuje jako imperia-
lismus nebo kulturní imperialismus a jindy jako globalizace kultury, tedy celosvětové
šíření určitých kulturních forem a společenských institucí. Tento jev je důsled-
kem kolonialismu, obchodu, misionářské činnosti, technických změn a začlenění
kmenových společenství do států a rozsáhlých systémů směny. Když se ve dvacá-
tých letech minulého století začali z Bali vracet první američtí antropologové,
znepokojeně mluvili o tom, že balijská kultura v brzké době podlehne hromadné
invazi turistů (naštěstí se zdá, že k tomu nedošlo ještě ani v devadesátých letech;
viz Wikan, 1992; Barth, 1993). Podobně pochmurné předpovědi se týkaly mnoha
dalších národů, které se staly předmětem antropologického výzkumu. Již od prv-
ních skromných počátků srovnávací antropologie se badatelé obávali zániku kul-
turní rozmanitosti, kterou hodlali zkoumat. V šedesátých a sedmdesátých letech
mnozí mluvili o potřebě „záchranné antropologie“, která spočívala v zaznamenání
kultury a sociální organizace národů, jež dosud žily tradičním způsobem, dříve
než zmizí z povrchu zemského. V posledních letech byly tyto obavy vytlačeny
jinými a mnozí antropologové dnes zkoumají jiné jevy, které jsou ohroženy stále
častějšími kontakty mezi společnostmi.

Co se s nimi stalo?

Co se stalo se společnostmi, které antropologové zkoumali v dobách kolonialis-
mu? Téměř všechny se v různé míře začlenily do větších – nakonec snad i globál-
ních – ekonomických, kulturních a politických systémů. Pro některé, kupříkladu
pro kmen Cembaga Maring z Papuy-Nové Guineje, nehraje toto začlenění v jejich
každodenním životě dosud nijak významnou roli. Přestože do jejich společnosti
vstoupila námezdní práce a peněžní ekonomika, dosud si na živobytí vydělávají
chovem prasat a pěstováním plodin. Kvůli stále účinnějšímu státnímu monopolu
na násilí je pro obyvatele vysočiny čím dál obtížnější rozpoutat místní válku.

Mnoha jiným národům, o nichž jsme se zmínili v předchozích kapitolách, př-
nesla uplynulá desetiletí významnější změny. Azandové v Súdánu se proletarizo-
vali a mnozí začali pracovat na bavlníkových a podzemnicových plantážích, ale
přesto ještě v šedesátých letech udržovali silnou víru v čarodějnictví. Yanomamo-
vé ve Venezuele byli také postupně vtaženi do globální ekonomiky, protože na
jejich území bylo objeveno zlato. Zároveň ale jejich profesionální mluvčí cestují po
celém světě a prosazují zájmy svého lidu. Na přelomu tisíciletí se většina Yanoma-
mů živi samozásobitelským zemědělstvím, i když narůstá význam peněžního sek-

toru. Tragičtější událostí v životě Yanomamů bylo rozšíření chorob jako spalničky, které jsou pro Evropany relativně neškodné, ale pro izolované skupiny, jež se s nimi nikdy dříve nesetkaly, jsou smrtelně nebezpečné. Pokud se týká brazilských Munduruců, ti byli vtaženi do kapitalistického ekonomického systému již v padesátých letech minulého století. Několik vesnic záviselo na námezdní práci na gumovníkových plantážích, což změnilo vzhled jejich osad. Mužský dům zmizel a muži bydleli se svými ženami a dětmi v nukleárních rodinách. Murphyovi (Murphy a Murphy, 1985) psali, že ženy byly s uvedenými změnami spokojené, protože muži se více podíleli na chodu domácnosti, zatímco muži nostalgicky vzpomínali na převážně mytickou minulost, kdy bojovali v hrdinských bitvách a kdy byla hojnost lovné zvěře.

Jednou z nejvýznamnějších změn v životě Dogonů v Mali od dob francouzské kolonizace bylo nastolení míru. Jejich staří nepřátelé, Fulbové, už na ně nesměli útočit, a Dogonové tedy mohli rozšířit své území. Všechny kmeny žijící v oblasti sahelu byly těžce postiženy dlouhotrvajícím suchem a populačním rozvojem. Dogonové jsou dnes v mnoha ohledech začleněni do života národního státu Mali: děti chodí do školy, jsou očkovány a učí se francouzštinu jako cizí jazyk. Peněžní ekonomika se dále rozšířila a Dogonové již běžně používají některé průmyslové výrobky, například průmyslově vyráběné oděvy, tranzistorová rádia a jízdní kola. Významným faktorem kulturní změny u Dogonů se stal islám. Velmi důležité byly stále častější mírumilovné kontakty s Fulby, kteří jsou muslimové a aktivní misionáři.

Pokud se týká Nuerů a Furů, kromě ničivého sucha se jejich nejpalčivějším problémem stala dlouhotrvající válka v Súdánu. Odčerpala ze společnosti ekonomické a lidské zdroje a znesnadnila obchodování. Mnozí Nuerové bojují na straně jižního Súdánu ve válce proti islámskému severu: v souladu s Evans-Pritchardovým modelem segmentárních protikladů bychom mohli říct, že jsou nyní integrováni na vyšší segmentární úrovni, než bývali, protože bojují bok po boku s Dinky. Velký počet uprchlíků z politicky nestabilní Etiopie v provincii Dárfúr vedl zejména v osmdesátých letech ke zvýšenému tlaku na již tak nedostatkové zdroje.

V předchozích kapitolách jsme uvedli, že obyvatelé Trobriandových ostrovů si osvojili modernizační procesy po svém. Modernizace vedla ke změnám politické organizace, ekonomiky a politiky identity, ale systém příbuzenství a obřadní směny dosud funguje, i když už nemá stejný význam jako dříve.

V těchto stručných popisech změn jsme použili diachronickou perspektivu, jež je příhodným východiskem pro antropologické studie místního života, který se mění a je spojen se systémy nesmírného rozsahu. Hlavním úkolem antropologie

již nemůže být prvotní zkoumání a popis neznámých způsobů života, ale spíše objasnění procesů, které se odehrávají v různých místech a na různých úrovních globálního systému.

Globální kultura?

Jak naznačuje výše uvedený citát z Malinowského, antropologové si od samého počátku existence svého oboru uvědomovali tendence směřující ke stavu, který bychom mohli nazvat kulturní entropií. Dnes jej někteří označují výrazem „globální kulturní tavicí kotel“, „kulturní kreolizace“, „hybridizace“, nebo dokonce poněkud nepřesně „westernizace“. Měli bychom se však zamyslet nad tím, zda nestojíme na prahu nové epochy v dějinách lidstva, a sice globální epochy. V předchozích třech kapitolách jsme se zabývali výhradně jevy, jež se objevují v moderních souvislostech. Některá témata, například nacionalismus a otázky menšin, jsou ve velké části světa závažná teprve v několika posledních desetiletích. Nyní se zaměříme na to, zda je rozumné považovat naši epochu za „globální věk“, a především prozkoumáme vztah mezi globálním a lokálním. Nejdříve ze všeho se budeme muset důkladně podívat na módní výraz „globalizace“. Tento výraz totiž neznamená, že my všichni jsme stejní, ale že se od sebe odlišujeme jinak než v minulosti.

Jestliže slovem „modernita“ označujeme všechno, co pro lidskou existenci znamená kapitalismus, moderní stát a individualismus, je modernita hegemonní silou přinejmenším od první světové války. Šíření modernity se však od druhé světové války ještě zrychlilo. V několika posledních desetiletích zesílily v celosvětovém měřítku toky lidí, zboží, myšlenek a představ. Od vynálezu tryskového letadla, od doby, kdy je v mnoha částech světa samozřejmostí satelitní televize, a hlavně od fenomenálního rozšíření internetu významně ztratila na významu veškerá prostoro- a časová omezení, jež stála v cestě kulturních toků.

Jisté kulturní jevy se od svého původního prostoru oprostily díky dvojímu působení moderních komunikačních technologií. Za prvé, množství jevů existuje současně na globální úrovni (jsou všude) i na lokální úrovni (na konkrétních místech). Platí to zejména o aspektech „kultury mládeže“, mezi něž patří prestižní zboží od plechovky Coca-Coly přes džiny a CD s populární hudbou až k oblíbeným filmům, ale týká se to rovněž politických problémů, jako je krize životního prostředí. Za druhé, trysková letadla umožňují stále většímu počtu lidí rychle a pohodlně cestovat po celém světě, zatímco telefony, faxy, internet a počítačové video-sys-

témy v podstatě umožňují kdykoli komunikovat s kýmkoli na světě. Již dávno neplatí, že prostor funguje jako nárazník mezi kulturami.

Pro antropologii, která se obecně soustředila na studium místních komunit nebo přinejmenším více či méně zřetelně vymezených sociokulturních systémů, přinesly tyto změny nové a složité úkoly na teoretické i metodologické úrovni.

Rozměry globalizace

Přestože se moderní společnosti významně liší, modernita má všude jisté společné stránky. Tyto podobnosti lze pozorovat na úrovni institucí i kulturních reprezentací.

Stát a občanství jsou dnes téměř univerzálními principy sociální organizace, i když existují v mnoha podobách. Jejich význam bychom však neměli zveličovat, protože v některých částech světa je stále možné žít po celý život bez pravidelného kontaktu se státem. Je to však stále složitější. Prakticky nikdo se v dnešním světě nemůže zcela vyhnout občanským právům a povinnostem a moc státu nad občany se odráží ve dvojím monopolu na zdanění a legitimní násilí. Jestliže vybírá daně nebo páchá násilí někdo jiný než stát, dopouští se zločinu.

Významným aspektem globalizované modernity je také námezdní práce a kapitalismus. Kapitál je stále více odloučen od určitého území, což znamená, že společnosti a kapitalisté mohou investovat prakticky kdekoli. Je-li výhodnější vyrábět počítačové čipy v Malajsii než ve Skotsku, výrobce snadno přestěhuje montážní závod do Malajsie. Znamená to také, že pracovní síla, která je připravená podepsat pracovní smlouvu, je dostupná na celém světě.

V rámci modernity je spotřeba do značné míry zprostředkována penězi. Znamená to, že lidé nakupují zboží na trhu, kde jsou dominantním prostředkem směny univerzální peníze. Samozásobitelská výroba a výměnný obchod ztrácejí na významu.

Z toho všeho vyplývá, že politika i ekonomika se integrují do abstraktní, anonymní a celosvětově propojené sítě investic, směny a migrace. Neexistuje jedinec, který by tento systém mohl rozhodujícím způsobem ovlivnit. Události, jež se odehrají v jednom místě systému, se mohou projevit – často neviditelným způsobem – v jiných místech systému. Jestliže v jednom roce vzroste export tchajwanských osobních počítačů, může zbankrotovat obchod s módními oděvy ve středostavovské čtvrti v Kalifornii. Důvodem je to, že mnozí zákazníci tohoto obchodu přišli o práci v počítačovém průmyslu v Silicon Valley. Zmíněné procesy nelze uspokojivě

popsat jako prosté příčinné souvislosti. Odehrávají se na abstraktní úrovni systému a lze je přirovnat k něčemu, co se někdy označuje jako „motýlí efekt“: motýl v Rio de Janeiru zatřepetá křídly a drobně zvíří vzduch, čímž rozpoutá řetězec událostí rostoucího rozsahu a významu, které vyústí v bouři v New Yorku.

Jedním z důsledků rostoucí systémové integrace na globální úrovni je skutečnost, že určité politické záležitosti ovlivňují celou planetu. Zřetelným příkladem je krize životního prostředí. Jestliže zmizí deštné pralesy v Amazonii, Indonésii a střední Africe, s velkou pravděpodobností nastanou klimatické změny, jež pocítí všichni obyvatelé planety. Když v roce 1986 nastala havárie jaderného reaktoru v Černobyli, objevovaly se každodenně znepokojivé zprávy o katastrofě i ve venezuelských, japonských a mauricijských novinách.

O významu globalizace svědčí i vznik agentur a nevládních organizací s celosvětovou působností. OSN a jiné organizace, jako například Červený kříž, Amnesty International či síť „čtvrtého světa“, přispěly k rozvoji globálního diskurzu o morálce a politice, přestože systém sankcí je dosud slabý. V předchozí kapitole jsme tvrdili, že je sice obtížné nalézt univerzální kritéria pro lidská práva, ale globalizace kultury, politiky, ekonomiky i vojenské moci si nejspíš formulaci těchto kritérií vyžádá – přinejmenším v teoretické rovině (Wilson, R. 1997).

Celosvětové rozšíření AIDS je dalším poučným – i když poněkud groteskním – příkladem toho, že globalizace se neomezuje pouze na kontakt zprostředkovaný abstraktními strukturami, jako jsou masová média. Kontakt přes národní a regionální hranice může být i fyzický a přímý. V roce 1992 požádal thajský prezident úřady v Bonnu, aby zabránily přílivu německých turistů do Bangkoku. Mnozí němečtí muži totiž cestují do Thajska, aby si od místních žen kupovali sexuální služby, čímž přispívají k epidemickému šíření AIDS v obou zemích.

World music

Výrazy kreolizace a hybridizace se vztahují ke směšování a vzájemnému ovlivňování dvou nebo několika různých kulturních proudů (či tradicí). Tento typ procesu neznamena, že „všechno bude nakonec stejné“ nebo že všechny typy kulturních proudů jsou stejně náchylné vůči směšování. Mnohé formy vědění a postupů zůstávají lokální, mnohem více z nich je ovlivněno ostatními a nepatrná část kulturních proudů ovlivňuje ostatní.

Významnou oblastí, která je často uváděna jako příklad šťastné výměny vlivů a vzájemného působení, je současná hudba. Blues, jazz a rock jsou často popisovány jako „kreolizované“ formy, které pěstovali potomci afrických otroků v Severní Americe. Později, zejména od poloviny osmdesátých let minulého století, se v hudbě objevil nový trend, a sice vzájemné prolínání samostatných tradic. „World music“ nebo „world beat“ uvádí neevropské hudebníky do evropského prostředí a s pomocí moderního studiového vybavení a elektrických nástrojů tlumočí kupříkladu „ducha Afriky“.

O podstatě world music panují rozporuplné názory. Někteří tvrdí, že představuje komodifikaci a komercializaci autentické původní hudby; že západní nahrávací společnosti si pouze přizpůsobily africkou a asijskou hudbu tak, aby uspokojily zhýčkaný vkus západních spotřebitelů, ale přitom původní hudbu vlastně zničily. Na druhé straně je možné podotknout, že „westernizovaní“ umělci, jako je například Youssou N'Dour, jsou nesmírně populární i v Africe, a proč bychom tedy měli jejich nahrávky považovat za znehodnocené nebo neautentické? Ve většině případů se stává, že domácí obliba umělců ve skutečnosti vzroste, jakmile je začnou uznávat i v zahraničí. Steve Feld (1994) se domnívá, že trendy world music jsou oživující silou pro veškerou současnou hudbu. Vždyť je pravda, že Fela Anikulapo Kuti může čerpat od Jamese Browna, stejně jako si Peter Gabriel může domluvit spolupráci se skupinou afrických bubeníků. Feld píše (1994, s. 245), že „afrikanizace světové populární hudby a amerikanizace afrického popu se navzájem prolínají“. Zabývá se také otázkami autorských práv a mocenské nerovnováhy mezi metropolitními umělci a nahrávacími společnostmi a neevropskými umělci.

Hudební diskurz je prostorem, kde se utvářejí identity, a z tohoto důvodu může být globální proud populární hudby úrodným polem pro studium soudobé kulturní dynamiky. Debata o autenticitě je sama o sobě zajímavá, protože odhaluje rozporuplné náhledy na kulturu jako na neporušenou tradici nebo na proudění a proces. Neměli bychom zapomínat na to, že tyto otázky nejsou jen estetické, ale často mají také politický podtext.

Místní přisvojení globálních procesů

Na úrovni interakce se globální proces projevuje mnoha různými způsoby. O válce v Perském zálivu diskutovali v roce 1991 i obyvatelé čínských vesnic, protože denně poslouchali rozhlasové zpravodajství o válečných událostech. Jinak řečeno, nastávají situace, kdy značná část lidí přijme identitu „občanů světa“ v tom smyslu, že se zajímají o problémy důležité pro všechny obyvatele této planety.

Samotná skutečnost, že nějaký kulturní jev je „globální“, však ještě neznamená, že o něm vědí všichni nebo že se týká každého jedince na této planetě. Dokonce ani láhev Coca-Coly, patrně nejznámější předmět na světě, neznají všichni lidé. Důležité však je, že podobné jevy jsou odtrženy od konkrétních míst. Události, jako jsou zimní olympijské hry, mají skutečně celosvětový rozměr (Klausen, 1999), i když většina světové populace si jich nevěší. Díky novinám a televizi však může sportovní události sledovat každý, ať už je v Montrealu, Milánu, nebo Birminghamu. Měli bychom však poznamenat, že z toho nevyplývá, že všichni vnímají tyto kulturní formy stejně: globální symboly a globalizované informace jsou interpretovány z místního hlediska (a přispívají k jeho utváření). Lze tedy tvrdit, že módní časopis, jako je *Vogue*, vnímají čtenáři z tropických ostrovů jinak než čtenáři v Paříži, televizní seriál *Mladí a neklidní* má jiný význam na Trinidadu než ve Spojených státech (Miller, 1993a). Tyto a mnohé jiné kulturní jevy jsou globální v tom smyslu, že nejsou lokalizovány do určitého místa. Jsou lokální v tom smyslu, že jsou vnímány a interpretovány lokálně.

Pnina Werbner (1994) analyzuje postoje britských Pákistánců k válce v Perském zálivu a ukazuje, že podpora Saddáma Husajna v této komunitě nesouvisela se samotným konfliktem, ale s místním britským kontextem. Podpora Saddáma ze strany Pákistánců v Británii byla do jisté míry překvapivá, protože samotný Pákistán podpořil síly OSN a protože tento postoj byl pro své nositele zdrojem jistých problémů v britské společnosti, která byla jednoznačně proti Saddámovi. Někteří náboženští vůdové však vnímali a prezentovali válku v Perském zálivu jako diskurz o právech menšin (na pozadí nedávných událostí kolem Salmana Rushdieho) a požadovali zvláštní ústupky jako náboženská menšina. Muslimští vůdové si tedy dávali záležet na tom, aby vykreslili muslimy odlišně od většinové britské společnosti, což vysvětluje jejich „konfrontační postoj“ (Werbner, 1994, s. 234). V samotném Pákistánu byl postoj k válce zcela jiný, protože souvisel s jiným místním kontextem.

Turistika a migrace

Při úvahách o globalizaci se tedy můžeme soustředit na to, jak se lidé bez ohledu na místo svého pobytu mohou podílet na společné tvorbě významu, jak si mohou přivlastňovat stejné informace a interpretovat je v odlišných souvislostech každodenního života. Lze se také zaměřit na zkoumání toho, jak se lidé fyzicky přesouvají z místa na místo. Celosvětově rozšířenými formami pohybu jsou turistika a cestování za obchodem. Ani jeden z těchto jevů se dosud nestal předmětem soustavnějšího zájmu antropologů (nicméně viz Hannerz, 1992; Appadurai, 1996; Löfgren, 1999). Je například pravda, že místo ve smyslu lokalita je pro turisty a obchodní cestující zcela podružné, že mezinárodní hotely jsou všude na světě stejné, že existuje společná „kultura podnikání a obchodu“ a společná „kultura volného času“, která je stejná v mexickém Cancúnu i na Kanárských ostrovech? Mohli bychom tyto kulturní formy, jež jsou neklamně patrné v hotelech, na letištích, v zasedacích síních a plážových klubech, považovat za „třetí kulturu“, jež zprostředkovává styk mezi různými místními kulturami? Orvar Löfgren (1999) ve své historicky orientované studii popisuje rozvoj turismu od 19. století do dnešní doby. Naznačuje, jak se změnil význam tohoto jevu, jakmile cestovatele z vyšších vrstev začaly vytlačovat nové skupiny (od střední až k dělnické třídě). Kromě jiného ho fascinuje rychlý rozvoj turistického odvětví. Když se člověk vydá na dovolenou k severním břehům Středomoří, ocitá se na staveništi, protože na celém pobřeží neustává budování nových turistických kapacit. Podle odhadů Světové organizace cestovního ruchu (WTO) bude v roce 2020 cestovat do zahraničí asi 1,6 miliardy lidí. V roce 2000 to byla přibližně jedna miliarda.

Mnohem důkladněji byl studován související jev, a to migrace – ať už v podobě imigrace, nebo emigrace.

Lidé, kteří se stěhují za prací, se pohybují v parametrech modernity. Mají cestovní pas a jsou občané, hlavní podmínkou jejich přesunu je ochota pracovat námezdním způsobem. Má-li být pracovní migrace vůbec možná, musí být migranti alespoň částečně začleněni do kulturní logiky kapitalismu.

Jejich situaci může osvětlit několik různých analytických pohledů. Jedna možnost je soustředit se na vztah mezi většinou a menšinou v hostitelské zemi; další možnost je srovnat situaci, kulturu a sociální organizaci migrantů ve vlasti a v hostitelské zemi. Třetí možností je srovnání různých pohledů na migraci. Například Kuvajt a další státy v Perském zálivu přitahují mnoho tisíc přistěhovalců neboli „gastarbeiterů“. Z dominantního pohledu obyvatel Kuvajtu tito zahra-

niční dělníci představují „nutné zlo“. Společnost se bez nich neobejde, protože vykonávají manuální práce, ale zároveň představují zlo, protože jsou považováni za potenciálně hrozivý cizí prvek. Z evropského humanistického pohledu, který se často připomíná v sociologických studiích migrace, lze situaci zahraničních dělníků popsat jako kruté vykořisťování: jsou špatně placení, přepracováni a jsou jim upírána práva, která jsou jinak – díky globalizaci kultury – považována za univerzální. Z pohledu samotných migrantů však situace vypadá naprosto jinak. Tisíce obyvatel jihoindického státu Kérala dychtivě čekají na příležitost odjet za prací do Perského zálivu. Když se vrátí domů, přivázejí peníze a dárky, a mají-li další příležitost, do Perského zálivu se vracejí. Indický ministr financí je často veřejně chváli za to, že do země přivázejí tvrdou měnu.

Každý společenský a kulturní jev lze interpretovat mnoha různými způsoby podle toho, z jakého úhlu na něj pohlížíme. Pro interakce v rámci globálního systému je typická dvojznačnost. Připomíná nám, že lidé se nestávají „stejní“ jen proto, že spolu přicházejí do častějšího kontaktu. Život lidí není ani zcela globální, ani výhradně lokální – je globální.

Kromě toho je stále zřetelnější, že výraz „západní kultura“ je velmi nepřesný. V závislosti na definici a vymezení žije „na Západě“ 700 milionů až jedna miliarda lidí. Jinak řečeno, nejedná se o „kulturu“, ale o značný počet společností a překvapivě odlišných kulturních prostředí. V důsledku migrace se objevují nové typy kulturních odlišností a kulturní globalizace. Naznačují, že „Západ“ existuje na středostavovském předměstí Nairobi stejně jako v Melbourne a že Buenos Aires lze v určitých ohledech považovat za typičtější „západní“ město než Bradford, kde žije mnoho obyvatel muslimského nebo asijského původu. „Západ“ nelze smysluplně prezentovat jako typ společnosti, musíme jej spíše považovat za aspekt kultury a sociální organizace, jež nejsou lokalizovány v konkrétním „kulturním prostoru“, zejména v tom, který na těchto stránkách označujeme jako „modernitu“.

Migrace a kulturní identita

Význačnými rysy světa na počátku třetího tisíciletí křesťanského letopočtu jsou mobilita, vysídlení a exil. Podle statistiky OSN žilo v roce 1992 mimo svou vlast více než 100 milionů lidí a toto číslo se neustále zvyšuje. Potomci přistěhovalců (kteří se narodili v hostitelské zemi), ať už dobrovolně, či nedobrovolně, tvoří menšinu (viz kapitolu 18). Oblastí s neklidnou minulostí i přítomností je v tomto ohledu Karibik. Vzniklo zde několik vlivných antropologických studií migrace.

Studie karibské kultury a historie z pera Karen Fog Olwig (1985, 1993) zřetelně odhalují, proč se většina soudobého antropologického výzkumu nemůže soustředit na komunity a nemůže být ani synchronickou „momentkou“. Ve své analýze společnosti na Nevisu (Olwig, 1993; Nevis je součástí ostrovů St. Kitt a má asi 10 tisíc obyvatel) ukazuje, že tato společnost nikdy nebyla soběstačná politicky, kulturně ani ekonomicky – a vlastně ani demograficky. Předkové současných obyvatel sem dorazili jako otroci a plantážníci a afrokaribská kultura a sociální organizace na ostrově se rozvinuly na rozhraní mezi místními faktory a globálními procesy. Obyvatelé ostrova jsou součástí světového kapitalistického systému a závisejí na vnějších silách, ale Olwig rovněž ukazuje, jak aktivně utvářeli vlastní způsob života. Vysokou míru emigrace po druhé světové válce – jen málo ostrovanů nemá příbuzné v metropolích, jako jsou Londýn, New York nebo Toronto – bychom mohli považovat za výraz krajní závislosti; ale stejně tak ji lze považovat za projev podnikavosti a pozoruhodné kulturní přizpůsobivosti.

Při studiu neviských přistěhovalců v Británii Olwig ukázala, že samostatná neviská identita se vytváří a kodifikuje v intenzivním kontaktu s cizí kulturou jako protiváha britské identity. Olwig dále a snad i poněkud překvapivě tvrdí, že každoroční karibský karneval v Notting Hillu v západním Londýně (viz také Abner Cohen, 1993) lze považovat nejen za výtvar karibské kulturní identity, ale též za oživení zapomenuté anglické tradice karnevalů. Migrace nepřerušuje vazby na jejich rodný ostrov a posiluje jejich identifikaci, protože ostrované o své vlasti hovoří s nostalgií a láskou. Posílají svým rodinám peníze, a mnozí dokonce investují do nemovitostí na rodném ostrově. Migranti a jejich děti se tedy stávají významnými aktéry kulturních a ekonomických projektů na ostrově Nevis, i když žijí na druhém břehu Atlantského oceánu.

Kulturní identita je pro mnoho přistěhovalckých nebo diasporických populací zásadní otázkou. Volání po čistotě a „autenticitě“ se střetávají – v rámci menšiny i mimo ni – s usilováním o práva jednotlivců, o změnu a možnost volby. Ve společnostech, které Giddens (1991) popisuje jako posttradiční, tradice nemizí, ale člověk si ji musí uvědoměle zvolit a bránit ji před různými alternativami. Gerd Baumann (1966) ve své studii věnované mnohonárodnostní britské čtvrti píše, že dostupné možnosti jsou stejně početné jako rozporuplné.

Exil a deterritorializace

Román *Satanské verše* (Rushdie, 1988; česky 1994), který svému autorovi přinesl *fatwu* neboli trest smrti od šíitských kněží v Teheránu, není kniha v první řadě o islámu. Zabývá se spíše podmínkami exilu. Vypráví o tom, jaké to je trvale sedět v letadle mezi Bombají a Londýnem. Rushdie ve svém románu ukazuje posun úhlu pohledu a líčí pochybnosti a nejistoty spojené s životem v exilu. Protože člověk v exilu objevuje svět, zjišťuje, že minulost a nakonec i pravda vyhlížejí z různých pohledů jinak. Z tohoto hlediska lze také chápat etnickou revitalizaci mezi přistěhovaleckými skupinami. Podobná hnutí čerpají z nostalgie a pocitu odcizení a usilují o obnovení pocitu sounáležitosti s minulostí, o získání ontologické a osobní jistoty (Giddens, 1990).

Přestože etnické oživení vzbudilo značnou pozornost antropologů a sociologů, představuje jen jednu stranu mince. Procesy, které někdy vedou k obrození, ale někdy mohou vést také k pravému opaku (zejména k nejistotě, rozpolcenosti a individualismu), si nepochybně zaslouží naši pozornost. V období globalizace mohou lidé uvíznout v proměnlivých sociálních a kulturních sítích ohromujících rozměrů, přičemž společnost, řečeno slovy Zygmunta Baumana, „prohlašuje veškerá omezení svobody za nezákonná, ale zároveň skoncuje se sociální jistotou a nastolí etickou nejistotu“ (1992, s. xxiv).

Z antropologického hlediska je nutné studovat tyto otázky empiricky. Appadurai (1990) navrhl rámec pro zkoumání kulturního toku v současném světě. Rozlišuje pět aspektů globálního kulturního toku, přičemž každý z nich se projevuje jiným způsobem.

Etnoprostor označuje „prostor lidí, kteří vytvářejí proměnlivý svět, v němž žijeme“; jinak řečeno demografické atributy světa – turismus, migraci, exil, cestování za obchodem, ale také stabilní komunity.

Technický prostor znamená „globální konfiguraci ... technologie“, která významným způsobem utváří tok kulturních významů. Zahrnuje také nerovnoměrné globální rozdělení technických vymožeností.

Finanční prostor je tok kapitálu, který je stále více oddělen od konkrétních území. Tři zmíněné prostory dohromady vytvářejí globální infrastrukturu, která však rozhodně není předvídatelná, protože každý „je subjektem svých vlastních omezení a pobídek“.

Dva poslední prostory se vztahují k představám a označujeme je jako *ideoprostor* a *mediální prostor*. Vztahují se k ideologickým sdělením a výtvorům masových médií.

Appadurai ve svém článku podtrhuje, že deterritorializace – která neznamena jen velké měřítko, ale také snížený význam prostoru jako takového – vyžaduje novou konceptualizaci sociálního a kulturního světa. Na sklonku 20. století se myšlenky, technologie, lidé a peníze mohou přesouvat a také se přesouvají častěji, rychleji a snáze než kdy dříve. Důsledkem tohoto vývoje, který se často označuje jako vykořenění, je rostoucí počet lidí žijících na cestě nebo v exilu. Dalším důsledkem je uvědomělé budování místa, protože místo jako prostor obdařený kulturním významem už není pro mnoho lidí samozřejmostí. Místo, kde člověk bydlí, se může pronikavě změnit; člověk se může přestěhovat jinam; místa jsou rovněž mnohoznačná jako symboly v tom smyslu, že pro různé lidi a v různých situacích znamenají různé věci (Rodman, 1992). To vše neznamena, že lidé jsou stále více deterritorializováni, ale že budování místa se stává projektem samo o sobě – stejně jako budování kulturní identity –, zatímco v minulosti bylo považováno za samozřejmost. Znamená to také, že výraz „místo“ začíná být proměnlivý, takže „Nevis“ se stává sítí s uzlovými body v Londýně, na samotném Nevisu i jinde. Migrace v epoše rychlé komunikace také dláždí cestu *nacionalismu na dálku* (Anderson, 1992), kdežto politická scéna na určitém místě může být částečně utvářena činností přistěhovalců. Øivind Fuglerud (1998) ve své studii o tamilských přistěhovalcích do Norska ukazuje, že společným zájmem mnoha přistěhovalců není integrace do evropské společnosti, ale podpora separatistického hnutí na Srí Lance. Ideologické odlišnosti a napětí mezi přistěhovalci kopírují odlišnosti na Srí Lance, nikoli v Norsku. Události kolem Salmana Rushdieho byly působivým příkladem obecnějšího procesu, při němž teritoriální hranice nemizí, ale jsou zpochybňovány telekomunikacemi a populacemi žijícími v diaspoře.

Nyní se zaměříme na několik dalších důsledků globalizace (nebo „glokalizace“) pro antropologický výzkum.

Zneklidňující dichotomie

Značná část antropologické teorie vychází z dichotomií neboli dvojic protikladů, užívaných k rozlišení mezi ideálními typy (Weberův výraz) společností a kultur. Mezi nejčastěji používané dichotomie patří: velké/malé měřítko; ústní/písemné; kutil/inženýr; tradiční/moderní; status/smlouva; *Gemeinschaft* (společenství) / *Gesellschaft* (společnost).

Tento typ dichotomie vychází z předpokladu, že moderní industriální společnost je jedinečná a liší se od všech ostatních společností, jež jsou ve srovnání s ní vykreslovány jako „více méně stejné“. Je zřejmé, že jako popisné nástroje jsou tyto dichotomie nedostatečné. Za prvé, tradiční společnosti nejsou „všechny stejné“. Starověké říše v Indii a pastorální společnosti v severní Africe mají jen velmi málo společného. Za druhé, totéž platí i pro moderní společnosti. Existují důležité rozdíly kupříkladu mezi Japonskem, Spojenými státy a Francií. Za třetí, dichotomický rozdíl mezi „typy“ společností je neobhajitelný. Ve většině a možná i ve všech společnostech na světě lze určit „moderní“ i „tradiční“ aspekty zejména v období globalizace.

Svět, jak jej studují antropologové, není charakterizován zřetelnými, „digitálními“ nebo binárními hranicemi, ale spíše šedými zónami a odstupňovanými rozdíly. Svět není souostrovím izolovaných kultur, ale neomezeným systémem mnohonásobných vzájemných vztahů. Proč bychom se tedy potom vůbec měli zatěžovat nějakými dichotomiemi? Zvláštní je, že se bez nich patrně neobejdeme. Antropologové si už dlouho uvědomují nedostatečnost pevných klasifikačních schémat. Často je odkládali jako nepotřebná, ale po čase je znovu oprášili a oděli do nového roucha. Snad jsou dichotomie pro antropologii skutečně nezbytné. Je-li tomu tak, měli bychom mít na mysli dva zásadní body: za prvé, modely nejsou totožné se sociálním světem, ale jsou to pouhé pomůcky pro uspořádání faktů o světě; za druhé, dichotomie nevyjadřují absolutní kontrasty, ale spíše škály odstupňovaných rozdílů.

Některé důsledky pro antropologii

Globalizace kultury neznamená, že skupiny a jednotlivci začnou být kulturně stejní. Globalizace spíše ohrožuje růst nových typů kulturních odlišností na rozhraní mezi globálním a lokálním. Dříve než se přesuneme k empirickým příkladům, uvedeme několik obecných tvrzení, jež popisují důsledky globalizace pro antropologické myšlení.

- Je stále zřejmější, že pojmy „tradice“ a „modernita“ odkazují čistě k analytickým distinkcím; je takřkajíc neudržitelné hovořit o tradičních a moderních společnostech v empirickém smyslu.
- Pojmy společnost a kultura jsou dnes dokonce ještě problematictější, než byly dříve. Komunikační, migrační, obchodní, kapitálově investiční a politické sítě překračují prakticky všechny hranice. Až na několik výjimek neexistuje stát ani místní komunita, které by byly v každém ohledu zřetelně ohraničené a oddělené od ostatních. „Kultury“ nejsou ani uzavřené, ani vnitřně jednotné.
- Protože v mnoha případech je nemožné jasně vymezit zkoumaný systém, má stále větší smysl zkoumat specifické skupiny nebo kulturní jevy (například olympijské hry, turismus, migraci), jež netvoří autonomní systémy ve společenském nebo kulturním smyslu, ale které lze izolovat pro analytické účely.
- Klasické terénní výzkumy jako jediná metoda sběru údajů a postřehů potřebných pro pochopení společenského a kulturního života na této planetě začínají být poměrně nedostačující. Terénní výzkum je nutno doplnit dalšími zdroji, jež osvětlí širší souvislosti jevu, který badatelé zkoumají zúčastněným pozorováním. Těmito zdroji jsou statistika, masová média, místně vytvářené texty a podobně.

„Indigenizace modernity“?

Teoretik médií Marshall McLuhan již v šedesátých letech minulého století zavedl pojem „globální vesnice“ (McLuhan, 1964). Tento pojem měl vysvětlovat novou kulturní situaci ve světě ovlivněném rozšířením moderních masových médií, zejména televize. McLuhan tvrdil, že svět je jedno místo, a nazval toto místo globální vesnicí.

Důležitým tématem antropologického výzkumu globalizace je zkoumání vztahu mezi globálním a lokálním prostředím. McLuhanův výraz tedy pro antropolo-

ga znamená nezdravé směšování dvou úrovní – úrovně interakce a anonymní úrovně, mikro- a makroúrovně.

Ústředním paradoxem globalizace je patrně to, že svět se v jejím důsledku zmenšil, ale současně i zvětšil. Svět je menší v tom smyslu, že během 24 hodin je možné se dostat prakticky kamkoli a kdekoli na světě žít stejným způsobem života. Na druhou stranu se svět zvětšil, protože více víme o vzdálených a „exotických“ místech, a proto si více uvědomujeme vzájemné odlišnosti. Jonathan Friedman k tomu podotýká: „Etnická a kulturní fragmentace a modernistická homogenizace nejsou dva protichůdné pohledy na to, co se dnes děje ve světě, ale dva základní trendy globální reality.“ (1990, s. 311) Jinak řečeno, existuje hnutí směřující k integraci do stále větších systémů – většina světové populace se účastní zcela neomezeného systému směny – a současně je kladen stále větší důraz na kulturní jedinečnost. Sahlins tvrdí, že je nutno etnograficky studovat „indigenizaci modernity“ (1994). V kapitolách 17 a 18 jsme uvedli, že tento proces na sebe často bere podobu „tradicionalistických“ hnutí, jež se prezentují jako etnická nebo nacionalistická. Sahlins se vyjadřuje k modernistické a reflexivní koncepci kultury a jejího globálního šíření takto:

Každý mluví o „kultuře“ nebo o jejím lokálním ekvivalentu. Tibeťané, Havajané, Ojibwayové, Kwakiutlové, Eskymáci, Kazachové a Mongolové, Australci, Balijci, Kašmířané i novozélandští Maorové – ti všichni nyní zjišťují, že mají „kulturu“. Po celá staletí si toho ani nevšimli. Ale dnes, jak řekli Novoguinejci jednomu antropologovi: „Kdybychom neměli ‚zvyklobyčeje‘, byli bychom stejní jako bílí muži.“ (1994, s. 378)

Edvard Hviding (1994) zase ukazuje, jak obyvatelé Šalomounových ostrovů v posledních letech začali klást důraz na patrilineární původ, který je výhodnější při vytváření spolků a při vznášení nároků na půdu. Otázkou zůstává, zda tento proces označíme jako „indigenizaci modernity“ nebo „modernizaci indigenity“. Je však zřejmé, že posun v příbuzenských postupech a konceptech se vztahuje k sociokulturním změnám a k šíření kultury jako politického zdroje.

Dvě lokalizační strategie

Paříž je jedním z nejdůležitějších „afrických“ měst na světě a láká tisíce hudebníků, studentů, zahraničních dělníků a uprchlíků z frankofonních částí Afriky. Ro-

diče mnohých Pařížanů pocházejí ze západní Afriky a jejich osobní identita je alešpoň částečně spjata se Senegalem, Kamerunem nebo Pobřežím slonoviny. Mnozí Západoafricané často cestují z Paříže do vlasti a zpátky.

Friedman (1990; viz také Gandoulou, 1989) popsal zvláštní kategorii pařížských přistěhovalců. Pocházejí z Brazzaville v Kongu, kde se jim říká *les sapeurs* (doslova „kopáči“). Většinou vyrostli ve velmi skromných poměrech, ale podařilo se jim odcestovat do Paříže. Velmi tvrdě tam pracují a co nejvíce se uskovňují, aby si mohli koupit drahé značkové oblečení a později se v něm předvádět na ulicích Brazzaville. Tento typ spotřebitelské strategie spadá do obecné kategorie, kterou jsme dříve označili výrazem nápadná spotřeba: vyjadřuje prestiž a společenské postavení. Na *les sapeurs* není zajímavé jen to, že jsou mnohem chudší, než vypadají, ale že většinou patří k etnické skupině, která už není u moci. Friedman tedy popisuje jejich nápadnou spotřebu jako lokální politickou strategii, jako způsob, jak se vyrovnávat s chudobou tím, že dávají najevo svou nadřazenost a úspěšnost. *La sape* tedy působí jako místní kulturní strategie čerpající z místního hodnocení prestiže a moci. Vychází z toho, co se na celém světě považuje za prestižní: drahé a módní oblečení. Bez znalosti místní a cizí úrovně kultury by nebylo možné tento jev plně pochopit.

Příkladem poněkud jiného druhu je studie japonské menšiny Ainů, kterou uskutečnila Katarina Sjöberg (1993). Ainové nemají oficiální statut etnické menšiny, protože japonská vláda existenci menšin neuznává. Místo toho je označuje za „zaostalou skupinu“. Stejně jako jiné domorodé kmeny na jiných místech ve světě byli také Ainové vystaveni systematické diskriminaci (vypadají více méně jako Evropané a v Japonsku jsou považováni za chlupaté a ošklivé lidi). Ztratili svá tradiční práva k půdě a trpí alkoholismem a nezaměstnaností. Až do sedmdesátých let se zdálo, že identita Ainů zmizí. Jejich řeč téměř vymizela a všechno nasvědčovalo tomu, že přestanou být etnickou skupinou a stanou se nejnižší japonskou třídou. Potom se však rozvinulo hnutí etnické obrody, stejně jako u mnoha dalších původních národů na celém světě. V sedmdesátých a osmdesátých letech bylo hnutí velmi aktivní a jeho cílem bylo přimět japonský stát, aby uznal Ainy jako etnickou skupinu s právem na vlastní obyčej a řeč. Strategie však spočívala především v prezentaci kultury Ainů jako zboží. Staré rituály, tradiční kroje, řemesla a kulinářské speciality byly oživeny a představovány komerčními metodami vhodnými pro turisty. Japonští turisté se vydali na sever osídlený Ainy a měli možnost zjistit, že Ainové „měli kulturu“, ale řeč této kultury musela být nejdříve přeložena do globálního jazyka směny zboží.

Friedman (1990) komentuje výsledky výzkumu Katariny Sjöberg i své vlastní výsledky a uvádí, že strategie *les sapeurs* i Ainů mohou vypadat jako návod na kulturní sebevraždu, protože jsou založeny na kulturních předpokladech, které nejsou původní. Obyvatelé Konga vyjadřují prestiž a individualitu tím, že si přisvojí cizí symboly; Ainové vyjadřují (a vytvářejí si) svou etnickou identitu tím, že ji mění ve zboží a přizpůsobují trhu. Antropologům však v tomto ohledu nejde o to, zda takto vyjádřené kultury jsou místní a „autentické“, ale zda účinně podporují pocit identity a politické zájmy dotyčných skupin.

Jednotlivý svět: homogenizace a diferenciaci

V posledních kapitolách jsme uvedli, že kulturní identita a „jedinečnost“ se od šedesátých let minulého století v mnoha částech světa staly legitimními politickými zdroji. Stále více skupin „objevuje“ svou kulturní jedinečnost a využívá ji pro politické cíle. Proč tomu tak je?

Jednoduché vysvětlení by mohlo znít, že sociální identita se stává důležitou teprve ve chvíli, kdy je ohrožena, a že tendence směřující ke globalizaci kultury více méně automaticky spouštějí reakce v podobě etnických a tradicionalistických hnutí.

Podobné, ale patrně přesnější vysvětlení – jež je rovněž ve shodě s objasněním etnicity a nacionalismu v posledních dvou kapitolách – spočívá v tom, že vymezení hranic sociální identity je za prvé vnímáno jako výsledek stále častějšího kontaktu mezi skupinami a za druhé je umožněno technologickými a kulturními změnami, jež jdou ruku v ruce s modernizací.

Na počátku třetího tisíciletí lze nalézt silné argumenty pro homogenizaci i diferenciaci, záleží na úhlu pohledu. Jak naznačují příklady Ainů a konžských *les sapeurs*, lidé mohou současně volit oba přístupy v tom smyslu, že lokalizační strategie jsou zasazeny do „globálního“ rámce z hlediska směny zboží a práv jednotlivců.

Na tomto místě je nutno podotknout, že vzájemný vztah mezi kulturou a identitou je subjektivní a intersubjektivní, nikoli objektivní. Sociální identitu, ať už etnickou, národní, nebo jinou, lze vytvořit různými způsoby. Například antropologové mají sdílenou identitu, ať jsou kdekoli, protože vytvářejí svébytnou komunitu. Pokud se týká etnicity, má-li být sociálně platná, musí být naplněno dvojí kritérium: „jedinec ji musí uznávat sám a musí ji uznávat i druzí“ (viz kapitolu 17).

Další důležitá skutečnost se týká moci. Vědci podrobně studovali ekonomickou závislost v chudých zemích a krajích a soustředili se zejména na špatně placenou

práci, nerovnou směnu a nerovné výrobní vztahy. Důkladnější soustředění na kulturní závislost spolu s analýzou ekonomické závislosti by nepochybně prohloubilo studium globalizace kultury. Přestože si lidé mohou do jisté míry volit své strategie, nevolí si podmínky a okolnosti – a okolnosti se do značné míry liší nejen s ohledem na rozdílný přístup ke zpravodajství CNN, ale také s ohledem na osobní autonomii a právo na sebeurčení.

Lévi-Strauss v jednom rozhovoru vyprávěl tuto anekdotu. Během pobytu v Jižní Koreji mu jeho hostitelé nadšeně ukazovali velké pokroky, kterých dosáhla jejich nově industrializovaná země. Ukazovali mu sportovní stadiony, dálnice, mrakodrapy a továrny. Lévi-Strausse to nijak zvlášť nezajímalo, a pokud mohl, odcházel do muzeí studovat staré masky. „Profesore,“ zvolali nakonec jeho hostitelé, „zajímáte se jenom o věci, které už neexistují!“ „Ano,“ odpověděl Lévi-Strauss rozmrzele, „zajímají mě jenom věci, které už neexistují.“

Kulturní rozmanitost v rámci modernity mu nepřipadala natolik zajímavá, aby upoutala jeho pozornost. Soul pro něj byl stejný jako Paříž.

Při pohledu z tohoto hlediska je jasné, že kulturní rozmanitost světa se pronikavě zúžila. Stále méně antropologů se dnes setkává s růzností toho typu, jaký popisoval Lévi-Strauss ve *Smutných tropech* (1955). V této krásné a melancholické knize vypráví o výzkumné cestě do Amazonie, kde se setkal s domorodci, kteří byli tak blízko, že se jich mohl dotknout, a přesto se zdáli být nekonečně daleko: nedokázal je pochopit.

Z jistého hlediska nám svět připravuje stále častěji rozčarování, abychom použili Weberův výraz týkající se modernity (*Entzauberung* neboli odkouzlení): zdá se, že svět má stále méně tajemství. Bílá místa na mapě zmizela a patrně už nikde neexistují lidé, kteří by ve větší či menší míře nebyli v kontaktu s moderním světem. V polovině 21. století už možná nebudou existovat žádná matrilineární společenství. Pocit ztráty nemají jen antropologové, ale i mnozí lidé na celém světě. A přesto se v místních podmínkách na celém světě neustále rodí nové kulturní formy a společenské projekty. Proces změny se odehrává nepředvídatelně a mnohdy velmi překvapivě. Jinými slovy řečeno, vždy budou existovat rozmanité světové názory, životní způsoby, mocenské vztahy a životní projekty. Budou představovat neodolatelnou výzvu pro všechny, kdo chtějí pochopit, v čem se podobají a v čem se liší příslušníci lidské společnosti.

Doporučená literatura

Appadurai, A.: *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis, University of Minnesota Press 1996.

Friedman, J.: *Cultural Identity and Global Process*. London, Sage 1994.

Hannerz, U.: *Cultural Complexity*. New York, Columbia University Press 1992.

Strathern, M.: *Shifting Contexts: Transformations in Anthropological Knowledge*. London, Routledge 1995.

Závěr: Co dál?

Poručil jsem, aby mi přivedli koně ze stáje. Sluha nerozuměl. Sám jsem odešel do stáje, osedlal koně a nasedl na něj. Zdálo se mi, že jsem uslyšel zatroubení trubky, zeptal jsem se ho, co to znamená. Nic nevěděl a nic neslyšel. U vrat mě zastavil a zeptal se: „Kam odjíždí pán?“ „Nevím,“ řekl jsem, „jen pryč odtud, pryč odtud. Pořád pryč odtud, jen tak mohu dosáhnout svého cíle.“ „Ty tedy znáš svůj cíl?“ zeptal se. „Ano,“ odpověděl jsem, „říkám to přece. Pryč odtud – to je můj cíl.“

Franz Kafka, *Pryč odtud*
(přeložil V. Kafka)

Co je hlavním tématem sociální antropologie? Člověk ji samozřejmě může využít k získání akademických hodností a nakonec i zaměstnání. Na druhou stranu je pravda, že existují rychlejší a vděčnější způsoby, přinejmenším z finančního hlediska, jak si vydělávat na živobytí. Naštěstí jsou i jiné důvody, proč se o tuto disciplínu zajímat.

Nejdůležitějším postřehem, který lze získat při tomto způsobu srovnávání společností, je snad vědomí, že všechno v naší společnosti by mohlo být jinak – že náš životní způsob je jen jedním z mnoha nesčetných životních způsobů, které si lidé osvojili. Podíváme-li se stranou a zpátky, brzy přijdeme na to, že moderní společnost se všemi svými možnostmi a lákavými nabídkami, se svou závratnou složitostí a působivým technickým pokrokem existuje poměrně krátce. Možná že jsme z psychologického hlediska právě nedávno vyšli z jeskyně. Ve srovnání s délkou dějin lidského rodu trvá moderní společnost jen chvíličku.

Antropologie nabízí moudrost a vhled, ale má i své problematické stránky – přinejmenším pokud se z ní snažíme udělat morální filozofii. Antropologové možná trpí častou profesní neurózou, která se projevuje snahou proměnit kulturní relativismus v morální doktrínu: pokud člověk dokáže zdůvodnit tu nebo onu představu jako „kulturní“, cítí povinnost bránit ji. V důsledku toho samozřejmě nedokáže vyslovit morální soud vůbec o ničem. Proto je nutné říct, že lze možná chápat i to, v čem nenacházíme zalíbení; že je možné pochopit masové uctívání soukromých automobilů a trest smrti jako výraz určitých variant severoamerické kultury, aniž bychom tyto projevy schvalovali. Je nepochybně možné pochopit zásady výměny žen u Kačjinů nebo zásady politické organizace u Nuerů, aniž bychom je ve srovnání s našimi principy považovali za „nadřazené“ nebo „méněcenné“.

Můžeme také velmi dobře obdivovat novoguinejskou hortikulturní magii, aniž bychom byli zaujati proti hromadné výrobě CD přehrávačů a bramborových lupínků. Není dokonce ani jisté, že člověk prokazuje jinému člověku dobro, když se jej snaží uchránit před dopadem modernity.

S tím souvisí ještě jiná profesní neuróza, kterou bychom mohli označit výrazem „sociologismus“. Znamená to, že naprosto všechno, co souvisí s lidskou existencí, se interpretuje v rámci sociologického nebo antropologického chápání. Umění a literaturu, lásku i estetické prožitky bychom tedy mohli chápat výhradně jako sociální výtvoř. Má-li někdo raději Beethovena než populární hudbu, může za to spíše jeho výchova a potřeba udržovat symbolický odstup od nižších tříd než to, že Beethovenova hudba má umělecké kvality. Jakmile si člověk osvojí sociologické přístupy, začne se mu svět jevit jako souhrn „jevů“, které řadí do skupin „zajímavých“ a „nezajímavých“. Nakonec ze všeho dělá „empirický materiál“, dokonce i z vlastního života.

Antropologie se zabývá „těmi druhými“, ale jistým zásadním způsobem se týká i nás. Antropologické studie nám mohou nastavit zrcadlo, otevřít okno a ukázat kontrasty, díky nimž se dokážeme podívat na svou vlastní existenci. Popis života na Trobriandových ostrovech nám připomíná, že naše společnost není jedinou myslitelnou společností na světě. Ndembuové, Inuité a Dogoni nás mohou poučit o tom, že náš život by mohl vypadat úplně jinak, a díky antropologickým analýzám jejich společnosti se dokonce můžeme dozvědět, jak by mohl vypadat. Nutí nás, abychom si položili zásadní otázky o nás samotných i o naší společnosti. Někdy nás dokonce donutí, abychom podle toho i jednali.

Antropologie nás také učí o složitosti kultury a sociálního života. Někdy se skutečně zdá – jak o tom například svědčí analýza rituálů –, že na otázky antropologic-

kého výzkumu neexistuje jednoduchá odpověď. Tváří v tvář ideologickým zjednodušením, předsudkům, nevšímavosti a bigotnosti je naším úkolem činit svět složitějším, a ne jej zjednodušovat.

Antropologie nám možná neodpoví na otázky po smyslu života, ale někdy nám alespoň napoví, že je mnoho způsobů, jak vést smysluplný život. Nemá-li pro nás odpovědi, může nám přinejmenším vnuknout pocit, že máme otázky na dosah ruky.

- A**
- Afrika 32, 48; viz také Kongo, Kea, Súdán
 náhled na já 73
 urbanizace 298, 299
- agentury, globální 358
- AIDS 358
- Ainu, Japonsko 369, 370
- Ajódhja, Indie, nepokoje 213
- aktéři 67, 69, 70, 71, 100
 a rituály 272
 a společnost 110, 111
 jako spotřebitelé 233
- aliance 151, 203
 a manželství 144, 149
 a rod 141, 144, 149
- Amin, Idi 225, 302
- analýza 46, 47, 51
- Andersen, Bjarne 168
- Anderson, Benedict 333
- Andy 306
- animismus 259
- anomie 83
- Antily 90, 275
- antropolog
 jeho přístup k subjektům 42, 43, 44
 jeho role 39, 40
- antropologie; viz také etnografie, urbánní antropologie
 a kulturní relativismus 310
 americká 21, 28, 283
 aplikovaná v moderních společnostech 45, 46
- britské školy 28, 29, 239
- definice 11, 12, 14, 15
- důsledky globalizace pro antropologii 367
- francouzská 30, 239
- interpretace a analýza 46, 47, 51
- jako politika 53, 54, 55
- její smysl 373, 374
- její vliv na „objekty“ studia 47, 311
- kritika antropologie 54
- manchesterská škola 298, 299, 300
- metodologie urbánní antropologie 301
- počátky 22
- specializace v rámci oboru 31, 37, 47, 55
- terminologie 315
- viktoriánská 23, 24
- zásadní debaty 116, 117
- Appadurai, Arjun 232, 234, 364, 365
- Archetti, Eduardo 223, 273, 309, 310
- Ardener, Edwin 166, 167
- Arens, William 285, 286
- artefakty, jejich smysl 232, 233
- Asad, Talal 208, 218
- Augé, Marc 273
- Austrálie 297
- Azandové, Súdán 280, 281, 282, 283, 354
- B**
- Bachofen, J. J. 24
- Baggarové, Súdán 318
- Bailey, F. G. 34, 180
- Baktamanové, Nová Guinea 169

- Bakweri, Kamerun 171
 Balandier, Georges 33
 Bali, Indonésie 242, 243, 266
 Barnes, John 102, 103
 Barth, Fredrik 34, 36, 182, 183, 207, 208, 209
 o ekonomických změnách 230
 o etnicitě 317, 318
 o náboženství 255
 o řízení dojmů 70
 Basseri, Írán 255
 Bastian, Adolf 24
 Bateson, Gregory 61, 110, 238, 290
 o kulturních odlišnostech 317
 Bauman, Zygmunt 364
 Baumann, Gerd 363
 Beidelman, T. O. 173, 260
 Benedict, Ruth 27, 50
 Bergen, Norsko 301
 Berger, Peter 112
 Bergson, Henri 294
 Bernstein, Basil 113
 Berreman, Gerald 183
 Bisipara, Urisa, východní Indie 180, 181, 182, 192
 Bloch, Maurice 118, 269, 270, 271
 Boas, Franz 26, 27, 34, 239
 Bohannan, Laura 150, 229
 Bohannan, Paul 229
 Bolívie 329
 Bombaj (Mumbai) 180
 Borofsky, Robert 118
 Bororové, Amazonie 278, 288
 Boserup, Ester 160
 Bourdieu, Pierre 191, 225, 227, 232
 a „habitus“ 118
 o jazyce 294, 295
 teorie kulturních tříd 189, 190
 Bremnes, Norsko, místní síť 102, 127
 bricolage 290
 Brown, Donald 16
 buddhismus, kasty 178, 183
 Burroughs, William 62
 Burundi 213, 214
- C**
 Carrithers, Michael 15, 57
 Case Noyale, Mauricius 104, 105
 Castells, Manuel 103
- Cembaga Maringové, Nová Guinea 264, 354
 cena za nevěstu 140, 141
 cikáni 320
 Classen, Constance 66
 Clastres, Pierre 210
 Cohen, Abner 299, 322, 323, 363
 Cohen, David William 301
 Colson, Elizabeth 34
 Condorcet, markýz de 23
 Connerton, Paul 114
 Cook, kapitán James 283
 Csordas, Thomas 76
- Č**
 čarodějnictví 280, 281
 čas, abstraktní 293, 294
 členství ve skupin 100
- D**
 dalitové (nedotknutelní) 179, 185
 Daly, Martin 136
 DaMatta, Roberto 273
 dar; viz také směna
 Darwin, Charles 25, 59, 239
 darwinovská sociální věda 136
 dary 223, 224, 225
 Das, Veena 312
 Davis, John 234
 Dawkins, Richard 135
 dědictví 125, 132, 175
 dedukce 44
 dějiny
 jejich domorodá verze 312
 jejich politické využití 213, 328, 349
 psané dějiny 293
 v etnografickém výzkumu 48, 49
 dělba práce 82, 104, 158, 176
 a gender 160, 161, 163
 a kastovní systém 178, 179, 180
 a příbuzenství 124
 a výrobní způsoby 247, 248
 u Yanomamů 93
 demografie; viz také populace
 deterritorializace 365
 děti 151, 169; viz také přechodové rituály
 a osobnost 73
 jako pracovní síla 139
 jejich socializace 82, 83, 84, 171

- životní fáze 85, 170
 detribalizace 298
 dichotomie 366
 Diderot, Denis 23
 difuzionismus 26
 Dinkové, jižní Súdán 202, 355
 divadlo 271
 Dogonové, Mali 98, 129, 355
 vesnická organizace 91, 92, 94, 101, 189
 dohoda, tichá 211
 domácnost 86, 87, 88, 89, 132
 a příbuzenství 91
 její životaschopnost 88, 89, 244
 dospívání 170
 Douglas, Mary 36, 76, 283, 286, 287
 skupina a síť 107, 108, 109
 duchové předků 260, 262
 Dumont, Louis 33, 75, 184
 o kastách 182, 183, 187
 Durkheim, Emile 30, 98, 109, 256, 257
 o klasifikaci 284, 288
 dyadické vztahy 86
 džátí (kastovní skupiny) 179, 184
- E**
- Edwards, Jeanette 76
 Eidheim, Harald 321
 Ekholm Friedman, Kajsa 210, 211, 212
 ekologie 237, 238, 239
 a kultura 63, 64, 239
 a teorie systémů 238
 ekonomika 217, 218, 219, 357; viz také
 kapitalismus; směna; práce; výroba
 a politická moc 206
 a společnost 220, 221
 peněžní 180
 u Tivů 228, 229, 230
 ekosystémy, jejich modifikace lidmi 243, 244
 Ekvádor 309, 310
 emický (pohled původních obyvatel) 52, 53,
 118
 emoce, jejich sociální vytváření 291
 empirismus 22
 endogamie 123, 144
 třídní 127, 144
 Engels, Friedrich 24
 Epstein, A. L. 34
 estetika 117
- Ethnographic Atlas 139
 etická (analytická perspektiva) 52, 53
 etika 43
 Etiopie 340, 355
 etnicita 315
 a kulturní odlišnost 317, 318
 a menšiny 336, 339, 340
 a nacionalismus 332, 338, 339
 identita a organizace 322, 323, 324
 situační 320, 321
 stereotypy 318, 319
 etnická revitalizace 346, 364
 etnické anomálie 320
 etnický symbolismus 299
 etnocentrismus, jako problém 17, 18, 51
 etnografická přítomnost 48, 49
 etnografie 47, 50
 popis a analýza 51
 Evans-Pritchard, E. E. 15, 29, 33, 50, 204
 o čarodějnictví 280, 281, 295
 o náboženství 255, 257
 o práci v terénu 41, 42
 studie Nuerů 144, 200, 202
 evoluce
 kulturní 239
 sociální 23
 evolucionismus 24, 31
 Evropská unie, střet loajality 204
 exil 364, 365
 exogamie 123, 151
- F**
- falešné vědomí 200
 Feld, Steven 66, 359
 Feldman, Allen 212, 213, 214
 feministická antropologie 36, 114
 Feyerabend, Paul 283
 Fidži, indická diaspora 185
 Firth, Raymond 29, 34, 46, 50, 99
 Fortes, Meyer 29, 33, 144
 fotbal 273, 274
 Foucault, Michel 115
 Francie
 antropologická tradice 23, 30, 32, 239
 Francouzská revoluce 86, 192
 Frazer, James 25
 Freeman, Derek 83
 Friedman, Jonathan 368, 369

- Frum, John, hnutí 304
 Fuglerud, Øivind 365
 Fušbové, koovníci (sahel) 87, 88, 89, 91, 94,
 101, 244, 355
 funkcionalismus 28, 110; viz také strukturální
 funkcionalismus
 Furové, Súdán 230, 318, 355
- G**
- Galey, Jean-Claude 312
 Ganadabamba, Peru 252
 Gándhí, Mahátmá 185
 Geertz, Clifford 12, 49, 50, 243
 o klimatických rozdílech 242, 243
 o kulturním relativismu 35
 o náboženství a rituálech 257, 262, 263, 266
 o příbuzenství 151
 Gellner, Ernest 331, 333, 334, 335
 Gemeinschaft 24, 69
 gender 158, 159; viz také ženy
 a dělba práce 160, 161
 a etnicita 326
 a ideologický mýtus 159, 161
 a příbuzenství 155, 156
 genetická odlišnost 59, 60, 62
 genetika 135, 136
 Gennep, Arnold van 30, 170
 Gesellschaft (spolenost) 24, 69
 Giddens, Anthony 111, 363, 364
 globalizace 13, 231, 250, 354
 a místní kultury 367
 homogenizace a diferenciacie 370
 její místní interpretace 360
 její rozměry 357, 358
 globální vesnice 367
 globální 362
 Gluckman, Max 34, 263, 300
 Godelier, Maurice 35
 Goffman, Erving 70, 71
 Goody, Jack 291, 292
 Griaule, Marcel 30
 Grillo, Ralph 336
 Guatemala 300, 322
 Gullestad, Marianne 301
 Guyana, indická diaspora 185
- H**
- Haaland, Gunnar 318
 Habermas, Jürgen 232
 habitus (Bourdieu) 118
 Handelman, Don 323
 Harris, Marvin 52, 249, 285
 Harris, Olivia 305, 306
 Harrison, Simon 324
 Hastrup, Kirsten 8, 49
 Hausové, Ibadan 299
 Havajské ostrovy 283
 Herakleitos 112
 Herder, Johann Gottlieb von 23
 Hererové, kmen (Namíbie) 133
 hermeneutika (interpretační metoda) 35, 243
 Herodotos 22
 hiduismus
 zpolitizovaný 350
 hierarchie 185
 a náboženství 265
 hinduismus 213, 259, 260
 a etnicita 323
 kastovní systém 177, 178
 zpolitizovaný 349
 historický partikularismus 27
 Hobbes, Thomas 22
 hodnota
 hierarchie 184
 směnná 227
 Holý, Ladislav 99, 109, 136, 154, 155, 169
 homosexualita 135, 168
 Hopiové (severoameričtí indiáni) 163, 164,
 278
 Horton, Robin 262
 hranice 331, 350, 370
 Hume, David 22
 Huntington, Ellsworth 237
 Hviding, Edvard 368
- Ch**
- Chagnon, Napoleon 93, 142, 249
 Chaldún, Ibn 22
 Chomsky, Noam 37, 62
 chování 57, 58, 67
 chudoba 305

- I**
 latmulové, Nová Guinea 350
 identita 154, 327, 350
 kulturní 362, 363, 370
 vlastní 232
 ideologie 199, 200, 331
 a rituál 266, 272
 a stereotypy 319
 imperialismus 305
 incest 122, 151
 Inden, Ronald 312
 indická diaspora 185
 Indie 75, 312, 339
 kastovní systém 33, 177, 178, 179, 180,
 181, 182, 183, 184, 185
 moderní 184, 185
 individualismus 76, 109, 111, 243
 Indonésie 242
 indukce 44
 industriální společnosti 108
 a nacionalismus 333, 334
 informační technologie 76, 245, 246
 peníze jako informační technologie 231
 Ingold, Tim 116, 245
 interakce 67
 internet 105, 106, 348, 356
 interpretace a analýza 46, 47, 48, 51
 islám 258, 355
 Itálie 327
- J**
 já 73, 74
 veřejné a soukromé 74, 75
 James, William 25
 Japonsko 240, 369
 jazyk 28, 62, 117, 118, 333
 a písmo 291, 292, 293
 dovednosti 113
 hry 282
 manipulace s ním 295
 národní 336
 Sapirova-Whorfova hypotéza 27, 277, 278
 zvnitřnělý 84
 jednání 67, 240
 a rozsah 105
 a vědomí 117, 118
 politika jako jednání 207
 Jižní Amerika 213
 Jižní Korea 371
 jména, osobní 75
- K**
 Kabylové, Alžírsko 225, 294
 Kagurové, Tanzanie 173, 259, 260, 261
 Kajinové, severní Barma 110, 144, 265, 266,
 318
 kalela, tanec 299, 301, 318
 kanibalismus 285, 286
 Kapferer, Bruce 213, 266, 267
 kapitalismus 217, 218, 219, 357
 a spotřeba 219
 a třída 187, 188
 výrobní způsob 246, 250, 251
 zbožní směna 221, 226
 Karamové, Nová Guinea 284
 kargo kulty 303, 304
 Karibik 362; viz také Trinidad
 Karierové, střední Austrálie 141, 150
 kasta
 a etnicita 326
 a sociální mobilita 180, 181, 182
 v nehinduistických společnostech 178, 185,
 186
 kastovní systém
 Paštunové v údolí Swat 182, 183
 v Indii 33
 Kea 301, 302
 Kérala, Indie 183
 Kertzer, David 211, 273
 Kipling, Rudyard 23, 57
 klan 131, 133, 134
 klasifikace 284, 285
 anomálie 286, 287
 totemická 288, 289
 klima 242, 243
 klimatický determinismus 237
 Kluckhohn, Clyde 13
 Knauft, Bruce 21, 213
 Knudsen, Anne 151
 kognitivní antropologie 35
 kolektivismus 109, 111, 243
 Kolenda, Pauline 183
 kolonialismus 23, 311
 a postkoloniální stát 209, 210
 a reakce na modernizaci 303
 jeho konec 32

- reakce na modernizaci 304
 kolonizace 306
 komunikace 115, 356; viz také internet, jazyk
 komunity, místní 79, 80
 konflikt 187, 202; viz také válka
 Kongo 210, 211, 369
 Kopytoff, Igor 233, 261
 korporace 67
 Korsika 151
 kreolizace 305, 358
 křesťanství 81, 255, 258, 259, 261, 268
 a kargo kultury 304
 Kroeber, Alfred 13, 15, 27, 33, 112
 o kastách 183
 o kultuře 98
 Kuhn, Thomas 54
 kultura 13, 14, 15, 61
 „západní“ 362
 a ekologie 63, 64
 a gender 165
 a multikulturalismus 336, 337
 a přenos vědomostí 296
 a spotřeba 218, 369
 a třídní diferenciací 189, 190
 její globalizace 354, 356
 kulturní antropologie, americká 21, 37
 kulturní ekologie 27, 35, 239, 287
 a marxismus 240, 241, 242
 kulturní evoluce 239
 kulturní odlišnosti 279, 317, 318, 371
 kulturní relativismus 18, 31, 36, 308, 374
 a Boas 26, 27
 kulturní složitost 305
 Kuper, Adam 14, 149, 239
 Kuvajt 361
 Kwakiutlové, severozápad Severní Ameriky
 224
 Kymlicka, Will 337
- L**
 Labov, William 113, 114
 Lan, David 300
 Latinská Amerika 32
 Leach, Edmund R. 33, 110, 222, 267
 o Kajinech 265, 266
 Leach, J. W. 303
 Lee, Richard 160
 Leenhardt, Maurice 30
- lékařská antropologie 76
 Leleové, Kongo 286, 287
 Lévi-Strauss, Claude 11, 148, 285, 312, 371
 Myslení přírodních národů 290
 o totemismu 288
 příbuzenské systémy 146, 147, 149, 224
 strukturalismus 32, 149
 levírát 141
 Lévy-Bruhl, Lucien 30, 278
 lidská práva 214, 215
 Lienhardt, Godfrey 44, 74
 liminalita 172, 173; viz také přechodové
 rituály
 lingvistika 37
 Löfgren, Orvar 361
 Londýn 343, 344
 lovci a sběrači 63, 64, 160, 161, 247
 Lowie, Robert 27
 Luckmann, Thomas 112
 Lukács, György 232
 Lukes, Steven 198
 luscoum 286, 309
- M**
 Macintyre, Alasdair 258, 337
 Madagaskar 269
 Maine, Henry 24, 69
 Malinowski, Bronislaw 26, 28, 50, 159
 o terénním výzkumu 42
 práce na Trobriandových ostrovech 28, 220,
 222, 288
 Malkki, Liisa 213
 Malthus, Thomas 240
 manželství 139, 140, 174, 230; viz také viz
 také příbuzenství
 a rozdíl postavení 143
 a systémy moiet 141, 142
 bilaterální bratranec 143
 křížový bratranec 142, 143
 paralelní bratranec 130
 předepsaná a preferenční pravidla 149
 rituály 174
 Maroko 242
 Marx, Karl 24, 72, 109, 112
 o komodifikaci 232
 o smyslech 65, 295
 teorie společenských tříd 186
 marxismus 34, 247, 262, 271

- a kulturní ekologie 240, 241, 242
 - marxistická antropologie 27, 34, 114
 - Masajové, Kea a Tanzanie 85, 140
 - matriarchát, původní 159
 - matrifokalita 132
 - matrilinéární původ 124, 125, 128, 130, 132
 - a genderová rovnost 163
 - Mauricius 104, 274, 307, 319; viz také Casa Noyale
 - etnicita na Mauriciu 185, 323, 324, 325, 326, 327, 338
 - Mauss, Marcel 26, 30, 31, 74, 284
 - o darech 223, 224, 225
 - Mbutiové, pygmejové, Kongo 63, 64, 244
 - McLuhan, Marshall 367
 - Mead, Margaret 27, 82
 - média 333, 358
 - medicína 307, 308
 - Meillassoux, Claude 35, 64
 - Melánésie
 - kargo kultury 303, 304
 - názor na sebe 73, 74
 - politická integrace 205, 206
 - válení 213
 - menšiny 336, 339, 342, 343
 - a přistěhovalci 343
 - Merinové, Madagaskar 269, 270
 - Merleau-Ponty, Maurice 76
 - metafora a metonymie 289
 - Mexiko 341
 - migrace 343, 345, 361, 362, 365
 - Miller, Daniel 105, 106, 233
 - Miller, Solomon 252
 - Mintz, Sidney 35
 - Mitchell, J. Clyde 34, 299, 318, 320
 - mnohoznačnost symbolů 268, 269
 - mobilita
 - geografická 333, 362
 - mezi kastami 180, 181, 182
 - mezi třídami 177, 327
 - moc 72, 196, 205
 - a bezmocnost 198
 - a globalizace 370
 - a legitimizace 199
 - a podrženosť žen 159, 161, 162, 163, 164, 165
 - a příbuzenství 151
 - a sankce 81
 - a sociální diferenciacie 192, 193
 - a vědní 114, 295, 296
 - a volba 196, 198
 - nerovnost mocenská 340, 341
 - modernita a modernizace 45, 313, 348, 356, 357, 361, 370, 371; viz také změna; globalizace; společnosti, moderní a nacionalismus 331, 333
 - Moerman, Michael 317
 - Montaigne, Michel de 22
 - Montesquieu, baron de 23, 237
 - Moore, Henrietta 167, 168
 - morata 309
 - Morgan, Lewis Henry 24, 26, 27
 - Morris, Brian 75
 - multikulturalismus 18, 336, 337
 - Mumford, Lewis 294
 - Mundurucúové, Amazonie 161, 199, 355
 - Murphy, Robert a Yolanda 161, 355
 - mýšlení
 - „předlogické“ 278
 - přírodních národů 290
 - psychická jednota lidstva 279
 - mýty
 - a historie 312
 - a rituály 266
 - ideologické 161, 328
 - o původu 328, 350
- ## N
- náboženské kultury 92
 - náboženství 111, 255, 258, 261
 - a rituály 263
 - a vědění 256, 274
 - ústně a písemně tradované 258, 259, 260
 - náčelníci, jejich role 203
 - nacionalismus 154, 331
 - a etnicita 332, 338, 339, 341, 342
 - a industriální společnost 333, 334
 - a modernita 331, 333
 - dálkový 365
 - nakupování 233
 - národní stát 334, 335, 336
 - Nash, Manning 322
 - následnictví 125
 - Nayarové, pobřeží Malabar 132
 - Ndembuové, Zambie 172, 268
 - Needham, Rodney 149, 150

- Německo
 raná antropologie 23
 tradice Volkskunde 31
 neoevolucionismus 27
 neoimperialismus 305
 nepotismus 152
 Nevis 363
 nevládní organizace 329, 358
 Nigérie 228; viz také Tivové
 Ningerumové, Nová Guinea 307
 normy 109, 197
 a sankce 98
 a společenská kontrola 80, 81
 zvnitřnělé 84
 Norsko 223, 321, 365; viz také Saamové
 nacionalismus 332, 333
 Nová Guinea 73, 145, 171, 234; viz také
 Baktamanové; Iatmulové; Karamové;
 Ningerumové; Cernbagové
 klany 134, 146
 rituály 264
 nová náboženská hnutí 304
 Nuerové, jižní Súdán 196, 327, 355
 konflikt 202, 203
 náboženství 257, 259
 politické uspořádání 200, 201, 202
 přechodové rituály 172
 segmentární klan 134, 146
- O**
 Obeyesekere, Gananath 283, 284
 Odhiambo, Atieno, E. S. 301
 Olwig, Karen Fog 363
 olympijské hry 360
 Ong, Walter 66
 Organizace spojených národů 346, 358, 360
 orientální despotismus 245
 Ortner, Sherry 165
 Orwell, George 295
 osobnost 73, 74; viz také já
 otroctví 199
- P**
 pach 65
 Pákistánci v Británii 340, 345, 360
 paměť 114
 Papua-Nová Guinea 354
 Paříž 368
 Park, Robert 238
 Parsons, Talcott 153
 partikularismus 27, 153, 154
 u žen 167
 pastevci 248
 Paštunové, údolí Swat 133, 196, 207
 kastovní systém 182, 183
 patrilinéární původ 124, 125, 128, 129, 130,
 201
 Pehrson, Robert 99
 peníze 220, 227
 Peru 252, 326
 Pfaffenberger, Bryan 245
 Pike, Kenneth 52
 Pinker, Steven 62
 písmo, jako technologie 291, 292, 293
 pohanství 255
 Polányi, Karl 226
 politická antropologie 76
 politická integrace 205, 207
 politická moc 92, 196
 a tiché dohody 211, 212
 odpor vůči ní 198, 211
 politické násilí 212, 213, 214, 215
 politické systémy 195, 196, 206, 207
 politika
 antropologie 53, 54
 etnicita 322, 329
 globální integrace 358
 politika identity 348, 349, 350
 polyandrie a polygynie 139
 Polynésie 205, 206, 207, 223
 kargo kultury 303
 pomoc, rozvojová 225, 309
 popis 51
 Popper, Karl 54
 Portoriko 187, 188, 189
 Portugalsko 164, 259
 potlač 224
 potrava 58, 219, 286
 pověra 255
 pozemková práva 346
 práce
 její cena 251
 námezdní práce 253, 357
 zahraníční pracovní síly 362, 368
 Pratt, Mary Louise 66
 práva a povinnosti 68

- přechodové rituály 63, 85, 172, 173, 175
 přerodělování 92, 226, 228
 příbuzenské systémy 73, 121, 146, 150
 Mbutiové 63
 Yanomamové 93
 příbuzenství 24, 123, 125, 126, 127, 150,
 151; viz také rod; manželství
 a biologie 135, 136
 a byrokracie 152, 153
 a domácnost 91
 a gender 155, 156
 a segmentární opozice 203
 a sociální integrace 94, 95
 a společenské skupiny 123, 124
 atom 147
 bilaterální 103, 127
 elementární a komplexní struktury 146, 147
 jako metafora 153, 154
 jeho ideologie 333, 334
 kognatické 126, 127, 146
 matrilineární 124, 125, 126, 128, 130, 131,
 132
 patrilinéární 124, 125, 126, 128, 129, 130
 příroda 238
 a kultura 64, 65, 165, 166
 a společnost 59, 60, 61
 původ
 a teorie aliance 144
 matrilineární 130, 132
 patrilinéární 129, 130
 smíšený 320
 původní národy 345, 346
 a globalizace 354
- R**
- Radcliffe-Brown, A. R. 26, 28, 29, 98, 147, 288
 Rappaport, Roy 35, 264
 rasa 60
 endogamie 144
 reciprocity 149, 224, 225, 226, 227
 Redfield, Robert 34, 259
 reflexivita (vědomí vlastního já) 117, 118, 168
 Renteln, Alison Dundes 215
 Richards, Audrey 29
 Riegelhaupt, Joyce 164
 rituál 115, 262, 263; viz také náboženství
 a ideologie 266, 267, 272
 a integrace 263, 264, 265
 antropologie rituálu 31
 politický 272
 složitost rituálu 269, 270, 271
 ve sportu 273, 274
 rituální čistota 178, 181
 rituální symbolika 263, 267
 Rivers, W. H. R. 25
 rod 92, 94, 129, 130, 131, 132;
 viz také původ; příbuzenství
 a aliance 141
 a klan 133, 134
 a odlišnosti v postavení 144
 rodokmeny, jejich konstrukce 127, 150
 role
 a status 68, 69
 ztvárnění rolí 70, 76
 rolníci 248, 252
 a kapitalismus 253, 254
 Rorty, Richard 337
 Rostow, Walt 305
 Rousseau, Jean-Jacques 22
 rovnost
 genderová 163
 sociální 153, 187, 192
 rozsah 80, 104, 105, 301
 rozvod 140
 Rumunsko 340
 Rushdie, Salman 364
 Rusko 218
 Russell, Bertrand 72
- Ř**
- řazení dojmů 70
- S**
- Saamové, severní Skandinávie 99, 261, 315,
 321
 etnická organizace 343, 346, 348
 Sade, markýz de 237
 Sahlins, Marshall 35, 36, 205, 222, 239, 312
 odmítnutí sociobiologie 135
 o ekonomické organizaci 218, 223, 226, 233
 o kanibalismu 285
 o kapitánu Cookovi 283, 284
 o kultuře 368
 Said, Edward, Orientalism 312
 Saloio, Portugalsko 164
 Samoa 82, 83, 84

- sankce 69, 81
 Sanové, lovci, Kalahari 90, 129, 160
 sanskrtizace 179, 181
 sapeurs, Kongo 369
 Sapir, Edward 27, 277; viz také Whorfova
 hypotéza
 Sartre, Jean-Paul 69, 246, 313
 Schapera, Isaac 29
 Scott, James 198
 segmentární opozice 202, 204
 Sever–Jih, kontakty 305
 Severní Irsko 212, 213
 sexualita 167, 168
 Shankman, Paul 285
 Shore, Cris 327
 Siaya, Kea 301, 302
 síť 102, 103, 164, 365
 nelokalizované 105, 106
 sociální 301
 Sjöberg, Katarina 369, 370
 Skalník, Peter 207
 Skandinávie 175; viz také Norsko; Saamové
 skupina a síť 107, 108, 109
 Slater, Don 105, 106
 slepota v domácím prostředí 46
 směna 233, 234, 235
 a protislужba 223
 britský kulturní repertoár 235
 protislужba 223
 trh 226
 směna zboží 221, 226
 směnná hodnota 227
 Smith, Adam 22
 Smith, Robertson 24
 smrt 174, 175
 smysly 65, 66
 socializace 82, 84, 170
 sociální antropologie 12, 116
 sociální integrace 94, 95, 226
 sociální kontrola 80, 81, 82, 107, 108
 sociální nerovnost 114, 157; viz také kasta;
 třída
 sociální síť 102, 103; viz také domácnost;
 národy; vesnice
 a vědci 295, 296
 instituce 81, 86, 97, 110
 sociální organizace 99, 292
 sociobiologie 135, 240
 sociologie 15, 25, 29, 45
 sociologismus 374
 sofisté 22
 Spencer, Herbert 109
 Sperber, Dan 115
 společenská pravidla 58, 71
 společnost
 moc ve společnosti 196
 pojem 14
 společnosti 12, 13, 68, 290, 291
 acefalické 300
 industriální 108, 333
 moc ve společnosti 72
 pravomoc k sankcím 81
 společnosti, moderní 45, 46, 100, 152, 153,
 169
 čas ve společnosti 294
 politická moc 195, 199
 přechodové rituály 175
 třídní teorie 189
 sporty, rituály během nich 273
 spotřeba 218, 219, 357
 nápadná 219, 369
 spřízněnost sňatkem 147
 Srí Lanka 178, 183, 213, 266, 365
 Srinivas, M. N. 179
 srovnání 14, 15, 45
 status 153
 a role 69
 připsaný 68, 158, 177
 získaný 68, 158, 177
 státy 209, 335
 a příbuzenství 153
 a rituál 272, 273
 politické násilí 212, 213, 214, 215
 postkoloniální 209, 211
 vzdělávání 92, 333, 336
 Stenning, Derrick 87, 88
 stereotypy 318, 319
 Steward, Julian 34, 35, 239
 stigma 321
 Stoller, Paul 66
 Strathern, Marilyn 65, 73, 159, 171, 223
 Střední východ 123, 171
 struktura, její dualita 111, 112
 strukturalismus 32, 148
 strukturální funkcionalismus 28, 33, 34, 110
 Stuchlík, Milan 99, 109

- Súdán 355; viz také Azandové; Baggarové;
Dinkové; Fulbové; Furové; Nuerové
- Surinam, indická diaspora 185
- Sussman, Linda 274
- sváry 202
- Svazijsko 263
- symbolická antropologie 35, 36, 37
- symbolismus, etnický 299
- symboly 189, 263, 268, 269; viz také rituály
jejich přivlastnění 324
kulturní 299
- systém jajmani 179, 180, 181, 182
- systémy směny
manželské aliance 144
moiety 141, 142
Tivové 228, 229, 230
Trobriandáné 220, 221, 222
- systémy vědění 35
- Š**
- Šalomounovy ostrovy 368
- šamani 259
- T**
- Tallensiové, Ghana 108, 144
- Tambiah, Stanley 340
- tanec
a rituál 271
kalela 299
- Taussig, Michael 213
- Taylor, Charles 337
- technologie 160, 240, 356
a ekologické modifikace 244
a vědní 245, 246
písmo jako technologie 291, 292, 293
- tělo, antropologie těla 75, 76, 168
- teorie a data 44, 45
- teorie her 209
- teorie rolí 72, 73
- teorie systémů a ekologie 238
- teorie závislosti 250
- terénní výzkum 14, 31, 39, 40, 367; viz také
etnografie
metody a techniky 41
zúčastněné pozorování 41, 42, 79
- Terray, Emmanuel 35
- Tichomoří 27
- Tinker, Hugh 185
- Tivové, Nigérie 11, 150, 228, 229, 230, 231
- Todorov, Cvetan 312
- Tönnies, Ferdinand 24, 68
- Torresův průliv, expedice 25
- totemy 288, 289
- tradicionalismus 313, 332
- trhy práce 92, 336; viz také dělba práce
třída
„kulturní“ 189, 190
a etnicita 325, 326
kritéria pro postavení 191
společenská 186, 187, 188
- třídní teorie, marxistická 187
- Trinidad 261, 320, 326
indická diaspora 185, 347
užití internetu 105, 106, 348
- Trobriandovy ostrovy 131, 232
a modernizace 303, 355
Malinowského výzkumy 28, 159, 220
obchod kula 220, 221, 222
směna jam 131, 221
směnné systémy 132, 221, 227
totemismus 288
- turismus 354, 361
- Turnbull, Colin 170
- Turner, Victor 34, 36, 174, 263
o rituální symbolice 268, 269
přechodové rituály 172, 173
- Tylor, Edward 25, 256
- U**
- Uganda 302
- urbanizace 298, 299
- urbánní antropologie 298, 299, 300
- V**
- válka 213
etnická 316, 329
nedostatek bílkovin a válka 249
- válka v Perském zálivu 360
- van der Veer, Peter 213
- varna, systém kast 178, 179
- věda 281
- vědění 54
a klasifikace 284
a moc 114, 295, 296
a náboženství 256, 274
kulturně konstruované 282

věk 169, 262
 stěh se vzděláním 191
 věkové stupně a věkové skupiny 169, 170
 velcí muži 205, 207
 Velká Británie 363; viz také Londýn
 antropologická tradice 36, 37
 Velké Británie
 antropologická tradice 15
 věno 140
 vesnice 91, 92, 94, 100
 sociální integrace 94, 95
 Vico, Giambattista 22
 virilokalita 99, 129, 131
 vlajky 288
 Všeobecná deklarace lidských práv 80
 výroba
 výrobní systémy 246, 247, 249, 250
 výrobní způsoby 187, 188, 250
 výzkum 43, 47
 vzdělávání, státní systémy 92, 333, 336

W

Wallerstein, Immanuel 250, 251
 Wallman, Sandra 343
 Weber, Max 109, 152, 153, 313, 371
 definice moci 197
 o nacionalismu 331
 o sociální stratifikaci 182, 187
 Weiner, Annette 47, 131, 159, 222, 225
 Welsh, Robert 307
 Werbner, Pnina 360
 White, Leslie 34, 239
 Whorf, Benjamin Lee 27, 277
 Whorfova hypotéza 27, 278, 282
 Wilson, Edward O. 135
 Wilson, Godfrey 298
 Wilson, Margo 136
 Wilson, Richard 215, 300
 Winch, Peter 281
 Winner, Langdon 245
 Wittfogel, Karl 245
 Wittgenstein, Ludwig 282
 Wolf, Eric 35, 187, 188, 189, 312
 world music 358, 359
 Worsley, Peter 296, 306

Y

Yanomamové, Amazonie 123, 196, 249, 336,
 339
 a globalizace 354
 moiety, směna (manželská) 142, 143
 příbuzenský systém 150
 vesnice 92, 93, 94

Z

Zambie (Severní Rhodésie) 298
 závislost, vzájemná 104
 zemědělství 64
 výrobní způsob 248
 žďáření (mýcení a vypálení) 93, 206
 Zimbabwe 300
 změna 119, 303, 310, 311
 a globalizace 353
 ekonomická 229, 230, 231
 Zuniové, Pueblo, indiáni 74
 zvnitřnění 84

Ž

ženy 130; viz také gender; matrilineární
 původ
 a manželství 139, 140
 a příroda 165, 166
 a stabilita domácnosti 90
 jejich podřízenost 161, 162, 163, 164, 165
 v systému příbuzenství 130, 131, 132, 156
 životní prostředí 358
 životní stadia 84, 86, 170, 171; viz také
 přechodové rituály

- Augé, M.: Football: de l'histoire sociale à anthropologie religieuse. *Le Débat*, 1982, 19, s. 59–67.
- Bailey, F. G.: Parapolitical Systems. In Swartz, M. J. (ed.): *Local-level Politics, Social and Cultural Perspectives*. Chicago, Aldine 1968, s. 281–293.
- Bailey, F. G.: *Stratagems and Spoils: A Social Anthropology of Politics*. Oxford, Blackwell 1969.
- Bailey, F. G.: *Gifts and Poison*. Oxford, Blackwell 1971.
- Balandier, G.: *Anthropologie politique*. Paris, Presses Universitaires Françaises 1967 (česky: *Politická antropologie*. Praha, Dauphin 2000).
- Balicki, A.: The Netsilik Eskimos: Adaptive Processes. In Lee R., DeVore I. (eds.): *Man the Hunter*. Chicago, Aldine 1968, s. 78–82.
- Bamberger, J.: The Myth of Matriarchy: Why Men Rule in Primitive Society. In Rosaldo, M. Z., Lamphere, L. (eds.): *Woman, Culture, Society*. Stanford, CA, Stanford University Press 1974, s. 263–280.
- Banks, M.: *Ethnicity: Anthropological Constructions*. London, Routledge 1996.
- Barkow, J., Cosmides, L., Tooby, J. (eds.): *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*. Oxford, Oxford University Press 1992.
- Barnard, A.: *History and Theory in Anthropology*. Cambridge, Cambridge University Press 2000.
- Barnard, A., Good, A.: *Research practices in the Study of Kinship*. London, Academic Press 1984.
- Barnard, A., Spencer, J. (eds.): *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London, Routledge 1996.
- Barnes, J. A.: African Models in New Guinea Highlands. *Man*, 1962 [1954], 62 (1), s. 5–9.
- Barnes, J. A.: *Models and Interpretations: Selected Essays*. Cambridge, Cambridge University Press 1990.
- Barth, F.: *Political Leadership among Swat Pathans*. London, Athlone Press 1959.
- Barth, F.: *Nomads of South Persia: The Basseri Tribe of the Khamseh Confederacy*. Oslo, Scandinavian University Press 1961.
- Barth, F.: *Models of Social Organization*. London, Royal Anthropological Institute, Occasional Papers 23, 1966.
- Barth, F.: Economic Spheres in Darfur. In Firth, R. (ed.): *Themes in Economic Anthropology*. London, Tavistock 1967, s. 149–174.
- Barth, F. (ed.): *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Oslo, Scandinavian University Press 1969.
- Barth, F.: *Ritual Knowledge among the Baktaman*. Oslo, Scandinavian University Press 1975.
- Barth, F. (ed.): *Scale and Social Organization*. Oslo, Scandinavian University Press 1978.
- Barth, F.: *Features of Person and Society in Swat: Selected Essays of Fredrik Barth* (svazek 2). London, Routledge & Kegan Paul 1981.
- Barth, F.: *Balinese Worlds*. Chicago, University of Chicago Press 1993.
- Bateson, G.: *Naven*. Stanford, CA, Stanford University Press 1958 [1936].
- Bateson, G.: *Steps to an Ecology of Mind*. New York, Chandler 1972.
- Bateson, G.: *Mind and Nature*. Glasgow, Fontana 1979.
- Bauman, Z.: *Intimations of Postmodernity*. London, Routledge 1992.
- Baumann, G.: *Contesting Culture*. Cambridge, Cambridge University Press 1996.
- Beaudoin, G.: *Les Dogons du Mali*. Paris, Armand Colin 1984.
- Beidelman, T. O.: *The Kaguru: A Matrilineal People of East Africa*. New York, Holt, Rinehart & Winston 1971.
- Benedict, R.: *Patterns of Culture*. Boston, MA, Houghton Mifflin 1970 [1934] (česky: *Kulturní vzorce*. Praha, Argo 1999).
- Benedict, R.: *The Chrysanthemum and the Sword*. Boston, MA, Houghton Mifflin 1974 [1946].
- Berger, P., Luckmann T.: *The Social Construction of Reality*. Harmondsworth, Penguin 1967 (česky: *Sociální konstrukce reality*. Praha, Centrum pro studium demokracie a kultury 1999).
- Bernard, H. R.: *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*. London, Sage 1994.
- Bernstein, B.: Social Class, Language and Socialization. In Giglioli, P. P. (ed.): *Language and Social Context*. Harmondsworth, Penguin 1972, s. 157–178.
- Berreman, G.: *Behind Many Masks: Ethnography and Impression Management in a Himalayan Village* (monografie č. 4). Indianapolis, IN, Society for Applied Anthropology 1962.
- Berreman, G.: Self, Situation and Escape from Stigmatized Ethnic Identity. *Etnografisk Museums Årbok*. Oslo, Ethnographic Museum 1971, s. 11–25.
- Berreman, G.: *Caste and Other Inequalities: Essays on Inequality*. Meerut, Folklore Institute 1979.
- Béteille, A.: *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications* (2. vydání; anglický překlad M. Sainsbury, L. Dumont, B. Gulami). Chicago, University of Chicago Press 1980 [1969].
- Béteille, A.: *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective*. Chicago, University of Chicago Press 1986.
- Bloch, M.: *Placing the Dead: Tombs, Ancestral Villages and Kinship Organization in Madagascar*. London, Seminar 1979.
- Bloch, M. (ed.): *Marxist and Social Anthropology*. London, Malaby 1975.
- Bloch, M.: *From Blessing to Violence*. Cambridge, Cambridge University Press 1986.
- Bloch, M.: Language, Anthropology and Cognitive Science. *Man*, 1991, 26, s. 183–198.
- Blom, J.-P.: Ethnic and Cultural Differentiation. In Barth, F. (ed.): *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Oslo, Scandinavian University Press 1969, s. 75–85.
- Boas, F.: *Contribution to the Ethnology of the Kwaikuti*. New York, AMS Press 1969 [1925].
- Bohannan, L.: A Genealogical Charter. *Africa*, 1952, 22, s. 301–315.
- Bohannan, L., Bohannan, P.: *The Tiv of Central Nigeria*. London, Oxford University Press 1953.
- Bohannan, P.: *Judgement and Justice among Tiv*. London, Oxford University Press 1957.
- Bohannan, P.: The Impact of Money on an African Subsistence Economy. *Journal of Economic History*, 1959, 19, s. 491–503.
- Borofsky, R.: On the Knowledge and Knowing of Cultural Activities. In Borofsky, R. (ed.): *Assessing Cultural Anthropology*. New York, McGraw-Hill 1994, s. 331–347.
- Boserup, E.: *Women's Role in Economic Development*. London, Allen & Unwin 1970.
- Bourdieu, P.: The Algerian Peasant's Attitude towards Time. In Pitt-Rivers, J. (ed.): *Mediterranean Countrymen*. Paris, Mouton 1963, s. 55–72.
- Bourdieu, P.: *Outline of a Theory of Practice* (anglický překlad Richard Nice). Cambridge, Cambridge University Press 1977 [1972] (česky: *Teorie jednatel*. Praha, Karolinum 1998).
- Bourdieu, P.: *Distinction* (anglický překlad Richard Nice). London, Routledge 1984 [1979].
- Bourdieu, P.: *Ce que parler veut dire*. Paris, Fayard 1982.
- Bourdieu, P.: *Homo academicus* (anglický překlad Peter Collier). Cambridge, Polity 1988 [1984].
- Bourdieu, P.: *The Logic of Practice* (anglický překlad Richard Nice). Cambridge, Polity 1990 [1980].
- Brown, D.: *Human Universals*. New York, McGraw-Hill 1991.
- Brøgger, J.: *Pre-bureaucratic Europeans*. Oslo, Scandinavian University Press 1990.
- Bulmer, R.: Why Is the Cassowary Not a Bird? A Problem of Zoological Taxonomy among Karam of New Guinea. *Man*, 1967, 2, s. 5–25.
- Burghart, R.: Ethnographers and their Local Counterparts in India. In Fardon, R. (ed.): *Localizing Strategies*. Edinburgh, Scottish Academic Press 1990, s. 260–279.
- Burnham, P. C., Ellen, R. P. (eds.): *Social and Ecological Systems*. London, Academic Press 1979.
- Carrier, J. (ed.): *Occidentalism: Images of the West*. Oxford, Oxford University Press 1995.

- Carrithers, M.: *Why Humans Have Cultures: Explaining Anthropology and Social Diversity*. Oxford, Oxford University Press 1992.
- Carrithers, M., Collins S., Lukes, S. (eds.): *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*. Cambridge, Cambridge University Press 1985.
- Carsten, J.: *The Heat and the Hearth: The Process of Kinship in a Malay Fishing Community*. Oxford, Oxford University Press 1997.
- Castells, M.: *The Rise of the Network Society*. London, Blackwell 1996.
- Cavalli-Sforza, L., Menozzi, P., Piza, A. (eds.): *The History and Geography of Human Genes*. Princeton, NJ, Princeton University Press 1994.
- Chagnon, N. A.: *Yanomamö: The Fierce People* (3. vydání). New York, Holt, Rinehart & Winston 1983.
- Chapman, M.: „Semantics“ and „Celt“. In Parkin, D. (ed.): *Semantic Anthropology*. London, Academic Press 1982, s. 123–144.
- Claessen, H. J., Skalnik, P. (eds.): *The Early State*. The Hague, Mouton 1978.
- Claessen, C.: *Worlds of Sense: Exploring the Senses in History and across Cultures*. London, Routledge 1993.
- Clauses, P.: *Society against the State*. Oxford, Mole 1977.
- Clifford, J., Marcus, G. (eds.): *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, University of California Press 1986.
- Cohen, A.: *Custom and Politics in Urban Africa*. London, Routledge 1969.
- Cohen, A.: *Two-dimensional Man*. London, Tavistock 1974.
- Cohen, A.: *The Politics of Elite Culture*. Berkeley, University of California Press 1981.
- Cohen, A.: *Masquerade Politics: Explorations in the Structure of Urban Cultural Movements*. Berkeley, University of California Press 1993.
- Cohen, A. P.: *The Symbolic Construction of Community*. London, Routledge 1985.
- Cohen, A. P.: *Self Consciousness*. London, Routledge 1994.
- Cohen, D. W., Atieno Odjiambo, E. S.: *Siaya: The Historical Anthropology of a Landscape*. London, James Currey 1989.
- Collier, J., Yanagisako, S.: *Gender and Kinship: Essays toward a Unified Analysis*. Stanford, CA, Stanford University Press 1987.
- Connerton, P.: *How Societies Remember*. Cambridge, Cambridge University Press 1989.
- Cresswell, R.: Technologie. In Bonté, P., Izard, M. (eds.): *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, Presses Universitaires Françaises 1991, s. 698–701.
- Csordas, T. J.: The Body's Career in Anthropology. In Moore, H. (ed.): *Anthropological Theory Today*. Cambridge, Polity 1999, s. 172–205.
- Daly, M., Wilson, M.: *Homicide*. New York, Aldine de Gruyter 1988.
- DaMatta, R.: *Carnivals, Rogues and Heroes: An Interpretation of the Brazilian Dilemma*. London, University of Notre Dame Press 1991.
- D'Andrade, R.: *The Rise of Cognitive Anthropology*. Cambridge, Cambridge University Press 1995.
- Das, V.: The Anthropological Discourse on India. In Borofsky, R. (ed.): *Assessing Cultural Anthropology*. New York, McGraw-Hill 1994, s. 133–144.
- Davis, J.: Tense in Ethnography: Some Practical Considerations. In Okely, J., Calloway, H. (eds.): *Anthropology and Autobiography*. London, Routledge 1992a, s. 205–220.
- Davis, J.: *Exchange*. Buckingham, Open University Press 1992b.
- Dawkins, R.: *The Selfish Gene*. Oxford, Oxford University Press 1976.
- Descola, P., Izard, M.: Guerre. In Bonté, P., Izard, M. (eds.): *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, Presses Universitaires Françaises 1992, s. 698–701.
- Descola, P., Pálsson, G. (eds.): *Nature and Society: Anthropological Approaches*. London, Routledge 1996.
- Despres, L. (ed.): *Ethnicity and Ressource Competition in Plural Societies*. The Hague, Mouton 1975.
- Douglas, M.: *Purity and Danger*. London, Routledge & Kegan Paul 1966.
- Douglas, M.: *Natural Symbols*. London, Barrie & Rockliff 1970.
- Douglas, M.: *Implicit Meanings*. London, Routledge & Kegan Paul 1975.
- Douglas, M.: *Cultural Bias*. London, Royal Anthropological Institute 1978.
- Douglas, M.: *Evans-Pritchard*. Glasgow, Fontana 1980.
- Douglas, M.: *How Institutions Think*. London, Routledge 1987.
- Douglas, M., Isherwood, B.: *The World of Goods: Towards an Anthropology of Consumption*. New York, Basic Books 1978.
- Duerr, H. P.: *Satyricon: Essays und Interviews*. Frankfurt-am-Main, Suhrkamp 1985.
- Dumont, L.: Caste, Racism and Stratification: Reflections of a Social Anthropologist. In Béteille, A. (ed.): *Inequality*. Harmondsworth, Penguin 1969 [1961], s. 337–361.
- Dunbar, R.: Culture, Honesty and the Freerider Problem. In Dunbar, R., Knight, Ch., Powers, C. (eds.): *The Evolution of Culture*. Edinburgh, Edinburgh University Press 1999, s. 194–213.
- Dunbar, R., Knight, Ch., Power, C. (eds.): *The Evolution of Culture*. Edinburgh, Edinburgh University Press 1999.
- Durkheim, E.: *Suicide: A Study in Sociology* (anglický překlad J. A. Spaulding a G. Simpson). New York, Free Press 1951 [1897].
- Durkheim, E.: *De la division de travail social*. Paris, Presses Universitaires Françaises 1960 [1893] (česky: *Společenská dělba práce*. Praha, Centrum pro studium demokracie a kultury 2004).
- Durkheim, E., Mauss, M.: *Primitive Classification* (anglický překlad R. Needham). London, Cohen & West 1963 [1903].
- Edwards, J. et al.: *Technologies of Procreation: Kinship in the Age of Assisted Conception*. Manchester, Manchester University Press 1993.
- Eidheim, H.: *Aspects of the Lappish Minority Situation*. Oslo, Scandinavian University Press 1971.
- Ellen, R. F. (ed.): *Ethnographic Research*. London, Academic Press 1984.
- Epstein, A. L.: *Ethos and Identity*. London, Tavistock 1978.
- Eriksen, T. H.: *Communicating Cultural Difference and Identity: Ethnicity and Nationalism in Mauritius*. Oslo, Occasional Papers in Social Anthropology, 1988, s. 16.
- Eriksen, T. H.: Liming in Trinidad: The Art of Doing Nothing. *Folk*, 1990, 32, s. 23–43.
- Eriksen, T. H.: *Us and Them in Modern Societies: Ethnicity and Nationalism in Mauritius, Trinidad and Beyond*. Oslo, Scandinavian University Press 1992.
- Eriksen, T. H.: *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. London, Pluto Press 1993a.
- Eriksen, T. H.: *Typisk norsk: Essays om kulturen i Norge* (Typically Norwegian: Essays about Culture in Norway). Oslo, C. Huitfeldt 1993b.
- Eriksen, T. H.: The Anthropologist as Author: Some West Indian Lessons about the Relevance of Fiction for Anthropology. In Archetti, E. P. (ed.): *Exploring the Written: Anthropology and the Multiplicity of Writing*. Oslo, Scandinavian University Press 1994, s. 167–196.
- Eriksen, T. H.: Multiculturalism, Individualism and Human Rights: Romanticism, the Enlightenment and Lessons from Mauritius. In Wilson, R. (ed.): *Human Rights, Culture and Context*. London, Pluto 1997, s. 49–69.
- Eriksen, T. H.: *Common Denominators: Ethnicity, Nation-Building and Compromise in Mauritius*. Oxford, Berg 1998.
- Eriksen, T. H.: Ethnic Identity, National Identity and Intergroup Conflict: The Significance of Personal Experiences. In Ashmore, R., Jussim, L. (eds.): *Self and Identity* (svazek 3). Oxford, Oxford University Press (v tisku).
- Evans-Pritchard, E. E.: *The Nuer*. Oxford, Clarendon 1940.

- Evans-Pritchard, E. E.: *Social Anthropology*. Glencoe, Free Press 1951.
- Evans-Pritchard, E. E.: *Nuer Religion*. Oxford, Clarendon 1956.
- Evans-Pritchard, E. E.: *Social Anthropology and Other Essays*. New York, Free Press 1962.
- Evans-Pritchard, E. E.: *Theories of Primitive Religion*. Oxford, Clarendon 1965.
- Evans-Pritchard, E. E.: *Witchcraft, Magic and Oracles among the Azande* (ed. Gillies, E.). Oxford, Oxford University Press 1983 [1937].
- Fardon, R. (ed.): *Localizing Strategies*. Edinburgh, Scottish Academic Press 1990.
- Featherstone, M. (ed.): *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. London, Sage 1990.
- Feld, S.: *Sound and Sentiment: Birds, Weeping, Politics and Song in Kaluli Expression*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press 1982.
- Feld, S.: Notes on „World Beat“. In Keil, Ch., Feld, S. (eds.): *Music Grooves*. Chicago, University of Chicago Press, 1994, s. 238–246.
- Feldman, A.: *Formations of Violence: The Narrative of the Body and Political Terror in Northern Ireland*. Chicago, University of Chicago Press 1991.
- Ferguson, J.: Mobile Worker, Modernist Narratives: A Critique of the Historiography of Transition on the Zambian Copperbelt. *Journal of Southern African Studies*, 1990, 16 (3–4), s. 385–412 / 603–621.
- Feyerabend, P. K.: *Against Method*. London, Verso 1975 (česky: *Rozprava proti metodě*. Praha, Aurora 2001).
- Finnegan, R.: *Literacy and Orality: Studies in the Technology of Communication*. Oxford, Blackwell 1988.
- Firth, R.: *Elements of Social Organization*. London, Watts 1951.
- Firth, R. (ed.): *Themes in Economic Anthropology*. London, Routledge 1967.
- Firth, R.: Degrees of Intelligibility. In Overing, J. (ed.): *Reason and Morality*. London, Tavistock 1985, s. 29–46.
- Firth, R.: The Future of Social Anthropology (přednáška na Univerzitě v Oslu, listopad 1989).
- Fitzgerald, T.: *Metaphors of Identity: A Culture – Communications Dialogue*. New York, SUNY Press 1993.
- Fortes, M.: *The Dynamics of Clanship among the Talensi*. London, Oxford University Press 1945.
- Fortes, M., Evans-Pritchard, E. E. (eds.): *African Political Systems*. Oxford, Oxford University Press 1940.
- Foucault, M.: *The Order of Things*. London, Tavistock 1970.
- Foucault, M.: *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (anglický překlad A. Sheridan). New York, Vintage 1979.
- Fox, R. G. (ed.): *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe, School of American Research Press 1991.
- Fox, R.: *Kinship and Marriage*. Harmondsworth, Penguin 1967.
- Frank, A. G.: *Dependent Accumulation and Underdevelopment*. New York, Monthly Review Press 1979.
- Frazer, J.: *The Golden Bough* (zkrácené vydání). London, Macmillan 1974 [1922] (česky: *Zlatá rtolest*. Praha, Odeon 1977).
- Freeman, D.: *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*. Cambridge, MA, Harvard University Press 1983.
- Friedman, J.: Tribes, States, and Transformation. In Bloch, M. (ed.): *Marxist Analyses and Social Anthropology*. London, Malaby 1975, s. 161–202.
- Friedman, J.: Being in the World: Globalization and Localization. In Featherstone, M. (ed.): *Global Culture: Nationalism, Globalization, and Modernity*. London, Sage 1990, s. 311–328.
- Friedman, J.: *Cultural Identity and Global Process*. London, Sage 1994.
- Friedman, K. E.: *Catastrophe and Creation: The Formation of an African Culture*. London, Harwood 1991.
- Friedman, K. E.: *Den magiska världsbilden: Om statens frigörelse från folket i Folkrepubliken Kongo („The Magical World-View: On the Liberation of the State from the People's Republic of Congo“)*. Stockholm, Carlssons 1994.
- Fuglerud, Ø.: *Life on the Outside: The Tamil Diaspora and Long-Distance Nationalism*. London, Pluto Press 1998.
- Galey, J.-C.: Orientalisme et anthropologie. In Bonté, P., Izard, M. (eds.): *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, Presses Universitaires Françaises 1992, s. 529–532.
- Gandoulou, J.-D.: *Dandies à Baongo: Le Culte de l'élégance dans la société congolaise contemporaine*. Paris, L'Harmattan 1989.
- Geertz, C.: *Agricultural Involution: The Processes of Ecological Change in Indonesia*. Berkeley, University of California Press 1963.
- Geertz, C.: The Wet and the Dry: Traditional Irrigation in Bali and Morocco. *Human Ecology*, 1971, 1 (1), s. 23–29.
- Geertz, C.: *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic Books 1973 (česky: *Interpretace kultur*. Praha, Slon 2000).
- Geertz, C.: *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York, Basic Books 1983.
- Geertz, C.: *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Cambridge, Polity 1988.
- Geertz, C.: The Uses of Diversity. In Brokofsky, R. (ed.): *Assessing Cultural Anthropology*. New York, McGraw-Hill 1994.
- Gell, A.: *The Anthropology of Time*. Oxford, Berg 1992.
- Gellner, E.: *Nations and Nationalism*. Oxford, Blackwell 1983 (česky: *Národy a nacionalismus*. Praha, Hřibál 1993).
- Georges, E.: *The Making of a Transnational Community: Migration, Development and Cultural Change in the Dominican Republic*. New York, Columbia University Press 1990.
- Giddens, A.: *Central Problems in Social Theory*. London, Macmillan 1979.
- Giddens, A.: *The Constitution of Society*. Cambridge, Polity 1979.
- Giddens, A.: *The Nation-state and Violence*. Cambridge, Polity 1985.
- Giddens, A.: *The Consequences of Modernity*. Cambridge, Polity 1990.
- Giddens, A.: *Modernity and Self-identity*. Cambridge, Polity 1991.
- Gilmore, D. D.: *Manhood in the Making: Cultural Conceptions of Masculinity*. New Haven, CT, Yale University Press 1989.
- Gladney, D. C. (ed.): *Making Majorities: Constituting the Nation in Japan, Korea, China, Malaysia, Fiji, Turkey, and the United States*. Stanford, CA, Stanford University Press 1998.
- Gledhill, J.: *Power and its Disguises: Perspectives on Political Anthropology* (2. vydání). London, Pluto Press 2000.
- Gluckman, M.: *Custom and Conflict in Africa*. Oxford, Blackwell 1982 [1956].
- Godelier, M.: Infrastructures, Societies and History. *Current Anthropology*, 1975, 19 (4), s. 763–771.
- Godelier, M.: *Perspectives in Marxist Anthropology*. Cambridge, Cambridge University Press 1977.
- Godelier, M. (ed.): *Transitions et subordinations au capitalisme*. Paris, Maison des Sciences de l'Homme 1977.
- Goffman, E.: *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction*. Indianapolis, Boobs-Merrill Educational Publishing 1961.
- Goffman, E.: *The Presentation of Self in Everyday Life*. Harmondsworth, Penguin 1978 [1959].
- Goody, J. (ed.): *Literacy in Traditional Societies*. Cambridge, Cambridge University Press 1968.

- Goody, J.: *From Production to Reproduction: A Comparative Study of the Domestic Domain*. Cambridge, Cambridge University Press 1976.
- Goody, J.: *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge, Cambridge University Press 1977.
- Goody, J.: *Cooking, Cuisine and Class*. Cambridge, Cambridge University Press 1982.
- Goody, J.: *The Logic of Writing and the Organization of Society*. Cambridge, Cambridge University Press 1986.
- Goody, J.: *The Expansive Moment: The Rise of Anthropology in Britain and Africa, 1918–1970*. Cambridge, Cambridge University Press 1995.
- Gough, E. K.: The Nayars and the Definition of Marriage. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1959, 89, s. 23–34.
- Grillo, R. (ed.): *Nation and State in Europe: Anthropological Perspectives*. London, Academic Press 1980.
- Grillo, R.: *Pluralism and the Politics of Difference: State, Culture and Ethnicity in Comparative Perspective*. Oxford, Oxford University Press 1998.
- Guha, R., Spivak, G. Ch. (eds.): *Selected Subaltern Studies*. New Delhi, Oxford University Press 1988.
- Gupta, A., Ferguson, J. (eds.): *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley, University of California Press 1997.
- Haaland, G.: Economic Determinants in Ethnic Processes. In Barth, F. (ed.): *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Oslo, Scandinavian University Press 1969, s. 58–74.
- Habermas, J.: *Wissenschaft und Technik als „Ideologie“*. Frankfurt-am-Main, Suhrkamp 1967.
- Hall, E. O.: *The Hidden Dimension*. Garden City, NY, Doubleday 1966.
- Halverson, J.: Goody and the Implosion of the Literacy Thesis. *Man*, 1992, 27 (2), s. 300–317.
- Handelman, D.: The Organization of Ethnicity. *Ethnic Groups*, 1977, 1, s. 269–274.
- Handelman, D.: *Models and Mirrors: Towards an Anthropology of Public Events*. Cambridge, Cambridge University Press 1990.
- Handler, R.: *Nationalism and the Politics Culture in Quebec*. Madison, University of Wisconsin Press 1988.
- Handler, R., Segal, D.: How European is Nationalism? *Social Analysis*, 1993, 32 (1), s. 1–15.
- Hannerz, U.: *Exploring the City: Inquiries toward an Urban Anthropology*. New York, Columbia University Press 1980.
- Hannerz, U.: Cosmopolitans and Locals in World Culture. In Featherstone, M. (ed.): *Global Culture, Nationalism, Globalization and Modernity*. London, Sage 1990, s. 237–252.
- Hannerz, U.: *Cultural Complexity*. New York, Columbia University Press 1992.
- Hannerz, U.: *Transnational Connections*. London, Routledge 1996.
- Haraway, D.: *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. London, Routledge 1991.
- Harris, M.: *The Nature of Cultural Things*. New York, Random House 1964.
- Harris, M.: *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*. New York, Random House 1979.
- Harris, O.: Knowing the Past: The Antinomies of Loss in Highland Bolivia. In Fardon, R. (ed.): *Counterwork: Managing Diverse Knowledges*. London, Routledge 1995.
- Harrison, S.: Identity as a Scarce Resource. *Social Anthropology*, 2000, 7 (3), s. 239–252.
- Hart, K.: Informal Income Opportunities and Urban Employment in Ghana. *Journal of Modern African Studies*, 1973, 11 (1), s. 61–89.
- Hastrup, K.: Writing Ethnography: State of the Art. In Calloway, H., Okely, J. (eds.): *Anthropology and Autobiography*. London, Routledge 1992, s. 116–133.
- Hastrup, K.: *A Passage to Anthropology: Between Experience and Theory*. London, Routledge 1995.
- Headland, T. N., Kenneth, L. P., Harrins, M. (eds.): *Emics and Etics: The Insider/Outsider Debate*. London, Sage 1990.
- Hellman, H.: *Great Feuds in Science: Ten of the Liveliest Disputes Ever*. New York, Wiley 1998.
- Herd, G.: *The Zambia: Ritual and Gender in New Guinea*. New York, Holt, Rinehart & Winston 1987.
- Herzfeld, M.: *The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*. Princeton, NJ, Princeton University Press 1985.
- Heusch, L. de: L'Éthnie: Vicissitudes of a Concept. *Social Anthropology*, 2000, 8 (2), s. 99–115.
- Hobsbawm, E., Ranger, T. (eds.): *The Invention of Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press 1983.
- Hollis, M., Lukes, S. (eds.): *Rationality and Relativism*. Oxford, Blackwell 1982.
- Holmes, L. D.: *Quest for the Real Samoa: The Mead/Freeman Controversy and Beyond*. South Hadley, MA, Bergin & Garvey 1987.
- Holý, L.: Strategies for Old Age among the Berti of the Sudan. In Spencer, P. (ed.): *Anthropology and the Riddle of the Sphinx*. London, Routledge, 1990, s. 167–182.
- Holý, L.: *Anthropological Perspectives on Kinship*. London, Pluto Press 1996.
- Holý, L., Stuchlík, M.: *Actions, Norms and Representations*. Cambridge, Cambridge University Press 1983.
- Horowitz, D.: *Ethnic Groups in Conflict*. Berkeley, University of California Press 1985.
- Horton, R.: African Tradition Thought and Western Science. In Wilson, B. R. (ed.): *Rationality*. Oxford, Blackwell 1970, s. 131–171.
- Howell, S.: „To Be Angry Is Not to Be Human, but to Be Fearful Is“: Chewong Concepts of Human Nature. In Howell, S., Willis, R. (eds.): *Societies at Peace: Anthropological Perspectives*. London, Routledge 1989, s. 45–59.
- Howell, S. (ed.): *For the Sake of Our Future: Sacrificing in Eastern Indonesia*. Leiden, Research School CNWS 1996.
- Howell, S., Melhuus, M.: The Study of Kinship, the Study of Person: A Study of Gender? In del Valle, T. (ed.): *Gendered Anthropology*. London, Routledge 1993, s. 38–53.
- Howell, S., Willis, R. (eds.): *Societies at Peace: Anthropological Perspectives*. London, Routledge 1989.
- Hubert, H., Mauss, M.: *Sacrifice: Its Nature and Functions*. Chicago, University of Chicago Press 1964 [1898].
- Huntington, E.: *Mainsprings of Civilization*. London, Wiley 1945.
- Hviding, E.: Indigenous Essentialism?, „Simplifying“ Customary Land Ownership in New Georgia, Solomon Islands. *Bijdragen*, 1994, 149, s. 802–824.
- Inden, R.: *Imagining India*. Oxford, Blackwell 1990.
- Ingold, T.: The Social and Ecological Relations of Culture-Bearing Organisms: an Essay in Evolutionary Dynamics. In Burnham, P. C., Ellen, R. F. (eds.): *Social and Ecological Systems*. London, Academic Press 1979, s. 271–292.
- Ingold, T.: *Evolution and Social Life*. Cambridge, Cambridge University Press 1986.
- Ingold, T.: The Art of Translation in a Continuous World. In Pálsson, G. (ed.): *Beyond Boundaries: Understanding, Translation and Anthropological Discourse*. Oxford, Berg 1993, s. 210–230.
- Ingold, T.: Humanity and Animality. In Ingold, T. (ed.): *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*. London, Routledge 1994a, s. 14–32.
- Ingold, T.: Introduction to Social Life. In Ingold, T. (ed.): *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*. London, Routledge 1994b, s. 735–737.
- Ingold, T. (ed.): *Key debates in Anthropology*. London, Routledge 1996.
- James, A.: *Childhood Identities: Self and Social Relationships in the Experience of the Child*. Edinburgh, Edinburgh University Press 1993.

- James, A., Hockey, J., Dawson, A. (eds.): *After Writing Culture: Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology*. London, Routledge 1997.
- Jarvie, I. C.: Limits to the Functionalism and Alternatives to it in Anthropology. In Manners, R. A., Kaplan, D. (eds.): *Theory in Anthropology – A Source Book*. Chicago, University of Chicago Press 1968, s. 196–203.
- Jenkins, R.: *Pierre Bourdieu*. Cambridge, Polity 1993.
- Jenkins, R.: *Social Identity*. London, Routledge 1996.
- Kafka, F.: *Beschreibung eines Kampfes, Novellen, Skizzen, Aphorismen aus dem Nachlass*. New York, Schocken Books 1946 (česky: *Popis jednoho zápasu a jiné texty z pozůstalosti*. Praha, Odeon 1968).
- Kapferer, B.: The Ritual Process and the Problem of Reflexivity in Sinhalese Demon Exorcism. In MacAloon, J. (ed.): *Rite, Drama, Festival, Spectacle*. Ithaca, NY, Cornell University Press 1984, s. 179–207.
- Kapferer, B.: *Legends of People, Myths of State*. Baltimore, MD, Smithsonian Institution Press 1988.
- Keesing, R. M.: *Cultural Anthropology – Contemporary Perspectives*. New York, Holt, Rinehart & Winston 1981.
- Keesing, R. M.: Theories of Culture Revisited. In Borofsky, R. (ed.): *Assessing Cultural Anthropology*. New York, McGraw-Hill 1994, s. 301–309.
- Kertzner, D. I.: *Ritual, Politics and Power*. New Haven, CT, Yale University Press 1988.
- Klass, M.: *Singing with Sai Baba: The Politics of Revitalization in Trinidad*. Boulder, CO, Westview 1991.
- Klausen, A. M. (ed.): *The Olympic Games as Performance and Public Event*. Oxford, Berghahn 1999.
- Kluckhohn, C., Kroeber, A. E.: *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge, MA, Harvard University Press 1952.
- Knauft, B. M.: Melanesian Warfare: A Theoretical History. *Oceania*, 1990, 60, s. 250–311.
- Knauft, B. M.: *Genealogies for the Present in Cultural Anthropology*. London and New York, Routledge 1990.
- Knudsen, A.: Silent Bodies and Singing Minds. *Folk*, 1987, 29, s. 239–256.
- Knudsen, A.: Dual Histories. In Hastrup, K. (ed.): *Other Histories*. London, Routledge 1992, s. 82–102.
- Kolenda, P.: *Caste in Modern India: Beyond Organic Solidarity*. Prospect Heights, IL, Waveland 1985.
- Kopytoff, I.: Ancestors as Elders in Africa. *Africa*, 1971, 41, s. 129–141.
- Kopytoff, I.: The Cultural Biography of Things: Commodization as Process. In Appadurai, A. (ed.): *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge, Cambridge University Press 1986, s. 64–94.
- Kroeber, A. L.: *The Nature of Culture*. Chicago, University of Chicago Press 1952 [1917].
- Krohn-Hansen Ch.: The Anthropology of Violent Interaction. *Journal of Anthropological Research*, 1994, 50 (4), s. 367–381.
- Kuhn, T.: *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago, Chicago University Press 1962 (česky: *Struktura vědeckých revolucí*. Praha, Oikoymenh 1997).
- Kulick, D., Wilson, M. (eds.): *Taboo, Sex, Identity and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*. London, Routledge 1995.
- Kuper, A.: *The Invention of Primitive Society: Transformations of an Illusion*. London, Routledge 1988.
- Kuper, A.: Anthropological Futures. In Borofsky, R. (ed.): *Assessing Cultural Anthropology*. New York, McGraw-Hill 1994, s. 113–118.
- Kuper, A.: *Anthropology and Anthropologists: The Modern British School* (3. vydání). London, Routledge & Kegan Paul 1996.
- Kuper, A.: *Culture: The Anthropologists' Account*. Cambridge, MA, Harvard University Press 1999.
- Kymlicka, W.: *Multicultural Citizenship: A Theory of Liberal Rights*. Oxford, Clarendon 1995.
- Labov, W.: The Logic of Nonstandard English. In Giglioli, P. P. (ed.): *Language and Social Context*. Harmondsworth, Penguin 1972, s. 179–216.
- Lakoff, G., Johnson, M.: *Metaphores We Live By*. Chicago, University of Chicago Press 1980 (česky: *Metafory, kterými žijeme*. Brno, Host 2002).
- Lan, D.: *Guns and Rain: Guerrillas and Spirit Mediums in Zimbabwe*. London, James Currey 1985.
- Lash, S., Friedman, J. (eds.): *Modernity and Identity*. London, Routledge 1991.
- Latour, B., Woolgar, S.: *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*. London, Sage 1979.
- Leach, E. R.: *Political Systems of Highland Burma*. London, Athlone 1954.
- Leach, E. R.: An Anthropologist's Reflections on a Social Survey. In Jongmans, D. G., Gutkind, P.: *Anthropologists in the Field*. Assen, van Gorcum 1967.
- Leach, E. R.: Ritual. *Encyclopedia of the Social Sciences*. New York, Free Press 1968.
- Leach, E. R.: *Lévi-Strauss*. Glasgow, Fontana 1970.
- Leach, E. R.: *Culture and Communication: The Logic by which Symbols Are Connected*. Cambridge, Cambridge University Press 1976.
- Leach, E. R.: *Social Anthropology*. Glasgow, Fontana 1982.
- Leach, J. W., Klidea, G.: *Trobriand Cricket: An Ingenious Response to Colonialism* (dokumentární film). Berkeley, University of California Extension Media Center 1974.
- Leach, J. W., Leach, E. (eds.): *The Kula: New Perspectives on Massim Exchange*. Cambridge, Cambridge University Press 1983.
- Lee, R.: What Hunters Do for a Living, or How to Make out on Scarce Resources. In Lee, R., DeVore, I. (eds.): *Man the Hunter*. Chicago, Aldine 1968, s. 30–48.
- Levinson, D., Ember, M. (eds.): *Encyclopedia of Cultural Anthropology*. New York, Holt 1996.
- Lévi-Strauss, C.: *Totemism* (anglický překlad R. Needham). Boston, MA, Beacon 1963 (česky: *Totemismus dnes*. Praha, Dauphin 2001).
- Lévi-Strauss, C.: *The Elementary Structures of Kinship* (anglický překlad R. Needham). London, Tavistock 1969 [1949].
- Lévi-Strauss, C.: *Tristes tropiques* (anglický překlad J. a D. Weightman). Harmondsworth, Penguin 1976 [1955] (česky: *Smutné tropy*. Praha, Odeon 1966).
- Lévi-Strauss, C.: *Le Regard éloigné*. Paris, Plon 1983 (anglické vydání: *The View from Afar*. New York, Basic Books 1985).
- Lewis, G. K.: *Main Currents in Caribbean Thought*. Kingston, Heinemann 1983.
- Leyton, R.: *An Introduction to Theory in Anthropology*. Cambridge, Cambridge University Press 1997.
- Lieberman, P.: The Origins and Evolution of Language. In Ingold, T. (ed.): *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*. London, Routledge 1994, s. 108–132.
- Lien, M.: *Fra boknafesk til pizza* (From Boknafesk [solená sušená treska] to Pizza). Oslo, Department of Social Anthropology, Occasional Papers no. 18, 1988.
- Lienhardt, G.: From Study to Field, and Back. *Times Literary Supplement*, 7. červen 1985.
- Lienhardt, G.: Self, Public, Private: Some African Representations. In Carrithers, M., Collins, S., Lukes, S. (eds.): *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*. Cambridge, Cambridge University Press 1987, s. 141–145.
- Linton, R.: *The Study of Man: An Introduction*. New York, Appleton-Century-Crofts 1937.
- Little, K.: Countervailing Influences in African Ethnicity: A Less Apparent Factor. In du Toit, B. (ed.): *Ethnicity in Modern Africa*. Boulder, CO, Sage 1978, s. 175–189.

- Lizot, J.: *Les Yanömami Centraux*. Paris, Editions de l'ÉHESS 1984.
- Lizot, J.: On Warfare: An Answer to N. A. Chagnon. *American Ethnologist*, 1994, 21, s. 841–858.
- Lock, M.: On Being Ethnic: The Politics of Identity Breaking and Making in Canada, or, *Nevra* on a Sunday. *Culture, Medicine and Psychiatry*, 1990, 14, s. 237–254.
- Löfgren, O.: *On Holiday: A History of Vacationing*. Berkeley, University of California Press 1999.
- Lowenthal, D.: *The Past is a Foreign Country*. Cambridge, Cambridge University Press 1985.
- Lukács, G.: *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics* (anglický překlad R. Livingstone). London, Merlin 1971 [1923].
- Lukes, S.: *Power: A Radical View*. London, Macmillan 1977.
- Lutz, C.: *Unnatural Emotions*. Chicago, University of Chicago Press 1988.
- Mac Clancy, J. (ed.): *Sport, Identity and Ethnicity*. Oxford, Ber 1994.
- Mach, Z.: *Symbols, Conflict, and Identity: Essays in Political Anthropology*. New York, SUNY Press 1993.
- Macintyre, A.: Is Understanding Religion Compatible with Believing? In Wilson, B. R. (ed.): *Rationality*. Oxford, Blackwell 1970, s. 62–77.
- Macintyre, A.: *After Virtue: A Study in Moral Theory*. London, Duckworth 1981 (česky: *Ztráta ctnosti. K morální krizi současnosti*. Praha, Oikoymenh 2004).
- McLuhan, M.: *Understanding Media*. New York, McGraw-Hill 1964.
- Malinowski, B.: *Coral Gardens and their Magic*. London, Allen & Unwin 1966 [1935].
- Malinowski, B.: *A Diary in the Strict Sense of the Term*. London, Routledge & Kegan Paul 1967.
- Malinowski, B.: *Magic, Science and Religion and Other Essays*. London, Souvenir 1974 [1948].
- Malinowski, B.: *Argonauts of the Western Pacific*. Prospect Heights, IL, Waveland 1984 [1922].
- Malkki, L. H.: *Purity and Exile: Violence, Memory and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*. Chicago, University of Chicago Press 1995.
- Malthus, T.: *An Essay on the Principle of Population*. Harmondsworth: Penguin 1982 [1798].
- Mandelbaum, D. G.: *Women's Seclusion and Men's Honour. Sex Roles in North India, Bangladesh, and Pakistan*. Tucson, University of Arizona Press 1988.
- Manganaro, M. (ed.): *Modernist Anthropology. From Fieldwork to Text*. Princeton, NJ, Princeton University Press 1990.
- Marcus, G., Fischer, M.: *Anthropology as a Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago, University of Chicago Press 1986.
- Marx, K.: *Capital: A Critique of Political Economy*. New York, Modern Library 1906 [1867–1894].
- Marx, K., Engels, F.: *The Communist Manifesto*. New York, The Modern Reader 1968 [1848].
- Mauss, M.: *The Gift* (anglický překlad I. Cunnison). London, Cohen & West 1954 [1924] (česky: *Esej o daru, podobě a důvodech směny v archaických společnostech*. Praha, Slon 1999).
- Mauss, M.: A Category on the Human Mind: The Notion of the Self. In Carrithers, M., Collins S., Lukes, S. (eds.): *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*. Cambridge, Cambridge University Press 1985, s. 1–26.
- Mead, G. H.: *Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago, University of Chicago Press 1962 [1934].
- Mead, M.: *Coming of Age in Samoa*. Harmondsworth, Penguin 1978 [1928].
- Meillassoux, C.: Recherche d'un niveau de détermination dans la société cynégetique. *L'Homme et la Société*, 1967, 6, s. 95–105.
- Melhuus, M.: A Shame to Honour – A Shame to Suffer. *Ethnos*, 1990, 55, s. 2–25.
- Merleau-Ponty, M.: *Phenomenology of Perception* (anglický překlad J. Edie). Evanston, IL, Northwestern University Press 1962 [1945].
- Middleton, J., Tait, D. (eds.): *Tribes without Rulers*. London, Routledge & Kegan Paul 1970 [1958].
- Miller, D.: *Material Culture and Mass Consumption*. Oxford, Blackwell 1987.
- Miller, D.: Appropriating the State on a Council Estate. *Man*, 1988, 26, s. 323–341.
- Miller, D.: The Young and the Restless in Trinidad: A Case of the Local and the Global in Mass Consumption. In Silverstone, R., Hirsch, E. (eds.): *Consuming Technologies*. London, Routledge 1993a, s. 163–182.
- Miller, D.: *Modernity – An Ethnographic Approach*. Oxford, Berg 1993b.
- Miller, D.: Artefacts and the Meaning of Things. In Ingold, T. (ed.): *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*. London, Routledge 1994, s. 396–419.
- Miller, D.: *A Theory of Shopping*. Cambridge, Polity 1998.
- Miller, D., Slater, D.: *The Internet: An Ethnographic Approach*. Oxford, Berg 2000.
- Miller, S.: Proletarianization of Indian Peasants in Northern Peru. In Heath, D. B. (ed.): *Contemporary Cultures and Societies of Latin America*. Prospect Heights, IL, Waveland 1965, s. 135–142.
- Mills, C. W.: *The Sociological Imagination*. Oxford, Oxford University Press 1959 (česky: *Sociologická imaginace*. Praha, Slon 2002).
- Milton, K. (ed.): *Environmentalism*. London, Routledge 1993.
- Mintz, S.: *Caribbean Transformations*. Chicago, Aldine 1974.
- Mitchell, J. C.: *The Kalela Dance: Aspects of Social Relationships among Urban Africans in Northern Rhodesia*. Livingstone, Rhodes-Livingstone Papers 1956, 27.
- Mitchell, J. C.: Theoretical Orientations in African Urban Studies. In Banton, M. (ed.): *The Social Anthropology of Complex Societies*. London, Tavistock 1966, s. 37–68.
- Moerman, M.: Who Are the Lue? Ethnic Identification in a Complex Civilization. *American Anthropologist*, 1965, 67, s. 1215–1229.
- Moore, H. L.: *A Passion for Difference*. Cambridge, Polity 1994.
- Moore, H. L.: Gender and Other Crises in Anthropology. In Moore, H. L. (ed.): *Anthropological Theory Today*. Cambridge, Polity 1999, s. 151–171.
- Moore, J. W.: *Visions of Culture: An Introduction to Anthropological Theories and Theorists*. Walnut Creek, CA, Altamira Press 1997.
- Morphy, H.: The Anthropology of Art. In Ingold, T. (ed.): *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*. London, Routledge 1994, s. 648–685.
- Morris, B.: *Anthropology of the Self: The Individual in Cultural Perspective*. London, Pluto Press 1994.
- Murdock, G. P.: Common Denominator of Cultures. In Linton, R. (ed.): *The Science of Man in the World Crisis*. New York, Columbia University Press 1945, s. 123–142.
- Murdock, G. P.: *Ethnographic Atlas*. Pittsburgh, PA, Pittsburgh University Press 1967.
- Murphy, A., Murphy, R.: *Women of the Forest*. New York, Columbia University Press 1985.
- Nadel, S. F.: Witchcraft in Four African Societies: An Essay in Comparison. *American Anthropologist*, 1952, 54, s. 18–29.
- Nash, M.: *The Cauldron of Ethnicity in the Modern World*. Chicago, University of Chicago Press 1988.
- Needham, R.: *Structure and Sentiment*. Chicago, University of Chicago Press 1962.
- Needham, R.: Incest. In Needham, R. (ed.): *Rethinking Kinship and Marriage*. London, Tavistock 1971a, s. 24–34.
- Needham, R. (ed.): *Rethinking Kinship and Marriage*. London, Tavistock 1971b.
- Newman, K.: *Falling from Grace: The Experience of Downward Mobility in the American Middle Class*. New York, Vintage 1988.
- Obeyesekere, G.: *Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*. Chicago, University of Chicago Press 1981.
- Obeyesekere, G.: *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific*. Princeton, NJ, Princeton University Press 1992.
- Okely, J.: *The Traveller-gypsies*. Cambridge, Cambridge University Press 1983.

- Okely, J., Calloway, H. (eds.): *Anthropology and Autobiography*. London, Routledge 1992.
- Olwig, K. F.: *Cultural Adaptation and Resistance on St. John: Three Centuries of Afro-Caribbean Life*. Gainesville, University of Florida Press 1985.
- Olwig, K. F.: *Global Culture, Island Identity*. Chur, Switzerland, Harwood Academic Publishers 1993.
- Ong, W. J.: World as View and World as Event. *American Anthropologist*, 1969, 71 (4), s. 634–647.
- Ong, W. J.: *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. London, Methuen 1982 (česky: *Technologizace slova*. Praha, Karolinum 2006).
- Ortner, S. B.: Is Female to Male as Nature to Culture? In Rosaldo, M. Z., Lamphere, L. (eds.): *Woman, Culture and Society*. Stanford, CA, Stanford University Press 1974, s. 67–87.
- Ortner, S. B.: Theory in Anthropology Since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History*, 1984, 26, s. 126–166.
- Ortner, S. B. (ed.): *The Fate of „Culture“: Geertz and Beyond*. Berkeley, University of California Press 1999.
- Ortner, S. B., Whitehead, H.: Accounting for Sexual Meanings. In Ortner, S. B., Whitehead, H. (eds.): *Sexual Meanings*. Cambridge, Cambridge University Press 1981, s. 1–27.
- Orwell, G.: 1984, Oxford, Clarendon 1984 [1949] (česky 1984. Praha, Naše vojsko, 1991).
- Overing, J. (ed.): *Reason and Morality*. London, Tavistock 1985.
- Paine, R.: Ethnodrama and the „Fourth World“: The Saami Action Group in Norway. *Social and Economic Papers*, 14. St. John's Memorial University of Newfoundland 1985.
- Paine, R.: The Claim of Aboriginality: Saami in Norway. In Grønhaug, R., Haaland, G., Henriksen, G. (eds.): *The Ecology of Choice and Symbol: Essays in Honour of Fredrik Barth*. Bergen, Alma Mater 1992, s. 388–407.
- Pálsson, G. (ed.): *Beyond Boundaries: Understanding, Translation and Anthropological Discourse*. Oxford, Berg 1993.
- Parkin, D.: *Neighbours and Nationals in an African City Ward*. London, Routledge & Kegan Paul 1969.
- Parsons, T.: *The Evolution of Societies*. Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall 1977.
- Pehrson, R.: *The Bilateral Networks of Social Relations in Könkämä Lapp District*. Oslo, Ethnographic Museum, 1964.
- Pelto, P. J., Pelto, G. H.: *Athropological Research*. Cambridge, Cambridge Universtiy Press 1970.
- Peristiany, J. G. (ed.): *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*. London, Weidenfeld & Nicolson 1967.
- Pfaffenberger, B.: Fetishized Objects and Humanised Nature: Towards an Anthropology of Technology. *Man*, 1988, 23, s. 236–252.
- Pinker, S.: *The Language Instinct*. New York, Morrow 1993.
- Polanyi, K.: *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of our Time*. Boston, MA, Beacon 1957 [1941].
- Popper, K.: *The Logic of Scientific Discovery*. New York, Harper & Row 1968 [1959] (česky: *Logika vědeckého zkoumání*. Praha, Oikoymenh 1997).
- Pratt, M. L.: Fieldwork in Common Places. In Clifford, J., Marcus, G. E. (eds.): *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, University of California Press 1986, s. 27–50.
- Quigley, D.: *The Interpretation of Caste*. Oxford, Clarendon 1993.
- Radcliffe-Brown, A. R.: The Comparative Method in Social Anthropology. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1951, 81, s. 15–22.
- Radcliffe-Brown, A. R.: *Structure and Function in Primitive Society*. London, Cohen & West 1952 [1929].
- Rappaport, R. A.: *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People*. New Haven, CT, Yale University Press 1968.
- Rappaport, R. A.: Epilogue. *Pigs for the Ancestors* (2. vydání). New Haven, CT, Yale University Press 1984.
- Rapport, N., Overing, J.: *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*. London, Routledge 2000.
- Redfield, R.: *The Little Community: Viewpoints for the Study of a Human Whole*. Chicago, University of Chicago Press 1955.
- Reining, C. C.: *The Zande Scheme: An Athropological Case Study of Economic Development in Africa*. Evanston, IL, Northwestern University Press 1966.
- Renteln, A. D.: *International Human Rights*. London, Sage 1990.
- Riches, D. (ed.): *The Anthropology of Violence*. Oxford, Blackwell 1986.
- Riegelhaupt, J.: Salio Women: An Analysis of Informal and Formal Political and Economic Roles of Portugese Peasant Women. *Athropological Quarterly*, 1967, 40, s. 109–136.
- Rivers, W. H. R.: *Social Organization*. London, Kegan Paul 1924.
- Rodman, M. C.: Empowering Place: Multilocality and Multivocality. *American Anthropologist*, 1992, 94, s. 640–656.
- Roosens, E. E.: *Creating Ethnicity: The Process of Ethnogenesis*. London, Sage 1989.
- Rorty, R.: *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge, Cambridge University Press 1991.
- Rosaldo, M. Z.: Woman, Culture and Society: A Theoretical Overview. In Rosaldo, M. Z., Lamphere, L. (eds.): *Woman, Culture, Society*. Stanford, CA, Stanford University Press 1974, s. 17–43.
- Rosaldo, M. Z.: *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life*. Cambridge, Cambridge University Press 1980.
- Rosaldo, M. Z.: Toward an Anthropology of Self and Feeling. In Shweder, R., LeVine, R. A. (eds.): *Culture Theory*. Cambridge, Cambridge University Press 1984, s. 137–154.
- Rosaldo, M. Z., Lamphere, L. (eds.): *Woman, Culture, Society*. Stanford, CA, Stanford University Press 1974, s. 17–43.
- Rostow, W. W.: *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*. Cambridge, Cambridge University Press 1965.
- Rubin, G.: The „Traffic“ in Women: Notes on the „Political Economy of Sex“. In Reiter, R. (ed.): *Toward an Anthropology of Women*. New York, Monthly Review Press 1975, s. 157–200.
- Rushdie, S.: *The Satanic Verses*. London, Viking 1988 (česky: *Satanské verše*. Praha, Cesty 1994).
- Sahlins, M. D.: Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia. *Comparative Studies in Society and History*, 1963, 5, s. 285–303.
- Sahlins, M. D.: *Tribesmen*. New York, Prentice-Hall 1968.
- Sahlins, M. D.: *Stone Age Economics*. Chicago, Aldine 1972.
- Sahlins, M. D.: *Culture and Practical Reason*. Chicago, Aldine 1976.
- Sahlins, M. D.: *The Use and Abuse of Biology*. Chicago, University of Chicago Press 1977.
- Sahlins, M. D.: *Islands of History*. Chicago, University of Chicago Press 1985.
- Sahlins, M. D.: Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History. In Borofsky, R. (ed.): *Assessing Cultural Anthropology*. New York, McGraw-Hill 1994, s. 377–394.
- Sahlins, M. D.: *How „Natives“ Think: About Captain Cook, For Example*. Chicago, University of Chicago Press 1995.
- Said, E.: *Orientalism*. New York, Pantheon 1978.
- Salmond, A.: Theoretical Landscapes: On a Cross-cultural Conception of Knowledge. In Parkin, D. (ed.): *Semantic Anthropology*. London, Academic Press 1982, s. 65–87.
- Sartre, J.-P.: *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*. London, Methuen 1957 [1943] (česky: *Bytí a nicota*. Praha, Oikoymenh 2006).
- Sartre, J.-P.: *Critique de la Raison dialectique*. Paris, Gallimard 1960.

- Saussure, F. de: *Course in General Linguistics*. New York, McGraw-Hill 1965 [1916] (česky: *Kurz obecné lingvistiky*. Praha, Academia 2007).
- Schechner, R.: Ritual and Performance. In Ingold, T. (ed.): *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*. London, Routledge 1994, s. 14–32.
- Scheper-Hughes, N.: Embodied Knowledge: Thinking with the Body in Critical Medical Anthropology. In Borofsky, R. (ed.): *Assessing Cultural Anthropology*. New York, McGraw-Hill 1994, s. 229–239.
- Scheper-Hughes, N., Lock, M.: The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology. *Medical Anthropology Quarterly*, 1987, 1 (1), s. 6–41.
- Schlegel, A.: Male and Female in Hopi Thought and Action. In Schlegel, A. (ed.): *Sexual Stratification*. New York, Columbia University Press 1977, s. 186–210.
- Schneider, D. M.: *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press 1984.
- Scott, J. C.: *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven, CT, Yale University Press 1985.
- Seeger, A.: Music and Dance. In Ingold, T. (ed.): *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*. London, Routledge 1994, s. 686–705.
- Sharp, L.: Steel Axes for Stone Age Australians. In Cohen, Y. A. (ed.): *Man in Adaptation: The Cultural Present*. Chicago, Aldine 1974 [1952].
- Shore, C.: Ethnicity as Revolutionary Strategy: Communist Identity Construction in Italy. In Macdonald, S. (ed.): *Inside European Identities*. Oxford, Berg 1993, s. 27–53.
- Sigaut, F.: Technology. In Ingold, T. (ed.): *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*. London, Routledge 1994, s. 420–459.
- Sjöberg, K.: *The Return of the Ainu: Cultural Mobilization and the Practice of Ethnicity in Japan*. London, Harwood 1993.
- Skalník, P.: État. In Bonté, P., Izard, M. (eds.): *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, Presses Universitaires Françaises 1992, s. 239–242.
- Smith, A. D.: *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford, Blackwell 1986.
- Smith, A. D.: *National Identity*. Harmondsworth, Penguin 1991.
- Smith, R. T.: *The Negro Family of British Guyana*. London, Routledge & Kegan Paul 1956.
- Spencer, J.: Anthropology as a Kind of Writing. *Man*, 1989, 24 (2), s. 145–164.
- Sperber, D.: Anthropology and Psychology: Towards an Epidemiology of Representations. *Man*, 1985, 20 (1), s. 73–87.
- Sperber, D.: L'Étude anthropologique des représentations: problèmes et perspectives. In Jodelet, D. (ed.): *Les Représentations sociales*. Paris, Presses Universitaires Françaises 1989, s. 115–130.
- Jodelet, D.: *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*. Oxford, Blackwell 1996.
- Srinivas, M. N.: *Religion and Society among the Coorgs of South India*. Oxford, Clarendon 1952.
- Stenning, D. J.: Household Viability among the Pastoral Fulani. In Goody, J. (ed.): *The Developmental Cycle of Domestic Groups*. Cambridge, Cambridge University Press 1962, s. 92–119.
- Steward, J.: *The Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*. Urbana, University of Illinois Press 1955.
- Stoller, P.: *The Taste of Ethnographic Things: The Senses in Anthropology*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press 1989.
- Strathern, M.: *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley, University of California Press 1988.
- Strathern, M.: *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge, Cambridge University Press 1992.
- Strathern, M. (ed.): *Shifting Contexts: Transformations in Anthropological Knowledge*. London, Routledge 1995.
- Street, B. W., Besnier, N.: Aspects of Literacy. In Ingold, T. (ed.): *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*. London, Routledge 1994, s. 503–526.
- Sussman, J. K.: *Medical Pluralism on Mauritius: A Study of Medical Beliefs and Practices in a Polyethnic Society*. Ann Arbor, University Microfilms 1983.
- Talle, A.: *Women at a Loss: Changes in Massai Pastoralism and their Effects on Gender Relations*. Stockholm, Stockholm Studies in Social Anthropology 19, 1988.
- Tambiah, S. J.: The Politics of Ethnicity. *American Ethnologist*, 1989, 16 (2), s. 335–349.
- Taussig, M.: Culture of Terror – Space of Death: Roger Casement's Putamayo Report and the Explanation of Torture. *Comparative Studies in Society and History*, 1984, 26 (3), s. 467–497.
- Taylor, Ch.: *Multiculturalism and the Politics of Recognition* (ed. A. Gutmann). Princeton, NJ, Princeton University Press 1992.
- Tempels, P.: *Bantu Philosophy*. Paris, Présence Africaine 1959.
- Terray, E.: *Marxism and „Primitive“ Societies*. New York, Monthly Review Press 1972.
- Thaiss, G.: The Conceptualization of Social Change through Metaphors. *Journal of Asian and African Studies*, 1978, 13, (1), s. 1–15.
- Thomas, N.: *Entangled Objects: Exchange, Material Culture and Colonization in the Pacific*. Cambridge, MA, Harvard University Press 1991.
- Tilly, Ch.: *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons*. New York, Russel Sage 1984.
- Tinker, H.: *A New System of Slavery: The Export of Indian Labour Overseas, 1830–1920*. Oxford, Oxford University Press 1974.
- Todd, E.: *The Explanation of Ideology: Family Structures and Social Systems*. Oxford, Blackwell 1989.
- Todorov, C.: *Nous et les autres: La Réflexion française sur la diversité humaine*. Paris, Seuil 1989.
- Tonkin, E., McDonald, M., Chapman, M. (eds.): *History and Ethnicity*. London, Routledge 1989.
- Tönnies, F.: *Community and Society*. New York, Harper & Row 1963 [1889].
- Tooby, J., Cosmides, L.: „The Psychological Foundations of Culture“. In Barkow, J., Cosmides, L., Tooby, J. (eds.): *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*. Oxford, Oxford University Press 1992, s. 19–136.
- Tronvoll, K.: osobní sdělení, 1999.
- Turnbull, C.: *The Forest People*. London, Picador 1979 [1961].
- Turnbull, C.: *The Mbuti Pygmies: Adaptation and Change*. New York, Holt, Rinehart & Winston 1983.
- Turnbull, C.: *The Human Cycle*. New York, Simon & Schuster 1985.
- Turner, T.: Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology that Multiculturalists Should be Mindful of it? *Cultural Anthropology*, 1993, 8 (4), s. 411–429.
- Turner, V.: *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, NY, Cornell University Press 1967.
- Turner, V.: *The Ritual Process*. Chicago, Aldine 1969 (česky: *Průběh rituálu*. Brno, Computer Press 2004).
- Turner, V.: *Dramas, Fields, and Metaphors*. Ithaca, NY, Cornell University Press 1974.
- Turton, D. (ed.): *War and Ethnicity. Global Connections and Local Violence*. Woodbridge, Suffolk, University of Rochester Press 1997.
- Tylor, E. B.: The Science of Culture. In Fried, M. (ed.): *Readings in Anthropology: Cultural Anthropology* (svazek II). New York, Crowell 1968 [1871].
- Van den Berghe, P.: Ethnicity and Class in Highland Peru. In Despres, L. (ed.): *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*. The Hague, Mouton 1975.

- Van der Veer, P.: *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*. Berkeley, University of California Press 1994.
- Van Gennep, A.: *Les Rites de passage*. Paris, Emile Nourry 1909 (česky: *Přechodové rituály*. Praha, Nakladatelství Lidové noviny 1996).
- Van Gennep, A.: *The Rites of Passage* (anglický překlad M. B. Vizedom, G. L. Cafee, úvod S. T. Kimball). London, Routledge 1960.
- Veblen, T.: *The Theory of the Leisure Class: An Economic Study of Institutions*. New York, Mentor Books 1953 [1899] (česky: *Teorie zahálčivé třídy*. Praha, Slon 1999).
- Vermuelen, H. F., Roldán, A. A. (eds.): *Fieldwork and Footnotes: Studies in the History of European Anthropology*. London, Routledge 1995.
- Vermuelen, H., Govers, C. (eds.): *The Anthropology of Ethnicity. „Beyond Ethnic Groups and Boundaries“*. Amsterdam, Het Spinhuis 1994.
- Vertovec, S.: *Hindu Trinidad*. London, Macmillan 1992.
- Wallerstein, I.: *The Modern World-System* (3 svazky). New York, Academic Press 1974–1979.
- Wallerstein, I.: *The Capitalist World Economy*. Cambridge, Cambridge University Press 1979.
- Wallman, S.: Ethnicity and the Boundary Process in Context. In Mason, D., Rex, J. (eds.): *Theories of Race and Ethnic Relations*. London, Macmillan 1986.
- Watson, C. W. (ed.): *Being There: Fieldwork in Anthropology*. London, Pluto Press 1999.
- Weber, M.: *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology* (ed. Roth, G., Wittich, C.). Berkeley, University of California Press 1978 [1919].
- Weiner, A. B.: *The Trobrianders of Papua New Guinea*. New York, Holt, Rinehart & Winston 1988.
- Weiner, A. B.: *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-while-giving*. Berkeley, University of California Press 1992.
- Welsh, R. L.: Traditional Medicine and Western Medical Options among the Ningerum of Papua New Guinea. In Romanucci-Ross, L., et al.: *The Anthropology of Medicine*. New York, Praeger 1983, s. 32–51.
- Werbner, P.: Diaspora and Millennium: British Pakistani Global-Local Fabulations on the Gulf War. In Ahmed, A. S., Hastings, D. (eds.): *Islam, Globalization and Modernity*. London, Routledge 1994, s. 213–235.
- Werbner, P., Modood, T. (eds.): *Debating Cultural Hybridity: Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*. London, Zed 1997.
- White, L.: *The Science of Culture: A Study of Man and Civilization*. New York, Grove Press 1949.
- Whorf, B. L.: *Language, Thought, and Reality*. New York, Wiley 1956.
- Wikan, U.: Man Becomes Woman: Transsexualism in Oman as a Key to Gender Roles. *Man*, 1977, 12 (2), s. 304–319.
- Wikan, U.: *Managing Turbulent Hearts*. Chicago, University of Chicago Press 1992.
- Williams, R.: *Keywords*. London, Flamingo 1981.
- Wilson, B. (ed.): *Rationality*. Oxford, Blackwell 1970.
- Wilson, E. O.: *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge, MA, Harvard University Press 1975.
- Wilson, E. O.: *On Human Nature*. Cambridge, MA, Harvard University Press 1978.
- Wilson, E. O.: *Consilience: The Unity of Knowledge*. New York, Knopf 1998.
- Wilson, G.: *An Essay on the Economics of Detribalization in Northern Rhodesia, Parts I–II*. Livingstone, Rhodes-Livingstone Institute 1941–1942.
- Wilson, P. J.: *Crab Antics* (2. vydání). New Haven, CT, Yale University Press 1978.
- Wilson, R.: Machine Guns and Mountain Spirits: The Cultural Effects of State Repression among the Q'eqchi' of Guatemala. *Critique of Anthropology*, 1991, 11 (1), s. 33–61.
- Wilson, R. (ed.): *Human Rights, Culture and Context*. London, Pluto Press 1997.
- Winch, P.: Understanding a Primitive Society. In Wilson, B. (ed.): *Rationality*. Oxford, Blackwell 1970 [1964], s. 1–18.
- Wittfogel, K.: *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*. New Haven, CT, Yale University Press 1959.
- Wittgenstein, L.: *Philosophical Investigations* (anglický překlad G. E. M. Anscombe). Oxford, Blackwell 1983 [1958].
- Wolf, E.: *Peasants*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall 1966.
- Wolf, E.: The Hacienda System and Agricultural Classes in San José, Puerto Rico. In Béteille, A. (ed.): *Inequality*. Harmondsworth, Penguin 1969 [1956], s. 172–192.
- Wolf, E.: *Europe and the People without History*. Berkeley, University of California Press 1982.
- Woodburn, J.: Social Dimension of Death in Four African Hunting and Gathering Societies. In Bloch, M., Parry, J. (eds.): *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge, Cambridge University Press 1982, s. 187–210.
- Worsley, P.: *The Trumpet Shall Sound* (2. vydání). New York, Schocken 1968.
- Worsley, P.: *The Three Worlds: Culture & World Development*. London, Weidenfeld & Nicolson 1984.
- Worsley, P.: Models of the Modern World-System. In Featherstone, M. (ed.): *Global Culture: Nationalism, Globalization, and Modernity*. London, Sage 1990, s. 295–310.
- Worsley, P.: *Knowledges: What Different Peoples Make of the World*. London, Profile 1997.
- Wulff, H.: *Ballet across Borders: Career and Culture in the World of Dancers*. Oxford, Berg 1998.