

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 jisté 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 rozdělena 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 rozdílu 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 dělbu 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 společnostech s omezenou dělbou práce, například v lovecko-sběračských komunitách, je sociální diferenciacie jednoduchá a v některých případech může být určena jen věkem a pohlavím. V mnoha zemědělských a pěstitelských společnostech se náboženští vůdci a náčelníci těší uznávanému postavení, jež je odděluje od ostatních lidí, i když toto postavení nemusí být nutně dědičné. Ve složitěji strukturovaných zemědělských komunitách existují dědičné politické funkce a často také profesionální byrokracie a armáda. Mohou zde rovněž existovat značné rozdíly mezi bohatými a chudými i mezi mocnými a bezmocnými. V některých společnostech je při formální sociální diferenciaci rozhodující připsaný (adskribovaný) status (například příslušnost ke kastám v Indii); v jiných společnostech 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 nepřímou. 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 nejtýpčtějším 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, ekonomikou, 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 zastřešení 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.

Nadřízenost a podřízenost

Je podřízenost 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 Malajsi; viz Howell, 1989) až po společnosti, kde ženy nemohou takřka vůbec ovlivnit vlastní osud. Za druhé, pojmy jako „společenské postavení“, „podřízenost“ 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 domácnostmi 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 společnosti považují úlohu žen při reprodukci

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 vládou 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 kapitulu 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 „druhým 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. Ženinou 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 Kari-biku 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 předvídatí 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 diference a klasifikace. Stárnutí je nevyhnutelným a nevratným biologickým procesem, ale věk je stejně jako gender do jisté míry sociálním výtvozem. 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 „hrozivý“ 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 diference než například kasta, třída nebo příslušnost k etnické skupině.

Věkové stupně a věkové skupiny

Ve společnostech, které uznávají věk jako významný princip diference, existuje několik stupňů nebo institucionalizovaných fází mezi mládím a stářím. Baktamánové 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 kapitola 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 chlapci 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 přetrpět 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 strukturního 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 Ndembů v Severní Rhodésii (dnešní Zambii). Ndembu 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-

lými 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 patričnou 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

Neboť 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 Indií. 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 statutem.

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-