

Antropologie náboženství

Fiona Bowie

Rituál, mytologie, šamanismus, poutnictví

Antropologie zkoumá člověka jako komplexní bytost a k tomuto účelu využívá poznatků přírodních i sociálních věd. Základním východiskem studia je pro ni odlišnost mezi vlastním a cizím. Jací jsou ostatní a co jejich odlišnost říká o naší vlastní společnosti? Co definuje člověka? Takovéto otázky dělají z náboženství významný předmět studia antropologie. Publikace představuje základní témata oboru i jeho současný vývoj. Zabývá se teoretickými přístupy k vědnímu oboru antropologie náboženství i jevy, jako jsou mýty, rituály či symboly, a vztahy mezi kulturou, společností a náboženstvím. Kniha je sestavena ze samostatných kapitol, které je možno probírat v různém sledu (každá má vlastní úvod, shrnutí, bibliografii a poznámky). Teoretické otázky jsou ilustrovány mnohými případovými studii. Publikace je určena studentům vysokých škol a zájemcům o uvedení do oboru.

Fiona Bowie

přednáší antropologii na univerzitě v Bristolu.

www.portal.cz

ISBN 978-80-7367-378-9



9 788073 673789


portal

Antropologie náboženství

Fiona Bowie

Rituál, mytologie, šamanismus, poutnictví



portal

Bowie, Fiona

Antropologie náboženství / Fiona Bowie ; [z anglického originálu ... přeložil Vladimír Petkevič]. -- Vyd. 1. -- Praha : Portál, 2008. -- 336 s.

Název originálu: Anthropology of religion

ISBN 978-80-7367-378-9 (váz.)

572.026:2 * 2-264 * 2-5 * 165.212 * 133.4:2-382 * 316.74 * 2-67

- antropologie náboženství

- mýty

- rituály a obřady

- symboly

- šamanismus

- kultura a náboženství

- náboženství a společnost

- učebnice vysokých škol

572 - Antropologie [1]

37.016 - Učební osnovy. Vyučovací předměty. Učebnice [22]

Překladatel velice děkuje za odbornou pomoc doc. PhDr. Františku Vrhelovi, CSc.,
Mgr. Zuzaně Korecké a PhDr. Jaroslavu Skupníkovi, Ph.D., z Ústavu etnologie
Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze.

Původní anglické vydání:

This edition is published by arrangement with Blackwell Publishing Ltd, Oxford.

Anthropology of Religion, Second Edition

© 1979, 2005 Barabara Gordon

České vydání:

Translation © Vladimír Petkevič 2008

© Portál, s. r. o., Praha 2008

ISBN 978-80-7367-378-9

Předmluva k druhému vydání	8
Předmluva k prvnímu vydání	9
Poděkování	11
KAPITOLA 1	
Teorie a rozpory	13
Úvod	13
Problematika, kterou se zabývá religionistika	14
Původ náboženství	24
Vymezení náboženství	31
Závěr	39
Literatura	39
KAPITOLA 2	
Tělo jako symbol	45
Úvod	45
Symbolická klasifikace a tělo	46
Cvičení těla a sociální nadvláda	61
Osobní a kulturní symboly	67
Závěr	70
Literatura	70
KAPITOLA 3	
Uchovávání a změna hranic: politika náboženské identity	73
Úvod	73
Otázka identity	74

Rituální čistota a sociální hranice	75
Vymezování identit	79
Zpochybňování hranic	84
Závěr	90
Literatura	90
KAPITOLA 4	
Pohlaví, gender a posvátno	93
Úvod	93
Podívejme se na ženy	95
Reflexivita a gender	100
Genderová studia	103
Závěr	112
Literatura	113
KAPITOLA 5	
Náboženství, kultura a životní prostředí	117
Úvod	117
Kosmologie	118
Mytologie, gender a životní prostředí	127
Totemismus a doba snění	135
Závěr	141
Literatura	142
KAPITOLA 6	
Teorie rituálu, přechodové rituály a rituální násilí	147
Úvod	147
Co je to rituál?	149
Přechodové rituály	156
Rituální násilí	171
Násilí a posvátno	173
Závěr	177
Literatura	178
KAPITOLA 7	
Šamanismus	183
Úvod	183
Co je to šamanismus?	183

Různé metody zkoumání šamanismu	184
Arktický šamanismus	190
Šamanismus a průmyslový Západ	200
Závěr	203
Literatura	205
KAPITOLA 8	
Čarodějnictví a zlý pohled	209
Úvod	209
Čarodějnictví v Africe	211
Čarodějnictví na francouzském venkově	221
Zlý pohled	224
Diskuse o mentalitách	229
Literatura	238
KAPITOLA 9	
Pouť	243
Úvod	243
Metody výzkumu poutí	244
Politika náboženské syntézy	258
Závěr	264
Literatura	265
KAPITOLA 10	
Mýtus	271
Úvod	271
Mýtus a rituál	273
Malinowski a funkce mýtu	277
Moc mýtu	280
Strukturální studium mýtu	284
Joseph Campbell a monomýtus	289
Dějiny, mýtus a paměť	297
Mýtus a paměť	299
Závěr	304
Literatura	304
Poznámky	309
Rejstřík	325

- Urry, James (1993): *Before Social Anthropology: Essays on the History of British Anthropology*. Reading, MA: Harwood Academic Publishers.
- van Dijk, Rijk & Pels, Peter (1996): Contested authorities and the politics of perception: deconstructing the study of religion in Africa. In Richard Werbner & Terence Ranger (eds.), *Postcolonial Identities in Africa*. London: Zed Books, s. 245–270.
- Whaling, Frank (ed.) (1983): *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, 2. sv. Amsterdam: Mouton.

Tělo jako symbol

Úvod

Německý historik, filozof, sociolog a ekonom Max Weber (1864–1920) charakterizoval lidi jako „tvůrce smyslu“. Pro všechny lidské společnosti je zásadní dávat smysl svému okolí, uspořádat, klasifikovat, usměrňovat a regulovat. Pojem *symbolická klasifikace*, ústřední téma této kapitoly a antropologie náboženství vůbec, se týká tohoto úsilí vytvářet smysluplné světy a smysluplné soustavy vztahů. Jazyk je důležitý, nikoli však jediný nástroj klasifikace. Věk, pohlaví, etnické a kulturní rysy, zdraví a zdravotní postižení – to vše se používá v procesu klasifikace. Kdykoli se setkáme s jinými lidmi, okamžitě je buď třeba jen bezděčně klasifikujeme, někam zařazujeme, ale to, jakým způsobem jsou klasifikováni a jaký je význam klasifikačních kategorií, se v jednotlivých kulturách liší. Někteří lidé budou klasifikováni jako příbuzní (ať už jsou schopni uzavřít sňatek, nebo ne), s jistými stanovenými typy chování, jež jim přísluší. Jiné lidi můžeme pokládat za obchodní partnery nebo za ty, s nimiž si něco vyměňujeme, za zákazníky, učitele, za lidi, od nichž požadujeme nějaké služby, za nepřátele či za společníky, nebo jednoduše za cizí lidi – kterých je záhodno si nevsímat nebo je považovat za potenciálně škodlivé či za ty, jež je nutné ovládat. Ve většině společností existují skupiny, jež se pro danou společnost nacházejí ve skutečnosti za hranicemi kategorie označované jako „lidská“. Mezi ně patří například „nedotknutelní“ nacházející se mimo hinduistický kastovní systém, Židé v nacistickém Německu, a dokonce Romové či kočovní Romové z pohledu dominantní usadlé, nemigrující většiny. Někteří lidé mohou považovat homosexuální muže a ženy nebo ty, kdo mají odlišnou barvu pleti či odlišné náboženské přesvědčení, za „společensky nepřijatelné“. Za války a v průběhu podobných konfliktů musí být nepřítel „odlidštěn“, než smí být zabit. V každém takovém případě se nezabýváme biologií jako

takovou, nýbrž symbolickou klasifikací. Naše chování vůči jiným je určováno tím, co tyto kategorie znamenají nebo co pro nás představují.

Tato kapitola se zaměřuje na odlišné, nicméně související aspekty vztahu mezi symboly, náboženstvím, tělem a společností. V první části nazvané „Symbolická klasifikace a tělo“ je zaveden pojem těla jako prostředek k symbolizování společnosti na základě práce Roberta Hertze a Mary Douglasové. Poněkud odlišná konceptualizace symbolického těla je ilustrována v práci Petera Reynoldse, který pokládá projekt Manhattan zaměřený na výrobu první atomové bomby na světě za uskutečnění sociálního mýtu – mýtu o idealizovaném mužském těle. V druhé části nazvané „Cvičení těla a sociální nadvláda“ se zkoumá spojitost mezi kulturou, biologií a symbolem na základě prací Marcela Mause a Judith Okelyové. V práci Maussově a Okelyové je ústřední pojem *habitus* a řízení společnosti monitorováním a omezováním tělesného pohybu (jsou to témata, jež lze nalézt i v díle Michela Foucaulta a Pierra Bourdieua). Třetí část s názvem „Osobní a kulturní symboly“ se zaměřuje na vytváření osobních symbolů na těle a na širší kulturní významy, jež tyto symboly vyjadřují. Ve světě současných srílanských asketiček, jež popisuje Gananath Obeysekere, může odmítnutí sexuálních vztahů s mužem vést v některých případech ke kulturně chápaným symbolickým formám ženské bravurnosti monitorováním a omezováním tělesného pohybu (jsou to témata, jež lze nalézt i v díle Michela Foucaulta a Pierra Bourdieua). Třetí část s názvem „Osobní a kulturní symboly“ se zaměřuje na vytváření osobních symbolů na těle a na širší kulturní významy, jež tyto symboly vyjadřují. Ve světě současných srílanských asketiček, jež popisuje Gananath Obeysekere, může odmítnutí sexuálních vztahů s mužem vést v některých případech ke kulturně chápaným symbolickým formám ženské bravurnosti monitorováním a omezováním tělesného pohybu (jsou to témata, jež lze nalézt i v díle Michela Foucaulta a Pierra Bourdieua). Třetí část s názvem „Osobní a kulturní symboly“ se zaměřuje na vytváření osobních symbolů na těle a na širší kulturní významy, jež tyto symboly vyjadřují. Ve světě současných srílanských asketiček, jež popisuje Gananath Obeysekere, může odmítnutí sexuálních vztahů s mužem vést v některých případech ke kulturně chápaným symbolickým formám ženské bravurnosti monitorováním a omezováním tělesného pohybu (jsou to témata, jež lze nalézt i v díle Michela Foucaulta a Pierra Bourdieua).

Symbolická klasifikace a tělo

V této první části se zabýváme některými způsoby, jakými se lidské tělo používá jako klasifikační mechanismus. Všichni sice máme tělo, nemluvíme však nutně stejným jazykem, nesdílíme týž kód v oblékání, nevyznáváme stejné (nebo vůbec nějaké) náboženství. Shodnost našich těl z nich činí zvláště užitečné nástroje k „vyjadřování se“ o společnosti. Gender a politika jsou témata, jež prostupují prakticky všechny diskuse o náboženství. Antropologický přístup k náboženství zahrnuje to, jak symboly, mýty, obřady, etika a zkušenosti s „posvátmem“ působí uvnitř společnosti a jak jí jsou vytvářeny. Například klasifikovat někoho jakožto morálně deviantního je zjevně něco, co může mít společenské a politické důsledky. Osoba nebo skupina osob, jež jsou stigmatizovány odmítnutím udělení občanství (například ilegálnímu imigrantovi) nebo jsou považovány za „vyšinuté“ (třeba proto, že se zastávají práv homosexuálů) či se odmítají podřídit převládajícím hodnotám (např. stoupenci hnutí New Age), mohou mít odepřený nebo omezený přístup ke zdravotní a sociální péči.

k vymoženostem právního systému či k možnostem využívat volného času. V těchto případech může mít klasifikační akt, který vždy vychází z nějakého konkrétního světového názoru a z představ o tom, co je „čisté“ a co naopak „nečisté“, závažné důsledky pro lidský život.

Co je to symbol?

Lidé žijí v symbolickém světě. I ti z nás, kdo chápou všechno co nejdoslovněji, užívají a uznávají symboly. Když někdo nosí náboženský oděv, může to symbolizovat jeho individuální zasvěcení Bohu. Barevná stužka na klopě může znamenat solidaritu s těmi, kdo jsou postiženi AIDS. Náušnice v jednom uchu může označovat příslušnost k homosexuálům. Národní hrdost, členství v nějaké skupině nebo podpora sportovního klubu se dá vyjádřit vzdáním pocty vlajce, zpěvem hymny, uniformou, oblečením do klubových barev nebo vůbec zvláštním oděvem.

Symbol: slovo složené ze dvou řeckých slov, *syn*, s významem spolu nebo s, a *ballein*, házet. Něco, co zastupuje či představuje něco jiného. Pokud to obvyčeje a konvence dovolí, lze jako symbolu užít čehokoli.

Symboly jsou kulturní konstrukty a většina z nich nemá význam, který by byl přijímán všeobecně. Například kroužek, konkrétněji prstýnek, je-li při obřadu uzavření manželství na Západě nasazen na nevěstin prst, může symbolizovat věčnost a závazek. U kamerunského etnika Bangwa znamenal kruh na ženském kotníku, že žena je otrokyně. Eucharistický chléb a víno symbolizující tělo a krev Kristovu mohou být duchovním pokrmem pro křesťany, ale vzhledem k jejich možnému kanibalskému chápání pohoršením mimo jiné pro hinduisty. Význam symbolu není tedy vnitřní, nevychází z něho samého, jako by to byla nějaká zvláštní vlastnost, kterou symbol má. Symbol lze chápat pouze ve vztahu k jiným symbolům tvořícím součást téhož kulturního celku. Mušle mohou používat bílí Australané jako ozdoby, avšak tytéž mušle mohou pro obyvatele Trobriandových ostrovů symbolizovat konkrétní soubor výměnných vztahů, podrobnou historii, sociální postavení a zámožnost.²⁷ V muzeu na Západě může být táž šňůra mušlí spjata ještě s dalším souborem asociací vyvolávajícím dojem exotické „jinakosti“, nebo může symbolizovat koloniální vztahy a vyvlastnění jedné kultury jinou.²⁸

Ačkoli kroužky, prstýnky či mušle mohou mít v některých společnostech mnoho symbolických významů a v jiných zase žádný význam nemají, všechna etnika a kul-

tury mají k dispozici jeden objekt, který je vzhledem k jeho všudypřítomnosti a tvárnosti obzvláště zatížen velkou symbolikou – lidské tělo. Je zakoušeno zároveň subjektivně i objektivně, patří jak jedinci, tak širšímu sociálnímu útvaru. A především: tělo máme všichni. Jak to formuloval Rodney Needham:

Je jeden zvláštní druh přirozené podobnosti mezi muži [a ženami], který uznávají všichni lidé a který umožňuje účinné srovnání překračující hranice kultury a jazyka. Jádro této podobnosti poskytuje lidské tělo, jediná věc v přírodě, která je vnitřně zakoušená, jediný objekt, o němž máme subjektivní vědomost. (Needham, 1972, s. 139)

Pravá a levá

Robert Hertz byl žákem velkého francouzského sociologa Émila Durkheima, jedním ze skupiny vynikajících mladých vědců, označované souborně jako *Année Sociologique* podle stejnojmenného časopisu, který založil Durkheim. Hertz se narodil roku 1881 a krátce učil na École des Hautes Études. Jako mnoho příslušníků své generace zahynul v roce 1915 v zákopech první světové války, a Francie tak přišla o originálního a tvůrčího myslitele. Jeho pojednání „Přednost pravé ruky: studie o náboženské polaritě“ vyšlo poprvé roku 1909 a bylo odrazem Durkheimova vlivu, jaký tento myslitel přikládal rozdílu mezi posvátným a profánním. Překlad tohoto pojednání do angličtiny s názvem *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification* (1973), který pořídil Rodney Needham, umožnil, aby se s Hertzovou prací seznámila širší anglicky mluvící veřejnost.

Hertz upozorňoval na to, že malá biologická asymetrie se dosud výrazně kompenzovala cvičením a že většina společností podporuje pravorukost na úkor levorukosti. Dětem-levákům se třeba zabráňuje používat levou ruku (nebo nohu). Takové děti mohou být trestány, druzí se jim vysmívají, levá ruka se jim svazuje nebo jsou nějak jinak omežovány. V mnoha společnostech je obvyklé jíst a vítat druhé pravou rukou. Levá ruka se může spojovat s vyměšováním a symbolizovat tak nečistotu.

Hodnoty a asociace připisované pravé ruce se výrazně liší od hodnot a asociací připisovaných ruce levé. V této souvislosti Hertz na počátku svého pojednání říká:

Cožpak existuje dokonalejší podobnost, než jaká je mezi našima dvěma rukama?! A přece jak jsou si nápadně nerovné! Pravé ruce se dostává poct, lichotivých označení, výsad: jedná, nařizuje a bere. Levou rukou se naopak pohrdá a je jí vyhrazena pouze role pokorné pomocnice: sama nemůže dělat nic: pomáhá, podpírá, drží. Pravá ruka je symbolem a modelem všech aristokracií, levá naopak všech plebejců. Jaké jsou všechny ty ctihodné tituly dávané pravé ruce?! A odkud se bere nevolnictví ruky levé? (Hertz, 1973, s. 3)

Tělo poskytuje společností jakousi náповědu – levorukost je všude méně běžná než převaha pravice. Je to vhodný referenční bod, na němž kultury vybudovaly stavbu symbolických asociací, jež jsou skoro tak univerzální, jako může být univerzální jakýkoli symbol. V každém jazyce je užitečným cvičením přemýšlet o slovech, větech a zvyklostech, které mají polaritu levá-pravá, nebo si je zapisovat. Srovnají-li se napříč kulturami, jak předvedl Hertz, vykazují pozoruhodnou jednotnost. Nikterak nás tedy nepřekvapí, když se dozvíme, že:

U Maorů je pravá strana posvátná, je to místo, kde sídlí dobré a tvůrčí síly; levá strana je stranou profánní a jediné, čím disponuje, jsou – jak ještě uvidíme – jisté rušivé a podezřelé síly ... pravá strana je „stranou života“ (a síly), zatímco levá je „stranou smrti“ (a slabosti). Vlivy přinášející zdar a štěstí a vlivy životodárné do nás vstupují z pravé strany a skrze ni, a naopak smrt a trápení pronikají do jádra naší bytosti zleva. (Hertz, 1973, s. 12)

Hertz rovněž upozorňuje na to, že u Maorů se pravá strana pokládá za mužskou a posvátnou a levá za ženskou a profánní.

Když dojde na objasnění, proč je polarita pravá-levá zatížena tak významnou symbolikou, opakuje Hertz argumenty, které spojují lidské tělo s přirozeným světem a s dodržováním náboženských ustanovení.

Podle některých autorů lze rozlišování na pravou a levou beze zbytku vysvětlit pravidly náboženské orientace a uctívání slunce. Postavení člověka v prostoru není ani náhodné, ani libovolné. Ve svých modlitbách a obřadech věřící vzhlíží k oblasti, odkud vychází slunce, zdroj veškerého života. Většina sakrálních staveb je v různých náboženstvích obrácena na východ. Při této orientaci jsou části těla přiřazeny podle světových stran: západ je vzadu, jih po pravici a sever po levici. Vlastnosti nebeských sfér mají tedy svůj odraz v lidském těle. Plné sluneční světlo z jihu svítí na naši pravou stranu, zatímco pochmurný stín od severu se promítá na naši levou stranu. Má se za to, že právě přírodní podívaná, kontrast denního světla a tmy, tepla a chladu, naučily člověka rozlišovat jeho levou a pravou ruku a stavět je do vzájemného protikladu.

To sice vypadá přesvědčivě, avšak Hertz správně zdůrazňuje, že orientace člověka směrem ke slunci (a jeho spojitost s posvátným) je kulturní akt – a je to tudíž další fakt, který vyžaduje vysvětlení. Právě schopnost člověka užívat těla jako symbolu, jako šifry, s jejíž pomocí myslíme a dáváme smysl světu, dodává polaritě pravý-levý její význam. „Drobné fyziologické výhody, jimiž disponuje pravice, jsou pouhou příležitostí ke kvalitativní diferenciaci, jejíž příčina se nachází mimo jednotlivce, v utváření kolektivního vědomí“ (Hertz, 1973, s. 21). A právě proto, že impulzem k propracovaným sociálním konstrukcím je tělo, se kulturní pravidla mohou jevit jako přirozená. Vypadá to, jako by sama příroda ustanovila, že pouze muži mohou vcházet východními dveřmi, že místnosti pro ženy se nacházejí na levé straně domu, nebo že ženy bydlí na levé straně vsi, že se děti učí psát pravou, přičemž levou ruku mají přivázanou za zády.

Symbolický význam spojovaný s levo-pravou polaritou v západních společnostech klesá, to však neznamená, že kategorie spjaté s levorukostí a pravorukostí nutně mizí. Mohou se třeba spojovat s novými symboly. Na druhé straně by snížení důrazu kladeného na levorukost a pravorukost mohlo signalizovat zvýšení sekularizace (menší míru rozlišování mezi „posvátným“ a „profánním“) nebo snížené rozlišování role genderu. Hertz uzavřel své pojednání prohlášením, které zní pozoruhodně aktuálně. Když zjistil, nakolik je důležitý význam pravo-levé polaritě mozku, Hertz naléhavě žádá, aby se lidem umožnilo rozvinout celý jejich potenciál – potenciál levé ruky (spojované s pravou mozkovou hemisférou a tvořivostí) stejně jako pravé (spojované s levou mozkovou hemisférou a jazykem).

Pokud omezení mystického ideálu dokázalo po celá staletí činit z člověka jednostrannou, fyziologicky zmrzačenou bytost, pak osvobozená a prozíravá společnost se bude snažit rozvinout energie dosud dřímající v naší levé straně a v naší pravé mozkové hemisféře a zajistit vhodným cvičením harmoničtější rozvoj organismu. (Hertz, 1973, s. 22)

Hertzovy pronikavé analýzy vztahu biologických a sociologických procesů měly odezvu u dalších humanitních vědců a filozofů. Francouzský myslitel Maurice Merleau-Ponty (1908–1961) například zdůrazňoval ztělesněnou povahu vnímání. Nemáme pasivní těla, jež vidí a chápou objektivní svět „tam venku“. Veškerá zkušenost se světem je zprostředkovávána naším vnímáním této zkušenosti – prostřednictvím biologických, psychologických a duchovních mechanismů nebo smyslů. Jak svět působí na naše tělo, tak i naše zkušenost toho, že jsme ve světě, ovlivňuje a utváří jevy, jež si uvědomujeme. Dochází k neustálé interakci mezi tělesným jednotlivcem a sociálním a přírodním světem, jehož je jedním z jeho součástí. I když tyto vzájemné vztahy mohou mnoha dnešním lidem připadat jako samozřejmé, představovaly radi-

kální odklon od *karteziánského* názoru na svět jako mechanický objekt, pozorovaný racionálním myšlením uvědomujícího si jednotlivce.²⁹

Čistota a nebezpečí

Jedním z nejznámějších současných antropologů píšících o symbolické klasifikaci a těle je Mary Douglasová, jejíž dílo má dosud značný vliv i na jiné obory, nejen na antropologii. Je to zejména soubor statí vydaný v roce 1966 pod názvem *Purity and Danger: an analysis of concepts of pollution and taboo* (Čistota a nebezpečí: rozbor pojmů nečistota a tabu).

Mary Douglasová se narodila v Anglii roku 1921 a studovala antropologii v Oxfordu spolu s Maxem Gluckmanem, Meyerem Fortesem a Evansem-Pritchardem. Její terénní výzkum etnika Lele ve střední Africe (v bývalém belgickém Kongu) představoval základ pro její pozdější a známější práce o klasifikačních soustavách a anomáliích. Jako praktikující římská katolička Mary Douglasová také aplikovala své antropologické znalosti na Bibli a po celou svou dlouhou vědeckou kariéru se mnohokrát vracela k biblickým tématům. Ve většině spisů Mary Douglasové o náboženství a v jejích úvahách o sociálních institucích se plodně spojil *strukturální funkcionalismus* Evanse-Pritcharda a britské školy sociální antropologie se *strukturalismem* Clauda Lévi-Strausse.³⁰

Mary Douglasová se důkladně zabývala způsoby, jak se lidské tělo užívá jako sociální a náboženský symbol. Ve svém díle *Purity and Danger* poukazuje Douglasová podobně jako Needham na univerzálnost lidského těla, díky níž je lidské tělo tak užitečným zdrojem sdílených významů:

Žádná zkušenost není tak obyčejná, aby se nedala použít při obřadu a aby se jí nemohl dát vznešený význam. Čím osobnější a intimnější je zdroj rituálního symbolismu, tím je jeho poselství přesvědčivější. Čím více je symbol vzat ze společné zásoby lidské zkušenosti, tím širší a jistější je jeho přijetí. (Douglas, 1976, s. 114)

Douglasová pokračuje zdůrazňováním důležitosti těla jako symbolického systému, v němž jsou zakódovány sociální významy:

Tělo je model, který může reprezentovat jakýkoli uzavřený systém. Jeho hranice mohou reprezentovat jakékoli hranice, jež jsou ohrožené nebo nejisté. Tělo je složitá struktura.

Funkce jeho různých částí a jejich vztah představují zásobárnu symbolů pro jiné složité struktury. Obřady týkající se výkalů, mateřského mléka, slin a dalších věcí nemůžeme nikterak interpretovat, pokud nejsme ochotni spatřovat v těle symbol společnosti a nahlednout, že síly a nebezpečí přisuzované struktuře společnosti se v malém opakují v lidském těle. (Douglas, 1976, s. 115)

Podobně jako Hertz předvedl způsob, jak se biologická diference mezi pravorukostí a levorukostí použila k vytvoření řady symbolických a sociálních asociací, ukázala Douglasová, jak i těm nejnižším a nejméně tělesným procesům se dají dodat ty nejpracovitější a nejmetafyzičtější interpretace. Pravidla očišťování odvozují svou všeobecnou platnost a vliv ze svého zaměření na sdílené biologické zkušenosti s výživou a vylučováním.

V úvodu k práci *Purity and Danger* Douglasová uvažuje o tak nízké věci, jako jsou výkaly, a o jejím vztahu k jiným oblastem lidské zkušenosti: „Úvaha o výkalech zahrnuje úvahu o vztahu řádu a zmatku, bytí a nebytí, tvaru a beztvorosti, života a smrti. Kdykoli jsou myšlenky o výkalech vysoce strukturovány, jejich analýza odhaluje, že se tu hraje o taková hluboká témata“ (Douglas, 1976, s. 5–6). Někomu může připadat zvláštní spojovat něco tak bazálního jako výkaly s takovými abstraktními a filozofickými pojmy jako bytí a nebytí či život a smrt, ale právě tak fungují pravidla očišťování a ideje související se znečišťováním. Jak Douglasová zdůrazňuje, pravidla očišťování tvoří tedy vynikající způsob, jak studovat náboženství.

V kapitole 2 svého díla *Purity and Danger* nazvané „Secular defilement“ (Světské znečištění) Douglasová začíná v hlavních rysech naznačovat, co je to *lékařský materialismus* (*medical materialism*, pojem se připisuje Williamu Jamesovi). Lékařský materialismus se snaží vysvětlit nebo zdůvodnit pravidla očišťování poukazem na vědecké, lékařské či hygienické zásady. Podle takovéhoho přístupu by například důvodem, proč židé nejedí vepřové, byla obava, že by mohli dostat tasemnici. To zní rozumně, ale jestliže Hebrejci přišli se zákazem vepřového z tohoto důvodu, proč sousední etnika žijící ve stejných podmínkách a na stejné úrovni poznání a hygienických norem vepřové i nadále jedla? Proč židé – a rovněž muslimové – nejedí vepřové, i když nebezpečí, že by mohli dostat tasemnici, je minimální nebo žádné? Opakem lékařského materialismu, který pravidlům očišťování připisuje ryze racionální, vědecká zdůvodnění, je názor, který pokládá obřady a ustanovení takzvaných „primitivních“ národů za naprosto iracionální. Zastánci této krajnosti tvrdí, že ideje Západu nemají vůbec nic společného s idejemi jednodušších společností. Douglasová charakterizuje tento názor, který ovšem sama neschvaluje, takto: „Naše zvyklosti jsou pevně založené na hygieně, jejich zvyklosti jsou symbolické: my zabíjíme mikroorganismy, oni zahánějí zlé duchy.“ Na tomto typu argumentace je však podle Douglasové problematické to,

že „podobnost některých jejich symbolických obřadů s naší hygienou je někdy překvapivě velká“ (Douglas, 1976, s. 32).

Lékařský materialismus se snaží zdůvodnit pravidla očišťování poukazem na vědecké, lékařské či hygienické zásady.

Mystická účast vystihuje předpoklad, že veškeré obřady a ustanovení „primitivních“ národů jsou naprosto iracionální a že mají pouze magický či mystický význam.

Jedním z příkladů, který Mary Douglasová používá k ilustraci vztahu pravidel očišťování a sociální struktury, je Havik, bráhmanská skupina v Indii, a její vztah k nedotknutelným. Hinduismus tradičně funguje na základě hierarchie *endogamních* skupin. To znamená, že lidé by se měli ženit v rámci své skupiny či kasty, přičemž vztahy mezi kastami jsou pečlivě regulované. Bráhmani neboli kněžská kasta se nacházejí na vrcholu celé hierarchie. Nedotknutelní jsou zaměstnanecké skupiny, jež jsou prací, kterou vykonávají, tak znečištěni, že se nacházejí úplně mimo kastovní systém. Pracují s výkaly, smrtí a dalšími aspekty života, jimž se vyhýbají ti, kdo jsou součástí kastovního systému.³¹ Třebaže bráhmani a nedotknutelní jsou na sobě navzájem závislí, aby si uchovali své společnosti, jejich styky jsou velmi pečlivě regulovány a zasazeny do protikladu čistota versus znečištění. Aby si čtenář učinil konkrétnější představu, Douglasová vysvětluje:

Přesné předpisy zahrnují různé druhy nepřímých styků, při nichž se může znečištění přenášet. Havik, který pracuje se svým nedotknutelným sluhou na své zahradě, se může silně znečistit tím, že se dotýká provazu či bambusu v téže době jako sluha. Právě tento současný kontakt s bambusem či provazem znečišťuje. Havik nemůže přijmout ovoce či peníze od nedotknutelného bezprostředně. Některé předměty však zůstávají nečisté a mohou být vodiči nečistoty i po kontaktu. Nečistota přetrvává v bavlněné látce, v kovových nádobách na vaření, v uvařeném jídle. Naštěstí pro spolupráci kast nepůsobí podlaha či zem jako vodiče. Avšak sláma, která ji pokrývá, již jako vodič působí. (Douglas, 1976, s. 34)

Douglasová konstatuje, že „čím více toto a podobná pravidla zkoumáme, tím je zřejmější, že studujeme symbolické systémy“, a ptá se: „Jsou naše představy hygienické a jejich symbolické?“ Odpovídá empatickým „Ne!“. Mary Douglasová spolu s Lévi-Straussem a dalšími tvrdí, že „naše představy o nečistotě také vyjadřují symbolické

systémy a že rozdíl mezi chováním ve vztahu k nečistotě v jedné části světa a v jiné je jen nepodstatný" (Douglas, 1976, s. 34–35).

Je však třeba rovněž upozornit na to, že naše představy o špíně se za posledních přibližně sto let změnily poznáním existence choroboplodných zárodků, *patogenity* – všeobecné schopnosti mikrobiálního druhu vyvolat onemocnění; odtud pramení model lékařského materialismu a naše vnímání špíny jako záležitosti hygieny. To je však jen jedna stránka věci. Neobjasňuje toho mnoho z našeho chování a nevysvětluje klasifikační systémy špíny a znečištění. Ani pojmy špína a znečištění nevznikly až se znalostí teorie choroboplodných mikroorganismů. Toto pozorování vede Douglasovou k jednomu z jejich nejčastěji citovaných závěrů: „Dokážeme-li vyloučit z našich představ o špíně patogenitu a hygienu, dospějeme ke staré definici špíny jako něčeho nevhodného“ (Douglas, 1976, s. 35; zdůraznění je moje). Tato definice špíny jako „něčeho nevhodného“ zahrnuje podle Douglasové dvě podmínky: soustavu uspořádaných vztahů a porušení tohoto uspořádání.

Špína tedy není nikdy jediná, izolovaná událost. Kde je špína, tam je i systém. Špína je vedlejší produkt systematického uspořádání a klasifikace do té míry, nakolik uspořádání zahrnuje odmítnutí nevhodných prvků. Tato představa špíny nás přivádí přímo na půdu symbolismu a slibuje napojení na zjevnější symbolické systémy čistoty. (Douglas, 1976, s. 35)

Špína není „věc sama o sobě“, nýbrž symbolická kategorie. Je to relativní pojem, jak Douglasová dokládá tímto příkladem:

Boty nejsou špinavé samy o sobě, je však špinavé pokládat je na jídelní stůl; jídlo není špinavé samo o sobě, je však špinavé nechávat nádobí na vaření v ložnici nebo jídlo na potřísněných šatech, ložní prádlo v přijímacím pokoji, šaty ležící na židlích; nechávat uvnitř to, co patří ven; nechávat nahoře to, co patří dolů, spodní prádlo tam, kde by měl být svrchní oděv a tak dále. Zkrátka řečeno, naše chování a postoje vůči špíně jsou reakcí, která odsuzuje to, že nějaký předmět nebo myšlenka případně narušuje zavedené klasifikace nebo je s nimi v rozporu. (Douglas, 1976, s. 35–36)

Jako lidé neustále vytváříme významové vzorce na základě své individuální a kolektivní zkušenosti. Jakmile je takový vzorec zaveden, je často posilován a k tomu, co do něj nezapadá, začínáme být slepí nebo to vědomě přehlízíme. Máme v sobě zabudován filtrující mechanismus – lidé nemají rádi nejednoznačnost a anomálii, neboť něco takového podkopává a zpochybňuje základy našich sémantických soustav. Příkladem

schopnosti lidí přehlížet to, co nemají rádi, je postoj některých kultur k výkalům. V souvislosti s hinduistickým kastovním systémem Douglasová zdůrazňuje, že:

V rituálu víme, že když se dotkneme exkrementu, znečistíme se; víme také, že čističí latrín se nacházejí na nejnižším stupni kastovní hierarchie. Kdyby toto pravidlo o znečištění vyjadřovalo individuální obavy, očekávali bychom, že hinduisté budou rezervovaní a ve vztahu k aktu vylučování spíše diskrétní. Je tedy opravdu velmi šokující, když se dočítáme o tom, jak laxně a lhostejně se ve svém běžném životě stavějí k tomu, že na chodnicích, verandách a veřejných prostranstvích se povalují výkaly, dokud nepřijde a neuklidí je metař. (Douglas, 1976, s. 124)

Douglasová to považuje za přesvědčivý doklad toho, že kasta funguje jako symbolický systém. Smyslem kasty, jejím *raison d'être*, je udržování hierarchických sociálních vztahů, nikoli tělesná hygiena. Podobně názorný příklad uvádí Sjaak van der Geest, když popisuje své zkušenosti při terénním výzkumu Akanců v Ghaně, konkrétně když uvažuje o paradoxním způsobu, jak Akanové zacházejí s lidskými výkaly.

Na jedné straně jsou nesmírně čistotní a pečlivě se starají o to, aby odstranili z těla špínu. Na druhé straně je však způsob, jak se ve skutečnosti zbavují lidských exkrementů, natolik neúčinný, že musejí neustále narážet na to, co nejvíc nesnášejí: na špínu, nečistotu a zejména na výkaly. (van der Geest, 1998, s. 8)

Zmaten rozporem mezi úzkostlivě čistými nemocničními odděleními a zdravotními sestrami na jedné straně a špinavými latrínami v akanské nemocnici zamořené mouchami, kam byl dopraven, poté co onemocněl úplavicí, řekl van der Geest svému ghanskému kolegovi:

Možná... se tak bojíte hoven, že je chcete odstranit nejen ze svých vnitřností, ale i z hlavy. Nechcete na ně myslet a nechcete je ani snášet v blízkosti svého domu. To, že musíte procházet zaneřádanými místy plnými výkalů, je důsledek, který prostě vytěsňujete z mysli. Cestou tam se s nikým nezdravíte, předstíráte, že vás nikdo nevidí a že ani vy nikoho nevidíte. Jdete tiše jako zloděj v noci a nemyslíte na to: je to mentální řešení velice tělesného problému. (van der Geest, 1998, s. 12)

Je-li nevěšmavost k odchylkám a anomáliím jedním ze způsobů, jak se k nim stavět, existují ještě další. Douglasová předvádí několik potenciálních reakcí na ideje, předměty, chování či lidi, kteří nezapadají do převládajících klasifikací. Reakce mohou být v prvé řadě záporné v tom smyslu, že *anomálie* se mentálně zneviditelní (jako to činí Akanové s lidskými výkaly nebo jak dokládá očividné popírání existence lesbic-

ké lásky ze strany královny Viktorie), nebo se naopak nezastírá a odsuzuje (jako je v dnešní době například činnost homosexuálů odsuzována náboženskými seskupeními). Mnohem pozitivnějším přístupem je anomálii uznat a snažit se zreorganizovat naše schéma skutečnosti, aby se anomálie do něho dala zařadit, což možná povede k paradigmatickému posunu v hodnotách, které se klasifikují.³²

Individuální klasifikace jsou mnohem slabší než ty, jež mají váhu kolektivní autority, a veřejné kategorie mají sklon být strnulejší než soukromé. Proto může kněz obhajovat hodnoty celibátu a čistoty a odsuzovat praktikování homosexuality a přitom navštěvovat homosexuální masážní salon.³³ Existence mnoha ženatých katolických kněží sama o sobě nemění církevní učení o celibátu. Není pravděpodobné, že celá kultura (v tomto případě římskokatolická církev) změní a zreorganizuje svůj pohled na svět, je-li konfrontována s každou anomálií, s níž se setká, a že bude hledat alternativní strategie, jak se stavět ke vznikajícím anomáliím. Jak upozornil Thomas Kuhn, když už dojde ke změnám, jsou zhusta náhlé a rozhodující, a nikoli postupné, neboť stará paradigma uvolňují cestu novým.

Thomas Kuhn (1922–1996) tvrdil, že k vědeckému vývoji dochází v oddělených fázích. Jsou tu období „normální vědy“, kdy se zdá, že přijatá *paradigmata* (myšlenkové soustavy či teorie) poskytují adekvátní základ k objasnění světa. Když síla konkurenčních teorií (nebo autorita alternativních názorů) začne vážně ohrožovat převládající ortodoxní názory, dochází k „vědecké revoluci“, kdy se mění paradigma a zkoumají se nové pojmy a koncepce. Nakonec budou některé z těchto nových idejí, jež podle všeho poskytují uspokojivější model pro data, přijaty jako dominantní paradigma.³⁴ Tým proces lze obecněji pozorovat v životě společnosti a tento proces poskytuje model způsobu, jak se dá vzdorovat odchylné informaci a jak se poté dá tato informace zahrnout do nových či již existujících symbolických kategorií.

Jak reagovat na anomálie

Mary Douglasová (1976, s. 39–40) vypočítává pět „záporných“ strategií, jak se stavět k anomáliím či událostem vymykajícím se normálu. **Třebaže** nejsou vyčerpávající, zdá se, že mnoho veřejných reakcí spadá do jedné z těchto (překrývajících se) kategorií.

1. *Anomálii lze předefinovat.* Může se zdát, že narození postiženého dítěte ohrožuje dělicí čáru mezi lidskými a ne-lidskými živočichy. Nuerové v jižním Súdánu a

„narození zrůdy“ reagují tak, že předefinují narozené dítě jako brocha, který se náhodou narodil lidským rodičům.³⁵ Při této změně klasifikace je novorozenec něžně vložen do vody, tedy tam, kam patří hroší mládě.

2. *Eliminace anomálie fyzickou regulací.* Nigerijští Ibové mají za to, že při každém lidském porodu by se mělo narodit jen jedno dítě. Narodí-li se dvojčata, ohrožuje to klasifikaci v dané společnosti. V minulosti se dvojčata ponechávala v buši, aby tam umřela, a matka byla vyhnána ze vsi. Douglasová rovněž cituje příklad kohoutů, kteří kokrhají v noci, ve společnosti, kde se kohouti definují jako ptáci kokrhající na úsvitu. Když se takovému kohoutovi, který kokrhá v noci, zlomí vaz, anomálie jednoduše zmizí.
3. *Vyhýbání se tomu, co je odchylné.* Existuje celá řada tabu nebo pravidel, jež zakazují styk s osobou či věcí, která se nějak odchyluje, a tak se posiluje vymezení toho, co je celkově přijato a co je normální. Například Michel Foucault ve své knize *Histoire de la folie* (Dějiny šílenství, 1961) sledoval, jak se na Západě používaly psychiatrické léčebny, aby tak nebyli na očích ti, kdo byli považováni za deviantní. Ještě ve dvacátém století se dlouhou dobu umísťovaly matky nemanželských dětí a sirotci do viktoriánských psychiatrických léčeben, které se stavěly na odlehlejších místech a byly určeny k tomu, aby na očích veřejnosti nebyli ti, kdo se vymykali předem stanoveným kategoriím (v tomto případě šlo o konkrétní model „rodiny“). V kněžských právních předpisech biblické knihy *Leviticus* se Hebrejcům ukládalo nejíst určité pokrmy. Plazící se havěť se pokládala za „ohavnost“. Nezapadala do přijatých kategorií jedlé zvěřiny, drůbeže či ryb.³⁶
4. *Odchylné události nebo jedinci mohou být označeni za nebezpečné.* Deviantní jedinci nebo skupiny mohou být stigmatizováni a v některých případech i pronásledováni. V nedávných letech vyvolávaly v západních společnostech rodiny, jež o sobě nepokrytě prohlašovaly, že jsou vyznavači sekty Wicca, strach a nepřátelské postoje a žily v opodstatněných obavách, že jim úřady odeberou děti. Obvinění ze zneužívání dětí a satanismu byla vznášena vůči sektě Wicca už od pozdního středověku a dosud se používají k tomu, aby chování vyznavačů nějakého menšinového, málo chápaného náboženského vyznání bylo pod kontrolou.³⁷
5. *Anomálie mohou být povzneseny obřadem.* Ritualizace je jedním ze způsobů, jak se vyrovnat s nejednoznačnými symboly. Je-li například smrt, jež porušuje všechna naše nejzákladnější tabu a připomíná nám naši lidskou křehkost, zapojena do rituálu, lze ji považovat za součást širšího schématu a smrt sama pak pomáhá dodávat životu význam. Nelze-li se smrti vyhnout, můžeme se ritualizací alespoň smířit se svou smrtelností: prohlásíme totiž, že smrt je pouze novou formou exist-

tence v jiné říši nebo že je to patřičný konec života, který má smysl v sobě samém a ze sebe samého. V jiném smyslu mohou pohřební obřady jednoduše vyhostit mrtvé, aby tak byli chráněni živí, a tak ochraňovat lidské společnosti před jejich škodlivým vlivem.

Dala by se dodat ještě šestá kategorie. Odchyly a nejednoznačnosti mohou být zdrojem pobavení a posměchu (Lincoln, 1989, s. 165). Humor se často zakládá na smyslu pro absurditu, na něčem, co se nějak vymyká, a to ať už se k tomu stavíme laskavě, nebo krutě. Nu a konečně – aniž bychom si činili nárok na vyčerpávající výčet možností – se anomálie dají estetizovat, mohou se z nich stát předměty umělecké činnosti nebo úcty.

Jak ukazuje Douglasová, pozitivní reakce na odchylné události, ideje či lidi vede ke změně, k překreslení klasifikačních hranic, aby se tak daly zahrnout příslušné anomálie. Je to proces, k němuž dochází ustavičně ať už veřejně sporem, nebo klidně a bez kontroverzí. Celý proces může být pozvolný nebo naopak náhlý, může být podporován mocí zákona nebo k němu dojde posunem ve veřejném mínění. Kněžské svěcení žen v anglikánské církvi lze pokládat za jeden z příkladů hranice, která se překresluje z velké části jako odpověď na změny ve společnosti jako celku. V mnoha částech světa byl oslaben dosud těsný vztah mezi zastáváním veřejného úřadu a maskulinitou. Představa lékařky, policejní důstojnice či vojačky není už nějakou anomálií, jako tomu mohlo být před pouhými padesáti lety, a církve rovněž reagují na tuto změnu v klasifikaci genderových rolí.

Bruce Lincoln užitečně rozlišuje mezi anomálií tvořenou „jakoukoli entitou, jež porušuje pravidla operativní taxonomie“, a anomálií, „jejíž existenci nedokáže operativní taxonomie uznat“. V prvním případě se taxonomie či klasifikační systém považuje za normativní, kdežto v případě druhém je za legitimní pokládána anomálie, a „taxonomie se pokládá za neadekvátní, deformující a diskriminující“ (Lincoln, 1989, s. 165).

Vezmeme-li však v úvahu obě definice naráz, lze nahlédnout, že anomálie může jednak představovat nebezpečí, jednak může být sama vystavena nebezpečí vycházejícímu od taxonomického uspořádání, v němž představuje anomálii, podobně jako se devianti považují za nezákonné živly, když se upevní legitimnost právních systémů, kdežto za odbojníky, když se takové systémy považují za nelegitimní. (Lincoln, 1989, s. 165)

V závěru Douglasová vznáší námitku proti Durkheimovu dělení na posvátné a profánní. Kategorie nečistoty a čistoty se takhle pěkně rozdělit nedají. Vyskytují se společně a ve vzájemném protikladu. Nejsou to oddělené typy zkušenosti, jež se na jedné straně zabývají metafyzickou říší náboženství a na straně druhé světskostí každodenního života. Jak posvátné, tak profánní je součástí téhož pořadajícího systému.

Nečistota či špína je něco, co se nesmí zahrnout, má-li se zachovat příslušné schéma. Uznat tento fakt znamená první krok k poznání toho, co je to znečištění. Zapojuje nás do rozlišování mezi posvátným a profánním, jež není nikterak jasné. ... Navíc se to netýká nějakého zvláštního rozlišování mezi primitivními a moderními lidmi: všichni jsme podřízeni týmž pravidlům. (Douglas, 1976, s. 40)

Symbolická těla a atomové bomby

V knize *Stealing Fire: the Atomic Bomb as Symbolic Body* (Kradoucí oheň: atomová bomba jako symbolické tělo) Peter Reynolds rozšiřuje záběr práce Douglasové na spojitost mezi individuálním tělem a kulturními formami a tvrdí, že technika se dá definovat jako „promítnutí symbolického těla do krajiny“ (Reynolds, 1991, s. 129). Reynolds používá pojmu symbolické tělo, aby se zaměřil na vztah mezi fyzikou a biologií a na způsoby, jakými oba vědní obory odrážejí širší společenské, politické a kosmologické záležitosti.

Fyzika a biologie hrají v symbolickém těle komplementární, ale hierarchicky odlišné úlohy. Fyzika poskytuje zcela mechanistický model univerza, kdežto biologie uvádí organický svět v soulad s předpoklady fyziky, neboť předvádí, že měkká, vlhká, vzájemně závislá síť organických procesů „je ve skutečnosti“ tvrdou, suchou, krystalickou strukturou, jež se dá vysvětlit přenosem energie. Naopak do té míry, nakolik se biologii daří redukovat život na hmotu, musí fyzika povznést hmotu k životu. Biologie a fyzika jsou komplementární procesy mrzačení a protězy, jež jsou vzájemně spjatými úkoly přetvářet život na zemi do obrazů nebeského ohně pod nadvládou mužského pohlavního ústrojí. Nikde není tato představa znázorněna lépe než v projektu Manhattan – při výrobě první atomové bomby. (Reynolds, 1991, s. 135)

Ačkoli tu nebudeme podrobně opakovat důkladnou Reynoldsovu argumentaci, stojí za to poukázat na explicitní spojitost, kterou autor odhaluje mezi projektem Manhattan a mytologií jeho tvůrců. Roku 1942 se mnoho špičkových amerických jaderných fyziků stáhlo z univerzit a laboratoří, aby žili v odloučenosti na jedné odlehlé

stolové hoře v Novém Mexiku. Načasování projektu a místo, kde se měl uskutečnit, prostorová organizace základny, forma a zejména jazyk, který inspiroval vědu – to vše odhalovalo bezděčné nutkání vytvořit dokonalé mužské tělo: tvrdé, falické, promítnuté směrem k nebi – a destruktivní.

Antropologická hypotéza je taková, že detailní architektura atomové bomby je odrazem mytologie a organizace společnosti, která ji vybudovala; a převládajícím mýtem je tu vytvoření očištěného mužského těla, odděleného intelektuální genialitou od nižší a znečištěné přírody konceptualizované jako žena. (Reynolds, 1991, s. 136)

Reynolds popisuje projekt Manhattan jako „kult mužské solidarity“ (ženy a děti neměly na základnu přístup) s odůvodněním, jež bylo spíše teleologické než technické, a jeho produkt jako „rituální objekt, který definoval hlavní kategorie poválečného symbolického těla“ (Reynolds, 1991, s. 138). Je dobře známo, že vědci pracující na vývoji atomové bomby používali jazyka početí a narození. První úspěšná vodíková puma byla pojmenována „Mike“ a zpráva do řídicího střediska v Los Alamos od vědce, který pozoroval její výbuch, zněla – jak je dobře známo – „Je to chlapec“ (Reynolds, 1991, s. 145).³⁸

Spojitosti mezi politikou, literaturou, mýtem, rituálem a vědou nám obvykle nejsou zcela zřejmé. Tyto sféry jsou – podle dnešního západního světového názoru – samostatné oblasti činnosti, každá se svými vlastními pravidly a hodnotami. Reynolds však ukazuje vzájemné vztahy mezi těmito oblastmi, jak se sbíhají v projektu Manhattan. Leo Szilard, jeden z iniciátorů tohoto projektu, připustil, že myšlenka řetězové jaderné reakce založená na štěpení uranu neutrony ho napadla po přečtení beletristické knihy *The World Set Free: a Story of Mankind* (Osvobozený svět) od H. G. Wellse, která poprvé vyšla roku 1914. Kniha popisuje (ve vysoce sexualizovaném jazyce) přeměnu uranu v uměle vyrobený prvek a vývoj a svržení atomových bomb (Reynolds, 1991, s. 144–155).

A tak představa atomové bomby vůbec nevznikla nějakou příznivou shodou okolností na základě ryze vědeckých objevů. Předcházela většinu výzkumné práce v jaderné fyzice a její potenciální politické důsledky byly hnací silou vědeckého postupu. Navíc v počáteční představě nebyla atomová bomba obyčejná zbraň, nýbrž prostředek společenské přeměny a všeobecného míru. Stručně řečeno, atomová bomba se už od prvního záblesku možnosti, že bude vyvinuta, chápala jako vpravdě eschatologická, a proto se stovky fyziků, z nichž se někteří prohlašovali za pacifisty, daly snadno přesvědčit, aby odložili svůj indiferentní vztah k politice a zapojili se do války, aby tak skončili se všemi válkami. ... Věda a science fiction jsou dva aspekty téhož procesu mytického uskutečně-

ní. V antropologické terminologii science fiction vytváří mýtus a věda obstarává rituál. (Reynolds, 1991, s. 145)

Cvičení těla a sociální nadvláda

Obavy z technik „vymývání mozků“, o nichž se hodně píše a o nichž se říká, že jich užívají „kulty“, aby si udržely své členy, poukazují na spojitost mezi tělem a náboženskou věrností. Konvertitům je prý odepřen spánek a soukromí a jsou podrobováni silným skupinovým tlakům, jež mohou změnit jejich systémy náboženských představ a jejich osobnost. Zatímco celý koncept vymývání mozků byl zpochybňován,³⁹ křesťanské skupiny, jež nejčastěji vyslovují taková obvinění, přiznávají na základě vlastní náboženské praxe, že tělo, mysl a city jsou spolu těsně vzájemně propojené. Změny v náboženském vyznání a změna chování jdou obvykle ruku v ruce. Tato kapitola tedy začíná diskusí o vlivném článku Marcela Mausse o cvičení těla. Spojitost mezi cvičením těla a cíleným ovládnutím společnosti, které vykonávají ti, kdo jsou u moci, je dále ilustrována příkladem, který uvádí Judith Okelyová a který se týká její dívčí internátní školy v padesátých letech dvacátého století.

Techniky těla

Marcel Mauss (1872–1950) byl Durkheimovým studentem a zároveň synovcem. Jeho pojednání o výměně darů později ovlivnilo strukturalistické myšlení, zejména pak myšlení Lévi-Straussova.⁴⁰ Maussovo zkoumání „technik těla“ a pojem *habitu* se odráží v pozdějších pracích Pierra Bourdieua a Michela Foucaulta. V „technikách těla“ Mauss popisuje způsoby, jakými se cvičí tělo. Mauss to zformuloval takto: „V každé společnosti každý zná a musí znát a učit se, co má dělat za všech okolností.“ (Mauss, 1979, s. 120)⁴¹

Díky svým zkušenostem z první světové války (1914–1918), které se zúčastnil jako voják, si Mauss naléhavě uvědomil, že tomu, co považujeme za ryze biologické či fyziologické schopnosti, se ve skutečnosti musíme naučit. Jeden z příkladů, jež Mauss uvádí, se týká technik kopání. Angličtí vojáci nebyli schopni kopat francouzskými rýči, a kdykoli byla francouzská divize vystřídána anglickou nebo obráceně, muselo se vyměnit 8 000 rýčů (Mauss, 1979, s. 99). V jiném příkladu Mauss popi-

suje nesnáze vyplývající z toho, když se člověk odnaučí jistým tělesným technikám, v tomto případě sedět na bobku:

Dítě normálně sedí na bobku. To my už neumíme. Myslím si, že je to absurdita a méněcennost našich ras, civilizací, společností. Příklad: Byl jsem na frontě s Australany (bělochy). Měli nade mnou jednu velikou výhodu. Když jsme se zastavili v blátě nebo ve vodě, dokázali si sednout na paty, aby si odpočali, a „flotte“, jak se tomu říkalo, měli pod patami. Já jsem byl nucen stát ve svých bagančatech celýma nohama ve vodě. Sezení na bobku je podle mého názoru zajímavé a tento zvyk se dal v dítěti uchovat. Je to hloupá chyba, když dítě této schopnosti zbavíme. Celé lidstvo s výjimkou našich společností si ji uchovalo. (Mauss, 1979, s. 107)

Mauss popisuje rozdíly v pohlaví (o ženách se říká, že když zatnou pěst, je palec zasunut pod ostatní prsty, zatímco muži mají palec venku) a věkové a kulturní rozdíly v tělesných schopnostech. V některých případech se učíme ovládat své tělo, abychom se přizpůsobili zavedeným názorům na to, co jsou to správné způsoby. Mauss poukázal na to, že:

Jsou slušné a neslušné polohy rukou při nečinnosti. Můžete si tak být jisti, že má-li dítě u stolu lokty u těla, když nejí, je to dítě anglické. Mladý Francouz vůbec neví, jak si sednout vzpřímeně; jeho lokty trčí do stran; klade je na stůl a tak dále. (Mauss, 1979, s. 100)

Tyto naučené techniky včetně takových základních činností, jako je běh, plavání nebo chůze, se mohou během života změnit. Třebaže může být obtížné odnaučit se technikám, které jsme bezděky používali po mnoho let, jde určitě o proces změny, nikoli neměnnosti a souvisí to jak se společností, tak s biologií. Oblíbeným Maussovým termínem pro označení naučených technik je *habitus*.

A tak jsem měl po dlouhá léta tuto představu sociální povahy „habitu“. Povšimněte si, prosím, že používám latinského slova – ve Francii by se mu mělo rozumět – habitus. Toto slovo je nesrovnatelně lepším překladem slova „axis“ než „habitude“ (zvyk či obyčej), přičemž „axis“ znamená aristotelskou „nabytou schopnost“ a „vlohy“ (Aristoteles byl psycholog). Neoznačuje ty metafyzické habitudes, onu tajuplnou „paměť“, která je předmětem objemných svazků i krátkých a slavných pojednání. Tyto „návyky“ se neliší jen od jedince k jedinci a u jejich nápodob; jsou odlišné zejména v různých společnostech, společenských normách a zvyklostech, prestiži. V nich bychom měli spatřovat působení

technik kolektivního a individuálního praktického rozumu, a nejen běžným způsobem pouze duši a její opakující se schopnosti. (Mauss, 1979, s. 101)

Mauss objasňuje vztah mezi sociálními, psychologickými a biologickými prvky pojmu *habitus* takto. „Dítě i dospělý napodobuje činnosti, které byly úspěšné a které viděl úspěšně uskutečňovat lidmi, jimž důvěřuje a kteří nad ním mají moc“ (Mauss, 1979, s. 101). Techniky, jež dítě napodobuje, mohou být biologické (učí se jíst), ale fakt napodobování okamžitě zdůrazňuje sociální aspekt. Děti musí jíst, aby přežily, ale to, jedí-li prsty, tyčinkami, nebo příborem, je odraz sociálních hodnot vepsaných do těla. Dítě může ze své vlastní vůle napodobovat jisté jedince, které obdivuje, nebo může být nuceno provádět určité činnosti konkrétním způsobem. Jedno se naučí splnit daný úkol dobře, jiné zase špatně. Ve hře tu jsou jak psychologické, tak biologické činitele. Například malý chlapec, který se rozhodne napodobit svůj sportovní idol a stát se fotbalistou nebo hráčem baseballu, odráží společenské postavení, kterého se dostává úspěšným sportovcům v jeho společnosti. Jsou tu individuální psychologické a společenské činitele, jež vedou jedno dítě k tomu, aby vytrvalo, a jiné, aby soutěž naopak vzdalo (mohou tu zapůsobit jiné zájmy; může zde být klíčová úroveň podpory, kterou má dítě od rodičů a vrstevníků), a také různé biologické schopnosti. Levoruký nadhazovač v baseballu nucený nadhazovat pravou rukou nemůže být úspěšný. Někdo, kdo nepostřehne míč, nebude nikdy profesionálním hráčem atd. Tyto tři prvky (sociální, psychologický a biologický) jsou „neoddělitelně smíšený“ a z této perspektivy bylo mnoho diskusí o přirozenosti a výchově v posledních třiceti letech patrně zcela irelevantních. Mauss poukazuje na plodnější směr výzkumu. Neptá se, zda za chování člověka je zodpovědná genetika, nebo výchova, nýbrž sleduje způsoby, jak jsou sociální významy vepsány do fyzického těla, a úlohu individuálního výběru (*agency*) a sociální struktury (moc, *power*) při omezování nebo naopak umožňování individuálních a kolektivních činů.

Mauss definuje tělo jednak jako „techniku bez nástroje“, jednak jako náš „první a nejpřirozenější nástroj“. Technika je definována jako „čin, který je účinný a tradiční“. Platí to o všech činech a úkonech, ať jsou magické, symbolické, či náboženské. Techniky těla odlišuje od náboženských, symbolických či právních úkonů to, že „je původce pocitu jako *úkony mechanického, tělesného nebo fyzikálně-chemického řádu* a že se uskutečňují za tím účelem“ (Mauss, 1979, s. 104). Jedinci se tedy jeví jako přirozené a zároveň nevyhnutelné. Mauss si však uvědomoval, že i když se zdá, že náboženské cítění a tělesné cvičení nemají žádný vztah, nelze je od sebe nikdy zcela oddělit. Dýchací techniky jsou například součástí náboženského cvičení v Číně a Indii. Mauss uzavřel své pojednání tvrzením o vzájemném vztahu těla a náboženství: „Jsem pevně přesvědčen, že v jádře všech našich mystických stavů jsou tělesné

techniky, kterými jsme se nezabývali, jež se však důkladně zkoumaly v Číně a Indii, a to dokonce v časově velmi vzdálených obdobích“ (Mauss, 1979, s. 122). Tuto zajímavou domněnku rozvinul Michael Saso v článku „The Taoist body and cosmic prayer“ (Taoistické tělo a kosmická modlitba). Saso konstatuje, že „používání celého těla, mysli, srdce a břicha jako jediné jednotky při meditaci je specifický jev v taoistické a tantrické buddhistické praxi“. Ačkoli taoismus a tantra používají odlišného slovníku, Saso dále vysvětluje, že:

Taoistická rituální kontemplace a buddhistická tantrická praxe definuje modlitbu jako současné používání mysli, úst a těla pro setkání s absolutnem ... nebo s druhým břehem. ... V tomto procesu meditace se myslí užívá ke kontemplaci svatého obrazu, ústa se používají ke zpěvu posvátných výroků, které spojují obraz vjedno s meditujícím, a těla se používají ke zpečetění jednoty prostřednictvím tělesných tanečních kroků nebo ručního tance zvaného mudra. ... Tato tři místa v taoistickém a tantrickém buddhistickém těle jsou ústředními body pro takovou modlitbu, jež si představuje, že lidské tělo a vnější svět jsou ve vzájemném vztahu, to jest, že jsou analogicky jeden celek ve svém meditativním a uspořádaném cyklu činnosti. (Saso, 1998, s. 231)

Bylo by zajímavé srovnat tělesné a vesmírné spojitosti v taoistické a tantrické tradici na jedné straně a na straně druhé v šamanských praktikách, které pravděpodobně mají alternativní, ale stejně propojené chápání vztahu tělesných a vesmírných říší (srov. kap. 7).

Francouzský antropolog **Pierre Bourdieu** rozpracoval Maussův pojem *habitus*: podrobně se zaměřil na způsoby, jak se orientujeme v sociálním prostoru. Každý z nás se učí určitému souboru vkusu, preferencí, návyků a dovedností v souladu s naším postavením (věk, pohlaví, společenská třída atd.). Přesun z jedné společenské a ekonomické třídy či zaměstnanecké skupiny stejně jako přesun z jedné země či kultury do jiné znamená učit se novému souboru technik, jež tvoří specifický *habitus* (nebo vede naopak k neschopnosti či odmítání se mu učit).⁴²

Cvičení těla

Jedním zvlášť jasným příkladem „tělesných technik“ je *habitus* soukromého dívčího internátu, který popsala anglická antropoložka Judith Okelyová (1978).

Ervin Goffman vyvolal určitý spor tím, že srovnal internáty, kláštery a nemocnice s vojenskými zařízeními, psychiatrickými léčebnami a trestnicemi – všechny označoval jako „totální instituce“. „Totální instituce se dá definovat jako místo, kde se bydlí a pracuje a kde velký počet jedinců nacházejících se ve stejné situaci a odříznutých od širší společnosti na poměrně dlouhé časové období společně žije uzavřeným, formálně řízeným způsobem života.“ (Goffman, 1984a, s. 11)

Vojensky vedený internát Okelyové v padesátých letech dvacátého století velmi dobře odpovídá Goffmanovu popisu totální instituce. Škola neměla příliš velké vzdělávací ambice a zaměřovala se na vštěpování širě pojatého sociálního záměru týkajícího se třídy a genderu. V pasáži nazvané „Tělo: podrobené a zbavené pohlavnosti“ Okelyová popisuje, jak představení školy využívali dívčího vystupování a chování, aby ovládli mysl dívek a jejich tělo. Ideálem bylo osvojit si takové pohyby, které by člověku umožnily spojovat „vytouženou anonymitu a nápadný výběr za člena týmu“ (Okely, 1978, s. 128). Jak už dříve upozornil Mauss, i takové údajně fyziologické schopnosti jako chůze a běh jsou ve skutečnosti naučené a obsahují velmi silný sociální náboj.

V naší škole nebyl povolen žádný „přirozený“ pohyb, který by mohl být v rozporu s tím, co představení pokládali za náležité. „Špatné“ způsoby, kterým jsme se naučily jinde, se musely změnit. Nejenže jsme mimovolně napodobovaly pohyby, posunky a gesta, ale byly jsme vědomě nuceny se posadit, postavit a pohybovat jednotným způsobem. Měly jsme výcvik a dril, ovšem ne od těch, jimž jsme důvěřovaly, nýbrž od těch, kdo nás ovládali. Naše tělo nebylo nijak zasaženo, ale v našich posuncích byly patrné známky tohoto drilu. I když jsme nebyly ve třídě nebo jsme se nacházely mimo tělovičnu nebo hřiště, musely jsme sedět, stát a chodit vzpřímeně, s bradou vztyčenou, s rovnými zády, rameny staženými dozadu. U stolu, když jsme nejedly, jsme musely mít ruce na klíně. Během odpoledního odpočinku nám naše nadřízené přikazovaly, abychom neležely na zádech s pokrčenými koleny. Ty, jež na nás dohlížely při hře, také pozorovaly děvčata při jídle, při kontrole stavu a v kapli a udělovaly dobré a špatné známky „z chování“, které se zaznamenávaly do grafů a vyhodnocovaly se. Pokud se člověk choval řádně, dostal červený plstěný odznak s vyšitým slovem „Department“ (způsoby). Bylo vyšito

na blůzce na znamení úspěchu i neúspěchu. Naše myšlení a chápání světa mělo být odrazem těch, které nás hlídaly. Neměly jsme žádné soukromí a nemohly jsme se ani schovat do svého těla, neboť i ono se mělo pohybovat v souladu s jejich myšlením. (Okely, 1978, s. 128–129)

Okelyová uvažuje o tom, jak naše tělo projevuje vnitřní postoje a úsilí, jakého je zapotřebí, aby se přizpůsobilo. Jak upozornil už Mauss v souvislosti s mystickými stavy, vnější a vnitřní svět jsou spolu těsně spjaty a existují patrně hranice toho, do jaké míry můžeme svým tělem „lhát“.

Představení pečlivě sledovali jazyk těla. Ať už dívka říkala sebesprávnější věci, ať si počínala plně v souladu s pravidly a ať již byl její stejnokroj v sebelepším pořádku, její celkové vystupování, její sebemenší posunek prozrazoval nedostatek sebedůvěry, to, že se nedokázala změnit. Pamatuji se (poté co jsem další školní období dychtivě očekávala své povýšení), jak jsem byla předvolána k ředitelce, která mi řekla, že potřebuji zlepšit svůj „přístup“, než mohu být povýšena na četařku. Byla jsem zaskočena, protože jsem si myslela, že se mi dařilo skrývat svou nepravověrnost. Říkala a dělala jsem přece to, co mi připadalo řádné a náležité. Musely mě však prokouknout, stačilo se podívat na řeč mého těla. I tělo se muselo ovládnout. Nakonec jsem získala svůj odznak za chování a pak jsem z četařky byla náhle povýšena na podprefektku (studentskou dozorku, pozn. překl.). Ale moje přizpůsobení zašlo příliš daleko; naše tělocvikářka si mě vzala stranou a řekla, že teď sedím a chodím příliš toporně a prkenně. Zase jsem začínala být nápadná. (Okely, 1978, s. 129)

Představení školy dobře věděli, že tělo je symbol a kód vyjadřující sociální hodnoty, které se nám snažili vštípit. Důkladným cvičením a pod neustálým dohledem nadřízených se žákyň učily přizpůsobovat se myšlenkovým schémátům a pohybům „totální instituce“ – vojenského internátu.

Ve své práci *Esquisse d'une théorie de la pratique* (angl. *Outline of a Theory of Practice*) Bourdieu (1977, s. 94) píše o těle jako o „paměti“, v níž se celá kosmologie a etika nachází mimo dosah vědomí a vědomé transformace. Když Okelyová cituje tento úryvek, uvádí příklad bývalé spolužačky, které se nepodařilo stát se operní zpěvačkou. Ta to sváděla na dril, který v minulosti natolik omezoval její chování, že už se nedokázala naučit dostatečně hluboko dýchat (Okely, 1978, s. 129–130).

Ve svém díle *Surveiller et punir: Naissance de la prison* (Trestání a dohlížení: Zrod vězení), angl. *Discipline and Punish: The birth of the prison* (1991), Michel Foucault popisuje architektonickou inovaci, *Panopticon*, kterou doporučoval Jeremy Bentham (1748 – 1832). Projekt se zakládal na okrouhlé stavbě s ústřední věží. Každá osoba v budově měla být izolována v malé cele, odkud nebylo vidět do jiných cel, kterou zato viděl jediný ústřední pozorovatel (slovo „panopticon“ navozuje představu vševidoucího Božího oka). Tento stavební návrh byl přijat ve věznicích, ale Bentham plánoval též model i pro školy, nemocnice a vlastně pro každou instituci, která chtěla mít své chovance pod dohledem. Představa ovládnutí a dohledu pomocí sledování, neustálého dozoru nad lidmi vykonávaného těmi, kdo mají moc, je oblíbená i dnes, ať už je to ve vojenském táboře, nebo v nákupním středisku prostřednictvím průmyslové televize.

Osobní a kulturní symboly

Osobní symbol lze definovat jako symbol, který (1) si jedinec může zvolit. Požadavek přijmout nějaký konkrétní osobní symbol vychází z psychologických potřeb, nikoli z povinného sociálního přizpůsobení. Piercing v současných západních společnostech je volitelný, kdežto obřízka pravověrného žida nebo infibulace žen v některých oblastech Afriky nezávisí na svobodném rozhodnutí jedince. (2) Osobní symbol jedince je uznáván jeho kulturou jako smysluplný, racionální, objektivní a normální. Indického *saddhu* (asketa), který putuje nahý s rozcuchanými vlasy, případně pokrytý popelem, mohou pokládat hinduisté za svatého, kdežto kdyby si tak někdo počínal ve Velké Británii nebo ve Spojených státech, byl by s největší pravděpodobností zadržen a umístěn do psychiatrické léčebny. (3) Osobní symboly jsou psychologicky relevantní pro jedince s tím, že pokud nevyjadřují vnitřní pohnutky symbolicky a neposkytují tak objektivní realitu duševnímu stavu, jedinec psychologicky trpí. Takové osobní symboly jsou poněkud odlišné od symbolů, které jsou ritualizované a konvenční a využívají se při určitých příležitostech. Nosit černé šaty na pohřbu může vyjadřovat zármutek a odpovídat duševnímu rozpoložení truchlícího, může to však také znamenat, že člověk nedává najevo své city, ale přizpůsobuje se kulturním normám.⁴³

Medúziny vlasy

V klasické řecké mytologii byla Medúza jednou ze tří Gorgon (ženských oblud), které měly místo vlasů zmijs; při pohledu na ně každý člověk zkameněl. Ve své knize *Medusa's Hair* (Medúziny vlasy) polemizuje srílanský antropolog Gananath Obeyesekere s článkem Edmunda Leache (1958) a užívá přitom příkladu zacuchaných vlasů, jež se podobají zmijím a jež nosí asketičky na Srí Lance. Leach tvrdí, že veřejné symboly nemají pro jedince žádnou emocionální sílu, kdežto symboly soukromé, osobní, vycházející z nevědomí zase postávají širší kulturní význam. Obeyesekere s touto domněnkou nesouhlasí. Neexistuje žádný skutečný důvod, proč by veřejné kulturní symboly nemohly také mít hlubokou emoční sílu a proč by nemohly vycházet z individuálních motivací nevědomí. Postoj, který Obeyesekere napadá, není tak rigorózně obhajován, jak by se dalo vyčíst z knihy *Medúziny vlasy*, ale v práci Obeyesekereho jsou hojně doloženy přednosti psychologického přístupu k antropologii náboženství.

Knihy *Medúziny vlasy* je založena na případových studiích šesti žen, jež Obeyesekere popisuje jako „náboženské mistry“ a které se zúčastnily obřadů v Kataragama, velkém poutním středisku pro více vyznání na jihu Srí Lanky, v sedmdesátých letech dvacátého století. Obeyesekere si dal záležet na tom, aby své informátory dobře znal. Osobní životní cesta, filtrovaná selektivní pamětí jedince, byla klíčová při pochopení osobního významu symbolů, které příslušná asketička používala – zejména jejich dlouhých zacuchaných vlasů.

Při symbolickém rozboru zacuchaných vlasů Obeyesekere rozlišuje tři úrovně. Za prvé je zde původ a vznik symbolu. Za druhé je důležitý osobní význam symbolu, ať už pro jednotlivce, nebo skupinu; za třetí jde o sociokulturní poselství či význam symbolu. Psychologické interpretace jsou zvláště relevantní na první úrovni analýzy – tou je vznik symbolu.

Ten může vyjevit, že určitá třída zkušeností obsahuje zkušenosti natolik bolestné, složité a nacházející se mimo dosah uvědomění, že je jedinec musí vyjadřovat nepřímými interpretacemi a vytvářením symbolů. V případě zacuchaných vlasů je tento symbol veřejný, jedinci jej pokaždé stále znovu vytvářejí. Navíc by symbol přestal existovat (až na symbol v textech a neživých ikonách), kdyby jej jedinci pokaždé nevytvářeli na kovářině svého osobního utrpení. (Obeyesekere, 1984, s. 33)

Obeyesekere si povšiml tří společných prvků v životě svých informátorek, jež byly spojeny se vznikem jejich vlasů. Za prvé to byla ztráta citově-sexuálního vztahu k manželovi a odmítnutí manželova penisu. Za druhé to byl zintenzivněný, idealizovaný vztah k božskému „jinému“ (vysvětlovalo se to freudovsky jako „obraz manžela a otce“). Tato láska byla demonstrována jako „orgasmická“, „otřásající zevnitř“ či božská extáze. Za třetí byly zacuchané vlasy v každém případě božím darem za odmítnutí lidského chotě (*erós*) ve prospěch božské lásky (*agapé*). V jogínských a tantrických praktikách představuje životní (božskou) energii těla (*šakti*) hadí síla neboli *kundalíní*. Ta sídlí v nejnižší *čakře* (energetický bod) na těle, ale je vyvolána praktikováním jógy. Hadí vlasy lze chápat jako projev sexuální síly *kundalíní*, jak stoupá tělem, ačkoli v případě Obeyesekerových informátorek se tak děje transem v důsledku posedlosti, a nikoli jogínskou praxí, tedy že „bůh naplňuje a zaplavuje tělo kněžky“ (Obeyesekere, 1984, s. 34). Počet ženě darovaných pramenů vlasů souvisel s určitým božstvem a každé božstvo je symbolizováno tím, že má odpovídající počet pramenů.

Obeyesekere se snaží odhalit význam zacuchaných hadích vlasů jako sexuální symbol nikoli na nějaké abstraktní úrovni, nýbrž ve vztahu k životním zkušenostem a interpretacím svých informátorek.

Jsou-li vlasy sublimovaný penis vycházející z hlavy, jaký penis to vlastně je? Zjevně to už není penis manželův, nýbrž boží. Avšak vztah k bohu je jiného řádu: erotičnost je sublimovaná, idealizovaná a vyjádřená nepřímo. Bohové, tyto idealizované bytosti, nemohou mít penisy jako lidé, a tudíž zacuchané hadí vlasy nepředstavují obyčejný penis, nýbrž jeho šakti, zdroj života a vitality. A tak na jiné rovině významu je to sama životní síla; a její ztráta ... ohlašuje smrt jejího nositele. Tak se vlasy objevují na počátku jako symptom ... a postupně se mění v symbol. (Obeyesekere, 1984, s. 34)

Veřejný význam symbolu se vztahuje k jeho vzniku a osobnímu významu, ale není s ním totožný. Obeyesekere zjistil, že prakticky každý, s kým mluvil (mimo ženy-informátorky samy), pohlížel na zacuchané hadí vlasy se strachem a odporem (byla to reakce, kterou sám zaznamenal, když se s nimi poprvé setkal). Lidé byli také přesvědčeni, že hadí vlasy obsahovaly tukové výrůstky, což byl názor, který asketky nesdílely. Obeyesekere spojuje hnus a odpor, který pohled na vlasy vyvolává, s tím, že jde o specifický typ symbolu: „Je manipulující, to znamená, že je jedinci používán. Je tomu tak jako s jinými rituálními symboly, jimiž věřící manipuluje, ale zcela jinak, než je tomu se symbolem, který existuje v mýtu či vyprávění“ (Obeyesekere, 1984, s. 36). Symbol zacuchaných vlasů je tedy osobní a dobrovolný, ale rovněž řádný a předvídatelný. „To, že se symbol vztahuje k životním zkušenostem asketiček,

neznamená, že je to symbol soukromý: znamená to pouze, že musíme odmítnout konvenční znalosti a představy o tom, že mezi obyčejem a citem je nějaký radikální rozdíl“ (Obeyesekere, 1984, s. 37).

Závěr

Richard Shweder (1996, s. 340) opozorňuje na to, že Obeyesekere nehovoří o nějakém konkrétním typu symbolu, nýbrž o typu expresivního symbolického představení, v němž jsou vnitřní a vnější stavy spolu úzce spjaty. Zdá se, že příklady, jež jsme zde uvedli, vsutku ukazují, že zatímco v symbolismu těla je přítoměn náhodný, arbitrární prvek, kultury se nechávají silně ovlivnit biologickými a psychologickými impulzy. Hertz si jako první povšiml konzistentního vztahu mezi pravoukostí a levoukostí na jedné straně a symbolickými kategoriemi na straně druhé, a Reynolds a další poukázali na často uváděnou analogii mezi jadernými zbraněmi a mužským pohlavním orgánem. Obeyesekere vychází ve svém objasňování falických pramenů hadích vlasů, které nosí asketičky, ze západní psychoanalýzy. Měli bychom zůstatat vnímaví k typu symbolu, s nímž přicházíme do styku, ať už je osobní, či kolektivní, individuálně motivovaný, nebo obligatorní, ať je, či není ritualizovaný a ať je pasivně přijímaný, nebo aktivně prováděný. O stupni, v jakém lze symboly považovat za arbitrární či na něčem závislé, se doposud v antropologii široce diskutuje a tělo, jež je sice dáno biologicky, ale cvičí se a dá se jím manipulovat, je ideální objekt zájmu ve snaze pochopit povahu a úlohu symbolů v lidských společnostech.

Literatura

- Adler, Margot (1986): *Drawing the Moon: Witches, Druids, Goddess Worshippers, and Other Pagans in America Today*. New York & London: Penguin Arkana.
- Amis, Martin (1987): *Einstein's Monsters*. London: Jonathan Cape.
- Barker, Eileen (1989): *New Religious Movements: a Practical Introduction*. London: HMSO Publications.
- Bourdieu, Pierre (1977): *Outline of a Theory of Practice*, anglický překlad Richard Nice, Cambridge: Cambridge University Press (poprvé vyšlo roku 1972 pod názvem *Esquisse d'une théorie de la pratique*).
- Bourdieu, Pierre (1995): *The Logic of Practice*, anglický překlad Richard Nice, Cambridge & Oxford: Polity Press ve spolupráci s Blackwell Publishers (poprvé vyšlo roku 1980 pod názvem *Sens pratique*).
- Coakley, Sarah (1998): *Religion and the Body*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Douglas, Mary (1963): *The Lele of Kasai*. London: International African Institute.
- Douglas, Mary (1975): *Implicit Meanings*. London: Routledge.
- Douglas, Mary (1976): *Purity and Danger: an Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London & Henley: Routledge & Kegan Paul (poprvé vyšlo roku 1966).
- Douglas, Mary (1986): *How Institutions Think*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- Douglas, Mary (1993): *In the Wilderness: the Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Dumont, Louis (1970): *Homo Hierarchicus: the Caste System and its Implications*. London: Weidenfeld & Nicolson (poprvé vyšlo roku 1966).
- Evans-Pritchard, E. E. (1956): *Nuer Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- Evans-Pritchard, E. E. (1981): *A History of Anthropological Thought*. London: Faber & Faber.
- Feher, Michel (ed.) (1989/1990): *Fragments for a History of the Human Body*. 3 sv. New York: MIT Press.
- Firth, Raymond (1973): *Symbols: Public and Private*. London: George Allen & Unwin.
- Foucault, Michel (1991): *Discipline and Punish: the Birth of the Prison*. Harmondsworth: Penguin (poprvé vyšlo roku 1975). Původně vyšlo pod názvem *Surveiller et punir: Naissance de la prison*.
- Goffman, Erving (1984): *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and other Inmates*. Harmondsworth a New York: Penguin (poprvé vyšlo roku 1961).
- Goffman, Erving (1984): *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. Harmondsworth & New York: Penguin (poprvé vyšlo roku 1963).
- Gusterson, Hugh (1998): *Nuclear Rites: a Weapons Laboratory at the End of the Cold War*. Berkeley: University of California Press.
- Hallpike, C. R. (1979): Social Hair. In W. A. Lessa & E. Z. Vogt (eds.), *Reader in Comparative Religion: an Anthropological Approach*, 4. vyd. New York: Harper-Collins, s. 99–105.
- Haraway, Donna J. (1991): *Simians, Cyborgs, and Women: the Reinvention of Nature*. London: Free Association Books.
- Hertz, Robert (1973): The pre-eminence of the right hand: a study of religious polarity. In Rodney Needham (ed.), *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*, překlad do angličtiny R. Needham. Chicago & London: University of Chicago Press, s. 3–31 (poprvé vyšlo roku 1909).
- Kuhn, Thomas S. (1962): *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Leach, Edmund (1958): Magical hair. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 88, 147–164.
- Lévi-Strauss, Claude (1987): *Introduction to the Work of Marcel Mauss*. London: Routledge & Kegan Paul (poprvé vyšlo roku 1950).
- Lincoln, Bruce (1989): *Discourse and the Deconstruction of Society: Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification*. New York & Oxford: Oxford University Press.
- Littlewood, Roland (1993): *Pathology and Identity: the Work of Mother Earth in Trinidad*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Malinowski, Bronislaw (1978): *Argonauts of the Western Pacific*. London: Routledge & Kegan Paul (poprvé vyšlo roku 1922).
- Mauss, Marcel (1970): *The Gift: Forms and Functions of Exchange of Archaic Societies*, do angličtiny přeložil Ian Cunnison. London: Cohen & West (poprvé vyšlo roku 1925). Česky: Esej o daru, podobě a důvodech směny v archaických společnostech. Praha: Sociologické nakladatelství 1999.
- Mauss, Marcel (1979): Body techniques. In *Sociology and Psychology. Essays by Marcel Mauss*, do angličtiny přeložil Ben Brewster. London & Boston: Routledge & Kegan Paul, s. 95–123 (poprvé vyšlo roku 1935).
- Merleau-Ponty, Maurice (1962): *Phenomenology of Perception*. London: Routledge (poprvé vyšlo roku 1945 pod názvem *La phénoménologie de la perception*). Česky: Fenomenologie vnímání.
- Merleau-Ponty, Maurice (1964): *The Primacy of Perception*, redakce James M. Edie. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Needham, Rodney (1972): *Belief, Language and Experience*. Oxford: Blackwell.
- Needham, Rodney (ed.) (1973): *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*. Chicago & London: University of Chicago Press.
- Obeyesekere, Gananath (1984): *Medusa's Hair: an Essay on Personal Symbols and Religious Experience*. Chicago: Chicago University Press.
- Okely, Judith (1978): Privileged, schooled and Finished: boarding education for girls. In Shirley Ardener (ed.), *Defining Females*. London: Croom Helm, ve spolupráci s Oxford University Women's Studies Committee, s. 109–139.
- Ortner, Sherry B. (1979): On key symbols. In W. A. Lessa & E. Z. Vogt (eds.), *Reader in Comparative Religion: an Anthropological Approach*, 4. vyd. New York: Harper-Collins, s. 92–98.
- Reynolds, Peter C. (1991): *Stealing Fire: the Atomic Bomb as Symbolic Body*. Palo Alto, CA: Iconic Anthropology Press.
- Saso, Michael (1998): The Taoist body and cosmic prayer. In Sarah Coakley (ed.), *Religion and the Body*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 231–247.
- Shweder, Richard A. (1996): *Thinking through Cultures: Expeditions in Cultural Psychology*. Cambridge, MA & London: Harvard University Press.
- Smith, Brian K. (1994): *Classifying the Universe: the Ancient Indian Varna System and the Origins of Caste*. New York: Oxford University Press.
- Strathern, Andrew J. (1999): *Body Thoughts*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Touraine, Alain (1977): *The Self-production of Society*, do angličtiny přeložil Derek Cotman. Chicago: University of Chicago Press (poprvé vyšlo roku 1973).
- van der Geest, Sjaak (1998): Akan shit: getting rid of dirt in Ghana. *Anthropology Today*, 14(3), 8–12.
- Wells, Herbert George (1914): *The World Set Free: a Story of Mankind*. London: Macmillan. Česky: Osvobozený svět.

Uchovávání a změna hranic: politika náboženské identity

Úvod

V této kapitole budeme pokračovat ve studiu symbolických systémů a vztahů těla a společnosti. Zaměříme se na to, jak se používáním symbolů utvářejí a uchovávají identity, zejména těch symbolů, které vycházejí z těla, ať už v jeho biologických funkcích, například když člověk jí, nebo v oblékání. Tato kapitola má tři hlavní části. Nejprve se obecně zamyslíme nad otázkou identity, poté se budeme zabývat *rituální čistotou a sociálními hranicemi*, přičemž budeme opět vycházet z výzkumu Mary Douglasové a z práce Judith Okelyové týkající se Romů. Kočovní Romové v Anglii jsou příkladem uchovávání romské identity, která se liší od identity dominantní usídle společnosti užíváním pravidel očišťování. Druhá část této kapitoly, jež se týká *vymezování identit*, se zaměřuje na to, jak se my sami aktivně podílíme na utváření vlastní identity. Diskurzy okolo oblékání poskytují prostor, abychom dokázali vůči ostatním vymezit, kdo jsme a co jsme. Hlavním příkladem je zde analýza Jean Comaroffové, která se zabývá uniformami sionských křesťanů mezi Tshidi v Jižní Africe. Poslední část, týkající se *zpochybňování hranic*, využívá historických studií o středověké a raně novověké Evropě ke zkoumání, jak se tělo používá ke zpochybnění dosavadních hegemónických struktur. Na jedné straně se zabýváme středověkými asketickými, jež se často tělesně poškozovaly nebo hladověly ve snaze dosáhnout svatosti. Na opačném pólu podává karneval naprosto pozitivní pohled na tělo, otevřené a nestrukturované, jež může podrýt uzavřené a ovládané mocenské hierarchie. Všechny tyto příklady mají společné symbolické užívání těla k udržování, zpochybňování a vymezování sociálních hranic.

- Tripp, David (1998): The image of the body in the formative phases of the Protestant Reformation. In Sarah Coakley (ed.), *Religion and the Body*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 131–152.
- Weber, Max (1958): *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, anglický překlad Talcott Parsons. New York: Scribner's (poprvé vyšlo roku 1920 ve sborníku *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* v Tübingen).
- Young, Malcolm (1994): The symbolism of uniform: female marginality in police society. Přednáška přednesená na Third ENP Conference, Brussels, listopad.

Pohlaví, gender a posvátno

Úvod

„Rovnostářský mýtus“ v západních společnostech zastírá rozsah, v jakém zůstávají pohlaví a gender klíčovými principy organizace společnosti. Když však muži a ženy porovnávají své zkušenosti nebo máme-li k dispozici statistické údaje, začíná být jasné, že to, zda se narodíme jako muž či žena, hluboce ovlivňuje naše rozhodování, naše životní možnosti a světový názor, jaké budeme po celý život mít. Ve většině malých společností je gender dokonce ještě klíčovějším, rozhodujícím činitelem v sociálních procesech a strukturách, ač v různé míře. Na indonéské ostrově Bali se muži a ženy z hlediska sexuální diferenciaci příliš neliší. Muži i ženy se podobně oblékají, plní obdobné úkoly a tam, kde jsou role diferencovány, jsou tyto role vzájemně zaměnitelné. Je podstatné, že v balijské mytologii je rovněž přítomná značná rovnost obou pohlaví a v této kultuře založené na rýži i podobný přístup ke zdrojům. Některé společnosti lovců a sběračů včetně Pygmejů Mbuti ve střední Africe a křováků Kungů v jihozápadní Africe rozlišují specializaci rolí podle pohlaví v mnohem větší míře, než je tomu na Bali, ale zároveň je tu minimální diferenciaci v oblasti hospodářské nadvlády, symbolické a náboženské moci a péče o děti. V jiných společnostech, například u fulbského etnika v západním Sahelu v Africe, jsou muži a ženy od sebe odděleni velice přísně. Je možné, že islám posílil ovládnutí žen muži tím, že dále potlačil ženské náboženské kultury. Fulbské ženy mají vyhrazeno pouze své soukromí, a pokud se objeví na veřejnosti, jsou zcela zahalené. Mužská a ženská zaměstnání jsou od sebe zcela oddělena a mužské a ženské role se jen minimálně překrývají, pokud vůbec.⁵⁶

V této kapitole se podíváme na některé způsoby, jak se v antropologii náboženství zkoumaly otázky sexuality a genderu, a uvedeme několik prací, v nichž byly otázky genderu a sexuality hlavním středem etnografického či teoretického zájmu. Dalo by se namítnout, že formulovat diskusi na základě „rovnosti“ spíše souvisí s programem feminismu „druhé vlny“ na Západě než s jakýmkoli původním chápáním organizace společnosti v jiných částech světa. Tato problematika nás upozorňuje na ústřední otázku přenosu v rámci antropologie. Žádný popis jiné společnosti není objektivní ani se nemůže nacházet mimo hodnotový systém. Každá etnografie či teorie z ní vycházející je odrazem toho, co zkoumá pozorovatel, a vlastností jeho přístupu k jiným způsobům myšlení a existence, filtrovaného jeho předchozí zkušeností, dosavadním životem a vědomým či plně neuvědomovaným záměrem (srov. kapitolu 1).⁵⁷

Některé klíčové pojmy

Pohlaví: biologická kategorie, muž nebo žena.

Gender: sociální kategorie, mužský nebo ženský.

Role pohlaví: chování, jednání a zaměstnání vymezená jako mužská a ženská a považovaná za vhodná pro určitý gender.

Pohlavnost/sexualita: Sociální a biologický výraz, organizace a orientace touhy. Zahrnuje reprodukci, ale neomezuje se na ni.

Kulturní konstrukce: sociální/kulturní, nikoli biologická formace takových kategorií jako gender.

Biologický determinismus: snaha objasnit vyšší úroveň chování poukazem na biologii.

Emický: týkající se vnitřní perspektivy zkoumané kultury na rozdíl od **etického** neboli vnějšího pohledu. Tyto pojmy pocházejí od Kennetha Pikea (1954), který je odvozuje od jazykovědných pojmů „fonemický“ a „fonetický“.

Hegemonie: ovládnutí jedné elity či třídy druhou (z řeckého hégemón, vůdce).

Jak jsme viděli v kapitole 1, antropologický popis je psán pro určitou cílovou skupinu. Může to být překlad z jednoho jazyka do druhého, ale i z jedné symbolické soustavy do jiné, která je ve vztahu k výchozí soustavě třeba velmi cizí. Aby dokázal sdělit to, co potřebuje, musí se etnograf snažit nalézt styčné body mezi dvěma společnostmi. Výsledný text bude jedinečným záznamem specifického trojího setkání mezi národem/etnikem a jeho příslušníky, kteří jsou předmětem výzkumu, antropologem samým a cílovou skupinou.⁵⁸ Veškerá pojednání o jiných kulturách odrážejí

svou dobu. Jedním z důsledků tohoto faktu byl do jisté doby takřka naprostý nedostatek ženských výpovědí a ženských zkušeností v antropologických údajích. Tuto nerovnováhu v antropologii se od sedmdesátých let dvacátého století snaží do značné míry vyrovnat ženy-antropoložky. První část této kapitoly nazvaná „Podívejme se na ženy“ sleduje některé významné kroky v úsilí sociální antropologie obnovit přítomnost výpovědí žen v etnografických údajích. Druhá část této kapitoly nazvaná „Reflexivita a gender“ vychází z diskuse Pat Caplanové o genderu ve vztahu k praxi terénního výzkumu. V závěrečné kapitole s názvem „Genderové studie“ se podíváme na některé teoretické a etnografické práce, v nichž jsou pro příslušnou analýzu klíčové právě otázky genderu a pohlaví. V následující kapitole 5 se pak probírá související otázka spojující ženy s přírodou a muže s kulturou a dále spojitost mezi genderem, mytologií a životním prostředím. Sexualita a rituál jsou již dlouhou dobu středem pozornosti a zájmu antropologie náboženství, což se zejména odráží ve stále bohatších etnografických údajích souvisejících s mužskými a ženskými iniciačními obřady v různých částech světa. Třebaže jsou stejně relevantní v této kapitole, některé z těchto textů figurují mezi četbou uvedenou v kapitole 6 v kontextu obřadů souvisejících s přechodovými rituály. Existuje velmi mnoho antropologických prací, jež se zaměřují na feminismus, sexualitu, náboženství, etnografii a gender, ale já se přece jen pokusím o něco víc, než že jen představím čtenáři jistý vzorek dostupné literatury v bibliografii na konci této kapitoly.

Podívejme se na ženy

Ženy v etnografických údajích nikdy nescházely, ale jejich život filtrovali a interpretovali muži. Devalvace žen v západních kulturách a empirická předpojatost ve vztahu k výzkumu struktur a institucí znamenaly, že ženy se jako informátorky pokládaly za méně důležité než muži. Etnografové, kteří hovoří zejména nebo výhradně s muži, často zjišťují, že obdobná předpojatost je přítomna i v hostitelské kultuře. Ženy a ženské představy o světě se tak dostávají dvojnásob na okraj.

Sir Edward Evan Evans-Pritchard (1902–1973), profesor sociální antropologie v Oxfordu v letech 1946 až 1970, je spojován se strukturalisticko-funkcionalistickou školou v britské sociální antropologii. Většinu terénního výzkumu prováděl v koloniální Africe, zejména mezi *Nuery* a *Azandy* v jižním Súdánu. Ve svém pojednání *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande* (Čarodějnictví, věštby a magie u Azandů, 1937) Evans-Pritchard předvedl nejen

funkci čar a kouzel u Azandů, ale především jejich logiku. Roku 1974 vyšla posmrtně jeho práce *Man and Woman among the Azande* (Muž a žena u Azandů). Byla to kniha úplně jiného rázu – hlasy informátorů tu byly zaznamenány pouze s minimální interpretací. Třebaže zaměření na gender, pohlaví a emickou (vnitřní) perspektivu odráží v antropologii nové oblasti zájmu, předmluva ukazuje, že v údajích, jež Evans-Pritchard nashromáždil, mluví o ženách muži: „Když jsem byl v zemi Zandů, cítil jsem se celkově na straně mužů, nikoli žen, i když jsem zároveň věděl, že ženy jsou diskriminovány ... měl bych dodat, že všechny texty v tomto souboru pocházejí od mužů, kteří byli pochopitelně předpojatí ve svůj prospěch“ (Evans-Pritchard, 1974, s. 10). Evans-Pritchard by byl mohl dodat, že i záznamy textů prováděli muži. Není možné pominout důležitost faktu, že ženy daného etnika zkoumá mužský badatel a hovoří o nich.

Žena jako umlčovaná skupina

Vzestup ženského hnutí v šedesátých a sedmdesátých letech dvacátého století si v antropologii vynutil přehodnocení postoje k ženám. Edwin Ardener (1927–1987) v příspěvku poprvé předneseném v roce 1968 přišel s tvrzením, že ženám se v antropologii věnovala dosud nedostatečná pozornost.

Na úrovni „pozorování“ v terénním výzkumu bylo chování žen pochopitelně stejně jako chování mužů dosud zmapováno vyčerpávajícím způsobem: jejich manželství, jejich hospodářská činnost, jejich obřady a ostatní záležitosti. Docházíme-li k oné druhé úrovni terénního výzkumu či k „metaúrovni“, k základnímu velkému jádru diskusí, polemik, otázek a odpovědí, na kterém jsou sociální antropologové opravdu závislí, aby dodali přesvědčivost svým interpretacím, panuje tu faktická nerovnováha. Z praktických důvodů se nacházíme v mužském světě. Výzkum žen je na úrovni jen o málo vyšší, než je výzkum kachen a drubeže, které ženy obvykle vlastní – je to ve skutečnosti pouze pozorování ptáků. (Ardener, 1975, s. 1–2)

Uvádí se několik příčin tohoto neutěšeného stavu. Za prvé jsou druhy otázek, jež etnograf (muž či žena) klade, strukturovány tak, aby se zkonstruoval takový model společnosti, který s velkou pravděpodobností dodají mužští informátoři. Na základě Maussova pojednání o výměně darů vytvořil Lévi-Strauss model založený na oběhu žen, v němž se ženy pokládaly za „předměty směny, jež se nevysvětlitelně a nepat-

říčně vyjadřují“ (Ardener, 1975, s. 2). Bylo to až v další generaci, kdy antropologové začali systematicky zkoumat manželství v „uzavřených“ či „jednoduchých“ systémech z perspektivy žen samých. Druhý problém byl rázu techničtějšího. Etnograf, který nezná jazyk hostitelské společnosti, najde pravděpodobně spíš tlumočníky a informátory, kteří dokážou překlenout jazykovou bariéru, mezi muži, neboť muži mají větší mobilitu, větší přístup ke vzdělání a větší politický vliv a moc. Dalo by se ještě doplnit, že ve většině společností mají muži více volného času než ženy. Etnograf, který chce mluvit se ženami, musí být připraven na to, že bude doprovázet své informatorky třeba na pole a ke studnám, kde čerpají vodu; že bude sedět v kuchyni a pomáhat s vařením a s dětmi. Dopřát si volné odpoledne klábosením s přáteli nebo s antropology – něco takového je spíš hájemstvím mužů.

„Je to tak, že nikdo se nevrátí z etnografického výzkumu ‚něčeho‘ tak, že by byl mluvil jen se ženami a o mužích, bez profesionálních poznámek a bez jakési nedůvěry. K opačné situaci může docházet a také ve skutečnosti dochází neustále.“ (Ardener, 1975, s. 3)

Ardener však tvrdí, že je to problém symbolický, nikoli technický – týká se toho, jak se díváme na svět a jak chápeme své místo v něm. Ženy mají svůj pohled na svět, ale „neposkytnou nutně model společnosti jako celku, který by zahrnoval jak muže, tak je, ženy. Mohou poskytnout takový model, kde se ženy a příroda nacházejí mimo muže a společnost“ (Ardener, 1975, s. 3). Jsou-li ženské modely méně přístupné z hlediska rozumového zdůvodnění, mohou se vyjevit obřadem, tancem, uměním, mýtem nebo méně analytickými řečovými registry. Příklad uváděný Edwinem Ardenerem k osvětlení jeho argumentace pochází z jeho výzkumu bakwirskeho etnika v jihozápadním Kamerunu. Například ve svém rozboru kultu mořských panen, který vyznávají ženy tohoto etnika, Ardener ukazuje, nejen jak jsou obřady polysémické (tj. obsahují různé významové roviny), ale jak mohou také „znamenat“ různé věci pro muže a pro ženy. Pro muže vybavují rituály dívku pro vstup do manželství tím, že ji „vysvobodí“ z divočiny, z přírody (tato příroda je vymezena jako oblast mimo ves, kde ženy hospodaří, tj. obstarávají obživu). Nicméně vdané ženy pokračují v hospodaření za ohradou vesnice v „divočině“ mužů. Hranice jejich života je vyznačkována tak, že dílem žijí v mužské části vesnice a dílem v buši, tedy mimo zkušenost, sféru a nadvládu mužů (Ardener, 1975, s. 12–13). Zatímco buš považují muži za doménu nespoutané přírody, táž buš je zároveň součástí domácího světa ženy při obstarávání obživy.

Ardenerova diskuse je formulována jako zkušenost z terénního výzkumu prováděného v Nigérii a Kamerunu, ale váha jeho argumentace nezávisí na kulturních či jazykových rozdílech mezi terénním výzkumným pracovníkem a informátory. Pro charakterizaci vztahu mezi všemi dominantními a podřízenými modely komunikace se používá pojmu umlčovaná skupina. Charlotte Hardmanová použila výrazu „umlčovaný“ pro způsoby řeči, ale tento výraz v antropologii nabyl na oblibě v mnohem širším sociologickém smyslu. Ve všech společnostech jsou určité skupiny, které ve větší či menší míře ovládají způsoby, jakými je jazyk používán a utvářen, jak se lidé jazyk učí, jak se jazyk šíří a co je vymezeno jako „normální“ či přijatelné. V západním světě tvoří tuto elitu především muži, příslušníci střední třídy, běloši a formálně křesťané (nebo v některých kontextech židé). Příslušníci této elity reprezentují řadu institucí, jako jsou místní a národní vlády, vzdělávací instituce, obchod a církev. Ačkoli ženy, příslušníci náboženských či národnostních menšin, chudí či ostatní na periferii společnosti mohou být do těchto elitních skupin přijati, mají jen omezenou schopnost změnit převládající étos, převládající modely společnosti či formy komunikace. Jestliže muži nebo určité skupiny mužů vytvářejí jazyk a modely společnosti, pro ženy a další takzvané „umlčované“ skupiny je komunikace omezena. Většina křesťanských církví (a dalších náboženských skupin) odráží například názory heterosexuálních mužů (i když mají na vlivných místech praktikující homosexuály). Pro homosexuální muže křesťany a lesbické ženy křesťanky je velmi obtížné sdělovat své zkušenosti těm, kdo mají moc, nebo změnit myšlenkové vzorce, způsoby interpretace Písma, jazyk a obřad, jež se drží heterosexuálního pojetí „normálnosti“ a morálky. Jejich zkušenosti se světem, jejich modely jsou „umlčované“ ve vztahu k hegemonním hlasům těch, kdo mají moc. Podobně děti jsou relativně němé („umlčované“) ve vztahu k dospělým, a to nejen proto, že se u nich teprve rozvíjejí jazykové schopnosti, ale i proto, že dospělí nad nimi mají moc, ovládají je. Dospělí zapomínají, jak vypadá svět nahlížený očima dítěte. Aby člověk porozuměl tomu, jaký je dětský model světa, měl by s dětmi nejen mluvit, ale rovněž interpretovat jejich hry, jejich písničky, vyjadřování jejich obrazotvornosti a imaginace, jejich umění a sny.

Pojem „umlčovaná skupina“ byl užitečný v tom, že zaměřil pozornost antropologů na nejazykové podoby vyjadřování, a zdůraznil tak omezení abstraktních filozofických modelů jakožto úplných, všezahrnujících popisů společnosti. Připomněl rovněž etnografům, že společnosti nejsou heterogenní. Tvoří je jednotlivci a skupiny s různými zkušenostmi a interpretacemi. Každý abstraktní či generalizovaný popis je tedy nutně dílčí. To neznámá, že antropolog by snad neměl uspořádávat materiál a dodávat mu význam nebo snad rezignovat na veškeré pokusy o generalizaci. Antropolog by si však měl být vědom jejich omezeného rázu a brát je jako (užitečnou) fikci, již ve skutečnosti jsou.

Muži a ženy v terénu

Míra, v jaké gender a ideologické předpoklady etnografa ovlivňují analýzu jiné společnosti, je graficky zachycena v článku, který obsahuje srovnání výsledků výzkumu mužských a ženských antropologů, kteří se zabývali domorodými ženami v Austrálii (Rohrich-Leavitt et al., 1975). Antropologové-muži měli sklon líčit tyto společnosti tak, že v nich vládou muži a ženy jsou v jakémsi „podřízeném, poníženém postavení“ (Rohrich-Leavitt et al., 1975, s. 112). C. W. M. Hart, který například studoval Tiwie v severní Austrálii, se zjevně „zaměřoval na genealogickou soustavu a záměrně opomíjel mytologii kmene a techniky opatrování obživy, protože ho „nudily“ (Rohrich-Leavitt et al., 1975, s. 113). Úplně jiný obrázek Tiwiů podává Jane Goodaleová ve své práci *Tiwi Wives* (Manželky Tiwiů), kde připisuje ženám ústřední ekonomickou úlohu. Rovněž se tam tvrdí, že „antropologové-muži promítají židovsko-křesťanské téma ženské nečistoty jen tak beze všeho, bez jakýchkoli omezení na domorodé ženy“ (Rohrich-Leavitt et al., 1975, s. 117). Analýza mužské a ženské čistoty Murnginů od W. Lloyda Warnera se staví do protikladu k práci Phyllis Kaberryové. Warner například tvrdil, že „mužskost je neoddelitelně spjata s rituální čistotou, zato ženskost je neoddelitelně spojena s představou nečistoty, přičemž mužskost je posvátný princip, kdežto ženskost princip profánní“ (Warner, 1937, s. 394).⁵⁹ Podle Kaberryové krev při menstruaci „obsahuje mocné magické vlastnosti a je spojena s tabu“ (Kaberry, 1939, s. 394), a jelikož může škodit mužům, měly by se menstrující ženy vyhýbat styku s muži. Ani muži, ani ženy však nepovažovali menstruaci nebo vůbec ženy za „špinavé“ nebo „nečisté“. Neexistoval ani žádný výraz, který by nějak vyjadřoval obřadní nečistotu. Ženy byly sice vyloučeny z mužských obřadů, to však nikterak neznamenovalo, že byly vyloučeny z náboženské sféry, neboť měly své vlastní tajné obřady, které měli zase muži zakázáno sledovat nebo se jich účastnit.

Článek uzavírá srovnání mužské a ženské analýzy domorodých australských domorodců žádostí, aby se v antropologickém výzkumu věnovala větší pozornost genderu.

Hlavním závěrem, který je třeba vyvodit z rozdílů mezi mužskými a ženskými etnografickými pracemi, je to, že západní antropologové-muži velmi často nejsou ochotni nebo ani schopni zbavit se své etnocentričnosti, jejímiž hlavními součástmi jsou androcentričnost a sexismus. Androcentričnost a sexismus vedou k nesprávným interpretacím a ke zkreslení postavení a rolí žen v nezápadních kulturách. Avšak pokud se postavení žen a jejich role nesprávně interpretují a zkreslují, musí se taky nutně nesprávně interpretovat a zkreslovat i postavení a role mužů. Jelikož vztahy mezi ženami a muži jsou spolu vzájemně úzce propojeny, vede zkreslování rolí mužů a žen ke zkreslování celého sociálního systému a k deformovanému pohledu na něj. (Rohrich-Leavitt et al., 1975, s. 124)

Tam, kde zmínění antropologové-muži měli sklon k aplikování pouze *etických* (tedy nazíraných z vnější perspektivy) modelů na lidi, které zkoumali, etnografky spojovaly perspektivu *emickou* a *etickou*, aby poskytly „holističtější, přesnější a objektivnější“ pohled na předmět svého zkoumání. Avšak i ženy jsou stejně jako jejich mužští kolegové ovlivňovány svým dosavadním životem a sociálním kontextem. Krok směrem k reflexivnějšímu postoji jak vůči terénnímu pracovníkovi, tak vůči předmětu výzkumu se právě snažil tato osobní omezení explicitně zdůraznit.

Reflexivita a gender

Reflexivní antropologie podřívá přístup „nezúčastněného pozorovatele“ k „vědeckému“ pozorování, při němž se etnograf může pokládat za neutrálního pozorovatele empirických faktů. Kulturní předpoklady, jazyk, zkušenost a záměry antropologa budou nutně usměrňovat a vymezovat to, co antropolog vidí nebo chápe v jiné kultuře (a v jeho vlastní). Společnost, kterou zkoumá, se také skládá z jedinců, z nichž každý má svůj vlastní životní příběh a perspektivu, a nelze ji tedy redukovat na to, co je „jiné“ a zároveň homogenní.

Reflexivita v antropologii znamená zkoumání etnografické zkušenosti jako dialog mezi jednotlivci a kulturami a snahu tohoto dialogu pochopit omezení, jež tyto subjektivity zakládají.⁶⁰

Reflexivní nové prozkoumání materiálu získaného při terénním výzkumu ve světle úkolu, jak jej klade postmoderní doba, bylo zcela zřetelné v práci mnoha antropologů, zejména žen. Podle Helen Callawayové si některé feministicky orientované antropoložky osvojily „dialogickou metodologii, která odmítá dělení na subjekt a objekt, zahrnuje výzkumného pracovníka do oblasti výzkumu, vyhodnocuje postavení a mocenské vztahy a vytváří intersubjektivní matici pro vědění“ (Callaway, 1992, s. 44).

Poznávání genderu

Pat Caplanová je britská antropoložka, jež psala o tom, jaký vliv má uvědomování si genderu na zaměření a interpretaci materiálu, který získala při terénním výzkumu.⁶¹ V letech 1965 až 1967 Caplanová prováděla terénní výzkum na ostrově Mafia v Tanzánii, přičemž se zabývala systémem držení půdy. Vzdělané bělošce bylo tehdy

mezi dvaceti a třiceti lety, byla svobodná a dosud bezdětná. O své první návštěvě ostrova Mafia napsala:

Dívala jsem se na ty vesničany, zejména na ženy, jako „na ty druhé“. Ženy byly neustále těhotné nebo kojily, byly negramotné a podřízené pravidlům sexuální segregace – naopak já, která jsem byla odhodlána dokázat, že jsem tak dobrá jako muž, jsem byla úplně jiná. Nechtěla jsem se identifikovat s ženami, které jsem viděla, ani v prostředí terénního výzkumu, ani doma. Byla jsem odhodlána mít své povolání a nebýt jen další z žen, která zmizí ve světě manželství a dětí. (Caplan, 1993, s. 178)

Caplanová se tedy zaměřila na mužské informátory, neboť předpokládala, že budou důležitější než ženy, a snažila se vpravit do jakéhosi „čestného“ postavení muže, aby si zjedнала přístup do míst a k událostem normálně vyhrazeným jen mužům. Když byla ještě studentkou, Caplanová si uvědomovala svůj gender v souvislosti s napětím ve svém osobním životě, neboť si přála vědecky pracovat a zároveň se vdát a mít děti. Když však nároky na sledování obou těchto cílů stoupaly, stoupalo i její ženské uvědomění. Caplanová postupně stále více viděla ženy na ostrově Mafia v jiném světle. Ve srovnání se ženami v Británii se jí jevily jako výřečné, důležité při obřadu a sexuálně nezávislé.

Když jsem znovu procházela materiál shromážděný na ostrově Mafia, připadalo mi, jako by tam ženy měly v mnoha ohledech lepší úděl než ženy na Západě: svou sexualitu a majetek měly pod kontrolou a při práci byly velmi výkonné. Dospěla jsem k tomu, že se liší od svých mužů, ale ne že by jim byly zákonitě podřízené, a zároveň se lišily od žen na Západě, ale nebyly na tom nutně hůř. (Caplan, 1993, s. 179)

Než odjela v roce 1976 na ostrov Mafia podruhé, znala už Caplanová feministickou kritiku hlavního proudu v antropologii, která se zaměřovala na neoprávněnou preferenci mužů a na marginalizaci žen. Rovněž sama vyžrála, vdala se a byla už matkou. Její úsilí udržet si profesionální postavení vůbec nezajímalo obyvatele ostrova Mafia, někteří ji uvítali slovy: „Předtím jsi byla mladá dívka, teď jsi dospělá a můžeme s tebou normálně mluvit.“ (Caplan, 1993, s. 174) Tím, že se vědomě snažila mluvit s ženami a přehodnotit jejich roli ve společnosti, si Caplanová uvědomila některé dimenze jejich života, jež jí před devíti lety unikly.

Třebaže jsem si tehdy na základě údajů shromážděných při své první cestě uvědomila, že ženy mají důležité produktivní role, tentokrát jsem dokázala chápat význam ženských vazeb, zejména mezi matkami a dcerami. Tyto vazby nejen umožňovaly ženám

být matkami a pracovat, ale také jim usnadňovaly nové sňatky po rozvodu, neboť děti byly obvykle svěřovány do péče svých babiček. (Caplan, 1993, s. 174)

Cílem této návštěvy bylo natočit dokumentární materiál pro seriál BBC zvaný *Face Values*. Caplanová „chtěla konkrétně předvést divákům na Západě, že ženy mohou žít také jinak a že na tom, jak žijí ženy na Západě, není nic ‚přirozeného‘ ani nevyhnutelného“ (Caplan, 1993, s. 179).

Třetí návštěva ostrova Mafia v roce 1985 měla za cíl prozkoumat stravování, zdraví a plodnost. Shromážděné údaje zahrnovaly statistický materiál týkající se zdraví dětí (holčiček i chlapečků) a dětské úmrtnosti, který odhalil některé znepokojivé tendence. Bylo zřejmé, že novorozené holčičky a holčičky-batolata se ve srovnání s chlapečky vyvíjejí celkově hůře. Dalo se to patrně zdůvodnit dvěma činiteli. Jedním důvodem bylo, že většina mužů chtěla spíš chlapečky, přičemž ženy žádnou preferenci neměly. Muži také chtěli víc dětí než ženy. Bylo pravděpodobnější, že žena, která porodila holčičku, opět brzy otěhotní a tím ohrozí jak zdraví své, tak zdraví holčičky. Muži a ženy jedí odděleně, děti jedí s rodiči stejného pohlaví. Když byl nedostatek jídla, ženy dávaly manželům (a tedy synům) lepší jídlo, než si ponechávaly pro sebe (a pro své dcery).

Zkrátka řečeno mi došlo, že mluvit se ženami vždycky nestačilo – ženy, zejména mladé ženy, jež předtím chodily do školy, dobře věděly, jaká strava je vhodná pro malé děti, ale na rozdíl od mužů neměly přístup k penězům. Ženy měly obvykle jasné představy o tom, kolik by chtěly mít dětí a v jakém poměru chlapce a děvčata, kdežto muži neomezovali počet dětí, které by chtěli mít, a výrazně si přáli chlapce. Je tedy možné, že je nějaká korelace mezi těmito činiteli na jedné straně a nemocností a úmrtností malých dětí na straně druhé. (Caplan, 1993, s. 178)

Ve srovnání se svou předchozí návštěvou si Caplanová mnohem více uvědomovala velkou pracovní zátěž žen a nedostatek volného času. Tak jako na většině afrického území i jinde ve světě ženy vykonávaly většinu ruční práce a přitom byly často těhotné a měly nedostatečnou stravu. Není tedy divu, že většina žen trpěla chudokrevností a že ženy měly vyšší úmrtnost než muži. Caplanová dává opět do vztahu svou schopnost „vidět“ život na ostrově Mafia a svou vlastní intelektuální a osobní situaci doma.

Do roku 1985 se feministická antropologie už také vzdala předpokladu, že když ženy velice výkonně pracují, musí být jejich postavení nutně jiné, než kdyby tomu tak nebylo. Ve skutečnosti může vysoký pracovní výkon znamenat, že jsou značně přetíženy. Avšak

jinou příčinou, proč jsem si možná dokázala tohle jasněji uvědomit, byla i má životní situace. Uvědomila jsem si, že pracovat na dvě směny není nutně žádná procházka růžovým sadem, a že i když vám partner pomáhá a vy si třeba i platíte výpomoc, stojí to dost sil. Člověk má omezené množství energie, času je stálý nedostatek. S tímto novým vědomím, když jsem se na své třetí cestě zaměřila na pracovní zátěž žen a na míru porodnosti na ostrově Mafia, jsem si jasněji než dříve všimla přetížených žen, které měly za sebou příliš mnoho těhotenství, přišly o příliš mnoho dětí; přitom toho v životě moc nesnědly a měly vysokou úmrtnost. (Caplan, 1993, s. 179–180)

V závěru Caplanová shrnuje toto reflexivní uvažování v antropologii takto: „Uvědomila jsem si, že být etnografem či etnografkou znamená zkoumat jak sebe, tak ty druhé. Tak se mé já stává „tím druhým“, předmětem výzkumu, a zároveň ten druhý se tím, že ho poznáváme, a odlišným přístupem k terénnímu výzkumu stává zase součástí mého já“ (Caplan, 1993, s. 180).

Genderová studia

V této závěrečné části se podíváme na některé studie, v jejichž analýze hraje pohlaví, gender a postavení žen ústřední roli. Na toto téma pak navážeme v kapitole 5 diskusí o vztahu žen k přírodě, kultuře a mytologii. Jak nejnvýrazněji předvedli Margaret Meadová (1966, 1975a, b) a Bronisław Malinowski (1929), jsou sexualita, morálka a etika, pojmy jako čistota a tabu – nebo naopak jejich absence – a role pohlaví kulturními proměnnými. Neexistuje biologický fakt, který by nebyl prostudován a interpretován prostřednictvím společnosti a jejími ideologickými brýlemi.

Průkopníci terénního výzkumu

Poznatek, že sexualita je v životě společnosti důležitá, není nový. Americká antropoložka Margaret Meadová se po většinu své dlouhé vědecké dráhy zabývala modely rodiny, zejména obyčejným životem žen a dětí. V této oblasti byl jedním z průkopníků i Bronisław Malinowski, a to svým dílem *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia* (Sexuální život divochů v severozápadní Melanésii).

Bronisław Malinowski (1884–1942) se narodil v Polsku, ale většinu svého profesionálního života prožil v Londýně na London School of Economics, kde se roku 1927 stal profesorem. Když roku 1914 vypukla první světová válka, byl Malinowski právě v Austrálii, kde byl považován za „nepřátelského cizince“. Jako alternativa k internaci mu bylo povoleno provádět terénní výzkum na Trobriandových ostrovech nedaleko Papuy Nové Guineje. První z jeho několika etnografických prací byli *Argonauts of the Western Pacific: an Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea* (Argonauti západního Pacifiku: pojednání o cestě za domoroci a o dobrodružství na souostroví Melanéské Nové Guineje, poprvé vyšlo roku 1922), která se zabývala okruhem kula. Druhá kniha s názvem *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia: an Ethnographic Account of Courtship, Marriage and Family Life among the Natives of the Trobriand Islands, British New Guinea* (Sexuální život přírodních národů v severozápadní Melanésii: etnografické pojednání o námluvách, sňatku a rodinném životě domorodců na Trobriandových ostrovech v Britské Nové Guineji, 1929) obsahovala předmluvu Havelocka Ellise, představitele nové vědy, „sexologie“, a snažila se nemít nic společného s pruderií či důvěřivostí starších pojednání o takzvaných „primitivních“ národech. Přístup Malinowského byl sociologický, značně ovlivněný Durkheimem a Maussem, a také psychologický, neboť projevoval zájem o individuální pohnutky a o fungování společnosti jako celku.⁶² Malinowského popisy etnografické metody a pojednání o jeho idealizovaném vztahu k obyvatelům Trobriandových ostrovů byly radikálně přehodnoceny v souvislosti s kontroverzním zveřejněním jeho pracovních deníků, kam si zaznamenával poznatky ze svého terénního výzkumu a které vyšly roku 1967.

Margaret Meadová (1901–1978) byla žačkou jednoho ze zakladatelů americké antropologie Franze Boase (1858–1942). Boasův příspěvek k sociální antropologii zdůrazňoval především jedinečné, unikátní aspekty dané kultury. Boas byl relativistou v době velkých srovnávacích teorií a v tomto smyslu také anticipoval důležitý trend v sociální antropologii dvacátého století. Meadová prováděla terénní výzkum v mnoha oblastech Tichého oceánu, ale nejvíce ji zajímala srovnávací metoda. Uvědomovala si jasněji než většina ostatních, co zajímá její posluchače doma, a snažila se ukázat podobnosti mezi kulturami jižních moří

a soudobou Amerikou. Už od počátku se Meadová rozhodla zaměřit na ženy a děti. Na rozdíl od situace v Británii, kde se antropoložky zabývající se ženami ihned dostávaly na okraj zájmu, se Margaret Meadová stala v Americe kulturním idolem. Její první výzkumná cesta na souostroví Samoa roku 1925 byla popsána ve fenomenálně úspěšné knize *Coming of Age in Samoa* (Dospívání na souostroví Samoa, poprvé vyšla roku 1928). Autorka se v ní snažila srovnávat uvolněné postoje k sexualitě u obyvatel Samoy s puritánštějšími a restriktivnějšími zásadami ve Spojených státech. V této a ve svých dalších pracích Meadová zdůrazňovala, že člověku jeho osud nediktuje biologie a že role pohlaví závisí na kulturních, nikoli „přirozených“ výběrech. I Meadová měla své kritiky a očeňovatele. Derek Freeman (1983, 1999) se pustil do přehodnocování jejího materiálu ze Samoy, které vyvolalo velkou polemiku. Freeman tvrdil, že Meadová tehdy zjistila, co potřebovala zjistit, a že balamutila sama sebe. Když se situace uklidnila, většina antropologů se smířila s tím, že i ta nejlepší monografie z oboru etnografie toho čtenáři poví hodně jak o autorovi, tak o společnosti, kterou se snaží popsat.

Pohlaví a posvátno

Symbolicky přistupuje k náboženství a sexualitě Kirsten Hastrupová v článku („The semantics of biology: virginity“ („Sémantika biologie: panenství“, 1978). Místo aby snižovala úlohu biologie v lidském životě (zejména v životě žen), Hastrupová se ji snaží rehabilitovat, ale jako sociální, nikoli biologický „fakt“. Jak jsme viděli v kapitole 2 ve studii Roberta Hertze o pravé a levé ruce, „přirozené“ rozdíly se ve všech společnostech používají jako klasifikační známky. V tomto případě se Hastrupová zajímá o způsoby, jak se ženské tělo stává modelem pro pochopení vztahu mezi sociálním a posvátným. Hastrupová si stanoví tento úkol:

Analyzovat, jak jsou společensky významné distinkce namapovány na základní biologické rozdíly a obráceně. V každém sociálním kontextu musíme zkoumat, „jaké rozdíly jsou podstatné“, neboť to nám poskytne informaci o sociální a ideologické organizaci příslušné společnosti. ... Zkrátka řečeno, budu se zabývat „sémantikou biologie“. (Hastrup, 1978, s. 49)

Sémantika je pojem převzatý z lingvistiky. Znamená význam, nikoli formu či strukturu promluvy.

Hastrupová se hlavně zabývá významem panenství. Nelze je chápat jednoduše fyziologicky. Má pro ženu a pro muže zcela jiný význam. Často existuje protiklad mezi tzv. *matrilineárním* a *patrilineárním* systémem – matrilineární systém méně zdůrazňuje otcovství, a má tak liberálnější vztah k ženské sexualitě. To má jeden důsledek: předmanželské panenství se bude méně cenit v matrilineární než v patrilineární společnosti, v níž se vědomí otcovství pokládá za klíčové. Okolnosti, za nichž žena pozbývá panenství, a to buď dobrovolně, nebo vynuceně, rovněž ovlivní jeho význam.

Význam panenství se nedá pochopit jen z něho samého. Jako biologický fakt jistě ano, nikoli však jako fakt sociální, jako fakt, který vstupuje do života mladých žen jako požadavek nebo jako ctnost. Musíme znát význam panenství ve vztahu k širšímu sociálnímu celku a ve vztahu k tomu, jak se posuzují různé fáze života ženy. (Hastrup, 1978, s. 50)

Například pro dívku v některých arabských společnostech nebo v severním Súdánu může ztráta panenství před svatbou uvrhnout rodinu do hanby, a dívka dokonce může zemřít rukama svých bratrů. Jste-li naopak dívkou na americké střední škole, může se panenství pokládat za známku neúspěchu – že třeba nejste dostatečně přitažlivá pro příslušníky opačného pohlaví (nebo jste lesbička). Panenství je něco, o co se dá slušným způsobem přijít co nejdříve tím, že se „zamilujeme“, nikoli tak, že s někým půjdeme do postele.

Významy panenství tedy závisejí na jeho vztazích k jiným kategoriím. Jazykovedci hovoří o *sémantickém poli*, řadě významů dodávajících kontext pro konkrétní výrok. V případě panenství je takovým sémantickým polem „ženská sexualita“, jež zase nabývá svého významu z širšího sémantického pole lidské sexuality a z jeho vztahu ke společnosti jako celku. Hastrupová vychází z díla Mary Douglasové a upozorňuje na důležitost pojmových hranic, které se ve všech společnostech vedou mezi kategoriemi „muž“ a „žena“. Tyto hranice se nevedou stejně ve všech společnostech, jak dokládají četné studie, jistě však platí, že „sociální kontakt stejně jako sexuální styk nějak vyžaduje, aby stýkající se partneri věděli, k jaké sexuální kategorii „ten druhý“ patří“ (Hastrup, 1978, s. 52). Ženské tělo a ženská sexualita představují prvořadý symbol k vyjádření ženské identity.

Panna	Matka	Stařena
sexuální potencialita	sexuální plodnost	desexualizována
víceznačné	jednoznačné	možná víceznačnost (moudrá žena nebo čarodějka)
	↑ pohlavní styk	↑ přechod

Obr. 4.1 Diagram rozdělení ženského života na tři fáze

Průběh ženského života se často pojmově dělí na tři stadia: nespecifikovaná panna, pohlavně specifikovaná matka rodící děti a nespecifikovaná žena po přechodu. Toto dělení na tři stadia se odráží v obrazu trojí bohyně jako panny či dívky, matky a stařeny, což lze znázornit diagramem na obr. 4.1.⁶³ Jsou to zjevně pojmové, nikoli biologické kategorie, ačkoli vycházejí z biologie. U ghanských Ašantů se rozdíl mezi pannou a matkou nevyznačuje pohlavním stykem, manželstvím či rozením dětí, nýbrž ženskou obřízkou. Neobřezaná dívka, která má dítě, nikdy nemůže být „matkou“, kdežto o všech obřezaných ženách, ať už mají děti, nebo ne, se mluví jako o matkách. Mužská těla se k vyznačení rozdílů nepoužívají stejným způsobem. Muž je „generalizovaný“ a mužská identita není spjata s biologií či sexuálním postavením úplně stejným způsobem. Jak Hastrupová poznamenává o ženách:

Mohou být používány jako sociální známky, protože jsou označené přírodou způsobem, který vybízí k používání těla jinak než pouze sexuálně. Muži jsou prostě muži, po celou dobu. Jelikož představují generalizované pohlaví, jejich identifikace není spojena s jejich sexuálními stavy ve stejné míře, jako je tomu u žen. (Hastrup, 1978, s. 60).

Shirley Ardenerová (1978) upozorňuje, že panny se často označují za jakési „třetí pohlaví“, což je kategorie pro muže nepoužívaná. Na Západě, kde panenství vždy vysoce oceňovala římskokatolická církev, se ženám, jež rozšíří období panenství na celý svůj život, mohou udělovat zvláštní pravomoci. Například řádové sestry se v jistém ohledu dají považovat za třetí pohlaví a může jim být povoleno vykonávat některé funkce, které jsou normálně vyhrazené mužům-kněžím nebo mužům-jáhnům, například předčítání evangelia během bohoslužby nebo podávání svatého přijímání. Anglická královna Alžběta I. a francouzská Jana z Arku byly mocné ženy, které působily v mužském prostředí a jejichž proslulé panenství bylo součástí jejich moci a mystiky.

Hastrupová zkoumá představu abnormálních narození a ukazuje, že postavení přepisované dítěti i matce závisí na tom, jakou kategorii překlenují či přesahují. Kdekoli se vyskytuje příběh o narození z panny, který je ve světových mytologiích zcela běžný, matka i dítě (obvykle je to syn, ale ne vždy) se stávají nesmrtelnými. Jedním z nejvýznamnějších příkladů narození z panny je Panna Maria a Ježíš v křesťanské tradici. Středověcí teologové měli za to, že Maria podobně jako matka Buddhova neporodila vaginálně, nýbrž bokem, což mělo ještě více podtrhnout zázračný ráz Ježíšova zrození. Porodí-li žena po přechodu, tedy ve třetím stadiu svého života, je to také anomálie, ale často se bere pozitivně. Není však pravděpodobné, že by taková matka byla zbožštěna. Byla totiž dosud na rozdíl od panenské matky sexuálně aktivní a to ji diskvalifikuje. Často se prezentuje jako neplodná a stará – a tím se opět zdůrazňuje zázračná či anomální povaha jejího porodu. Její syn může být pokládán ne snad za božstvo (jeho matka totiž nebyla panna), ale aspoň za kulturní idol. Příkladů takových zrození je mnoho v hebrejské Bibli, vzpomeňme jednak na Sáru a Izáka, jednak třeba na Annu a Samuela. V křesťanském Novém zákoně se praví, že Alžběta už byla stará, když porodila Jana Křtitele (Ježíšova příbuzného).

Ve střední fázi života ženy představuje anomálii spíše neplodnost než porod. Vdaná žena, která nemá děti, si obvykle nese jisté stigma. U etnika Bangwa v Kamerunu budou neprovdanou ženu v postpubertálním věku asi litovat, nebude-li mít děti, a dítěti, zrozenému z nezákonného spojení, se dává přednost před stigmatem neplodnosti. S bezdětnou provdanou ženou se někdy může zacházet špatně a může být obviňována, že se stala obětí čar a kouzel. V mnoha společnostech je mladá vdova považována za anomálii, protože je stále plodná, ale nerodí. V Indii jsou mladé hinduistické dívky tradičně provdávány za mnohem starší muže a vdovy se už nesmějí znovu vdát. Situace mladých vdov je neutěšená, neboť z nich mají ostatní obavy a zároveň se s nimi špatně zachází. Hinduistický ideál *satí*, kdy se vdova obětuje na pohřební hranici zesnulého manžela, je nyní nezákonný, ale tlak na vdovy, aby „s touto anomálií skoncovaly“ takovouto sebevraždou, pokračuje.⁶⁴ Diagram z obr. 4.1 můžeme tedy rozšířit, viz obr. 4.2.

Ženské tělo se více než mužské hodí k sociálním a konceptuálním výrokům, a to pro biologickou specifickou zkušenosti panství, pohlavního styku, plodnosti, rození dítěti a přechodu. Rozmanitost způsobů, jak se to dá udělat, je však tak velká jako lidská představitost. Následující případová studie o porodech v severním Súdánu a politických souvislostech ilustruje souhru politiky, náboženství a kultury při řešení problému těhotenství. Podobně jako Margaret Meadová i Janice Boddyová preferuje srovnávací přístup: porovnává porodní praktiky v Súdánu a v Kanadě, aby mohla uvažovat o vlivu lékařské péče a o omezeních osobní nezávislosti při zkušenosti s porodem.

Panna	Matka	Stařena
anomální je porod	anomální je neplodnost	anomální je porod
zbožštěná	tupená	požehnaná
Maria a Ježíš	Alžběta → Anna →	Jan Křtitel Samuel

Obr. 4.2 Rozšířené rozdělení ženského života na tři fáze

Narození a smrt v Súdánu

„Amal byla těhotná a pochopitelně naplněná úzkostí. Byla předtím nemocná, měla malárii, chudokrevnost a zánět močového měchýře“ (Boddy, 1998, s. 28). Takto jsme uváděni do případu osmnáctileté súdánské nevěsty.

Od okamžiku, kdy věděla, že bude mít dítě, Amal nosila svůj svatební zlatý šperk, aby tak zabránila nevypočitatelným duchům zmocnit se jejího lůna a vypustit odtud semeno, které je tam v zajetí. Amalino tělo se stalo chráněným domácím prostorem, metaforickým domem, kde se směšují mužské a ženské příspěvky, jež utvářejí a udržují lidský život. (Boddy, 1998, s. 29)

V Súdánu je však mateřská úmrtnost vysoká, a zatímco Amal úspěšně porodila holčičku Nuru, sama porod nepřežila. Článek Boddyové osciluje mezi líčeními těhotenství a porodu v Súdánu a Kanadě a úvahami o příslušných kulturách, jež se od sebe na povrchu tolik liší. Nesetkáme se tu s nějakými zbrklými hodnoceními, která by nás snad mohla napadnout, ale je zde zdůrazněna role jednotlivců, nejen kulturních zvyklostí a praktik. V Kanadě mohou těhotné ženy očekávat, že porod přežijí a že porodí zdravé dítě. Úmrtnost jak matky, tak dítěte je celkově nízká a ještě klesla, když přibýlo lékařských zákroků. Je prokázáno, že tento trend je způsoben lepší výživou a odstraněním bídy, nikoli lékařskou péčí a tím, že se hned přikračuje k císařským řezům. Ženy se sice mohou cítit bezpečněji, ale mohou být podrážděné a rozčilené, mohou se vymknout kontrole, když se z nich stanou objekty (mužského) lékařského sledování a pohledů. Čtenář by však neměl vidět „přirozenější“ zvyklosti v Africe v nějakém romantickém hávu. Súdánští muslimové praktikují ženskou obřízku, jež může komplikovat porod a způsobovat chronické zdravotní problémy. Porodní asistentka je klíčová pro to, aby ženu rozřízla a novorozenec mohl vyjít dříve zašitou pochvou. O žádném „přirozeném“ porodu nelze hovořit.

Za britské koloniální nadvlády se porodní asistentky, které se vystěhovaly do kolonií, snažily zlepšit zdraví a bezpečnost žen, jistěže v jejich prospěch, ale také proto, aby dodaly pracovní sílu. Mělo se za to, že příklad a praxe lékařů a lékařských institucí bude mít civilizační účinek, to se však splnilo jen zčásti. Súdánské porodní

asistentky byly například přesvědčovány, aby prováděly takové obřízky, které by byly postupně stále méně drastické, v naději, že tato praxe pozvolna vymizí. Ukázalo se však, že souhra kulturních, náboženských a politických činitelů, jež tento zvyk uchovávaly, zabránila jeho rychlému vymizení.

Civilizování porodních asistentek nemělo jen rozšířit potenciální pracovní sílu, ale i zlepšit „pokořující“ situaci žen a pozvednout jejich postavení, což by bylo předzvěstí „pokroku“ pro Súdán jako celek. Potvrdilo se však i to, co rozhlašovali *fugara*, vesničtí duchovní: že ženy jsou ve své podstatě slabé a závislé bytosti, vydané na milost a nemilost tělesným procesům, jež nedokážou pochopit a zvládat. Přijmout názor biomedicíny na jejich tělo, v místních podmínkách poněkud modifikovaný, mohlo – když nic jiného – v ženách podporovat pocit bezmoci, i když to posílilo působení a nezávislost porodních asistentek. A v tom právě tkvěl paradox koloniálních a postkoloniálních mandátů: závislost a hmotná zranitelnost vede ženy k tomu, že si neuvědomují škody, jaké ženskou obřízku provázejí. Jelikož rodit děti v kontextu manželství je společensky přijatá a schválená cesta ke společenské a ekonomické bezpečnosti a právě infibulace uschopňuje ženy k manželství, většina žen, které znám, dosud neochotně riskuje budoucnost svých dcer a i nadále trvají na tom, aby se obřízka prováděla. (Boddy, 1998, s. 40–41)

Boddyová byla v pokušení se domnívat, že lékařský zásah by byl mohl zachránit Amalin život, a dobře si uvědomovala utrpení, které ženám obřízka působí. Rozhodující kulturní činitele, jež poskytují mužům větší výsady než ženám, a vzrůstající bída, nejen nedostupnost západní lékařské péče a obřízka, jsou očividně pro ženy a děti největším nebezpečím. Jak zjistila Caplanová na ostrově Mafia, muži od svých žen očekávali, že jim porodí hodně dětí a že budou mít velké rodiny. Ekonomická závislost žen na mužích znamená, že jsou nuceny se podřídít, nakolik to ovšem umožní jejich reprodukční zdraví, a to i přesto, že rodiče nedokážou své děti dostatečně uživit nebo jim zajistit dobré zdraví. Boddyová líčí situaci žen jako bezútěšnou:

Podvýživa navíc ohrožuje imunitu, a je tedy spojena s šířením takových chorob, jako je úplavice, malárie a žloutenka, jež přispívají k porodním rizikům, kvůli nimž se obřízka může provádět třeba jako léčebný zásah v dětství. Podvýživa bývá také příčinou křivice, jež způsobuje deformaci kostí, která pak vede k pánevní disproporcii během těhotenství a k smrti, nepovede-li se při porodu císařský řez. Jelikož země, odkud pocházela Amal, tak jako další rozvojové země stále více chudnou, výživa žen v těchto zemích je stále ohroženější. Vzrůstá rovněž počet ekonomicky motivovaných sňatků a těhotenství dcer v nízkém věku, což přispívá k mnoha rizikům, jimž jsou ženy vystaveny. Avšak i tam se nabízejí technická řešení problémů, které jsou svou podstatou politické a ekonomické. (Boddy, 1998, s. 51)

Tím, že se zaměřuje na reálné příklady ze života žen, Boddyová nepředvádí v případě mladé Amal jen lidskou tvář smrti, ale i možnost, jak situaci změnit. Měla pocit, že s jinou porodní asistentkou, někým jako Sheffa, by Amal přežila. Sheffa vypracovala syntézu západních a súdánských postupů, jež představovala alternativu postupů Miriam, Amaliny porodní asistentky. Sama nosí západní džíny a tričko s krátkým rukávem a vede čistou, příjemně působící kliniku se sterilním lékařským náčiním a dobrými znalostmi o správné výživě. Sheffa také vytvořila jakýsi kompromis mezi tradičním porodem vestoje, kdy se rodička drží provazu, a polohou vleže se zdviženými nohama, kterou měly v oblibě Evropanky, jež školily súdánské porodní asistentky v minulých desetiletích. Na rozdíl od Miriam pomáhá Sheffa ženám rodit v polovztyčené poloze, přičemž ji přidržují příbuzní, takže při porodu může pomáhat zemská přitažlivost. K velkému překvapení Boddyové Sheffa rovněž „silně věří v moc duchů“. Boddyová se totiž dříve domnívala, že lékařské školení a znalosti ji „této víry spíše zbaví“ (Boddy, 1998, s. 44).

V analýze Boddyové nenalezneme snadné odpovědi ani jasná vysvětlení. Důležitá je v ní jedna věc: chápání složitého komplexu individuálních a společenských sil, náboženství, politiky a globalizace. Jedním ze závěrů vyplývajících ze srovnání mezi Kanadou a Súdánem by mohlo být, že v Súdánu „si lidi nelze představit jinak než jako členy společenství, a posedlost duchy je tu běžná událost, tělo a jeho části mohou být méně zhmotněné, méně se pokládají za objekty jako takové“ (Boddy, 1998, s. 49). Jak ukazuje ženská obřízka, neznamená to, že porod v Súdánu je proto „přirozenější“; Sheffa sama chtěla rodit v nemocnici. K lékařské péči při porodu docházelo většinou se svolením žen: „úchvatná kolonizace vědomí – individuality“ (Boddy, 1998, s. 49). Relativní nedostatek této péče v Súdánu je způsoben nedostatkem zdrojů, nikoli kulturní rezistencí.

Dekonstrukce genderu

Nedávné studie náležitě zpochybnily představu, že v každé konkrétní společnosti existuje jediný způsob, jak v něm být mužem nebo ženou.⁶⁵ Existují-li sexuální scény, nejsou jednostranné, ale obsahují mnoho různých částí pro muže i pro ženy. Lidé mají možnost, byť omezenou, si vybrat, když vědomě či bezděčně investují do nějakého konkrétního modelu mužskosti nebo ženskosti, který si osvojí v každé konkrétní situaci. Ideologie genderu mohou být uspořádány hierarchicky a mohou být spojeny s různým prospěchem. Stavět se proti dominantním modelům může vést k tomu, že je jednotlivec či skupina pronásledována nebo se dostává na okraj (srov. kapitolu 2). V dnešních západních společnostech vedle sebe existují ideologie mužského a ženského antagonismu a mužské a ženské rovnosti. Diskurzy mužskosti

mohou utvářet: houževnatého, dravého, kariéristického úspěšného byznysmena, který je heterosexuální a promiskuitní; starostlivého, citlivého „nového člověka“, který umí vyměnit plenky a je oddaný manželce a rodině; nebo muže homosexuála, který navštěvuje kluby, je společenský (ale případně nemocný), má bohémské přátele a kontakty v médiích. Jsou to pochopitelně stereotypy, předvádějí však spektrum mužských scénářů, které mohou existovat v téže společnosti vedle sebe. S možností výběru u žen je to problematičtější, neboť většina diskurzů utváří ženskost negativně, vymezuje ji oproti mužskosti. Žena, která dělá kariéru, je svobodná a bezdětná nebo si platí pečovatelku k dětem, se může pokládat za „sobečkou“, protože náležitě neplní povinnosti manželky a matky. Žena a matka na plný úvazek, zbavená ekonomické nezávislosti, je vymezována negativně, jelikož nemá zaměstnání, nedělá kariéru ani nemá žádnou veřejnou identitu – závislý dřič. Sexuálně přitažlivá mladá žena, která pečuje o svou postavu a celkový vzhled, je jako inteligentní nezávislý faktor předmětem implicitní objektivace a devalvace (jako třeba blbá blondýna nebo barbína).

Představa hierarchie genderových subjektivních identit je sama o sobě západní, postmoderní formou vytváření teorií. Třebaže má přednost v tom, že upozorní terénního pracovníka na možnost většího počtu genderových diskurzů v jiných společnostech, rovněž tu hrozí, že dekonstrukce genderu jakožto kategorie bude překrucovat reálné zkušenosti mužů a žen (definovaných biologicky). Není jistě vyloučeno, že mužskost a ženskost na Papui Nové Guineji či jinde je záležitost vztahová a vztahuje se na různé typy chování, nikoli přímo na muže či ženy, stále však jsou to ženy, jež mají děti a ve většině případů se o ně také starají; jsou to ženy, které stále vykonávají většinu těžké tělesné práce a mají omezenější možnosti k rozvoji osobní nezávislosti a z hlediska výživy jsou vůči mužům v nevýhodě. Násilí, jehož se muži dopouštějí na ženách, zejména když se v dané kultuře schvaluje, jako je tomu v případě ženské obřízky, bití manželek nebo ritualizovaného skupinového znásilnění, se dá v podstatě omluvit nebo zlehčovat tím, že se gender zcela oddělí od biologických mužů a žen.⁶⁶

Závěr

Vzhledem k ideovým trendům v posledních desetiletích je stále obtížnější opomíjet gender jako praktický a interpretativní problém (třebaže se o to pár antropologů dosud snaží!). V této kapitole jsem sledovala několik významných vývojových trendů ve výzkumu genderu a sexuality, je však zřejmé, že jsem se dotkla pouze povrchu celé problematiky. V antropologickém materiálu se stále pocituje relativní nedostatek informací o ženách a od žen. I když posun od „zaplnování bílých míst“ a od kri-

tiky mužské předpojatosti směrem k genderovým konstruktům se často prezentuje jako postupný, tj. od jednoho k druhému, obojí existuje ve skutečnosti vedle sebe. Jistěže ještě zbývá zaplnit bílá místa a stále tu je prostor pro výzkumy zaměřené vysloveně na ženy. Ani feministický hlas nebyl dosud natolik silný, aby se nutnost kritizovat mužskou předpojatost pokládala za něco nadbytečného. Antropologové obou pohlaví ve stále větší míře studují spíše gender než ženy, a i když dříve byly tyto dva problémy často chápány jako synonyma, gender se už automaticky neztožňuje s ženskostí ani sex s ženským tělem. Nedávné etnografické studie se rovněž zaměřily na konstruování mužskosti a na sexuální vztahy mezi terénními pracovníky a hostiteli. Stále však hrozí, že gender bude mít ráz ghetta jakožto podkategorie ženské antropologie, a to je jeden z důvodů, proč je vhodné, aby se o tomto tématu pojednávalo explicitně. Podotkněme ještě, že význam genderu je téma, jež prolíná všemi kapitolami této knihy.

Literatura

- Abel, Emily K. & Pearson, Marjorie L. (1989): *Across Cultures: the Spectrum of Women's Lives*. New York & London: Gordon & Breach.
- Archer, John & Lloyd, Barbara (1988): *Sex and Gender*. Cambridge, New York & Melbourne: Cambridge University Press.
- Ardener, Edwin (1975): Belief and the problem of women. And the "problem" revisited. In Shirley Ardener (ed.), *Perceiving Women*. London: J. M. Dent & Sons, s. 1–28. Přetištěno in *Edwin Ardener: the Voice of Prophecy and Other Essays*, redakce Malcolm Chapman. Oxford & Cambridge, MA: Blackwell (1989), s. 72–85 a 127–133.
- Ardener, Shirley (1978): Introduction: the nature of women in society. In Shirley Ardener (ed.), *Defining Females: the Nature of Women in society*. London: Croom Helm, s. 9–48.
- Boddy, Janice (1998): Remembering Amal: on birth and the British in northern Sudan. In Margaret Lock & Patricia A. Kaufert (eds.), *Pragmatic Women and Body Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 28–57.
- Bowie, Fiona (1998): Trespassing on sacred domains. A feminist anthropological approach to theology and religious studies. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 14(1), 40–62.
- Callaway, Helen (1992): Ethnography and experience: gender implications in fieldwork and texts. In Judith Okely & Helen Callaway (eds.), *Anthropology and Autobiography*. ASA Monographs 29. London & New York: Routledge, s. 29–49.
- Caplan, Pat (ed.) (1987): *The Cultural Construction of Sexuality*. London & New York: Tavistock.
- Caplan, Pat (ed.) (1992): Engendering knowledge: the politics of ethnography. In Shirley Ardener (ed.), *Parsons and Powers of Women in Diverse Cultures*. Providence, RI & Oxford: Berg, s. 65–88.

- Caplan, Pat (1993): Learning gender: fieldwork in a Tanyinian coastal village, 1965–85. In Diane Bell, Pat Caplan & Wayir Jahan Karim (eds.), *Gendered Fields: Women, Men and Ethnography*. London & New York: Routledge, s. 168–181.
- Cornwall, Andrea & Lindisfarne, Nancy (eds.) (1994): *Dislocating Masculinity: Comparative Ethnographies*. London & New York: Routledge.
- Del Valle, Teresa (ed.) (1993): *Gendered Anthropology*. London & New York: Routledge.
- Di Leonardo, Micaela (ed.) (1991): *Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era*. Berkeley, Los Angeles & Oxford: University of California Press.
- Errington, Frederick & Gewertz, Deborah (1989): *Cultural Alternatives and a Feminist Anthropology: an Analysis of Culturally Gender Interests in Papua New Guinea*. Cambridge, New York & Melbourne: Cambridge University Press.
- Evans-Pritchard, E. E. (1937): *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press (zkrácená verze 1976).
- Evans-Pritchard, E. E. (1974): *Man and Woman among the Azande*. London: Faber & Faber.
- Freeman, Derek (1983): *Margaret Mead and Samoa: the Making and Unmaking of an Anthropological Myth*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Freeman, Derek (1999): *The Fateful Hoaxing of Margaret Mead: A Historical Analysis of Her Samoan Research*. Boulder, CO: Westview Press.
- Gilligan, Carol (1982): *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, MA & London: Harvard University Press.
- Goodale, Jane C. (1971): *Tiwi Wives*. Seattle: University of Washington Press.
- Greenhalgh, Susan (ed.) (1995): *Situating Fertility: Anthropology and Demographic Enquiry*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gregor, Thomas (1985): *Anxious Pleasures: the Sexual Lives of an Amazonian People*. Chicago & London: Chicago University Press.
- Gunew, Sneja (ed.) (1991): *A Reader in Feminist Knowledge*. London & New York: Routledge.
- Hart, C. W. M. & Pilling, Arnold R. (1960): *The Tiwi of North Australia*. New York & London: Holt, Rinehart & Winston.
- Harvey, Penelope & Gow, Peter (eds.) (1994): *Sex and Violence: Issues in Representation and Experience*. London: Routledge.
- Hastrup, Kirsten (1978): The semantics of biology: virginity. In Shirley Ardener (ed.), *Defining Females: the Nature of Women in Society*. London: Croom Helm, s. 49–65.
- Hughes-Freeland, Felicia & Charles, Nickie (eds.) (1996): *Practising Feminism: Identity, Difference, Power*. London: Routledge.
- Humm, Maggie (ed.) (1992): *Feminisms: a Reader*. New York & London: Harvester Wheatsheaf.
- Humm, Maggie (1995): *The Dictionary of Feminist Theory*, 2. vyd. New York & London: Prentice Hall.

- Jackson, Stevi & Scott, Sue (eds.) (1996): *Feminism and Sexuality: a Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Jackson, Stevi & Jones, Jackie (eds.) (1998): *Contemporary Feminist Theories*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Kaberry, Phyllis M. (1939): *Aboriginal Women: Sacred and Profane*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Kulick, Don & Willson, Margaret (eds.) (1995): *Taboo: Sex, Identity and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*. London & New York: Routledge.
- MacCormack, Carol P. (1980): Nature, culture and gender: a critique. In Carol MacCormack & Marilyn Strathern (eds.), *Nature, Culture and Gender*. Cambridge, New York & Melbourne: Cambridge University Press.
- Malinowski, Bronislaw (1929): *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*. London: G. Routledge & Sons. American edition, New York: Eugenics Publishing Company.
- Malinowski, Bronislaw (1978): *Argonauts of the Western Pacific*. London: G. Routledge & Kegan Paul (poprvé vyšlo roku 1922).
- Malinowski, Bronislaw (1967): *A Diary in the Strict Sense of the Term*. London: Routledge.
- Mead, Margaret (1966): *Coming of Age in Samoa*. Harmondsworth: Penguin (poprvé vyšlo roku 1928).
- Mead, Margaret (1975a): *Growing up in New Guinea*. New York: William Morrow (poprvé vyšlo roku 1930).
- Mead, Margaret (1975b): *Male and Female*. New York: William Morrow (poprvé vyšlo roku 1949).
- Miller, Barbara Diane (ed.) (1993): *Sex and Gender Hierarchies*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Moore, Henrietta L. (1988): *Feminism and Anthropology*. Cambridge: Polity Press.
- Moore, Henrietta L. (1994a): *A Passion for Difference: Essays in Anthropology and Gender*. Cambridge: Polity Press.
- Moore, Henrietta L. (1994b): The problem of Explaining violence in the social sciences. In Penelope Harvey & Peter Gow (eds.), *Sex and Violence: Issues in Representation and Experience*. London & New York: Routledge, s. 138–155.
- Ortner, Sherry B. & Whitehead, Harriet (eds.) (1986): *Sexual Meanings: the Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Philips, Susan U., Stele, Susan & Tany, Christine (eds.) (1987): *Language, Gender and Sex in Comparative Perspective*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Pike, Kenneth L. (1954): Emic and etic standpoints for the description of behaviour. In K. L. Pike, *Language in Relation to a Unified Theory of Structure of Human Behaviour*, díl I, předběžné vydání. Glendale, IL: Summer Institute of Linguistics, s. 8–28.
- Price, Janet & Shildrick, Margrit (eds.) (1999): *Feminist Theory and the Body: a Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Raphael, Melissa (1996): *Theology and Embodiment: the Post-patriarchal Reconstruction of Female Sacrality*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Reiter, Rayna R. (ed.) (1975): *Toward an Anthropology of Women*. New York & London: Monthly Review Press.
- Rohrich-Leavitt, Ruby, Sykes, Barbara & Weatherford, Elizabeth (1975): Aboriginal woman: male and female anthropological perspectives. In Rayna R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*. New York & London: Monthly Review Press, s. 110–126.
- Rudie, Ingrid (1993): A hall of mirrors: autonomy translated over time in Malaysia. In Diane Bell, Pat Caplan & Wazir Jahan Karim (eds.), *Gendered Fields: Women, Men and Ethnography*. London & New York: Routledge, s. 103–116.
- Sanday, Peggy Reeves (1981): *Female Power and Male Dominance: On the Origins of Sexual Inequality*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Scholte, B. (1972): Toward a reflexive and critical anthropology. In D. Hymes (ed.), *Reinventing Anthropology*. New York: Pantheon Books (citováno in Callaway, 1992, s. 48).
- Shildrick, Margrit & Price, Janet (eds.) (1998): *Vital Signs: Feminist Reconfigurations of Bio/Logical Body*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Shostak, Marjorie (1994): *Nisa: the Life and Words of !Kung Woman*. London: Earthscan.
- Shweder, Richard A. (1991): *Thinking through Cultures: Expeditions in Cultural Psychology*. Cambridge, MA & London: Harvard University Press.
- Strathern, Marilyn (1987a): *Dealing with Inequality: Analysing Gender Relationships in Melanesia and Beyond*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Strathern, Marilyn (1987b): An awkward relationship: the case of feminism and anthropology. *Signs*, 12(2), 276–292.
- Strathern, Marilyn (1990): *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press.
- Tong, Rosemarie (ed.) (1992): *Feminist Thought: a Comprehensive Introduction*. London: Routledge (poprvé vyšlo roku 1989 ve Westview Press, Boulder, CO).
- Warner, W. Loyd (1937): *A Black Civilization*. New York: Harper & Brothers.
- Yanagisako, Sylvia & Delaney, Carol (eds.) (1995): *Naturalising Power: Essays in Feminist Cultural Analysis*. New York & London: Routledge.

Náboženství, kultura a životní prostředí

Úvod

Jako biologické a sociální bytosti jsme všichni závislí na našem hmotném a sociálním prostředí, abychom mohli žít. Svět však nezakoušíme pasivně. To, jak jednáme, má vliv na společnost i na strukturu života okolo nás. Naše činy jsou určovány tím, co si myslíme, našimi hodnotami, názory a systémy víry či věroučnými soustavami. Ty se zase aktualizují a posilují naší výchovou a vzděláním, prostřednictvím různých aspektů naší kultury a pomocí rituálů. V této kapitole zkoumáme tento vzájemný vztah náboženství, kultury a životního prostředí z různých hledisek. Jednotlivé pojmy samy nejsou od sebe zřetelně odlišeny. Náboženství je kulturním aspektem a životní prostředí zahrnuje jak přírodu, tak lidskou společnost.

Životní prostředí: z francouzského *environner*, „být okolo, obklopovat“. To, co nás obklopuje, vše, co ovlivňuje vývoj živočišného a rostlinného života.

V první části této kapitoly se podíváme na úlohu *kosmologie* a na to, jak odlišné kosmologické formulace vedou k protikladným postojům k přirozenému světu. Rozebereme pojem adaptivní oproti neadaptivní kosmologii, uvedeme příklady z průmyslového Západu i malých společností. Pak se podrobněji zaměříme na vztah mezi *mytologií*, *genderem* a *životním prostředím*, přičemž budeme vycházet z práce Peggy Reeves Sandayové. Ve třetí části nazvané „Totemismus a doba snění“ se setkáme s některými teoretickými diskusemi o totemismu a novějšími pracemi o australských domorodých kulturách, jež kladou důraz, ač různým způsobem, na těsný vztah mezi

- Strathern, Marilyn (1990): *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Tapper, Richard (1994): Animality, humanity, morality, society. In Tim Ingold (ed.), *What is an Animal?* London & New York: Routledge, s. 47–62.
- Turnbull, Colin M. (1961): *The Forest People*. London: Book Club Associates.
- Warren, Karen J. (ed.) (1994): *Ecological Feminism*. London & New York: Routledge.
- Worsley, Peter (1997): *Knowledges: What Different Peoples Make of the World. Part 1. Green Knowledge: the Living Environment of an Australian Tribe*. London: Profile Books.

Teorie rituálu, přechodové rituály a rituální násilí

Úvod

Rituály mají mnoho funkcí, a to jak na úrovni jednotlivce, tak celých skupin nebo společností. Dokážou zprostředkovat a vyjádřit city, řídit a prosazovat způsoby chování, podporovat nebo naopak narušovat status quo, vyvolávat změny nebo obnovovat soulad a rovnováhu. Rituály mají také velmi důležitou léčivou úlohu. Dají se využívat k udržení životních sil a úrodnosti půdy a mohou zajišťovat správné vztahy s neviditelným světem, ať už světem duchů, předků, božstev, či jiných nadpřirozených sil. Předávání hodnot nejhluběji zakořeněných v určité kultuře od jednoho pokolení k druhému se dá usnadnit pomocí rituálu. Rituály jsou rovněž velmi těsně spjaty s násilím, ničením a s vytvářením obětních beránek. Především jsou dramatické. Rituály lze pokládat za představení, do nichž jsou zapojeni herci i diváci. Rituál však není univerzální, transkulturní jev, nýbrž specifický pohled na svět a na jeho organizaci, který vypovídá stejnou měrou o antropologovi a jeho referenčním rámci i o lidech a jejich chování, jež jsou předmětem zkoumání. To neznamena, že jakožto kategorie rituál nemá vysvětlující či interpretativní hodnotu, my se však budeme mít na pozoru před univerzálními, esencialistickými interpretacemi úkonů, jež antropolog definuje jako „rituál“. Tímto tématem se zabývá první část této kapitoly nazvaná „Co je rituál?“, konkrétně pojmem rituálu a jeho funkcemi a některými významnými diskusemi a počiny ve výzkumu rituálu.

Druhá část kapitoly se zaměřuje na práce Arnolda van Gennepa a na jeho *přechodové rituály* jako příklad rituálu. Van Gennep užíval pojmu *rites de passage* pro přechodové rituály vyznačující se změnou postavení ať už osob či údobí, jednotlivců či skupin. Přechodové rituály se typicky spojují s iniciačními obřady, ale koncepte,

kteřou vytvořil van Gennep, měla využití mnohem širší. Gennep tvrdil, že všechny přechodové rituály mají trojfázovou strukturu. První fáze představuje oddělení od předchozího stavu, místa, času nebo statusu. Následuje střední fáze, která představuje jakýsi mezistupeň před závěrečnou fází opětného zapojení, ale ve změněném stavu. Tento základní vzorec lze rozpoznat takřka ve všech rituálech, zejména když vyznačují nějaký typ přechodu či změny (od zimy k jaru, od živého k mrtvému, od svobodného k ženatému či vdané, od dítěte k dospělému a tak dále).

Myšlenky Arnolda van Gennepa o přechodových rituálech dále rozvinul Victor Turner. On a jeho manželka Edith prováděli v padesátých a šedesátých letech dvacátého století terénní výzkum etnika Ndembu ve střední Africe a Victor Turner vydal řadu knih, v nichž se zaměřoval zejména na rituály tohoto etnika. Podrobněji studoval střední fázi přechodového rituálu, přičemž si od van Gennepa vypůjčil termín „liminální“ (z latinského limen, „práh“). Zkoumal povahu liminality (prahovosti) u iniciantů etnika Ndembu při iniciačním obřadu a také u jiných skupin, jako byli poutníci a studenti na univerzitě, o nichž se také soudí, že jsou v liminálním stavu. Liminalitu lze donekonečna protahovat, například pro mnichy a mnišky, kteří se nechtějí vrátit do světa, který opustili. Pro liminální stav je podle Turnera typická „communitas“ (komunita), společné pouto, jež vychází ze sociální nivelizace a sdílené zkušenosti liminality. Bruce Lincoln ve své studii o ženských iniciačních obřadech tvrdí, že pro svůj model přechodového rituálu vycházeli van Gennep i Turner zejména z mužské iniciace. Tvrdí, že ženská zkušenost do tohoto modelu příliš nezapadá, a navrhuje alternativní trojstupňovou strukturu uzavřenosti, proměny a opětného vymoření. Lincoln je zajedno s Audrey Richardsovou v tom, že chápe ženskou iniciaci jako primární prostředek, kterým společnost přesvědčuje nebo nutí ženu, aby přistoupila na její požadavky.

Závěrečná část této kapitoly se zabývá pojmem *rituální násilí*, jenž zahrnuje Freudovu psychoanalytickou představu otcovraždy „prvopočáteční hordou“, a vlivnou tezi o vnitřním násilí oběti, kterou vyložil francouzský vědec René Girard. Maurice Bloch razil k popisu procesů při přechodovém rituálu pojem „odrážející se násilí“. Zkoumá především způsob, jak návrat od liminality ke struktuře, vyzbrojený mocí nabytou ze spojení s božskými či nadpřirozenými silami, může být předehrou ke skutečnému násilí. I tam, kde násilí není produktem přechodového rituálu, je přinejmenším přítomna představa morálního dobytí. Vítězství nadpřirozeného světa nad světem přírody a nad lidmi se běžně symbolicky vyjadřuje spotřebou přírodních produktů (jídla a pití) nebo dobytím ženy či sousedů (pohlavně nebo bojem). Victor Turner podtrhl, že krize a strach posilují pocit komunity; použití strachu jako jednoho z aspektů rituálu rozvinul Harvey Whitehouse ve svém pojednání o mužských iniciačních obřadech na Papui Nové Guineji. Vyvolávání strachu v mužích podstupujících iniciaci je

mocný způsob, jak vepsat významy do těla a mysli na těch nejreceptivnějších, nejcitlivějších a nejzranitelnějších místech.

Co je to rituál?

Definice

Nalézt definici, která by byla dostatečně široká, aby zahrnovala široké spektrum lidských činností, které bychom chtěli zahrnout pod heslo „rituál“ či „obřad“, a zároveň aby měla nějakou explikativní hodnotu, není vůbec jednoduché. Bobby Alexander zdůrazňuje dvě stránky rituálu: představení a proměnu.

Rituál definovaný těmi nejobecnějšími a nejzákladnějšími pojmy je představení či předvedení, naplánované nebo improvizované, kterým se realizuje přechod od každodenního života k alternativnímu kontextu, v jehož rámci je proměněn všední den. (Alexander, 1997, s. 139)

Jednou z nejznámějších definic *náboženského rituálu* či *obřadu* je definice Victora Turnera, který ji formuluje takto:

Předepsané formální chování pro příležitosti neodkázané na technickou rutinu; odkazuje na víru v mystické (nebo neempirické) bytosti či síly pokládané za první a poslední příčiny všech účinků. (Turner, 1982, s. 79)

Tato definice je však poněkud statická, kdežto Turnerova vlastní práce demonstruje dynamickou povahu náboženských obřadů. Alternativní definici lze nalézt v Alexandrově tvrzení, že

tradiční náboženské obřady otevírají obyčejný život definitivní skutečnosti či nějaké transcendentní bytosti nebo síle, aby se z ní získala její transformační schopnost. (Alexander, 1997, s. 139)

Alexander zdůrazňuje, že veškerý rituál, i náboženský, je zakotven v každodenním lidském světě.

Do žádné definice až na tu úplně nejobecnější se ovšem nevejde tolik rozmanitých příkladů rituálu. A tak antropologové někdy berou zavděk metodou „člověka poznám, když ho vidím“ nebo – jak konstatuje Talál Asad (1993, s. 55) (rétoricky a poněkud ironicky), „každý etnograf pravděpodobně pozná rituál, když ho vidí, jelikož rituál je (nebo snad ne?) symbolická činnost na rozdíl od instrumentálního

chování v každodenním životě". Hlavní problém ve snaze definovat rituál spočívá v základním předpokladu, že to, co chápeme jako rituál v západních společnostech (obvykle v liturgickém nebo obřadním aranžmá), se dá chápat jako transkulturní kategorie s paralelami jinde. Neexistuje však jediný typ činnosti nazývané „rituál“, který by byl okamžitě a univerzálně rozpoznatelný, jsou však určité formy chování spadající do kategorie, kterou jako takovou rozlišují západní pozorovatelé. Dokázou-li se antropologové shodnout na tom, co zakládá rituál, neznamena to, že účel či funkce rituálu je evidentní.

Jednotlivá vysvětlení rituálního chování, ať jsou pro pozorovatele sebeuspokojivější, popírají podle mého názoru povahu symbolismu samého a jeho použití v lidské společnosti. Vyjadřuje se jím, co se přijímá a co se schvaluje, stejně jako co je skryté a co se popírá, společenská pravidla a občasná revolta proti nim, společné zájmy celého společenství a protichůdné zájmy jejich různých částí. Používání symbolů při rituálu zajišťuje jakýsi emocionální kompromis, který uspokojuje většinu jednotlivců tvořících určitou společnost a který podporuje její hlavní instituce. (Richards, 1982, s. 169)

Varování Audrey Richardsové, poprvé zveřejněné v roce 1956, aby se nehledala jednotlivá nebo jednoduchá vysvětlení rituálu, je správné, v neposlední řadě proto, že rituály mají mnoho stránek. Rituálů se běžně účastní lidé při tělesném pohybu nebo akci, při pasivních i aktivních způsobech komunikace (verbálních a nonverbálních), při ezoterickém i exoterickém vědění, a to často v kontextu intenzivních emocionálních stavů. Reakce na obřadní úkony se nedají předem určit. Pravidelné docházení na kultovní místo může například odhalit širokou paletu možných individuálních reakcí na liturgii: od nudy, hněvu a frustrace k povznesení, radosti, intenzitě mystického spojení a pocitu jednoty s ostatními věřícími. Jednotlivec může vnitřně souhlasit nebo naopak nesouhlasit s rituálním procesem. Komentátoři často zdůrazňují formulační aspekt rituálu – rituál není pouze spontánní událostí, kterou bezmyšlenkovitě přivodí jednotlivec. Co však takový rodinný pohřeb domácího králíčka? Spontánní modlitby a úkony a hromadění symbolů (květina, pomníček, zasazený strom) mohou dodat důstojnosti pohřbu zemřelého zvířete. Pouhý každodenní stereotyp – každodenně se opakující jídlo, oblékání a tak dále – se obvykle odlišuje od (náboženského) obřadu, ale kvakeři kladou důraz na „svátost všedního dne“, na posvátnost každé drobné činnosti a i mnoho jiných křesťanských tradic se snaží učinit ze všech činností náboženské úkony s vědomým úmyslem zaměřit je na Boha nebo je Bohu zasvětit.

S. J. Tambiah konstatoval, že rozdíl mezi rituálem a nerituálem je relativní, nikoli absolutní, a navrhl následující pracovní definici:

Rituál je kulturně zkonstruovaný systém symbolické komunikace. Je tvořen strukturovanými a uspořádanými sledy slov a činů, často vyjadřovanými více prostředky, jejichž obsah a uspořádání se vyznačují různým stupněm formálnosti (konvencionálnosti), stereotypů (strnulosti), kondenzace (syntézy) a redundance (opakování). (Tambiah, 1979, s. 119)

Představa, že rituál se týká symbolické komunikace, je data poměrně nedávného. V prvním vydání *Encyklopedie Britanniky* (1771) bylo slovo „ritual“ definováno jako „kniha, podle níž se řídí pořadí a způsob, které je třeba dodržovat při slavení náboženských slavností, a jako slavení bohoslužby v nějakém konkrétním kostele, diecézi, řádu a podobně“, kdežto slovo „rite“ „označuje konkrétní způsob slavení bohoslužby v této či jiné zemi“ (Asad, 1993, s. 56). Asad zdůrazňuje, že pro středověké mnichy bylo samo vykonávání obřadu – to jest postupování podle pokynů či „rituálu“ – cvičením v křesťanské poslušnosti, asketickou praxí a ctnostným úkonem, srovnatelným s opisováním rukopisů Písma svatého. O symbolický „význam“ modlitby officia (zpěvu žalmů, jak je stanoveno v „rituálu“) nebo kaligrafie písařů tu nešlo. Podstatná byla praxe. Moderní definice, které reflektovaly dílo Robertsona-Smithe, dílo Tylorovo, Langovo, Frazerovo, Hubertovo a Maussovo, se objevily teprve v jedenáctém vydání *Encyklopedie Britanniky* v roce 1910. Asad zdůrazňuje, že v tomto hesle „se rituál pokládá za jakési rutinní jednání, jež něco symbolizuje či vyjadřuje, a jako takové má odlišný vztah k individuálnímu vědomí a sociální organizaci“ (Asad, 1993, s. 57).

Představa, že rituální symboly musejí něco „znamenat“, je, jak jsme viděli, klíčová pro současné antropologické interpretace, ale nesdílejí ji nutně informátoři toho či onoho antropologa. Jak dokládá Asad, etnograf může působit jednak jako analyzovaný, tedy jako objekt analýzy, jednak jako *analytik*, tj. jako ten, kdo identifikuje rituální symboly a interpretuje je. Alfred Gell (1975, s. 211) například ve své interpretaci rituálu *ida* etnika Umedů na Papui Nové Guineji připouští, že:

Mezi svými umedskými informátory jsem nenašel nikoho, kdo by byl ochoten diskutovat o významu svých symbolů – diskutovat o svých symbolech jakožto symbolech „zastupujících“ nějakou jinou věc či ideu než jako konkrétní věci samy o sobě. Ve skutečnosti jsem zjistil, že u Umedů je úplně vyloučeno nastolit otázku významu, neboť jsem nenalezl žádné odpovídající slovo v jejich jazyce ve smyslu „znamenat“, „zastupovat“ atd. Otázky týkající se symbolů Umedové pokládali za otázky po identitě, nikoli po významu symbolu: „co je to?“, ne „co to znamená?“ (Citováno in Asad, 1993, s. 61)

Nedostatek emické interpretace rituálních symbolů, tedy jejich interpretace uvnitř příslušného společenství, sám o sobě nezpochybňuje snahu hledat korespondence

mezi rituálním jednáním, sociální strukturou, mýty, náboženskými přesvědčeními a tak dále, ale měl by upozornit antropologa na možnost, že jednání samo, nikoli jeho symbolický význam může být pro účastníky hlavním tématem.⁷⁹

Objevilo se už mnoho pokusů stanovit, co je rituál a jak se provozuje. Jednou verzí je to, co Catherine Bellová (1997, s. 94) popisuje jako „pragmatický kompromis mezi úplností a jednoduchostí“. Bellová rozlišuje šest kategorií rituálního jednání:

1. Přejívací rituály při obřadech spojených s „klíčovým okamžikem života“.
2. Kalendářní a vzpomínkové obřady.
3. Obřady výměny a společenství.
4. Obřady působení trýzně.
5. Postní obřady, půst a slavnosti.
6. Politické rituály.

Netřeba zdůrazňovat, že tyto kategorie se v praxi překrývají a ve skutečnosti nás nedovedou dál v chápání účelu, funkce, mechanismu či účinnosti rituálního procesu. Podobně můžeme rozlišovat tři široké teoretické přístupy ke zkoumání rituálu, jež Bellová popisuje takto:

Rituál jako výraz paradigmatických hodnot smrti a znovuzrození; rituál jako mechanismus přivedení jedince do společenství a založení společenské entity; nebo rituál jako proces za účelem společenské přeměny, katarze, ztělesnění symbolických hodnot, vymezení povahy toho, co je skutečné, nebo boje za ovládnutí znaku. (Bell, 1997, s. 89)

Ronald Grimes (1982) raději stanoví různé „mody“ rituálu a nepostupuje podle jakéhosi vyčerpávajícího seznamu. Tyto mody zahrnují ritualizaci, dobré způsoby, obřad, liturgii, magii a oslavu. Důraz kladený na ten který modus se bude měnit od jednoho rituálu k druhému podle jeho funkce.⁸⁰ Tyto přístupy nejsou nutně protichůdné a předvádějí jak rozličnou povahu rituálů samých, tak různé zájmy teoretiků a pozorovatelů.

Instrumentální přístupy k rituálu oproti přístupům výrazovým

Diskuse intelektualistů, kteří ve shodě s Tylorem chápou náboženství jako prostředek k vysvětlení vesmíru, a představitelů *symbolismu*, kteří ve shodě s Durkheimem (1976) pokládají náboženství za symbolický jazyk, který vyslovuje výroky o společenském řádu (srov. kapitolu 1), měla na výzkum rituálu značný vliv.⁸¹ Mezi představiteli intelektualistické školy patří historik náboženství Mircea Eliade (1907–1986) a antropolog Robin Horton. Eliade dává při objasňování kosmogonických událostí

přednost mýtům – jak vznikl svět, bohové a lidé. Rituál je novou realizací, novým zpřítomněním tohoto prvopočátečního mýtu, neboť nepřetržitě uvádí minulost do přítomnosti (Eliade, 1989, s. 85nn.).⁸² Horton zastává poněkud odlišný postoj, nicméně rovněž chápe náboženství a rituál jako explikativní prostředky. Za použití příkladů z etnika Kalabari v Nigérii a z jiných oblastí v Africe Horton srovnává „animistický“ personalizovaný model světa se západním, neosobním modelem. Oba jsou pro své stoupence „pravdivé“ a adekvátně objasňují, jak to je. Horton kritizuje symbolisty (konkrétně Johna Beattieho a Maurice Blocha) za to, že nedokážou přijmout to, že když se náboženská přesvědčení berou „doslova a seriózně jako prostředky k vysvětlení světa, k předpovědím o něm a jeho ovládnutí“ (Horton, 1994, s. 361), mohou objasnit schopnost rituálu proměňovat a dojímat jeho účastníky.

Horton zjevně považuje symbolický přístup za zbytečně redukcionistický, neboť popírá skutečnost, a tedy moc rituálů. Symbolický přístup předpokládá, že podoba, jakou na sebe rituál bere, a přesvědčení, jež vyjadřuje s ohledem na transcendentno, jsou účinné, protože se také vyslovují o společnosti (symbolizují ji) a jsou jejím odrazem.

V praxi se většina odborníků označovaných jako „symbolisté“ zajímá o výrazovou, tedy expresivní, i explikativní hodnotu rituálu. Například v klasickém pojednání Clifforda Geertze o kohoutích zápasech na Bali je ustavena symbolická ekvivalence zápasícího kohouta se společenským a sexuálním postavením jeho mužského vlastníka („kohout“ má v balijštině stejný význam jako v angličtině a dají se s ním dělat obdobné slovní hříčky a dvojsmysly). Kohoutí zápasy jsou „o“ sociální hierarchii, hospodářské výměně, skupinové solidaritě a soupeření. Je to však také prostředek, jakým si muž na Bali vysvětluje sám sebe. Řečeno Geertzovými slovy: „V kohoutích zápasech si muž na Bali utváří a objevuje svůj temperament a zároveň rozpoložení své společnosti. Nebo ještě přesněji, utváří a odhaluje jejich specifickou stránku“ (Geertz, 1993, s. 451).

Jiný takzvaný „symbolista“, Maurice Bloch, zkoumá rituály obřizky na Madagaskaru (1986). Bloch sleduje historické, sociální a symbolické aspekty rituálu Merinů, ale i jeho schopnost formulovat základní otázky týkající se toho, co to znamená být lidský. Poněvadž rituál není plně výrokem ani plně činem (Bloch, 1986, s. 195), umožňuje, aby jeho poselství bylo zároveň sdělováno a zastíráno. Jelikož rituální jednání není otevřeno normálním diskurzivním procesům argumentace a sporu, dokáže sdělit paradoxní poselství. Pro Blocha je klíčovým sdělením (alespoň při iniciačních obřadech), že smrt je lepší než život. Rituály se pokoušejí překonat smrtelnost vstupem do transcendentna a tím, že transcendentno ovládnou nebo že transcendentno ovládne je.

Důvod, proč rituál plní svůj ideologický úkol, spočívá v tom, že v jádře nese jednoduché a obecné poselství, které se dá nově použít na takřka jakýkoli typ dominance. Že totiž tento život nemá valné ceny, že musí být co nejvíce odmítnut a zaměněn za klidnou transcendenci, kde čas byl přemožen řádem, a kde tedy zmizela relevance zrození, smrti a činu. Jedině tímto argumentem lze ukázat, že moc a násilí se mohou jevit jako nezbytné, a to se týká každé moci a násilí, jež se stávají nerozlučně spjatými. (Bloch, 1986, s. 195)

Bloch zakládá své chápání rituálu na univerzálním biologickém procesu. Rituály hrají na strunu témat života a smrti, vitality a smrtelnosti. Spojují čas a transcendenci. Tyto procesy jsou zjevné v rituálech přechodu, jež lze chápat jako archetypální rituální procesy zahrnující ve své jednoduché trojfázové struktuře schéma přítomné ve všech rituálech. Bloch (podobně jako Durkheim) se tudíž zabývá jak lokálními symbolickými interpretacemi, tak hlavními explikativními stránkami rituálu.

Rituál jako představení

Poukázali jsme na to, že rituál je v jistém smyslu předvedení, představení či kulturní drama, ale v jakém smyslu, a co to znamená, že jde v podstatě o divadlo? Jeden zřejmý rozdíl mezi rituálem a divadlem spočívá v tom, že rituální představení není jen opakování daného scénáře, ale že je to „způsob jednání skutečných a důvěrně se znajících lidí, který ovlivňuje život jiných skutečných a důvěrně se znajících lidí. Účastníci rituálu mohou ‚jednat‘, ale není to nutně tak, že by ‚jen předstírali‘. ‚Hrají‘, což není v rozporu ani s představou víry, ani s praxí divadelního vystupování“ (Alexander, 1997, s. 154). Sir James Frazer a další učenci „cambridgeské školy“ v devatenáctém století se domnívali, že řecká tragédie (a západní divadlo je jejím pokračovatelem) měla svůj původ v rituálu. Tento názor byl zpochybněn naprostým nedostatkem empirických dokladů, to však neznamená, že rituál, divadlo a další expresivní žánry jako hry, sport, tanec a hudba toho nemají hodně společného. Teoretik představení Richard Schechner (vydatně čerpající z díla Victora Turnera) se pokusil prozkoumat spojitost mezi různými typy představení a zjistil, že divadelní představení, hry, sport a rituál, mají společných několik základních vlastností: specifické uspořádání v čase, specifickou neproduktivní hodnotu připisovanou objektům a často i zvláštní vyhrazené místo, kde se tyto akce provozují (Schechner, 1994, s. 6–16).

Zda se představení klasifikuje jako rituál nebo jako divadlo, záleží (podle Schechnera) na jeho kontextu a funkci. Na opačných koncích škály máme „účinnost“ (schopnost realizovat změny) a „zábavu“. Je-li cílem představení být účinný, pak je představení rituálem. Je-li jeho cílem pobavit, pak je to divadlo, ačkoli žádné před-

stavení není v ryzí podobě buď to, nebo ono. Účinnost a zábava jsou spojeny s jinými stránkami představení, jež Schechner (1994, s. 120) schematicky ukazuje, jak je zachyceno na obr. 6.1.

Účinnost	Zábava
Rituál	Tanec
výsledky	legrace
vztah k nepřítomným	jen pro přítomné
symbolický čas	momentální důraz
účinkující je posedlý, v transu	účinkující ví, co dělá
diváci se aktivně účastní	diváci jen sledují
diváci věří	diváci oceňují
kritika je nežádoucí	kritika je velmi vítána
kolektivní tvůrčí činnost	individuální tvůrčí činnost

Obr. 6.1 Účinnost a zábava ve spojitosti s jinými stránkami představení
Zdroj: podle Schechnera (1994, s. 120)

Hranice mezi rituálem a divadlem nejsou pevně stanoveny, nejsou statické. Schechner uvádí příklady rituálních tanců z hor na Papui Nové Guineji, aby sledoval posun představení na škále od účinných rituálů k divadelní zábavě. V Kurumuglu je možné tento proces vidět při rituálním tanci, zabíjení prasat a výměně masa mezi vesnicemi. Dříve byli tanečníci válečníky, z nichž se stali díky představení spojenci. Zatímco ekonomické a sociální funkce rituálu zůstaly zachovány, poté co byly války mezi kmeny prohlášeny za nezákonné, se představení posunulo na zmíněné škále směrem k zábavě. Prozatím však představení zůstává účinné při udržování společenských vztahů tím, že se střídají povinnosti mezi skupinami. Hostující tanečníci dluží hostitelům maso a tento dluh musí být někdy v budoucnu splacen, až nashromáždí dostatek prasat, aby mohli zase uspořádat tanec.

Tak jako ve všech přechodových rituálech se něco v průběhu představení stalo. Představení symbolizovalo i aktualizovalo změnu v postavení. Setkání v Kurumuglu – zabíjení prasat, tanec, výměna masa – bylo procesem změny hodnoty, kvality vztahu mezi hostiteli a vetřelci. Tento proces byl jediným jiným procesem než válka, který uznávaly všechny strany shromážděné v Kurumuglu. Tanec a výměna masa nejen symbolizovaly změnu ve vztazích hostitelů a vetřelců, byla to změna sama. (Schechner, 1994, s. 118)

Tento typ rituálu, který způsobuje změnu a kde může mít jeho selhání katastrofální následky (v tomto příkladu válečný konflikt), je velmi sémanticky zatížen – opravdu je podstatné, co se děje a zda rituál „funguje“. Na opačném konci se můžeme setkat s rituály, které jako by postrádaly význam. Frits Stall (1989) například tvrdil, že védské rituály v Indii si uchovály svou strukturu, ale pozbyly svého významu. Stala se z nich činnost pro činnost a tyto rituály se spíše podobaly hře než účinnému úkonu. Rituální představení může mít i nadále tu funkci, že zprostředkuje uchování hranic mezi jednotlivými kastami, aniž by symboly samy nějak souzněly s hlubšími významy pro účinkující.⁸³ Obě krajnosti jsou zastoupeny v přechodových rituálech. Například oslava narozenin jako taková nezpůsobí, že člověk zestárne. Jen tento fakt přiznává a zavdává příležitost uspořádat večírek. Rituál obřízky nebo porod však přivodí změnu postavení člověka, neboť z dítěte se stane dospělý. V obou případech se tělu připisuje symbolický význam, který spojuje fyzickou a sociální proměnu s nějakou konkrétní událostí.

Přechodové rituály

Přechodové rituály (rites de passage) označují přechod z jedné fáze života, období či události k jiné. Rituálů přechodu se zúčastní každý a společnosti je vymezují různými způsoby.

Termín „rituál přechodu“ se často užívá k označení rituálů „životního cyklu“ nebo „životní krize“ a souvisí se změnou stavu v životě jednotlivců a celých skupin. Rituály související s narozením, iniciací, manželstvím a smrtí jsou typické příklady těchto rituálů v rozhodujících okamžicích života. Arnold van Gennep však chápal přechodové rituály mnohem širě jako všeobecný strukturující prostředek v lidských společnostech. Zahrnoval do nich sezonní slavnosti, územní rituály, oběť, pouť a v podstatě každé chování, ať už náboženské, nebo světské, které vykazovalo týž trojfázový model odloučení či oddělení, pomezí a přijetí či opětovného začlenění.

Arnold van Gennep (1873–1957) byl charakterizován jako „vynikající vědec, ale neúspěšný vysokoškolský učitel“ (Barfield, 1997, s. 221). Narodil se v Německu a krátce působil jako profesor etnografie ve švýcarském Neuchâtelu, ale většinu života prožil jako nezávislý badatel ve Francii, kde proslul jako otec francouzské folkloristiky. Jako přední kritik Durkheima (zejména jeho nadřazení sociálního nad individuálním) se van Gennep nemohl ucházet o stálé místo na univerzitě. Ačkoli van Gennep přijal Durkheimovo primární dělení na posvátné a profánní, nepřijímal jeho odlišování magie a náboženství, neboť pokládal magii za praktickou a náboženství za teoretickou stránku jediného magicko-náboženského celku. Van Gennep měl široké zájmy a jeho ideje často předběhly svou dobu. Van Gennepův výzkum totemismu a tabu například anticipoval dílo Lévi-Straussovo, neboť van Gennep chápal totemismus jako prostředek klasifikace, a nikoli jako ranou formu náboženství. V anglosaském světě je nejnámější jeho pojednání *Les rites de passage, Étude systématique des rites* (Přechodové rituály, Systematické studium rituálů) poprvé vydané roku 1909 a poprvé přeložené do angličtiny v roce 1960. Van Gennep zkoumal široké spektrum zvyků, avšak nikoli aby jen shromažďoval údaje, ale aby dokázal odhalit jejich základní vnitřní strukturu. Základnímu trojfázovému schématu přechodového rituálu, jež van Gennep navrhl (odloučení, pomezí a opětné začlenění), se dostalo širokého přijetí a bylo dále rozvinuto v mnoha oborech, mimo jiné i v antropologii a religionistice.

Trojfázová struktura přechodového rituálu

Van Gennep upozornil na to, že život neprobíhá stejným tempem a že lidskou zkušenost tvoří stadia a kritické momenty v životě, jako je narození, puberta, manželství, porod a smrt. V životě jsou období, kdy se jakoby nic neděje, a období jiná, kdy se zdá, že náš život prochází prudkou změnou, po níž už nic není tak jako dřív. Narození dítěte nebo smrt rodiče například může přivodit nevratnou změnu v životních okolnostech. Kalendářní svátky vyznačují sezonní změny v roce, od zimního slunovratu a Vánoc přes jarní rovnodennost, Velikonoce, letní slunovrat a tak dále. Náboženské kalendáře, svátky a prázdniny mají často svůj základ v zemědělských cyklech, ale nemusejí se s nimi nutně krýt. Takové události jako cesty nebo změny stavu jsou často doprovázeny rituály národního významu (jako například královská korunovace) nebo mají význam pro jednotlivce (například oslava osmnáctých nebo jednadvacátých narozenin). Van Gennep říká:

Přechody od skupiny ke skupině a od jedné sociální situace k další se chápou jako skrytě obsažené v samém faktu existence, takže život člověka se chápe jako tvořený sledem stadií s podobnými konci a začátky: narození, sociální puberta, manželství, otcovství, postup do vyšší třídy, specializace v zaměstnání a smrt. Pro každou z těchto událostí existují obřady, jejichž hlavním smyslem je umožnit jednotlivci přejít z jednoho vymezeného postavení do jiného, jež je vymezeno stejně dobře. (van Gennep, 1960, s. 3)

Tři fáze přechodového rituálu jsou označovány nejrůznějšími termíny, přičemž všechny mají naznačit přechod z jednoho stavu do druhého. Van Gennep používal dvou souběžných řad termínů:

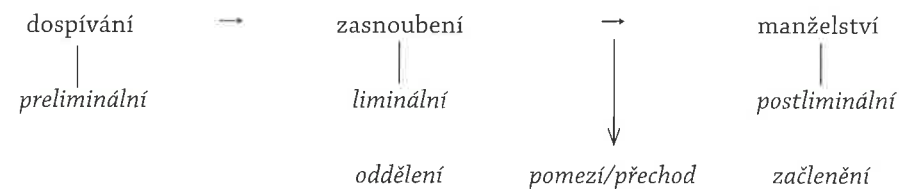
oddělení/odloučení	→	přechod/pomezí	→	opětovné začlenění či (znovu)přijetí
preliminální	→	liminální	→	postliminální

Liminální: z latinského limen s významem „práh“

Každá fáze má svůj charakteristický typ rituálu. V první fázi dochází k odloučení od předchozího stavu či situace; tato fáze se vyznačuje rituály symbolizujícími nějaké oddělení. Novici v mnišském noviciátě nebo nováčkovi nastupujícímu službu v armádě se mohou ostříhat nakrátko vlasy nebo se mu může oholit hlava. Děvče, které má svou první menstruaci, může být drženo stranou ve zvláštní chýši a tak odloučeno od zbytku společenství. Než muslim vstoupí do mešity ke společné modlitbě, rituálně ze sebe smyje veškerou špínu a tím naznačí rozchod s všedním prostorem a časem. Druhá fáze je fází přechodu, pomezí či marginálnosti. Jedinec není ani to, ani ono, nýbrž „něco mezi“. Rituály charakteristicky označují tento smysl pro neurčitost a zmatek jako nerovnováhu. Normální pravidla chování mohou být pozastavena nebo přeháněna. Vojáci, pacienti, chovanci, vězni apod. nebo osoby podstupující iniciaci musejí třeba nosit stejnokroj, nebo jsou svlečeni, pomalováni nebo nějak jinak označeni jako odlišní, zvláštní. Dají se jim také uložit jistá pravidla ohledně řeči a pohybu. Na podporu slovního poučování se často používají různé insignie, odznaky nebo symboly. Třetí a poslední fází je fáze opětovného začlenění či přijetí (agregation), kdy je jedinec, například v rituálu životního cyklu, začleněn do společnosti, ale ve změněném stavu. Van Gennep také užíval pojmu „liminální“, aby vyzdvihl performativní, dynamický prvek přechodového rituálu. Překročení prahu, ať už skutečné, nebo symbolické, časové, nebo fyzické, je klíčovým prvkem ve všech přechodových rituálech.

Uvedené tři fáze nejsou v každém obřadním schématu stejně dobře rozvinuty. Zejména prostřední či liminální fáze se dá rozpracovávat nebo rozšiřovat téměř donekonečna. Je rovněž možné se zaměřit na hranice mezi jednotlivými fázemi a v každé fázi sledovat opakování trojfázového schématu. Van Gennep uvádí příklad zasnub, které tvoří liminální období mezi dospíváním a manželstvím. Sám akt zasnub vykazuje rituály oddělení, pomezí a začlenění. Na Západě může dvojice například zahájit proces vymaňování se z rodičovského vlivu a uspořádat večírek pro přátele a rodinu, kde jsou hostiteli. Účastníci mohou mít na sobě zvláštní oblečení pro tuto příležitost a dvojici se mohou dávat dárky. Žena může nosit snubní prsten (je to běžný symbol příslušnosti k někomu). Jsou znovu začleněni do společnosti s novým statutem – veřejně uznání za „snoubence“.

Podíváme-li se na manželství, i zde se dají rozlišit tři stadia. Můžeme to znázornit diagramem na obr. 6.2. „Tradiční“ západní manželství může obsahovat takové prvky jako na obr. 6.3. Konkrétní případy se od sebe mohou velice výrazně lišit. Van Gennep se snažil prokázat, že v každém přechodovém rituálu se dá rozlišit táž trojfázová struktura.



Obr. 6.2 Prvky tradičního západního manželství



Obr. 6.3 Prvky tradičního západního manželství

Každý rituál přechodu má vlastní specifické aspekty, jež primárně nesouvisí s přechodem. Například při obřadu vstupu do manželství, svatbě, je hlavním tématem plodnost. Při křesťanské svatbě na Západě jsou slova oddávajícího duchovního obvykle narážkou na děti jako na hlavní důvod manželství.⁸⁴ Zvyk házet rýží na nevěstu a ženicha, když vycházejí z kostela, tkví v rituálech plodnosti. Bílý svatební dort, představující tělo nevěsty oblečené do odpovídajících bílých svatebních šatů, rozkrojí ženich na znamení porušení jejího panenství, zatímco svrchní vrstva dortu se může uchovat na křtiny dosud nenarozeného dítěte, které je tak na svatební hostině symbolicky přítomno.⁸⁵ I na pohřbu je oddělení symbolicky vyznačeno a obřady směřují k tomu, aby se zesnulému napomohlo k bezpečnějšímu a úplnému přechodu na onen svět.⁸⁶ Důraz se může klást i na to, aby se mrtvým zabránilo strašit živé. Příslušník etnika Bangwa v jihozápadním Kamerunu, který zemřel „špatnou smrtí“ (nehodou, sebevraždou nebo při porodu), bude pohřben na druhém břehu potoka nebo řeky, u níž se nachází osada, aby do ní jeho nepokojný duch nemohl přejít a škodit živým. Šaty nebo majetek se mohou spálit nebo zahodit. Například v Británii spálí Romové přívěs a věci zemřelého. Součástí rituálů přechodu souvisejících s porodem budou zřejmě obřady, jež zdůrazňují ochranu. Na ochranu a pro posilu dítěte se vyslovují zvláštní slova a vykonávají zvláštní úkony. Dítěti se mohou dávat dárky, aby zůstalo naživu a aby bylo dobře přijato. Dítě také může dostat ochranný amulet nebo šňůrku. Tyto specifické cíle se budou lišit podle účelu rituálu a úzce souvisí s trojfázovou strukturou přechodového rituálu.

Ve druhé kapitole knihy *Les rites de passage* se van Gennep věnuje zejména územním přechodům a zdůrazňuje důležitost prahu (*limen*) jako místa, které je mezím mezi jedním a druhým fyzickým prostorem a mezi dvěma společenskými stavy. Ať už je to přenesení nevěsty přes práh domu, kde budou manželé bydlet, pokřizování svěcenou vodou z nádoby při vstupu do kostela nebo zutí při vstupu do mešity, všude se tu uznává překročení prahu. Van Gennepův zájem o překročení či přechod z jednoho stavu či místa do druhého je vidět v jeho popisu postavení cizince. Společnost je přirovnána k domu rozdělenému na místnosti a chodby. Vnitřek představuje pro jeho členy sféru všední, každodenní existence, která je světská či profánní. To, co se nachází vně, je sféra neznámého a posvátného. Cizinci přicházejí z vnější, neznámé (posvátné) sféry do vnitřní (profánní), a ať už jsou nepřátelští, nebo přátelští, musejí se přizpůsobit domácímu prostředí a být ovládnuti. Často se toho dosahuje poskytováním pohostinnosti, jež je v některých společnostech vysoce formalizovaným úkonem. Cizinec představuje anomálii, není ani domácí, ani někdo vnější a má potenciál přinášet požehnání nebo naopak představovat hrozbu pro své ambivalentní postavení.

Rituály začlenění ve třetí fázi jsou často odrazem první fáze. Oblečení svlečené během počátečního rituálu oddělení bude nositeli vráceno, věřící, který se pokřizuje svěcenou vodou při vstupu do kostela, učiní totéž při odchodu. Věřící či iniciovaná osoba se vrací do světa, ale změněná. Člověk pak už není stejný jako na počátku přechodového rituálu. Přechodové rituály jsou dramata s jistým průběhem, nejen cyklické události. Vyznačují plynutí času a kontinuitu s minulými tradicemi a generacemi.

Van Gennep formuluje obecnou zásadu, že podstatný je první rituál svého druhu. Rituály jsou komplikovanější, když cizinec vstoupí do domu nebo do vsi poprvé. Narození prvního dítěte (zvláště syna) se často vyznačuje složitějšími rituály než při narození dalších dětí. První menstruace dívky může být spojena s rituálem a první manželství má sklon být velkolepější událostí než druhé a případně další manželství.

Van Gennep nakonec shrnul své studium rituálů přechodu do tří obecných závěrů:

1. Pod rozmanitostí vnějších podob se objevuje charakteristické trojfázové schéma. Opakuje se ve všech přechodových rituálech a v rámci různých stadií přechodového rituálu.
2. Střední či pomezí (liminální, prahová) fáze může získat určitou autonomii v rámci celého obřadu.
3. Přechod z jednoho sociálního postavení do jiného se spojuje s územním přechodem, jako je například vstup do vsi nebo do domu.

Tyto poznatky van Gennep shrnuje takto:

Pro skupiny i pro jedince znamená život sám oddělování a opětné spojování, změnu podoby a stavu, smrt a znovuzrození. Znamená to činit a přestávat, čekat a odpočívat, a pak znovu začínat, ale jinak. A stále existují nové prahy, které je třeba překračovat: prahy léta a zimy, prahy určitého období nebo roku, měsíce nebo noci; prahy narození, dospívání, zralosti a stáří; prahy smrti a posmrtného života – pro ty, kdo v něj věří. ... Nás nezajímají konkrétní rituály, nýbrž obecně jejich zásadní význam a jejich relativní postavení v celých obřadech – to jest, jejich uspořádání. ... Jejich uspořádání je v zásadě vždy stejné. Pod rozmanitostí podob, ať už vědomě vyjadřovaných, nebo jen implicitně zahrnutých, se stále objevuje typické schéma: schéma rituálů přechodu. (van Gennep, 1977, s. 189–191)

Victor Turner

Van Gennep zjistil, že střední fáze přechodového rituálu by mohla získat jistou autonomii; je to myšlenka, jež se ukázala jako obzvlášť plodná v díle Victora Turnera.

Victor Turner (1920–1983), americký antropolog skotského původu. Studoval v Anglii (pod vedením Maxe Gluckmana v Manchesteru) a větší část svého profesionálního života vyučoval na univerzitách ve Spojených státech (Cornell University, Chicagská univerzita a University of Virginia). Victor Turner a jeho manželka Edith prováděli terénní výzkum kmene *Ndembu* v severozápadní Rhodesii (dnes Zambii) na počátku padesátých let dvacátého století a roku 1957 vydal Victor Turner svou první významnou práci o kmeni *Ndembu* s názvem *Schism and Continuity in an African Society* (Schizma a kontinuita v jedné africké společnosti). Ačkoli jej formovala britská tradice funkcionalistického strukturalismu, zkušenost, kterou Turner učinil s kmenem *Ndembu*, jej vedla k tomu, že se zaměřil na náboženství, rituál a symboly, tedy na klíčové prvky sociální soudržnosti v nestabilní společnosti, rozvrácené matrilineárním rodinným původem (původ se dědí po matce) a původem místa děděným po mužích. Mocenské boje mezi různými představiteli rodin a vesnic vedly Turnera k důrazu kladenému na sociální drama, nikoli na sociální instituce. Tento zájem o představení a performativní aspekty rituálu byly posléze charakteristickým rysem Turnerových budoucích vědeckých prací. Poté co konvertovali ke katolicismu, se Victor a Edith Turnerovi zabývali křesťanskými poutěmi a vydali významné dílo o křesťanské pouti nazvané *Image and Pilgrimage in Christian Culture* (Obraz a pouť v křesťanské kultuře, 1978), jež rovněž používalo van Gennepova modelu přechodového rituálu. Pouť je charakterizována jako „liminoid“ či jako „kvazi-liminální“, neboť vykazuje paralely s liminalitou (tj. prahovostí) „kmenových“ rituálů přechodu.

Turner vypracoval svou analýzu střední fáze přechodového rituálu, zejména v knize *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (Rituální proces: Struktura a anti-struktura), která vyšla poprvé roku 1969. Po manželově smrti se Edith Turnerová (1921) vrátila do Zambie a zúčastnila se tam léčebného „zubního rituálu“ *Ihamba*, popsáno v práci Victora Turnera *The Drums of Affliction* (Bubny utrpení, 1968). Její líčení tohoto rituálu obsažené v knize *Experiencing Ritual* (Zažít rituál) poskytuje zajímavý komentář o módních proměnách v antropologii náboženství. Její analýza věnuje mnohem více pozornosti (emickým) popisům

rituálu (tj. popisům z vnitřní perspektivy) a Edith Turnerové samé nejde ani tak o zachování „vědecké objektivity“ jako spíše o bezprostřední zkušenosti duchovní uzdravující síly, kterou má od kmene *Ndembu* z první ruky.

Victor Turner prosazoval pojem *communitas* (slovo pochází z latiny a znamená „komunita, společenství, společnost“), aby dokázal popsat nestrukturované, rovnostářské lidské příbuzenství, které pokládal za typické pro střední, liminální fázi přechodového rituálu. Použití latinského výrazu mělo odlišovat rituální souvislosti přechodového rituálu od zeměpisných, prostorových konotací fyzického společenství. Přechodové rituály se považují za přechod od *struktury* k *anti-struktuře* a odtud zase zpět ke *struktuře*. *Liminalita* je antistrukturální, „je někde mezi“. Tato fáze přechodového rituálu může být kraťouchá nebo se dá naopak protahovat donekonečna jako v případě poutníků či náboženských společenství, která se snaží žít stále stranou normálních společenských struktur.

Klíčové Turnerovy pojmy

Liminalita (prahovost): prostřední stav, mezistav, pomezí u přechodového rituálu; antistrukturální, neurčitý, tvůrčí.

Communitas: spontánní, bezprostřední a konkrétní příbuzenství typické pro vazby utvořené mezi lidmi v prostřední, liminální fázi přechodového rituálu.

Normativní communitas: rovnostářský model příbuzenství typický pro liminální stadium přechodového rituálu; za normálních okolností potřebuje čas a určitý stupeň institucionální podpory, jež by umožnila, aby *communitas* vzkvétala, např. iniciační obřady.

Spontánní (či existenciální) communitas: kvalita příbuzenství, jež vzniká s největší pravděpodobností v antistrukturálních situacích, v „mezerách sociální struktury“. Je neplánovaná a spontánní a může k ní docházet mezi cizinci, kteří se společně dostanou do nějaké krize, nebo při události, jež vyvolává velké emoce.

Ideologická communitas: specificky formulovaná pravidla a opatření, jež upravují, jak by spolu lidé měli žít ve vzájemném souladu; vyvinula se ve společnostech s psanou kulturou a složitě strukturovaných společnostech. Vnější podoba vnitřní existenciální *communitas*, například v mnišských společnostech.

Apokalyptická communitas: apokalyptická *mytologie*, teologie či ideologie hnutí typu „communitas“ (předjímá budoucí katastrofu nebo katastrofální konec světa).

Liminoid/kvaziliminální: obdoba liminální vlastnosti kultur „postindustriální revoluce“ (divadlo, balet, film, hudba, výtvarné umění, poezie a pouť), jež se nacházejí mimo hlavní proud a mají transformační potenciál.

Stav: relativně stálá či stabilní, neměnná situace zahrnující právní status, zaměstnání, úřad, funkce, povolání; společenská vrstva či stupeň.

Struktura: společenské vrstvy, soustava úřadů, organizace a hierarchie používaných k řízení společnosti.

Anti-struktura: rovnostářské, nestrukturované, nediferencované společenské vztahy.

Temenos: uzavřený posvátný prostor (často užívaný pro novice).

Sacra/sacerrima: „nejposvátnější věci“ obvykle předváděné v těch nejsilnějších prahových (liminálních) okamžicích přechodového rituálu. Lze je interpretovat pomocí kosmogonických mýtů.

(Iniciováný) Novic, nováček, adept, kandidát: člověk podstupující iniciaci.

Liminalita (prahovost)

Turnerův teoretický přístup se zakládá na jeho znalosti rituálu kmene Ndembu. Z popisu inaugurace vrchního náčelníka kmene Ndembu jménem Kanongeša například Turner (1991, s. 102–106) vyvozuje tyto atributy, jež platí obecněji o liminalitě vůbec. Především náčelník i jeho žena jsou oblečeni stejně a jsou označováni tímž výrazem. Podobnou bezpohlavnost a anonymitu, které se dosáhne nošením stejného oblečení a užíváním týchž výrazů pro mužské i ženské novice, lze zaznamenat i u řady křesťanských křestních obřadů a kultu kmene Bwiti v Gabunu (Fernandez, 1982). Předpokládá se, že náčelník tak jako mnoho jiných iniciováných osob bude mlčet a zaujme pokorný postoj na znamení svého podrobení „autoritě, jež není ničím menším než autoritou celého společenství“. Společenství je zase „pokladnicí celého spektra kulturních hodnot, norem, postojů, citů a vztahů“ (Turner, 1991, s. 103). Třetím aspektem liminality je použití ordálů a ponižování, které „zčásti představují zničení předchozího stavu a zčásti zakalení, upevnění povahy iniciantů, aby se tak připravili na to, že budou muset zvládnout nové úkoly, za něž ponесou zodpovědnost, a aby

se již předem mírnili a nezneužívali svých nových výsad“ (Turner, 1991, s. 103). Nováček je tělesně i psychologicky formován tak, aby do jeho těla a do jeho mysli byly vepsány hodnoty příslušné společnosti. Náčelník kmene Ndembu by se během obřadů měl zdržet pohlavního styku. Ve společnostech, kde rodové vztahy představují hlavní strukturující faktor, symbolizuje pohlavní soužití upořádanou společnost, kdežto „nediferencovaný ráz liminality se odráží v přetržitosti pohlavního soužití a v absenci výrazné sexuální polarity“ (Turner, 1991, s. 104). Zejména při uvádění do vysokého úřadu, ale i v jiných situacích může být iniciovaná osoba pokořována a připomíná se jí její bezcennost. Náčelník zůstává „jedním z lidu“ a musí být poučen, že musí sloužit, a ne sledovat své vlastní cíle. Příkladuje se mu, aby nepřekročil pravomocí svého úřadu, a přitom se zdůrazňují hodnoty lidské mírnosti a laskavosti, často posilované božskými postihy, nebude-li na to dbát. „Síly, jež formují iniciovaneho kandidáta ve fázi liminality pro plnění povinností jeho nového stavu, se vnímají v rituálech po celém světě jakožto síly přesahující síly lidské, ačkoli jsou vyvolány a zprostředkovány představiteli příslušného společenství“ (Turner, 1991, s. 106).

Hlavní vlastnosti liminality a liminálních osob shrnuje Turner v tomto úryvku:

*Liminální entity jsou přiřazeny a řízeny zákonem, zvyklostmi, dohodou a obřadem. Jejich přesně nevymezené a neurčité atributy jsou vyjádřeny rozmanitými symboly v mnoha společnostech, jež ritualizují sociální a kulturní přechody. Liminalita je tak často připodobňována ke smrti, k pobytu v lůně, k neviditelnosti, k temnotě, k dvojpo-
hlavnosti, k poušti a k zatmění Slunce nebo Měsíce. (Turner, 1991, s. 95)*

Communitas a struktura společnosti

Turner přišel s pojmem dialektiky mezi communitas a strukturou. Rituál přechodu normálně zahrnuje přesun od struktury k anti-struktuře a zpět ke struktuře. Communitas vzniká tam, kde „není struktura“, a je tak běžně, nikoli však výhradně spojována s liminálním stadiem přechodového rituálu. Communitas neoznačuje společenství založené na území, ale nestrukturované a rovnostářské vazby mezi lidmi. Communitas obsahuje aspekt potenciálnosti, neboť vytváří symboly a metafory. Jejími výsledky jsou umění a náboženství, nikoli právní a politické struktury.

Communitas proniká mezerami struktury, v liminalitě; na okraji struktury, v podřadnosti. Takřka všude se pokládá za posvátnou či „svatou“, možná proto, že překračuje či porušuje normy, jimiž se řídí strukturované a institucionalizované vztahy, a je doprovázena zkušenostmi nebývalé síly a účinnosti. ... Liminalita, marginalnost a strukturální podřadnost jsou podmínky, za nichž se často vytvářejí mýty, symboly, rituály, filozofické

systémy a umělecká díla. Tyto kulturní formy dávají lidem soubor vzorů či modelů, které jsou na jedné úrovni periodickými novými klasifikacemi skutečnosti a vztahu člověka ke společnosti, přírodě a kultuře. Nejsou to však jen klasifikace, neboť podněcují lidi k činnosti a k přemýšlení. Každý z těchto výstupů má mnohoznačný ráz a každý z významů dokáže pohnout lidmi na mnoha psychobiologických úrovních zároveň. (Turner, 1991, s. 128–129)

Ani struktura, ani anti-struktura nemohou existovat jedna bez druhé. Struktura má kognitivní vlastnost a tvoří ji soubor klasifikací poskytujících model pro myšlení o sociálním a materiálním prostředí a pro život v něm. *Communitas* má naopak vlastnost existenciální – zahrnuje integrálně pojatého člověka ve vztahu k jiným integrálně pojatým lidem.⁸⁷ Jestliže se nadměrně zdůrazňuje buď struktura, nebo naopak anti-struktura, nastane pravděpodobně odpovídající reakce a posun opačným směrem. Takové výkyvy lze pozorovat v mnoha historických a současných hnutích. Turner uváděl příklad středověkých františkánů. Svatý František (1182–1226) byl radikálně antistrukturální, zavrhoval bohatství, společenské postavení a veškeré normální životní pohodlí. Chtěl žít v malé komunitě stejně smýšlejících mužů jako rovný s rovným a svůj život zasvětit žebrání a chudobě. Za jeho života však již začal výkyv směrem ke strukturované hierarchii. Františkánský řád, který sv. František založil, se rozdělil a do řádového života se postupně vkradlo vlastnění majetku a užívání peněz, což František odmítal.

Turnerovo chápání struktury a *communitas* nese jednak známky hnutí hippies (hnutí květin) a radikálních studentských protestů na konci šedesátých a na počátku sedmdesátých let dvacátého století, kdy studenti požadovali anarchistické, globální, nehierarchické formy vztahů, jednak známky katedrového marxismu, který měl tehdy vliv na některých humanitních fakultách. Weberovské chápání „zevšednění (rutinizování) charizmatu“ je také zjevné z tohoto úryvku:

Je tu jistá dialektika, neboť bezprostřednost communitas je nahrazena zprostředkovaním strukturou, zatímco v přechodových rituálech se lidé vymaňují ze struktury a přecházejí do communitas. Jisté je, že žádná společnost nemůže adekvátně fungovat bez této dialektiky. Nadměrná struktura může vést k patologickým projevům communitas mimo sféru „zákona“ nebo proti němu. Nadměrná communitas v určitých náboženských a politických hnutích nivelizačního typu může být rychle vystřídána despotismem, přebujelou byrokracií a jinými typy strukturální strnulosti. (Turner, 1991, s. 129)

Jedním z nejpozoruhodnějších projevů *communitas* jsou chiliastická náboženská hnutí, ať už původu křesťanského, nebo v rámci takzvaných „cargo kultů“ v Melané-

sii (kdy lidé opouštěli své domovy, ničili úrodu a majetek v očekávání dovozu evropského zboží či „carga“).⁸⁸ Norman Cohn ve své vlivné studii o středověkém chiliastickém myšlení psal o lidech, které přitahovaly apokalyptické teologie hlásající nadcházející druhý příchod Kristův, jako o vykořeněných, chudých a zoufalých masách, jež neměly místo ve většinové společnosti. Byli to venkovští bezzemci a nezaměstnané městské obyvatelstvo žijící na okraji společnosti.⁸⁹ Turner uvádí řadu paralel mezi vlastnostmi liminality v rituálech malých společností a těchto chiliastických hnutí. Zdůrazňuje se homogennost, rovnost a anonymita, žádný nebo nejvýše společný majetek, nikoli osobní vlastnictví. Majetková práva reprezentují strukturální rozdíly a nezřídka bylo přívržencům chiliastického proroka řečeno, aby zničili svůj majetek a přiblížili se tak požadovanému stavu společenství. (Zde lze poukázat na prvotní křesťanská společenství s jejich společným majetkem, která očekávala nadcházející rozvrácení dosavadního řádu a návrat Ježíše Krista, aby spasil své věrné.)

Příslušníci chiliastických hnutí jsou často na téže úrovni co do svého postavení – pravděpodobně s výjimkou svého proroka či vůdce. Často nosí stejné šaty vhodné pro muže i pro ženy a zdůrazňují svou sexuální zdrženlivost či naopak promiskuitu – obojí přetrvává přibuzenské vztahy (strukturu) a likviduje manželství a rodinu. Může tu být i lhostejnost k vnějšímu vzezření doprovázená etikou nesobectví a naprostou podřízeností vůdci a jeho posvátnému učení. Maximalizují se zde náboženské postoje oproti světským s důrazem kladeným na transcendentní povahu příslušného společenství a jeho učení. Touto občas agresivní či sebezničující logikou této podoby rozšířené *communitas* se zabýval Maurice Bloch (tato problematika se probírá v další části).

Ženské iniciační obřady

Bruce Lincoln pokládá van Gennepovy a Turnerovy modely rituálů přechodu v podstatě spíše za mužské, nikoli ženské, a jsou proto méně univerzální, než jak se obvykle tvrdí. Pro Lincoln je rituál „koherentní soubor symbolických úkonů, který má takový účinek, že dokáže proměnit jedince i společenské skupiny“ (Lincoln, 1991, s. 6). Většina rituálů přechodu, včetně mužských a ženských iniciačních obřadů, „mění lidi, nahrazuje staré role, postavení a identity novými“ (Lincoln, 1991, s. 6). Podle Lincoln dělají však ženské iniciační obřady něco navíc. Podobně jako i jiné rituály obnovy si tyto rituály činí nárok na to, že „se zasvěcovanou osobou se mění i sám vesmír“ (Lincoln, 1991, s. 6).⁹⁰ Následujících pět příkladů ženské iniciace, které si zvolil Lincoln ve své knize *Emerging from the Chrysalis* (Vznikání z Chrysalidy, 1991), je uspořádáno na škále různých stupňů donucení a ovládnutí žen. Ve srovnání s mužskou iniciací tu schází zdůraznění územního přechodu, nebo je aspoň velmi

oslabeno. Ženy obvykle zůstávají po celou dobu rituálu u sebe doma nebo aspoň poblíž svého obydlí. Jejich iniciace probíhá většinou jednotlivě – není tedy žádná příležitost ke sblížení společnosti, tedy *communitas*, jež jsou charakteristické pro sdílenou zkušenost mužské iniciace. Typickou známkou mužské iniciace je často nahota – jde tu o nivelizaci a ponížení, jež jsou nutné, aby novic dosáhl nového postavení, ale ženy nemohou získat nějaké nezávislé postavení. Důraz se častěji klade na oblečení a ozdoby než na svlékání. Z hlediska praktických znalostí je toho málo, co může iniciovaná žena získat. Ženy se naučí spíše postojům, které mají při řešení budoucích úkolů zaujmout, jejich skutečný obsah není tak důležitý. Mnoho dívek se od svých matek a jiných žen naučilo, jak obstarávat a připravovat jídlo, jak pečovat o děti a tak dále. Jako vdaná žena bude iniciantka tyto činnosti vykonávat i nadále, ale musí se naučit vykonávat je ochotně. Místo oddělení, liminality a opětného začlenění jakožto typických stadií přechodového rituálu u iniciovaných žen Lincoln navrhuje alternativní strukturu:

uzavření → proměna / zvětšení → vynoření (znovuobjevení)

V původní (1981) verzi knihy *Emerging from the Chrysalis* položil Lincoln tuto otázku: kdo provádí iniciaci žen? Jsou-li to muži, je iniciace něčím, co se ženám ukládá zvnějšku. Vyzvojuje z toho však, že iniciaci provádí společnost či „totalita společenského řádu“ (Lincoln, 1991, s. 93), kde muži a ženy hrají odlišné role.

Všechny rituály, kterými jsme se zabývali, jsou otevřené pro muže i pro ženy a příslušníci obou pohlaví se na nich činně podílejí. Jedná tu společnost jako celek, a tak iniciovaná osoba zažívá jak útlak od mužů (kteří ji mohou pořezat, znásilnit nebo ji prostě nutit, aby běhala, pracovala, nebo byla celou noc vzhůru), tak podporu ostatních žen (které ji mohou oblékat a zdobit, přinášet jí jídlo nebo s ní být vzhůru). (Lincoln, 1991, s. 93)

U Tukunů v severozápadní Amazonii muži například zosobňují démonické bytosti a snaží se iniciantku zastráhit a napadnout. Ženy ji obléknou a stavějí ji na odív, přitom zpívají a poklepávají ji listy.

Později skupina žen sedících okolo iniciované dívky jí vytrhne většinu vlasů, ale první a poslední pramen si vezme bratr jejího otce, který stojí nad ní. Ženy jsou tak s iniciovanou novickou identifikovány: sedí jako ona, tvoří skupinu a všechny z nich si už vytrpěly to, co nyní zakouší ona. Naopak podněcovatelem té trýzně je muž, který je také jediný, kdo ji může ukončit. Nachází se nad novickou, a to jak tělesně, tak hierarchicky. Co činí,

činí jako jednotlivec, nikoli jako součást skupiny, a nikdy nezakusí bolest, kterou sám působí. (Lincoln, 1991, s. 93)

Lincoln popisuje ženu podstupující iniciaci jako bojiště, na němž probíhá nepřátelství mezi pohlavími. Širší společenská napětí se, jak naznačuje Girard (viz níže), zaměřují na obětího beránka. V případě konfliktů týkajících se ženských rolí je obětí dívka, z níž se má stát žena. Ve svém původním závěru však Lincoln uvedl kladnou poznámku o ženských iniciačních obřadech. Ženy se učí, jak přijmout kulturní role ve společnosti, ať jsou pro jednotlivce sebenevhodnější, a snáze a ochotně dokážou snášet svůj osud. Bezvýznamnost a otupující opakování tolika ženských úkolů, jež však všechny koneckonců souvisejí s pokračováním života rozením dětí a opatrováním potravy, je povýšena na kosmickou úroveň.

Dát životu takový smysl je největším přínosem, jaký může poskytnout jakýkoli rituál. Je právě hlavní funkcí rituálu dát životu hlubší význam než jen živočišné přežití. Tento smysl povyšuje život nad nudu, absurditu a zoufalství. Dodává cenu i té nejtvrdější existenci a propůjčuje důstojnost všem činům člověka, ať už se jinak mohou zdát sebetriviálnější. Zda je výsledkem nakonec to, že vesmír je obnoven, jak se tvrdí v souvislosti s iniciací žen, nedokážeme snadno posoudit. Dá se však říci, že svět, v němž jednotlivci a společnosti nacházejí smysl v tvůrčí činnosti, se velmi liší od světa, kde něco takového už neplatí. Do této míry jsou rituály schopné dostát svým nárokům a vesmír je díky jejich věrným vykonáváním bohatší. (Lincoln, 1991, s. 108)

Ve svém doslovu k vydání knihy *Emerging from the Chrysalis* z roku 1991 je Lincoln kritičtější k otevřenému i skrytému násilí ženské iniciace. Feministická vědecká obec vyzdvihla politické dimenze rituálu a Lincoln charakterizuje své vlastní myšlení jako materialističtější a méně romantické. Je si jistě více vědom souvislostí mezi politikou, náboženstvím a jinými aspekty struktury společnosti, přičemž konstatuje:

Dospěl jsem k názoru, že je nemorální jakýkoli diskurz či praxe, která systematicky působí tak, že přináší prospěch již privilegovaným členům společnosti na úkor jiných, a vyhrazují si stejné hodnocení každé společnosti, která toleruje nebo podporuje takové diskurzy a takovou praxi. Podle těchto měřítek je na tom velmi dobře jen málo rituálů ženské iniciace, jestli vůbec nějaké, a když se ohlédnu, obávám se, že do jisté míry jsem se sám nechal svést elegantními strukturami, dobře propracovanou symbolikou a složitými ideologiemi obsaženými v těchto rituálech. (Lincoln, 1991, s. 112)

Iniciace žen vede k vytváření výkonných pracovníků, poddajných věrných manželek, pečujících matek a tak dále. Lincoln už nepovažuje společnost za nějakou monolitní

kategorii, nýbrž za řadu konkurenčních zájmových skupin. Po kritice svých dřívějších závěrů Lincoln nakonec konstatuje:

Nelze říci, že by ženské iniciace tak, jak je provádí „společnost jako celek“, vždy ženám hodně pomáhaly. Vyjádřeno konkrétněji: v těch momentech, kde kolektivní zájmy žen jakožto žen se rozcházejí se zájmy „společnosti jako celku“, tyto rituály nejen slouží zájmům „společnosti jako celku“, ale ženám velmi ztěžují boj proti nim. (Lincoln, 1991, s. 117)

Jsou-li rituály jedním ze způsobů, jak se společnost obnovuje a reprodukuje, může se odpor k rituálům a jejich narušování stát podle Lincolnův oprávněným místem odporu. Mohou se také vytvářet nové rituály s alternativním vzorcem genderových vztahů. Zatímco v tomto případě jde o projekty, do nichž jsou zapojeni západní gayové, lesbičky a feministické zájmy, nemělo by se ztráct ze zřetele, že pro většinu žen a znevýhodněných skupin mohou být příležitosti k odporu omezené a náklady vysoké. Například ženy v Súdánu často trvají na obřízce svých dcer, i když žijí v západních zemích, kde je tato praxe nezákonná. Může to být racionální volba vzhledem ke ztrátě postavení ve společnosti, kde by neobřízaná žena trpěla. Ellen Gruenbaumová si všimla, že v Súdánu některé ženy „uvítaly mocenské systémy založené na výsadách společenských tříd nebo na rasové či etnické diskriminaci, i když to vyžaduje genderovou podřízenost“ (Gruenbaum, 1998, s. 74), jež může zahrnovat bolestivou „faraónskou“ obřízku se všemi průvodními zdravotními problémy. Alternativa, tedy ekonomická podpora ze strany mužů nebo členství ve společnosti, může být vyloučená, má-li žena přežít.

Lincolnovy závěry (srov. níže) jsou však relevantní, neboť poukazují na společenskopolitické dimenze rituálu a násilí, jež rituály nutně obsahují. Neznamená to, že jeho předchozí odpovědi jsou mylné – vytváření smyslu a dodání kosmického významu každodennímu životu zůstává důležitým aspektem zkušenosti mnoha lidí.

Snažil jsem se naznačit tři věci. Za prvé, že rituály jsou zahrnuty nejen ve formování lidí, ale také ve vytváření kategorií osob a v budování hierarchických řádů, kde jsou kategorie i osoby nějak organizovány. Za druhé, že takové procesy nejsou neutrální, ale že mají své oběti i ty, kdo z nich mají prospěch. A za třetí, že tyto oběti mají prostředky – tvůrčí a silné – reagovat na procesy, které z nich oběti dělají. Mezi tyto prostředky patří narušování dosavadních rituálů a vytváření rituálů nových, kam lze zařadit kritický výzkum rituálních forem s obzvláštním zaměřením na jejich společenské kontexty a důsledky. (Lincoln, 1991, s. 119)

Rituální násilí

Spojení náboženství nebo rituálu s násilím může připadat šokující pro ty, kdo věří v bezvýhradně milujícího dobrého Boha, jehož jménem se rituály vykonávají. Pro současný sekulární svět jsou naopak náboženské rituály pouhé pověry a náboženství samo je potom zodpovědné za většinu, ne-li za veškeré iracionální, negativistické a nelidské činy, jichž se lidé dopouštějí na sobě navzájem, na jiných tvorech a na životním prostředí. Tato poslední část nechce posuzovat tyto dva krajní postoje a zaměřuje se na některé doklady spojení rituálu s násilím a na objasnění takové spojitosti.

Didipovská oběť

Pro Freuda je náboženství pro společnost jako neuroza pro jednotlivce – nevyřešené napětí mezi touhou po uspokojení a sebezáchově na jedné straně a požadavky spřádání společnosti na straně druhé. Právě tento stále se opakující konflikt umožňuje vznik civilizace, ačkoli součástí tragédie lidstva je to, že civilizace se vposledku zakládá na falešné představě.

Sigmund Freud (1856–1939), zakladatel psychoanalýzy, získal aprobaci jako lékař ve Vídni roku 1881. Zájem o neurózu a její příčiny vedl k Freudovu zkoumání lidského myšlení, při němž Freud přišel s klíčovými pojmy *nevědomí* a *libido*. Podle Freuda je hnací silou většiny našich činů nikoli vědomé uvažování, nýbrž tužby, obavy, instinkty a potlačené, sublimované či vytěsněné myšlenky a zkušenosti, které se nacházejí pod povrchem v nevědomí. Jedním z nejsilnějších z těchto pudů je *libido* neboli *psychosexuální energie*. *Libido* je výraz individuální životní síly a touhy po uspokojení a sebeuznání. Genitální sexualita je mocnou formou této energie, nikoli však jejím jediným výrazem.

Mezi další klíčové freudovské pojmy patří:

Id: nevědomé instinkty, jejichž hnací silou je „princip uspokojení“.

Ego: vědomé já, které interaguje s vnějším prostředím a představuje „princip reality“.

Superego: vnitřní regulátor či svědomí – osvojení rodičovských hodnot a očekávání.

Pro Freudovu teorii lidského chování a původu náboženství je stěžejní jeho chápání dětské sexuality a *Oidipův komplex*. V jednom z řeckých mýtů Oidipus nevědomky naplnil proroctví o tom, že zabije vlastního otce a ožení se se svou matkou, což povede k rozvrácení jeho rodného města Théb. Freud použil tohoto mýtu jako metafory pro popis stadia ve vývoji dítěte a v lidské sociální evoluci. Zhruba ve věku čtyř let si chlapec uvědomuje vlastní sexualitu. Vnímá otce jako soupeře v boji o matčinu lásku a chce ho zabít. Rovněž se bojí, že ho otec vykastruje (a že pak bude jako matka, která nemá penis). Vyřešení tohoto konfliktu zahrnuje odstavení od matky a identifikaci s otcem.

Freud, ovlivněný Frazerem (a Darwinem), měl za to, že lidská společnost byla původně patriarchální a že v ní mocný muž žárlivě střežil svou ženu/ženy před jinými muži. V jistém okamžiku se vyloučení mladí muži (bratři) domluvili a svého otce zabili, aby si tak zjednali přístup k jeho ženám. Důsledky tohoto činu jsou popsány a zpracovány v řadě pojednání v jeho knize *Totem und Tabu* (Totem a tabu, poprvé vyšlo roku 1913), kde Freud chápe tento prapůvodní oidipovský čin jako původ incestního tabu (muži chtěli souložit se svými sestrami a matkami, ale zabránil jim v tom pocit viny a strach z odplaty od zavražděného otce), totemismu (otec zůstával symbolicky přítomen v klanovém totemovém zvířeti či objektu), exogamie (kvůli incestnímu tabu si totemové klany vyhledávaly ženy mimo vlastní skupinu), oběti (jejich prostřednictvím chtěli muži zmírnit svou vinu za původní vraždu), náboženství (totemu/otci je přiřazen posvátný status, a tak znovu nabývá své autority) a konečně civilizace samé (sociální život závisí na těchto dobrovolně uložených pravidlech povýšených na božské příkazy, nemají-li se lidé vzájemně zničit).

Náboženství a vyšší formy kultury (jako například umění) jsou tedy následkem vytěsňených instinktivních energií, jež mohou nalézt pozitivní výraz v tvůrčím impulzu, který však může být restriktivní a destruktivní. Ačkoli mnoho freudovců interpretovalo představu prvopočáteční Oidipovy vraždy alegoricky, zdá se, že sám Freud věřil, že se tato událost v dějinách opravdu stala. Snažil se vysvětlit nejen to, jak jedinci a společnosti myslí a jednají – obrysy myšlení – ale jak a proč dospěli k tomuto bodu.

Freudovy ideje byly široce kritizovány. Feministické badatelky například odmítly nebo pozměnily jeho zdůrazňování mužské sexuality. Antropologové zdůraznili, že neexistují žádné doklady pro rané formy společnosti, jak si to představoval Frazer a Freud (mimo jiné). Za typický příklad Freudovy teorie se vzaly australské domorodé klany se svými totemickými exogamními soustavami, ale doklad předpokládaných vývojových řad nebyl nikdy předveden. Nicméně freudovská terminologie se stala součástí západní mentální scény a antropologové a další se výslovně hlásí k Freudov-

vým idejím, jejich vliv je všudypřítomný, zejména tam, kde badatelé hledají univerzální vysvětlení lidského chování nebo pátrají po původu náboženství a rituálu.⁹¹

Násilí a posvátno

Jedním z nejznámějších zastánců názoru, že násilí je v rituálu vždy přítomno a že je přímo v jeho jádře, je francouzský badatel René Girard, který argumentuje v zásadě z hlediska funkcionálního a psychologického. Ve své knize *Violence and Sacred* (Násilí a posvátno, 1992) Girard tvrdí, že „v mnoha rituálech má obětní úkon dva protichůdné aspekty: jednou je to posvátná povinnost, která se ve velkém nebezpečí zanedbá, jindy jakási kriminální činnost znamenající stejně závažné nebezpečí“ (Girard, 1992, s. 1). Násilí je univerzální a jeho fyziologické znaky se dají snadno rozpoznat. Není-li objekt násilí v dosahu, zaměří se násilí na nějakou náhradní oběť, na něco či na někoho, kdo je po ruce. Girard má za to, že rituální oběť je, „[sama] společnost snaží se přenést násilí na poměrně indiferentní oběť, na oběť, která je ‚obětovatelná‘; toto násilí by se totiž jinak ventilovalo na vlastních členech, na těch, které chce společnost nejvíce chránit“ (Girard, 1992, s. 4). Obětní náhrada znamená jistý stupeň zatemnění mysli.

Životnost rituální oběti jakožto instituce závisí na její schopnosti skrýt přenos zaměřený na jiný objekt, přičemž na tomto přenosu je rituál založen. Rituál však nesmí zcela ztratit ze zřetele původní objekt nebo ztrácet povědomí o tom, že došlo k přenosu od původního objektu na náhradní oběť; bez tohoto povědomí nemůže k žádné náhradě dojít a oběť ztrácí veškerou účinnost. (Girard, 1992, s. 5)

Oběti je tedy společenství, jež místo sebe obětuje něco jiného, určitou náhradu – chrání tak samo sebe před svým vlastním násilím. Cílem oběti je obnovit soulad ve společenství a posílit v něm sociální vazby. Pro Girarda tvoří právě tato myšlenka základ veškerého kulturního chování.

Jakmile zaujmeme tento zásadní postoj k oběti a vydáme se cestou, kterou před námi otevírá násilí, vidíme, že žádný aspekt lidské existence tu nezůstane nedotčen, ani hmotný blahobyť. Když už lidé spolu nežijí ve vzájemném souladu, sluníčko sice pochopitelně stále svítí a prší jako dřív, ale pole už nejsou tak dobře obdělávána a žně už nejsou tak hojné. (Girard, 1992, s. 8)

Obdobně jako van Gennep považuje Girard náboženství – představy o božstvech, božích a duchovních bytostech – za něco posvátného, co má vnější ráz **vzhledem** ke světskému rázu lidské společnosti. Lidské násilí se promítá na tuto posvátnou říši

„tam“ a nedá se ani „pustit ze řetězu“, ani opomíjet. Příliš se přiblížit posvátnu (násilí, jež je vlastní lidské společnosti) je nebezpečné – mohli bychom se spálit. Příliš velké oddělení vyvolá reakci – násilí přenesené jinam vyžaduje uznání a urovnání.

Výsledkem vztahu [k posvátnému] je toto: stejně jako lidé nemohou žít uprostřed násilí, nemohou ani velmi dlouho přežít, opomíjejí-li jeho existenci nebo namlouvají-li si, že násilí přes rituální zákazy s ním spojené se dá nějak využít pouze jako nástroj lidstva nebo že se lze dát do jeho služeb. Složitá a delikátní povaha toho, jak se dané společnosti vypořádává s posvátným, neutuchající úsilí dospět k urovnanému a nepřetržitému souladu, který je zásadní pro blaho příslušného společenství – to se dá vyjádřit ... jako optimální vzdálenost. Přiblíží-li se společenství posvátnému na příliš krátkou vzdálenost, může je posvátné pohltnit; pokud se naopak společenství od posvátna příliš vzdálí, pokud se vzdálí z dosahu terapeutických hrozeb posvátna, pozbuje účinků jeho plodné přítomnosti. (Girard, 1992, s. 268)

Girard je spíše literární vědec než antropolog. Ačkoli na podporu své teze vychází do značné míry z etnografického a také starověkého materiálu, bude korektní konstatovat, že příklady jsou vybrány tak, aby dokládaly správnost teorie, ne že by teorie vycházela z etnografických údajů. Ovšem i antropologové a další odborníci, kteří se zabývali spojitostí mezi sexem a násilím, si také všimli role náhradní oběti. Ten, kdo se dopouští násilí, je frustrován tím, že není schopen ovládat ty druhé, zejména jejich sexuální chování, což ohrožuje pečlivě budovanou identitu závislou na vlastním hodnocení své moci a autority. „A tak je ohrožen právě ten, kdo se dopouští násilí; právě on pocituje vůči sobě odpor“ (Moore, 1994, s. 153). Přisuzuje-li se mužskosti nadvláda a moc, je mužskost zranitelnější než ženskost. Ve společnostech, kde převažující diskurz mužskosti zahrnuje nadřazenost mužů ženám, dětem a „přírodě“ (tak jako ve většině, ne-li ve všech lidských kulturách), se opětovného ujištění o mužských hodnotách dosahuje přenesením násilí na tyto slabší oběti, které jsou po ruce.⁹²

Odrážející se násilí

Maurice Bloch rovněž rozpracoval myšlenky van Gennepa o přechodových rituálech. Pro Blocha je klíčovým rysem rituálu takzvané „odrážející se násilí“ či „dobyť“. Bloch se zaměřuje na pojem *vitality* či *životaschopnosti* a její proměny. Při přechodovém rituálu (vlastně při každé rituální situaci) jednotlivec nebo skupina odkládá svou normální, běžnou vitalitu (životní energii, sílu, schopnosti), aby nabyl vyšší, transcendentní vitality – ta je typicky k dispozici v prostřední fázi přechodového rituálu. Je to „dobyťá vitalita získaná od vnějších entit, obvykle zvířat, někdy rostlin jiných

národů či žen“ (Bloch, 1992, s. 5). Závěrečná fáze přechodového rituálu obsahuje návrat do světské „struktury“, ale posílená božským. Tento návrat může vést ke skutečnému násilí „protože obnovená vitalita je pod kontrolou transcendentna“ (Bloch, 1992, s. 5). Bloch (1986) uvádí příklady „odrážejícího se násilí“, k nimž dochází při rituálech obřizky u Merinů na Madagaskaru, kdy může docházet k násilným zraněním dětí, k symbolickému násilí vůči ženám a fyzické agresi vůči těm, kdo jsou považováni za nepřátele. Bloch podobně jako Lincoln tvrdí, že rituály mohou sloužit k uchování hierarchií ve společenském postavení, a ve shodě s Girardem má za to, že lidské násilí se přenáší na transcendentní mocenskou postavu. Rituál bude „pocitován jako oprávněný“, protože posiluje kulturní poselství, jež účastníci už znají, ale i proto, že obsahuje dvě klíčové teze: „(1) Kreativita není výsledkem lidské činnosti, nýbrž transcendentní silou, kterou zprostředkuje autorita a moc, a (2) tento fakt ospravedlňuje, ba dokonce vyžaduje násilné dobytí podřazených nadřazenými, kteří jsou blíže transcendentním předkům“ (Bloch, 1986, s. 189). Pokud se ve společnosti starší, stařešinové, kněží či ti, kdo mají moc, mohou identifikovat jako klíčový zprostředkovatelé těchto transcendentních sil, mohou ospravedlnit svou nadvládu.

Pro Blocha je univerzální struktura přechodového rituálu spojena s povahou lidí jako biologických a sociálních živočichů. Tvrdí, že rituály obsahují převrácení normálních životních procesů, postup od narození ke zralosti a nakonec ke smrti. Rituály nutně předpokládají existenci transcendentního světa či zdroje metafyzické moci, která se nachází za hmotnou existencí, a proto neguje smrt. Lidé se dají „vypůjčit“ nebo dobyt či pohltnit něčím z této transcendentní moci prostřednictvím rituálního procesu, přičemž se v tomto procesu sami mění.

Tyto dále neredukovatelné struktury náboženských jevů jsou rituálními reprezentacemi existence lidí v čase. Rituální reprezentace je ve skutečnosti jednoduchá přeměna hmotných životních procesů v rostlinách a živočišných stejně jako v lidech. K této přeměně dochází způsobem, který má dva distinktivní rysy: za prvé se realizuje klasickým, trojfázovým dialektickým procesem, a za druhé zahrnuje výrazný prvek násilí ... nebo dobývání. (Bloch, 1992, s. 4)

Na rozdíl od lidské vitality chápané jako cíl života se rituál dívá „za“ běžnou existencí či mimo ni. Oslabení a smrt vedou k úspěšné existenci, neboť „opuštěním tohoto života je možné vidět sebe sama a ty druhé jako součást něčeho trvalého, a tedy život přesahujícího“ (Bloch, 1992, s. 4).

Bloch v případě chiliastických hnutí tvrdí – a to je zajímavé – že jejich účastníci nevstupují do třetí fáze přechodového rituálu, totiž do fáze návratu do společnosti prodchnutí božským. Jejich odmítnutí světa je takové, že podstupují klasické rituály

oddělení od světa struktury a podrobují se násilí tohoto odřeknutí se světa a podrobení božskému. Poté co se stali „podobnějšími bohům“, odmítají zaujmout opět své místo ve společnosti. Taková hnutí mohou být nihilistická, jak tomu bylo například u sekty Heaven's Gate, jejíž členové se nakonec rozhodnou spáchat sebevraždu, neboť s konečnou platností odmítnou reprodukci a obyčejnou vitalitu.

Arnold van Gennep a Victor Turner zastávají k přechodovému rituálu převážně kladný postoj. Zvláště pro Turnera vyjadřují liminalita a *communitas* představu potenciality, proměny a solidarity. Je to poněkud odlišný pohled než Blochův (možná odraz rozdílů mezi optimistickou kontrakulturou šedesátých a sedmdesátých let dvacátého století a cyničtějším názorem na globalizované násilí let osmdesátých a devadesátých). Lincoln (1991) předvádí tuto změněnou perspektivu v různých vydáních knihy *Emerging from the Chrysalis*. Turner a Bloch se zajímají o dějiny, neboť jich chtějí využít k lepšímu pochopení mechanismů symbolických struktur, a uvědomují si politické důsledky a souvislosti rituálu. Podle Blocha existují aspoň tři „alternativní směry legitimní praxe“ dostupné prostřednictvím symbolismu odrážejícího se násilí:

(1) *trvání na reprodukci*; (2) *legitimizace rozpínavosti, jež nabývá těchto podob: (a) může být zaměřena dovnitř a v tomto případě ospravedlňuje společenskou hierarchii, nebo (b) může být zaměřena navenek a stát se pobídkou k agresi proti sousedům*; (3) *opuštění pozemské existence.* (Bloch, 1992, s. 98)

Blocha zajímá kontinuita rituálů v průběhu času a způsoby, jakými zahrnují a normalizují násilí, nikoli pedagogická dynamika rituálu. Mechanismy, jakými přechodové rituály a zejména mužské iniciační obřady mění iniciované novice, je problematika, kterou se zabýval Harvey Whitehouse.⁹³

Rituály hrůzy

Násilí u mnoha mužských iniciačních obřadů na Papui Nové Guineji je už dobře zdokumentováno. Násilí není jen něco bezdůvodného, může totiž sloužit nějakému psychologickému a sociálnímu cíli. Harvey Whitehouse použil pojmu „bleskové paměťové stopy“, aby objasnil způsob, jak se informace může otisknout do dlouhodobé paměti člověka, pokud mu byla sdělena ve stavu hlubokého citového otřesu nebo provázena zvláštní citovou intenzitou. Zatímco strach může zablokovat přístup k určitým oblastem mozku (je obtížné učit se latinská slovesa nebo matematické rovnice, pokud jsme ochromeni hrůzou), kde sdělovaná informace je záležitostí okamžitého zájmu a je spojená s intenzivními vztahy, mohou se pocity, emoce a obsah iniciační zkušenosti uchovat po celý život.

Whitehouse (1966) užívá příkladu iniciace u Baktamanů na Papui Nové Guineji, kde je běžné chápání skutečnosti postaveno na hlavu. Baktamanští muži se domnívají, že jsou zapleteni do neustálé války s divokými prasaty, ale v iniciačních obřadech je dolní čelist divokého praseta umístěna mezi *sacra* (posvátné předměty) domů, kde bydlí muži.

Když si novic u Baktamanů poprvé uvědomí, že se z něho (v jistém smyslu) stává silné, mužné, agresivní prase – válečník a otec – není zaražen pouze absurditou toho, co si o prasatech dosud myslel, avšak spojuje si tento objev s děsivou a mučivou zkušeností, že je kamenován, bičován kopřivami a dehydratován až takřka na práh smrti. Právě spojení kognitivní a emocionální krize vyvolává výrazný paměťový účín. (Whitehouse, 1996, s. 710)

Jakkoli to patrně nebude vysvětlení emické (Whitehouse vyslovuje domněnku, že novicové jsou při iniciaci zaraženi absurditou svých předchozích znalostí o divokých prasatech), v nějakém smyslu to zdůvodňuje živost iniciační zkušenosti a důležitost rituálně nabyté ztělesněné zkušenosti, než je prostá výuka pomocí slov. Skupiny lidí obvykle vymýšlejí násilné rituály pro své členy jako prostředek k utužení skupinové soudržnosti a loajality, přičemž se novicům vštěpují ezoterické znalosti a novicové získávají počáteční zkušenosti, které je proměňují. Ať už to jsou pouliční gangy v Los Angeles, touha domorodých Američanů mít vidění, iniciační obřady na Nové Guineji, nebo púst a askeze spojené s římskokatolickou poutí na Lough Derg v Irsku,⁹⁴ iniciovaní jedinci si budou dobře pamatovat trýzně a emocionální intenzitu obsaženou v přechodovém rituálu.

Závěr

Tato kapitola vychází z výzkumu Arnolda van Gennepa a pokládá trojí strukturu přechodového rituálu za základní strukturování každého rituálního jednání. Rituály se pokoušejí ztvárnit a řešit ústřední a základní dilemata lidské existence – kontinuitu a stabilitu, růst a plodnost, smrtelnost a nesmrtelnost či transcendenci. Potenciálem rituálů je právě měnit lidi a situace, jež jim propůjčuje jejich moc. Rituál může vytvořit povolnou manželku nebo divokého válečníka, milujícího sluhu nebo panovačného tyрана. Víceznačnost rituálních symbolů a vyzývání nadpřirozených sil zvyšuje a zastírá lidské potřeby a city. Jelikož k rituálům dochází, a to někdy za děsivých okolností, působí poselství a sdělení, jež obsahují, na úrovni psychobiologické, která zahrnuje racionální myšlení, ale navíc je přesahuje. Při rituálu se manipuluje symboly a posvátnými předměty, aby se zvýšil účinek představení a aby se sdělila

ideologická poselství týkající se povahy jednotlivce, společnosti a vesmíru. Rituály zdaleka nejsou pouhým vedlejším projevem náboženského chování, jsou naopak pro lidskou kulturu zásadní. Mohou se použít k ovládnutí, rozvracení, stabilizaci, rozšíření a k terorizování jednotlivců i celých skupin. Výzkum rituálu může vskutku poskytnout klíč k pochopení a k interpretaci kultury.

Literatura

- Alexander, Bobby C. (1997): Ritual and current studies of ritual: overview. In Stephen D. Glazier (ed.), *Anthropology of religion: a Handbook*. Westport, CT: Greenwood Press, s. 139–160.
- Asad, Talal (1993): *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore & London: Johns Hopkins University Press.
- Barfield, Thomas (ed.) (1997): *The Dictionary of Anthropology*. Oxford & Malden, MA: Blackwell.
- Beatie, John (1970): On understanding ritual. In B. R. Wilson (ed.), *Rationality*. Oxford: Basil Blackwell, s. 240–269.
- Beidelman, T. O. (1997): *The Cool Knife. Imagery of Gender, Sexuality, and Moral Education in Kaguru Initiation Ritual*. Washington, DC & London: The Smithsonian Institution Press.
- Bell, Catherine (1992): *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Bell, Catherine (1997): *Ritual Perspectives and Dimensions*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Bloch, Maurice & Parry, Jonathan (eds.) (1982): *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Bloch, Maurice (1986): *From Blessing to Violence. History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Bloch, Maurice (1992): *Prey into Hunger. The Politics of Religious Experience*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Book of Common Prayer* (nedatováno). Cambridge: Cambridge University Press.
- Bowie, Fiona (1997): Equilibrium and the end of time: the roots of millenarianism. In Fiona Bowie (ed.), *The Coming Deliverer: Millennial Themes in World Religions*. Cardiff: University of Wales Press, s. 1–26.
- Boyer, Pascal (1994): *The Naturalness of Religious Ideas: a Cognitive Theory of Religion*. Berkeley: University of California Press.
- Buber, Martin (1958): *I and Thou*, anglický překlad R. G. Smith. Edinburgh: Clark. Česky: Já a ty. Praha: Kalich 2005.
- Burridge, Kenelm (1971): *New Haven, New Earth. A Study of Millenarian Activities*. Oxford: Basil Blackwell.
- Charsley, Simon R. (1992): *Wedding Cakes and Cultural History*. London & New York: Routledge.
- Cohn, Norman (1978): *The Pursuit of the Millennium*. St Albans: Paladin, Grenada Publishing (poprvé vyšlo roku 1957).
- Cohn, Norman (1995): *Cosmos, Chaos and the World to Come. The Ancient Roots of Apocalyptic Faith*. New Haven, CT & London: Yale University Press.
- Cox, James L. (ed.) (1998): *Rites of Passage in Contemporary Africa*. Cardiff: Cardiff Academic Press.
- De Coppet, Daniel (ed.) (1992): *Understanding Rituals*. London: Routledge.
- De Coppet, Daniel & Iteanu, André (eds.) (1995): *Cosmos and Society in Oceania*. Oxford & Herndon, VA: Berg.
- Durkheim, Émile (1976): *The Elementary Forms of the Religious Life*. London: George Allen & Unwin. Původně vyšlo roku 1912 pod názvem *Les formes élémentaires de la vie religieuse, Sociologie religieuse et théorie de la connaissance*. Česky: Elementární formy náboženského života. Praha: Oikúmené 2002.
- Douglas, Mary (1973): *Natural Symbols*. Harmondsworth: Penguin.
- Eliade, Mircea (1989): *The Myth and the Eternal Return: Cosmos and History*. London: Arkana, Penguin. Poprvé vyšlo roku 1949 pod názvem *Le Mythe de l'éternel retour: Archétypes et répétition*. Česky: Mýtus o věčném návratu: Archetypy a opakování. Praha: Oikúmené 1993.
- Evans-Wentz, W. Y. (ed.) (1980): *The Tibetan Book of the Dead*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Fernandez, James W. (1982): *Bwiti: an Ethnography of the Religious Imagination in Africa*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Fox, Robin (1967): *Totem and Taboo Reconsidered*. In Edmund Leach (ed.), *The Structural Study of Myth and Totemism*. ASA Monograph 5. London: Tavistock. s. 161–178.
- Freud, Sigmund (1985): Obsessive actions and religious practices. In Albert Dickinson (ed.), *The Origins of Religion*. The Pelican Freud Library, sv. 13. Harmondsworth: Penguin, s. 31–41 (poprvé vyšlo roku 1907).
- Freud, Sigmund (1938): *Totem and Taboo: Resemblance between the Psychic Lives of Savages and Neurotics*. Harmondsworth: Penguin, s. 31–41 (poprvé vyšlo roku 1913).
- Geertz, Clifford (1938): *The Interpretation of Cultures*. London: Fontana (poprvé vyšlo roku 1973).
- Gell, Alfred (1975): *Metamorphosis of the Cassowaries: Umeda Society and Ritual*. London: Athlone.
- Girard, René (1992): *Violence and the Sacred*. Anglický překlad Patrick Gregory. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Glazier, Stephen D. (ed.) (1997): *The Anthropology of Religion: a Handbook. Part II, The Study of Ritual*. Westport, CT: Greenwood Press.
- Grimes, Ronald L. (1982): *Beginnings in Ritual Studies*. Lanham, MD: University Press of America.
- Gruenbaum, Ellen (1998): Resistance and embrace: Sudanese rural women and systems of power. In Margaret Lock & Patricia A. Kaufert (eds.), *Pragmatic Women and Body Politics*. Cambridge & New York: Cambridge University Press, s. 58–76.

- Harvey, Penny & Gow, Peter (1994): *Sex and Violence: Issues in Representation and Experience*. London & New York: Routledge.
- Horton, Robin (1979): Ritual man in Africa. In William A. Lessa & Evon Z. Vogt (eds.), *Reader in Comparative Religion: an Anthropological Approach*. New York: HarperCollins, s. 243–254.
- Horton, Robin (1994): *Patterns of Thought in Africa and the West*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jennings, Sue (1995): *Theater, Ritual and Transformation. The Senoi Temiars*. London & New York: Routledge.
- Kaplan, Martha (1995): *Neither Cargo nor Cult: Ritual Politics and the Colonial Imagination in Fiji*. Durham, NC & London: Duke University Press.
- Kratz, Corrine A. (1994): *Affecting Performance. Meaning, Movement, and Experience in Okiek Women's Initiation*. Washington, DC & London: Smithsonian Institution Press.
- La Fontaine, Jean S. (1985): *Initiation: Ritual Drama and Secret Knowledge across the World*. Harmondsworth: Penguin.
- Lawrence, Peter (1971): *Road Belong Cargo. A Study of the Cargo Movement in the Southern Madang District New Guinea*. Manchester: Manchester University Press.
- Lewis, Gilbert (1988): *Days of Shining Red: an Essay in Understanding Ritual*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Lincoln, Bruce (1991): *Emerging from the Chrysalis: Rituals of Women's Initiation*. New York & Oxford: Oxford University Press.
- Lincoln, Bruce (1989): *Discourse and the Construction of Society: Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification*. New York & Oxford: Oxford University Press.
- Lutkehaus, Nancy C. & Roscoe, Paul B. (eds.) (1995): *Gender Rituals: Female Initiation in Melanesia*. New York & London: Routledge.
- Marvin, Carolyn & Ingle, David (1998): *Blood Sacrifice and the Nation: Totem Rituals and the American Flag*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Moore, Henrietta (1994): The problem of explaining violence in the social sciences. In Penelope Harvey & Peter Gow (eds.), *Sex and Violence: Issues in Representation and Experience*. London & New York: Routledge, s. 138–155.
- Morphy, Howard (1984): *Journey to the Crocodile's Nest: an Accompanying Monograph to the Film „Madarpa Funeral at Gurka'wuy“ (s doslovem Iana Dunlopa)*. Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies.
- Morris, Brian (1987): *Anthropological Studies of Religion*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Patton, Laurie L. & Doniger, Wendy (eds.): (1996): *Myth and Method*. Charlottesville & London: University Press of Virginia.
- Rappaport, Roy A. (1979): *Ecology, Meaning and Religion*. Berkeley, CA: North Atlantic Books.

- Richards, Audrey (1982): *Chisungu. A Girl's Initiation Ceremony among the Bemba of Zambia*. S úvodem Jeana La Fontaine. London & New York: Routledge (poprvé vyšlo roku 1956).
- Rothenbuhler, Eric W. (1989): *Ritual Communication. From Everyday Conversation to Meditated Ceremony*. Thousand Oaks, CA & London: Sage.
- Schechner, Richard (1994): *Performance Theory*. New York & London: Routledge.
- Schechner, Richard & Appel, Willa (1990): *By Means of Performance. Intercultural Studies of Theater and Ritual*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Segal, Robert, A. (ed.) (1998): *The Myth and Ritual Theory. An Anthology*. Malden, MA & Oxford: Blackwell.
- Staal, Frits (1989): *Rules without Meaning: Ritual, Mantras and the Human Sciences*. Bern: Peter Lang.
- Strathern, Andrew & Stewart, Pamela J. (1998): Embodiment and communication. Two frames for the analysis of ritual. *Social Anthropology*, 6(2), 237–251.
- Swain, Tony & Trompf, Garry (1995): *The Religious of Oceania*. London & New York: Routledge.
- Tambiah, S. J. (1979): *A Performative Approach to Ritual*. London: The British Academy & Oxford University Press.
- Turner, Edith (1992): *Experiencing Ritual. A New Interpretation of African Healing*. Spolu s Williamem Blodgettem. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Turner, Victor (1967): *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. New York: Cornell University Press.
- Turner, Victor (1968): *The Drums of Affliction*. Oxford: Clarendon Press; London The International African Institute.
- Turner, Victor (1972): *Schism and Continuity in an African Society. A Study of Ndembu Village Life*. Manchester: University of Manchester Press (poprvé vyšlo roku 1957).
- Turner, Victor (1974): *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca, NY & London: Cornell University Press.
- Turner, Victor & Turner Edith (1978): *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York: Columbia University Press.
- Turner, Victor (1979): Betwixt and between: the liminal period in Rites de Passage. In William A. Lessa & Evon Z. Vogt (eds.), *Reader in Comparative Religion: an Anthropological Approach*. New York: HarperCollins, s. 243–243.
- Turner, Victor (1982): *From Ritual to Theater and Back: the Human Seriousness of Play*. New York: PAJ Publications.
- Turner, Victor (1991): *The Ritual Process. Structure and Anti-structure*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Trompf, G. W. (1991): *Melanesian Religion*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Tylor, Edward Burnett (1871): *Primitive Cultures (2 svazky)*. London: Murray.

- van Gennep, Arnold (1960): *The Rites of Passage*. London: Routledge & Kegan Paul (poprvé vyšlo roku 1909 v Paříži pod názvem *Les Rites de passage: étude systématique des rites*). Česky: *Přechodové rituály: Systematické studium rituálů*. Praha: Lidové noviny 1997.
- Werbner, Richard P. (1989): *Ritual Passage Sacred Journey: the Process and Organization of Religious Movement*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press; Manchester: Manchester University Press.
- Whitehouse, Harvey (1995): *Inside the Cult. Religious Innovation and Transmission in Papua New Guinea*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Whitehouse, Harvey (1996): Rites of terror: emotion, metaphor and memory in Melanesian initiation cults. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2(4), 703–715.
- Wilson, Bryan (1975): *Magic and the Millennium*. St. Albans: Paladin.
- Worsley, Peter (1970): *The Trumpet Shall Sound. A Study of "Cargo" Cults in Melanesia*. London: Paladin.

Šamanismus

Úvod

Výrazu „šaman“ se dnes používá v nejrůznějších souvislostech. Tvrdí se, že „Ježíš byl šaman“, že „naši předkové vyznávali šamanská náboženství“, že šamany lze nalézt v Austrálii, Africe i v industrializovaných společnostech, a také v Arktidě, Asii a v Severní, Střední a Jižní Americe. Tato kapitola se snaží dekonstruovat některá z těchto velmi rozmanitých užití; zabývá se nejprve několika různými přístupy ke zkoumání šamanismu, než se zaměří na arktický šamanismus jako na klíčový příklad šamanismu. Poslední část této kapitoly se věnuje vzrůstu šamanismu mezi městským obyvatelstvem neboli jádru šamanismu či neošamanismu v industrializované západní společnosti – jsou to postoje a chování charakterizované jejich protagonisty jako „šamanismus“.

Co je to šamanismus?

Šamanismus ... není náboženství. Duchovní zkušenost se obvykle stává náboženstvím teprve poté, co do ní vstoupí politika. Obnovený zájem o šamanismus v dnešní době lze chápat jako demokratizaci, jako návrat k původní duchovní demokracii našich předků ve starých kmenových společnostech, kde měl téměř každý nějaký přístup k duchovní zkušenosti a bezprostřednímu zjevení. Nyní obnovujeme staré metody, abychom mohli prožít své bezprostřední zjevení, aniž bychom k tomu potřebovali nějaké církevní hierarchie a politicky ovlivněná dogmata. Můžeme se k těm věcem dostat sami. (Harner, in Nicholson, 1987, s. 15–16).

„Šamanismus“ patří k pojmům (podobně jako „magie“ či „totemismus“), které se často užívají ve velice širokém smyslu a týkají se mnoha velmi rozmanitých jevů, z nichž některé spolu souvisejí velmi málo a téměř vůbec s tím, od čeho byly původně odvozeny. Většina autorů se však shodla na tom, že šamanismus je spíše technika, nikoli náboženství, a že šaman je spirituální specialista a takový působí v mnoha různých náboženstvích a kulturních kontextech. Šamanismus může existovat vedle velkých světových náboženských systémů nebo může být důležitým prvkem v animistické náboženské soustavě. O obnově zájmu o šamanskou zkušenost vypovídají antropologové jako například Michael Harner (v citátu uvedeném výše) a šamanismus nachází svůj domov ve Spojených státech, Kanadě i Evropě. Má se za to, že slovo šaman vzniklo v jazyce Tunguzů (nazývaných také Evenky) na východní Sibiři, kde označuje náboženského specialistu, který se dokáže dostat do transu, aby mohl komunikovat s „duchy“, kteří by měli uzdravovat, zajišťovat plodnost, ochranu a agresivitu a působit jako průvodci k duším mrtvých, a aby je usmiřoval. Šamanismus se někdy pokládá za starou, univerzální podobu náboženského chování, jež často existuje vedle jiných oficiálních náboženství (například vedle buddhismu v jihovýchodní Asii). Obliba západního šamanismu, který své inspirační zdroje čerpá do značné míry z původních domorodých amerických tradic, vede ke vzniku zajímavých otázek týkajících se univerzálnosti a srovnatelnosti šamanských jevů. Lze si například položit otázku po objektivní skutečnosti šamanské zkušenosti. Děje se to všechno v mysli, i když tu jsou zřejmé tělesné projevy? Existují vskutku zvířecí strážní duchové, s nimiž se lidé mohou stýkat? Je duševní uzdravování skutečné, a pokud ano, jaký je vztah mezi schopnostmi lidské mysli a vnějšími silami? Otázky tohoto typu není snadné posoudit na základě zkušenosti, avšak antropolog může zkoumat, co lidé říkají a co si myslí o svém náboženském přesvědčení a praktikách a jakou úlohu hrají při strukturování lidského života.

Různé metody zkoumání šamanismu

Mezi autory píšícími o šamanismu se dají rozlišit čtyři široké proudy, ačkoli jednotlivé kategorie od sebe nejsou zřetelně odlišené. Ti, kdo dávají přednost volnější definici včetně současných západních učitelů a profesionálních provozovatelů šamanismu, budou šamanismus pokládat pravděpodobně za starý a univerzální jev. Existuje však i dlouhá tradice vědeckého bádání, jež se zasazuje o omezené užívání výrazu šamanismus, neboť se domnívá, že to, co znamená téměř všechno, neznamená vlastně nic. Tyto odlišné přístupy charakterizují na následujících stránkách.

Šamanismus: rozšířená podoba původního vědění domorodých národů

Pro mnoho autorů populární i vědecké literatury označuje „šamanismus“ různé formy extatického jednání a zahrnuje širokou škálu náboženských specialistů kdekoli ve světě. Tento přístup je zvláště typický v anglosaském světě. Ioan Lewis například tvrdí, že magie, posedlost duchy, kanibalismus a šamanismus jsou vesměs úzce související výrazy vyjadřující charizmatickou, mystickou sílu. Terénní výzkum sám je označován za „formu šamanského zasvěcení, iniciace“ (Lewis, 1986, s. viii). V definici šamanismu je podle Lewise zásadní, že zahrnuje podmanění, nikoli vyhánění (exorcismus) duchů, kteří mají ve své moci obět, nebo působí při iniciaci. Ovládnutí duchů, jež Lewis pokládá za všudypřítomnou charakteristiku šamanské iniciace, se klade na úroveň jiných kultů, kdy je člověk v moci duchů, kteří mají obdobný „kariéerní řád“ (Lewis, 1986, s. ix).⁹⁵

Ve svém encyklopedickém díle *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy* (Šamanismus a nejstarší techniky extáze, poprvé vyšlo v roce 1964, česky 1997) považuje Mircea Eliade šamanismus za jasně odlišený jev s charakteristickými vlastnostmi, jež se vyskytují v celém starém i dnešním světě. Náboženství knihy či světová náboženství vykazují také šamanské rysy nebo rysy šamanismu velmi blízké. I když Eliade uznává ústřední roli arktického šamanismu v každém svém pojednání o tomto jevu, chápe šamanismus širě jako „techniku extáze“ (Eliade, 1988, s. 4–5, 493). Pro Eliada (na rozdíl od Lewise)

není specifickou součástí šamanismu inkarnace „duchů“ šamanem, nýbrž extáze, jež vznikne jeho vystoupením na nebesa nebo sestoupením do podsvětí; inkarnace duchů a „posedlost“ duchy jsou všeobecně rozšířené jevy, přísně vzato však nutně nenáleží k šamanismu. (Eliade, 1988, s. 499–500)

To vede Eliada k tvrzení, že tunguzský šamanismus „dnes“ (tj. ve třicátých letech dvacátého století, když Širokogorov publikoval svá slavná pojednání) „nelze považovat za ‚klasickou‘ formu šamanismu právě proto, že přikládá hlavní důležitost vtělení ‚duchů‘ a menší důležitost roli, kterou hraje výstup na nebesa (Eliade, 1988, s. 500). Eliade tedy předpokládá, že kdysi existoval původní „ryzí“ šamanismus, v němž se extatický vzlet do nebe pokoušel obnovit prvopočáteční stav před „pádem“, který je normálně přístupný smrti. Většina forem šamanismu, jež jsou skutečně zaznamenány, se považuje za „úchylné“ či „degenerované“, možná jako výsledek kulturních styků. Taková tvrzení se ovšem obtížně ověřují a spíše odrážejí teoretické debaty o evoluci v devatenáctém století než současný antropologický diskurz. Eliadovo dílo však mělo mimořádný vliv a velmi často je citují autoři píšící o šamanismu, z nichž většina bez námitek přijímá jeho definice a klasifikaci.

Joan Halifaxová se obrací na méně odbornou veřejnost a popisuje šamanismus jako „extatický komplex specifických a pevně zakotvených prvků se specifickou ideologií, která trvala celá tisíciletí a lze ji nalézt v mnoha odlišných kulturních prostředích“ (Halifax, 1991, s. 3). Halifaxová rozlišuje několik konstituujících rysů šamanismu zahrnujících: počáteční krizi, hledání vidění, ordál nebo zážitek roztrhání těla na kusy a poté regenerace; posvátný (nebeský) strom či *axis mundi*; vzlet ducha, ovládnutí nižšího, středního a vyššího světa a schopnost dostat se do extatického transu; šaman je léčitel a prostředník mezi komunitou a mimořádnou skutečností (Halifax, 1991, kapitola 1). Šamani, jejichž vyprávění Halifaxová zaznamenala, pocházejí zejména z arktických nebo subarktických oblastí, ale i z Austrálie, Afriky, Bornea a Jižní a Střední Ameriky. Jako poslední příklad široké definice šamanismu z plejády možných definic uveďme pojetí Pierse Vitebského. Ten ve své výpravné příručce *The Shaman: Voyages of the Soul, Trance, Ecstasy and Healing from Siberia to the Arctic* (Šaman: putování duše, trans, extáze a uzdravení od Sibíře po Arktidu), tvrdí, že „šamanské pohnutky, témata a postavy se objevují v celých lidských dějinách, v náboženství a psychologii“ (Vitebsky, 1995, s. 6). Pokračuje dále konstatováním, že „šamanismus není nějaké jediné, jednotné náboženství, nýbrž transkulturní forma náboženské senzibility a praxe. Ve všech nám dnes známých společnostech tvoří šamanské představy všeobecně jednu linii mezi učením a pravomocnými strukturami jiných náboženství, ideologií a zvyklostí“ (Vitebsky, 1995, s. 11). I když se zdá, že plně rozvinuté komplexy šamanismu jsou omezeny na Arktidu, Asii a americký kontinent, Vitebsky odhaluje podobné motivy a prvky i v Africe, na Nové Guineji a v předkřesťanské Evropě (Vitebsky, 1995, s. 50–51).

Šamanismus: nejstarší podoba náboženství?

Autoři, kteří rádi pojednávají o šamanismu se širokým zeměpisným záběrem, obvykle sledují tento jev do prehistorické minulosti lidstva a někdy jej popisují jako *ur-náboženství* či původní, starou podobu lidské moudrosti. Joan Halifaxová například spatřuje kontinuitu náboženství našich předchůdců z doby kamenné a současným šamanismem:

Šaman, mystická, kněžská a politická postava, která se objevuje v mladém paleolitu a možná už v době, kdy žili neandrtálci, tedy v období středního a raného svrchního pleistocénu, se dá popsat nejen jako odborník, specialista na lidskou duši, nýbrž i jako odborník vůbec, jehož posvátné a společenské funkce mohly zahrnovat širokou škálu činností. (Halifax, 1991, s. 3)

V populárně-naučných knihách o archeologii, zejména v popisech „Keltů“ se s šamanismem často setkáváme jako se základním univerzálním náboženským substrátem, který byl nahrazen světovými náboženstvími založenými na svatých písmech. Staré řezby či skalní malby se označují za „šamanské“ často v jisté snaze definovat, co se tím termínem míní.⁹⁶ Těžkosti související s každým pokusem rekonstruovat minulost jsou však tak značné, že se odborníci často obracejí k malým společnostem ve snaze nalézt nějaké záchytné body týkající se společenského a duchovního vývoje člověka. Křesťanská teoložka Keith Wardová například používá příkladů vizionářských prostředníků z Austrálie, Afriky a amerického kontinentu a z Arktidy, aby prokázala, jak je nepravděpodobné, že by někdy existovalo nějaké „jasné, prvopočáteční zjevení od všemohoucího stvořitele“ (Ward, 1994, s. 62). Wardová tu zastává teologické, nikoli vědecké stanovisko, nicméně vyvozuje z pozorování současných hlavních náboženství, že „mnohem charakterističtější je nesmírně pestrá pluralita duchů, démonů a předků s dobrými i zlými úmysly, které mohou šamani nebo ustanovení prostředníci částečně ovládat či ovlivňovat“ (Ward, 1994, s. 62). Eliade, jak už jsme uvedli výše, zastává vývojovou perspektivu, jíž vévodí židovsko-křesťanský monoteistický světový názor. Na rozdíl od Wardové Eliade předpokládá, že první lidské společnosti věřily v existenci Nejvyšší bytosti spolu s extatickým vzletem šamana (ve své původní „ryzí“ podobě) jako pokusem obnovit stav před prvotním hříchem (Eliade, 1988, s. 504–507).

Šamanismus jako severoarktický jev

Ruští, skandinávští a další odborníci, kteří studovali šamanismus ve společnostech na severu, se do značné míry vyhýbali široce pojaté definici šamanismu a dávali přednost jeho zredukovanějšímu užívání: omezili rozsah termínu šamanismus na specifické kulturní rysy a světónázorové charakteristiky sibiřsko-arktického komplexu. Šamanismus se jako kulturní jev vyskytuje i na americkém kontinentě a v jihovýchodní Asii, třebaže například mezi šamanskými zvyklostmi v oblasti severního pólu a v Koreji či Brazílii jsou značné rozdíly. Dlouhou tradici má výzkum šamanismu v Rusku, ačkoli se tam málo citují práce psané v jiných jazycích.

Áke Hultkrantz však tvrdí, že šamanismus by se neměl pokládat za „zvláštní náboženství, náboženství Sibíře“, přičemž zdůrazňuje, že „sibiřská náboženství obsahují mnoho prvků, jež nelze zahrnout pod heslo ‚šamanismus‘. A zase v jiných oblastech je mnoho šamanismů, jež vykazují jiné rysy, které se v sibiřském šamanismu nevykazují“ (Hultkrantz, 1993, s. 9–10). Například šamanismus spjatý s posedlostí není na Sibíři běžný, spíše se vyskytuje v Tibetu a ve Střední Asii. V těchto oblastech se však putování duše (Eliadův extatický vzlet, který je pro něho ústředním definičním

znakem šamanismu) málo zdůrazňuje. Podle Hultkrantz neexistuje jeden „šamanismus“, ale konstelace vlastností, které se liší místo od místa (a v čase). Hultkrantz odlišuje to, co označuje za „obecný“ a „jednoduchý“ šamanismus, který může být velice rozšířen, od šamanismu v Arktidě, na Sibiři a v Mongolsku. Tuto minimální definici jednoduchého šamanismu tvoří trans, bezprostřední styk s duchovními bytostmi a strážnými duchy a zprostředkování v rituálním prostředí (Hultkrantz, 1993, s. 10).

Úzce to souvisí s řešením problému, nakolik široce se termín „šamanismus“ dá užitečně používat. Já bych se klonila k těm, kdo by rádi omezili tento termín na oblasti s jistým stupněm kulturní kontinuity. Paralely a rozdíly mezi odborníky na rituál se dají s větší pravděpodobností zaregistrovat a popsat tam, kde se použitím jediného termínu nevnucuje předpokládaná podobnost (použití termínu „magie“ pro jevy v Africe i v křesťanské Evropě vede k obdobným neopodstatněným předpokladům, že význam tohoto termínu je zde i tam podobný). Evans-Pritchard si byl zjevně vědom nebezpečí nerozlišujícího, příliš volného používání takového výrazu a uvádí:

Dá se standardizovat slovo převzaté z nějakého primitivního místního jazyka, například totem, a používat k popisu podobných jevů u jiných etnik. To však může vést k velkým zmatkům, protože podobnosti mohou být jen povrchní a příslušné jevy natolik rozrůzněné, že výraz ztrácí veškerý význam. (Evans-Pritchard, 1972, s. 12)

Ruský vědec S. M. Širokogorov ve své vlivné knize *Psychomental Complex of the Tungus* si byl rovněž vědom nebezpečí spojeného s používáním termínu „šamanismus“ pro označení jakéhokoli extatického chování, neboť se tím ztrácí vysvětlující hodnota tohoto výrazu, a bezvýhradně se stavěl za omezené užívání tohoto slova v jeho původním kontextu (1982, s. 271):

Nezavádím nový pojem, neboť doufám, že bude možné uchovat termín „šaman“ pro jev, který se tu probírá. Když se tento pojem neopotřebuje tím, že se bude používat v souvislosti s velice širokými generalizacemi, a když se zároveň očistí od různých zhoubných náдорů – od takových teorií, jež spojovaly šamanismus s čarodějnictvím, magií, duchovními postavami nazývanými „medicine-men“ atd. – pak se termín „šaman“ uchová.

Vyhradit používání termínu „šamanismus“ pro oblasti okolo severního pólu a uznat související komplexy v Asii a na americkém kontinentě není však jen přáním odborníků pišících pro akademický trh. Tak šikovný pojem, který může znamenat takřka všechno, co si lze představit, se velice rozšířil v populárně-naučné literatuře a v lidovém chápání a představitosti.

Může být šamanem kdokoli?

V posledních dvou či třech desetiletích se lidé na průmyslově rozvinutém Západě začali velice zajímat o „šamanské“ praktiky domorodých etnik, což vedlo k tomu, že se výraz „šaman“ používal ve velmi širokém významu. V popředí tohoto trendu byly Spojené státy, jež se zaměřovaly na tradice původních Američanů. Evropané vycházeli ze zvyklostí a praktik původních, domorodých Američanů a z „keltských“ či jiných evropských pohanských náboženství (v interpretaci nových praktikujících „šamanských“ odborníků). Přitom se méně zdůrazňuje sociální role, kterou šaman hraje ve většině malých společností, a naopak větší důraz se klade na hledání individuálního duchovního rozvoje a uzdravení. Západní šamanští učitelé tvrdí, že šamanem se může stát kdokoli, nebo se aspoň může zapojit do šamanských praktik. Techniky putování duše jsou k dispozici všem účastníkům šamanských seminářů a kurzů nebo se je lze učit prostřednictvím knih a kazet s šamanským bubnováním. I když mnoho jednotlivců, kteří se zúčastňují šamanských kursů, může přijmout světový názor, který zahrnuje existenci zvířecích provázejících duchů a putování duše, není to pro to, aby zažili psychologické účinky šamanismu, nutné.⁹⁷ Jedním z neznámějších zastánců západního šamanismu či neošamanismu je Michael Harner, který napsal příručku šamanismu s názvem *The Way of the Shaman* (Cesta šamana). Vyšla v roce 1980 a šla na dračku. Harner tvrdí, že skupina nebo jedinec, který se chce dostat do transu a vydat se na pouť duše nebo objevit zvířecího pomocného ducha pomocí kazetového stereopřehrávače, sluchátek a magnetofonového pásku, na němž je nahráno bubnování, „si nehraje na indiána“, nýbrž „přichází k týmž zjevujícím duchovním zdrojům, k nimž kmenoví šamani putovali od nepaměti“ (Harner, 1990, s. xiv):

Nepředstírají, že jsou šamani; dosáhnou-li při této činnosti šamanských výsledků pro sebe a pro jiné, jsou to opravdoví šamani. Jejich zkušenosti jsou ty pravé, a když je popisují, jsou v zásadě zaměnitelné s líčeními šamanů z etnik bez psané kultury. Šamanská činnost je stejná, lidská mysl, srdce a tělo jsou stejné; odlišné jsou pouze kultury. (Harner, 1990, s. xiv, zdůraznění je moje.)

Tento přístup, který je individualistický i univerzalistický a minimalizuje kulturní rozdíly, je velmi podobný tomu, co se volně charakterizuje jako hnutí New Age, jež je eklektické a hodně si toho vypůjčuje z psychoanalýzy a psychoterapie. Neošamanismus je sám o sobě úchvatný předmět bádání. Může vrhnout nové světlo na schopnosti lidské mysli, přičemž nám připomíná důležitost specifického západního kulturního a historického kontextu, který dodává neošamanismu jeho dnešní podobu. Neošamanismus také poukazuje na všudypřítomnost jistých náboženských témat, jako je putování „duše“ a komunikace se světem duchů, a to v kulturách, které mají

vzájemně neslučitelnou hmotnou kulturu, způsob života, společenské instituce a jazyky.

Arktický šamanismus

Locus classicus šamanismu je oblast okolo severního pólu, ačkoli úzce související kult a praktiky lze nalézt po celé jihovýchodní Asii (například v Koreji a Číně) a na americkém kontinentě. O původu slova „šaman“ se hodně diskutovalo. Slovo je pravděpodobně tunguzského původu a znamená kouzelník, „čaroděj“ (Hultkrantz, 1993, s. 6) a prapůvodně pochází z jazyka páli, sanskrtu nebo čínštiny, kde označuje někoho, kdo je „vzrušený“, „pohnutý“ nebo „pozvednutý“, „povznesený“. Šamanismus není náboženství jako takové, nýbrž kosmologický komplex přesvědčení, mýtů, rituálů, zvyklostí, praktik a nástrojů zaměřených na osobu šamana. Tento komplex může nadále existovat i bez šamana (a ve skutečnosti tomu tak bylo v mnoha oblastech Sovětského svazu za stalinismu).⁹⁹

Definice

Tunguzský šamanismus popsal Širokogorov takto:

Ve všech tunguzských jazycích tento výraz označuje osoby obou pohlaví, které zkrotily duchy a které je mohou do sebe samých uvést, jak se jim zachce, a užívat své moci nad nimi ve svůj prospěch, zejména pak pomáhat jiným lidem, jež duchové trápí, a to tak, že mohou disponovat celým souborem zvláštních metod, jak s duchy zacházet. (Širokogoroff, 1982, s. 269)

Budeme-li Širokogorova (1982, s. 274) parafrázovat, dostaneme tuto definici o pěti bodech:

1. Šaman je pán (paní) duchů.
2. Má ve své moci skupinu duchů.
3. Existuje soubor uznávaných metod a vybavy, jež se dále předávají.
4. Pro šamanskou praxi existuje teoretické zdůvodnění.
5. Šamani zaujímají zvláštní společenské postavení.

Åke Hultkrantz sestavil obdobný, vyčerpávající soupis vlastností typických pro arktický šamanismus:

Šaman je „funkcionář společnosti, který s pomocí strážných duchů dosahuje extáze, aby si vytvořil vztah k nadpřirozenému světu jménem příslušníků své skupiny“. Termínem „šaman“ ... rozumím osobu mužského či ženského pohlaví, která je na základě svého výcviku či duchovního nadání schopna působit jako prostředník mezi příslušníky své společenské skupiny (v některých případech příslušníky jiné společenské skupiny) a nadpřirozených sil. Styk s ostatním světem se uskutečňuje extází či transem, což znamená totéž. Trans je předzvěstí příchodu strážných duchů. Ve své plně rozvinuté podobě může také znamenat, že se objevili mocní duchové přicházející z odlehlých míst, aby poradili a pomohli. Vzlety šamanovy duše předpokládají hluboký, někdy kataleptický trans. Tyto vzlety mohou zahrnovat vyhledávání ztracených či zabloudivších duší, přenos duše zemřelého do země mrtvých a výzvědnou výpravu do míst v tomto světě nebo na onen svět, nebo návštěvu vysoce postavených nadpřirozených bytostí, jež mají v moci osud a blaho lidí. (Hultkrantz, 1993, s. 6)

Šaman působí jako léčitel, uzdravovatel a psychopomp, který vede duše mrtvých, ale na rozdíl od jiných lékařských odborníků se šamanský léčitel neustále zabývá ztrátou duše a jejím znovunabytím. Uzdravování zahrnuje spolupráci se strážnými duchy, kteří mají často zvířecí podobu. Ve společnostech žijících na severu a velmi závislých na lovu musí šaman rovněž hledat pomoc zvířecích strážných duchů, aby tak přesvědčil lovenou zvěř, aby se vzdala lovcům. Jak sdělil inuitský šaman dánskému cestovateli a etnografovi Knudu Rasmussenovi:

Největší nebezpečí v životě spočívá v tom, že lidská strava se celá skládá z duší. Všichni tvorové, které musíme zabít a jíst, všechna zvířata, která musíme složit, zabít a zlikvidovat, abychom se měli do čeho obléknout, mají duši. Tyto duše nehynou spolu s tělem, a musí se tedy (usmířit), aby se nám nepomstily, že jsme jim sebrali jejich těla. (Rasmussen, 1929, s. 55–56)¹⁰⁰

Dovednost lovce je k ničemu, pokud nedošlo k dohodě se strážnými duchy zvířat, což umožňuje duším zabitých zvířat vstoupit do nového těla a tak zaručit plodnost živočišného druhu a budoucí zásobu zvěře.

Ovládání duchů

Pro každou definici šamanismu je nejdůležitější schopnost ovládat duchy, kteří obývají viditelný i neviditelný svět a kteří působí na život, zdraví a plodnost světa. K uzdravení nemůže dojít, dokud se šamanovi nepodařilo ovládnout pomocné duchy. Ioan Lewis se odvolává na Širokogorova a popisuje ústřední roli šamana v tunguzské společnosti a jeho vztah k duchům:

Tunguzské klany jsou malé, rozptýlené patrilineární jednotky, které se zřídka mohou pochlubit více než tisíci členy. Hlavy rodin a rodů neholi stařešinové a politicky významní a vlivní „předáci“, kteří se především starají o řízení světského života skupiny, i každý klan – všichni mají normálně alespoň jednoho obecně uznávaného šamana. „Pán duchů“ je klíčový pro blaho klanu, neboť má ve své moci duchy předků tohoto klanu a jiné cizí duchy, kteří byli přijati do hierarchie duchů. Je-li jim dopřána volnost, jsou tyto duchové krajně nebezpeční. Většina z nich je nepřátelská a patogenní a pokládají se za příčinu mnoha nemocí, které Tunguzy postihují. (Lewis, 1989, s. 45)

Léčitelská úloha šamana je preventivní i léčivá a závisí na světovém názoru, podle něhož jsou duchové zodpovědní za úspěchy i nezdary, které mohou postihnout jednotlivce i společnost. Lewis pokračuje ve svém popisu tunguzských duchů a vysvětluje:

Má se za to, že většina nemocí ... má mystický základ v působení těchto škodlivých duchů. Pokud však klanový šaman vykonává svou práci řádně, když se stane jejich inkarnací a tím je ovládá, je vše v pořádku. Po zavedení pravidelných obětí tyto ovládnuté duchové dokonce podle klanových představ klan chrání před útoky jiných cizích duchů a také zajišťují plodnost a rozkvet jeho členů. Tito „ovládnuté“ duchové se tak dají využít k zažehnutí či přemožení jiných nepřátelských duchů, kteří dosud nebyli zneškodněni svým vtělením do lidí. (Lewis, 1989, s. 45)

Ovládnuté duchové se stávají jakýmsi spojeneckým vojskem, které šaman může povolát k odražení či porážce jiných nepřátelských duchů, kteří nebyli dosud zneškodněni „umístěním“ do šamanaova těla. Zkrocení duchové rovněž pomáhají šamanovi ve stanovení diagnózy nemoci a při příslušné léčbě, což se chápe jako ztráta duše, a šaman se vydává na nebezpečný mystický vzlet, aby se pacientovy duše opět zmocnil. Šaman není zapojen tak jako v některých neošamanských skupinách do osobního rozvoje. Širokogorov zdůrazňuje nebezpečný a náročný ráz šamanaova povolání – je to povolání, jemuž se vybraný jedinec může vzpírat a které je spojeno se sebeobětováním a nebezpečím.

Pro domorodá etnika arktické a subarktické oblasti byl (a dosud je) život tvrdý – je to neustálý zápas s nepřízní podnebí, zeměpisnou šířkou a nejistotou, zda bude dostatek zvěře. Tělesné a nadpřirozené síly jsou stejně vrtošivé a duchové, kteří určují osud lidí, jsou přinejmenším neutrální, ale mnohem častěji zlovolní. Jeden muž z východního Grónska vyjádřil v rozhovoru s Rasmussenem tento pocit bezmoci tváří v tvář přírodním silám takto:

Nic neznám, ale život mě neustále nutí čelit silám, které jsou silnější než já! Jelikož žít je obtížné, máme vědění našich předků a osudem muže a ženy se vždy stává to, co je neúprosné. Proto věříme ve zlo. O dobru nemusíme přemýšlet, neboť dobré je dobré jako takové a nemusí se nějak uctívat. Naopak zlo, které se skrývá ve velké tmě, které nás ohrožuje bouří a špatným počasím a které se k nám pokoutně blíží ve vlhké mlze, se nesmí nacházet na cestě, po níž jdeme. Lidé toho dokážou tak málo a my ani nevíme, zda to, čemu věříme, je pravda. S jistotou víme jen jediné: že totiž to, co se má stát, se stane. (Rasmussen, 1921, s. 9)

Šamanaova moc bojovat se zlými duchy a ovládnout je se dá využít v šamanův prospěch. Šaman byl sice neodmyslitelnou postavou v arktických společnostech, ale zároveň postavou obávanou a někdy i osamocenou a izolovanou. Rasmussen ve své knize *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos* líčí opatření, jež činí Inuité, aby chránili dítě před zhoubnou mocí šamana a před dalšími zlými činy a neštěstím:

„Je-li žádoucí, aby byl chlapec nezranitelný před zvířaty a lidmi, a zvláště před šamany a jejich útoky prostřednictvím magie, je-li žádoucí chránit ho před smrtelným uštknutím nebo jinou smrtí způsobenou zvířaty: mrožem, medvědem, rosomákem atd. a zabránit šamanům, aby mu přivodili nemoc tím, že mu vezmou duši, musí být povolán nějaký šaman, hned jak se dítě narodí.“ ... Šaman vyjme duši z chlapečkova těla a položí ji pod svítilnu jeho matky. Duše tam pak musí zůstat po celou dobu chlapčova života. V souvislosti s prvním tuleněm se vykonává rituál: do hrobu se dají ploutve. „Pak, když se mladík později stane velkým lovcem a nějaký šaman nebo někdo jiný mu začne závidět a snaží se mu vzít úlovek nějakým čarováním, tj. ukrást duše zvířat, která ulovil, bude jeho pokus bezvýsledný. Šamanovi pomocní duchové se zaleknou vnější strany ploutve uložené do hrobu a ochrání pak chlapcův úlovek před veškerým zlem.“ (Rasmussen, 1929, s. 172, 178)¹⁰¹

Grónští šamani byli často zapleteni do vražd a sami se mohli stát jejich obětí. Vymaň se z moci šamanů se ve skutečnosti často uvádělo jako pohnutka pro obrácení na křesťanství a misionáři v osmnáctém a devatenáctém století často pokládali oslabení autority a moci šamanů za klíčový faktor svého úspěchu.¹⁰²

Meditační seance v transu

Ústředním prvkem šamanaovy činnosti je seance, kdy se šaman dostává do kontaktu s duchy, vysílá svou duši, aby léčila, vyháněla zlé duchy, zprostředkovávala, věštila nebo se mstila. Seance může být neokázalou, nenápadnou, soukromou záležitostí,

kdy šaman třeba radí žadateli, nebo to naopak může být velkolepý veřejný obřad, při němž dramatické, teatrální rituály a vykonávání různých „triků“ zaměřených na vnímání shromážděných vesměs napomáhají dramatickému účinku a přispívají k dosažení žádoucího cíle.

V souvislosti s Tunguzy Lewis píše:

Seance se mohou konat z toho důvodu, aby se navázal kontakt s duchy vyššího a nižšího světa. Šamana či šamanky se například mohou dotazovat příslušníci jeho kmene [muži i ženy], aby se od něho nebo od ní dozvěděli příčiny nějaké nemoci nebo aby šaman třeba odhalil příčiny neúspěchu při lovu. To pro šamana znamená, že musí povolát duchy do sebe samého, a jakmile zjistí příčiny neblahého jevu, snaží se zjednat nápravu. Například bude nutné obětovat soba duchům nižšího světa a pokoušet se přesvědčit je, aby odstranili potíže, jež má příslušník šamanova klanu nebo rodiny. (Lewis, 1989, s. 46)

Atmosféra při takové seanci může být velmi napjatá, přičemž k dramatickému účinku přispívá bubnování, zpěvy, tanec a nošení vybraných oděvů. Divadelnost takové seance jasně vysvítá z tohoto Širokogorovova líčení:

Rytmická hudba a zpěv a později i šamanův tanec postupně vtahují každého účastníka stále více do společné činnosti celého shromáždění. Když shromáždění začíná spolu s pomocníky opakovat refrény, připojí se ke zpěvu všichni s výjimkou těch, kdo mají nějakou vadu. Tempo při takové akci vzrůstá, šaman spojený s duchem už není obyčejný člověk nebo příbuzný, nýbrž je „umístěním“ (tj. inkarnací) ducha; duch komunikuje a jedná spolu se shromážděním a každý to pocítuje. Stav mnoha shromážděných se nyní blíží stavu šamana samého a jen pevně přesvědčení, že duch může vstoupit do šamana, jen je-li šaman přítomen, brání účastníkům, aby se jich duch hromadně zmocnil. Toto je velice důležitá podmínka šamanova působení, jež však nesnižuje hromadnou náchylnost k sugesci, halucinaci a bezděčnému počínání ve stavu hromadného vytržení. Když šaman pocítuje, že je shromáždění s ním, sleduje ho a jde za ním, je stále aktivnější a jeho zvýšená aktivita se přenáší na ostatní. Po šamanské seanci si shromáždění vybavují různé okamžiky z celé seance, své obrovské psychofyziologické citové vzrušení a zrakové a sluchové klamy a halucinace, jež zažili. Pocítují pak hluboké uspokojení – mnohem větší než uspokojení vyplývající z emocí vyvolaných divadelními představeními a koncerty, literárními a vůbec uměleckými zážitky evropského kulturního komplexu, neboť při šamanské seanci jsou shromáždění jak účastníky, tak aktéry. (Citováno in Lewis, 1989, s. 46–47)

Mnoho skeptických misionářů a cestovatelů se pokoušelo odhalit, v čem spočívá její dovednosti šamana-kouzelníka, a často se jim to do jisté míry dařilo. Avšak pří-

ležitostně se schopnost šamanů změnit fyzický svět okolo či změnit vnímání shromážděných dá objasnit dost neskudno. Waldemar Bogoras, který cestoval po Sibiři na počátku dvacátého století, je typickým představitelem těch, kteří jsou skeptičtí k tomu, co šamani prohlašují, a nesdílejí jejich světový názor, ale musejí obdivovat, co kouzelníci dovedou. Roku 1901 Bogoras navštívil ves Chibukak na ostrově sv. Vavřince, kde se seznámil s jedním starcem jménem Abra, který měl pověst šamana. Když Bogoras požádal Abru, aby mu předvedl své šamanské umění, Abra nejprve odmítl z obavy před americkým baptistickým kazatelem, který byl v komunitě jediným církevním hodnostářem, lékařem a zároveň učitelem ve škole. Bogorasovi se nakonec podařilo získat kazatelovo svolení s tím, že on i Abra jsou už stejně mimo spásnou milost Boží, a tak jejich zavržené duše už nemohou utrpět žádnou újmu.

A tak jsme zůstali spolu, šaman a já, v ložnici jeho podzemního domu. Abra se takřka úplně svlékl. Vzal si mou nejlepší americkou dvojitou přikrývku a její cípy si položil na nahá ramena. Zbývající cípy mi podal, abych je držel. „Nepouštějte je!“ varoval mne, když začal vylézat z ložnice, která byla široká nějakých deset stop. Zdálo se, že přikrývka je jakousi zvláštní silou připevněna k jeho ramenům. Napnula se a já jsem cítil, jak mi cípy, které jsem držel, užuž vypadávají z rukou. Opřel jsem se nohama o jakýsi příčný trám na podlaze, avšak napětí vyvolávané přikrývkou mě takřka nadzvedlo, zcela proti mé vůli. Potom jsem z ničeho nic učinil náhlý pohyb a zabořil obě paže, přikrývku a všechno hluboko za dřevěné nosné trámové, které drželo kožený potah ložnice; já a ta ložnice jsme byli prakticky totéž. „No a teď uvidíme,“ řekl jsem si.

Zdálo se, že napětí vzrůstá a najednou nosná stěna po obou stranách začala růst. Paprsky měsíčního svitu vnikly do místnosti a pronikly napříč tmou. Vodorovně stojící nádrž napravo ode mě plná vody a zčásti roztátého sněhu se začala naklánět a ledová voda se mi začala vylévat na kolena. Hromada železných pánví, mis, naběraček a lžic začala s velkým hlukem a řinčením padat na zem. Měl jsem pocit, že se za okamžik celý dům zřítí a z pouhého pudu sebezáchovy jsem pustil cípy přikrývky. Přikrývka se mihla prostorem a poskočila jako kousek gumy. Potom jsem z ničeho nic přišel k sobě a rozhlédl se okolo. Nádrž byla na svém místě, stejně tak pánve a misy. Všechno bylo tak, jak to mělo být. Ten strašný starý šaman na mě působil silou vůle a všechno mi připadalo hrozně zvláštní. (Citováno in Halifax, 1990, s. 15–16)¹⁰³

Bogoras si poznamenává, jak obdivuje šamanovu dovednost, i když je i nadále přesvědčen, že v seanci nepůsobily žádné mystické síly, nýbrž že to všechno byly kouzelnické triky:

Šamanův výkon byl o to pozoruhodnější, že jej demonstroval na takovém skeptikovi, jako jsem já, naplněném duchem osobního odporu k takovým švindlům a bez přítomnosti obvyklého davu věřících, který dodává šamanovi tu hroznou desetinásobnou sílu, která ho pohání. Abra dokázal ovládat mou vůli a rozum úplně sám. A teď volal z vedlejší místnosti v povznesené náladě. „Ale ta příkrývka je moje!“ Předměty, s nimiž zacházeli duchové, jsou pak už totiž úplně nepoužitelné, a dokonce pro obyčejné lidi nebezpečné a musí se předat šamanovi. (Citováno in Halifax, 1990, s. 16)

Nehledě na kouzelnické triky či další prostředky, jichž šaman používal k dosažení dramatických účínů, mnoho pozorovatelů bylo tak jako Širokogorov přesvědčeno o terapeutických účincích takové seance. Nemocní jedinci se na chvíli stávají středem pozornosti a jejich vůle k životu se posílí. Napětí v příslušném společenství se mohou otevřeně projevit a uvolnit a sama seance působí jako očistná událost.

Šamanské povolání

Když se člověk ze Západu připojí k šamanské bubnující skupině nebo se zúčastní šamanského semináře, může tak učinit buď ze zvědavosti, nebo z jiného, hlubšího důvodu. Takový člověk je však k šamanismu přitahován ve společnosti, kde se úloha šamana takřka vůbec neuznává. Očekává se možná, že ti, kdo se takového semináře zúčastní, se naučí „být“ šamany a mít šamanské zážitky. V kulturách, kde je (nebo byl) šamanismus hlavním výrazem náboženského postoje a chování, má povolání šamana jiný význam. Většina příslušníků společnosti nejsou šamani a ani jimi být nechťejí. Ti, kdo tuto úlohu přijímají, odpovídají představě „zraněných léčitelů“, tedy těch jedinců, které nemoc, psychóza či posedlost přiměla k tomu, aby se hleděli uzdravit. Musí se naučit ovládnout duchy, kteří je trápí, a sami se musí učit, jak léčit jiné. V některých případech se osamělý člověk nebo někdo, kdo chce ovládat ostatní, může pustit do zápasu s duchy ve snaze získat šamanskou moc. V jiných případech může rodina nebo členové komunity dát dítě, chlapce či dívku do učení k nějakému zkušenému šamanovi. Komunita, která nemá šamana, může postřehnout známky povolání k šamanismu v některém ze svých členů a snažit se ho přesvědčit, aby postoupil šamanskou iniciaci. Třebaže v arktických společnostech je učení u nějakého starého šamana běžné, duchové mohou povolání někomu, kdo nemá možnost navštěvovat učitele. Rasmussen zaznamenává zkušenost inuitského šamana, který se kdysi snažil vyučit u jednoho staršího kolegy a který nakonec usiloval o iniciaci sám, v samotě pouště:

Brzy jsem začal být melancholický. Občas jsem se rozplakal a cítil jsem se nešťastný, aniž jsem věděl proč. Pak se bezdůvodně všechno z ničeho nic změnilo a já jsem pocítoval velkou, nevysvětlitelnou radost, radost tak silnou, že jsem ji nemohl mírnit ani ovládat, ale musel jsem se dát do zpěvu, mohutného zpěvu, kde bylo místo jen pro jediné slovo: radost, radost! A musel jsem zpívat z plna hrdla. A poté, uprostřed toho záchvatu tajemného a nesmírného štěstí jsem se stal šamanem a ani jsem sám nevěděl, jak se to stalo. Ale šamanem jsem vsutku byl. Viděl jsem a slyšel úplně jinak než doposud. Dostalo se mi osvícení, šamanského světla ducha a těla, a to takovým způsobem, že jsem to nebyl jen já, kdo mohl prohlédávat temnotou života, ale stejně jasné světlo vyzařovalo i ze mě, nepostřehnutelné pro lidi, ale viditelné pro duchy země, nebe a moře, a ti ke mně nyní přišli, aby se stali mými pomocníky. (Rasmussen, 1929, s. 119)¹⁰²

Šamanská iniciace je nebezpečná záležitost, kdy duchové ověřují novicovu sílu. Je tu běžný motiv smrti a roztrhání těla na kusy a často se obráží v obrazech kostry na šamanské oblečení. U grónských domorodců může být iniciace dlouhý, vleklý proces, který iniciant musí před zbytkem společnosti uchovávat v tajnosti. Například porod ženy může znamenat konec její šamanské dráhy a duchové jí dokonce mohou ukázat, jak se zbavit manžela! Šamanský aspirant si musel přivolat na pomoc duchy dostatečně silné, aby mu pomohli, ale jejich síla jej mohla také jako novice ohrožovat. Ne všem, kdo hledají pomocné duchy, se nakonec podaří stát se plnohodnotnými šamany. Když se u někoho zjistí, že **podstupuje** šamanskou iniciaci, může to pro něho třeba znamenat konec hledání šamanské síly, a může k tomu dojít i v případě, že iniciant poruší některé z mnoha stravovacích nebo i jiných tabu, jež musí dodržovat. Některí šamani jsou povolání dokonce ještě před svým narozením a matce je to sděleno v jakési předtuše:

Stal jsem se šamanem ještě dřív, než jsem spatřil světlo světa. Než matka otěhotněla, měla sen, v němž se stala ženou ducha neštovic. Probudila se a řekla rodině, že dítě, které se jí narodí, se působením tohoto ducha stane šamanem. Když jsem trochu povyrosl, na tři roky jsem onemocněl. Během nemoci jsem byl zaveden na mnoho temných míst, kde jsem byl vhozen jednou do vody, jindy vržen do ohně. Na konci třetího roku jsem byl mrtvý pro svět a tři dny jsem ležel bez hnutí. Teprve třetího dne jsem se, když už se mě chystali pohřbit, probudil. Během těchto tří dnů, zatímco si lidé okolo mysleli, že jsem mrtev, jsem absolvoval svou iniciaci. Dostal jsem se až na mořské dno a uslyšel hlas, jak říká: „Svůj dar obdržíš od Pána vody. Tvým šamanským jménem bude Loon [potápka].“ Vylezl jsem z vody a šel po břehu. Uviděl jsem nahou ženu, jak leží na boku. Byla to Paní vody. Začal jsem jí sát z prsu. Řekla: „Tak mé dítě se objevilo? Ať se napije do sytosti, mé dítě jistě přišlo z velké nouze a vyčerpání.“ (Vitebsky, 1995, s. 58)

I když žádná dvě vyličení šamanské iniciace nejsou stejná, několik témat je společných. Novic se musí dostat do styku s duchy, kteří se stanou jeho pomocníky. Ti obvykle snědí, roztrhají nebo zabijí novice, než je obnoven jakožto šaman. Před iniciací je novic často nemocný nebo posedlý a mnoho jich ztratí vědomí nebo se ostatním jeví jako mrtví. Hledání šamanské síly může trvat celá léta, nebo to naopak může být záležitost okamžiku. Bez ohledu na délku iniciačního procesu plnohodnotný šaman dostává moc vidět a cestovat světem duchů a přivolávat na pomoc zvířecí (či jiné) strážné duchy. To, že šaman dokáže vidět duchy, znamená, že i šamana je možné ve světě duchů vidět. Šaman se musí i nadále cvičit a budovat si svou moc, aby jej duchové, které vyvolal, nepřemohli.

Šamanova životní dráha

Šamanskému iniciantovi může trvat víc než deset let, než se stane šamanem, nebo u něho k ovládnutí duchů a nabytí vědění o vyšších a nižších světech může dojít v jediném okamžiku. V mnoha případech však novicové, než se stanou šamany, procházejí podobným sledem fází.¹⁰⁵ První fáze či stadium je fáze nedobrovolné, neovládané nebo nevyžádané posedlosti nebo nějaké životní krize, třeba nemoci, jež se interpretuje jako působení zlovolných duchů. V některých případech to může být i nějaké trauma z dětství, třeba bití, jež je pro šamana pohnutkou k nastoupení šamanské životní dráhy.

V první fázi posedlosti či nemoci je iniciant pouhým pacientem. Je možné, že se bude hledat nějaká léčba nebo že duchové, kteří takového člověka trápí, budou vymítáni. Je-li taková léčba nebo vymítání úspěšné, celá záležitost tím končí a člověk se vrací k normálnímu životu. Někdy se však může stát, že veškerá léčba je neúspěšná nebo typ nemoci či posedlosti naznačí pacientovi a jeho okolí, že má možná povolání k šamanismu. Když jsou duchové zkroceni a podrobeni nebo když nemoc pomine, pacient se dostává do druhé fáze. Poté co prošel mocnou zkušeností, jež ho proměnila, zraněný léčitel začíná nabývat šamanských schopností. Se vzrůstem schopnosti ovládat duchy – povolávat si je podle libosti a používat jich jako průvodce – se upevňuje i šamanské povolání a stává se oficiálním. Ve třetí a závěrečné fázi je jednotlivec schopen používat svých sil k tomu, aby léčil druhé, nebo aby jim škodil. Jakmile je někdo uznán za plnohodnotného šamana, je tím poznamenán na celý život. Takový člověk si nemůže říci, že svého povolání zanechá. Šaman vidí duchy ve vyšším a nižším světě a oni zase vidí jeho; napříště už musí žít ve světě potenciálně nepřátelských a nebezpečných sil. Ať už jej jeho společenství má rádo, nebo se ho bojí, je šaman stále k jeho službám, je neodmyslitelnou, ač rozporuplnou postavou žijící na okraji společnosti.¹⁰⁶

Šamanské odznaky

V arktickém šamanismu jsou některé součásti šamanské výbavy všudypřítomné (není tomu tak však pouze v této oblasti). Opakujícím se rysem šamanské seance je *axis mundi*, žebřík, tyč nebo strom užívaný ke znázornění středu světa.¹⁰⁷ Ve svém extatickém putování do vyššího a nižšího světa může šaman vylézt na symbolický strom, který spojuje svět s lidmi a ne-lidskými silami. Nejvýznamnější jednotlivou součástí výbavy v mnoha arktických společnostech je buben, jemuž se někdy říká hora (nebo kůň). Rytmus bubnu, někdy doprovázený zpěvem šamana i okolního shromáždění, umožňuje šamanovi dostat se do transu. Šamanský buben je mocná a ctihodná součást jeho náčiní a často se předává z pokolení na pokolení. Důležitý je i oděv. Ačkoli někteří šamani mohou působit nazí nebo takřka nazí, jiní mají zdobné pláště nebo jakési blůzy, na nichž je často vyvedena kostra, jež znázorňuje roztrhání a obnovu inicianta, jež iniciant zakusil od duchů. Oděv bude pravděpodobně vyroben ze zvířecích kůží, ozdobených předměty, jež mají pro šamana zvláštní důležitost. Na šamanově oděvu mohou viset i kosti, peří a kožešina zvířat téhož druhu, jako jsou šamanovi duchové-pomocníci. Vzezření tančícího, vířícího šamana v transu, jež nahání posvátný děs, může posílit i zvířecí účes. V některých oblastech se požívají nebo vdechují psychotropní látky, jež šamanovi pomáhají vstoupit do světa duchů. Ugrofinští šamani například používají houbu *Amanita muscaria* (namísto ní se dnes smí podávat alkohol).

Šamanovy písně či zpěvy mohou naznačit smysl putování duše, přičemž možná naznačí i moc duchů, jimiž je šaman posedlý, a připomenou přihlížejícím, že šaman je nyní médiem jejich činů a že už není obyčejným člověkem. Joan Halifaxová zaznamenává uzdravující píseň jukagirského šamana na Sibiři.¹⁰⁸

poslyš
já jsem šaman
duchové kvůli mně vstávají
přibližují se ke mně
pomáhají mi
poslyš, ty,
neviditelný
mé výkřiky jsou bouře
pokrývající tento svět
odejdi od toho muže
toho nemocného tady
nech tohoto muže
samotného

Šamanismus a průmyslový Západ

V posledních letech byl zaznamenán prudký nárůst zájmu o „šamanismus“ a šamanské praktiky zejména ve Spojených státech, ale i v celé Evropě. Lze koupit několik populárních časopisů na křídovém papíře šamanismu věnovaných a každý rok vychází nové knihy na toto téma od akademických monografií až po knihy popularizačního rázu. Ve specializovaných obchodech se dají koupit šamanské bubny nebo jiná součást šamanské výbavy, dají se také objednat poštou nebo přes internet a stále větší počet organizací a jednotlivců pořádá o šamanismu semináře – to vše svědčí o tom, že šamanismus jde dnes dobře na odbyt.¹⁰⁹

Dnešní zájem o šamanismus dává Piers Vitebsky výstižně do náležitého kontextu:

Od sedmdesátých let [dvacátého století] vznikla ve Spojených státech a Evropě nová šamanská hnutí. Ta v sobě spojují odkaz drogové kultury z šedesátých let s trvalým zájmem o nezápadní náboženství, současná hnutí za zlepšení životního prostředí, prvky hnutí New Age a všechny rozmanité podoby svépomoci a seberealizace. Přispěla k tomu i populárně-naučná antropologie, zejména práce Castanedova. Tato hnutí jsou nejmocnějším vyjádřením názoru, že šamanismus je v protikladu k institucionalizovanému náboženství a politickým systémům, a svědčí o demokratizaci šamanismu, v němž může každý člověk obdržet schopnost stát se svým vlastním šamanem. Šamanismus nepokládá ani tak za nějaké náboženství, jako spíše za [specifický] názor na skutečnost a za účinnou techniku. (Vitebsky, 1995, s. 150–151)

Západní šamanismus není vždy v souladu s domorodými modely, od nichž očekává inspiraci a vedení. Vitebsky dále pokračuje varováním:

Tradiční kultury tvoří téměř celé dějiny šamanismu a poskytují základ pro naše znalosti o nich, obsahují však i nedílné prvky, jež jsou neslučitelné s jinými hodnotami New Age, jako je vegetariánství, feminismus či touha oddělit uzdravení od čar a kouzel. Hrozí tu, že noví vyznavači šamanismu si utvoří svou vlastní ideální představu šamanismu a pak budou posuzovat tradiční společnosti tak, že této představě nevyhovují. (Vitebsky, 1995, s. 151)

Právě to se stalo v díle Eliadově s jeho vývojovými stupni „skutečného šamanismu“, kde byl zdůrazněn výstup na nebesa, následovaný „rozředeným“ či „druhotným“ šamanismem, v němž je běžnější posedlost duchy – prakticky všechny doložené případy spadají do této druhé kategorie. Jiným potenciálním nebezpečím je to, že domorodá etnika mají pocit, že jejich vědění jim „ukradli“ či unesli lidé ze Západu

pro své vlastní záměry. Napětí obzvláště vzrostla ve vztazích mezi některými bílými a domorodými Američany, kdy byli bílí Američané obviňováni z nového imperialismu ve vztahu k vědění Američanů domorodých. Dovednosti, techniky a formule tradičně omezené na inicianty se volně šíří a často komercializují a domorodá etnika jsou tak znevažována a zrazována. V reakci na to provozovatelé šamanismu ve městech někdy tvrdí, že šamanské techniky nejsou vlastnictvím jediného etnika, nýbrž lidstva jako celku; jiní zdůrazňují svou domorodou čistokrevnost, ať už učením, osvojením, nebo genetickou dědičností, jež jim poskytuje nárok na autentičnost a právo učit svým technikám jiné.

Carlos Castaneda a Don Juan

K prvnímu uvedení do problematiky šamanismu dochází pro mnoho obyvatel Západu prostřednictvím tištěného slova. Jedním z pramenů, jež měly největší vliv, zůstává dílo Carlose Castanedy, autora řady mimořádně úspěšných knih, kde vystupuje indián Jakí, Don Juan Matus. Castaneda tvrdil, že když v Arizoně zkoumal používání léčivých bylin, byl představen bělovlasému starému indiánovi „Don Juanovi“, který byl kouzelníkem, a Castaneda se stal jeho učněm. První kniha s názvem *The Teachings of Don Juan: a Yaqui Way of Knowledge* (Učení Dona Juana: způsob vědění u Jakíů), kterou vydalo nakladatelství University of California Press v roce 1968, byla okamžitě rozebrána. Po „autobiografickém“ líčení Castanedových příhod v první části knihy následuje kratší část nazvaná „Strukturální analýza“, jež zřejmě dává najevo vědecké ambice knihy. Castanedovu disertační práci v oboru antropologie (1973) na University of California v Los Angeles představuje převážně text převzatý z jeho dříve vydané knihy. Kniha *Učení Dona Juana* byla první z deseti knih, kde byl narativní prvek nejvýraznější. Mnoho badatelů z univerzitních kruhů a vědeckých pracovišť pak mimo jiné vynaložilo mnoho času a energie, aby „odhalili“ Castanedu jako podvodníka – nebo aby aspoň předvedli, že ať už jsou jeho spisy čímkoli, nelze je pokládat za seriózní etnografii.¹¹⁰ Jsou však jiní badatelé, kteří rádi rozšíří termín „etnografie“, aby zahrnoval i imaginativní žánry a krásnou literaturu včetně příhod mladého Carlose a jeho rádce a učitele Dona Juana. Castaneda nebyl prvním spisovatelem, který užíval drogy měnící lidskou mysl, jež hrají výraznou úlohu v učení Dona Juana, a který prožíval mimořádnou skutečnost a snažil se popsat tyto zážitky druhým. Castaneda ale překonal jiné autory romantickou exotikou, neboť situoval své zážitky do kosmologické soustavy nevelké domorodé společnosti.¹¹¹

Castaneda sám zůstal záhadnou postavou až do konce. Zřídka kdy se nechával fotografovat, nahrávat na magnetofonový pásek nebo poskytoval rozhovor a o svém osobním životě hovořil vyhýbavě.¹¹² Zdá se, že jeho bývalá manželka Margaret Runy-

an Castaneda naznačuje ve své autobiografické knize *A Magical Journey with Carlos Castaneda* (Kouzelná cesta s Carlosem Castanedou, 1996), že se v Castanedových léčebných procesech učení u Dona Juana skutečnost a fikce prolínají. Sám Castaneda však tvrdil, že jeho líčení jsou pravdivá – a že to byla právě jinakost popsaného světového názoru, která zpochybňovala čtenářův smysl pro realitu. Znalosti, jichž podle toho, co říká, Castaneda nabyt cvičením jakožto *nagual* (kouzelník), jsou shrnuty v nové technice bojového umění, *Tensegrity*, zaměřené na zvýšení povědomí o energetických polích, z nichž se lidé skládají. Svými knihami a kurzy o *Tensegrity* je Castaneda mnoha Američany považován za otce neošamanismu. Na internetu najdeme desítky organizací, knih, periodik, seminářů a kurzů, jež tvrdí, že spojí sekularizované muže a ženy žijící ve městech s moudrostí jejich prehistorických předků. Soudí se, že tuto moudrost uchovává několik posledních šamanů žijících v domorodých malých společnostech, jejich existence je nicméně ohrožena.

Michael Harner a Nadace šamanských studií

Pravděpodobně nejznámějším a nejvlivnějším z Castanedových následovníků je Michael Harner, antropolog z akademických kruhů, který se dlouhá léta zabýval šamanskými technikami na americkém kontinentě a v severní Evropě (země Sámů). Harner byl vyškolen v šamanských technikách u Jivarů v oblasti horní Amazonie během svého terénního výzkumu na počátku šedesátých let dvacátého století a nabyt přesvědčení, že to, co se dozvěděl, by se dalo použít na všechny lidi a že předkové bílých Američanů a Evropanů měli kdysi tytéž schopnosti. Roku 1980 Harner vydal svou svépomocnou příručku pro ty, kdo se v západní civilizaci chtějí stát šamany, pod názvem *The Way of The Shaman* (Cesta šamana), která se okamžitě stala bestsellerem. Kniha se zakládala na zkušenosti získané na seminářích, jež Harner vedl takřka deset let a které označuje jako jádro šamanismu („core“ shamanism). Roku 1987 byly dvě organizace, jež Harner založil, aby tak uchoval a šířil šamanské vědění, sloučeny v neziskovou *Foundation of Shamanic Studies* (Nadace šamanských studií). Ačkoli požívání drog bylo pro Harnerovy první experimenty se šamanismem zásadní, není to v dnešní Americe a Evropě veřejně přijatelné a Harner místo toho vyzývá k bubnování, aby člověk dosáhl změněného stavu vědomí, v němž je možné zažít mimořádnou skutečnost. Ve své úvodní stati nazvané *The Elements of Shamanism* (Základní prvky šamanismu) Neville Drury tvrdí, že jej Harnerův šamanismus zaujal svou jednoduchostí a demokratičností. Na základě svých zkušeností z pořádání seminářů Drury konstatuje:

Jedna věc mě však nepřestává ohromovat – že přibližně za hodinu bubnování obyčejní městští obyvatelé dokážou sdělovat mimořádné mytické skutečnosti, o nichž se jim nikdy předtím ani nesnilo. Jako by objevovali ztracenou pohádkovou říši kosmických představ z hlubin své duše. Během „sdělování zážitků“, jež tvoří součást seminářů, se ventilují všechna tato úžasná odhalení. (Drury, 1992, s. ix-x)

Šamanské poradenství

Tak jako v tradičních malých společnostech používají často šamani na Západě své schopnosti k uzdravování a léčení druhých. Mnoho z těch, kdo se účastní šamanských seminářů nebo kdo se jinak snaží získat šamanské schopnosti v povoláních, kde se lidé starají o druhé, chce rozšířit spektrum služeb, které mohou nabídnout klientům (srov. Jakobsen, 1999). Dnes již není na Západě výjimečné prosadit se jako šamanský léčitel, který se případně vyučil u domorodých šamanů nebo je sledoval při činnosti. Jedním z hlavních rozdílů mezi západním a tradičním šamanským poradenstvím či uzdravováním je však povaha povolání šamana. Ve většině „tradičních“ společností se šamanské schopnosti omezují na pár jedinců a dají se považovat za hrozbu stejně jako za požehnání. Podle učení neošamanismu jsme však všichni vyzýváni dostat se do „šamanského stavu vědomí“. Šamanismus se stává prostředkem, jak dát smysl vlastnímu životu a jak ho mít pod kontrolou, jak si rozšířit vlastní pohled na skutečnost a jak se dostat do styku s aspekty vnitřního duševního světa. Takřka každý, kdo použije náležitých technik, může nalézt vlastní silová zvířata a místa a může jich používat pro uzdravení sebe samého. Šamanský poradce se může vydat na pouť duše jménem klienta (pacienta) nebo může spíše působit jako porodní asistent(ka) nebo „facilitátor“ ve snaze povzbudit jej, aby našel příčinu nemoci sám a aby si s ní uměl sám poradit. Klienti mohou dosáhnout změněného stavu vědomí, aby se mohli vydat na cestu do vyššího a nižšího světa a aby se setkali se svými zvířecími duchy v pohodlí svých domovů a pak vyprávět své zkušenosti šamanskému poradci při oficiálním terapeutickém sezení.¹¹³ Pozornost veřejnosti věnovaná „šamanskému“ uzdravování na Filipínách, kdy léčitel odstraňuje předměty z těla pacienta, aniž by užíval chirurgických metod, si získala také své stoupence na Západě a tvoří součást repertoáru některých nezávislých šamanských léčitelů.¹¹⁴

Závěr

V této kapitole jsem se zaměřila na dva hlavní aspekty šamanismu. Poté co jsem upozornila čtenáře na velmi rozmanité používání pojmu „šamanismus“, jsem se zabývala jeho „tradiční“ severskou podobou, s níž je možné se setkat u domorodců na Sibiři,

v Grónsku, v severní Skandinávii a u Inuitů v Kanadě a na Aljašce. V druhé části kapitoly jsem se zabývala některými aspekty nedávného vzestupu hnutí New Age, městským a Harnerovým jádrem šamanismu. Chce-li někdo tímto termínem označovat oba tyto jevy, je to jeho věc – oba jevy jsou pochopitelně velmi rozdílné, ačkoli neošamanismus velmi závisí na skutečných nebo domnělých šamanských praktikách domorodých etnik. Ve své knize *Shamanism: Traditional and Contemporary Approaches to the Mastery of Spirits and Healing* (Šamanismus: tradiční a současné metody, jak ovládnout duchy a jak umět léčit) Merete Demant Jakobsenová uvádí několik zajímavých porovnání mezi šamanismem v Grónsku v osmnáctém a devatenáctém století na jedné straně a šamanismem, s nímž se setkala na seminářích, jež vedl její bývalý kolega Harner. O demokratickém prvku sebezdokonalení typického pro městský šamanismus již byla řeč. Jiný rozdíl mezi jádrem šamanismu a šamanismem v Grónsku spočívá v jejich zásadně odlišném světovém názoru.

Klíčové je pochopit rozdíl mezi pojetím duchů u grónských domorodců, kde jsou duchové pokládáni přinejmenším za neutrální, při nejhorším pak za zlovolné, a jádrem šamanismu, kde duchové jsou většinou dobrotiví a hledající účastník semináře si je snadno přizve na pomoc. Vztah mezi strachem a nashromážděním duchů se při seminářích zlehčuje, a třebaže si účastníci uvědomují své vlastní obavy, zkušenost s cestou většinou upevňuje souladný vztah s mimořádnou skutečností, jež se semináře snaží vytvořit. (Jakobsen, 1999, s. 218)

Pro tyto západní šamany jsou duchové spojenci a laskavě účastníka vedou. Nejsou to nebezpečné síly, které je třeba ovládnout a mít pod kontrolou. Jakobsenová se důsledně staví za to, aby se jasně rozlišoval šamanismus v Grónsku a jiných společnostech v oblastech okolo severního pólu a jednání městských šamanů.

Taková srovnání nás poučují o tom, že náboženské chování může mít univerzální prvky, ale i o tom, že je velice závislé na svém společenském a hmotném prostředí. Líčení změněné skutečnosti od Carlose Castanedy a bubnující skupiny Michaela Harnera nacházejí odezvu u obyvatel Západu žijících ve městech, protože vycházejí z pohnutek známých v západních kulturách. Úspěšně zapojují prvky myšlení typu New Age, psychoanalytickou praxi a lidovou kulturu s exotickým rázem prehistorického a domorodého „jiného“ – ve snaze dobrat se kořenů a prastaré moudrosti. A pro mnoho lidí to funguje. Význam šamanismu v Číně, Grónsku nebo mezi Tunguzy rovněž závisí na jeho kulturním prostředí. Ve studeném, pustém a nehostinném prostředí jsou duchové nepřátelští, nejsou spojenci ekologicky přátelské pozemské matky. Náboženský život a praxe neexistují v nějakém abstraktním světě nezávisle na lidech, kteří je ztělesňují a předvádějí v rituálech a v maličkostech svého každo-

denního života. Výzkum šamanismu v různých společnostech včetně společnosti západní od religionisty vyžaduje věnovat náležitou pozornost společenským a kulturním světům, které šamana podporují.

Literatura

- Ahlbäck, Tore (ed.) (1987): *Saami Religion*. Podle přednášek přednesených na Symposiu o náboženství Sámů, Åbo, Finsko, Åbo: The Donner Institute for Research in Religious and Cultural History. Distribuce Almqvist and Wiksell International, Stockholm.
- Balzer, Marjorie Mandelstam (ed.): *Shamanic Worlds: Rituals and Lore of Siberia and Central Asia*. New York & London: North Castle Books.
- Castaneda, Carlos (1976): *The Teachings of Don Juan: a Yaqui Way of Knowledge*. Harmondsworth: Penguin (poprvé vyšlo roku 1968).
- Castaneda, Margaret Runyan (1996): *A Magical Journey with Carlos Castaneda*. New York: Book World Press.
- Chagnon, Napoleon (1968): *Yanomano: the Fierce People*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Cloutier, D. (1973): *Spirit, Spirit*. Providence, RI: Berg.
- De Mille, Richard (1976): *Castaneda's Journey: the Power and the Allegory*. Santa Barbara, CA: Capra.
- De Mille, Richard (ed.) (1980): *The Don Juan Papers: Further Castaneda Controversies*. Santa Barbara, CA: Rose-Erickson.
- Drury, Nevill (1992): *The Elements of Shamanism*. Shaftesbury: Element Books.
- Eliade, Mircea (1988): *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. London: Arkana, Penguin (poprvé vyšlo roku 1964). Česky: Šamanismus a nejstarší techniky extáze. Praha: Argo 1997.
- Ellis Davidson, H. R. (1988): *Myths and Symbols in Pagan Europe: Early Scandinavian and Celtic Religions*. Manchester: Manchester University Press.
- Evans-Pritchard, E. E. (1972): *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Oxford University Press (poprvé vyšlo roku 1965).
- Glazier, Stephen D. (ed.) (1997): *Anthropology of Religion: a Handbook. Part IV: Shamanism and Religious Consciousness*. Westport, CT & London: Greenwood Press.
- Grim, John A. (1987): *The Shaman: Patterns of Religious Healing Among the Ojibway Indians*. Norman & London: University of Oklahoma Press.
- Halifax, Joan (1990): *Shaman: the Wounded Healer*. London: Thames & Hudson.
- Halifax, Joan (1991): *Shamanic Voices: a Survey of Visionary Narratives*. New York: Arkana, Penguin.
- Harner, Michael (1990): *The Way of the Shaman*. New York: HarperCollins (poprvé vyšlo roku 1980).

- Holm, Gustav (1914): *Legends and Tales from Angmagsalik*. Sebral a připravil G. Holm. *Meddeleelser om Grønland*, sv. 39.
- Hultkrantz, Åke (1992): *Shamanic Healing and Ritual Drama: Health and Medicine in Native North American Religious Traditions*. New York: Crossroad.
- Hultkrantz, Åke (1993): Introductory remarks on the study of shamanism. *Shaman: an International Journal for Shamanistic Research*, 1(1), 3–14.
- Humphrey, Caroline, spolu s Urgunge Onon (1996): *Shamans and Elders: Experience, Knowledge and Power among the Daur Mongols*. Oxford: Clarendon Press.
- Goodman, Felicitas D. (1990): *Where Spirits Ride the Wind: Trance Journeys and Other Ecstatic Experiences*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Jakobsen, Merete Demant (1999): *Shamanism: Traditional and Contemporary Approaches to the Mastery of Spirits and Healing*. Oxford: Berghahn.
- Kalweit, Holger (1992): *Shamans, Healers, and Medicine Men*. Boston & London: Shambhala.
- Kressing, Frank (1997): Candidates for a theory of shamanism. A systematic survey of recent research results from Eurasia and Native America. *Shaman*, 5(2), 115–141.
- Lewis, I. M. (1986): *Religion in Context: Cults and Charisma*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lewis, I. M. (1989): *Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession*, 2. vyd. London & New York: Routledge (poprvé vyšlo roku 1980).
- Low, Mary (1996): *Celtic Christianity and Nature: Early Irish and Hebridean Traditions*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Merkur, Daniel (1985): *Becoming Half Hidden: Shamanism and Initiation among the Inuit*. Stockholm Studies in Comparative Religion 24. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Mousalimas, S. A. (1995): *The Transition from Shamanism to Russian Orthodoxy in Alaska*. Providence, RI & Oxford: Berghahn.
- Nicholson, Shirley (ed.) (1987): *Shamanism: an Expanded View of Reality*. Wheaton, IL: Quest Books.
- Noel, Daniel C. (1998): *The Soul of Shamanism: Western Fantasies, Imaginal Realities*. New York: Continuum.
- Rasmussen, Knud (1921): *Myter og Sagn fra Grønland I*. Copenhagen: Gyldendalske Boghandel.
- Rasmussen, Knud (1929): *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*. Report of the Fifth Thule Expedition. Copenhagen: Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forval.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo (1997): *Rainforest Shamans: Essays on the Tukano Indians of the Northwest Amazon*. Dartington: Themis Books.
- Riches, David (1994): Shamanism: the key to religion. *Man* (nová řada), 29(2), s. 381–405.
- Rutherford, Ward (1986): *Shamanism: the Foundations of Magic. A History of the Shamanic Tradition from Its origins to the Present Day*. Wellingborough: The Aquarian Press.

- Rydving, Håkan (1993): *The end of drum-time: religious change among the Lule Saami, 1670s–1740s*. Doktorská disertace, Uppsala. Distribuce Almqvist and Wiksell International, Stockholm.
- Shirokogoroff [Širokogorov], S. M. (1982): *Psychomental Complex of the Tungus*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd University Press (poprvé vyšlo roku 1935).
- Siikala, A. L. (1978): *Psychomental Complex of the Tungus*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd (poprvé vyšlo roku 1935).
- Vitebsky, Piers (1995): *The Shaman: Voyages of the Soul, Trance, Ecstasy and Healing from Siberia to the Amazon*. London & Basingstoke: Macmillan ve spolupráci s Duncan Baird Publishers.
- Ward, Keith (1994): *Religion and Revelation: a Theology of Revelation on the World's Religions*. Oxford: Clarendon Press.

Čarodějnictví a zlý pohled

Úvod

Může se zdát, že pojednání o čarodějnictví a o zlém (uhrančivém) pohledu představují „exotický“ konec celého spektra studií o antropologii náboženství, kde se „nám“ (tj. lidem západního, racionálního, postosvícenského typu) lidé podobají co nejméně a kdy se nacházejí v té nejromantičtější či nejtajemnější a nejméně logické sféře. Ve skutečnosti různá přesvědčení a praxe týkající se magie a uhrančivého pohledu odhalují takový postoj k přirozenému světu a k morálním vztahům v něm, který prostupuje vše a je trvalý. Na Západě je tento způsob myšlení spojen s venkovskými kulturami, lze jej však také nalézt do jisté míry v rámci oživení současného pohanství, jehož vyznavači se rekrutují převážně ze vzdělaných městských obyvatel. Co tuto kosmologii vlastně tvoří? Jednou z jejích základních idejí je idea životní síly, esence či energie v lidech. Tato myšlenka se běžně rozšiřuje i na živočichy, kteří nejsou lidmi, na ostatní živé tvory, a dokonce na neživé a neviditelné nebo zřídka viditelné předměty, jako jsou skály, řeky a nejrůznější duchové. Této životní síly se mohou zmocnit nebo jí mohou škodit jiní, jejichž životní síla je mocnější, zlomyslná nebo se nějak vymyká naší kontrole. Často se používá metafory o kanibalistickém požívání oběti nebo o vysátí života z ní. K tomuto ublížení dochází na psychické rovině, odrazí se však i na biologickém a materiálním stavu oběti. Agresor může použít různých nástrojů, jako jsou zaklínadla, čáry, rituální předměty a úkony, s cílem ukrást obětem životní sílu nebo této síle aspoň uškodit nebo oběti třeba i jen nevědomky zranit. Je rozumné chránit se před psychickým útokem, ale je-li člověk přemožen, je obvykle povolán odborník, aby čelil účinkům psychické agrese. Odborník se může snažit odvést útok od oběti, případně jej zaměřit zpátky na agresora nebo agresora identifikovat a donutit ho nebo ji, aby sám podnikl/podnikla protiopatření k odstranění napáchané škody.

Další klíčovou představou je představa konečného dobra. Existuje pouze určitá konečná dávka zdraví, bohatství a štěstí, s níž je třeba vystačit. Je-li někdo v životě obzvláště úspěšný, plodný a šťastný, lze předpokládat, že se tak děje na úkor někoho jiného. Bohatý se může obávat těch, kdo na tom nejsou finančně tak dobře, pro jejich závist a možná i z jakéhosi pocitu viny vycházejícího ze sdíleného předpokladu, že ve hře s nulovým součtem je jediným „spravedlivým“ systémem takový systém, kde je štěstěna rozdělena co nejrovnoměrněji.

Různé části světa mají své vlastní kulturní rozpracování tohoto způsobu myšlení. Ve většině subsaharské Afriky je to čarodějnictví či kouzelnictví. Čaroděj nebo čarodějka se snaží „sníst“ maso oběti, takže oběť onemocní. Čarodějnictví je „horké“ a musí se „zchladit“. V Indii, Evropě a semitských zemích (v arabském a židovském světě a v diaspoře) převažuje opozice „mokrý“ – „suchý“ oproti „horký“ – „studený“.¹¹⁵ Životní síla se chápe jako tekutá a oběť je vysáta. Obnovit vlhkost je klíčovou součástí obnovy životní síly postiženého. Tyto ideje se běžně vyjadřují vírou ve „zlý pohled“, ačkoli ta může existovat vedle víry v činnost čarodějů a kouzelníků.

I v tomto případě platí to, co jsme uvedli v předchozích kapitolách o problémech přenosu. Používání výrazů jako „čarodějnictví“ nebo „kouzelnictví“ naznačuje podobnost tam, kde není. V antropologii je vždy přítomno napětí mezi snahou pochopit kulturní jevy v kontextu, přičemž se dává přednost místnímu jazyku, a pojetím, které se naopak pokouší formulovat teoretické výroky s širší platností.¹¹⁶ Výrazy „čarodějnictví“ a „čaroděj(nice)“ se například používají nejméně čtyřmi velmi odlišnými způsoby. Třebaže existují společné souvislosti, je důležité mezi nimi rozlišovat.

1. Ve středověké a raně novověké Evropě se starší vesnické praktiky proklínání a požehnání, uzdravování a manipulování lidmi a předměty, někdy označované jako *zlovolný skutek* (*malefice*), neoddelitelně spojily s křesťanskou teologií.¹¹⁷
2. Církevní reformátoři ztotožňovali čarodějnice nebo kouzelníky s protivníky křesťanství a pověřenci a zástupci satanovými a promítali do nich zvrácenost a opak všeho, co se považovalo za svaté a civilizované.
3. Africké čarodějnictví a kouzelnictví je blíže starším evropským představám o *zlovolném skutku* a uhranutí než christianizované „stínové“ *verzi vlastního* obrazu (jež neustává znepokojoval lidovou evropskou představivost, což se projevuje například v děsu z čarodějnic). I v Africe se evropská misionářská snažila zapojit africký světový názor, který v mnoha případech zahrnoval víru v moc čarodějnic, do křesťanského (nebo antikřesťanského) systému.
4. V nedávných letech došlo ke vzrůstu západních „pohanských“ forem čarodějnictví. Tyto formy mohou být vědomě experimentální, eklekticky čerpající z mnoha

tradic a vytvářející nové, jako je tomu v kultu Wicca a v některých jiných formách obdobných kultů, nebo se mohou hlásit ke kontinuitě s nějakou skrytou tradicí, o níž se říká, že přežila léta pronásledování utajováním a ústním podáním především v rodinách.

Snažit se vystihnout venkovský *zlovolný skutek*, čarodějnice v inkvizičních procesech, současné africké čarodějnictví a kult Wicca jediným termínem je zjevně ožehavé. Každý čtenář má v hlavě konkrétní představu čarodějnice založenou na dosavadní četbě a zkušenosti a něco takového dokáže ovlivnit a pokřivit představu o popisovaných jevech. V této kapitole se tedy snažím vyjasnit, co mám vlastně na mysli, užívám-li tak běžných, ale zavádějících termínů jako čarodějnictví nebo kouzelnictví. Užívám jich proto, abych poukázala na existující podobnosti a také abych se přece jen neodchylovala od běžného úzu. I když používání termínu čarodějnictví jako deskriptivní a analytické kategorie má své nevýhody, tento termín i nadále slouží jako užitečná a výstižná zkratka.

Jádrem této kapitoly je *čarodějnictví v Africe* popsané ve slavné knize *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (Čarodějnictví, věšty a magie u Azandů) od Evanse-Pritcharda. Představy etnika Zandů o čarodějnictví se porovnávají s představami z jiných oblastí subsaharské Afriky, zejména z Kamerunu. Přesuneme-li se do Evropy, poskytuje nám spojitost mezi současnou Afrikou a starším venkovským *zlovolným skutkem*, jak se chápe v západních společnostech, dílo Jeanne Favret-Saadaové o *čarodějnictví na franouzském venkově*. Existují rovněž paralely mezi termínem *zlý (uhrančivý) pohled* a čarodějnictvím, jak je zažila a popsala Jeanne Favret-Saadaová. Třetí část kapitoly se zabývá právě zlým pohledem včetně úsilí Alana Dundese učinit syntézu různých interpretací v koncepci opozice „mokrý“ – „suchý“. Poslední část se týká *diskuse o mentalitách*, o níž jsme se již zmínili při diskusích o knize Evanse-Pritcharda věnované Azandům. Lucien Lévy-Bruhl přišel se dvěma způsoby uvažování: jeden je racionální v rozvinutých zemích, druhý prelogický a mystický v nativních společnostech. Ačkoli Lévy-Bruhl své názory později změnil, *diskuse o srovnávací epistemologii*, kterou podnítl, dále pokračuje, přičemž racionálnost je dosud téma, o němž se v antropologii bouřlivě diskutuje.

Čarodějnictví v Africe

Nigerijský spisovatel E. B. Idowu podává pregnantní definici afrického čarodějnictví, ač není pravda, že – jak Idowu naznačuje – jeho popis platí pro celý kontinent. Následující úryvek se vztahuje především na etnika západní Afriky a Bantu, podobná situace je však i v jiných oblastech Afriky.

Pozorovatel pocházející z jiné než africké kultury může k této problematice zaujímat takový teoretický postoj, jaký mu nejvíc vyhovuje. Pro Afričany každé kategorie je čarodějnictví naléhavou skutečností. Někteří afričtí badatelé si uvědomili, že když se mluví a píše o čarodějnictví, musí být na prvním místě skutečná víra Afričanů. Africké představy o čarodějnictví spočívají v tom, že duchy živých lidí je možné vyslat z těla, z myslí či pudy; že čarodějové mají své spolky nebo svou činnost vykonávají samostatně a že duchové posláni ven z lidského těla mohou jednat buď viditelně, nebo skrze nižšího tvora – zvíře nebo ptáka. ... Všeobecně se věří, že se spolky čarodějů pravidelně scházejí a vykonávají v noci obřady v lesích nebo na otevřených místech. Taková shromáždění jsou shromáždění „duší“, „duchů“ čarodějů. V některých oblastech Afriky se věří, že duchové opouštějí těla čarodějů v podobě jistého druhu ptáka. Jejich hlavním cílem je páchat spoušť mezi lidmi; jejich působení je působením duchů na duchy, to znamená, že jsou napadána, vytrhávána a pohlcována éterická těla obětí; a to je právě význam toho, když se říká, že čarodějnice nebo čarodějové vysáli z oběti všechnu krev. A tak u čarodějů nebo jejich obětí se duchové setkávají s duchy, duchové působí na duchy, zatímco skutečná lidská těla „spí“ u sebe doma. (Idowu, 1978, s. 175–176)

Evans-Pritchard a Azandové

Nejvýznamnější prací o africkém čarodějnictví zůstává stále klasické dílo Edwar-
da Evanse-Pritcharda *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (Čarodějnic-
tví, věštby a magie u Azandů) z roku 1937. Třebaže to byla jedna z několika knih,
jež Evans-Pritchard o Azandech napsal, je nepochybně daleko nejznámější. Roku
1976 vydalo nakladatelství Oxford University Press zkrácenou paperbackovou verzi
a pasáže z této knihy byly publikovány v mnoha antologiích. Když Evans-Pritchard
studoval Azandy ve dvacátých a třicátých letech dvacátého století, bylo jich asi půl
miliónu. Jsou to stále především zemědělci žijící v jižním Súdánu a severovýchod-
ním Kongu. V některých společnostech je čarodějnictví skryté nebo se jeho existence
popírá, nikoli však u Azandů. Evans-Pritchard zaznamenává:

Neměl jsem žádné problémy se zjišťováním, co si Azandové myslí o čarodějnictví, ani s pozorováním toho, jak s ním bojují. Tyto úvahy a činy jsou na povrchu jejich života a jsou přístupné každému, kdo žije pár měsíců v jejich usedlostech. Každý z nich je odborníkem na čarodějnictví. Nemusí se radit s odborníky. Není ani zapotřebí se na to Azandy ptát, neboť informace volně proudí z opakujících se situací v jejich sociálním životě, a stačí jen pozorovat a naslouchat. Mangu, čarodějnictví, bylo jedno z prvních slov, jež jsem slyšel v zemi Zandů, a slyšel jsem je říkat dennodenně po několik měsíců. (Evans-Pritchard, 1976, s. 1)

Azandové rozlišují mezi čaroději a kouzelníky, ačkoli tak tomu zdaleka není v celé Africe.¹¹⁸

Čarodějnictví: v pojetí Azandů je to duševní síla zděděná od rodiče stejného pohlaví. Při pitvě po smrti člověka-čaroděje se v jeho těle dá v zjistiť čaroděj-
ná substance. Čarodějnictví se dá použít k tomu, aby se škodilo druhým buď
úmyslně, nebo bezděčně tím, že se vyšle nebo aktivuje čarodějná substance.
Azandové označují čarodějnictví slovem mangu a čaroděje výrazem boro (ira)
mangu.

Kouzelnictví: špatné, zlé nebo nedovolené čary zahrnující záměrné užívá-
ní magických sil a léčiv k újmě druhých. Kouzelnictví je dovednost, které je
možné se naučit, není to nějaká zděděná dispozice. K označování kouzelnictví
Azandové používají výrazy gbebere (gbigbita) ngua nebo kitikiti ngua. Kou-
zelník je ira gbebere (kitikiti) ngua. (Evans-Pritchard, 1976, s. 227–228)

Slovo *ngua* se používá pro magii v obecnějším významu, přičemž u Azandů se rozli-
šuje dobrá a špatná magie. Nejpodstatnější pro Azandy je však právě čarodějnictví.
Není to něco vzácného a děsivého, nýbrž součást každodenního života. Lov, rybolov,
zemědělství, domácí život v usedlostech a společenský život ve vsi a u soudního dvo-
ra – to jsou prostory pro působení čarodějů. Takřka o všem, co se děje, se dá mluvit
jako o čarodějnictví.

*Napadne-li plíseň podzemnici olejnu, je to čarodějnictví; když se pročesává křoví a není
v něm zvěř, je to čarodějnictví; když ženy namáhavě vytahují vodu z nádrže a odměnou
jim je pouze pár rybek, je to čarodějnictví; když se neobjeví termity v době, kdy se mají
vyrojit, a celou chladnou noc se marně čeká na to, až vzlétnou, je to čarodějnictví; když
je žena zamračená a nereaguje na manžela, je to čarodějnictví; je-li panovník odměřený
a chová se odtažitě ke svému poddanému, je to čarodějnictví; jestliže se magickým obřa-
dem nedosáhne zamýšleného účelu, je to čarodějnictví; když v podstatě jakýkoli nezdár
či neštěstí kdykoli na kohokoli dopadne v souvislosti s některou z rozmanitých činností
jeho života, může za to čarodějnictví, pokud se jasně neprokáže a následně nepotvr-
dí věštbou, že v tom bylo kouzelnictví nebo nějaký jiný neblahý činitel, nebo pokud se
něco takového nedá zjevně přičíst na vrub nezpůsobilosti, porušení nějakého tabu nebo
neschopnosti dodržet nějaké morální pravidlo. (Evans-Pritchard, 1976, s. 18)*

Reakcí na něco takového je pak zlost, nikoli děs, a muž z etnika Zande má k dispozici prostředky, jak se útoku čarovných sil bránit (žena musí požádat manžela či mužského příbuzného, aby jednal za ni). Když má podezření na čarodějnictví, muž se poradí s věštbou, aby si potvrdil, že příčinou jeho problémů je vskutku čarodějnictví, a aby rozpoznal, který čaroděj/čarodějnice nebo kteří čarodějové/čarodějnice za tím jsou. Jakmile se to zjistí, může se podniknout preventivní opatření, kdy se čaroděj donutí, aby přestal napadat, ochlazením jeho čarodějné substance. Orákula jsou různá: například termítí orákulum chudého muže, kdy se do termitiště zabodnou dva klacky a muž přitom klade konkrétní otázky jako třeba „je-li X čaroděj, sněž klacek“. Orákulum tření dřev vyžaduje odborníka, který při podobných otázkách klouže kusem dřeva po druhém a tření dřev dává na otázky kladnou, nebo zápornou odpověď. Nejváženějším orákulem je jedové orákulum *benge*, které se dá použít pouze s autoritou náčelníka. Strychninový jed se najde v liánách a dává se kuřeti, když se tazatel dotazuje orákula. Při tomto postupu se dělá dvojí prověrka: byla-li otázka zpočátku formulována jako „je-li Y čaroděj, ať kuře umře“, a kdyby kuře mělo opravdu umřít, měla by se táž otázka opakovat, tentokrát však s pokynem, aby se kuře ponechalo naživu. Je-li čarodějnictví potvrzeno, je obviněnému předáno ptačí křídlo na znamení jeho provinění a obviněný může být předvolán k náčelníkovi, aby se z obvinění zodpovídal.

Jedním z důvodů, proč víra v čarodějnictví slavila a i nadále slaví úspěchy ve většině subsaharské Afriky mezi christianizovaným obyvatelstvem, je to, že křesťanství toho někdy nabízí málo z hlediska objasnění životních potřeb.¹¹⁹ Na Západě a v islámských zemích se dá mluvit o štěstí nebo o smůle, o osudu nebo vůli Boží, nebo třeba pokládat neštěstí či neúspěch za trest nebo za bezvýznamnou náhodu. Azandové a mnoho jiných afrických etnik však vychází z mnohem komplexnějšího hermeneutického systému, který také dává lidem možnost něco s tím udělat. Jak to řekl Evans-Pritchard: čarodějnictví vysvětluje neblahé události. V jinak nejistém světě je obnoven řád. Evans-Pritchard se snaží naléhavě zdůraznit, že Azandové si uvědomují příčinu a následek. Jenom prostě „zkracují řetěz událostí a v konkrétní sociální situaci volí příčinu, která je sociálně relevantní a opomíjí to ostatní“ (Evans-Pritchard, 1976, s. 25). A tak je-li muž zabit oštěpem v šarvátce s nepřáteli, psychologická příčina jeho smrti není sociálně relevantní, nedá se dělat nic, co by muže přivedlo zpět k životu. Je však možné identifikovat čaroděje nebo čarodějnice, který namířil doličný oštěp na toho konkrétního muže, a potrestat ho (nebo ji). „Zabije-li tedy muže slon, říkají Azandi, že slon je první oštěp a čarodějnictví je druhý oštěp a že společně toho muže zabili“ (Evans-Pritchard, 1976, s. 26). Některé z názorných příkladů Evanse-Pritcharda poslouží k nástinu toho, jak Azandové uvažují o čarodějnictví; je to způsob, který – jak si Evans-Pritchard uvědomil – sám přijal:

Nějaký chlapec zakopl o menší pahýl stromu uprostřed cesty v buši, jak to v Africe často bývá, a poranil se. Vzhledem k málo dostupnému místu na prstu, kde se poranil, se rána nedala očistit od špíny a začala hnisat. Hoch prohlášoval, že zakopl o pahýl působením čarovné moci. Vždycky jsem se s Azandy přel a kritizoval jejich výroky a tak jsem to udělal i teď. Řekl jsem chlapci, že zakopl o ten pahýl, protože nedával pozor, a že mu ten pahýl žádný čaroděj do cesty nepostavil, protože tam rostl úplně přirozeně. Souhlasil se mnou v tom, že čarodějnictví nemá nic společného s tím, že mu stál v cestě pahýl stromu, ale dodal, že si dával na pahýly dobrý pozor, jak to ostatně důkladně dělá každý Zande, a že kdyby nebyl očarován, byl by si toho pahýlu všiml. Na podporu svého názoru podal nezvratný důkaz, že všechny rány se přece nehojí celé dny, naopak se zacelují rychle, protože tak už to rány dělají. Proč se mu tedy tentokrát rána zanítla a zůstávala otevřená, když za tím nebyla žádná čarovná moc? To mělo být, jak jsem zanedlouho zjistil, vysvětlení příčin nemoci u Zandů. (Evans-Pritchard, 1976, s. 19–20)

Evans-Pritchard předvádí, jak objasňování čarodějnictví poskytuje „chybějící článek“ v kauzálním řetězci. Mohou existovat nekomplikovaná „přirozená“ vysvětlení událostí, ale ta neobjasní náhodu a koincidence, jež vedou k tomu, že přírodní události a lidé se protnou v čase a prostoru. Myšlení Azandů se prezentuje jako logické a racionální (i když mylné podle západních vědeckých zásad). Není tomu tak, že by Azandi neznali přirozenou příčinnost věcí a žili v jakémsi mystickém světě, ale jejich filozofie vyplňuje mezery v takové teorii, takže celý život a smrt jsou přímo prodchnuty smyslem.

Evansu-Pritchardovi se podařilo proniknout do myšlení Zandů, přičemž si osvojil užívání orákul k uspořádání každodenního života (což je důležité, chtěl-li být výkonný při svém terénním výzkumu) a stále se snažil porovnávat představy domorodců se svými. Jeho styl se někdy čte jako blahosklonný – popisuje například své debaty s Azandy o logice a není jednoduše ochoten přijmout a zaznamenat jejich přesvědčení (jako zastávce fenomenologické metody při výzkumu náboženství by se o to mohl pokusit). Evans-Pritchard je plně ponořen do svého terénního výzkumu a daří se mu prezentovat uvažování Zandů způsobem, který ukazuje, proč pro ty, kdo byli vychováni v této kultuře, dává dokonalý smysl. Jeho diskuse s Azandy lze opravdu pokládat za známku respektu. Jednal s nimi jako s rozumem obdařenými lidmi, kteří byli dokonale schopni nacházet přesvědčivá vysvětlení pro své názory a činy, a jeho zájmemo, jaká vysvětlení to vlastně jsou.

Jeden z jeho pokusů pochopit své zkušenosti jak podle logiky Zandů, tak ve vztahu k vlastnímu vzdělání, zázemí a epistemologii se týká jeho jediného fyzického setkání s čarodějnictvím. Z těla spícího čaroděje údajně vyzarují pohybuující se světelné paprsky, když jeho aktivovaná čarovná látka sleduje svou kořist.

Čarodějnictví jsem viděl jen jednou. Seděl jsem takhle dlouho do noci ve své chýši a dělal jsem si poznámky. Okolo půlnoci, než jsem šel spát, jsem si vzal oštěp a vydal se na svou běžnou noční procházku. Procházel jsem se v zahradě za chýši mezi banánovníky, když tu jsem si povšiml jasného světla za chýsemi svých pomocníků, jak se pohybuje směrem k chýši muže jménem Tupoi. Stálo to za prozkoumání, a tak jsem to světlo sledoval, dokud se mi do cesty nepostavila travnatá clona. Rychle jsem vběhl do chýše na druhou stranu, abych viděl, kam to světlo jde, ale už jsem je nespatriil. Víím, že jenom jediný člověk, člen mé domácnosti, měl svítilnu, která mohla vydávat tak jasné světlo, ale ráno mi řekl, že jsem v noci viděl čáry. Krátce nato ještě onoho rána umřel jeden starý příbuzný Tupoie a člen jeho domácnosti. Tato událost zcela vysvětlovala světlo, které jsem viděl. Nikdy jsem neodhalil jeho pravý původ – byla to možná hrst trávy zapálená někým, kdo se šel vyprázdnit, ale souběh směru, kterým se světlo pohybovalo, a následně smrti dobře odpovídal představám Zandů. (Evans-Pritchard, 1976, s. 11)

Líčení Evanse-Pritcharda o čarodějnictví u Zandů je zasazeno do strukturálně-funkcionálních interpretací. Autor ukazuje, jak obvinění souvisejí s typy napětí, které zase souvisejí se sociálními institucemi Azandů. Ačkoli panovník může být podezírán z čarodějnictví, nikdy ve skutečnosti nebude obviněn obyčejným příslušníkem kmene. Žena musí požádat manžela, nebo občas mužského příbuzného, aby se vyptal orákul za ni. Není tedy nikterak překvapivé, že Evans-Pritchard nikdy nenarazil na případ, kdy by žena obvinila svého muže z čarodějnictví. Naopak muži často jmenovali své ženy jako podezřelé čarodějky, když se dotazovali orákul. Evans-Pritchard pokládal čarodějnictví, jelikož vyjevovalo napětí veřejně a veřejně se s ním také vypořádávalo, za institut představující jakousi pojistnou záklopku, umožňující hladké fungování společnosti a udržující status quo.¹²⁰

Dětské čarodějové z etnika Bangwa

Další zajímavý popis čarodějnictví představuje pojednání Roberta Braina (1970) o dětských čarodějích z etnika Bangwa v jihozápadní oblasti anglofonního Kamerunu. Příslušníci etnika Bangwa nerozlišují mezi kouzelníky a čaroději, přičemž slovo *lekang* (v množném čísle *bekang*) se užívá ve významu „čaroděj“, „kouzelník“ a „duch“. Obvinění z čarodějnictví odrážejí sociální napětí podobně jako u Azandů. Etnikum Bangwa je patrilineární, ale neplatí tu právo primogenitury. Synové se dozvědí, který z nich zdědí hodnosti, vdovy a různá práva a pravomoci po otci teprve po jeho smrti. Jelikož otec svým synům nedůvěřuje, je jméno jeho následovníka dáno zástupcům (původně to byli zajatí otroci, kteří neměli v dané oblasti příbuzenské vazby). Z obav před mocí čarodějů se osady etnika Bangwa stavějí co nejdále od sebe, ale

tak, aby to bylo v souladu s právem dědit zemědělskou usedlost na společném území, a nevlastní bratři (děti téhož otce, ale jiných matek) jsou právě nejobávanější jako čarodějové. Naopak děti téže matky a příbuzní po mateřské linii tvoří soudržnou skupinu (*atsen'ndia*, doslova „zadnice“ nebo „bedra“ domu) a zřídka kdy, pokud vůbec někdy, se mezi sebou obviňují z čarodějnictví. Spolumanželky, které neustále soupeří o pozornost svého manžela a o přidělení zdrojů – například o přístup na půdu zemědělské usedlosti, školné, oblečení, sůl a olej – jsou vždy potenciálními soupeři, a tedy i potenciálními čarodějnicemi.¹²¹

Přítomnost dětských čarodějů a čarodějnic se však nedá objasnit jenom poukazem na společenská napětí, ačkoli obvinění rovněž souvisejí se strukturálními schématy, kdy se nevlastní sourozenci navzájem obviňují z čarodějnictví.¹²² Brain přichází s alternativní teorií založenou na přístupu ke zdrojům potravy. Když Robert Brain prováděl svůj terénní výzkum etnika Bangwa v šedesátých letech dvacátého století, byly maso a jiné zdroje bohaté na bílkoviny jako například vejce vyhrazené vzhledem k řadě stravovacích tabu takřka výhradně mužům. Nicméně čarodějům se dávalo maso ve snaze je přesvědčit, aby v čarodějné říši nejedli své oběti.¹²³ Dětské nemoci, v této oblasti velmi běžné,¹²⁴ by se daly přičíst na vrub působení čarodějů, stejně často se však mělo za to, že samo dítě je čaroděj nebo čarodějnice trpící za své činy. Podle představ příslušníků etnika Bangwa se čaroděj změnil „jakoby ve zvíře“, a kdyby bylo toto [zvířecí] čarodějovo já zraněno nebo se střetlo s léčivými prostředky namířenými proti čarodějnictví, pocítil by čaroděj odpovídající reakci. Ke zlepšení zdravotního stavu by mohlo vést vyznání, a pokud činy, z nichž se dítě vyznalo, nebyly příliš závažné, nemělo za následek tvrdý trest. Děti se někdy vyznaly z toho, že jsou čaroději, samy od sebe (i když nebyly nemocné), ale nemocní k tomu byli vyzýváni, tím více za situace, kdy se nemoc dala ovlivnit. Brain názorně líčí podmínky, jež by mohly vést dítě k tomu, aby přiznalo, že je čarodějem:

Ovzduší v místnosti nemocného napomáhá vyznání. Dítě rozjitřené bolestí a blouznící z horečky přestává rozlišovat mezi skutečností a halucinací. Nemocný není nikdy ponechán o samotě: zástupy příbuzných a těch, kdo s ním soucítí, na ně dotírají dobře míněnými dotazy; chlapec stále dokola opakuje své příznaky. Návštěvníci chtějí pochopitelně znát skutečné, nadpřirozené důvody onemocnění. Dítě je zahrnováno zastřenými i méně skrytými otázkami: Kam jsi šel? Proměnil ses jakoby ve zvíře? Přiznej se! Přiznej se! V takovém ovzduší může vyznání přivodit pokoj a úlevu rozjitřené mysli. Po celou dobu nemoci probíhají patnáct až dvacet hodin normální domácí činnosti v chýši o jedné místnosti: malé děti lezou po podlaze, návštěvníkům se podává jídlo, kuřata přelétávají zvýšený práh. Matka připravuje jídlo nebo zboží k prodeji na trhu. Nemocné dítě je ve stejné posteli jako jeho bratři a sestry nebo – je-li z nich nejmladší – s matkou; ta také

s manželem souloží v těžce posteli. Nejen pro Evropana je zalidněná, rušná místnost během nemoci skličující. (Brain, 1970, s. 170)

Vyznání čarodějnictví znamenalo přísun dobrého jídla. Příbuzní přinesli dítěti kuřata, „aby ho nebo ji přivedli zpátky z nebe“, neboť nebe je příbytkem čarodějů. Robert Brain uvádí příklad toho, jak jsou pro dětské čaroděje důležité bílkoviny. Zhruba čtrnáctiletý chlapec se přiznal otci, že on a jeho druzi čarodějové – byli to děti a dospělí ze sousedství – byli v nebi, kde pojídali jeho sestřičku, která byla v té době velmi nemocná. Řeklo se to Fonovi (nejvyšší náčelník) Fontemu a při příštím jarmarku Fonovi služebníci povolali chlapce a jeho spolupachatele k náčelníkovi.¹²⁵ Zabili kozu a chlapec přesně předváděl, jak byla jeho sestra sněděna a jak si jednotlivé kusy v čarodějnické buši mezi sebe rozdělili. Brain své líčení uzavírá takto: „Kozu byla rozdělena a za doprovodu troubení diváků bylo čarodějům řečeno, aby šli domů, snědli si maso a nechali dítě samotné. Nikdo ze skupiny neprotestoval, ale vzal si svůj díl a klidně odešel. Děvčátko se pochopitelně uzdravilo“ (Brain, 1970, s. 174).

Některé děti se naučily „obehrávat systém“ a podávaly hrůzná líčení čarodějnické činnosti, ale nikdy nepřiznávaly nic příliš vážného. Při jiných příležitostech byly však výsledky tragičtější. Při jednom incidentu, jehož byl svědkem sám Robert Brain, mělo dítě tetanus a neléčilo se. Ve chvíli, kdy již bylo pozdě, se vyznalo z toho, že „snědlo“ svého nevlastního sourozence, dítě další z otcových manželek, s nímž se jeho matka pohádala. Když dítě umřelo, návštěvníci blahopřáli rodičům, že ztratili „dítě nebes“. Brain uvažuje, zda by mohlo zmírnit matčinu bolest, kdyby si myslela, že její zemřelé dítě bylo čarodějem (jelikož se však soudí, že všichni příslušníci etnika Bangwa zdědili svou čarodějnou látku od matky a pouze následník zdědil navíc čarodějnictví svého otce, byla by to trochu rozporuplná podoba útěchy, jestli vůbec nějaká).

Čarodějnictví jako sociální hrozba

I když ve strukturálně-funkcionálních líčeních přiznání a obvinění z čarodějnictví je bezpochyby jistá přednost, mohou tato líčení podceňovat ničivou a často tragickou povahu čarodějnictví v Africe. Nejistota a prudké změny vedly v mnoha oblastech ke vzrůstu počtu obvinění a podezřelí čarodějové a čarodějnice mohou být napadáni a zabíjeni. Místní strážci zákona a pořádku často nevědí, jak reagovat; v některých případech potvrzují obvinění a s údajnými čaroději a čarodějnicemi zacházejí jako se zločinci. V Kamerunu vede strach z čarodějnictví ke vzniku mnoha spolků zaměřujících se na léčbu následků čarodějnictví, přičemž tyto spolky překračují jazykové a etnické hranice. Při jedné události v oblasti, kde žijí Manjové (jihovýchodní provincie), popsán v anglofonním kamerunském listu *The Herald* (z 5. června 1995,



Obr. 8.1 Maskovaní příslušníci Noční společnosti mrtvého náčelníka při pohřbu kamerunských fonů ve Fontemu v Kamerunu. O obávané Noční společnosti etnika Bangwa (*tro*) se říká, že doprovází náčelníka při jeho nočních velkých čarodějnických činech.
© Fiona Bowie

s. 3), zatklí vojáci veškeré obyvatelstvo vesnice Kesham a drželi je v oblastním městě Mamfe. Vesničané byli podezírání, že zaživa pohřbili ženu s jejím milencem, kteří údajně – jak se soudilo – byli „ve vesnici odpovědni za náhlou smrt 22 osob během čtrnácti dnů“. Mileneckou dvojici identifikoval vesnický *obasindžom*, tajný spolek pro léčbu od čarodějnictví, a dvojice byla **zbita**. Když úmrtí neustávala, vesničané „se rozhodli, že Anthonyho a Mary bude **soudit tradiční rada**, a dvojice byla údajně odvedena do „Ekpe Bust“, hustého lesa, kde – **podle jistých spekulací** – byli milenci buď upáleni zaživa, nebo přivázáni k velkým kamenům a svrženi do řeky Mah“. Matka zavražděné ženy byla donucena s ohledem na vlastní bezpečnost oblast opustit.¹²⁶ Noviny, jež podaly o incidentu zprávu, byly na straně vesničanů, nikoli na straně zavražděné dvojice. Podle jejich názoru byla porušena jejich lidská práva. Vesničané byli nakonec pro nedostatek důkazů propuštěni.

Tento nikterak výjimečný případ naznačuje dilema, před nímž stojí úřady, neboť na jedné straně by měly prosazovat zákony založené na právech jednotlivce, na straně druhé tu jsou lidové představy o spravedlnosti, podle nichž by čarodějové měli být **trestáni**.¹²⁷ V některých oblastech státní **soudy** (oproti méně mocným „tradičním“ **soudům** místních náčelníků) začaly **usvědčovat ty, kteří byli obviněni z čarodějnictví**, přičemž přijímaly líčení žalobců o tom, **jak čarodějové pojídali duše svých obětí**. Lidé, kteří byli ustanoveni k pátrání po čarodějích (v Kamerunu se pro ně v jednom z bantuských jazyků často užívá výrazu *nganga*), získávají v takovém prostředí velikou moc.

Několik autorů upozornilo na spojitost mezi čarodějnictvím a modernizací.¹²⁸ Například v jižním a západním Kamerunu zahrnuje nový typ čarodějnictví označovaný jako *ekong*, *kupe* (podle hory Kupe, kde se jeho výskyt předpokládá) či *famla* i to, že se z lidí dělají zombiové a využívají se na otročké práce. Za bohatství a úspěch musí čarodějové dodat oběť z příslušníků vlastní rodiny. Nejpočetnější a hospodářsky (nikoli však politicky) nejsilnější etnickou skupinou v Kamerunu jsou Bamilékové a *famla* se občas **předkládá** jako zdůvodnění úspěchu Bamiléků **jakožto** obchodníků, což odůvodňuje i **zvyšuje** napětí mezi jednotlivými **etniky**. V **některých** oblastech existují tržnice s čarodějí – jsou to místa, kam mohou čarodějové přijít a **vyměnit** maso svých obětí. Čarodějové mohou rovněž na takové místo přijít, aby si **tu vzali** jakýsi balíček štěstěny – může v něm být hojnost a **úspěch**, nebo naopak nemoc a neštěstí (srov. Pool, 1994, s. 159–164). Představa **konečného** dobra a vyvažující mechanismy často spojené s čarodějnictvím se spojují se zkušeností a obavami souvisejícími se vzrůstem kapitalistické ekonomiky.

Avšak ne všechna subsaharská etnika žijí ve strachu z čarodějnictví nebo na ně svalují vinu za své problémy. Colin Turnbull žil mezi Pygmeji etnika Mbutiů z lesa v poříčí řeky Ituri (v době, kdy to byla součást Belgického Konga) a dával do proti-

kladu nedostatek jejich zájmu o čarodějnictví s jeho význačnou rolí v životě jejich bantuských sousedů. Mbutiové, kteří jsou především lesní lovci a sběrači, věří ve zlovolné nadpřirozené síly, nikoli však ve zděděnou čarodějnou látku. Obě skupiny patří do téhož vesnického světa a v lese takové pojmy nepotřebují. Bantuští sousedi Mbutiů, kteří jsou zemědělci, používají čarodějnictví jako mechanismu k řízení společnosti. Vesničané věří, že jejich nadřazené chápání čarodějnictví uvádí Mbutie do závislého postavení: když například někdo z Pygmejů umře, Pygmejové neznají vhodné mechanismy, jak zjistit, kdo smrt zavinil. Nicméně Turnbull tvrdí, že čarodějnictví vůbec nezvyšuje závislost Pygmejů a je dokladem jejich odstupe od vesnického světa. Mbutiové nepotřebují čarodějnictví, aby si vysvětlili smrt. Mají jiné mechanismy k řízení společnosti a ke zdůvodnění svých neštěstí a nezdarů hledají přirozené, nikoli nadpřirozené příčiny (Turnbull, 1976, s. 59–60). Tyto zajímavé protiklady svědčí o vzájemném vztahu okolního prostředí a sociální struktury (viz kapitola 5) a o jejich roli v utváření kosmologických systémů. Čarodějnictví v Evropě bylo obdobně spojováno se zemědělským, venkovským samozásobitelským hospodářstvím a světovým názorem a na tyto souvislosti se nyní zaměříme.

Čarodějnictví na francouzském venkově

Jeanne Favret-Saadaová je pařížská antropoložka, která v sedmdesátých letech dvacátého století strávila dva a půl roku výzkumem čarodějnictví v severozápadní Francii, v oblasti, kterou nazvala *bocage*, tj. „kraj živých plotů“. Favret-Saadaová stála před zcela odlišným úkolem než Evans-Pritchard či další antropologové zabývající se čarodějnictvím v Africe, kde většina lidí vůbec nezpochybňuje jeho existenci a stále o něm mluví. Uvědomila si, že čarodějnictví zkoumali ve Francii především folkloristé. Shromáždili údaje o čarodějnických rituálech i o rituálech opačných (které očarovane zbavovaly moci čar), ale tyto rituály nezahrnují žádný sociální kontext. Osoba vykonávající rituál je pokládána za nejdůležitější faktor a její sociální zakotvení a vztahy se opomíjejí. Čarodějnictví bylo něco, v co důvěřiví sedláci „věřili“, co však už z definice nemohlo být pravda. Navíc sedláci v severovýchodní Francii podobně jako jejich pařížští sousedé byli vychováni v převládajícím pozitivistickém, vědeckém diskurzu postosvěcenské Evropy. Informátoři Favret-Saadaové si byli dobře vědomi toho, že hovořit o čarodějnictví vzbuzovalo nedůvěru a evokovalo představu zaostalosti.

Ensorceller, „očarovat, okouzlit“. Tento výraz nerozlišuje mezi čarodějnictvím a kouzelnictvím. O čaroději, který je vždy ztotožňován s hlavou rodiny, se soudí, že k dosažení svých cílů užívá zaklínadel a obřadů.

Désorcelleur – osoba mužského nebo ženského pohlaví, která brání moci čaroděje vlastní mocí či „silou“, čarodějův protivník.

Pro Favret-Saadaovou bylo problémem, kde vlastně začít, protože přímé otázky týkající se čarodějnictví se u dotazovaných setkávaly s popíráním tohoto jevu, dotazovaní ujišťovali tazatele, že o ničem takovém nevědí. Favret-Saadaová si začala všimnout slov, kterých lidé používali v každodenních rozhovorech k vyjádření svých biologických neštěstí, jako třeba smrti, neplodnosti a nemoci lidí i zvířat. Nejprve si povšimla, že lidé rozlišují mezi obyčejnými nezdary, které byly přijímány jako něco výjimečného, jednorázového a normálního, a řadou neštěstí, která znamenala něco zlověstnějšího. Když dojde k několika po sobě jdoucím neblahým událostem – například umře kráva, potratí žena, u dítěte se objeví vyrážka, auto sjede do příkopu, nedaří se stloukat máslo, chleba se ne a ne pořádně upéct a tak dále – pak se manželé začínou sami sebe ptát: co bude příště? Jako každý jiný si nejprve zajdou pro vysvětlení a léčbu či nápravu za doktorem, veterinářem nebo automechanikem, ale tyto odborníci jejich strasti chápou jako nezávislé události a neuvědomí si neklid lidí vyvolaný celým řetězcem událostí. Manželé odcházejí s pocitem, že příznaky se daly odstranit či napravit, ale příčina jejich problémů zjištěna nebyla.

Když manželé navštíví kněze, protože se třeba obávají, že už z toho pomalu šlí, mohou dostat řadu možných odpovědí. (1) Kněz (podobně jako doktor či veterinář) může bagatelizovat jejich problémy jako součást přirozeného řádu a nepřisuzovat jim žádný náboženský význam. Ve skutečnosti odmítá znepokojení manželů jako pověru. (2) Může připustit, že pro jejich nezdary může existovat nadpřirozené vysvětlení, ale může je chápat jako zkoušky od Boha, nikoli jako třeba kletbu sousedů. (3) Kněz může připustit, že jde o zlý úmysl, a interpretovat nešťastné události jako dílo ďáblů. Může se pustit do vymítání ďábla nebo povolání diecézního exorcistu, aby tak učinil. Tak jej lidé mohou považovat za někoho, kdo v malém měřítku bojuje s čarodějem. Může chránit lidi před zlými čarami, ale nepošle čáry zpět na čaroděje. Něco takového by mohlo fungovat, pokud by čáry nebo kletba nebyly příliš velké, jinak ale musí být povolán někdo mocnější, aby lidi zbavil čarodějných mocí.

Úkolem takového člověka je postavit se mezi čaroděje a jeho oběť s úmyslem odvést čaromoc od oběti a převést ji zpět na čaroděje. Je-li čarodějův protivník slabší než čaroděj, může od čaromoci utrpět újmu. Favret-Saadaová žila v rodině, která se

o sobě domnívala, že je očarovaná. Když se jí, Favret-Saadaové, přihodilo něco neblahého, byla považována za čarodějova protivníka – ale slabšího, což znamenalo, že byla sama postižena silou, které se snažila čelit. Poté co byla přímo fyzicky vtažena do čarodějnického diskurzu, dokázala se o něm Favret-Saadaová lépe poučit a učila se u ženy uznávané za silnějšího čarodějova protivníka. Stala se její informátorkou a sledovala, jak a kam ji ostatní zařadí. Pokud čarodějové neexistovali, rozhodně existoval čarodějnický diskurz a ten byl vnímán jako skutečný.

Favret-Saadaová zjistila, že logika čarodějnictví se musí hledat v hospodářských a společenských vztazích jejích informátorů. Byla to hospodářství založená na rodinných farmách. Muž, jeho žena, děti, dobytek, majetek a zboží se považovali za jeden celek. Jelikož pouze jediný syn nebo někdy zeť mohl zdědit rodinnou farmu, panovalo v rodinách samozřejmě napětí ohledně nástupnictví. Ten, kdo zdědil farmu, musel k tomu, aby odrazil konkurenční nároky na majetek a vedl farmu k prosperitě, projevit velké schopnosti a musel mít dost hroší kůži. Logika čarodějnictví závisí na představě konečného dobra a životní síly, kterou mohou ohrozit a napadnout jiní.

Má se za to, že čaroděj ze zemědělece, jehož statek utrpěl několik pohrom za sebou, „vysává sílu“. (Je velmi pravděpodobné, že nikdo v oblasti bocage nečaruje, to však ještě nechrání lidi před čarami.) Čaroděj je rovněž hlavou statku a rodiny. Je blízký očarovanému, ale není s ním spřízněn, a předpokládá se, že z oběti chce odčerpávat normální či životní „sílu“, to znamená jeho schopnost produkovat, vyrábět, plodit a přežít. Čaroději se připisuje „abnormální síla“, vždy zlovolná, které čaroděj užívá vykonáváním přesných rituálů nebo běžnými komunikačními prostředky – pohledy, mluvením a dotýkáním. ... „Abnormální“ síla čaroděje odčerpávající normální „sílu“ z oběti vede k tomu, že statek funguje jako dvě sprážené lodi: jedna se plní bohatstvím, zdravím a životem, druhá se vyprazdňuje až k úpadku či smrti. (Favret-Saada, 1989, s. 43)

Favret-Saadaová ukazuje, že léčení následků čarodějnického působení by se mělo posuzovat v rámci širší kategorie „léčebných institucí“. V oblasti bocage je muž jakožto hlava statku vždy prvním cílem útoku, ale jeho žena je vždy tím, kdo hledá léčivé prostředky. Pokouší se znovu získat nad situací kontrolu tím, že se snaží vyhledat čarodějova protivníka a řídí se jeho pokyny. Prospívá to především jí, ale i jejímu manželovi. Ačkoli se vždy zjistí, že čarodějem je soused (ale zase ne tak blízký, aby se mohly narušit vzájemné pracovní závazky, což by statek poškozovalo), Favret-Saadaová tvrdí, že napětí, které vznikne, nepanuje mezi sousedy, nýbrž v rodinách, zejména když jde o nástupnictví. Utrpěné rány osudu mohou vyplývat z těžkostí, jež mohou mít nové hlavy rodin a statků při prosazování svých nároků na dům a půdu, a čarodějnický diskurz a vnější pomoc, kterou tento diskurz nabízí, jim třeba umožní

podniknout náležitě kroky. Favret-Saadaová dokonce naznačuje, že ti, kdo hledají pomoc u čarodějova protivníka, byli obvykle sami už obviněni z čarodějnictví. Stát se obětí a hledat léčbu může být dalším ze způsobů, jak se vypořádat s praktickými a psychologickými tlaky, jež jsou součástí hospodářského života v oblasti *bocage*.¹²⁹

Zlý pohled

Zlý pohled či uhranutí je rozšířená, nikoli však univerzální představa vyskytující se zejména v Indii, na Blízkém východě (včetně severní Afriky), Evropě a oblastech osídlených lidmi pocházejícími z těchto částí světa. Zdaleka to není jen záležitost minulosti. Studenti z Channel Islands (tyto ostrovy se nacházejí mezi jižní Anglií a Francií) mě ujišťují, že zlý pohled tam žije a dobře se mu daří, a dokonce i kultivovaní Evropané nebo Američané, kteří považují něco takového za prazvláštní pověru, často užívají jazykových obrátů a vykonávají činnosti jako například připíjení na něčí zdraví, které ukazují na zbytky kulturního přesvědčení o moci zlého pohledu.¹³⁰

Alan Dundes podává vyčerpávající obecný popis zlého pohledu ve svém článku „Mokrý nebo suchý, zlý pohled“:

Zlý pohled je dost konzistentní a jednoduší komplex lidové víry založený na představě, že jednotlivec, muž či žena, má moc dobrovolně nebo i nedobrovolně škodit druhému člověku nebo jeho majetku jen tím, že se na něho nebo na jeho majetek dívá nebo je chválí. Způsobenou škodou může být nemoc, ba dokonce smrt či zkáza. Typicky je to tak, že oběť, které se dosud vede dobře, je zdravá a dobře vypadá (někdy stačí, když se o něčem takovém jen mluví), přivolává na sebe útok od někoho se zlým pohledem. Je-li napadený objekt živý, může onemocnět. Neživé objekty jako třeba budovy či skály mohou prasknout nebo puknout. K příznakům nemoci způsobené zlým pohledem patří nechutenství, nadměrné zívání, škytání, zvracení a horečka. Je-li napadeným objektem kráva, může jí vyschnout mléko; je-li jím rostlina nebo ovocný strom, může náhle uvadnout a odumřít. Mezi preventivní opatření patří nošení apotropaických amuletů, zvláštní posunky rukou nebo plivání a pronášení ochranných výroků předtím, než se někdo pochválí nebo když se mu lichotí, a také potom, zejména když se chvála či lichocením zaměřuje na dítě. Jinou technikou je skrývání, zastírání, ba dokonce popírání toho, že někomu se vede dobře. (Dundes, 1981, s. 258)

Apotropaický: odvracející zlo nebo mající v úmyslu odvést zlo pryč. Z řeckého apo, „od, z“ a tropé, „změna, obrat, odvrát“.

Antropologický zájem o zlý pohled pochází od Edwarda Tylora (1890) a dosud se o něm mezi antropology diskutuje.¹³¹ Většina doložených případů zlého pohledu však pochází od folkloristů. Alexander Carmichael, skotský výběrčí daní s vášní pro lidovou ústní slovesnost, cestoval v devatenáctém století po Skotské vysočině a skotských ostrovech a zaznamenával si keltské písně, zařikávací formule, modlitby a lidová vyprávění. Výsledky jeho prací vyšly nakonec pod názvem *Carmina Gadelica* (Keltské písně). Mezi Carmichaelovými požehnáními a kletbami se jich několik týká i zlého pohledu a mnoho z nich je promíseno s křesťanskými prvky. V následujícím příkladu končí verše na odvrácení účinků zlého pohledu těmito slovy:

Ať je to člověk, který ti způsobil
zlo,
zlým pohledem,
zlomyslným přáním,
zlou vášní,

Kéž bys odvrátil každé zlo,
každou zlovolnost,
každý zlý úmysl,
každé sužování,
a ať se ti stále dobře daří,
když tě něco takového
obchází,
k slávě Boží a Ježíšově
a Ducha
věčné útěchy.¹³²

Arnold van Gennep parodoval tohoto učenca, který po celý život shromažďoval materiál o zlém pohledu, což nakonec vedlo k tomu, že ve svých 54 letech ovládal 843 jazyků a dialektů. Zemřel ve svém křesle v knihovně a zanechal po sobě osmnáct milionů poznámek, které nikomu nebyly k ničemu.¹³³ Později se na téma zlého pohledu pohlíželo z perspektiv různých oborů ve snaze dospět k nějakému vysvětlení. Richard Coss (1981) se například zaměřil na psychologické studie týkající se kontak-

tu očí a averze v úsilí nalézt nějaký univerzální základ pro víru v moc zlého pohledu. Coss poukazuje na to, že savci, a tedy i lidé, pokládají upřený pohled za agresivní. Velké otevřené oči dítěte, jejichž pohled není tak jasně zaměřený, se naopak pokládají za roztomilé a jsou výzvou k navázání vztahu. V jednom experimentu, který cituje Coss, byly na dveře několika obchodů zavěšeny velké průhledné tabule, na nichž byly namalovány pouze abstraktně vyhlížející zamračené oči, což mělo snížit počet krádeží. Zákazníci přitom rychle vešli do obchodu a ani se na zboží poblíž těchto tabulí nepodívali. Během zkušebního období počet krádeží prudce poklesl, zatímco objem prodeje se nezměnil. Rupert Sheldrake (1994) se pokusil jít o krok dál a zjistit, zda lidé cítí, že se na ně někdo dívá, byť jen skrytými bezpečnostními kamerami. Výsledky se zdají naznačovat, že signifikantně vysoký počet lidí si uvědomuje pohled druhých, ať už je pozorovatel fyzicky přítomen, nebo ne.

Howard Stein se ve svém článku o amerických Slovácích zaměřuje na jinou velice často uváděnou součást zlého pohledu – závist. Jeho studie zkoumá, jak se diskurz závisti a zlého pohledu projevuje při péči o děti a při jejich výchově, zejména při odstavení.

V lidovém jazyce je „závist“ úkon vůle, kdy potají chcete něco, co vám nepatří; když chcete něco, co nemůžete mít. Člověk prahne po něčem, co by ani neměl chtít; rozporuplně si pamatuje onen vzdálený „předmět“, který kdysi možná „vlastnil“, což zase vyvolává proti tomuto rozporuplnému předmětu nespoutaný hněv. A tak sám obdiv může zníčit předmět obdivu. Jediný způsob, jak neutralizovat účinek „závisti“, je plivnout, než se pronesou slova obdivu; nebo když máte podezření, že se na vás někdo podíval zlým okem, můžete to neutralizovat tak, že provedete pokus se vznášením [to znamená, že vhodíte rozžhavené uhlíky nebo hořící zápalky do vody a budete sledovat se, zda se potopí, nebo zda se budou vznášet na hladině]. Slováci to vysvětlují takto: první „závist“ spočívá v tom, že dítě chce matčin prs, když už mu ho matka nechce dát – když už mu ho odňala. Člověk si touží vzít něco, co už nedostává. V žádném případě se však nesmí povolit a vyhovět vůli toho druhého. Je třeba zůstat neoblomný, rozhodný, silný. Matčina vůle je silnější než přání a touha dítěte. Ponaučení: dostanete-li, čeho se vám (byť jen) jednou zachce, budete se domnívat, že to můžete mít, kdykoli se vám zachce. Dítě tak jako matka se učí být jednou bez vůle, jednou naopak umíněné. (Stein, 1981, s. 244–245)

Antropolog David Pocock (1981) zkoumal zlý pohled neboli najar u kasty Patidar v indickém Gudžarátu. Pocock spojil strach ze zlého pohledu s napětím uvnitř kasty, jež se týká zejména rozdílů v bohatství a společenském postavení. Zlý pohled je popsán tak, že do značné míry působí jako čarodějnictví v Africe nebo v severozá-

padní Francii. V ideálním případě by příslušníci jedné a téže kasty měli mít obdobnou hmotnou úroveň, ale v praxi existují značné rozdíly. Obava ze závisti chudšího příbuzného napomáhá tomu, že bohatství se užívá spíše skromně, než že by se stavělo na odív, a zavazuje bohaté pomáhat chudším členům kasty.

Alan Dundes se však nezaměřuje na konkrétní případové studie, ale pokouší se utvořit z dokladů o zlém pohledu jakousi syntézu a nalézt nějaké obecné zásady. Etymologicky [v angličtině, pozn. překl.] spolu zlý pohled a závist souvisejí. Anglické slovo „envy“ pochází z latinského *invidia*, které je zase odvozeno od *in videre*, „vidět“. V pozadí je předpoklad, že vidět něco znamená to chtít. Běžnou reakcí na to, když vidíme nějaký žádoucí předmět, je mluvit o něm pochvalně a chvála může mít odstín závisti. Existence závisti je však všeobecná, kdežto zlý pohled nikoli. Dundes přichází se čtyřmi vzájemně souvisejícími lidovými představami společnými indoevropským a semitským kulturám. Nemusí být vědomě vyjadřovány, ale Dundes tvrdí, že fungují jako společné strukturální principy myšlení a napomáhají porozumět jinak neslučitelným škálám jevů:

1. Život závisí na tekutině. Od pojmu „živá voda“ po semeno, mléko, krev, žluč, slinu a podobně: z toho lze vyvodit konzistentní princip, že tekutina znamená život, zatímco naopak – ztráta tekutiny – znamená smrt. Tekutiny jsou živé; sucho znamená smrt!
2. Existuje konečné množství dobra – zdraví, bohatství atd. –, a proto jakýkoli zisk pro nějakého jedince musí znamenat ztrátu pro jiného. Vlastní-li jedinec drahocenné množství nějaké tekutiny, například semene, automaticky to znamená, že nějaký jiný jedinec tuto tekutinu postrádá.
3. Život znamená vyvážený model. Má-li někdo příliš málo bohatství nebo zdraví, je chudý nebo nemocný. Takoví jedinci představují hrozbu pro ty, kdo mají bohatství a zdraví dostatek a nadbytek. Tato představa může být zčásti projekcí zámožných jedinců. Domnívají se, že by se jim mělo závidět, a tak promítají svá přání na nemajetné. Na druhé straně nemajetní často závidí z vlastních velmi dobrých důvodů.
4. Symbolicky vyjádřeno, pár očí může být ekvivalentem prsů nebo varlat. Jedno oko může být falus (zejména žalud), vulva nebo příležitostně konečník. Plnost života ilustrovaná takovými tekutinami, jako je mateřské mléko nebo semeno, se tak dá symbolizovat okem, a hrozby namířené proti tomu, když má někdo zásobu tak cenných tekutin, se mohou navenek projevit okem nebo očima jiných (Dundes, 1981, s. 266–267).

Dundes se obrací k Richardu Broxtonu Onionsovi (1951), neboť chce rozvinout představu, že tekutina je život. Například se říká, že součástí logiky týkající se zpopelnění je to, že spalování urychluje proces vysoušení – definitivní úbytek životní tekutiny. Onions upozornil na to, že stárnutí pro Řeky znamenalo postupný úbytek tekutiny, a Dundes tvrdí, že pozorovat hrozny, jak se suší na rozinky, a podobně třeba švestky, lze chápat jako analogii k postupnému přibývání vrásek na lidském obličejí při stárnutí. Na podporu své teorie Dundes zdůrazňuje, že přípitek (přijímání životodárných tekutin) je doprovázen slovy jako „na tvé/vaše zdraví“ či „mnoga ljeta“. Z hlediska představy o konečném dobru lze takové výroky interpretovat tak, že ujišťují shromážděnou společnost o tom, že ten, kdo pije, nechce naplnit svou vlastní tekutinu (životní sílu) na úkor ostatních. Bez takového odůvodnění neexistuje pádný důvod spojovat pití s potřebou přát dobré zdraví těm druhým. Další příklad uváděný Dundesem pochází z terénního výzkumu, který uskutečnil Lévi-Strauss na jihu Francie (1969). V levnějších restauracích je na každém stole malá láhev vína, z níž se nenalévá do vlastní sklenice, nýbrž do sklenice někoho u vedlejšího stolu. Tento zvyk se dá obdobně interpretovat jako odpověď na představu konečného dobra. „Pije-li někdo bez ohledu na své sousedy, riskuje, že mu budou závidět a že se stane obětí zlého pohledu“ (Dundes, 1981, s. 268). Dokonce i dávat spropitné číšníkovi lze chápat tak, že člověk uplácí, aby tak předešel případné závisti (viz Foster, 1972), a ve Skotsku se říkávalo, že nabídnout cizinci v hospodě trochu mléka znamená čelit jakýmkoli účinkům zlého pohledu, přičemž účinek se zvýšil, když si člověk trochu vzal jako první (Maclagan, 1902). To vede Dundese ke spekulaci o spojitosti mezi kojením a běžnou představou, že až nenasytý kojenec vyroste, bude mít zlý pohled. Dojde-li k odstavení dítěte, jak to bylo běžnější v minulosti (než antikoncepce omezila početnost rodiny), protože nové dítě potřebuje mléko, můžeme jasně sledovat soupeření sourozenců a boj o nevydatný zdroj mateřského mléka. Připravit kojence o mléko, které potřebuje, by mohlo pro staršího sourozence znamenat, že se mu upírají základní tekutiny, a tedy život.¹³⁴ Dundes jde ještě dál a ukazuje na spojitost mezi anglickými slovy „tip“ (spropitné), „tippie“ (pití) a „nipple“ (prsí bradavka, mateřské mléko) a upozorňuje na to, že zívání, jež se často považuje za prostředek, jak stanovit, že někdo má zlý pohled, by mohlo připomínat otevřená ústa nemluvněte, které chce matčin prs.

Zatímco Dundesovy snahy hledat společný princip pro široký okruh jevů týkajících se zlého pohledu jsou úžasné a leckdy přesvědčivé, je třeba mít na paměti, že zvyky neexistují jen jakožto abstrakce.¹³⁵ Takové etické (vnější) či abstraktní vysvětlení se musí vyrovnat emickými (z vnitřní perspektivy) pozorováními blízkými zkušenosti. Práce Jeanne Favret-Saadaové nám připomíná, že znalosti jednotlivců, kteří se podílejí na čarodějnickém diskurzu, a jejich vzájemné vztahy jsou zásadní, chce-li

člověk porozumět víře a přesvědčení lidí a jejich jednání. Dundes se snaží učinit pro zlý pohled to, co Evans-Pritchard učinil pro čarodějnictví – poukázat na společný princip a logiku. Poslední část této kapitoly se vrací k diskusím o racionalitě zdánlivě nelogických přesvědčení.

Diskuse o mentalitách

Evans-Pritchard popsal zúčastněně pozorování jako vstup do jiné kultury a zároveň její opouštění. Antropolog „žije ve dvou různých světech myšlení zároveň, v kategoriích, pojmech a hodnotách, jež se často nedají uvést v soulad“ (Evans-Pritchard, 1976, s. 243). Když se ho zeptali, zda přijímá představy Azandů o čarodějnictví, Evans-Pritchard odpověděl „ano i ne“ – je to odpověď, kterou zná mnoho antropologů pracujících v terénu:

V mé vlastní kultuře, v atmosféře myšlení, do níž jsem se narodil, v níž jsem byl vychován a která mne formovala, jsem odmítal a odmítám představy Zandů o čarodějnictví. V jejich kultuře, v souboru idejí, v němž jsem pak žil, jsem je přijal; v jistém smyslu jsem jim uvěřil. ... Musí-li člověk jednat, jako by věřil, nakonec uvěří nebo zpola uvěří, když jedná. (Evans-Pritchard, 1976, s. 244)

Typ společnosti, v níž je člověk vychován, evidentně ovlivňuje způsob, jakým se dívá na svět. Existují tedy zásadně odlišné způsoby myšlení v různých společnostech?

Lucien Lévy-Bruhl

Diskuse o tom, jak lidé myslí, a vztah mezi duševními pochody a společenskými podmínkami zaměstnávaly antropology většinu dvacátého století. Vznesené otázky se často týkají problému racionality. Uvažují racionálně pouze dědicové západní vědecké tradice, nebo je racionální myšlení univerzální? Z jiného úhlu pohledu na tyto diskuse se můžeme ptát, zda je západní myšlení tak logické, analytické a racionální, jak si myslí někteří pozitivističní badatelé. Jedním z těch, kdo zasvětili svůj život přemýšlením o otázce mentalit, byl Lucien Lévy-Bruhl.

Lucien Lévy-Bruhl (1857–1939) se narodil v pařížské židovské rodině, která patřila ke střední třídě. Roku 1896 byl jmenován profesorem moderní filozofie na jedné z prvních akademických institucí ve Francii, na Sorbonně. Podobně jako jeho současník Durkheim se Lévy-Bruhl domníval, že náboženství má společenské základy, ale postupně se ve stále větší míře distancoval od durkheimovské školy, *Année Sociologique*. Lévy-Bruhl chtěl založit „vědu o mravech“ srovnáním etických kódů v různých společnostech. Pokládá se za zakladatele *kulturní relativity*, potřeby vidět celou kulturu jako celek podle jejích vlastních požadavků, aby odhalil vztahy a předpoklady, které ji určují, což byl přístup, s nímž přišel Franz Boas ve Spojených státech. Právě dílo *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (Mentální funkce v primitivních společnostech), které vyšlo roku 1909, a *Mentalité primitive* (Myšlení člověka primitivního), jež vyšlo roku 1923, založilo a do jisté míry zničilo Lévy-Bruhlovu pověst. Lévy-Bruhl později změnil představu, kterou předložil v těchto dílech, že jsou dva odlišné druhy „mentality“, jedna primitivní a druhá moderní, ale právě on je nejvíce spojován právě s touto první, nemodifikovanou představou.

Zastánci vývojové teorie v devatenáctém století jako Herbert Spencer, Edward Tylor a sir James Frazer vycházeli všichni z těchto společných předpokladů: (a) z ideje pokroku; (b) z nepochybné víry v účinnost srovnávací metody; (c) z představy psychické jednoty všech národů. Kdyby byla ponechána o samotě, všechna lidská společnost by prošla týmiž fázemi společenského vývoje. Předpokládalo se, že nakonec všechny společnosti dosáhnou stejného vrcholu racionálního, civilizovaného myšlení a chování, jež charakterizovaly viktoriánskou Británii. Lévy-Bruhl se zabýval zejména touto třetí tezí, psychickou jednotou různých národů. Ze svých pojednání vyvodil, že formální pravidla logiky, jež řídí rozumové myšlení, ve skutečnosti neplatí v mnoha jednodušších společnostech.

Aristotelská logika (pochází od klasického řeckého filozofa Aristotela, 384–322 př. Kr.) se zakládá na dvou pravidlech rozumového myšlení: (a) kontradikce (*principium contradictionis*) (něco nemůže být *x* a zároveň *a* v témže smyslu *ne-x*); a (b) zákon vyloučení třetího (*tertium non datur*; dva objekty nemohou být ve stejném čase na stejném místě).¹³⁶

Podle Lévy-Bruhla má Západ intelektuální tradici založenou na přísném ověřování a rozboru hypotéz a tato tradice trvá už staletí, takže Evropané jsou zaměřeni logicky a mají sklon hledat přirozená vysvětlení událostí. „Kolektivní představy“ „primitivních“ národů naopak mají sklon být „prelogické“ či „mystické“. V díle *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* Lévy-Bruhl konstatoval, že „skutečnost okolo primitivních národů je sama mystická. Ani jediná bytost či předmět nebo přírodní jev není v jejich kolektivních představách to, jak se jeví našemu rozumu“ (Lévy-Bruhl, 1985, s. 38). Vyvodil z toho, že rozdíly ve způsobech myšlení narušují představu psychické jednoty lidí a že v jednodušších společnostech aristotelská logika prostě neplatí.

Kolektivní představy: pohled na svět společný příslušníkům nějaké společenské skupiny. Představy se předávají z generace na generaci, ne že by je vždy znovu vynalézali jednotlivci, kteří se do nich rodí. Ačkoli existují jen v jednotlivcích a skrze ně, kolektivní představy znamenají jednotu přesahující navzájem odlišné jednotlivce, kteří příslušnou skupinu tvoří (srov. Lévy-Bruhl, 1985, s. 13).

Na myšlenky Lévy-Bruhla se snesla bouře kritiky. Byl to filozof s psychologickým vzděláním, nikoli antropolog zabývající se terénním výzkumem, a mnoho jeho údajů bylo – jak se ukázalo – neadekvátních. Byl rovněž chápán tak, že „primitivní“ národy nejsou schopny pochopit objektivní příčinné souvislosti mezi událostmi. Dělicí čára mezi „primitivní“ a „námi“ byla kritizována jako vágní a neobhájitelná. Ve skutečnosti Lévy-Bruhl nikdy nepopíral, že všichni lidé na celém světě používají logické myšlení ve vztahu k praktickým a technickým záležitostem, ale tvrdil, že mystická interpretace nějaké události bude mít vždy převahu v „primitivní mentalitě“. Lévy-Bruhl to demonstroval na příkladu australských domorodců. Mohou si uvědomit, že narození dítěte souvisí se sexuálním spojením muže a ženy, ale budou rovněž chápat dítě jako reinkarnaci jednoho nebo více totemických duchů. Dalo by se namítnout, že tento přístup se nikterak neliší od přesvědčení starověkých Řeků (a současné křesťanské, židovské a islámské víry), že zatímco k početí dochází spojením pohlaví, do zárodku se přenese preexistující duše. Lévy-Bruhl tvrdil, že obyvatelé Západu se liší od lidí v jednoduchých společnostech v tom, že si jsou vědomi rozporu v této záležitosti, kdežto příslušníci jednoduchých společností nikoli. Představa víry závisí na něčem, co se nedá dokázat, a odvolává se na jazyk paradoxu a tajemství jako na způsob, jak rozpory řešit.¹³⁷

Ve své snaze pochopit „mentality“ srovnávací metodou se Lévy-Bruhlovi podařilo rozzlobit příslušníky Tylorovy a Frazerovy intelektualistické školy tvrzením, že duševní procesy nejsou všude stejné, a kulturní relativisty, jako byl Boas, který odmítal každý pokus vyslovovat o národech nějaké zevšeobecňující výroky. Malinowski již dříve tvrdil, že zdánlivě iracionální chování primitivů je způsobeno mylnou logikou, nesprávným používáním pravidel správného uvažování, nikoli zcela odlišnými představami o tom, jak svět funguje. Lévy-Bruhl odmítal Malinowského hledání individuálních, psychologických vysvětlení lidského chování a dával přednost kolektivistickému přístupu Durkheimovu.

Lévy-Bruhl uznával, že rozdíl, který se snažil nalézt mezi různými typy myšlení v různých typech společnosti, byl příliš strnulý a ve třicátých letech dvacátého století už svůj postoj neobhajoval. Ve svých *Carnets* (Zápisníky) v záznamu datovaném 29. srpnem 1938 navrhol:

Zcela zanechme toho, že bychom vysvětlovali participaci něčím, co je specifické pro lidské myšlení, ať už je to vrozené (svou strukturou a funkcí), nebo nabyté (duševními zvyky). Jinými slovy, výslovně opravme, co jsem roku 1910 pokládal za správné: neexistuje primitivní mentalita, která by se dala odlišit od jiné dvěma vlastnostmi, které jsou pro ni příznačné (mystická a prelogická). Existuje mystická mentalita, jež je výraznější a snáze pozorovatelná u „primitivních národů“ než v našich vlastních společnostech, ale je přítomna v každé lidské mysli. (Lévy-Bruhl, 1975, s. 100–101)

Závěr Lévy-Bruhla, že jsou různé typy myšlení („logický“ a „mystický“), jež existují vedle sebe ve všech společnostech, třebaže v různé míře, i nadále vzbuzoval zájem antropologů, zabývajících se poznáním. Dva významní badatelé, kteří byli pozváni na morganovské přednášky ve Spojených státech, se nedávno vrátili k „diskusi o mentalitách“. Přednášky Stanleje Jeyaraje Tambiaha byly vydány v roce 1993 pod názvem *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality* (Magie, věda, náboženství a oblast racionality). Byron J. Good publikoval své přednášky následujícího roku pod názvem *Medicine, Rationality and Experience* (Lékařství, racionalita a zkušenost). Abychom ilustrovali některé ze směrů, kudy se ubírala tato diskuse, podíváme se nyní na některé z Goodových argumentů týkajících se racionality a lékařské vědy, neboť o ní se často soudí, že je typickým představitelem objektivní, pokrokové, ryzí vědy a názorů nezávislých na hodnotovém systému.

Racionalita v západní vědě

Pro Lévy-Bruhla se logické, racionální, vědecké myšlení stavělo do protikladu s „prelogickým“ myšlením založeným na „mystické účasti“. Náboženství patřilo k prelogickému myšlení, kdežto lékařství by se klasifikovalo jako logické. Byron Good (1994) naopak tvrdí, že mezi vědou včetně lékařství a náboženským fundamentalismem je těsný vztah. Tento vztah závisí zčásti na našem pojetí toho, co je „přesvědčení“ či „víra“.

Pro fundamentalistické křesťany se spása často považuje za něco, co vyplývá z víry, a misionářská činnost je chápána jako úsilí přesvědčit domorodce, aby opustili svou nepravou víru a přijali takovou věrouku, která povede k novému životu a definitivní spáse. Ironií osudu zcela nenábožensky založení vědci a političtí činitelé spatřují podobný prospěch v přesvědčení o správné věci. Poučit veřejnost o nebezpečích drog a jejich užívání, zní naše dnešní osvícenská teorie ... přiměte je, aby uvěřili ve správnou věc, a problém se hravě vyřeší. Poučte pacienta, doporučují lékařské časopisy klinickým lékařům, a vyřešte problémy s léčením chronické nemoci související s tím, když pacient nespolupracuje ... přiměte lidi, aby uvěřili ve správnou věc, a naše veřejné zdravotní problémy se vyřeší. Záchrana před drogami a před zbytečnou nemocí bude důsledkem správného přesvědčení. (Good, 1994, s. 7)

Evans-Pritchard rozlišoval mezi tím, čemu Azandové „věří“, například když se řekne „Azandové věří, že někteří lidé jsou čarodějové“, a tím, co „vědí“, což je slovo, které popisuje lékařské umění Azandů – jejich lékařské znalosti nemocí a udravování. Evans-Pritchard tak založil svou monografii o čarodějnictví Zandů „na rozdíl mezi těmi idejemi, které jsou v souladu s objektivní skutečností ... a těmi, které s ní v souladu nejsou; jazyk vědění se používá k popisu prvního typu idejí a jazyk víry k popisu druhého“ (Good, 1994, s. 13). Good se obrací k Wilfredu Cantwellu Smithovi (1977, 1979) ve snaze hlouběji prozkoumat etymologii slova „belief“ (angl. „víra, přesvědčení“, pozn. překl.) a vyvozuje, že to, jak tomuto výrazu rozumíme, je poměrně nedávného data. Ve staré angličtině „to believe“ znamenalo „mít rád, být někomu oddán, lnout k něčemu“ a pro Chaucera to znamenalo „slíbit věrnost“. Víra („belief“) v Boha tedy neznamovala být oddán něčemu, co se nedá dokázat, nýbrž slibem žít svůj život ve službě Bohu jako nevolník sloužící pánovi. Teprve od konce sedmnáctého století znamenalo slovo „belief“ volbu mezi dvěma možnými výklady či tezemi, takže „věřím v Boha“ znamenalo volbu mezi vírou, že Bůh existuje, a tvrzením, že Bůh je lidský výtvar, lidská představa. Jak ukázal Evans-Pritchard, „věřit“ („angl. „believe“) v čarodějnictví znamenalo pro Azandy cosi velmi odlišného než pro něho. Tak jako v předosvícenské Evropě existoval jediný hegemonní světový názor.

Možnost, že čarodějnice a čarodějové možná neexistují, nebyla součástí „kolektivních představ“ Zandů (abychom použili sousloví Lévy-Bruhla). Jak vědci v oboru lékařství, tak fundamentalističtí křesťané používají podle Gooda slova „víra“ („belief“) v tomto dnešním smyslu jako volbu mezi dvěma alternativami, jednou správnou a druhou nesprávnou. „Správná víra“ je životně důležitá, neboť znamená volbu mezi správným a nesprávným viděním světa.

Pojem víra („belief“), jak se dnes chápe a používá v angličtině, se dá jen obtížně přeložit do jiných jazyků, je-li to vůbec možné. Mary Steedlyová (1993) působila u etnika Karobataků na Sumatře. Stále jí pokládali otázku, kterou chápala jako „věříš v duchy?“ Steedlyová nechtěla odpovědět „ne“, pokud by to mělo být na úkor jejího vztahu k lidem, ale nedokázala odpovědět „ano“, protože to by znamenalo lhát. Teprve po několika měsících si uvědomila, že Karobatakové se jí neptali „věříš, že duchové existují?“, nýbrž „věříš či důvěřuješ duchům?“ Chtěli vědět, zda s nimi udržuje vztahy (podobně jako Evans-Pritchard a Paul Stoller používali orákul, aby zjistili, jaký je každodenní život v Africe). Křesťané ve středověku, kteří o sobě prohlašovali, že věří v Boha, tak nehlásali jeho existenci, nýbrž svou oddanost službě Bohu. Klíčový rozdíl mezi Evansem-Pritchardem a Mary Steedlyovou na jedné straně a Azandy, Karobataky a středověkými křesťany v Evropě na straně druhé spočívá v přítomnosti či absenci alternativních světových názorů. Good označuje knihu *Deadly Words* (Smrtící slova) Jeanne Favret-Saadaové za prvou vpravdě postmoderní etnografickou práci o čarodějnictví. Favret-Saadaová nedokázala stát stranou a odlišit mystickou víru od „skutečných“ znalostí. Jak Good poznamenává, „pro ty, jež napadl čaroděj, pro ty zemědělece – a pro Favret-Saadaovou samu – jejichž život byl v sázce, nešlo o víru (*belief*) v čarodějnictví. Smysl mělo jediné chránit se před zlovolnými útoky vyvolávajícími nemoc a neštěstí“ (Good, 1994, s. 14).

Jako lékař a antropolog zároveň, odborník, který zná jak klinické lékařství, tak představy o zdraví a nemoci v transkulturním kontextu, je Good krajně kritický k tvrzením západního biomedicínského světového názoru.

Klinické lékařství až příliš často uvádí příklady úzce pojaté instrumentální skutečnosti. Dělá to dost rafinovaně ... prostřednictvím každodenních praktik – například zanášením do diagramů – a tím se konstituují objekty lékařství. Činí tak rovněž zužováním záběru klinického pohledu do takové míry, že mnoho z těch nejpodstatnějších aspektů lékařské péče – společenské a ekonomické podmínky, jež vyvolávají pacientovu nemoc a vedou k nákladným zásahům, přičemž se dává přednost pomoci pacientům, aby měli dobrou smrt – se jednoduše opomíjejí jako irelevantní pro oblast klinické praxe. (Good, 1994, s. 180)

Good dává do protikladu světový názor biomedicíny, který je omezený, ale sebevědomý, k mnohem váhavějšímu a tázavějšímu přístupu antropologie a odkazuje na charakteristiku „spásonosné víry v moc vědy“ od Clifforda Geertze (1988, s. 146). Ať už je lékařský postup či vědecká hypotéza neproověřená, nevyzkoušená či nelogická, velmi se věří tomu, že je racionální a úplně odlišná od tvrzení náboženství a myšlenkových světů „primitivních“ národů. Většina antropologů by souhlasila s pozdějšími závěry Lévy-Bruhla, že existují rozmanité cesty myšlení společného všem kulturám světa. Existuje vědecký způsob myšlení, který testuje hypotézy vzhledem ke každodenní skutečnosti a zkušenosti, jež jsou podstatné pro technický pokrok, a vedle toho „mystičtější“ či nelogický způsob myšlení prostřednictvím metafory a analogie, jež napomáhají pochopit složitost lidské existence. V praxi se tyto typy myšlení třeba nedají od sebe odlišit, neboť jsou za téže situace oba přítomny. Filozofové a teologové například zastávali názor, že věřit v Boha je racionální, a zdá se, že i představy, o nichž se soudí, že jsou iracionální, jako například čarodějnictví, lze racionálně odůvodnit empirickými doklady. Radcliffe-Brown (1952) rovněž sledoval, jak tytéž procesy fungují v „primitivních“ a západních společnostech. Podle Radcliffe-Browna mají všechna náboženství sklon začleňovat přirozené jevy a lidské činnosti do jediného kosmologického schématu. Předměty a události nabývají *rituální hodnoty* (považují se za posvátné), zasahují-li do nějakého aspektu lidské existence nebo je symbolizují. Vzhledem k rozsahu, v jakém tato zásada funguje, se tu etnika mohou lišit mírou, nikoli však podstatou.

Mary Douglasová je neochvějným zastáncem názoru, že mezi lidmi je opravdu určitá psychická jednota. Například jak „primitivní rituál“, tak „světské obřady“ slouží jako mechanismus k soustředění nebo jako mnemotechnika a kontrola vlastní zkušenosti. Balit a rozbalovat kufr jako blázen před odjezdem na svátky jistě volně dny nepřiblíží, ale cestovateli může pomoci vyloučit všechno, co není nutné, aby si volna užil, a to jak v tělesném, tak duševním smyslu. Stejným způsobem pastevec z etnika Dinka, který sváže svazček trávy u cesty, když spěchá domů na večeři, neočekává, že tato činnost sama znamená, že už je čas na večeři. Svázaná tráva mu pomůže, aby se soustředil, a on zdvojnásobí své úsilí, aby byl doma včas (Douglas, 1966, s. 63–64). V obou těchto případech má to, co by se dalo označit za nelogické (rituální, mystické) činnosti, praktický, racionální účinek. Příliš zvýrazňovat rozdíly mezi způsoby myšlení znamená nechápat lidskou psychologii, a tedy ani racionalitu. Pro Douglasovou stejně jako pro Gooda „je správným základem pro srovnávání trvat na jednotě lidské zkušenosti a zároveň trvat na její různorodosti, na rozdílech, kvůli nimž má srovnávání smysl“ (Douglas, 1966, s. 77). Moderní společnosti se liší od jednodušších ve skutečnosti větší diferenciací, větším počtem alternativ, z nichž si můžeme vybrat.

Mary Douglasová charakterizovala jeden z hlavních rozdílů ve způsobech myšlení protikladem personalizovaného a neosobního. Některé kosmologie (sem Douglasová zahrnuje Čínu a subsaharskou Afriku) dávají vesmír do velmi bezprostřední souvislosti s lidským chováním. Geomancie a *feng-šuej* například vycházejí z předpokladu, že země a její energie a lidský osud jsou spolu těsně spjaty. Robert Pool (1994) ve svém pojednání o čarodějnictví v kamerunských savanách dochází k závěru, že představy o čarodějnictví se vracejí k otázkám osobní odpovědnosti. Čarodějnictví odráží personalizovaný svět, v němž činy, a dokonce myšlenky jednotlivců mají důsledky v oblasti sociální i „nadpřirozené“.

Pierre Bourdieu (1977, s. 110–112) zdůrazňuje, že „fiktivní“ racionalita vědecké a akademické obce (a západní filozofické tradice jako celku) se svou snahou uspořádat vztahy čistě teoreticky, se velmi liší od „fuzzy“ logiky všedního života, kde zjevné protikladné systémy nemohou **reálně** nikdy platit zároveň. Bourdieu tedy dává do protikladu „svět praxe“ a „svět akademického diskurzu“. Opět tu nejde o „primitivní“ společnosti oproti společnostem „civilizovaným“. Mimo akademický svět si všichni dobře vystačíme s představami, které dávají smysl ve svých sférách. Uveďme jeden často citovaný příklad: křesťan nemusí mít žádné problémy, „věří-li“ příběhu o stvoření v knize Genesis a zároveň „velkému třesku“ jakožto vědeckému vysvětlení. Zdůrazňuje-li se rozdíl, člověk pravděpodobně odpoví, že každý z nich patří k jinému diskurzu. Biblická zpráva je vyjádřena jazykem poezie a mýtu a jde jí o otázky smyslu a lidské odpovědnosti, kdežto vědecká verze stvoření se zabývá mechanismy a fyzikálními zákony.¹³⁸ Podobá se to příslušníkovi etnika Zandů, který má za to, že sýpka stojící na kulech se zřítíla působením čarodějnických sil a zranila někoho, kdo seděl v jejím stínu (smysl události), a zároveň že podpěra se podlomila, protože ji vyžrali termiti (mechanismus, který to způsobil).

Neměli bychom však ztrácet ze zřetele vliv osvícenství na západní myšlení včetně evropského křesťanství. Paul Gifford konstatuje:

Nadpřirozeno se do značné míry vytratilo (budeme užívat tohoto termínu pro rozlišování mezi světem démonů, duchů, čarodějů a čarodějnic atd. a světem nadpřirozeným – Bůh, nebesa, modlitba, vzkříšení Kristovo, svátosti – což do značné míry přetrvává v západních církvích). ... Skutečnost obecně nezakoušíme v podobě čarodějů, démonů a personifikovaných duchovních sil a křesťanství se změnilo, aby tohle vzalo v úvahu. ... V Africe většina křesťanů vyšla z prostředí málo ovlivněného evropským osvícenstvím; pro většinu Afričanů čarodějnictví, duchové a předkové, čary a kouzla jsou primární, bezprostřední a přirozené interpretační kategorie. ... Většina Afričanů má „okouzlený“ světový názor. (Gifford, 1998, s. 327–328)

V hlavních křesťanských církvích v Africe to vede k situaci, kdy většina jejich představených přijímá osvícenské myšlení, zatímco většina prostých řadových křesťanů má mnohem „tradičnější“ nadpřirozenou představu o světě, jak to bylo v Evropě běžné do doby osvícenství (srov. Thomas, 1971). Nejrychleji rostoucí církve v Africe i v Latinské Americe jsou ty, které hlásají evangelium blahobytu a osvobození – věříš-li (a dávaš nebo „sázíš“ peníze), budeš požehnan zdravím a hojností. Nedaří-li se dosáhnout vytčených cílů, svádí se to na duchy, čarodějnictví, kletby, na to, když se někdo zaplete s tradičními léčiteli („fetišoví kněží“) a tak dále. Tyto mladší letniční církve odmítají tradiční kulturu, ale také mají nadpřirozené vidění skutečnosti, s diskurzem Boha a Dábla, zázračnými zásahy shůry a instrumentálním pojetím náboženství; to všechno odpovídá aspektům tradičního myšlení včetně dynamiky čarodějnictví.¹³⁹

Robin Horton (1994) navazuje na téma racionality a volby, s nímž přišlo osvícenství, a dává do protikladu „uzavřenou“ povahu afrického tradičního myšlení a „otevřený“ světový názor moderní Evropy a Ameriky. Viděli jsme už, že Tylor, Malinowski a další se mýlili, když se domnívali, že věda nakonec skoncuje s magií i náboženstvím. Věda pouze dodala další prvek, třebaže nesmírně silný a významný, do spektra kosmologických voleb, jež jsou k dispozici.¹⁴⁰ Je jasné, že ne každý si ví rady s rozvíjejícím se vědomím alternativ, které podřývají jistoty a absolutní hodnoty.

Tito lidé si stále uchovávají starý systém absolutní platnosti svých věroučných systémů a přesvědčení se všemi doprovodnými obavami z jejich ohrožení. Pro tyto lidi představuje konfrontace stále hrozbu chaosu nejděsivějšího druhu – je to hrozba, která vyžaduje ta nejostřejší opatření. Odpovídají jedním z těchto dvou způsobů: buď vyhladit ty, kdo jsou za konfrontací zodpovědní, často do posledního dosud nenarozeného dítěte, nebo se snažit je obrátit na vlastní víru fanatickou misionářskou činností. ... Někteří se pokusí vypořádat se svými obavami tím, že nezřízeně uvěří v pokrok směřující k budoucnosti, v níž „Pravda“ bude nakonec poznána. Ale jiní nostalgicky touží po pevné, nesporné víře „uzavřené“ kultury. Volají po autoritativním zřízení a vládě dogmatu a po pronásledování těch, kteří se cítí dobře ve světě stále se měnících idejí. Je jasné, že s „otevřeným“ přístupem jsou nesnáze, je to ošidná, křehká, ožehavá záležitost. (Horton, 1994, s. 256–257)

Všechny nás patrně napadnou příklady obou typů reakcí, od slepé víry ve vědu a pokrok po restriktivní islám afghánského Talibánu a křesťanské fundamentalisty, kteří věří, že jen oni budou „spaseni“. Konkurenční tržiště idejí, jež konstituuje modernitu, není domovem racionálního vědeckého myšlení, spíše směsice rozmanitých idejí, z nichž některé jsou slučitelné, jiné protichůdné. Vypělý svět se liší od světa domo-

rodých etnik v tom, že je proselytský. Tradiční národy se zřídka snaží přesvědčit jiné, že jejich světový názor je správný, protože je to očividné.¹⁴¹ Jakmile se umožní volba, vzniká i nejistota. Jako živočichové společenství reagujeme na pochybnost snahou převést ostatní na svou stranu, nacházíme jistotu v počtech, nebo když jsou nízké a my jistotu nenacházíme, pak v těsnějších hranicích, jež vylučují vnější svět s jeho „nesprávným“ viděním věcí. Je však také možné, že vedle sebe existují úplně odlišné světové názory. Někdo může být zároveň věřící a vědec nebo moderní postosvícenský Francouz, který se domnívá, že je očarován. Nemusíme si být plně vědomi procesů, které tu probíhají, ale všichni jsme obeznámeni se synkretickými náboženskými idejemi a praktikami. Ať už se možnosti vyhledávají, nebo se jim čelí, náboženství jsou spolu i nadále v interakci a rozvíjejí a zpochybňují své základy, kdykoli a kdekoli se lidé a kultury setkávají.

Literatura

- Ankarloo, Bengt & Henningsen, Gustav (eds.) (1993): *Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries*. Oxford: Oxford University Press.
- Ardener, Edwin (1970): Witchcraft, economics and continuity of belief. In Mary Douglas (ed.), *Witchcraft Confessions and Accusations*. London: Tavistock, s. 141–160.
- Badone, E. (1990): *Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Bayart, J. F. (1993): *The State in Africa: The Politics of the Belly*, překlad do angličtiny M. Harper, C. a E. Harrison, London: Lognman.
- Bloch, Maurice E. F. (1998): *How We Think They Think: Anthropological Approaches to Cognition, Memory and Literacy*. Boulder, CO & Oxford: Westview Press.
- Bocock, R. & Thompson, K. (eds.) (1985): *Religion and Ideology*, Manchester: Manchester University Press.
- Bourdieu, Pierre (1977): *Outline of a Theory of Practice*, překlad do angličtiny R. Nice. Cambridge: Cambridge University Press (poprvé vyšlo roku 1972 pod názvem *Esquisse d'une théorie de la pratique*).
- Bowie, Fiona (1985): A social and historical study of Christian missions among the Bangwa of South West Cameroon. Disertační práce. Oxford.
- Bowie, Fiona (1999): Witchcraft and healing among the Bangwa of Cameroon. In Graham Harvey (ed.): *Indigenous Religions: a Companion*. London: Cassell.
- Brain, James Lewton (1983): Witchcraft and development. *African Affairs*, 82, 371–384.
- Brain, Robert (1970): Child witches. In Mary Douglas (ed.), *Witchcraft Confessions and Accusations*. London: Tavistock, s. 161–179.
- Brain, Robert (1972): *Bangwa Kinship and Marriage*. London: Cambridge University Press.
- Carmichael, Alexander (1928): *The Carmina Gadelica*. Edinburgh: Scottish Academic Press.

- Cohn, Norman (1970): The myth of Satan and his human servants. In Mary Douglas (ed.), *Witchcraft Confessions and Accusations*. London: Tavistock, s. 3–16.
- Coss, Richard G. (1981): Reflections on the evil eye. In Alan Dundes (ed.): *The Evil Eye: a Casebook*. New York & London: Garland, s. 181–191.
- Crick, Malcolm (1982): Recasting witchcraft. In Max Marwick (ed.): *Witchcraft and Sorcery: Selected Readings*. Harmondsworth: Penguin, s. 343–364.
- Davies, Oliver & Bowie, Fiona (eds.) (1995): *Celtic Christian Spirituality*. London: SPCK; New York: Crossroad.
- Douglas, Mary (1966): *Purity in Danger: an Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Douglas, Mary (ed.) (1970): *Witchcraft Confessions and Accusations*. ASA Monographs 9, London: Tavistock.
- Dundes, Alan (1981): Wet and dry, the evil eye. In Alan Dundes (ed.), *The Evil Eye: a Casebook*. New York & London: Garland, s. 257–312.
- Evans-Pritchard, E. E. (1934): Lévy-Bruhl's theory of primitive mentality. *Bulletin of the Faculty of Arts* (Egyptian University, Cairo), 2.
- Evans-Pritchard, E. E. et al. (eds.) (1954): *The Institutions of Primitive Society*. Oxford: Basil Blackwell.
- Evans-Pritchard, E. E. et al. (1976): *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press (poprvé vyšlo roku 1937).
- Evans-Pritchard, E. E. et al. (1981): *A History of Anthropological Thought*. London & Boston: Faber & Faber.
- Favret-Saada, Jeanne (1980): *Deadly Words: Witchcraft in the Bocage*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Favret-Saada, Jeanne (1989): Unwitching as therapy. *American Ethnologist*, 16 (1), 40–56.
- Foucault, Michel (1973): *The Birth of the Clinic: an Archaeology of Medical Perception*. New York: Random House.
- Foster, George M. (1965): Peasant society and the image of limited good. *American Anthropologist*, 67, 293–315.
- Foster, George M. (1972): The anatomy of envy: a study in symbolic behavior. *Current Anthropology*, 13, 165–202.
- Galt, Anthony H. (1982): The evil eye as synthetic image and its meanings on the Island of Pantelleria, Italy. *American Ethnologist*, 9, 664–681.
- Galt, Anthony H. (1985): Does the Mediterraneanist dilemma have straw horns? *American Ethnologist*, 12(2), 369–371.
- Geertz, Clifford (1988): *Works and Lives: the Anthropologist as Author*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Geschiere, Peter (1988): Sorcery and the state. Popular modes of action among the Maka of Southeast Cameroon. *Critique of Anthropology*, 8(1), 35–63.

- Geschiere, Peter & Fisiy, Cyprian (1994): Domesticating personal violence: witchcraft, courts and confessions in Cameroon. *Africa*, 64(3), 323–341.
- Geschiere, Peter (1997): *The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Post-colonial Africa*. Charlottesville & London: University of Virginia Press.
- Gifford, Paul (1998): *African Christianity: Its Public Role*. London: Hurst & Co.
- Ginzburg, Carlo (1992): *The Night Battles: Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Girard, René (1992): *Violence and the Sacred*. Anglický překlad Patrick Gregory. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Good, Byron J. (1994): *Medicine, Rationality and Experience: an Anthropological Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Herzfeld, Michael (1981): Meaning and morality: a semiotic approach to evil eye accusations in a Greek village. *American Ethnologist*, 8, 560–573.
- Herzfeld, Michael (1984): The horns of the Mediterraneanist dilemma. *American Ethnologist*, 11, 439–454.
- Horton, Robin (1975): On the rationality of conversion. *Africa*, 45, 3–4.
- Horton, Robin (1994): *Patterns of Thought in Africa and the West*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Horton, Robin & Finnigan, Ruth (eds.) (1973): *Modes of Thought*. London: Faber & Faber.
- Idowu, E. Bojalu (1978): *African Traditional Religion*. London: SCM.
- Kapferer, Bruce (1997): *The Feast of the Sorcerer: Practices of Consciousness and Power*. Chicago & London: University of Chicago Press.
- Kluckhohn, Clyde (1944): *Navaho Witchcraft*. Peabody Museum Papers, Harvard University, 22(2).
- Leach, Edmund R. (1966): Virgin birth. *Proceedings of the Royal Anthropological Institute*, 39–49.
- Leach, Edmund R. (1968): Correspondence. *Man*, 3(1), 129.
- Lett, James (1998): *Science, Reason and Anthropology: the Principles of Rational Inquiry*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Lévi-Strauss, Claude (1969): *The Elementary Structures of Kinship*. London: Eyre & Spottiswoode (poprvé vyšlo roku 1949 pod názvem *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: Presses Universitaires de France).
- Lévy-Bruhl, Lucien (1975): *The Notebooks on Primitive Mentality*. Anglický překlad Peter Rivière. Oxford: Blackwell (poprvé vyšlo roku 1923). Česky: *Mýšlení člověka primitivního*. Praha: Argo 1999.
- Lévy-Bruhl, Lucien (1985): *How Natives Think*. Anglický překlad Lillian A. Clare, s novým úvodem C. Scotta Littletona. Princeton, NJ: Princeton University Press. Poprvé vyšlo roku 1909 pod názvem *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (Mentální funkce v primitivních společnostech).
- Lloyd, G. E. R. (1993): *Demystifying Mentalities*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Luhrmann, Tanya (1989): *Persuasions of the Witch's Craft*. Oxford: Basil Blackwell.
- Macfarlane, Alan (1970a): *Witchcraft in Tudor and Stuart England: a Regional and Comparative Study*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Macfarlane, Alan (1970b): Witchcraft in Tudor and Stuart Essex. In Mary Douglas (ed.), *Witchcraft Confessions and Accusations*. London: Tavistock, s. 81–99.
- MacLagan, R. C. (1902): *Evil Eye in the Western Highlands*. London: David Nutt.
- Martin, David (1990): *Tongues of Fire: the Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Blackwell.
- Marwick, Max (ed.) (1982): *Witchcraft and Sorcery*. Harmondsworth: Penguin.
- Mbembe, Achille (2001): *On the Postcolony*. Berkeley & London: University of California Press.
- Meyer, Birgit (1992): „If you are a devil, you are a witch, and if you are a witch, you are a devil.“ The integration of „pagan“ ideas into the conceptual universe of the Ewe in Southeastern Ghana. *Journal of Religion in Africa*, 22, 98–132.
- Middleton, J. & Winter, E. H. (eds.) (1963): *Witchcraft and Sorcery in East Africa*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Needham, J. (ed.) (1928): *Science, Religion and Reality*. London: Sheldon Press.
- Needham, Rodney (1972): *Belief, Language and Experience*. Chicago: University of Chicago Press.
- Onions, Richard Broxton (1951): *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Overing, Joanna (ed.) (1985): *Reason and Morality*. London: Tavistock.
- Pocock, David E. (1981): The evil eye – envy and greed among the Patidar of Central Gujerat. In Alan Dundes (ed.), *The Evil Eye: a Casebook*. New York & London: Garland, s. 201–210.
- Pool, Robert (1994): *Dialogue and the Interpretation of Illness: Conversations in a Cameroon Village*. Oxford & Providence, RI: Berg.
- Popper, Karl (1972): *Objective Knowledge: an Evolutionary Approach*. Oxford: Clarendon Press.
- Radcliffe-Brown, Alfred Reginald (1952): *Structure and Function in Primitive Society*. London: Cohen & West.
- Rowlands, Michael & Warnier, Jean-Pierre (1988): Sorcery, power and the modern state in Cameroon. *Man*, 23, 118–132.
- Sahlins, Marshall (1976a): *Culture and Practical Reason*. Chicago: Chicago University Press.
- Sahlins, Marshall (1976b): *The Use and Abuse of Biology: an Anthropological Critique of Sociobiology*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Schneider, David M. (1968): Virgin birth. Correspondence. *Man*, 3(1), 126–129.
- Schoeck, Helmut (1997): The evil eye: forms and dynamics of a universal superstition. In Arthur C. Lehmann & James E. Myers (eds.), *Magic, Witchcraft and Religion: an Anthropological Study of the Supernatural*, 4. vyd. Mountain View, CA: Mayfield Publishing Co., s. 227–230.
- Schrempf, Gregory (1998): Aristotle's other self: on the boundless subject of anthropological discourse. In George W. Stocking Jr (ed.), *Romantic Motives: Essays on Anthropological Sensibility*. History of Anthropology, sv. 6. Madison: University of Wisconsin Press, s. 10–43.

- Shaw, Rosalind (1997): The production of witchcraft/witchcraft as production: memory, modernity, and the slave trade in Sierra Leone. *American Ethnologist* 24(4), 856–876.
- Shaw, Rosalind (2002): *Memories of the Slave Trade: Ritual and the Historical Imagination in Sierra Leone*. Chicago & London: University of Chicago Press.
- Sheldrake, Rupert (1994): *Seven Experiments that Could Change the World: a Do-it-yourself Guide to Revolutionary Science*. London: Fourth Estate.
- Skorupski, J. (1973): Science and traditional religious thought. *Philosophy of the Social Sciences*, 3.
- Smith, Wilfred Cantwell (1977): *Belief and History*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Smith, Wilfred Cantwell (1979): *Faith and Belief*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Sperber, Dan (1985): *On Anthropological Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spooner, Brian (1970): The evil eye in the Middle East. In Mary Douglas (ed.). *Witchcraft Confessions and Accusations*. London: Tavistock, s. 311–319.
- Steedly, Mary Margaret (1993): *Hanging without a Rope: Narrative Experience in Colonial and Neocolonial Karoland*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Stein, Howard F. (1974): Envy and the evil eye among Slovak-Americans: an essay in the psychological ontogeny of belief and ritual. *Ethnos*, 2(1), 15–46. Přetištěno in Alan Dundes (ed.), *The Evil Eye: a Casebook*. New York & London: Garland, s. 223–256.
- Stewart, Charles & Shaw, Rosalind (eds.) (1994): *Syncretism/Anti-Syncretism: the Politics of Religious Synthesis*. London: Routledge.
- Tambiah, Stanley Jeyaraja (1991): *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thomas, Keith (1971): *Religion and the Decline of Magic*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Turnbull, Colin (1976): *Wayward Servants: the Two Worlds of the African Pygmies*. Westport, CT: Greenwood Press.
- Tylor, Edward Burnett (1890): Notes on the survival of ancient amulets against the evil eye. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 19, 54–56.
- van Gennep, Arnold (1981): The research topic: or, folklore without end. In Alan Dundes (ed.), *The Evil Eye: a Casebook*. New York & London: Garland, s. 3–8.
- Wilson, Brian (ed.) (1970): *Rationality*. Oxford: Basil Blackwell.
- Wilson, Monica (1951): Witch beliefs and social structure. *American Journal of Sociology*, 56(4), 307–313.
- Winch, Peter (1958): *The Idea of a Social Science, and Its Relation to Philosophy*. London: Routledge & Kegan Paul.

Úvod

Pout' není klasické antropologické téma jako magie či šamanismus, a do sedmdesátých let dvacátého století mu nebyla věnována valná pozornost. Mnoho etnografických pojednání se soustřeďuje na nějakou konkrétní svatyni a její vyznavače, což představuje geografické ohnisko obdobné malému společenství v tradiční antropologii. Nedávné studie se zabývaly osobními zkušenostmi a zážitky poutníků na cestě (Frey, 1998) nebo úlohou svatyně při uchování národní diasporní identity (Tweed, 1997). Gananath Obeyesekere (1984) si ve svých psychologických případových studiích ženských asketiček při svatyni Kataragama na Srí Lance zvolil méně konvenční přístup. Obeyesekereovým hlavním zájmem nebyla pout' sama jako událost, nýbrž symbolická úloha zacuchaných ženských vlasů a jejich vztah k vlastním osobním životním příběhům (srov. kapitola 2).¹⁴² Antropologie má jen málo prostředků, jak zkoumat osobní zkušenosti, a pout' se svou realizací tělesné, duchovní a emocionální cesty, a hledání proměny, uzdravení či společenství, je obzvláštní výzvou. Hrozí totiž, že antropologové buď ignorují přechodný průběh příslušné pouti, nebo zachytí pouze její sociální a kulturní dimenze. Výzkum pouti tedy vyžaduje spojení různých přístupů, v ideálním případě je vhodné vycházet z perspektiv různých oborů. V úvodu je třeba vzít dějiny konkrétní svatyně; psychologickou a duchovní zkušenost jednotlivce; politické, ekonomické a kulturní činitele; vzájemné vztahy mezi domovem, cestou a svatyní; teologický *raison d'être* konkrétního místa a náboženské a kulturní významy, jaké má místo pro zbožné poutníky, a širší ekonomické a společenské dopady, jaké má pout' na společenství, které poutníka vyslalo, i na společenství, jež ho přijalo, a na poutníky, kteří jsou právě na cestě.