

- phael, 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.
- Rich-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.
- Stieglitz, 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).
- Sheldrake, Margrit & Price, Janet (eds.) (1998): *Vital Signs: Feminist Reconfigurations of Bio/Logical Body*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Stark, Marjorie (1994): *Nisa: the Life and Words of !Kung Woman*. London: Earthscan.
- Wieder, Richard A. (1991): *Thinking through Cultures: Expeditions in Cultural Psychology*. Cambridge, MA & London: Harvard University Press.
- Wright, Marilyn (1987a): *Dealing with Inequality: Analysing Gender Relationships in Melanesia and Beyond*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Wright, Marilyn (1987b): An awkward relationship: the case of feminism and anthropology. *Signs*, 12(2), 276–292.
- Wright, Marilyn (1990): *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press.
- Wright, Rosemarie (ed.) (1992): *Feminist Thought: a Comprehensive Introduction*. London: Routledge (poprvé vyšlo roku 1989 ve Westview Press, Boulder, CO).
- Yarnall, W. Loyd (1937): *A Black Civilization*. New York: Harper & Brothers.
- Yonagisako, 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 naši výchovu 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

náboženským přesvědčením, rituály, organizací společnosti, kulturními artefakty, smyslem pro dějiny a spojením se zemí u domorodých australských etnik.

Kosmologie

Kosmologie: teorie či koncepce vesmíru, zabývá se vznikem, stavbou a vývojem vesmíru a jeho fungováním a rovněž postavením lidí a dalších tvorů v tomto řádu.

Kosmogonie: příběhy, mýty a teorie vztahující se ke vzniku a počátku světa, vesmíru a lidí.

Filozofka Freya Mathewsová odmítá názory marxistických vědců a stoupenců empirismu, kteří pokládají kosmologii spolu s náboženstvím a mytologií buď za zastaralé, nebo irelevantní, protože je nelze ověřit. Namísto odmítnutí kosmologie, tvrdí Mathewsová, bychom měli naopak uznat její zásadní důležitost ve všech lidských společnostech:

Existuje neutuchající lidská potřeba, kterou může kosmologie uspokojit a která, pokud uspokojena není, může vést k vážným kulturním poruchám? Je kosmologie integrální součástí světového názoru, který vyjadřuje kultura, kde všeobecné uznání takového světového názoru je nezbytným předpokladem sociální a psychologické integrity v dané kultuře? (Mathews, 1994, s. 11)

Antropologické údaje naznačují, že všechny kultury obsahují příběhy objasňující původ, počátek a povahu světa, a tyto příběhy mají podle Mathewsové důležitou funkci při orientaci lidí ve světě.

Kosmologie slouží k orientaci daného společenství v jeho světě v tom smyslu, že vymezuje pro dané společenství místo lidstva ve vesmírném řádu. Taková kosmická orientace příslušníkům daného společenství co nejobecnějšími pojmy sděluje, kdo jsou a kde se nacházejí ve vztahu k ostatnímu stvoření. (Mathews, 1994, s. 12)

Společenství, jehož kosmologie představuje svět jako nepřátelský lidským zájmům a možná obývaný „zvolnými duchy, kteří se živí energií svých lidských hříček“, má patrně obecně pesimistický pohled na svět a minimální očekávání úspěšné interakce se svým okolím. Naopak společenství s kosmologií, jež pojímá svět jako příznivý pro lidské zájmy, bude mít pravděpodobně víc pozitivních interakcí s okolím a mož-

ná větší naději být šťastné. Mathewsová také naznačuje, že takové společenství (ač nepochybně idealizované) bude pravděpodobně používat více velkomyslných zásad, kdežto společenství s pesimisticky laděnou kosmologií bude asi spíše podbízivé (neboť spotřebovává čas a energii na usmiřování zlovolných či indiferentních sil nebo na úsilí se těchto sil stranit) (Mathews, 1994, s. 13). Ačkoli Mathewsová to formuluje spíše filozoficky, a nikoli etnograficky, její důraz na význam kosmologií a na jejich vztah k jiným aspektům kultury je pro antropologii relevantní.

Kosmologie samozřejmě nevznikly jen tak z ničeho nic, aby vyhovovaly potřebám společenství, která je mají. Jsou podmíněny mnoha různými historickými, ekologickými, technologickými, psychologickými a sociálními faktory. Ve společenství, které vzkvétá, pravděpodobně vznikne optimistická kosmologie s kladným vztahem k sobě samému, a strádající společenství bude patrně zase vidět svět v temnějších barvách. Mně tu však jde o to, že kosmologie není jen nějaký průvodní kulturní jev; jakmile zaujala představivost celého společenství, může tomuto společenství sloužit, provést je obdobími hmotného nedostatku, nebo mu naopak může prokázat špatnou službu a podrýt jeho morálku, i když se hmotné podmínky zlepšují a umožňují celkový rozvoj. Jinými slovy, dobrá kosmologie je dobrá pro své zastánce, zato špatná kosmologie má podle očekávání účinek opačný. (Mathews, 1994, s. 13)

Zatímco Mathewsová tvrdí, že „špatná kosmologie“ může být lepší než žádná, charakterizují ji jedinci, kteří jsou metafyzicky nezakotvení a nejistí. Hlavním záměrem její práce je předvést neadekvátnost klasické západní „atomizované“ kosmologie, jež považuje lidi a věci za oddělené, nikoli vzájemně závislé. Transkulturní pojednání Peggy Reeves Sandayové v další části v jistém ohledu potvrzuje tvrzení Mathewsové, že mezi kosmologií, životním prostředím, do něhož je zasazena, a sociálními postoji je bezprostřední, byť složitý vztah. Antropologové, zejména pak Roy Rappaport, rovněž přišli s argumenty, jež se podobají argumentům Mathewsové, co se týká adaptivních a dysfunkčních kosmologií a jejich dopadu.

Posvátné hierarchie a přirozený svět

V řadě článků v knize *Ecology, Meaning and Religion* (Ekologie, význam a náboženství, 1979) Roy Rappaport rozvíjí svou představu adaptivních a neadaptivních či dysfunkčních kosmologií. Přiznává sice těžkosti spojené s vymezením adaptivního a dysfunkčního modelu světa, navrhuje však „ekologický“ argument spojený s představou hierarchií znalostí. Celý problém je vyjádřen jako rozdíl mezi našimi obrazy přírody a skutečnou strukturou ekosystémů, jichž jsme součástí.

Přírodu lidé vidí prizmatem svých přesvědčení, znalostí a cílů a jednají právě na základě svých představ o přírodě, nikoli na základě skutečné struktury přírody. Řídí se však přírodou samou a je to sama příroda, jež na ně působí, pečuje o ně nebo je ničí. (Rappaport, 1979, s. 97)

Osvojený kognitivní model: „charakteristika toho, co lidé vědí o prostředí, v němž žijí, a jaké mají o něm představy“. (Rappaport, 1979, s. 97)

Operační model: vědecký popis nějakého ekosystému.

Referenční hodnoty: kulturní model toho, jak by měl fungovat svět a vztahy v něm.

Škála cílů: adaptivní hranice udržitelnosti pro konkrétní ekosystém.

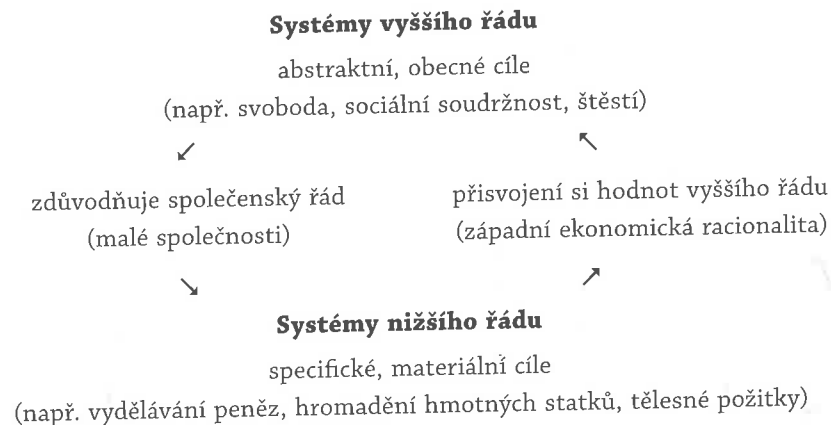
Všichni si vytváříme, osvojujeme „kognitivní modely“ světa („kosmologie“ Mathewsové), jež jsou více či méně blízké „operačnímu modelu“, který by mohli vypracovat ekologové pro popis fungování ekosystémů. Rappaport tvrdí, že není důležité, je-li osvojený kognitivní model určité společnosti v dobrém souladu nebo naopak nesouladu s operačním modelem téhož životního prostředí, ale zda skutečně „funguje“ ve smyslu udržování tohoto prostředí. „Referenční hodnoty“ společnosti jsou kulturně podmíněné představy o tom, jak by to mělo být. Problémy nastávají tehdy, když se referenční hodnoty nacházejí za adaptivními hranicemi či „škálou cílů“ příslušného ekosystému. Podobně jako Mathewsová se i Rappaport negativně staví k většině západních kognitivních modelů, které mají zcela neudržitelné referenční hodnoty.

Ekonomické podmínky jsou nesouměřitelné s ekologickými a stav „rozvinutého“ světa přesvědčivě ukazuje, že regulace ekosystémů v souladu s ekonomickými referenčními hodnotami pravděpodobně skončí zničením životního prostředí, stejně jako řízení společenských vztahů a zdravotní péče na ekonomickém základě může vést k úpadku společenských vztahů a stát v cestě lékařskému ošetření. (Rappaport, 1979, s. 100)

„Iracionální“ pohled na svět zalidněný duchy může být adaptivnější než pohled „vědecký“, který se na svět dívá mechanisticky. Klíčem je tu podle Rappaporta stupeň úcty vyvinutý konkrétním modelem a také to, zda model dokáže dodat ekosystému význam a hodnotu mimo tento ekosystém sám. Západní ekonomický model světa v představách Mezinárodního měnového fondu je například v ostrém protikladu s představami Pygmejů žijících v poříčí řeky Ituri ve střední Africe.⁶⁷

Všechny osvojené kognitivní modely poznání kódují jisté hodnoty, ale všechny nehodnotí tytéž věci stejně, a my můžeme zjišťovat adaptivnost různých souborů hodnotících přístupů. Například model, v němž hrají ústřední roli požadavky hospodářské racionality, bude navrhopvat, aby se ekosystém skládal z prvků tří obecných druhů: těch, které se posuzují jako „zdroje“, těch, které jsou neutrálně zbytečné, a těch, které se pokládají za škodlivé, antagonistické či konkurenční. Naopak Pygmejové od řeky Ituri považují les kolem sebe za tělo boha. Tyto dva světové názory představují dva radikálně odlišné způsoby, jak v takovém světě žít. (Rappaport, 1979, s. 101)⁶⁸

Klíčovou je pro Rappaportovu argumentaci představa hierarchie hodnot. Na nejnižší úrovni se nacházejí hodnoty, jež jsou vysoce specifické a zaměřené na určitý cíl. Do této kategorie by například patřilo, jak postavit dům nebo jak vydělat peníze. Na opačném konci škály jsou základní hodnoty, které jsou úmyslně formulovány vágně a abstraktně. Patří mezi ně takové pojmy jako svoboda, volnost a štěstí. Volně definovaný charakter základních hodnot je klíčový z hlediska jejich adaptivní hodnoty. Jelikož výroky o Bohu například typicky neobsahují hmotné pojmy a samy nespecifikují nějaký konkrétní typ společenského uspořádání či instituce, mohou „sankcionovat změnu společenských uspořádání, zatímco samy, zůstávají beze změny a poskytují kontinuitu a význam prostřednictvím těchto změn“ (Rappaport, 1979, s. 155). Tato hierarchie se snaže udržuje v menších společnostech, které nejsou tak složité. V globálním systému mohou nižší cíle jako například výroba aut nadnárodními společnostmi získat obrovskou moc a význam a jsou soběstačné, prakticky aniž se vůbec nebo jen velmi málo vztahují k nějaké vyšší kvalitě. Rappaport dokonce hovoří o „degradaci“ posvátnosti. Jelikož „si hmotné cíle přisvojují postavení, jež jsou správně vyhrazena hodnotám obecnějším, mohou si činit nárok na jejich posvátnost“ (Rappaport, 1979, s. 165). Nižší cíle mohou splynout s cíli abstraktnější povahy. Úsilí dosáhnout „štěstí“ například ztrácí svůj „půvab“ a staví se na roveň úsilí dosáhnout požitků a hromadění hmotných statků. „Svoboda se stává sotva něčím jiným než právem přinášet užitek sobě samému. Materialismus a sobectví se začínají uznávat jako ty nejvyšší ideály“ (Rappaport, 1979, s. 165). To vše má katastrofální následky pro ekosystém.⁶⁹



Obr. 5.1 Rappaportova hierarchie hodnot

Etnická skupina Kogiů v Kolumbii

Etnografické a historické doklady nás mohou rychle zbavit romantických iluzí, kdybychom chtěli v nezápadních etnikách spatřovat studnici veškeré ekologické moudrosti. Například první polynéští osadníci na Novém Zélandu vykáceli na počátku své kolonizace rozsáhlé lesní plochy. Zároveň je pravda, že malé společnosti v různých částech světa žijící buď v klimaticky drsných, nebo naopak úrodných oblastech dosáhly vysokého stupně udržitelnosti. Vstup do globální ekonomiky a její požadavky však mohou mít hluboce znepokojivé důsledky pro ekosystémy, společnosti a kosmologie, jež tvoří jejich oporu. Jedním z příkladů adaptivní kosmologie, který byl poměrně úspěšný v tom, že dokázal vzdorovat drancování materiálního životního prostředí, jsou jihoameričtí Kogiové z oblasti Sierra Nevada de Santa Marta na severu Kolumbie. Španělští conquistadoři poprvé připluli ke kolumbijským břehům v oblasti Santa Marta roku 1514 a setkali se tu s představiteli kultury Tajronů. Následovalo přibližně jedno století poměrně mírového soužití, během něhož museli Tajronové pracovat pro Španěly a dodávat jim potraviny a zlato. Nakonec se však Španělé obrátili proti domorodcům a snažili se je povraždit pod záminkou, že muži jsou homosexuálové. Kdo mohl, uprchl do vyšších oblastí pohoří Sierra Nevada, k severnímu výběžku horského hřebtu And, který stoupá od moře až k zasněženým vrcholům. Kogiové jsou jednou ze tří skupin pocházejících z původních Tajronů. Uchovali si vysoký stupeň kulturní nezávislosti, zčásti díky ochraně, kterou poskytuje terén, ale i díky nadvládě kněžské kasty (tu tvoří muži i ženy) nazývané *mamas* (Ereira, 1992).



Obr. 5.2 Ramon Gil a Juancho: kněží (*mamas*) Kogiů z pohoří Sierra Nevada de Santa Marta v Kolumbii.

© Felicity Nock, přetištěno s laskavým svolením Hutchison Picture Library

Kogiové byli popsáni jako nejrozvinutější předkolumbovská civilizace. To neznamená, že se od té doby nezměnili. Pozoruhodné však je, nakolik si udrželi vnitřní soudržnost své kultury a nakolik se jim podařilo tuto změnu náležitě orientovat. Alan Ereira, historik a filmový dokumentarista, který o Kogiích natočil filmy a psal o nich, tvrdí:

Jelikož jim hrozila úplná likvidace, byli nuceni se rozhodnout, co je pro ně opravdu to hlavní, co jim umožní přežít. Přežití kultury není totéž co přežití jednotlivců: není to přežití těla, nýbrž duše. A společnost Kogiů se zaměřila právě na život duše a tak je tomu dosud. (Ereira, 1992, s. 8–9)

Sierra Nevada se dá považovat za ekologický mikrokosmos planety v tom smyslu, že celé rozpětí klimatických pásů, od tropického dešťového pralesa přes savanu až k ledovcovým vrcholům – s příslušnou flórou a faunou –, je zde v různých nadmořských výškách zastoupeno. Kogiové sami sebe pokládají za „staršího bratra“, kterému je svěřeno chránit srdce světa. Evropané jsou „mladší bratr“, který je sice technicky nadaný, ale destruktivní. Starost o „srdce světa“ spočívá ve výměně zboží mezi různými

ni úrovněmi celé soustavy. Probíhá tu výměna zboží mezi různými klimatickými y a funguje tu klíčový systém přinášení obětí, od hor až k moři, který napodobuje oběh vody, na němž závisí veškerý život. *Mamas* se cvičí devět i více let v prakticky úplné odloučenosti, aby se připravili na život v tomto světě i v *aluna*, což je abstraktní nadpozemská říše, která zrcadlí hmotný svět. K výměně dochází souběžně *aluna* a na zemi, aby se uchovala úrodnost a plodnost a životní cykly. Země je svatá, je to Velká matka, jejíž krev při menstruaci je zlatá, je to tajuplná životně důležitá krev země. Zatímco zlato Kogiů, jež bylo kdysi zcela ústřední pro rituál a praxi orientaci posvátného prostoru, je dnes buď vystaveno ve velkoměstských muzeích po celém světě, nebo už bylo kdysi dávno roztaveno na španělské zlaté pruty, integrované do kosmologie Kogiů přetrvává. Obřadní mužský dům, *nuhue*, je například se svou kruhovou konstrukcí odrážející světy nad (a pod) zemí a svými čtyřmi ohni, jež představují čtyři strany hmotného světa, modelem vesmíru. Hlavní osa, z níž je vytažen *nuhue*, symbolizuje vřetenou, na němž Matka upředla svět, zatímco visutá žilka mužů jsou zavěšena mezi dva světy.



Obr. 5.3 Matka a děti z etnické skupiny Kogiů.

© Felicity Nock, přetištěno s laskavým svolením Hutchison Picture Library

Mamas určují, co se dá přijmout z vnějšího světa a co se má odmítnout. Křesťanští misionáři mohou stavět kaple, ale nemají mezi Kogii žádné konvertity. I když muži přijali kalhoty, muži i ženy se i nadále oblékají do domácí bílé látky, jež je spojuje s Velkou matkou a se zemí. Někteří Kogiové dostali pokyny, aby se učili španělsky a mohli tak prosazovat nároky na navrácení svých tradičních území, ale Kogiové zůstávají aliterární kulturou. Jejich kosmologie je přesvědčující o tom, že mají zásadní úlohu v záchraně světa před jeho ekologickým zničením, jež působí globální oteplování, neboť na vlastní oči vidí, jak z horských vrcholků pohoří Sierra Nevada mizí sněh. Jejich oběti jsou spojené s výzvou Mladšímu bratrovi, aby přestal dobývat nerosty ze země, které trhají tělo Matky, a ona je proto nemocná. „Starší bratr si myslí ‚Ano! Tady jsem! Hodně toho vím o celém vesmíru!‘ Tyto znalosti však vedou k tomu, že se člověk učí ničit svět, zničit všechno, celé lidstvo“ (Ereira, 1992, s. 225).⁷⁰

Zájem Západu o „domorodé“ kosmologie, jež se považují za udržitelnější a obhajitelnější než kosmologie průmyslového světa, nabyl několika podob a ovlivnil jak hnutí zelených, tak současná „pozemská“ náboženství (obvykle se tu užívá střechového termínu „pohanství“). V bibliografii na konci této kapitoly je uvedeno pár příkladů rychle přibývajících literatury v této oblasti. Podíváme se nyní krátce na příklady západní ekologické kosmologie a etiky pocházející od dnešních pohanů.

Ekologická etická kosmologie

Dnešní pohanství je výplodem dvacátého století (ačkoli mnoho skupin tvrdí, že navazují na minulost) a nabízí odpověď na převažující západní kognitivní modely. Moderní vědecká kosmologie nedokáže nabídnout celistvý model světa, který by zahrnoval a náležitě oceňoval jak lidi, tak ekosystém a který by neměl problémy s přirozenými procesy života a smrti. Graham Harvey konstatuje:

Pohanská kosmologie znovu okouzluje svět. Pohané mluví o božstvech a vílách ne proto, že by v ně „věřili“, nýbrž proto, že berou vážně náznaky mnoha kultur, že svět není obydlen pouze živočichy, rostlinami a nerosty, ale i lidmi, které běžně nevidíme. Svět je vzrušující a posvátné místo k životu. (Harvey, 1997, s. 174)

Rozvíjející se pohanské kosmologie jsou založené na představě posvátného vesmíru, kde se lidé vymanili z područí ničivé role manipulátorů a pánů zbytku stvoření. Pohané se příliš nevejdou do takových kategorií jako polyteisté, panteisté, animisté, monisté či monoteisté – zčásti i proto, že výraz pohanství zahrnuje široké spektrum názorů a přesvědčení, ale i proto, že tyto názory a přesvědčení jsou často proměn-

é a závisejší na kontextu. Pohané se snaží vyjádřit posvátnost toho, co žije, a jeho ájemné vazby; nechtějí formulovat nějaké dogma.

Současný mýtus by mohl naznačovat, že božstva vznikla spolu s ostatním životem na naší planetě a že jsou stejně ohrožena ekologickou devastací, které se obává a kterou odsuzuje mnoho lidí. Polyteisté nepopírají základní jednotu života či jedinečnost planety, která sama může být pokládána za nějakou či jedinou bohyni nebo – řidčeji – za Boha. Polyteismus v zásadě není problémem počtu božstev nebo jejich vzdálenosti od nebožského života. Je to spíše vztah k mnoha rozmanitým relacím mezi vším, co žije. Je to potvrzení důležitosti, krásy a plného zapojení do obyčejného každodenního života. Umožňuje přítomnost i nepřítomnost, přiblížení i odstup, soukromí, intimitu a tajemství, společenství i vydělení. (Harvey, 1997, s. 176)

nutí zelených (mnoho jeho aktivistů se označuje za pohany) nadšeně přijalo za rou „hypotézu Gaia“, s níž přišel James Lovelock, nezávislý fyzik, dříve spolupracující s NASA. Lovelock (1979, 1988) použil jména řecké bohyně země (Gaia) k popisu vědeckého modelu planety jako jediné „organické“ soustavy analogické lidskému tělu, a nikoli jako řady atomizovaných nesouvisejících prvků. I když z mnoha vědeckých perspektiv přibývá důkazů, že planeta Země je samoregulační mechanismus, Lovelock nikdy nepočítal s tím, že by jeho model měl mít náboženský či kvaimystický podtext, v němž je často interpretován (napomáhá tomu jeho – možná ešťastná – terminologie). Biolog Rupert Sheldrake rovněž předložil „zelené“ vidění věta, ale jazykem zřetelněji náboženským než Lovelock.

Starý sen pokrokového humanismu rychle slábné. Dosud jsou takoví, kdo sní o dobytí biosféry technosférou, o tom, že lidé budou ovládat a řídit biologickou evoluci genetikým inženýrstvím a tak dále. Avšak okolo nás a uvnitř nás se postoje mění: dochází k posunu od humanismu k animismu, od silně antropocentrické perspektivy k perspektivě živého světa. Nejsme Gaie nějak nadřazení; žijeme na ní a náš život závisí na životě jejím. (Sheldrake, 1994, s. 174)⁷¹

Sekta Wicca a bohyně

Jedním z nejznámějších zastánců současné „pozemské“ spirituality je Starhawková, ekofeministka a čarodějka. Její kniha o „rituálech, vzývání, cvičeních a magii“ s názvem *Spiral Dance* (Spirálový tanec) se už stala jakýmsi klasickým dílem. Následující popis Bohyně má paralely s kosmogonickým mýtem Kogiů – Velká matka tvoří vesmír z vlastního těla.⁷²

Bohyně je především země, temná živící matka, z níž vychází veškerý život. Ona je silou plodnosti a rozmnožování; lůnem a také přijímajícím hrobem, silou smrti. Vše vychází z ní; všechno se k ní vrací. Jako země je také rostlinným životem – stromy, rostlinami a semeny udržujícími život. Ona je tělo a tělo je posvátné. Lůno, prsa, břicho, ústa, pochva, penis, kost a krev – žádná část těla není nečistá, žádný aspekt životních procesů není poskvrněn představou hříchu. Zrození, smrt a rozklad jsou stejně posvátné součásti celého cyklu. Ať jíme, spíme, milujeme se nebo vylučujeme tělesné výměty, projevujeme Bohyni. (Starhawk, 1989, s. 92)

Není náhodou, že zájem o Bohyni, ekologii a ženské hnutí jdou spolu ruku v ruce. Mezi mýty, rituály, životním prostředím a genderovými rolami je úzký vztah. Nehovoříme tu o jednoduchých příčinných vztazích – například z mýtu nevzniká žádná konkrétní společenská struktura. Mýty a rituály lze chápat jako částečný odraz ekologických a sociálních skutečností a také jako jejich zdůvodnění. Když Starhawková vytváří rituály, jež velebí zemi a Bohyni, vychází z americké kultury sklonku dvacátého století, feminismu a hnutí zelených. Uschopňuje rovněž ženy a muže, kteří v jejích spisech rozpoznávají svá přání, tužby a intuici, k tomu, aby se identifikovali jako „Wiccans“ (stoupenci specifického novopohanského náboženství) ve společnosti, která tradičně byla a je nepřátelská k čarodějnictví. Mýty otevírají výhledy na to, co by mohlo být, a rituály umožňují lidem, aby se „stali čaroději“ předvedením své role.

Mytologie, gender a životní prostředí

Způsob, jakým se obory studují na vysokých školách, má sklon odštěpovat a izolovat různé stránky existence. Antropologie je holistický obor, který se snaží porozumět lidskému chování a vlivům na ně z řady různých hledisek. Antropologie náboženství se nezaměřuje jen na víru, náboženské přesvědčení a rituál, ale pokouší se zasazovat náboženské chování a jednání do širšího sociálního rámce a odhalovat vztahy mezi náboženstvím a jinými aspekty společnosti a přírody. V antropologii vzniká plodné napětí mezi hledáním obecných vysvětlení a teorií na jedné straně a podrobnými popisy určitých etnik a zvyklostí na straně druhé. Po úpadku velkých univerzálních teorií sociálního evolucionismu a marxismu vycházela většina tendencí a impulzů k obecné teorii z ženského hnutí. V sedmdesátých letech dvacátého století si začaly antropoložky-feministky klást otázky ohledně úlohy žen v různých společnostech ve snaze odhalit nějaké jednotné, základní principy, jež by dokázaly objasnit podobnosti a rozdíly ve zkušenosti žen. (Jak jsme již viděli, Margaret Meadová a další se pustily do podobných projektů o generaci dřív.) Jednou z antropoložek, které usilovaly o všeobecně koncipované teorie, je Peggy Reeves Sandayová. Jak Sandayová sa-

na říká, obecné výroky se musí prověřovat konkrétními etnografickými příklady. Když je snadné nacházet výjimky z každého obecného, zastřešujícího, překlenujícího vysvětlení, nepozbývá tím takový pokus své platnosti. Poněvadž jen velmi málo antropologů je dnes ochotno přijít se všeobecnými formulacemi, stojí za to robrat argumenty Sandayové o mytologii, genderu a životním prostředí poněkud odrobněji.

Ženská moc a mužská nadvláda

Knize *Female Power and Male Dominance: On the Origins of Sexual Inequality* (Ženská moc a mužská nadvláda: o počátcích ženské nerovnosti, 1981),⁷³ Sandayová kroumala údaje ze „Standardního transkulturního vzorku“ (Murdoch & White, 1969), protože se chtěla zaměřit na kontext rolí obou pohlaví a jejich konfigurace. Ze 186 společností, dnešních i historických, uvedených ve vzorku, jich 156 poskytovalo dostatečné údaje pro srovnání. Srovnávací přehled ukázal, že v orientaci světské moci hraje symbolika klíčovou úlohu. Posvátné symboly nejsou pouhým průvodním jevem rolí v oblasti světské moci, nýbrž jsou zcela zásadní. Ve skutečnosti vycházejí role světské moci ze starých představ o moci posvátné. Ve stejném duchu jako Ruth Benedictová (1971) Sandayová předpokládá, že každá kultura si vybírá či volí svůj způsob života z „velkého spektra“ behaviorálních alternativ. Prostředí nebo fyzická omezení poskytují vodítka, která pak instituce dále rozpracovávají. Margaret Meadová (1963) má za to, že kultury mají jistý ideál nebo standardizovaný povahový typ, který si volí. Jedinci, kteří přijímají kulturní ideály své společnosti, budou úspěšnější, takže i když bude vždy existovat celé spektrum povah, sociální výběr vyzdvihuje určité rysy na úkor jiných. Clifford Geertz (1993, s. 216–218) také tvrdí, že kultury vytvářejí *symbolické vzory* či programy, jež stanoví hranice chování a vedou je předvídatelnými cestami. Sandayová používá pojmu scénář sexuálních rolí (*sex-role plan*) k popisu symbolických vzorců, které „pomáhají mužům a ženám orientovat se k sobě navzájem jako muži a ženy, k okolnímu světu a k dospívajícím chlapcům a dívkám, jejichž chování musí utvářet ke všeobecně přijímané podobě“ (Sanday, 1981, s. 3). Scénáře sexuálních rolí rovněž řeší základní záhady člověka, jako například jaký by měli mít muži a ženy vztah ke svému okolí a k sobě navzájem. Po prozkoumání transkulturních údajů dospěla Sandayová k tomu, že *mužská nadvláda není jen neodmyslitelným rysem v lidských scénářích sexuálních rolí*, jak v sedmdesátých letech dvacátého století předpokládalo mnoho feministických autorek, nýbrž odpovědí na konkrétní tlaky okolí (sociální nebo fyzické).

Ve vlivném, široce citovaném článku nazvaném „Is female to male as nature is to culture?“ („Má se žena k muži jako příroda ke kultuře?“, 1974) Sherry Ortnerová tvrdila, že konstitutivní vlastností lidských společností je to, že jsou zapojeny do procesu vytváření a uchovávání sémantických systémů, jež jim umožňují přesáhnout ty nezákladnější, přirozené hranice své existence. Rituály představují například způsob, jak manipulovat vztahy mezi přírodními silami a lidským životem a usměrňovat je. Kultura se považuje za něco, co dále mění přírodu, a v tomto smyslu je přírodě nadřazená. Ženy se podle Ortnerové považují za *blíže přírodě* než muži. Ačkoli jak ženy, tak muži jsou aktivními účastníky v kulturních procesech, ženy se pokládají za více zakotvené v přírodě, mají s ní bezprostřednější styk. Je to proto, že ženská *fyzilogie* se svou úlohou rodit děti a sociální důsledky z toho vyplývající znamenají, že žena tráví víc času zapojena do přírodních procesů, než to platí o mužích a o mužské fyziologii.

Je-li kultura nadřazená přírodě, argumentuje Ortnerová dále, zbývá pak už jen krůček k tomu, pokládat muže za nadřazené ženám. Podíl žen na kultuře je doložen jejich přijetím této symbolické hierarchie. Omezení související s mateřstvím a kontinuita dětské a dospělé role u žen znamenají, že *psychologicky* mají ženy důvěrnější a intimnější podobu vztahů a projevují menší zájem o hierarchické rozdíly a o rozdíly založené na sexuálních rolích. Dá se to chápat zároveň jako přirozenější „nižší“ forma vztahů a jako morálně nadřazené „vyšší“ postavení – jako buď opomíjející, nebo přesahující sociální kategorie. *Ženské symboly* rovněž ukazují na tuto polarizující dvojznačnost. Mohou být vznešené (bohyňe, vykonavatelky spravedlnosti a ženy s vysokým morálním postavením) nebo pokleslé (čarodějnice, ženy s uhrančivým pohledem, kastrující matky). V obou případech je symbolická žena „zřídka v rámci normálního diapazonu lidských možností“ (Ortner, 1974, s. 86).

Sandayová zpochybňuje tvrzení Ortnerové o mužském spojení s kulturou, jejímž úkolem je podmanění a ovládnutí přírody, z čehož údajně vyplývá, že muži mají právo mít nadvládu nad ženami. Sandayová však poukazuje na „prostupnost mezi kategoriemi žena a příroda“ v některých společnostech, nikoli však ve všech. O takových společnostech říká, že mají *vnitřní orientaci*.

Ve společnostech, kde jsou přírodní síly sakralizované ... dochází k vzájemnému proudění mezi přírodními silami a silami, jež jsou vlastní ženám. Ovládnutí těchto sil a manipulace jimi je přenechána ženám a posvátným přírodním symbolům; muži jsou vzhledem

to oblasti irelevantní a musí si dát pozor, aby si neznepřátelili pozemské představitelky přírodní síly (totiž ženy). (Sanday, 1981, s. 5)

bně muži nejsou jednoznačně spojeni s „kulturou“ (definovanou jako přesah pří-
ch existenčních daností prostřednictvím myšlenkových soustav a techniky).
jsou součástí přírody nejen svou tělesností, ale i svou potřebou či touhou zabít.
Muži loví zvěř, snaží se zabít jiné lidi, vyrábějí si k tomu zbraně a usilují o moc,
je tam“ (Sanday, 1981, s. 5). Tyto životní činnosti mužů, jež jsou externější, se
čejí jako *vnější orientace*. Společnosti se od sebe liší v tom, do jaké míry oceňu-
itní a vnější orientaci, schopnosti žen a úcty k reprodukci oproti roli mužů
ch destruktivní síle zaměřené navenek. Nejde tu o dichotomii mezi přírodou
turou, což jsou ostatně pojmy, jež se obtížně definují a patrně nemají transkul-
i souvislosti.⁷⁴ Sandayová konceptualizuje rozdíly mezi pohlavími takto:

*kyž se člověk dívá jako neúčastněný pozorovatel na muže a ženy v jednodušších společ-
nostech ve světě – to znamená ve společnostech nezatížených bohatými tradicemi psané
ultury – zarazí ho, do jaké míry pohlaví odpovídají spíše základní pojmové symetrii,
ž spočívá v primárních rozdílech mezi nimi. Ženy rodí a vychovávají děti; muži zabí-
jí a vyrábějí zbraně. Muži předvádějí své úlovky (ať je to zvěře, lidská hlava či skalp)
touž pýchou, s jakou ženy zvedají novorozence. Patří-li zrození a smrt mezi nevyhnu-
itelné aspekty života, pak muži i ženy přispívají rovným dílem, ale zcela jinými způsoby
pokračování života, a tedy kultury ... pak za jinak stejných okolností je schopnost
ávat život stejně vysoce ceněna jako schopnost jej odnímat. Nabízejí se tu tyto hlavní
tázky: (1) Proč některé společnosti hodnotí tyto dvě schopnosti symetricky, a nikoli
symetricky? a (2) Jak symetrické či naopak asymetrické hodnocení ovlivňuje světskou
moc mužů a žen? (Sanday, 1981, s. 5–6)*

ernativy ve scénářích sexuálních rolí v různých společnostech ukazují, že jsou to
strukty kulturní, nikoli rázu genetického (i když tu je přítomen, jak naznačuje
rgaret Meadová, aspekt výběru). Historické a politické faktory stejně jako pro-
edí, v němž lidé žijí, ovlivňují to, jak na sebe vzájemně působí. Scénáře sexuálních
i zase mění sociální a přírodní prostředí. Sandayová rozlišuje čtyři hlavní vzorce
ízorněné na obr. 5.4.

pohlaví jsou od sebe oddělena	pohlaví od sebe nejsou oddělena
rozhodovací pravomoci jsou svěřené jednomu pohlaví	na rozhodovacích pravomocích se podílejí obě pohlaví

Tyto čtyři typy lze různě kombinovat. U etnika Mbutiů žijícího v lese při řece
Ituri ve střední Africe žijí například příslušníci obou pohlaví spolu a podílejí se na
rozhodovacích pravomocích. V Irokézské lize v Severní Americe jsou naopak pohlaví
krajně diferencována, ale obě pohlaví se stále podílejí na rozhodovacích pravomo-
cích. V obou těchto společnostech poskytují ženám scénáře týkající se sexuálních rolí
pravomoc ve světské i náboženské oblasti. Jejich kosmologie a rituály mají celkově
kladný vztah ke světu a k postavení lidí v něm. Ve společnostech, kde je rozhodo-
vání sdílené a ženy jsou odsunuty do podřízené role v oblasti světské i náboženské,
se zdůrazňuje mužské božstvo. Pohlaví jsou vždy oddělená, jak je tomu u Hausů
v severní Nigérii nebo u etnika Janoáma (Janomamö) ve Venezuele a Brazílii.

Při hledání odpovědi na otázku, proč se v konkrétní kultuře vyvinul tento typ
scénáře sexuálních rolí, a ne jiný, pokládá Sandayová za klíčovou proměnnou životní
prostředí.

*Ve společnostech závislých na zvířatech jsou ženy zřídka kdy líčeny jako rozhodující zdroj
tvůrčivých sil. Ta se obvykle připisuje buď zvířecímu božstvu, nebo nejvyšší bytosti. Když
se loví velká zvěř bez ohledu na podíl masa v celkové výživě, muži se zapojují do činnos-
ti, jejíž výsledek je nejistý a přináší s sebou nebezpečí. Zda muži tráví část nebo většinu
svého času lovem, není tak důležité jako psychologická energie vynaložená na toto úsilí.
Tato energie není zaměřená vnitřně na péči o děti či na rodinu, ale na získání moci
mimo sféru mužské dominance. Chápe se to tak, že hlavní zdroj moci se koncentruje
v nejvyšší bytosti, která přebývá na nebi nebo ve zvířatech. (Sanday, 1981, s. 65–66)*

Ve skutečnosti každé environmentální napětí, ať už je způsobeno nedostatkem potra-
vy, neschopností předpovědět počasí, ozbrojenými konflikty, či politickou nestabili-
tou, má sklon posouvat společnosti směrem k vnější orientaci, mužské dominanci
a androcentrické mytologii. Sandayová tvrdí, že existuje přenos strachu z vnějšího
světa, který není pod kontrolou, na ženy, jež se dají považovat za symbolické před-
stavitelky přírodního světa. Nedostatek bezpečí v daném prostředí tak souvisí s ovlá-
dáním žen a mužskou dominancí. Je-li na druhé straně svět zakoušen jako dobrý,
příznivý a přívětivý, vzniká vnitřní orientace, v níž jsou prostředí i ženy chápány
jako partneři, a nikoli jako zdroje nebezpečí pro muže a pro společnost jako celek.
Jestliže se ženy smíří s kulturními definicemi ženského nebezpečí a podřadnosti,
nemusí tak nutně činit pasivně nebo se obávat tělesných trestů. Joan Bambergerová
konstatuje, že u etnika Tukunů v Brazílii

jsou ženy vyloučeny z účasti na důležitých sociálních a náboženských událostech, neboť vše, co je ženské, postrádá dokonalost definovanou Slunečním otcem a jeho pozemským představitelem Juruparim. Rozdíl mezi pohlavími vymezené a legalizované v mýtu se předvádějí při obřadu. Aby se uchovaly tyto rozdíly mezi pohlavími v životě společnosti, vyzývá se božstvo o nadpřirozené potvrzení shůry. (Bamberger, 1974, s. 275)

U indiánského etnika Kajapů a Munduruků ve střední Brazílii jsou ženy, které vybočí z řady a poruší pravidla a obřadní příkazy, potrestány obřadným ponižováním, skupinovým znásilněním a mladé dívky jsou nuceny k pohlavnímu styku (Bamberger, 1974, s. 278). Podle jednoho tukunského mýtu byla dívka, která tajně pozorovala posvátné flétny (o nichž se říká, že je ukradli muži jejich původním vlastnicím), zabita, rozčtvrcena a snědena, přičemž její matka a sestra byly pozvány na hostinu. Bambergerová z toho vyvozuje, že ať už ženy věří, či nevěří mýtům, jež zachycují svržení moci žen a následnou ženskou podřízenost, „zdají se tresty namířené proti ženám a dětem za přestoupení obřadních příkazů dost reálné“ (Bamberger, 1974, s. 275).

Stručně řečeno, mužská dominance a ženská moc jsou důsledky způsobu, jak se etnika vyrovnávají se svým historickým a přírodním prostředím a vytvářejí si své odlišné identity. Mužské i ženské mocenské role jsou obsazeny, když si národy vytvoří vlastní smysl pro lidství. Tento smysl znamená sdílený kód, který řídí chování a jednání, mimo jiné i chování jednotlivých pohlaví, a to nejen ve vzájemném vztahu, ale i ve vztahu k vysoce ceněným zdrojům a k nadpřirozenu. Moc je udělena tomu pohlaví, o němž se soudí, že ztělesňuje ty síly nebo je ve spojení s těmi silami, na nichž jsou lidé závislí. Pokud budeme chápat moc takto, dá se říci, že v některých společnostech mají více moci ženy, v jiných zas muži, jinde se obě pohlaví podílejí na moci přibližně rovným dílem. (Sanday, 1981, s. 11)

Pokus Sandayové vyvodit obecné závěry týkající se vztahu mezi genderem, náboženstvím a životním prostředím je velmi neobvyklý a poněkud odvážný. Není ostatně obtížné nalézt příklady, jež se zdají v rozporu s její koncepcí, nebo společností, které se nedají takto klasifikovat. Je jistě mnoho etnografických prací, v nichž lze sledovat ty konfigurace, které předpovídá model Sandayové. Uvedu pouze jediný příklad, a to popis etnika žijícího na ostrůvku Vanatinai nedaleko Papuy Nové Guineje. Autorkou tohoto popisu je Maria Lepowská.

Gender v rovnostářské společnosti

Podle Marie Lepowské panuje v etniku žijícím na Vanatinai rovnost mezi pohlavími. „Není tu etika mužské dominance, role a činnosti žen a mužů se do značné míry překrývají a činnosti obou pohlaví se považují za stejně hodnotné“ (Lepowsky, 1990, s. 171). Ženy a muži mají přístup k ekonomickým a rituálním oblastem činnosti a sdílejí moc související s ovládním těchto zdrojů. Na Papui Nové Guineji nejsou obvykle zvláštní domy pro muže a vůdcem vesnice neboli „dárce“ může být žena nebo muž. Muži a ženy na Vanatinai mají v odpovídajících si fázích životního cyklu obdobnou úroveň nezávislosti a možností dosáhnout prestiže a vlivu. Lepowská o nich říká: „V jejich genderové ideologii se zdůrazňuje, že ženy a muži by se měli snažit být silní, moudří a ušlechtilí, a vysoce ceněná ušlechtilost se výslovně utváří po vzoru rodičovské péče. Ženy se nepovažují za nečisté vůči sobě samým nebo nebezpečné pro sebe samé či pro ostatní, a to ani jako takové, ani svými tělesnými tekutinami či sexualitou“ (Lepowsky, 1990, s. 174).

Lze-li na základě modelu Sandayové něco predikovat, mělo by být prostředí na Vanatinai stabilní a nemělo by nikoho ohrožovat, mělo by poskytovat dostatek tělesného bezpečí a potravy, aby tam lidé mohli spokojeně žít. Je také pravděpodobné, že bychom našli kosmogonické mýty s ženskými božstvy a kladné mytologické role pro ženy. Na Vanatinai je na rozdíl od sousedních Trobriandových ostrovů nízká hustota obyvatelstva (čtyři lidé na jednu čtvereční míli). To znamená, že každý má dostatek prostoru, aby mohl mít zahrádku, aby mohl lovit, rybařit a vyrábět ságo bez konkurenčního boje o zdroje. Jelikož je tam jen málo uznávaných postavení (to jest například postavení dané tím, do jaké rodiny se člověk narodí, titul či hodnost), mohou muži i ženy dosáhnout určitého postavení vlastním úsilím tím, že si konkurují v cyklech výměny, což přináší jistou prestiž (je to obdobné jako s okruhem kula na Trobriandových ostrovech, jak to popisuje Malinowski). Lepowská rovněž tvrdí, že nízká hustota obyvatelstva oslabuje konflikt a vede k etice úcty. Nejenže spolu lidé nebojují o nedostatkové zdroje, ale k boji nedochází ani při hádce se sousedem, která se dá jednoduše urovnat. Panuje tu ideologie individuální autonomie, v níž mají lidé značnou volnost dělat si věci po svém. Nadpřirozené postihy jsou podobně individuální a rány osudu se dají připsat porušení *tabu* spojovaného s určitým místem a jeho strážným duchem (Lepowsky, 1990, s. 179). Lidé na Vanatinai vykazují další znak rovnostářských společností – nerozlišují „domácí“ a „veřejnou“ sféru.⁷⁵ Etnikum na Vanatinai je bezprostřední společnost, většina lidí je spolu spjatá příbuzenskými vazbami a afinitou (prostřednictvím manželství) a hlavní institucí je tu domácnost. Ženy mohou vlastnit nebo dědit půdu, žijí po vstupu do manželství se

Tabu (tapu): „posvátné“, mocné i nebezpečné, vše, co je neobvyklé. Pochází z polynéského slova tapu či tafoo. Obvykle se spojuje s vyhýbáním se jistým místům, předmětům nebo lidem. Tento výraz se rozšířil a zahrnuje i vyhýbání se totemickým zvířatům či rostlinám a zákazy brát si někoho z určitých vrstev příbuzenstva.

tedy jasné, že lidé na Vanatinai žijí všeobecně ve hmotném a sociálním prostředí, které je příznivé. Jaká je tedy jejich mytologie? Duch stvořitel zvaný Rodyo je ázorňován jako muž, který má někdy podobu hada a žije na nejvyšším vrcholku natinai se svými dvěma manželkami a duchy mrtvých tohoto ostrova. Avšak podle powské:

Mýtus o stvoření u etnika žijícího na Vanatinai není kulturně zpracován, obsahuje málo podrobností a ostrované jej zřídka vyprávějí, zřejmě proto, že je to mýtus obzvláště posvátný. Když už se vypráví, vyprávěč obvykle okamžitě poté přejde na příběh o Alaghovi, nadpřirozené bytosti, která opustila společenství ducha Rodyo a odnesla si s sebou všechen cenný majetek, který nyní patří Evropanům. Tento vysvětlující mýtus typu cargo, často vyprávěný samostatně, je pro dnešní obyvatele ostrova zjevně přitažlivější než příběh o tom, jak Rodyo stvořil svět (Lepowsky, 1990, s. 197).

ulturně významnější a častěji vyprávěný je mýtus o směnných vztazích, kdy „žená bytost učí jinou ženu, jak pokojně směňovat s neostrovany přebytky potravy obřadní drahocennosti“ (Lepowsky, 1990, s. 200). Moudrá žena je zřejmě běžnou součástí vanatinajských mýtů, mezi nimiž je i příběh o ženském božstvu Emuga mumuga, „zvyk“), což je první bytost spojená s tajemstvím ohně a přípravou jídla. Vanatinajské mýty tak poskytují jakousi „chartu“, jež opravňuje ženy směňovat a učit se magii s tím spojené, vlastnit majetek a nakládat s ním. Směnou a přípravou jídla jsou ženy zjevně spojeny s „kulturou“. Zdá se, že hypotéza Sandayové platí pro Vanatinai, ačkoli kosmogonické mýty, na něž se Sandayová zaměřuje, jsou nutně mýty kulturně nerelevantnější.

prostředím, je *totemismus*. Je to pojem, který je podobně jako čarodějnictví (srov. kapitolu 8) v antropologii všeobecně uznáván a je velmi rozšířený. Antropologové si vzali totemismus na pomoc proto, aby objasnili, jak rané (po předcích) a „primitivní“ společnosti uspořádávaly vztahy mezi lidmi a jak se stavěly k přírodě. Ačkoli slovo *totem* pochází ze severní Ameriky, mnoho prvních teoretických studií o totemismu si vzalo za model společnosti australských domorodců. Třebaže problematika totemismu zaměstnávala mnoho předních antropologů po většinu dvacátého století, dnes na totemismus narazíme už jen zřídka a mnoho odborníků jej již nepoužívá vůbec. Spojování totemických systémů se starými či „primitivními“ společnostmi nebylo právě šťastné; vedlo totiž kupříkladu k takovým názorům, že náboženské představy australských domorodců jsou představitelem prehistorických typů kosmologie. I když si kultury australských domorodců uchovaly v průběhu času větší kontinuitu než kultury západní, nemáme žádný důkaz o tom, že by byly v nějakém smyslu „předky“ neaustralských etnik nebo že náboženské soustavy těchto kultur byly kdysi univerzální. Z těchto názorů vyplývá, že jednodušší společnosti jsou ahistorické a statické, což je něco výrazně jiného než tvrdit, že jsou adaptabilní a konzervativní.⁷⁶

Totem: slovo pocházející z odžibvejského jazyka (mluví jím indiánské etnikum Algonkinů v Kanadě). Výraz *ototeman* se dá přeložit jako „je to můj příbuzný“. Příbuzný byl příslušníkem stejné exogamické skupiny či klanu (tedy lidí charakterizovaných jako příbuzný, s nímž není možné uzavřít manželství). Každý klan byl pojmenován po živočišném druhu či totemu (Morris, 1987, s. 70). U australských domorodých národů mohou totemy rovněž zahrnovat přírodní prvky, například skály, duhu nebo hrom.

Totemismus: tento výraz se začal široce používat k označování „každé situace, o níž se soudilo, že v ní panoval zvláštní vztah mezi jistou sociální skupinou a jedním nebo více třídami hmotných předmětů, konkrétně zvířaty a rostlinami“ (Morris, 1987, s. 270), nebo případně dalšími přírodními jevy.

totemický princip: Durkheim přišel s tím, že totemismus je původní, univerzální podoba náboženského výrazu, prostředek ke spojení představ o božství s představami o společnosti. Totem je vnější a viditelná podoba jak totemického principu či boha, tak určitého klanu. „Je-li to tedy zároveň symbol boha společnosti, není to proto, že bůh a společnost je pouze jedno? ... bůh klanu, totemický princip, tak nemůže být ničím jiným než klanem samým, personifikovaným a jevícím se našemu vnímání jako viditelná podoba zvířete nebo rostliny, jež slouží jako totem“ (Durkheim, 1976, s. 206).

Totemismus a nejstarší podoba náboženství

Velkou silou antropologie devatenáctého a dvacátého století byla touha po objasnění vzniku a původu a počátků (viz kapitolu 1). Jedním z kandidátů na původní a univerzální podobu náboženství byl totemismus spolu s šamanismem (viz kapitolu 7). Mezi jinými Robertsonem (1865, 1869–1870), W. Robertsonem Smithem (1889), sir Jamesem Frazerem (1903) a Émilem Durkheimem (1976) pokládali totemismus za nejstarší podobu náboženství. Sdíleli evoluční perspektivu, jež předpokládala vývoj od nejstaršího (animistického) náboženského výrazu k modernímu západnímu (monoteistickému) výrazu. Durkheim dává údaje o „nejprimitivnějších“ (a tedy většinou prehistorických lidských) společnostech. Pro McLennana vycházel totemismus z uctívání rostlin a zvířat („fetichismus“) ve spojení s exogamním klanovým systémem a skupinami s unilineárním původem, tj. původem pouze po jedné (otcovské nebo mateřské) linii.

Exogamie: manželství mimo danou skupinu či klan.

Endogamie: manželství uvnitř dané skupiny či klanu.

Unilineární rodinný původ: příbuzenství buď pouze po mužské, otcovské linii (patrilinéární), nebo po ženské, mateřské linii (matrilinéární) (nikoli po obou).

Robertson Smith, odborník na semitská náboženství, zakládal svá pozorování na unilineárních klanech v Arábii, z nichž každý měl nějaké zvíře jako posvátné zvíře. Tento totem reprezentoval příslušný klan a obět totemického zvířete intercedoval Robertson Smith jako formu obecenství s božstvem – jako způsob vstupování do společnosti (Morris, 1987, s. 112, 113). Těžko se lze ubránit závěru,

že teorie Robertsona Smithe vděčily za mnohé jeho výchově v prostředí křesťanské presbyteriánské církve. Židovská i křesťanská tradice skutečně zdůrazňují obětní pokrm a v křesťanství je představa svatého přijímání pokračováním židovské tradice smíření a smírné oběti za hříchy (ač ani tyto prvky nescházejí v křesťanství samém). Ač se argumenty Robertsona Smithe možná jeví jako přijatelné pro semitské národy (monoteistické Židy a Araby), představa totemické oběti jako primárního a univerzálního úkonu není obecně přijímána. Vlivná byla jeho myšlenka, že rituály jsou důležitější než náboženská přesvědčení, že jim předcházejí a že jsou prvořadě při vytváření a uchovávaní sociálních vazeb (Morris, 1987, s. 113).

Durkheim ve svém monumentálním díle *Les formes élémentaires de la vie religieuse, Sociologie religieuse et théorie de la connaissance* (Elementární formy náboženského života, 1912) tvrdil, že náboženská přesvědčení všude závisejí na primární klasifikaci skutečných a ideálních jevů na dvě kategorie: *posvátné* a *profánní*.

Toto rozdělení světa na dvě oblasti, z nichž jedna obsahuje vše, co je posvátné, druhá pak vše, co je profánní, je distinktivním rysem náboženského myšlení; víra, mýty, dogmata a legendy jsou buď reprezentacemi, nebo systémy reprezentací vyjadřujícími povahu posvátných věcí a sil, jež se jim připisují, nebo jejich vztahy mezi sebou navzájem a k věcem profánním. Avšak posvátnými věcmi nesmíme rozumět jednoduše ty osobní bytosti nazývané bohy či duchy; posvátné může být vše: skála, pramen, obláček, kus dřeva, dům, prostě cokoli. Tento ráz může mít i obřad; ve skutečnosti obřad ani nemůže existovat, nemá-li ji [posvátnost] v nějakém stupni. ... [Posvátné věci] se pochopitelně pokládají za nadřazené co do důstojnosti a moci věcem profánním, zejména pro člověka, když je pouhým člověkem a sám v sobě nemá nic posvátného. (Durkheim, 1976, s. 37)

Mnoho antropologů zdůrazňovalo, že není vždy možné v praxi rozlišovat mezi posvátným a profánním, a tato ústřední myšlenka Durkheimova díla byla v podstatě odmítnuta, přinejmenším jako jediný organizující princip. Avšak pro Durkheima, který své úvahy a ideje zakládal na příkladech australských domorodců, to byly totemy (označoval je za „příznaky“), které spojovaly příslušný klan s prostředím a s posvátnem. V době snění chodili předkové po zemi a zanechávali doklady o svých cestách ve fyzických znacích krajiny. Obřady prováděné zasvěcenými mužskými staršími na posvátných totemických místech spojovaly klany s minulostí a posilovaly skupinovou identitu a solidaritu. Durkheim vyvodil závěr, že totemismus je „celý komplex náboženských přesvědčení a rituálů, jež zahrnují rituální poměr k přírodě a kosmologii vyjadřující představu, že lidé a příroda tvoří součásti duchovního celku“ (Morris, 1987, s. 118). Posvátné bylo skutečné, ale jeho původ tkvěl v sociální skupině. Při uctívání totemického zvířete klan upevňoval a uctíval sám sebe prostřednictvím vidi-

Radcliffe-Brown (1952) byl ovlivněn jak Durkheimem, tak Robertsonem Smithem. Za to, že náboženství má povahu sociální, a zdůrazňoval význam rituálů, jež jí za úkol regulovat, uchovávat a předávat sociální zvyklosti a mravy, na nichž společnost závisí. Radcliffe-Brown kladl – rovněž za pomoci pramenného materiálu z Austrálie – důraz na sociální a symbolickou hodnotu totemického zvířete či předmětu pro určitou skupinu. Přitom argumentoval takto: „Každý předmět nebo každá událost má významný vliv na blahobyt společnosti (hmotný či duševní), jinak řečeno sociální, co zastupuje či reprezentuje každý takový předmět nebo událost, má sklon k tomu, aby se stala předmětem rituálního postoje“ (Radcliffe-Brown, 1952, s. 129). Pro Radcliffe-Browna však totemismus nebyl univerzální podobou náboženství, nýbrž specifickou formou náboženství ve společnostech charakterizovaných klanovou strukturou. Je to jen jeden z mnoha způsobů, jež se vztahují k životnímu prostředí a přírodnímu světu.

Totemismus a způsob myšlení

Knize *Le totémisme aujourd'hui* (*Totemismus dnes*, 1962 [česky 2001, pozn. překl.]) Lévi-Strauss snažil vyvrátit starší teorie tvrzením, že totemismus by se vůbec neměl pokládat za aspekt náboženství. Lévi-Strauss se vyhýbal funkcionalistickému svvětlení, že zvířata jsou „dobrá k jídlu“, a místo toho tvrdil, že totémy se vybírají právě proto, protože jsou „dobré k myšlení“. Podstatná není korespondence mezi klanem a nějakým zvířetem či totemickým znakem, nýbrž strukturální vztah mezi totemickými tvory, kteří se používají k přemýšlení o sociálních skupinách a k vyjadřování vztahů mezi nimi. „Totemismus“ jako termín spočívá na vztahu tří prvků, o nichž Lévi-Strauss domníval, že jsou vzájemně uměle spojeny. Jednak je to organizace společnosti do klanů, dále přiřazení jmen přírodních druhů či jevů určitým klanům (například klan medvědů, orlů či duhových) a konečně uchovávání rituálního vztahu mezi klanem a jeho totemickým emblémem. Tyto tři prvky se mohou vyskytovat nezávisle na sobě a také k tomu dochází. Podle Lévi-Strausse by se tedy totemismus neměl pokládat za náboženskou instituci a rozhodně ne za nejstarší formu náboženství. Je to klasifikační prostředek, který slouží k regulování skupin lidí a jejich vztahů k přirozenému světu. Lévi-Strauss své pojednání uzavírá tvrzením, že „na něm [totemismu] není nic archaického nebo vzdáleného. Jeho obraz je promítán, nikoli přijímán; svou podstatu neodvozuje zvnějšku. Pokud iluze obsahuje zrnko pravdy, není mimo nás, nýbrž v nás“ (Lévi-Strauss, 1973, s. 177).

Poté co odmítl představu totemismu, Lévi-Strauss se k tomuto tématu vrátil podrobněji v díle *La pensée sauvage* (*Myšlení přírodních národů*), které vyšlo v roce 1968 (česky 1971, pozn. překl.) a tedy v témže roce jako *Totemismus*. Lévi-Strauss

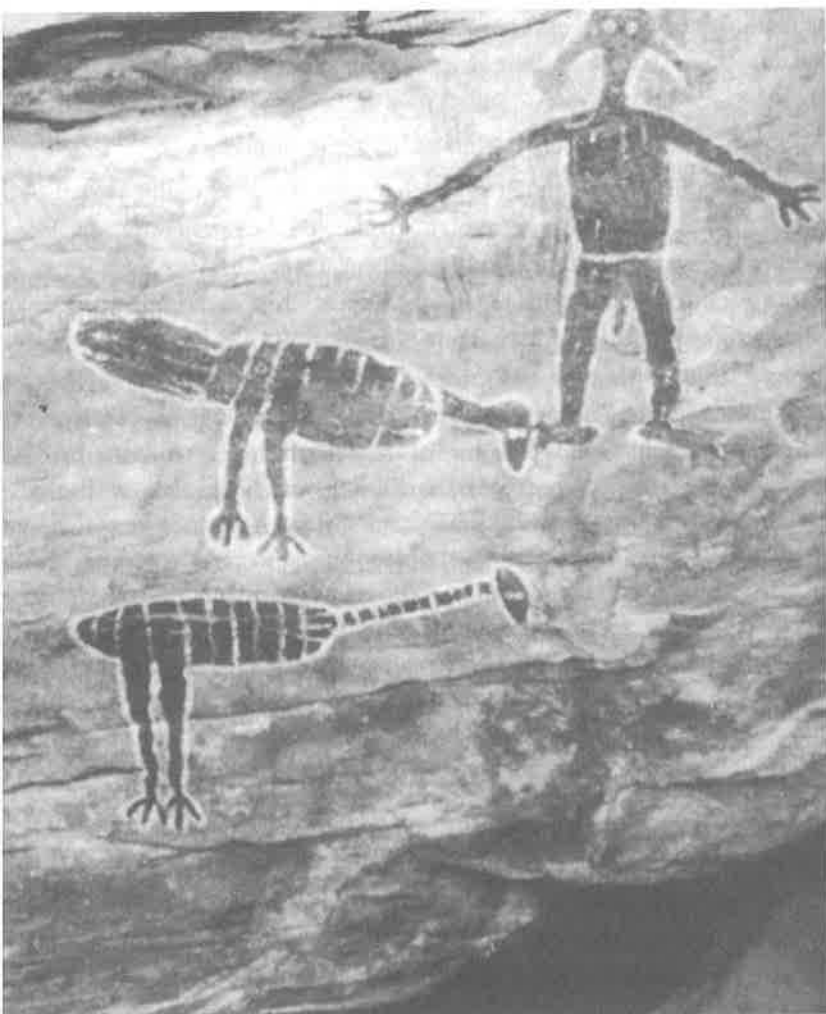
se však zajímá struktura funkce totemických klasifikací. Uvádí mimo jiné příklad mytogeografického systému v Súdánu, který byl společný pro celé údolí řeky Niger, přičemž překračoval územní hranice mnoha kulturních a jazykových skupin. Lidé byli proto spolu ve vztahu v čase (*metaforicky*) a prostoru (*synchronně*) a tím byla překonána tendence malých společností „pokládat hranice jejich etnické skupiny za hranice lidstva“. Totemismus může tedy napomáhat širšímu a méně omezenému pohledu na lidstvo. „Totemické klasifikace umožňují jednak definovat status osob uvnitř určité skupiny, jednak rozšiřovat skupinu za její hranice“ (Lévi-Strauss, 1976, s. 166).

Doba snění

Některé z kosmologií nejvyhraněněji spjatých s životním prostředím se dají patrně nalézt u australských domorodých etnik (tj. kosmologie, kde vzájemná závislost lidského života a ekosystémů, které jej udržují, jsou uvědomované a vyjadřované na úrovni mýtu, rituálu, jazyka a způsobu života). Pro všechna domorodá etnika v Austrálii je země středem mytického řádu, který řídí vzájemné vztahy mezi lidmi a jejich vztahy ke hmotnému prostředí. Země prostřednictvím pojmu *snění* spojuje domorodé národy jak s místními ekologickými systémy, tak s minulostí, a poskytuje tak trvalý, ač zároveň pružný mechanismus k tomu, jak se vyrovnat se změnami a proměnlivostí života a smrti. Podle Veroniky Strangové není svět australských domorodců „antropocentrický ani hierarchický – všechny součásti přirozeného a nadpřirozeného světa jsou rovnocenné, obsahují mravní působnost a dokážou vnímat“ (Strang, 1997, s. 238). Přestože většina australských domorodých společností byla kdysi ličena jako patriarchální (kde mužští stařešinové měli značnou moc), Strangová poukazuje na to, že muži i ženy se mohou stát „stařešiny“, vlastnit půdu a mít rituální zodpovědnost a že „symbolický vesmír je rovněž vyvážený z hlediska genderu, kde působí mužské i ženské tvořivé síly“ (Strang, 1997, s. 238). Strangová pak objasňuje, že „kosmologie australských domorodců je praktická i duchovní – není tu žádné dělení na oblast posvátnou a světskou ani na duchovní náboženské představy a zákonitosti určující každodenní život“ (Strang, 1997, s. 238).

Doba snění se chápe jako období stvoření, které bylo „dávno“ a kdy předkové dnešních lidí vznikli z jednotvárné krajiny. „Dějišti příběhu“ jsou místa, odkud se předkové vzali, kde působili nebo se znovu spojili s krajinou, zatímco „dějové linie“ nebo „písňové náměty“ vyprávějí o cestách předků po zemi. Všichni živí tvorové a přírodní jevy jsou naplněni duchovní silou předků a jsou spojeni těmito dějišti a dějovými liniemi, kde z nich vzájemné působení předků a země učinilo skály, ptáky, stromy, studánky a tak dále. Tyto postavy předků se pak stávají „totémy“ jed-

tlivých klanů, které mají zvláštní povinnosti a mezi sebou ritualizované vztahy. Jové linie překonávají jazykové hranice a vytvářejí předivo vztahů mezi různými skupinami australských domorodců. Jsou rovněž dynamické. Tak jako všechny ty jsou i dějové linie schopny se vyvíjet a udržovat vztahy mezi lidmi a zemí. Ono „živno“ doby snění je také imanentní. Lidská duchovní existence je chápána tak, odráží existenci bytostí předků, které se objevují a vracejí na určité místo, jež je ch duchovním domovem.



obr. 5.5 Prastaré domorodé skalní malby v lokalitě Laura v Northern Queensland (Austrálie).

© Veronica Strang

Veronica Strangová přirovnává příběhy o době snění k psychologickému vývoji lidí. „Příběhy tak popisují sled vzniku, odlišení, kategorizace, přeměny a opětného spojení. Je to pozoruhodná metafora vývoje lidského poznání – epigenetického vývoje jednotlivce, jehož se dosahuje procesem externalizace, zpředmětnění a opětného spojení“ (Strang, 1997, s. 241). Krajina je rovněž popsána jako vědomá, vnímavá bytost, která se podílí na vytváření lidských činů a emocí, rozvíjí je a odpovídá na ně. Johnny Clarke, jeden z informátorů Strangové, jí řekl, že „pokud se mladí lidé nevrátí do této země, země to pocítí, ... a ta země prostě jaksi odumře“ (Strangová, 1997, s. 253).⁷⁷ Krajina může také být nebezpečná – trestá ty, kdo nedbají na tabu nebo nerespektují tradiční vztahy mezi jednotlivými klany a jejich územím. Cizinci se musí napřed představit bytostem předků, mají-li projít bez úhony. Tento pohled na zemi je v protikladu k názoru bělošských australských farmářů chovajících dobytek, pro které je na prvním místě produktivita zaměřená na zisk a kteří toho chtějí ze země vydobýt co nejvíc. Krajina, která pouze udržitelným způsobem pomáhá domorodému obyvatelstvu nebo z níž se staly národní parky, se považuje za kraj ležící ladem (Strangová, 1997, s. 263nn.).⁷⁸

I přes vliv křesťanství a západních výchovných a vzdělávacích soustav se zdá, že domorodé představy o době snění odolaly. Se vzrůstajícím trendem směrem k ochraně životního prostředí a intenzivnějšímu vymáhání práv domorodců na vlastní zemi vzrůstá i respekt k „domorodým“ kosmologiím v Austrálii i jinde ve světě. Strangová shrnuje názory australských domorodců na sociální a duchovní vztahy a také vztahy k životnímu prostředí takto:

Domorodé právo pamatuje na každou stránku života a zakotvuje a vykládá základní přesvědčení a hodnoty, které nadále poskytují dnešním domorodcům základ společenských vztahů a vztahů k životnímu prostředí. Toto právo je v zemi zdrojem veškerého života; utváří, určuje a spojuje lidi sociálně a duchovně. Stanoví, kdo má práva na jakou zemi a kdo s kým vstupuje do manželství. Země je otec i matka: žije, naslouchá, sleduje, žíví a pečuje, ukázňuje, trestá a vyvažuje lidské a přírodní zdroje. Lidé spolu s bytostmi předků sdílejí odpovědnost za udržování země a za své vztahy k ní a jejich blahobyt závisí na blahobytu země. Tímto způsobem právo vytváří takový vztah k zemi, který je komplexní, kvalitativní a hluboce citový (Strang, 1997, s. 261nn.)

Závěr

V této kapitole jsme se zaměřili na různé typy kosmologie v západních i menších společnostech z hlediska jejich vztahu k životnímu prostředí. Životní prostředí má sociální i hmotné aspekty a činnost lidí jako jednotlivců i sociálních skupin je v interakci

m a sama je jimi utvářena. Několik odborníků, s jejichž výzkumem jsme se kapitole seznámili, tvrdilo, že západní kosmologie jsou převážně destruktivně usilují o udržitelnost; mají za to, že ekosystémy se dají nekonečně využívat a obnovovat. Západní společnosti se často stavějí do protikladu ke společnostem, které kosmologie podporují udržitelné (adaptivní) ekonomické přístupy a praxi, které mají ohled na životní prostředí. Mezi takové společnosti patří Kogiové v Kolumbii a Američtí indiáni v Austrálii spolu s tradicemi dnešních západních pohanů. Úlohou linií byly způsoby, jak a jaké sociální struktury a zejména scénáře sexuální rovnosti se vyvíjejí v kontextech různých prostředí, a vliv mytologie jako hlavního faktoru, kterou se řídí život dané společnosti. Sandayová rozlišuje mezi společnostmi „přirozenými dovnitř“, jež mají pozitivní kosmologie ve vztahu k ženám a životnímu prostředí, a společnostmi „zaměřenými navenek“, jež pokládají životní prostředí za potenciálně nebezpečné, takže je nutné je mocensky ovládat. Diskuse o totemismu se vztahují ke starším cílům a úkolům antropologie náboženství, které mají za úkol až objasnit náboženství z hlediska jeho původu a zdůvodnit existenci společností, v nichž jsou jak exogamní příbuzenské skupiny, tak rituální vztahy k totemickým zvířatům nebo jiným přírodním jevům. Claude Lévi-Strauss postavil výzkum totemismu na hlavu, neboť tvrdil, že by se totemismus neměl pokládat za formu náboženství, ale za jiný příklad symbolické klasifikace (srov. kapitoly 2 a 3). Rituály, jež mají za úkol prosazují způsoby chování a tím vedou lidi ke kulturně náležitým způsobům jednání a vzájemných vztahů, se pokládají za klíčové pro vyjádření a udržování životní kosmologie. Úlohou rituálu se budeme podrobněji zabývat v další kapitole, v kontextu přechodových rituálů obecně a iniciace žen zvláště.

Literatura

- Berger, Joan (1974): The myth of patriarchy: why men rule in primitive society. In Michelle Zimbalist Rosaldo & Louise Lamphere (eds.): *Woman, Culture and Society*. Stanford, CA: Stanford University Press, s. 263–280.
- Malinowski, Bronislaw (1926): *Primitive Culture*. London: Routledge & Kegan Paul (poprvé vyšlo roku 1935). Česky: Benedictová, Ruth (1999): *Kulturní vzorce*. Praha: Argo.
- Marsha C. (1998): *Stars Above, Earth Below: American Indians and Nature*. Carnegie Museum of Natural History. Niwot, CO & Dublin: Roberts, Rinehart Publisher.
- Malinowski, Bronislaw & Parkin, David (1992): *Bush Base, Forest Farm: Culture, Environment and Development*. London & New York: Routledge.
- Malinowski, Bronislaw & Parkin, David (1995): *Phoenix from the Flame: Living as a Pagan in the 21st Century*. London & San Francisco: Thorsons.

- Descola, Philippe (1996): *In the Society of Nature: a Native Ecology in Amazonia*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Dodd, Elisabeth (1997): The Mamas and the Papas: goddess worship, the Kogi Indians and ecofeminism. *National Women's Studies Association*, 9(3), 77–88.
- 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.
- Edgerton, Robert B. (1992): *Sick Societies: Challenging the Myth of Primitive Harmony*. New York: The Free Press.
- Ellen, Roy & Fukui, Katsuyoshi (eds.): *Redefining Nature: Ecology, Culture and Domestication*. Oxford: Berg.
- Ereira, Alan (1992): *The Heart of the World*. London: Jonathan Cape.
- Frazer, Sir James G. (1887): *Totemism*. Edinburgh: Adams & Charles.
- Frazer, Sir James G. (1903): Taboo: totemism. *Encyclopaedia Britannica*, 9. vyd. Citováno in Morris (1987).
- Gardner, Katy & Lewis, David (1996): *Anthropology, Development and the Postmodern Challenge*. London & Chicago: Pluto Press.
- Geertz, Clifford (1993): *The Interpretation of Cultures*. London: Fontana (poprvé vyšlo roku 1973). Česky: *Interpretace kultur*. Praha: Sociologické nakladatelství 2000.
- Harrow, Judy (1966): The contemporary neo-Pagan revival. In James R. Lewis (ed.), *Magical Religion and Modern Witchcraft*. Albany: State University of New York Press, s. 9–24.
- Harvey, Graham (1997): *Listening People, Speaking Earth: Contemporary Paganism*. London: Hurst & Co.
- Harvey, Graham & Hardman, Charlotte (eds.) (1996): *Paganism Today: Wiccans, Druids, the Goddess and Ancient Earth Traditions for the Twenty-first Century*. London & San Francisco: Thorsons.
- 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.
- Lepowsky, Maria (1990): Gender in an egalitarian society: a case study from the Coral Sea. In Peggy Reeves Sanday & Ruth Gallagher Goodenough (eds.), *Beyond the Second Sex: New Directions in the Anthropology of Gender*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, s. 171–223.
- Lévi-Strauss, Claude (1973): *Totemism*. Harmondsworth: Penguin (původně vyšlo pod názvem *Le totémisme aujourd'hui*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962. Česky: Totemismus dnes. Praha: Dauphin 2001).
- Lévi-Strauss, Claude (1976): *The Savage Mind*, anglický překlad Rodney Needham. London: Weidenfeld & Nicolson (původně vyšlo pod názvem *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962). Česky: Myšlení přírodních národů. Praha: Československý spisovatel 1971, Liberec 1996.

Margaret & Kaufert, Patricia A. (1998): Introduction. In Margaret Lock & Patricia A. Kaufert (eds.), *Pragmatic Women and Body Politics*. Cambridge & New York: Cambridge University Press, 1-27.

McK, James (1979): *Gaia: a New Look at Life on Earth*. Oxford: Oxford University Press.

McK, James (1988): *The Ages of Gaia: a Biography of Our Living Earth*. Oxford: Oxford University Press.

MacCormack, Carol P. (1980): Nature, culture and gender: a critique. In Carol MacCormack & Marilyn Strathern (eds.), *Nature, Culture and Gender*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.

McIntyre, Mary Heather & McIntyre, Moni (eds.) (1995): *Readings in Ecology and Feminist Theory*. Kansas City: Sheed & Ward.

Moore, Bronislaw (1963): *The Family among the Australian Aborigines*. New York: Schocken (poprvé vydáno roku 1913).

Moore, Freya (1994): *The Ecological Self*. London: Routledge.

Moore, Sallie (1997): *Super, Natural Christians: How We Should Love Nature*. London: SCM.

Moore, John F. (1865): *Primitive Marriage: An Inquiry into the Origin of the Form and Capture of Women in Marriage Ceremonies*. Edinburgh: Adam & Charles Black.

Moore, John F. (1869-1870): The worship of animals and plants. *Fortnightly Review*, New Series, 407-427, 562-582; 7, 94-216.

Morgan, Margaret (1963): *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. New York: Morrow (poprvé vydáno roku 1935).

Morgan, Howard (1991): *Ancestral Connections: Art and an Aboriginal System of Knowledge*. Chicago & London: University of Chicago Press.

Morgan, Brian (1987): *Anthropological Studies of Religion: an Introductory Text*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.

Morgan, Nancy D. (1986): *Walbiri Iconography: Graphic Representation and Cultural Symbolism in a Central Australian Society*. Opatřeno novým doslovem. Chicago & London: University of Chicago Press.

Morgan, George P. & White, Douglas R. (1969): Standard cross-cultural sample. *Ethnology*, 8, 329-369.

Morgan, John D., Elias, Brenda D. & Yassi, Annalee (1998): Situating resistance in fields of resistance: Aboriginal women and environmentalism. In Margaret Lock & Patricia A. Kaufert (eds.), *Pragmatic Women and Body Politics*. Cambridge & New York: Cambridge University Press, 260-286.

Morgan, Sherry B. (1974): Is female to male as nature is to culture? In M. Rosaldo & L. Lamphere (eds.), *Woman, Culture and Society*. Stanford, CA: Stanford University Press, s. 67-88.

Morgan, Laurie L. & Doniger, Wendy (eds.) (1996): *Myth and Method*. Charlottesville & London: University Press of Virginia.

Pearson, Joanne, Roberts, Richard H. & Samuel, Geoffrey (eds.) (1998): *Nature Religion Today: Paganism in the Modern World*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Radcliffe-Brown, A. R. (1952): *Structure and Function in Primitive Society*. London: Cohen & West.

Rappaport, Roy A. (1971): *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People*. New Haven, CT & London: Yale University Press.

Rappaport, Roy A. (1979): *Ecology, Meaning, and Religion*. Berkeley, CA: North Atlantic Books.

Reichel-Dolmatoff, G. (1976): Training for the priesthood among the Kogi of Colombia. In Johannes Wilbert (ed.), *Enculturation in Latin America: an Anthology*. Los Angeles: University of California Los Angeles Latin American Studies, sv. 37, s. 265-288.

Reichel-Dolmatoff, G. (1978): The loom of life: a Kogi principle of integration. *Journal of Latin American Lore*, 4/5(1), 5-27.

Reichel-Dolmatoff, G. (1984): Some Kogi models of the beyond. *Journal of Latin American Lore*, 10(1), 63-85.

Reichel-Dolmatoff, G. (1987): The Great Mother and the Kogi universe: a concise overview. *Journal of Latin American Lore*, 13(1), 73-113.

Robertson Smith, W. (1889): *Lectures in the Religion of the Semites*. Edinburgh: Black.

Rosaldo, Michelle Zimbalist (1974): Woman, culture and society: a theoretical overview. In Michelle Zimbalist Rosaldo & Louise Lamphere (eds.): *Woman, Culture and Society*. Stanford, CA: Stanford University Press, s. 17-42.

Sanday, Peggy Reeves (1974): Female status in the public domain. In Michelle Zimbalist Rosaldo & Louise Lamphere (eds.): *Woman, Culture and Society*. Stanford, CA: Stanford University Press, s. 189-206.

Sanday, Peggy Reeves (1981): *Female Power and Male Dominance*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.

Schlegel, Alice (1990): Gender meanings: general and specific. In Peggy Reeves & Ruth Gallagher Goodenough (eds.), *Beyond the Second Sex: New Directions in the Anthropology of Gender*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, s. 21-42.

Segal, Robert A. (ed.) (1998): *The Myth and Ritual Theory*. Malden, MA & Oxford: Blackwell.

Sheldrake, Rupert (1994): *The Rebirth of Nature: New Science and the Revival of Animism. The Greening of Science and God*. London: Rider.

Starhawk (1989): *The Spiral Dance: a Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess*. San Francisco: Harper.

Strang, Veronica (1997): *Uncommon Ground: Cultural Landscapes and Environmental Values*. Oxford & New York: Berg.

Strathern, Marilyn (1980): No nature, no culture: the Hagan case. In Carol MacCormack & Marilyn Strathern (eds.), *Nature, Culture and Gender*. Cambridge & New York: Cambridge University Press, s. 174-222.

- rathern, Marilyn (1990): *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- opper, Richard (1994): Animality, humanity, morality, society. In Tim Ingold (ed.), *What is an Animal?* London & New York: Routledge, s. 47–62.
- irnbull, Colin M. (1961): *The Forest People*. London: Book Club Associates.
- arren, Karen J. (ed.) (1994): *Ecological Feminism*. London & New York: Routledge.
- orsley, 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 vypoovídá stejnou měrou o antropologovi a jeho referenčním rámci i o lidech a jejich chování, jež jsou předmětem zkoumání. To neznamená, 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,