

ANTHROPOLOGIA INTEGRÁ

SÉRIES MONOGRAPHICA

SVAZEK 2

GENDEROVÁ ANTROPOLOGIE

ADÉLA ŠEREDOVÁ PURSCHOVÁ



AKADEMICKÉ NAKLADATELSTVÍ CERM

ANTHROPOLOGIA INTEGRAL

SERIES MONOGRAPHICAL

Svazek 2



ANTHROPOLOGIA INTEGRAL – SERIES MONOGRAPHICAL

Edice monografií pŕiřazená k časopisu *Anthropologia integra* – viz https://journals.muni.cz/anthropologia_integra.
Edice pŕináší pŕivodní odborné publikace z oblasti obecné antropologie a „pŕibuzných“ disciplín.

- 1) Edice je otevřena českým i zahraničním autorům.
- 2) ISBN (a číslo DOI pro vstup do Crossref databáze) udílí Akademické nakladatelství CERM a Vydavatelství Masarykovy univerzity.
- 3) Text v českém jazyce (s anglickým nebo německým resumé) nebo v anglickém či německém jazyce (s českým resumé).
- 4) Každá z monografií prochází recenzním řízením (minimálně 2 recenzenti).
- 5) Edice vychází elektronicky, pouze výjimečně i papírově.
- 6) Monografie edice zachovávají zpravidla stejný formát i grafiku jako časopis *Anthropologia integra* (pŕípadně se může změnit barva pŕebalu apod.); dává to také možnost uvádět na konci časopisu (pŕípadně pŕebalu) postupný sled monografií (volumes), což je zároveň dobrá propagace.
- 7) Formální pokyny pro autory monografií jsou stejné jako pro autory časopisu *Anthropologia integra*.
- 8) Edici spravuje stejný kolektiv jako časopis *Anthropologia integra* (šéfredaktor Jaroslav Malina, výkonný redaktor Tomáš Mořkovský).

ANTHROPOLOGIA INTEGRAL – SERIES MONOGRAPHICAL

For the monograph series associated with the journal *Anthropologia integra*, see https://journals.muni.cz/anthropologia_integra.
This series offers original scholarly publications from the field of general anthropology and related disciplines.

- 1) The series is open both to Czech and foreign authors.
- 2) The ISBN (and DOI number for access to the Crossref database) is issued by CERM Academic Publishing House and Masaryk University Publishing House.
- 3) The text is in Czech (with an English or German abstract), or in English or German (with a Czech abstract).
- 4) Each of the monographs undergoes a peer review (with a minimum of 2 reviews).
- 5) The series is issued electronically; only occasionally in a paper version.
- 6) The monographs of the series will maintain the same format and graphic style as the journal *Anthropologia integra* (with possible changes in cover colour etc.); this provides the opportunity to present the list of consecutive monographs (volumes) at the end of the journal (or on the cover), which would also serve as good promotion.
- 7) The formal instructions for authors of the monographs are the same as those for the authors of the journal *Anthropologia integra*.
- 8) The series is administered by the same editorial team as that of the journal *Anthropologia integra* (Editor-in-chief Jaroslav Malina, Managing Editor Tomáš Mořkovský).

ANTHROPOLOGIA INTEGRÁ – SERIES MONOGRAPHICA

Die Edition Monographien ist der Zeitschrift *Anthropologia integra* – siehe https://journals.muni.cz/anthropologia_integra – angefügt. Die genannte Edition soll ursprüngliche Fachpublikationen aus den Bereichen der allgemeinen Anthropologie und der „verwandten“ Wissenschaftszweigen bringen.

- 1) Die Edition steht sowie den tschechischen als auch den ausländischen Autoren offen.
- 2) Die ISBN (samt der DOI-Nummer für CrossRef Databasis) vergeben der Akademische Verlag CERM (Akademické nakladatelství CERM) und der Masaryk-Universität-Verlag (Vydavatelství Masarykovy univerzity).
- 3) Die Texte sollen in tschechischer Sprache mit englischer oder deutscher Zusammenfassung oder in englischer, bzw. deutscher Sprache mit tschechischer Zusammenfassung verfasst werden.
- 4) Alle Monographien unterliegen dem Rezensionsverfahren, wobei dieses mindestens von zwei Rezensenten vollzogen wird.
- 5) Die in der Edition herausgegebenen Monographien werden in elektronischer Form veröffentlicht, nur ausnahmsweise könnten ihre Titel auch in Papierform erscheinen.
- 6) Die Edition Monographien behält das gleiche Format und die gleiche Grafik wie die Zeitschrift *Anthropologia integra* bei. (Eventuell kann die Umschlagfarbe geändert werden o. ä.); dies bietet ebenfalls die Möglichkeit, am Ende des Heftes (bzw. auf der Rückseite des Umschlags) die veröffentlichten Monographien in Reihenfolge (volumes) anzugeben, was zugleich für einen Leseanreiz und anhaltendes Interesse des Lesers sorgt.
- 7) Für die Autoren von Monographien gelten dieselben Hinweise wie für die Autoren der Zeitschrift *Anthropologia integra*.
- 8) Die Edition Monographien wird von demselben Gestalterteam geleitet wie die Zeitschrift *Anthropologia integra* (Chefredakteur Jaroslav Malina, verantwortlicher Redakteur Tomáš Mořkovský).

Kontakt: Prof. PhDr. Jaroslav Malina, DrSc., Ústav antropologie Přírodovědecké fakulty Masarykovy univerzity, Vinařská 5, 603 00 Brno, e-mail: jmalina@sci.muni.cz

Text © Adéla Šeredová Purschová

Editor © Jaroslav Malina

Obálka, grafická úprava a sazba © Tomáš Mořkovský, Stáňa Bártová.

Vydal © Akademické nakladatelství CERM v Brně, 2014; 1. vydání

Recenzovaly: PhDr. Eva Ferrarová, Ph.D. a PhDr. Markéta Poláková, Ph.D.

Tato kniha ani jakákoli její část nesmí být přetiskována, kopírována či jiným způsobem rozšiřována bez výslovného povolení vydavatele.

ISBN 978-80-7204-876-2

OBSAH

| | |
|--|----|
| Úvod | 7 |
| 1. GENEALOGIE GENDEROVÉ PERSPEKTIVY VE VÝZKUMU KULTURY | 8 |
| 1.1 Feminismus a ženská emancipace | 8 |
| 1.2 Ženská perspektiva ve vědě | 10 |
| 1.3 Ženy jako objekty výzkumu a výzkumnice | 10 |
| 1.4 Mužský a ženský jazyk | 11 |
| 2. MÝŠLENKOVÉ ZDROJE GENDEROVÉHO VÝZKUMU KULTURY | 12 |
| 2.1 Feministická filozofie | 12 |
| 2.2 Kulturní antropologie | 16 |
| 2.2.1 Škola osobnost a kultura | 16 |
| 2.2.2 Funkcionalistická antropologie | 19 |
| 2.2.3 Strukturální antropologie | 24 |
| 2.2.4 Lingvistická antropologie | 25 |
| 2.3 Sociologie | 26 |
| 2.3.1 Pierre Bourdieu (1930–2002): Symbolická dominance | 26 |
| 2.3.2 Betty Friedanová (1921–2006): Ženská mystika | 28 |
| 2.4 Marxismus | 30 |
| 2.5 Post–směry | 30 |
| 3. ANTROPOLOGICKÁ PERSPEKTIVA | 33 |
| 3.1 První ženy jako antropoložky | 33 |
| 3.1.1 Alice Cunningham Fletcherová (1838–1923) | 33 |
| 3.1.2 Elsie Clews Parsonsová (1874–1941) | 34 |
| 3.1.3 Eleanor Burke Leacocková (1922–1987) | 36 |
| 3.1.4 Zora Neale Hurstonová (1891–1960) | 40 |
| 3.2 Klasická genderová antropologie | 42 |
| 3.2.1 Gayle Rubinová (1949): Sex/gender systém | 42 |
| 3.2.2 Sally Slocumová (1939): Žena sběračka | 44 |
| 3.2.3 Lila Leibowitzová (1930–1984): Evoluce pohlavních rozdílů | 45 |
| 3.2.4 Michelle Zimbalist Rosaldová (1944–1981): Veřejný muž a soukromá žena | 47 |
| 3.2.5 Sherry Beth Ortnerová (1941): Má se žena k muži jako příroda ke kultuře? | 50 |
| 3.2.6 Louise Lamphereová (1940): Individuální ženská síla a kooperace | 52 |
| 3.3 Třetí vlna genderové antropologie | 54 |
| 3.3.1 Henrietta Louise Moorová (1957): Perspektivy genderu, rasy a třídy – problém stejnosti a rozdílnosti | 56 |
| 3.3.2 Lila Abu–Lughodová (1952): Cudnost a rebelie muslimských žen | 58 |
| 3.3.3 Anna Lowenhaupt Tsingová: Teorie marginality | 59 |
| 3.4 Feministické metody v antropologii | 61 |
| 3.5 Hlavní teorie | 62 |
| 4. PSYCHOLOGICKÁ PERSPEKTIVA | 65 |
| 4.1 Sigmund Freud (1856–1939): Teorie Oidipova a Elektřina komplexu | 65 |
| 4.2 Jacques Marie Émile Lacan (1901–1981): Falická kultura | 68 |
| 4.3 Carl Gustav Jung (1875–1961): Animus a Anima | 69 |
| 4.4 Karen Horneyová (1885–1952): Ženská psychologie | 72 |
| 4.5 Nancy Julia Chodorowová (1944): Psychoanalytický feminismus | 75 |

OBSAH

| | |
|---|-----|
| 5. BIOLOGICKÁ PERSPEKTIVA | 77 |
| 5.1 Charles Robert Darwin (1809–1882): Teorie pohlavního výběru | 77 |
| 5.2 Edward Osborne Wilson (1929): Sociobiologická syntéza | 79 |
| 5.3 Biologie pohlavních rozdílů | 82 |
| 6. GENDER A EKOLOGIE | 85 |
| 7. VYUŽITÍ GENDEROVÉ ANTROPOLOGIE V PRAXI | 90 |
| 7.1 Social Impact Assessment | 92 |
| 7.2 Role aplikované antropologie v dnešním světě | 92 |
| 7.3 Dopady rozvojové politiky na genderové vztahy | 94 |
| ZÁVĚR | 99 |
| SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY | 101 |



Genderová antropologie

Adéla Šeredová Purschová

ANTHROPOLOGY OF GENDER

ABSTRACT Publication „Anthropology of Gender“ presents a theoretical introduction to study of phenomenon gender – sexual identity generated and shared by members of particular cultural systems, within social science, especially cultural and social anthropology. Term “gender” according to its basic definition relates to social and cultural differences between sexes in contrast to biological differences. This publication surveys development of gender research from its beginning in time of Enlightenment, development of science and Women’s Rights movement in 19th century to the present. The main focus of this publication consists in gender aspects of cultural and social anthropology. Because of interdisciplinary character of gender research this publication is also related to psychology and biology and presents the connection between findings of both disciplines. This publication is based largely on analyses of foreign literature, theories and findings of Anglo-Saxon and French authors.

KEY WORDS gender; sex; culture; anthropology

ABSTRAKT Publikace „Genderová antropologie“ představuje teoretický úvod do studia genderu, tedy kulturně utvářené a sdílené pohlavní identity, ve společenských vědách, zejména v kulturní a sociální antropologii. Pojem gender se podle své základní definice vztahuje na sociální a kulturní rozdíly mezi pohlavími v protikladu k rozdílům biologickým. Publikace mapuje vývoj výzkumu genderu od jeho počátků sahajících k osvícenství, rozvoji vědy a vzniku hnutí za rovnoprávnost žen v devatenáctém století až po současnost. Hlavní těžiště této publikace spočívá v genderově zaměřené kulturní a sociální antropologii. Vzhledem k interdisciplinární povaze genderových studií publikace zasahuje také do oblasti psychologie a biologie a ukazuje souvislosti mezi poznatky těchto disciplín. Publikace se zakládá zejména na studiu a analýze zahraničních prací, primárně od anglosaských a francouzských autorů a autorek.

KLÍČOVÁ SLOVA gender; pohlaví; kultura; antropologie

ÚVOD

Publikace „Kultura a gender“ si klade za cíl alespoň v základech seznámit čtenáře a čtenářky s tím, jak je ve studiu kultury reflektován, zohledňován a zkoumán fenomén gender – tedy kulturně modelovaná a sdílená pohlavní identita. Pojem gender se podle své základní definice vztahuje na sociální a kulturní rozdíly mezi pohlavími v protikladu k rozdílům biologickým. Protože genderové rozdíly mezi muži a ženami jsou kulturně podmíněné a konstruované, mohou se měnit v čase a prostoru, v rámci jedné kultury i mezi kulturami. Genderová identita je produktem socializace a enkulturace, proto nelze hovořit o přirozeném a neměnném stavu. Jelikož každá kultura alespoň na některé ze svých úrovní, tedy na úrovni artefaktů, sociokulturních vzorů a regulativů nebo na úrovni idejí činí větší či menší rozdíly mezi muži a ženami, domnívám se, že se jedná o podstatnou kulturní univerzálii, jejíž výzkum se studiem kultury úzce souvisí. Genderové as-

pekty jsou dnes uplatňovány v celé škále společenských věd – sociologie, lingvistika, etnografie, psychologie, historie či teorie umění a literární věda. Výzkum genderu má do značné míry své kořeny ve feministickém hnutí a prvotně byl spojován zejména se snahou o osvobození a zrovnoprávnění žen. Proto jsem se nejprve pokusila spíše okrajově nastínit historii a cíle amerického a evropského feminismu pro lepší představu, v jakém společenském prostředí a myšlenkovém klimatu se genderová perspektiva vyvíjela.

Na výzkum genderu měla také vliv řada prací z různých oborů a ideových směrů, z nichž nejvýznamnější představují jako myšlenkové zdroje genderového výzkumu kultury. Patří sem zejména kulturní antropologie, sociologie, filozofie a marxismus. Hlavní těžiště této publikace spočívá v antropologickém pohledu na gender. Důvodem je fakt, že v kontextu české kulturní a sociální antropologie není toto téma příliš reflek-

továno a zejména komplexně zpracováno. Jedním z hlavních cílů publikace je přispět ke zpracování uceleného přehledu stěžejních prací, klíčových témat, pojmů a okruhů z tohoto antropologického směru. Přestože studium genderové problematiky je interdisciplinární záležitostí, považují antropologii za klíčový obor pro toto studium. Antropologické a etnografické poznatky jsou nedílnou součástí u nás relativně nového oboru gender studies. V této souvislosti je důležité připomenout, že také pojem gender byl poprvé definován antropoložkou. Kulturní a sociální antropologie komparací různorodých kulturních systémů odhalila rozdíl mezi pohlavím a genderem, který je považován za jednu z nejvýraznějších kulturních univerzálií. Stejně jako kulturní a sociální antropologie značnou měrou přispěla k vyvrácení kdysi populárních rasiistických teorií, výrazně pomohla a pomáhá při odbourávání předsudků mezi pohlavími.

K výzkumu genderu neodmyslitelně patří také psychologie a zájem o psychiku mužů a žen utvářenou v daném kulturním kontextu. Proto v publikaci uvádím díla psychologů a psychologek, kteří se psychologickými odlišnostmi mužů a žen hlouběji zabývali a pokusili se vyvodit obecnější závěry. Kapitola věnovaná psychologii se značnou měrou opírá o re-interpretaci psychoanalýzy z ženské perspektivy. Nedílnou součástí výzkumu pohlaví a genderu jsou samozřejmě také obory, které více pracují s biologickým pohlavím a biologickou stránkou člověka, jako například sociobiologie. Tento obor se zabývá důsledky genetické evoluce v široké škále oblastí lidského života, od genderových vztahů až po umění a politickou organizaci. Sociobiologie se pokouší o syntézu přírodních a společenských věd a využívá k tomu poznatky z etologie, zoologie, evoluční biologie, ekologie a genetiky. Jedno z jejích základních paradigmat říká, že lidské chování, mysl a společnost jsou podmíněny sklony a omezeními vytvořenými přírodním výběrem v průběhu evoluce stejným způsobem jako v živočišných společenstvích. Zatímco genderové výzkumy v kulturní antropologii jsou často spojovány se snahou zpochybnit či kriticky revidovat zažitá stereotypy o chování mužů a žen, u sociobiologie naopak panují obavy,

zda příliš neudrží status quo a nepodporuje utlačovatelské názory a instituce. Samostatnou kapitolu věnuji biologii, která je výchozím oborem při studiu pohlavních rozdílů, ale nepřímou také genderu. Podává základní fakta o tom, jak se muži a ženy liší „od přírody“ – tedy z hlediska anatomie, chromozomů, hormonů atd. V biologii můžeme hledat odpovědi na otázky, co je pohlaví, jaké rozdíly a podobnosti mezi pohlavími vznikají, jaký je původ biologické diferenciaci pohlaví, ovšem také jaké důsledky může mít tato diferenciaci v oblasti sociální. Proto poznatky biologie není možné stavět do přímého protikladu k závěrům společenských věd. Biologie je totiž schopna podobně jako například antropologie ukázat, že muži a ženy se do jisté míry liší, ale ještě více se podobají. Publikace se v neposlední řadě věnuje využití genderové antropologie v praxi, protože genderový aspekt se dnes stává důležitou součástí zejména v oblasti rozvojového plánování. Důvodem je to, že ženy v rozvojových zemích jsou stále relativně znevýhodněné vůči mužům při využívání výhod, které s sebou rozvoj přináší. Na teoretické rovině se publikace pokouší o syntézu současných trendů v pohledu na gender. V současné antropologii je kladen důraz především na protínání různých sociálních statusů a faktorů, které gender ovlivňují a jsou s ním v různých kulturách různě spojeny. Jedná se především o rasu, třídu, etnicitu, sexuální orientaci atd. Tento mnohovýstevný pohled na gender bývá zasazen do kontextu postmoderní antropologie pracující nejvíce s analýzou diskurzu. Postmoderní pojetí genderu dekonstruuje kategorii žena jako takovou a vymezuje se vůči esencialismu, který předpokládá objektivní podstatu mužství a ženství, přičemž podstatu ženství sdílejí všechny ženy a podstata mužství je vlastní všem mužům. Jako alternativa k postmodernímu proudu genderových teorií se nabízí směry, které vychází z tradičního spojení mezi ženou a přírodou a do jisté míry ho respektují. Některé teoreticky toto spojení považují za přirozené, některé za kulturovou vytvořené, nicméně v praktické rovině reálné. Publikace se mimo jiné pokouší odpovědět na otázku, zda tyto dva trendy mají nějaký společný průsečík a zda je nezbytné stavět je do teoretického protikladu.

1. GENEALOGIE GENDEROVÉ PERSPEKTIVY VE VÝZKUMU KULTURY

1.1 Feminismus a ženská emancipace

Kořeny genderové perspektivy výzkumu kultury do značné míry leží ve feminismu jako myšlenkovém směru a v ženském emancipačním hnutí. Historicky se feminismus dělí do třech hlavních vln, z nichž první se ve Spojených státech amerických začala rozvíjet v souvislosti s hnutím abolicionistickým, neboli hnutím proti otrokářství. V Evropě jsou počátky první vlny feminismu spojeny zejména s osvícenectvím v osmnáctém století. Došlo zde k významné emancipaci žen během Francouzské revoluce, která propukla v roce 1789. Ta vzbudila zájem řady žen o rovnoprávnost. Jednou z největších osobností byla *Olympe de Gougesová* (1745–1793) (obr. 1),

kteří již od osmdesátých let osmnáctého století vystupovala s předzvěstí velké společenské revoluce, jejímž úkolem bude osvobodit ženy od nadvlády mužů. Jako odpověď na slavnou *Deklaraci lidských práv* (Deklarace práv muže a občana), hlavní dokument revoluce, vydala v roce 1791 *Deklaraci práv ženy a občanky*. Prohlašovala, že ženy se rodí svobodné a jsou si rovné s muži. Zároveň požadovala garanci rovných práv ve všech oblastech života. Ideologického vedení revoluce se však ujali muži ovlivnění myšlenkami Jeana Jacquese Rousseaua (1712–1788), který trval na oddělení rolí muže a ženy. Olympe de Gougesová byla nakonec na podzim 1793 popravena. Byla obviněna z touhy po státnické moci a z opomenutí ctností přínáležících jejímu pohlaví.



Obr. 1. Olympe de Gougesová. Pramen: <http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/a/a2/Marie-Olympe-de-Gouges.jpg>

Další významnou osobností pro rozvoj feministického myšlení byla anglická autorka literárních kritik *Mary Wollstonecraftová* (1759–1797) (obr. 2). Její nejznámější kniha *Obhajoba ženských práv* (1792) upozornila na to, že ženy jsou do svých rolí tlačeny prostřednictvím společenských tradic a výchovy. „Od dětství se ženám říká a učí je to také příklad jejich matek, že trocha znalosti lidské slabosti, které se po právu říká mazanost, poddajná povaha, vnější poslušnost a bezchybné dodržování všeho, co se od nich očekává, jim získá ochranu muže. A pokud jsou krásné, všechno ostatní je alespoň na dvacet let jejich života zbytečné“ (Wollstonecraftová 1998, 22). Ženám jsou podle Wollstonecraftové společnosti připisovány neslučitelné vlastnosti a hodnoty, které ženy staví do schizofrenní situace a jejich naplňování mrzačí ženské tělo i ducha. Na jednu stranu je po ženách požadována ctnost, ale zároveň je jim upírána svoboda a možnost rozvíjet svůj charakter, který ctnost posiluje. „Je marné očekávat od žen ctnost, dokud nebudou určitou měrou nezávislé na mužích. Je dokonce marné očekávat tu sílu přirozené náklonnosti, která by z nich činila dobré manželky a matky. Dokud jsou naprosto závislé na svých manželech, budou mazané, úzkoprsé a sobecké. Muži, kterým činí radost ta náklonnost hraničící se psí oddaností, nemají moc jemnocitu, neboť láska se nedá koupit. V kterémkoliv smyslu tohoto slova její hedvábná křídla okamžitě splasknou, pokud v ní hle-



Obr. 2. Mary Wollstonecraftová. Pramen: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/08/Heath_and_Opie_-_Mary_Wollstonecraft%2C_1797.png?uselang=cs

dáme něco jiného než to, co sami dáváme.“ (Wollstonecraftová 1998, 26).

Do první vlny feminismu spadá také slavná spisovatelka a propagátorka ekonomické nezávislosti žen *Virginia Woolfová* (1882–1941) (obr. 3). Tento požadavek je patrný zejména v jejím esej *Vlastní pokoj*. Woolfová se domnívala, že zlepšení finanční situace žen a prostor pro jejich seberealizaci nenarušovaný společenskými povinnostmi ženy by výrazně pomohly ženské emancipaci. V těchto úvahách vycházela mimo jiné z osobní zkušenosti. Poté, co její finanční situaci stabilizovalo dědictví po tetě, mohla reflektovat celkový posun ve svém životě. „Přiznávám, že ze dvou věcí – volebního práva a peněz, byly peníze mnohem důležitější. Doufám, že mé příspěvky k psychologii opačného pohlaví budete zkoumat, až budete mít vlastních pět set liber ročně. Není síla na světě, která by mi mohla mých pět set liber vzít. Jídlo, bydlení a šatstvo jsou mé už navždy. Zmizí tudíž nejen úsilí a dřina, ale také nenávisť a trpkost. Nemusím nenávidět žádného muže – nemůže mi ublížit. Nemusím žádnému muži lichotit – nemá mi co dát. Zjistila jsem tedy, že nepozorovatelně přijímám nový postoj k druhé polovině lidského plemene. Je směšné obviňovat jakoukoliv třídu či pohlaví jako celek.“ (Woolf 1998, 51). Obecně byly hlavními požadavky první vlny feminismu zakotvení základních politických, občanských a lidských práv v zákonech. Ženy chtěly



Obr. 3. Virginia Woolfová. Pramen: <http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/9/9b/VirginiaWoolf.jpg>

dosáhnout práva volit a být voleny, získat ekonomickou soběstačnost, rovný přístup ke vzdělání, společenský respekt a úctu. Snažily se odbourat předsudky vůči ženskému tělu i duši, které stavěly ženy do pozice fyzicky i intelektuálně méněcenných bytostí.

Druhá vlna feminismu začíná zhruba po druhé světové válce. Byla mimo jiné vyvolána demobilizací vojáků, konjunkturou a opětovným příklonem ke konzervativnímu myšlení, které ženy nutilo vrátit se do domácností (Osvaldová 2004, 34). Feminismus byl úzce spojen s bojem za lidská práva a práva minorit a se studentským radikalismem. Ženy začaly zakládat své vlastní nezávislé organizace, které se zabývaly širokým spektrem ženských otázek. Na rozdíl od první vlny, kdy se feminismus týkal hlavně reformních požadavků, se druhá vlna formami radikálnějšího odporu a snahou o pochopení hlubších, systémových příčin patriarchátu pokoušela dosáhnout zásadnějších změn. Do popředí se dostaly problémy kultury v širším slova smyslu (instituce, jazyk, chování) a psychologická problematika (formování genderové identity, proces socializace). Častými tématy byly např. institucionalizace lidské reprodukce, právní a ekonomické postavení žen, násilí na ženách, stereotypy o ženách ve vědě, umění, médiích a společenských strukturách (Oates–Indruchová 1998, 11). Ženy požadovaly větší prostor pro vlastní seberealizaci, potřeby, cíle a prostředky jejich naplňování. Z tohoto období také pocházejí práce stěžejní pro počátky genderové antropologie – Druhé pohlaví od Simone de Beauvoirové, Ženská mystika od Betty Friedanové či sociolingvistická pojednání Dale Spenderové.

1.2 Ženská perspektiva ve vědě

Genderová perspektiva ve výzkumu kultury se výrazně rozvinula začátkem sedmdesátých let dvacátého století ve Spojených státech amerických v rámci kulturní antropologie. Směr nazývaný feministická nebo také genderová antropologie vznikl jako reakce na androcentrický směr vnímání antropologie. K této reakci přispěly dva příbuzné podněty. Na jedné straně některé z nejvýznamnějších osobností americké kulturní antropologie jako Margaret Meadová či Ruth Benedictová byly ženy a antropologie se vždy zdála z genderového hlediska více rovnostářská než přírodní vědy. Na druhé straně byla antropologie podřízená obecným názorům své doby a projevovala se jako ostatní obory androcentrickým myšlením, které první genderové antropoložky kritizovaly. Tyto antropoložky vnímaly výrazné myšlenkové rozchody v antropologické literatuře jako důsledek mužského zaměření a věřily, že malý důraz dřívějších antropologických výzkumů na ženy vedl k nedostatečnému porozumění lidské zkušenosti. Jedním z východisek genderové antropologie jsou teorie, které se zabývají vztahem genderu a vědy obecně. Věda byla vždy definována jako objektivní, racionální, neutrální a neosobní a ženy ve své genderové identitě byly dlouho považovány za opak rozumu. Některé feministické teoretičky však upozorňují, že uvedené vlastnosti začaly být také spojovány s maskulinitou, zatímco ženskost byla naopak spojována s emocionalitou, subjektivitou, přírodou. To ukazuje, že jak gender, tak věda jsou sociálně konstruované kategorie (Keller 1985, 3). Americká spisovatelka Adrienne Richová tento jev výstižně shrnula slovy, že „objektivita není nic jiného než mužská subjektivita“. Vědecké kategorie byly definovány na základě mužské zkušenosti. Ženy byly z vědy vyloučeny, což souviselo i s jejich vyloučením z veřejné sféry obecně s nástupem moderní doby. V západní kultuře byly ženy a ženskost dlouho chápány jako opozitum k poznání. Protože ženy nebyly dříve výzkumnice, tak se ženská zkušenost, perspektiva daná ženskou pozicí ve společnosti nebo ženské problémy nestaly tématem hodným vědeckého bádání.

1.3 Ženy jako objekty výzkumu a výzkumnice

Etnografická data týkající se žen byla velmi často získána od mužských informátorů a interpretována etnografy – muži. Ženy byly vždy v etnografických údajích prezentovány primárně v souvislosti s tradičním zájmem antropologie o příbuzenství a manželství. V antropologii nejdříve zkoumali především muži a ženy byly objekty zkoumání. Častěji se pak začala objevovat varianta, kdy výzkum prováděli paralelně muž a žena, přičemž muži se soustředili především na mužskou část zkoumané komunity a ženy na ženskou část. Zejména v počátcích antropologie se velmi zřídka se stávalo, že by žena jela na terénní výzkum sama. Pokud se k tomu odhodlala, byla nucena se vyrovnat s řadou genderových konfliktů způsobených tím, že v jejich vlastní kultu-

ře jsou ženy socializovány jinak než muži a žena zde musí překonávat stereotypy spojené s tradiční ženskou rolí. V terénu pak badatelka zároveň naráží na odlišný přístup k ženám v kultuře, kterou zkoumá. Například pokud daná kultura striktně odděluje mužský a ženský svět, samotná žena nemá mnoho šancí do zdejšího mužského světa proniknout, nemůže interpretovat kulturu jako celek a formulovat závěry o mužském světě. V této souvislosti si však genderová antropologie klade také otázku, jak je to s vědeckou objektivitou v případě, že výzkum provádí pouze muž. Může muž – badatel plnohodnotně proniknout do ženského světa a dělat závěry o ženách? Z tohoto rozporu vyplývá otázka, zda vůbec může existovat genderově objektivní výzkum a jaké jsou jeho potenciální výhody a rizika. Při analýzách interpretací od etnografů a etnografek se například zjistilo, že muži popisovali ženy v dané kultuře jako profánní, ekonomicky nedůležité a vyloučené z rituálů, zatímco ženské antropoložky naopak popisovaly klíčovou roli žen ve společnosti, důležitost ženských rituálů a respekt, kterého se ženám dostává od mužů. Další problém ovšem souvisel se samotnými společnostmi, které byly studovány. Ženy jsou považovány za podřízené mužům v mnoha společnostech a tento ohled genderových vztahů se pravděpodobně odráží na komunikaci domorodců a antropologem (Moore 1988, 2). Také pokud sám výzkumník vnímá asymetrické vztahy mezi muži a ženami, předpokládá, že tato asymetrie bude analogická s jeho vlastní kulturní zkušeností, s nerovnou a hierarchickou podstatou genderových vztahů v naší kultuře. Mnoho genderových antropoložek se domnívalo, že v kulturách, kde mezi pohlavími existuje více rovnostářský vztah než u nás, to výzkumník není schopný rozeznat, protože primárně klade důraz na interpretování asymetrie a nerovnosti. Korekce mužské jednostrannosti ve zprávách a vytváření nových dat o ženách a ženských aktivitách byl však pouze první krok, nicméně velmi podstatný. Reálný problém týkající se zahrnutí žen do antropologie neleží však ani tak na úrovni empirického výzkumu, jako spíše v rovině teoretické a analytické (Moore 1988, 2). Jak píše antropoložka Helen Callawayová ve svém příspěvku *Genderové aspekty v terénní práci a textech*, mužští antropologové obvykle vnímají svou pohlavní identitu jako shodnou s jejich profesionální prací, zatímco označení žena – antropoložka vidí v rámci dominantního diskurzu jako méně důležité a svým způsobem ponižující. Tento jazykový rys rozlišující na silný/slabý, dominantní/podřízený, může být podle ní spojen s širší tradicí západního diskurzu strukturovaného v binárních opozicích jako racionalita/iracionalita, analytické myšlení/intuice atd. V tomto všeprostopující vzorci diskurzu jsou muži a ženy rozdílně konstituovány jako lidské subjekty. Mužsky orientovaný standardní systém byl programován do našeho jazyka, vědomí, způsobu vidění světa, používaného diskurzu a analýzy kultur, které zkoumáme (Callaway 1992, 29). Jazyk, který používáme, se pak stal jedním z prvních objektů kritiky v překládání jiných kultur.

1.4 Mužský a ženský jazyk

Jedním z objektů genderové kritiky se stal také jazyk používaný ve vědách o kultuře. Například v angličtině dvojnásobně používání výrazu „man“ jako muž i člověk zároveň se někdy vztahuje na celý lidský druh, někdy jen na jedince mužského pohlaví, někdy na obě pohlaví najednou. Tato kritika vychází ze Sapir–Whorfovy hypotézy, která říká, že jazyk odráží vidění reality. Obecnější rolí jazyka v genderové asymetrii se např. zabývá australská badatelka a spisovatelka Dale Spenderová. Ve svém pojednání *Jazyk z dílny mužů* zveřejnila výsledky analýzy stovek nahraných rozhovorů mezi příslušníky obou pohlaví. V těchto rozhovorech nenašla žádný případ, kdy by ženy alespoň zpočátku nepřijímaly mužskou výsadu určovat zákony platící pro jazyk a sabotovat ženami konstruované významy. Na řadě příkladů ukazuje, jak muži využívají svou moc k tomu, aby definovali skutečnost, rozhodovali o formulaci problému a ukázňovali ženy v jazyce. Děje se tak například tím, že ženy jsou neustále přerušovány, jejich slova zpochybňována a jejich příspěvky do diskuse zlehčovány. Jedno z nejtradičnějších obranných reakcí žen je pak uchýlení se k mlčení (Spender 1998, 254–255). Jako jeden z prvních rozeznal zjevnost mužské jednostrannosti antropolog Edwin Ardener při utváření explanačních modelů v antropologii. Nastínil teorii „umlčovaných skupin“, ve které tvrdil, že dominantní skupiny ve společnosti generují a kontrolují dominantní způsoby vyjadřování a dominantní ideologie. Ostatní skupiny jsou potom umlčené a k nim ve většině případů patří ženy. Dominantní struktura byla artikulována v termínech mužského světa. Kdo nebyl v této pozici, byl utlačovaný. Ardener doporučil použít tento model i na jiné sociální skupiny a jednotlivce a ustanovit univerzální koncept tříd. Tyto třídy nazval umlčované a artikulované, přičemž mezi umlčované nepatří pouze ženy, ale řada dalších skupin. Umlčování podle Ardenera existuje kvůli tomu, že tyto skupiny nemají část dominantního komunikačního systému společnosti vyjádřeného skrze dominantní ideologii (Ardener 1981, 22). K podobnému závěru dochází i Spenderová, když říká, že obrannou strategií mlčení posilující roli umlčovaného volí každý člověk v situaci, kdy je mu systematicky odmítána a upírána možnost vyjádřit se a potvrdit platnost vlastních prožitků. Lze podle ní snadno dokázat, že pozice umlčovaného není charakteristickým rysem pohlaví, ale moci (Spender 1998, 255). Také podle Ardenera je tato němota produktem vztahu, který existuje mezi dominantními a podřízenými skupinami. Ženy mohou hovořit s etnografem, jejich aktivity a odpovědnosti etnograf pozorně sleduje, nicméně jak Ardener zdůraznil, zůstávají společensky němé, protože jejich model reality a jejich vidění světa nemůže být vyjádřeno v termínech nadřazené skupiny. Dominantní mužská struktura společnosti potlačuje svobodné vyjádření podle alternativních modelů a podřízené skupiny jsou nuceny strukturovat své chápání světa podle dominantního modelu. Němota je v zásadě problémem komunikační frustrace. Volné vyjádření ženské perspektivy je blokováno běžně užívaným jazykem. Ženy nemohou používat mužské dominantní struktury jazyka, aby vyjádřily to,

co chtějí a podaly zprávu o svém vidění světa. Ardener také naznačil, že muži a ženy obecně vnímají rozdílné vidění světa a modely společnosti. Tímto názorem o existenci rozdílného vidění světa významně přispěl k identifikaci problému mužské jednostrannosti v etnografickém vyjadřování. Ardner tvrdil, že druhy modelů poskytované mužskými informátory jsou pro antropologický výzkum běžné a srozumitelné, neboť výzkumníci jsou vesměs muži nebo ženy ovlivněné vědou, donedávna tradičně mužskou záležitostí. Ardener tedy došel k závěru, že mužská jednostrannost není daná pohlavím výzkumníků a informátorů, ale mužským viděním světa společným pro muže i ženy. Muži i ženy používají mužské mode-

ly vyplývající z jejich vlastní kultury k vysvětlení mužských modelů přítomných v jiných kulturách. Na základě této teorie pak vyvstala otázka, zda vůbec žena antropoložka vnímá svět odlišně od svých mužských kolegů a zda jí to přináší výhodu při studiu žen jiných kultur (Moore 1988, 5). Společně s rozvojem antropologie žen byly brzy vyjádřeny obavy, zda mužská jednostrannost pak nemůže být pouze vystřídaná ženskou jednostranností. Jestliže model světa byl nedostatečný, když byl vytvářen jen z mužského pohledu, proč by měl být z ženského pohledu komplexnější? Otázka, zda ženy antropoložky jsou více kvalifikované ke studiu žen než muži, zůstává nadále sporná (Moore 1988).

2. MYŠLENKOVÉ ZDROJE GENDEROVÉHO VÝZKUM KULTURY

2.1 Feministická filozofie

Exkurz do světa filozofie považují za důležitý zařadit do této publikace z perspektivy koncepce, která usiluje o sblížení filozofie a vědy a považuje antropologickou filozofii za širší podklad humanitních věd. Zatímco antropologie zkoumá člověka speciálními vědami a empirickým způsobem, filozofie se

snaží pojímat svět jako celek a jít ve svém bádání hlouběji, za hranice empiricky pozorovatelných jevů. Tudíž i člověka pojímá jako celek a vychází z předpokladu, že smysl lidského bytí lze poznat skrze poznání esence člověka celkově. Úvahy o nerovnosti žen a mužů v rámci filozofie vycházejí z předpokladu, že jedním z cílů filozofie má být přispění k vyjasnění morálních a právních otázek filozofickými prostředky, tedy z potřebnosti praktické filozofie. Hlavním cílem feministické filozofie je konfrontovat celý obor s problematikou hierarchických vztahů mezi pohlavími. To platí stejně tak pro jednotlivé systematické oblasti, jako je teorie poznání, etika, estetika atd., jako pro různé směry, které určují „kánón“ dějin filozofie nebo současné diskuse. Feministická filozofie leží napříč specifickými metodickými východisky, jako je analýza jazyka, fenomenologie apod. (Nagl–Dočekal 2007, 24). Celá řada filozofických myslitelů se dnes zabývá otázkou, do jaké míry se filozofie podílela a podílí na vytváření představ o hierarchii pohlaví, a z ženské perspektivy revidují klasická díla ze všech období filozofie. Hlouběji se zabývá celou škálou těchto konceptů by vydalo na samostatnou práci. Pro ilustraci se proto pokusím nastínit alespoň koncepty a otázky, které se mi zdají pro antropologii nejvíce relevantní.

Jednou z předních myslitelů v mnoha směrech ovlivňujících genderový náhled na společenské vědy byla francouzská existencialistická filozofka, intelektuálka a spisovatelka *Simone de Beauvoir* (1908–1986) (obr. 4). Narodila se v Paříži v roce 1908 jako starší dcera v katolické rodině Françoise a Georgette de Beauvoirových. Oba její rodiče byli příslušníky vyšší střední třídy, kteří měli společenské a intelektuální ambice a svým životním stylem se snažili napodobovat aristokracii. Nicméně v době, kdy se Simone de Beauvoirová narodila a vyrůstala, začala mít rodina závažné finanční potíže, což se projevilo na výchově jejich dcer. Rodiče za každou cenu usilovali o to, aby se dcery dostali mezi vysokou buržoazii a užívaly si životního stylu, kterého se rodiče museli vzdát. Tato výchova dcerám poskytla dobrý intelektuální a umělecký kapitál, na druhou stranu ovšem také řadu omezení plynoucích z maloměstských katolických názorů na to, kde je místo ženy ve společnosti a co se od ní očekává – především se dobře



Obr. 4. Simone de Beauvoir. Pramen: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/4/43/Simone_de_Beauvoir.jpg

vdát, být vzornou manželkou a matkou. Sama Beauvoirová svůj intelektuální vývoj do značné míry přisuzovala názorovým rozporům svých rodičů. Její otec Georgese de Beauvoir se cítil být katolíkem spíše z úcty k tradici katolické církve, k níž choval formální respekt, nicméně jeho názory byly přísně sekularizované. Politicky byl pravicově orientovaný a měl v sobě zakořeněnou jistou dávku antisemitismu, nedůvěry vůči cizincům, etnickým menšinám a levicovým intelektuálům. Na druhou stranu matka Beauvoirové byla přísnou katoličkou a v rodině zúročovala všechno, co se naučila v klášterní škole (Moi 2008, 61). Tradičně katolické matky měly ve výchově dcer hlavní slovo a vysoké vzdělání považovaly pro své dcery za nevhodné. Ačkoli se rodina potýkala s neustálými finančními problémy, Françoise de Beauvoirová odmítla nechat své dcery studovat na státní škole, která byla bezplatná, aby je ochránila před ateistickými vlivy. Zapsala své dcery na soukromou střední katolickou školu Cours Désir, kterou navštěvovaly především dívky z řad buržoazie. Přísná a v mnohém omezující výchova ze strany matky byla nepochybně další příčinou, proč se Beauvoirová tak nekompromisně rozhodla jít vlastní cestou a dosáhnout v životě víc, než jí nabízely polovičaté vyhlídky na své vzdělání a společenské zábrany, které vyplývaly z toho, že byla ženou. Pravděpodobně pro ni bylo zároveň těžké identifikovat se s prostředím vysoké buržoazie, do kterého nepatřila. Tím spíše viděla cestu v tvůrčí činnosti, která vyžadovala více intelektuální než finanční kapitál. V tomto směru se jí otevírala řada příležitostí. Zatímco ženy o generaci starší se musely spokojit s domácím vzděláním nebo klášterními školami, v době Beauvoirové se přístup žen ke vzdělání výrazně změnil. V roce 1908, kdy se Beauvoirová narodila, státní školy povolily připravovat studentky na baccalauréat – zkoušku požadovanou k přijetí na vysokou školu. Ještě v roce 1890 tvořily ve Francii ženy na vysokých školách 1,7%. V roce 1929, kdy Beauvoirová skládala státní zkoušku, už to bylo 24% (Moi 2008, 59). Po absolvování baccalauréatu byla Beauvoirová přijata ke studiu na Sorbonně, kde patřila mezi vynikající studentky. V roce 1929 zde složila státní zkoušku z klasické filozofie a do roku 1943 vyučovala filozofii na několika vysokých školách. Poté se plně věnovala literární dráze. Mezi její díla patří romány, eseje, filozofické i historicko-sociologické texty. Od čtyřicátých let také často cestovala po různých koutech světa, což její tvorbu obohatilo o filozoficky laděné cestopisy a úvahy nad řešením konkrétních sociálních problémů. Během studia na Sorbonně se Beauvoirová seznámila se svým životním partnerem – existencialistickým filozofem Jean-Paulem Sartrem. Jejich vztah bývá charakterizován jako nekonvenční, vyvracející představy o spořádaném manželství a rodině. Přestože přes padesát let sdíleli společný život, žili odděleně ve svých bytech, otevřeně si tolerovali mimomanželské milostné vztahy. Jejich vzájemný vztah však oba považovali za zásadní, jedinečný a nezníčitelný, jeden druhému byli výjimečnou intelektuální inspirací a bytostí, se kterou je možné sdílet všechno. Beauvoirová se považovala za průkopnici vlastního vztahu s mužem, jeho svobody, důvěrnosti a upřímnosti (Felder 2000, 48–50). Lze se však také domnívat, že setkání se Sartrem

bylo pro Beauvoirovou jedním z významných impulzů k tomu, aby se později začala věnovat ženské otázce a srovnávat svou situaci se situací mužů. Velmi vypovídající je v tomto směru často citovaná pasáž z její autobiografie *Paměti spořádané dívky*: „Poprvé v životě jsem cítila, že má někdo nade mnou intelektuální převahu. Jednou ráno jsem Sartrovi v Lucemburské zahradě u fontány Médicis vyložila svou pluralistickou morálku, kterou jsem si vytvořila k ospravedlnění lidí, které jsem měla ráda, ale jimž jsem se nechtěla podobat. Rozcupoval ji na kousky. Lpěla jsem na ní, protože mi umožňovala činit vlastní srdce rozhodčím mezi dobrem a zlem. Bránila jsem se tři hodiny, ale nakonec jsem musela uznat svou porážku. Kromě toho jsem si v rozhovoru uvědomila, že spousta mých názorů se opíralo toliko o vlastní zaujatost, neupřímnost či zbrkllost, že mé názory kulhají a moje myšlenky jsou zmatené... Nicméně jsem neztrácela odvahu. Budoucnost mi náhle připadala těžší, než jsem počítala, byla však rovněž skutečnější a jistější. Viděla jsem, jak se přede mnou otevírá přesně vymezené pole působnosti se svými problémy, úkoly, materiálem, nástroji a překážkami“ (Beauvoirová 1969, 300). V Beauvoirové názorech na situaci žen je možné najít řadu postřehů pravděpodobně inspirovaných tímto prožitkem. Ačkoli byla vynikající a intelektuálně tvůrčí studentkou, najednou se vedle Sartra cítila méněcenná, v pozici „té druhé“, což může posloužit jako ilustrace Beauvoirové vlastní analýzy vztahů muže a ženy. Beauvoirová píše, že ženy se často ztrácejí v argumentaci se svým mužem, protože muži profitují z větší zkušenosti v reálném světě, zatímco ženy nemají šanci získat důkladnou znalost tohoto světa. Nejproslulejším zhodnocením Beauvoirové lidské a filozofické zkušenosti v kombinaci s konkrétním životem, historickou a sociologickou perspektivou se pak stala kniha *Druhé pohlaví* z roku 1949. Knihu původně začala psát hlavně z osobních důvodů, aby se vypořádala s vlastní životní situací ženy, která překročila rámec ženského světa a pokusila se v životě o něco jiného, než jí jako ženě nabízely tradice a výchova. Těžko by pocit při psaní takové knihy vyjádřil někdo lépe, než sama autorka: „Začala jsem pohlížet na ženy novými očima a překvapení nebralo konce. Je zvláštní a podnětné, objevíme-li najednou ve čtyřiceti aspektu světa, který bije do očí a který nikdo nevidí!“. *Druhé pohlaví* je dílem velmi ambiciózním, komplexním a na svou dobu moderní ohledně metodologického přístupu. Autorka použila interdisciplinární přístup, který se dnes nejen v kulturní a sociální antropologii, ale obecně v humanitních vědách považuje za nezbytný. Ve své analýze použila poznatky ze sociologie, historie, etnologie, práva, biologie, lékařství či psychiatrie. I když byla Beauvoirová podezírána, že její poznatky z široké škály společenských i přírodních věd jsou povrchní a pouze účelově zasazené do radikální teorie, kniha je co do zpracování originálním dílem poukazujícím na témata a otázky, kterými se do té doby nikdo nezabýval. Jak sama autorka uvádí, ženská otázka v době vydání knihy nebyla ničím novým. Takto komplexně a provokativně napsaná kniha ovšem ve své době přesto vzbudila značné emoce a rozproudila řadu diskusí, neboť se jednalo o kontroverzní a radikální dílo, které pobuřovalo již svým obsahem, neboť se snažilo zcela

prehodnotit historií pěstovanou tradici pohledu na ženu jako na přirozeně druhořadé pohlaví. Také v Československu se v roce 1967, kdy u nás kniha poprvé vyšla, rozpoutala kolem jejího obsahu diskuse na stránkách Lidových novin, jejímiž hlavními aktéry byli Jan Patočka a Ivan Sviták. Dílo je obsáhlou analýzou i syntézou obecné situace ženy ve společnosti, která si klade zásadní otázku: Proč ženy byly a jsou všude na světě podřízené mužům. Jak sama Beauvoirová podotkla, ženy byly vždycky. Jsou ženami svou fyziologickou povahou. Jak daleko sahá historie, vždycky byly podřízeny muži. Jejich závislost není důsledkem nějaké události nebo vývoje, nenastala. Snad proto, že se vymyká z povahy historického faktu, jeví se zde tato odlišnost jako absolutní (Beauvoirová 1967, 13). Jako výchozí bod používá kategorii tzv. „Druhého“, která úzce souvisí s konceptem symbolických dualit, ke kterému se v této práci ještě několikrát vrátím. Již v nejstarších mytologiích se vždy setkáváme s dualitou, s dualitou téhož a druhého: Slunce – Měsíc, Den – noc atd. V tomto směru se Beauvoirová opírá o koncept Lévi-Strausse, podle něhož přechod od přírodního stavu do kulturního se vyznačuje schopností člověka uvažovat o biologických vztazích v systému protichůdných dvojic: dvojitost, střídavost, asymetrie, ať jsou vyhraněné nebo rozplývavé, nejsou ani tak jevy, které je nutno vysvětlovat, jako spíše základní a bezprostřední fakta sociální skutečnosti. Podle Beauvoirové je kategorie Druhého základní kategorií lidského myšlení. Žádný kolektiv se neurčuje jako Jeden, aniž okamžitě proti sobě neklade Druhý. Stačí, aby se tři cestující bavili v témže kupě, a všichni ostatní cestující se stanou „těmi druhými, neurčitě nepřátelskými“ (Beauvoirová 1967, 11–12). Vycházejíc z Hegela Beauvoirová poukazuje na to, že v lidském vědomí lze odhalit základní nepřátelství vůči každému jinému vědomí. Každý subjekt se snaží klást sebe jako to, co je podstatné, a ostatní jako nepodstatné, jako objekt. Tento jev můžeme snadno vypořádat v sociálních, etnických, náboženských či politických vztazích, založených na konceptu My a Oni. Toto rozdělení je však vyrovnáváno tím, že každá skupina považuje sebe sama za podstatnou a nutí tu druhou různými prostředky, aby to akceptovala – ať už otevřeným bojem, vyjednáváním, smlouvami, obchodem nebo jinými formami reciprocit. Mezi muži a ženami se však podle Beauvoirové toto vyrovnávání neděje. Ženy nepopírají svrchovanost mužského rodu a samy sebe považují za nepodstatné. Ženy o sobě také nikdy neříkají My. Vztah mužů a žen není založený na reciprocitě, ale podobá se spíše vztahu pána a otroka. Žena je sice sociálně povznesena tím, že muž je na ní do značné míry závislý díky touze po potomstvu, to však ženu neosvobozuje. Ve vztahu pána a otroka pán nevychází z potřeby toho druhého, mám prostě moc, aby svou potřebu uspokojil, a nestává se jejím prostředkem. Pokud se otrok byť jen ve své mysli pokusí toto vnímání vztahu narušit, hrozí mu odcizení a ztráta sebe sama. Proč se ženy z této situace nikdy nepokusily osvobodit a nezačaly se jako skupina považovat za podstatné? Beauvoirová tento pozoruhodný jev přisuzuje etnické, geografické a sociální rozptýlenosti žen. Ženy nemají společnou historii, etnický původ, náboženství, geografické ani sociální prostředí. Žijí rozptýlené mezi muži, na kterých

jsou do značné míry závislé. Tudíž bohatá žena bude více solidární s bohatými muži než s chudými ženami, běloška s bílými muži než s černými ženami. Jak Beauvoirová výstižně podotýká, pohlavní odlišnost je biologický fakt, nikoli nějaký moment lidských dějin. Kterákoli jiná skupina by se za určitých okolností mohla obejít bez té druhé. To ovšem neplatí pro skupiny pohlaví. Žena je bohužel oním Druhým v celku, jehož oba díly jsou jeden druhému nezbytné (Beauvoirová 1967, 14). Kromě konceptu muž jako subjekt a žena jako objekt de Beauvoirová také poukazuje na historicko-filozofické spojení mužství transcendencí a ženství s imanencí. Transcendence představuje přesah, překračování pomyslných hranic reality, svobodné a aktivní konání. Imanence oproti tomu znamená ukotvení v daném řádu, pasivitu a soulad s přírodními zákony. Tento pohled nepochybně souvisí s tím, že žena je nahlížena především jako dávkyně života, její život je určován biologickými cykly, tudíž více zapadá do světa přírody. Koncept založený na dualitě muž jako kultura a žena jako příroda se stal později velmi významným v genderově orientované antropologii a budeme se mu ještě věnovat podrobněji. Beauvoirová v tomto směru přijímá existencialistickou morálku, podle které se každý subjekt uplatňuje právě pomocí transcendence, naplňuje svou svobodu teprve ustavičným přesahováním a překračováním k dalším svobodám. Pokaždé, kdy transcendence upadne do imanence, je to znehodnocení existence v jakési „bytí o sobě“, znehodnocení svobody ve faktičnosti. Tento pás je mravní poklesek, když k němu subjekt dává svůj souhlas. Je-li subjektu vnucen, bere na sebe podobu újmy nebo útlatu. V obou případech je to naprosté zlo (Beauvoirová 1967, 23). S výše popsanou situací u Beauvoirové nerozlučně souvisí také otázka odcizení, často probíraná v rámci existencialistické filozofie. Podle Beauvoirové neexistuje žádný biologický rys, který by svědčil pro podřadnost ženy po jakékoliv stránce, vyjma hrubou fyzickou silou, ale ni tu nelze uvažovat izolovaně a bez vztahu k historicko-sociálním faktorům, která teprve biologická data zformují v soustavu hodnot, norem a zvyklostí (Beauvoirová 1967, 25). Jestliže je tedy žena v jádru rovnocenná s mužem, má stejně tak právo stát se toutéž transcendencí. V průběhu historie, pod vlivem různých historických, společenských a kulturních podmínek však se však ženy světu odcizily a svět se stal „mužským“. Muži jej uhnětli, vytvořili a řídí a ještě dnes jej ovládají. Žena se za tento svět necítí odpovědná, tím už je řečeno, že je podřadná, nižší, závislá, neprošla zkušeností aktivního násilí, nikdy nevynikla jako subjekt na subjekt nad ostatními členy pospolitosti. Je uzavřena ve svém těle, ve svém obydlí, sama sebe chápe jako pasivní vůči těm bohům v lidské podobě, kteří určují a stanoví cíle a hodnoty (Beauvoirová 1967, 320). Východisko tedy logicky vidí de Beauvoirová v tom, aby ženy také převzaly odpovědnost za tento svět a tím se zbavily své průměrnosti a pasivity. Aby se nebály možných překážek a neúspěchů, které jsou zároveň důsledky svobody stejně jako radost z úspěchu. Na druhou stranu však podotýká, že má-li člověk pohlížet na svět jako svůj, cítit se vinen jeho chybami a pyšnit se na jeho pokrok, musí patřit ke kastě privilegovaných. Pokud žena ještě

stále musí bojovat o to, aby se stala lidskou bytostí, nemůže být bytostí tvůrčí. Tuto situaci Beauvoirová vnímá jako historickou skutečnost, která nemůže být považována za věčnou pravdu. Ta je pouze projevem určité situace, které právě říkáme historická, protože se mění. Jak mohly ženy vydat ze sebe génia, když každá možnost vytvořit geniální dílo jim byla odepřena (Beauvoirová 1967, 387)? *Druhé pohlaví* dnes považuje řada odborníků i veřejnosti za dílo příliš pesimistické a překonané. Ve své době se však stalo odrazovým můstkem pro nový úhel pohledu v mnoha společenských vědách a zároveň z něho plně čerpalo obnovené ženské hnutí v šedesátých letech. Jeho vliv se nevyhnul ani kulturní antropologii, v níž se právě touto dobou začínalo rodit jádro feministicky orientovaných antropoložek, které se již nespokojovaly s jednostranně mužskou interpretací kultur a rozhodly se zabývat situací ženy z antropologické perspektivy. *Druhé pohlaví* pokud neodstartovalo, tak alespoň silně ovlivnilo první fázi genderové antropologie, zvanou zkoumání univerzální ženy. Namísto dichotomie subjekt–objekt nacházíme v této fázi řadu teorií a modelů založených na univerzálních binárních kontrastech, např. příroda–kultura, domácí–veřejné, tělo–duše, špinavý–čistý, pasivní–aktivní atd., které vystupují v lidském myšlení a sociální organizaci. Řada těchto bádání pak napadala premisu univerzální ženské esence, založenou na scientistickém racionalismu, který byl zaveden západními muži. Simone de Beauvoirová ve své knize krom jiného vyslovila tezi, že „Člověk se ženou nerodí, ale stává“. Tato myšlenka je v genderově orientovaných pracích často používána ve smyslu, že normativně pojatý výklad ženství může zasáhnout i do biologických a psychologických struktur osobnosti, které jsou obecně považovány za přírodou dané.

Hlubší rozvinutí této myšlenky můžeme najít například ve filozoficko–antropologických pracích *Judith Butlerové* nebo *Herty Nagl–Docekalové*. Druhá z uvedených autorek upozorňuje na skutečnost, že tělesný obraz všech individuí je určován tak ideálními představami, které byly v daném okamžiku a prostředí rozhodující pro jejich socializaci. Člověk si tak doslova přivtěluje pohlavní normy své kultury. To, že skutečně dochází k formování naší tělesnosti, podle ní ukazuje v neposlední řadě okolnost, že mnohé procesy, které se zdají na první pohled čistě biologické povahy, vykazují historickou variabilitu, například věk nástupu pohlavní zralosti se v evropské historii neustále mění (Nagl–Docekal 2007, 97). Na podobnou variabilitu v závislosti na geografickém prostoru a kultuře poukázala legendární antropoložka Margaret Meadová ve svém knize *Dospívání na Samoa*, v níž popisuje, jak velmi se liší prožívání sexuality v pubertě a dospívání u dívek „v západní kultuře a na odlehlém ostrově Samoa. Francouzský sociolog Pierre Bourdieu se domnívá, že rozdílná anatomie pohlavních orgánů, dynamika pohlavního styku a reprodukce jsou jedním ze základů podřízeného postavení ženy. Sexualita je podle něj kulturou vnímána v intencích opozic typu nahoře/dole, nad/pod, suchý/mokrý, teplý/studený, aktivní/pasivní, pohyblivý/nehýbný, které jsou asociovány s dynamikou pohlavního aktu, ve kterém muž „má navrch“. Například mužský pohlavní orgán našel své kulturní vyjádření jako falus, kterému jsou

připisovány určité personifikované vlastnosti často připisované zároveň mužům. Judith Butlerová v této souvislosti hovoří o tom, že „Biologické pohlaví je diskurzivně zplozeno“. Podle Nagl–Docekalové se lze domnívat, že s biologickým pohlavím můžeme volně nakládat v rámci diskurzivních praktik. To ovšem neznamená, že bychom měli biologické rozdíly popírat, pouze si uvědomit, jak jsou formulovány a interpretovány kulturou. Nagl–Docekalová v této souvislosti trefně podotýká, že prostřednictvím rasistického diskurzu není barva kůže vytvářena v biologicky hmatatelném smyslu, zato však je nasvícena jako pod reflektorem (Nagl–Docekal 2007, 87). Tato autorka podobně jako Beauvoirová vnímá téma rozdílu mezi pohlavími v souvislosti s filozofickou otázkou svobody, ovšem také morálky. Vzhledem k tomu, že na vztahy mužů a žen a na pohlavní role jsou uplatňovány společenské normy, znamená to, že se nutně musí jednat o oblast, ve které existuje možnost volby, která se neformuje sama od sebe. Symbolické rozdělení světa na mužský a ženský v tomto pojetí představuje sociální řád a je spojováno se sociálními normami. Například proto, že jsem ženského pohlaví, očekává se ode mě, že se budu věnovat „ženským“ povoláním a typicky ženským činnostem, tedy pohybovat se jen v mezích určitého spektra. Svoboda ovšem znamená, že máme možnost zaujmout k určitým situacím, v tomto případě k biologickému pohlaví své stanovisko různými způsoby. Jen pokud se lidé cítí vyzváni, aby volili mezi různými možnostmi, mohou pro ně mít normy jako vodítka pro jednání nějakou relevanci (Nagl–Docekal 2007, 38). Pokud bychom se snažili vztahy mezi pohlavími vysvětlovat jako přirozeně dané, je nutné dostatečně odlišovat „chování“ a „jednání“. Zatímco chování má instinktivní základ, jednání je vždy výsledkem volby, jak se zachovat v dané situaci. Odvolávání se na přírodu tedy v tomto kontextu ukazuje spíše jako zájem na legitimizaci určitých sociálních norem. Označit určitý proces jako přirozený má smysl pouze tehdy, když z hlediska jednání probíhá sám od sebe, nikoli na základě lidského plánu. Tím je ovšem zároveň řečeno, že není třeba žádného normativního apelu k tomu, aby takové procesy probíhaly (Nagl–Docekal 2007, 40). Tím pádem úsilí vyvinuté vůči organizaci vztahů mužů a žen a pohlavním rolím dokazuje, že tyto vztahy a role nevznikají samy od sebe, ale jsou utvářeny. Podobně je tomu i u lidské tělesnosti, která také podle Nagl–Docekalové spadá do oblasti svobody, nikoli předurčení. Tělesné znaky, které jsou člověku dány, ho nepředurčují k jedinému možnému způsobu života. Pohlavně diferencovaná tělesnost lidí nejen umožňuje, ale dokonce vyžaduje výklad a tvoření prostřednictvím jednání. Lidské tělo představuje objekt naší empirie, ale samo také provádí naše vnímání. Tělo je nástrojem vnímání vnějších daností, ale současně si uvědomuji samotné své tělo „zevnitř“. Není to ovšem tělo, které si samo sebe uvědomuje, ale je to naše vědomí. Člověk má určité tělesné pocity, ale zároveň vědění o nich. Proto i to, co v souvislosti s tělem pociťujeme, podle Nagl–Docekalové závisí na očekávání a výkladových vzorcích, jež jsou běžné v kultuře, k níž patřím, jakož i na příslušných konvencích verbalizace. To, jak se o lidském těle mluví, také utváří jeho vnímání a prožívání. Jak už bylo zmíněno, hovoří-li se například o mužské

sexualitě jako o aktivní a o ženské jako o pasivní, odráží se to na vnímání svého vlastního těla. Naše vnímání se přizpůsobuje této verbalizaci. Z této perspektivy některé autorky analyzují diskurz v přírodních vědách, který personifikuje a pejorativně hodnotí například reprodukční proces: Například že menstruace odvádí z těla vajíčko, které „nemělo štěstí“ být oplodněno nebo že muži jsou „úspěšnější“ ve schopnosti produkovat více pohlavních buněk než ženy atd.

2.2 Kulturní antropologie

Kulturní antropologie se stala ve výzkumu vztahu genderu a kultury klíčovým oborem. Komparací různorodých kulturních systémů odhalila rozdíl mezi pohlavím a genderem, který je považován za jednu z nejvýraznějších kulturních univerzálií. Kulturní antropologie ukázala, že každá kultura alespoň na některé ze svých úrovní, tedy na úrovni artefaktů, socio-kulturních vzorů a regulativů nebo na úrovni idejí činí větší či menší kulturní rozdíly mezi muži a ženami. Stejně jako kulturní antropologie značnou měrou přispěla k vyvrácení kdysi populárních rasistických teorií, výrazně pomohla a pomáhá při odbourávání předsudků mezi pohlavími.

2.2.1 Škola osobnost a kultura

O prosazení genderového aspektu v kulturní antropologii z pohledu ženy pracující přímo v tomto oboru se zasloužila jedna z nejvýznamnějších amerických antropoložek *Margaret Meadová (1901–1978)* (obr. 5). Přestože oficiálně není zařazována mezi genderové antropoložky, stylem své práce a prezentace výsledků výzkumu mnohem více odpovídá společensky angažované ženě, reformátorce a popularizátorce vědy než nestranné vědkyni. Sama přiznávala a hájila své právo využít antropologických znalostí k reformě americké společnosti, aktivně se vyjadřovala ke společenským otázkám jako výchova dětí, rozpad rodin, rozvodovost, mezigenerační konflikty, krize vztahu mezi pohlavími, kontrola porodnosti, ženská otázka, mezinárodní politická situace atd. V této orientaci ji bezesporu ovlivnilo domácí vzdělání a výchova k rasové a pohlavní toleranci v pokrokové rodině profesora ekonomie Edwarda Meada a socioložky, učitelky, feministky a sufražetky Emily Fogg Meadové (Felder 2000, 18–20). Nebylo divu, že Meadovou během studia na Barnard College, což byla přidružená instituce Kolumbijské univerzity, tolik zaujaly přednášky Franze Boase (1858–1942), vášnivého zastávce kulturního determinismu a odpůrce rasových teorií. Později si zvolila jako hlavní obor kulturní antropologii a u Boase absolvovala postgraduální studium. Kulturní determinismus se v první polovině dvacátého století ve své snaze od „odbiologizování“ kultury stal jednou z mála teorií schopnou adekvátně reagovat na vlnu tehdy velmi populární teorie rasové. Představitelé biologického neboli genetického determinismu vyzdvihovali zejména vliv dědičnosti a vrozených vlastností na lidskou sociální a kulturní aktivitu. Enkulturační podle nich



Obr. 5. Margaret Meadová. Pramen: [http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Margaret_Mead_\(1901-1978\).jpg](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Margaret_Mead_(1901-1978).jpg)

představovala pevnou součást biologického procesu ontogeneze, který je podmíněn genetickým bioprogramem. Naproti tomu kulturní deterministé navázali na myšlenky tradičních zastánců empirismu Johna Locka a Davida Hume v tom smyslu, že lidské vědomí je čistý list papíru (tabula rasa), naplňovaný až během života smyslovými daty, očekáváním dané kultury. Trvali na tom, že specifické lidské vlastnosti musíme chápat v kontextu určité společnosti a kultury a ne jako pevně geneticky zakotvené (Budil 2003, 241–242). Spor biologického a kulturního determinismu probíhal a v podstatě dodnes probíhá nejen na úrovni nejdiskutovanější rasové otázky, ale také na neméně důležité úrovni týkající se rozdílnosti pohlaví. Podobně jako se Boas snažil pomocí antropologických výzkumů bojovat proti rasismu, Meadová se zaměřila na vztah mezi pohlavími, výchovou, dětstvím a rodičovstvím. Výchova v raném dětství má podle ní zásadní význam pro formování lidské osobnosti. Interakci mezi jedincem a kulturou pokládala za dynamický proces, jehož výsledkem je pak kulturně podmíněný typ osobnosti. Rozdíly mezi kulturami a jejich nesmírnou rozmanitost odvozovala především ze základního výchovného vzorce, který činí procesem enkulturační z člověka nositele specifických kulturních hodnot.

Knihou, která Meadovou proslavila nejen na akademické půdě, ale také u široké veřejnosti, bylo *Dospívání na Samoa* (1928), kde se zabývala především otázkou socializace a enkulturační vzhledem k patologickým psychickým jevům v pubertě a dospívání. Sama však za své nejvýznamnější dílo považovala kni-

hu *Pohlaví a povaha ve třech primitivních společnostech* z roku 1935, ve které prezentovala výsledky výzkumu charakteru a rolí pohlaví ve třech relativně málo asimilovaných kmenech na Nové Guinei. Lze říci, že touto knihou Meadová nejlepším možným způsobem vystihla jednu z nejpoužívanějších teorií, jejíž pomocí se vysvětluje pojem gender a která říká, že mezi mužem a ženou je dán pouze jeden základní rozdíl – biologické pohlaví. Záleží na každé kultuře, jakou esencí tento rozdíl naplní. Meadová na základě svého výzkumu detailně popsala osobnosti typické pro obě pohlaví mezi třemi domorodými populacemi sídlícími poměrně nedaleko od sebe na severním pobřeží Nové Guinei. V horských oblastech objevila kmen Arapešů, kde muži i ženy projevovali osobností rysy zcela odlišné od našeho historicky limitovaného chápání. Podle Meadové obě pohlaví stejnou měrou ignorují sklon ke zlu a násilí, většina příslušníků kmene jsou citliví, kooperující, ochotně se podřizují zájmům celku, chrání děti a slabé jedince a nalézají v tom přirozené uspokojení. Z otcovského hlediska je nazvala mateřskými, z hlediska pohlaví spíše feminními. Neobjevila zde žádnou stopu, která by naznačovala, že pohlaví je řídicí silou pro chování mužů a žen. V kontrastu k těmto zjištěním u kanibalského kmene Mundrugumorů, žijícímu v nížině na břehu řeky, identifikovala u mužů i žen rozvinutou bezcitnost, agresivitu, bojovnost, soutěživost a zcela minimálně rozvinutý mateřský cit. Zdejší muži i ženy se svými osobnostními rysy spíše blíží vzoru, který je v naší kultuře chápán jako maskulině – násilnický. Za nejdůležitější závěr z těchto zjištění Meadová považovala to, že ani jedna z uvedených společností nečiní rozdíly v psychice a společenské roli pohlaví a necítí potřebu z rozdílných pohlavních rolí společensky a ekonomicky profitovat. Arapešský ideál je, aby se jemný, zodpovědný muž oženil s jemnou zodpovědnou ženou. Mundrugumorové naopak považují za společenský standard, když si násilnický, agresivní muž vezme násilnickou agresivní ženu. Veškerá energie obou kultur byla nasměrována k jednomu lidskému typu, bez ohledu na třídu, pohlaví a věk. Neexistuje tu žádné rozdělení do věkových tříd, pro které by bylo pokládáno za vhodné odlišné chování. Neexistuje tu ani skupina šamanů či kouzelníků, kteří by se vymykali ostatním lidem a byli pro ně nepřístupní. Až na drobné výjimky není na jedince vyvíjen žádný emoční nátlak. Není zde také uplatňována myšlenka, že by někdo stál ve společnosti výš nebo níž podle majetku (Mead 1935, 279). Ve třetím kmeni Čambuli ovšem Meadová narazila na téměř úplné a zřetelné obrácení pohlavních rolí ve vztahu k naší kultuře. Čambuliové přinejmenším uplatňují sociální diferenciaci a považují rozdílnost pohlaví za zdroj k formování sociální osobnosti. Ženy jsou zde dominantní, neosobní, v partnerském vztahu zaujímají vedoucí pozici, drží reálnou společenskou moc, kontrolují rybolov a obchod. Zdejší muže Meadová identifikovala jako méně zodpovědné a více citově závislé. Většina z nich žije především pro umění, vyzná se v řezbářství, malířství, tanci a ručních pracích, velkou pozornost věnují přípravě masek a kostýmů na slavnostní ceremoniály. Tato třetí situace podle Meadové nabádá k velmi jasnému závěru. Pokud tyto osobnostní rysy tradičně připisované zejména ženám, jako je pasivita, menší odpovědnost



Obr. 6. Obřadní bubny Chambuliů – kultury, kterou ve třicátých letech dvacátého století zkoumala Margaret Meadová. Pramen: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ceremonial_water_drum,_Papua_New_Guinea,_Chambri_Lakes_region,_carved_wood,_natural_pigments_and_cowrie_shells.jpg?uselang=cs

a přirozená ochota věnovat se výchově dětí mohou být tak jednoduše chápány jako vzor maskulinity v jednom kmeni a v jiném být standardem pro většinu mužů i žen, nemáme žádný důkaz pro pohlavně determinované chování. Tento závěr se stává ještě silnějším, když ozřejmíme, že výše popsané rozdělení rolí u příslušníků kmene Čambuli existuje navzdory formálním patrilineárním institucím (Mead 1935, 280). Navíc čambulijské ženy nejsou ani urostlejší a fyzicky zdatnější než muži. Stopa k vysvětlení odlišných vlastností mužů a žen v kmeni Čambuli tedy neleží podle Meadové ani ve fyzické konstituci pohlaví. Ke svým závěrům dospěla Meadová také na základě analýzy materiální stránky daných kultur (obr. 6).

Oblékání, způsoby, účesy odlišné či společné pro jednotlivá pohlaví, nám podle ní řeknou mnohé, ne-li vše o tom, jaké vlastnosti daná kultura připisuje mužům a ženám. Primární zájem však jako ve většině svých výzkumů věnovala otázkám socializace a enkulturace. Byla přesvědčena, že chování typických arapešských mužů a žen v kontrastu k typickému chování mužů a žen u Mundrugumorů, je v převážné většině dáno sociálními podmínkami. Jinak bychom ani nemohli vysvětlit uniformitu, se kterou se arapešské děti rozvíjejí ve spokojené, pasivní a bezstarostné lidi, zatímco mundrugumorské děti stejným způsobem vyrůstají do násilí, agresivity a nebezpečí jim vlastní (Mead 1935, 280). Pouze s ohledem na vše, co kultura integruje do růstu dětí, můžeme podle Meadové vysvětlit formování tak odlišných typů osobnosti. Neexistuje žádné vysvětlení na základě rasy, obživy nebo přírodního výběru, které by samo o sobě bylo schopno dát uspokojivou odpověď (Mead 1935, 280). Ve smyslu kulturního determinismu Meadová hájila přesvědčení, že lidská přirozenost je vždy neuvěřitelně tvárná, závislá na konkrétních odlišných kulturních podmínkách. Rozdíly mezi jednotlivci, kteří jsou příslušníky různých kultur, stejně jako rozdíly mezi jednotlivci uvnitř kultury se vždy zakládají na odlišných sociálních podmínkách, zejména v raném dětství, a ty jsou zase podmíněné kulturně. Standardizované osobnostní rozdíly mezi pohlavími jsou výsledkem kulturní kreativity a lidé v dané kultuře si je pak předávají po generace. Od raného dětství vedou děti k tomu, co je mužské a co ženské. Také v otázce původu těchto sociálních odlišností se Meadová striktně držela dogmat kulturního determinismu. Jako protiargument k názoru vědců přesvědčených o tom, že v zásadě drobné odlišnosti v kulturním chování jsou obsaženy v idioplazmě, použila teorii, že stejně jako lidská osobnost je tvárný i lidský organismus. I ten je totiž schopen reagovat na sociální podmínky.

Dále se Meadová zabývala otázkou, proč některé kultury rozlišují pohlavní role a jiné ne. Jestliže jsou rozdíly kulturním výtvozem – když nově narozené dítě může být formováno stejně dobře do neagresivního Arapeše či agresivního Mundrugumora, proč se tyto nápadné kontrasty vůbec objevují? Kultury jsou lidským výtvozem, jsou stvořeny z lidského materiálu, jsou rozdílné, ale srovnatelné struktury uvnitř lidské existence dosahují plně lidské bytosti. Co tedy vybudovalo jejich rozdílnosti? Relativně homogenní závazky jedince vůči kultuře ve všech institucích jsou většinou členů společnosti bez problému přijímány až na několik deviantních způsobů chování, podle Meadové však opět způsobených kulturně. Na základě takto prokazatelné rozdílnosti povah a rolí v různých kulturách si kladla otázku, zda znaky jako průbojnost nebo pasivita, domýšlivost nebo pokora, důraz na mezilidské vztahy a odpovědnost k dětem a slabým či hostilita vůči nim, tendence iniciovat sexuální vztahy nebo je pasivně přijímat mají vůbec svůj původ v temperamentu. Pokud by existoval nějaký potenciální obecně lidský temperament, který by se mohl rozvinout v rozdílných sociálních podmínkách a který by zůstal stejný i v případě, že by základní sociální podmínky chyběly, jak by asi vypadal (Mead 1935, 282)? Meadová došla k závěru, že místo hypotetické konstrukce univerzální

lidské povahy je dobré se zaměřit na jakýsi akční rádius tvárnosti lidské povahy či představit si pomyslnou kružnici, která uzavírá všechny příslušníky lidského rodu do jednoho celku, a obsahuje všechny identifikovatelné lidské vlastnosti, chování a typy osobnosti. Z této nepřeborné směsice povah latentně vlastních všem lidem si pak každá kultura vybírá a integruje ty, které jí vyhovují. Je možné říci, že například ne každá čambulijská žena se rodí jako dominantní, organizující, sexuálně iniciující a ochotná k sexuálním vztahům, majetnická, rozhodná, odolná, praktická a neosobní. Kulturou jsou však k těmto vlastnostem vychovávány. Také muži zde nejsou od přírody jemnými, odpovědnými herci hrajícími pod ženskou reží pro ženský benefit. Stejně tak se nedá říci, že by se z Arapeše nemohl stát agresivní jedinec, protože agresivita ve své latentní formě existuje na celém světě. Šablonou pro specifické chování příslušníků každé kultury je to, jaký typ osobnosti a chování kultura uznává, vyzdvihuje a jaký naopak nedoporučuje či zakazuje. Určitý typ chování může být společností požadovaný po všech jejích příslušnících, jinde existuje diferenciací podle věku, pohlaví, majetkové třídy atd. Zejména na příkladu kmene Čambuli Meadová ukazuje, jak čambulijská kultura libovolně připustila podle našich měřítek zaručeně mužské vlastnosti ženám a jiné zakázala a jak podobně to udělala s muži. Úplně stejně to však udělala i naše vlastní kultura. Proto by měla být snaha o vysvětlení podle Meadové zaměřena spíše na to, proč a jakým si způsobem si kultury jednotlivé vlastnosti vybírají (Mead 1935). V této souvislosti podává ve své knize *Pohlaví, gender a společnost* (1972) Ann Oakleyová srovnání dvou společností, pygmejského kmene Mbuti a indiánského kmene Mundurucu ve střední Brazílii. V první z uvedených společností nemá faktor biologického pohlaví téměř žádný vliv na sociální role a status obou pohlaví, v druhé jsou naopak pohlavní role striktně rozděleny a odlišnost pohlaví se zde stává základním organizačním principem sociální struktury. Tato polarita, jak uvádí Oakleyová, proniká nejen do ekonomických úkolů a sociálních rolí, ale i do lidských osobností ve formě dominance a submisivity (Oakleyová 2000).

Margaret Meadová ve své koncepci zkoumání odlišnosti kultur v podstatě navázala na svou současnici, neméně známou americkou antropoložku Ruth Benedictovou, podle které hlavním kritériem lidské odlišnosti není jazyk, politický nebo sociální systém, adaptace na přírodní prostředí, genotyp či fenotyp, ale kultura generující svébytné psychologické typy, jejichž identifikace je hlavním smyslem antropologického výzkumu. V pojetí Benedictové je možné uvést analogii mezi kulturou a lidskou povahou. Každá kultura je komplexní a jedinečná entita, jejíž vysoce strukturované vnitřní vztahy vytvářejí množství významových rovin. Podle interpretace úrovně této signifikace lze vytvořit věrohodný a konzistentní portrét dané kultury. Kultura je nadána selektivní tendencí integrovat historicky a geograficky různorodé prvky, ovšem není pouhým souhrnem dílčích částí. Vytváří novou kvalitu, novou a jedinečnou celek. Jednotlivé kulturní prvky jsou zařazeny do typických konfigurací, které jim zase zpětně dávají specifickou formu a význam. Proto lze význam kulturních prvků

a procesů zkoumat jen v kontextu motivů, emocí a hodnot, které kultura institucionalizovala. Smysl kulturních prvků soustředěných kolem dominantní konfigurace pak můžeme odvodit zase jen z jejich vzájemných vztahů. Ona konfigurace v podstatě znamená ideu intence, určitého cíle či vize, k níž kultura směřuje (Benedictová 1999).

2.2.2 Funkcionalistická antropologie

Funkcionalistická škola představovala jeden z nejvíce revolučních a modernistických směrů v kulturní a sociální antropologii, který se konstituoval po první světové válce a vrcholu popularity ve vědeckých kruzích dosahoval ve čtyřicátých a padesátých letech. Základní teze funkcionalismu říká, že společnost tvoří holistický celek, který nelze redukovat jen na kvantitativní souhrn dílčích částí, ale že sociální prvky a subsystémy existují ve vzájemně provázaných vztazích a plní vůči sobě a společnosti jako celku určité funkce. Tyto funkce mohou být pozitivní, negativní, záměrné i nezamýšlené, nicméně všechny jsou důležité pro udržení sociálního systému. Každý kulturně–společenský systém přirozeně usiluje o co nejmenší změny a snaží se o udržení sociální rovnováhy prostřednictvím kontroly. Díky jednomu ze zakladatelů funkcionalismu *Alfredu Redcliffe-Brownovi* (1881–1955) je známa analogie sociálního systému a lidského organismu, který přirozeně tíhne k ekvilibriu. Reprodukční, trávicí, oběhový a nervový systém přirovnal na úrovni společnosti k systému příbuzenskému, ekonomickému, náboženskému a politickému. Funkcionalističtí antropologové zkoumali společnost především ze synchronní, holistické a funkční perspektivy jako dynamický celek, jehož jednotlivé části existují ve vzájemných, vědecky odvoditelných vztazích. Synchronní metodologie jejich výzkumu neklade přílišný důraz na sociální a kulturní jevy v kontextu historického vývoje dané kultury, ale kultury zastavuje v čase a zkoumá zejména vztahy uvnitř ní a jejich funkce. Významným prvkem přispěl do antropologického výzkumu vůbec nejznámější britský funkcionalista *Bronislaw Malinowski* (1884–1942) – a to požadavkem intenzivního terénního výzkumu a zúčastněného pozorování. Dlouhodobé soužití s domorodci podle Malinowského umožňovalo badateli rozoznat mnohovrstevnatost etnografické reality a vidět za abstraktními pojmy konkrétního člověka s jeho každodenním materiálním i duševním životem. Požadoval, aby antropolog u studovaného etnika strávil minimálně rok, osvojil si místní jazyk, do jisté míry splynul s místním prostředím a stal se dočasně jeho příslušníkem (Soukup 1996). Funkcionalismus byl také jedním ze směrů, který ovlivnil genderovou antropologii, zejména její britskou větev. Ve Velké Británii jsou počátky genderové antropologie spojeny především se jménem *Phyllis Kaberryové*. Vystudovala ekonomii v Londýně, kde spolupracovala s Malinowskim. Kaberryová prosazovala antropologický výzkum žen v sociálním kontextu. Ve své práci se rovnoměrně zabývala ženami i muži a jejich vztahy, zejména kladla důraz na jejich pojetí náboženství. Zasloužila se o rozvoj systematického studia genderových vztahů.

Za důležité považovala také věnovat část vědecké práce dekolonizaci Afriky po druhé světové válce. Její kniha *Ženy afrických savan* (1952) se soustřeďuje na ženskou práci a rozvoj zemědělství a venkova v Kamerunu. Kniha se stala základem kritiky antropologických prací o ekonomii. Kaberryová přišla s myšlenkou, že všechny existující modely ekonomického rozvoje zcela ignorují přínos ženské práce. Zároveň se však funkcionalistická antropologie často stávala terčem feministické kritiky z několika důvodů. Antropoložka *Judith Okelyová* na příkladu zkoumání deníků, který si vedl *Bronislaw Malinowski*, ukázala, že žena je vnímána jako exotické, Jiné. *Malinowski* podle ní neguje ženskou sexualitu, ženy chápe jen jako sexuální objekty mužů, nebere je ani jako informatorky. *Malinowski* ve svém deníku údajně odhaluje rasistické a sexistické předsudky vůči lidem, které zkoumal. V pracích, které publikoval, se to však neobjevilo. Závažnější kritika je však vůči funkcionalismu vedena díky nedostatečnosti jeho metody, která ve většině případů zanedbává ženy a nezahrnuje je do totální analýzy. Podle *Ardenera* typický funkcionalistický etnograf například pozoroval počet sňatků a rozvodů, zaznamenával výpovědi o frekvenci rozvodů a potom kumuloval tyto údaje kvazi–kvantitativně do obecné výpovědi o frekvenci rozvodů. Nic však nevyprávěl o celku, navíc většinou šlo o výpovědi činěné muži, které se však týkaly mužů i žen zároveň. Ženy se tak ocitly ve stejné pozici jako zvířata – byly pozorovány, ale nemluvily. Funkcionalistická terénní práce si podle *Ardenera* nevěděla rady ani s mýty, protože se nedají měřit objektivními politickými a ekonomickými ukazateli. To mělo za následek, že funkcionalistické výpovědi byly s mýty v často konfliktu (*Ardener* 1981, 4).

Významnou studentkou *Bronislaw Malinowského* byla již zmíněná antropoložka *Phyllis Mary Kaberryová* (1910–1977), která myšlenkově navázala na jeho dílo a aplikovala funkcionalistický přístup ve studiu genderových vztahů a struktur. *Kaberryová* se stala jednou z hlavních představitelky britské školy genderové antropologie. Specializovala se zejména na australské Aborigince, Novou Guineu a Afriku. Její rodiče byli Angličané, ovšem narodila se v Kalifornii a vyrůstala v Sydney, kde v roce 1935 úspěšně absolvovala studium antropologie. Díky grantu *Australian National Research Council* uskutečnila v roce 1934 svůj první terénní výzkum v regionu *Kimberley* v severozápadní Austrálii. Cílem jejího rok a půl trvajících výzkumu bylo studium postavení aboriginských žen. Aplikovala intenzivní zúčastněné pozorování a snažila se získat co nejvíce informací o každodenním životě místních žen. Zajímalo ji především rodové uspořádání, náboženství, ekonomika a sociální vazby. *Kaberryová* se pomocí výzkumu snažila zpochybnit symbolickou dichotomii, která muže spojuje se světem posvátným a ženy se světem profánním. Svým výzkumem podporovala hypotézu, že také ženy patří do posvátné sféry a že jsou komplexními osobnostmi se svými právy, povinnostmi, zvyky a rituály, a že mají vlastní náboženský status. Od roku 1936 pracovala jako odborná asistentka na *Londýnské univerzitě* a připravovala se na doktorský titul pod vedením *Bronislaw Malinowského*. Její disertační práce

se jmenovala *Aboriginské ženy: Posvátné a profánní* (1939). Byla to průkopnická studie v genderové antropologii, která vznikla na základě výzkumu prováděného v letech 1935–36. Ústředním tématem práce bylo opět rozdělení muž–posvátný/žena–profánní. Kaberryová tvrdila, že u Aboriginců neexistují důkazy pro toto rozdělení. V roce 1939 zahájila roční terénní výzkum u Abelamů na Nové Guinei, kmene žijícího severně od středního toku řeky Sepik. Krátce poté působila na katedře antropologie univerzity v Sydney, v roce 1941 přestoupila na Yale a později se usadila ve Velké Británii (Berndt 1989, 167). Po smrti Bronislawa Malinowského byla pověřena uspořádáním a editováním jeho dosud nepublikovaných prací. Z tohoto období mimo jiné pochází její zajímavě napsaná předmluva k Malinowského práci *Dynamika kulturní změny* (1945). Kaberryová u Malinowského obdivovala především konzistenci jeho zájmu o téma kulturní změny s jeho přístupem k antropologii a k reálné situaci v terénu. Ve svých pracích se Kaberryová také držela Malinowského konceptu kultury, který měl podle ní širší konotace než u většiny antropologů, neboť zahrnoval sociální jevy i organickou jednotku o čtyřech dimenzích – sociální organizace, zvyky, materiální kultura a jazyk (Kaberry 1961, 7). Kaberryová se domnívala, že klíčem k porozumění novým a modifikovaným institucím leží v dynamice kulturního kontaktu jako takového. Instituce nově vznikající pod vlivem kulturního kontaktu podle ní nejsou pouhou směsicí kulturních prvků dvou kultur. Fenomén změny by měl být nahlížen jako nová kulturní realita a studován přímo. Podstata kulturní změny je podle Kaberryové determinována faktory a okolnostmi, které nemohou být studovány samostatně, neboť nově vznikající instituce nekopírují ani původní kulturu, ani nejsou zcela adoptovány z kultury jiné. Oceňovala Malinowského metodu podrobného terénního výzkumu jako zásadní pro analýzu měnící se společnosti. Použití autentických záznamů, cestovatelských a misionářských zpráv a orální historie podle ní nejen pomáhá rekonstruovat minulost, ale také porozumět současnosti, což je zásadní pro studium kulturní změny. Podobně jako Malinowski Kaberryová odmítala historii založenou na dohadách (Kaberry 1961, 9).

V roce 1944 Kaberryová získala nový podnět, když se nigerijská vláda obrátila na Mezinárodní africký institut ohledně výzkumu mezi obyvateli regionu Bamenda v severozápadním Kamerunu, oblasti pod britskou nadvládou. Kaberryová měla provést studii zaměřenou na postavení zdejších žen. V roce 1952 ji vydala pod názvem *Ženy afrických savan* a stala se jednou z jejích nejvýznamnějších prací. V roce 1957 Kaberryová získala ocenění Rivers Memorial Medal udělované britským Královským antropologickým institutem za přínos v terénním výzkumu a v roce 1960 Wellcome Medal za zásluhy v aplikované antropologii. Rámec výzkumu, ze kterého vychází kniha *Ženy afrických savan*, byl poměrně široký. Kaberryová narazila na to, že aktivity místních žen jsou mnohostranné a nemohou být vytrženy z kontextu kmenového života a umístěny do kulturního vakua. Jejich prozkoumání pro ni znamenalo především studium ekonomiky, příbuzenství, náboženství a politických institucí. Jako výchozí bod si však Kaberryová nezvolila

ženy samotné, ale analýzu jednotlivých aspektů kultury. Na jejím základě se pak pokoušela detailněji prozkoumat způsob strukturování a organizace práv, povinností a činností uvnitř skupiny institucí, které ovlivňují postavení žen. Na prvním místě je podle ní potřeba pracovat s údaji, které se týkají role žen v kmenovém životě. Zobecnění na této úrovni považovala za validní, signifikantní a hodnotné proto, aby se mohla zajímat o problematiku zvyšování statusu žen a jejich životní úrovně. Kaberryová se však bránila jednoznačně pomocí antropologické či morální aritmetiky určit, zda je pozice žen dobrá nebo špatná. Poukazovala sice na přítomnost některých zvyků jako cena za nevěstu nebo polygynie, z nichž ovšem nevyvozovala obecné závěry o situaci žen. Tu je podle Kaberryové třeba posoudit na základě detailní znalosti institucí a jejich vzájemného spojení s ostatními aspekty kmenového života. Zobecnění může být jedině výsledkem intenzivního procesu zkoumání sociální organizace nebo jednotlivých institucí kmenového života. Stežejšími oblastmi výzkumu byly pro Kaberryovou ekonomika a instituce. Užším objektem jejího výzkumu mělo být postavení ženy v rodině. Nejprve se však soustředila na samotnou instituci rodiny, aby do výsledků výzkumu byly zahrnuté všechny specifické problémy sledovaných žen. Ekonomika je podle Kaberryové stěžejní aspekt, protože problémy v této oblasti jsou nejvíce naléhavé a vyžadují složitá řešení. Neovlivňují jen ženy, ale roli zemědělství v ekonomice, lenní systém a rozvoj pastevevství a obchodu. Ženy jako manželky, matky a sestry produkují většinu potravin a většinu dne tráví na farmě. V této oblasti aktivity se bamendské těší znatelné nezávislosti a mají dobře definovaná práva. Navíc oblast ekonomiky je oproti jiným relativně stabilní. Misionářům se podařilo modifikovat sňatkové právo a záležitosti týkající se svobody výběru partnera, rozvodu a péče o děti, učinit ženy formálně křesťankami, ale tyto ženy stále pokračují ve své práci na farmách a stále akceptují původní dělbu práce podle pohlaví. Umístění zemědělství do popředí pro detailní analýzu u Kaberryové reflektuje jeho důležitost v životě žen. Změny v této oblasti se z pohledu jejího výzkumu nedotknou jen postavení žen v rodině, ale celé ekonomiky a životní úrovně (Kaberry 2004, 7). Dalším významným faktorem byl pro Kaberryovou vliv ekologických podmínek, přírodních zdrojů a jejich využívání na dělbu práce podle pohlaví. V souvislosti s lenním systémem se nespokojila pouze s výčtem užívacích práv pro ženy, ale zkoumala ho jako funkční systém. Věnovala se ovšem i obecnějším problémům, které se netýkají jenom žen, ale celé komunity – půda, ochrana přírody, výtěžek ze sklizně. Pro svůj výzkum si Kaberryová vybrala kmen Tíkarů, což bylo nejpočetnější etnikum v regionu Bamenda rozdělené do mnoha nezávislých náčelnictví, která se lišila velikostí, jazykem, politickým uspořádáním a příbuzenským systémem. Politická struktura zde vykazovala stále řadu tradičních charakteristik, avšak již byla také značně ovlivněna misionáři a úředníky, šířily se zde školy, obchod a zdravotní péče. Většina společenství Tíkarů byla patrilineární na rozdíl od sousedního materilienárního kmene Koma, který Kaberryová také důkladně studovala. Původně chtěla realizovat výzkum

ve dvaceti třech regionech, ale to by bylo příliš časově náročné (Kaberry 2004, 8).

Jedním z hlavních témat knihy *Ženy afrických savan* je stupeň důležitosti ženské práce pro komunitu a její začlenění do hodnotového systému společnosti, zejména v oblasti rituálů, příbuzenství a politické organizace. Kaberryová si mimo jiné kladla otázku, zda ekonomika je nevyhnutelně spojená s ekonomickou nezávislostí, a zda se ženy individuálně nebo kolektivně uchylují k ekonomickým sankcím vůči mužům, aby ochránily svá práva a zajistila si dobré zacházení. Kaberryová se soustředila na podstatu kontroly žen nad formami vlastnictví, zejména nad produkty jejich práce a příjmy z nich a dále pak na vztah mezi efektivním vykonáváním zemědělství a vyhodnocením váženosti mužských a ženských členů komunity. Nevycházela z předpokladu, že odpovědnost žen za udržování domácnosti je neměnným indexem ženské podřízenosti a nižšího statusu. Zaměřila se spíše na prestiž a ekonomickou situaci ženy ve spojení s dalšími statusy. Jestliže je žena vdova nebo rozvedená a bydlí v domě rodičů nebo přátel, má plnou kontrolu nad svými produkty a profit z obchodu. Na druhou stranu když opustí manžela, ztratí nárok na plodiny z jeho půdy a půdy jeho rodu, má ovšem nárok na půdu ve svém mateřském sídle. Když žena žije s manželem, má jistá privilegia a práva užívat a distribuovat ty produkty, které sama vypěstovala nebo dostala darem. Primárně slouží manželovi a dětem, ale má možnost darovat neformální dary příbuzným a přátelům, přispívat na zajišťování obřadů, účastnit se výměnného obchodu nebo odměňovat za výpomoc jiné členy komunity. Na rozdíl od svobodných, rozvedených nebo ovdovělých žen se také stává plnohodnotnou členkou ženské společnosti a účastnicí ženských rituálů. U Tíkarů se však od ženy očekává, že bude manžela informovat o všech svých výdělcích. Je to zvykem, ale pokud jde o malý výdělek, příliš se to v praxi nedodrzuje. Situace se stává závažnější, když je výdělek větší, což se stalo častějším díky expanzi trhu a příležitostí žen k širšímu obchodování, než bylo zvykem v minulosti. V této situaci muži nezapomínají na své právo vybírat od žen jejich výdělky. Podle Kaberryové jsou postoje Tíkarů v tomto směru složité, individuální a implicitně vykazují více ekonomické nezávislosti žen v tradičním systému a ukazují instituci manželství jako vyvážený vztah recipročních práv a povinností. Zdejší obchod je však převážně mužskou doménou. Ženy poskytují potraviny z farem, muži nezbytnosti vyžadující finanční výdaje. Muž a žena se v domácnosti komplementárně doplňují. Neochota mužů schvalovat ženám vstup do komerční sféry podle Kaberryové pramení částečně z konzervatismu a částečně z nelibosti, aby ženy disponovaly většími finančními obnosy. Je zde ovšem také strach z narušení tradiční rodiny, vzájemné závislosti muže a ženy a životní pohody dětí. Muži se také bojí, že pokud by ženy začaly vydělávat peníze, zanedbávaly by domácnost a schovávaly si peníze na oblečení a jiné evropské zboží. Na druhou stranu ženy jsou v pozici, ve které se užíví, protože odpovídají za jídlo, a tudíž potřebují velmi málo peněz, což je vlastně činí ekonomicky nezávislými. Ženy zde také mohou vůči mužům uplatňovat ekonomické sankce tím, že odejdou z domova, a muži



Obr. 7. Ernestine Friedlovou zaujalo společensky silné a vlivné postavení žen ve Vasilice. Pramen: <http://www.d.umn.edu/cla/faculty/troufs/anth3635/images/Vasilika1.jpg>

se bez ženy žije hůře než ženě bez muže. Lenní systém není pro ženy nijak diskriminující. Nemohou být sice správkyněmi pozemků, ale mají na ně užívací práva a jejich potřeby nejsou nijak podřízené potřebám mužů, na pozemcích si mohou volně hospodařit. Pouze v případě, kdy je o půdu boj, má se s ní obchodovat nebo se pronajímat, tradice, že ženy nemohou vlastnit půdu, může ohrozit jejich ekonomickou situaci. To podle Kaberryové odhaluje korelaci mezi ekonomickou rolí, vlastnickými právy a ekonomickou nezávislostí. Domnívá se, že tradiční rozdělení práce mezi pohlaví je stále záležitostí, ke které v Bamendě přistupují konzervativně, protože je to spojeno s určitými zásadními hodnotami, manželstvím a rodičovstvím (Kaberry 2004, 147). Práce *Ženy afrických savan* se věnuje konkrétnímu africkému regionu, svou metodu však Kaberryová považovala za relevantní a využitelnou také pro antropologické výzkumy obecně, zejména otázku společenské prestiže mužské a ženské práce a důraz na detailní rozbor fungování institucí a ekonomiky.

Funkcionalistický a ekologicky laděný přístup ke genderové problematice je určující také v díle antropoložky Ernestine Friedlové (narozena 1920). Friedlová je americká kulturní antropoložka maďarského původu. Do Spojených států se její rodina odstěhovala, když jí byly dva roky. Navštěvovala etnicky pestrou základní školu, kam chodily irské, německé a židovské děti. V roce 1941 začala studovat kulturní antropologii na Kolumbijské univerzitě. Mezi její vyučující patřili např. Ralph Linton nebo Ruth Benedictová. Svůj první terénní výzkum prováděla na popud Lintona u Jižních Odžibvejů v oblasti Severovýchodu Spojených států amerických. Tento výzkum sloužil jako podklad pro její disertační práci zaměřenou na typy vedení a jejich souvislost s politickým uspořádáním. Poté vyučovala na několika školách, např. Brooklyn College, Wellesley College či Queen College. Na posledních ze zmíněných škol vedla několik let katedru sociologie a antropologie spolu s neméně významnou antropoložkou Hortense Powdermakerovou (Hollingshead 1989, 103). Po získání doktorského titulu v roce 1950 obrátila svůj zájem k výzkumu

kulturních změn ve vesnických komunitách v různých částech světa. Zajímal ji zejména vliv nových technologií a komerčního zemědělství na sociální a kulturní strukturu společností. Tento výzkum zrealizovala na řeckém venkově a částečně tak navázala na již provedený výzkum Johna Cambella. Více ji však zajímal proces kulturní změny než staré tradice a folklor. Výstupem jejího výzkumu je kniha *Vasilika* prvně vydaná v roce 1962. Vasilika je zemědělská vesnice, která v době výzkumu čítala 216 obyvatel. V letech 1964 – 1965 se tam Friedlová vrátila a věnovala se studiu migrantů v oblasti od Vasiliky po Atény (Hollingshead 1989, 104). Výzkum v Řecku ji přivedl k zájmu o genderovou tematiku. Zaujalo ji především společensky silné a vlivné postavení žen ve Vasilice (obr. 7). Léta 1971 – 1972 strávila v Aténách, kde psala knihu *Ženy a muži: Antropologický pohled* (1975). Antropologii přispěla nejen svou výzkumnou, ale také organizační a administrativní činností, ve které byla velmi schopná. V roce 1967 se stala prezidentkou Americké etnologické společnosti, v letech 1974–1975 pak vedla Americkou antropologickou asociaci, kde se mimo jiné zasloužila o novou tvář časopisu *American Anthropologist*. V letech 1973 – 1978 působila jako vedoucí katedry antropologie na Dukeově univerzitě v Durhamu (Hollingshead 1989, 105–106).

Nejkomplexněji se Friedlová věnuje genderové tématice v již zmíněné knize *Ženy a muži: Antropologický pohled*. Porovnává způsoby obživy a jejich vliv na dělbu práce podle pohlaví a genderové role mezi lovci a sběrači a hortikulturními skupinami, skrze které se pokouší porozumět pohlavním rolím v moderní společnosti. Friedlová došla k závěru, že mezi lovci a sběrači a hortikulturními skupinami mají muži větší kontrolu nad distribucí a výměnou zboží a služeb mimo domov. Mezi lovci a sběrači je to založeno na tom, že muži loví, u hortikulturních skupin na kontrole mužů nad půdou. Mezi pastevcí muži spíše než ženy loví nikoli z důvodu větší fyzické síly, ale díky celé řadě okolností spojených s potížemi při nošení břemen, krmení dětí a péči o děti, které musí ženy řešit. U hortikulturních skupin muži více než ženy kultivují zemi, protože nová země je často na hranici s cizím územím, s nímž je možné obchodovat. Friedlová se mimo jiné zabývá otázkou, proč je obchod hlavně mužskou záležitostí. Fyzická ochrana lidského společenství je podle ní více v rukou mužů, protože skupina může přežít s méně muži, ale nemůže si dovolit ztratit ženy. Muži jsou díky kontrole nad obchodem a půdou hlouběji ponořeni do ekonomiky a politiky, které se odehrávají mimo domov a vyžadují distribuci a výměnu zboží a služeb. Mezi lovci a sběrači a hortikulturními skupinami relativní moc žen roste, když muži i ženy přispívají k živobytí a ženy mají možnost distribuce a výměny služeb a zboží mimo domov. V situaci, kdy ženy nepřispívají k živobytí nebo jen dlouze a tvrdě pracují na podružných úkolech, jejich nezávislost a moc je značně limitována. Tam kde šance mužů v obchodu nejsou výrazně vyšší než ženské, tam je méně rozdílů mezi pohlavími v moci a nezávislosti (Friedl 1975, 135). Spojitost mezi ekonomickou aktivitou a společenským vlivem žen Friedlová aplikuje také na moderní společnost. Její analýza pastevců a hortikulturních skupin ukázala, že když příjem žen

je primárně určen ke konzumaci uvnitř domácnosti, mohou dosáhnout určitého stupně rovnosti v domácí sféře, ale jsou stále omezeny ve veřejném životě. Jestliže je jejich práce na dostatečně profesionální úrovni, umožňuje jim to distribuovat zboží a služby mimo domácnost nebo je jejich příjem dostatečně velký, aby se s ním dalo manévrovat ve veřejné sféře a politickém kontextu. Jejich veřejná moc a autonomie však není posílena pouhým faktem, že pracují mimo domov. Friedlová souhlasí s liberálním proudem ženského hnutí, které prosazuje rovné příležitosti pro ženy a muže v manažerských a administrativních pozicích, neboť cestou k rovnosti je podle ní nejen ekonomická nezávislost žen, ale také politická aktivita ve veřejné sféře. Na analýze hortikulturních skupin pak ukazuje, že politická moc je pro ženy mnohem více pravděpodobná ve společnostech, kde se politické funkce dědí. Tento fenomén lze samozřejmě vystopovat také v modernějších a komplexnějších společnostech (Friedl 1975, 136). Friedlová se ve své analýze opírá o několik základních aspektů genderových vztahů – výchova dětí, strukturální pozice pohlaví, náboženství, rituály a symboly, ekologie a technologie. Mezi pastevcí a hortikulturními skupinami počet dětí a rozdělení odpovědnosti ze jejich výchovu závisí na úkolech spojených s živobytím, které jsou připisovány ženám a naopak. Ženské biologické funkce jako těhotenství, porod a kojení jsou podle ní viditelně spojeny s univerzálností, se kterou hlavní odpovědnost připadá na ženy. Z toho také plyne úzké spojení ženy a dítěte v kulturních kategoriích. Nicméně kolik dětí ženy vychovávají, kdo tráví čas a energii dohledem nad jejich činnostmi, kde děti přebývají a do jakého věku je potřeba na ně dávat pozor, všechny tyto otázky jsou systematicky spojeny s celkovým kulturním a sociálním systémem a ne výlučně s ženským biologickým potenciálem pro mateřství (Friedl 1975, 137). Pozice mužů a žen v sociální struktuře mezi pastevcí a hortikulturními skupinami má podle Friedlové vliv na kvalitu vztahů mezi pohlavími a na kulturní představu o mužství, ženství a sexualitě. V této souvislosti uvádí příklad společnosti Gururumba jako systému, ve kterém manželé a manželky reprezentují antagonistické rodové skupiny, které přesto jedna na druhé závisí v kritické situaci. To má za následek loajalitu žen a nedůvěru mužů k ženám. Vztahy mužů a sexuálně dostupných žen jsou zde napjaté a pohlavní styk je nahlížen jako nebezpečný pro muže. Dále se pak Friedlová zabývá strukturálním rozdíly ve vztazích mužů a žen v patrilinéárních a patrilokálních a matrilinéárních a matrilokálních společnostech (Friedl 1975, 138). Postavení žen v náboženství a rituálech se u Friedlové ukazuje jako průvodní jev dědičné pozice politické moci. Z ekologického hlediska je pro Friedlovou stěžejní vztah mezi velikostí populace, distribucí a alokací potravin a zdrojů vody a blízkostí a počtem sousedících populací (Friedl 1975, 140). Friedlová definovala pět základních předpokladů, které ovlivnily její popis a analýzu pohlavních rolí. První jsou technologie společnosti a její sociální a politická organizace, což má vliv na rozdělení práce podle pohlaví, na rozdílné rozložení moci, na symbolické rozdělování společnosti na ženy a muže a na kvalitu vztahů mezi pohlavími. Biologické charakteristiky žen a mužů se

vztahují k rozmnožování a mají všude stejný potenciál, ovšem každá společnost si volí specifický způsob dělby práce. Ženy se ve všech společnostech starají o děti a většinou vykonávají i další práce. Práce, jakou mají muži a ženy na výběr, podle Friedlové závisí na stupni profesní diferenciaci a specializaci, která charakterizuje danou společnost. Okruh výběru je ovlivněn úrovní technologie. Friedlová poukazuje, že například lidská energie je mnohem více šířena válkami, politikou a specializovanými silami u hortikulturních skupin než u lovců a sběračů (Friedl 1975, 7). Druhým důležitým aspektem je pro Friedlovou počet dětí, jejich rozestup a vzorce výchovy, což je především ženská záležitost. Friedlová v této souvislosti zpochybňuje studie založené na předpokladu, že pracovní úkoly žen jsou přizpůsobené potřebám dětí. Jejich práce je založena na blízkosti k domovu, je monotónní, nevyžaduje příliš soustředění a není nebezpečná. Takováto hypotéza podle ní nepočítá s velkým počtem společností, kde ženy sbírají divoké rostliny a pěstují plodiny daleko od domova, angažují se v obchodu nebo se přesouvají do vzdálených končin za sezónní práci a berou děti s sebou. Ani se nepočítá se ženami, které obsluhují velké kotle s vroucí vodou při přípravě jídel, což je bez pochyby nebezpečná práce. V mnoha společnostech jsou podle Friedlové ženy daleko od toho, aby byly pouze pečovatelnkami o děti. Požaduje proto podívat se na problém z druhé strany a prvotně se zabývat tím, jak je energie žen je využívána k získávání obživy a k jiným ekonomickým úkolům, a poté se podívat, jak je péče o děti zahrnuta do požadavků na to, co má žena dělat (Friedl 1975, 8). Třetí stěžejní oblastí je výměna zboží a služeb mimo domácnost, kterou Friedlová považuje za univerzální prostředek moci a prestiže ve všech společnostech. Kdo produkuje zboží, má větší šanci získat kontrolu nad jeho distribucí, ale ne automaticky získá toto právo. Friedlová se přiklání k hypotéze, že převaha mužské dominance je důsledkem frekvence, s jakou muži mají větší právo distribuovat mimo domácnost. Když žena přispívá svou prací k získávání obživy, má lepší šance, než když to nedělá, ale nemá také žádnou jistotu. Když ovšem nepřispívá, její šance je mizivá (Friedl 1975, 9). Čtvrtým aspektem je předpoklad, že směna mimo domácnost se objevuje častěji v souvislosti se zvláštními obřady. Komplex rolí asociovaných s pohlavím je dle Friedlové v každé společnosti ovlivněn nejen rozdělením rutinní práce, ale také principy a procesy, podle kterých jsou práce a materiály využívány pro zvláštní obřady. Zatímco rutinní úkoly spojené s péčí o domácnost zahrnují ustálený soubor rolí a vztahů, aktivity mimo domácnost jako války, obchod, oslavy a veřejné rituály všeho druhu staví členy společnosti do neobvyklé pozice jako organizátory, přispěvatele, účastníky nebo členy audience. Role, které muži a ženy hrají mimo domácnost a ve zvláštních událostech, mohou podle Friedlové výrazně ovlivnit vztahy mezi pohlavími. Kvalita vztahů mezi pohlavími a kulturní představa o přirozenosti mužů a žen se tak jeví jako důsledek struktury příležitostí a omezení, v níž jsou muži a ženy nuceni manévrovat v každé společnosti. V domácí i veřejné sféře se tak mužům i ženám nabízí prostor k vyjednávání a reciprocitě, k dávání a brání, k pomoci a bránění. Strukturální omezení podle Friedlové vyvíjí u členů

společnosti strategie pro získání moci a udržování sebeúcty. Postoje mužů a žen k sobě navzájem a aktuální sociální vztahy mezi nimi pak dostávají signifikantní vyjádření v symbolech a rituálech. Členové dané společnosti navzájem komunikují a předávají si informace o jejich mentálním, psychologickém a sociálním stavu bytí při rituálech. Tyto informace jsou symbolickým zdvojením a přeformulováním zvyků a sociálních vztahů. Friedlová v této souvislosti upozorňuje na to, že součástí symbolického obsahu většiny rituálů jsou vztahy mezi pohlavími a vyjádření mužství a ženství, což je patrné zejména v přechodových rituálech navozujících změnu v sociálním statusu. Friedlová se zaměřuje hlavně na rituály dospívání chlapců a dívek spojené s krví – u mužů s krví z prvního zvířete, které uloví, u žen s krví menstruační. Obsah těchto rituálů podle Friedlové navozuje budoucí rozdělení práce podle pohlaví (Friedl 1975, 10). K analýze genderových vztahů v závislosti na výše popsaných faktorech si Friedlová vybrala několik společností zakládajících své živobytí na lovu a sběru a několik hortikulturních společností. U lovců a sběračů srovnává čtyři různé způsoby dělby práce a jejich vliv na vztah mužů a žen: Křováci v poušti Kalahari, aljašští Eskymáci, indiánský kmen Washoe v oblasti Velké pánve a kmen Hadza v Tanzánii. Živobytí lovců a sběračů je obstaráváno v malých a málo strukturovaných skupinách, sestávajících z několika manželských párů a jejich dětí. Materiální zdroje jsou stejně dostupné pro muže jako pro ženy v jejich oddělených sférách činností. Nedostatek znalostí, technologií a přírodních zdrojů nemusí být pro jednotlivce neúnosný díky vzorcům výměny a distribuce. Vedoucí role jsou omezeny na muže s vůdčími schopnostmi v loveckých skupinách, ženy schopné upoutat své potomky ke společnému životu i v dospělosti a seniory, kterým jsou připisovány šamanistické a nadpřirozené schopnosti. Žádný z těchto typů vůdčích osobností však nemá moc ostatní lidi k něčemu nutit. Spory jsou někdy řešeny konzultací se staršími, někdy veřejnou diskusí mezi stranami sporu, kde publikum určí vítěze. Pokud jsou strany nesmiřitelné, a tak tomu je i u sporů mezi manželi, jeden nebo druhý, případně oba se mohou přesunout k jiné skupině. V této situaci politického a ekonomického rovnostářství existuje stále rozdělení pouze mezi muži a ženami. Spolupráce mužů a žen v oblasti ekonomiky a reprodukce je nezbytná a najít mezi lovci sběrači jednotné pohlavní vzorce není snadné. Nejdůležitější rozdíl mezi mocí mužů a žen ovládat ostatní spočívá podle Friedlové v mužském monopolu na lov a účast v loveckých skupinách. To dává mužům příležitost směny mimo domov, což je zdroj moci nedostupný ženám. Distribuce vzácného nebo těžko dostupného zboží je mezi lovci a sběrači zdrojem moci a v této oblasti existuje mezi pohlavími nerovnost příležitostí. Friedlová dále poukazuje na to, že mužská dominance je větší tam, kde je lov jediným způsobem obživy, jako například u Eskymáků. Naopak větší rovnost panuje tam, kde muži a ženy pracují společně a stejnou měrou na úkolech spojených s živobytím (Friedl 1975, 31). Hortikulturní společnosti se od lovců a sběračů liší závislostí na obživě vypěstovanými rostlinami. Používají systém stěhovaného polaření, jejich nástroji jsou motyka a zašpičatělá ze-

mědělská hůl. Rostlinná strava je někdy doplňována proteiny z domácích nebo ulovených zvířat, případně ryb. Je zde velká variabilita v osídlení, velikosti a hustotě populace, ve vzorcích směny, v rozdělení práce podle pohlaví, v politickém uspořádání a v příbuzenské organizaci. Rituály jsou obecně honosnější než u lovců a sběračů, ovšem i ty svou náplní vykazují velkou variabilitu a těžko je zobecnit. Moc nad půdou a její alokace jsou častým zdrojem sporů, které mají za následek válečné výpravy. Místní směna potravin, cenností a vzorce reciprocity v manželství přispívají k přežití, ovšem jsou zároveň příčinou válek. Rozdělení práce podle pohlaví může být charakterizováno mužským monopolem nad prvotním čištěním půdy a nad válkami. Toto jsou čistě mužské úkoly. Kultivace vyčištěné půdy není monopolem žádného z pohlaví. V některých společnostech je připisována ženám, v několika málo pouze mužům. Další úkoly spojené s obživou a činnosti vyžadující sílu nejsou určeny jednoznačně jednomu pohlaví, vyjma vaření, které mají na starosti ženy, a práce s kovem, kterou dělají muži. Péče o děti také není výhradně úkolem dospělých žen, ačkoliv ženy jsou odpovědné za zajištění toho, aby se o děti někdo postaral. Počet a rozestup dětí se ukazuje jako regulovaný tak, aby se se přizpůsobil ženským úkolům spojeným s obživou. Ve sféře vnější směny, politických a náboženských záležitostí mají muži větší práva a nadvládu než ženy. O něco lépe si ženy v tomto ohledu stojí v těch hortikulturních společnostech, kde panuje rovnostářský systém ekonomické distribuce a politické vlády a kde ženy mají přístup k dědičným pozicím. Další zdroj vnější ekonomické a politické moci pro ženy spočívá v účasti na obchodu (Friedl 1975, 98). Značnou pozornost věnuje Friedlová již zmíněným strukturálním rozdílům ve vztazích mužů a žen v patrilinéárních a patrilokálních a matrilinéárních a matrikolálních společnostech. Patrilinéární systém s patrilokálním usídlením a matrilinéární systém s matrikolálním usídlením podle ní ovlivňují sociální strukturální pozice mužů a žen a jejich chování k ostatním a kulturní zvyky a hodnoty spojené se vztahy mezi pohlavími. V patrilinéárním patrilokálním systému, kde ženy nejsou ani obchodnice, ani veřejně činné osoby, mohou získat moc jen nepřímo přes své syny. Za této situace mají ženy tendenci vyvolávat konflikty mezi svými manžely a jejich bratry. Ženy jako manželky a sexuálně dostupné ženy jsou nahlíženy s podezřelostí a antagonismem, muži se často obávají impotence. Ženy, které nejsou sexuálně dostupné, tedy hlavně matky a sestry, jsou obdivovány a respektovány mladými muži jako spojenkyně proti starším mužům. V matrilinéárních matrilokálních systémech sexuální dostupnost či nedostupnost není závažným faktorem vymezujícím přátelské nebo nepřátelské vztahy mezi pohlavími. Ženy jako manželky, matky i sestry mohou za jistých okolností být spojenkyněmi nebo být v neutrálním vztahu k mužům a mohou klást požadavky na muže, kteří vytvářejí konflikty. Loajalita mladých mužů nemá žádnou sílu v matrilinéárních skupinách jejich manželek a mladí muži mají tendenci být nahlíženi jako nestálí a emocionální. Protože tito muži nemají žádný osobní zájem v posilování matrilinéárních skupin jejich manželek, jejich reálný zájem o zdraví a pohodlí jejich dětí se může zdát podezřelým. Ženy

někdy mají strach, že sexuální přestupky mužů poškodí jejich děti, a tudíž drží děti daleko od pohlavně nečistých mužů. Zda muži, ženy nebo obě obě pohlaví mají strach z čarodějnictví, je podle Friedlové také dáno odlišným strukturálním postavením. Na porovnání patrilinéárních Gururumbů a matrilinéárních Bembů Friedlová ukazuje, jaké taktiky jsou používané muži a ženami k získání moci nad ostatními. Důležitou roli hraje to, zda se jedná o moc přímou nebo nepřímou, jaký typ moci je mužům a ženám dostupný v jejich sociální a ekonomické situaci, jaké panuje v dané společnosti kulturní povědomí o přirozenosti mužů a žen, jejich osobnostních charakteristikách, sexualitě a jak rituály toto povědomí udržují. Friedlová se domnívá, že sociální struktura a postoj pohlaví k sobě navzájem jsou společným důsledkem strategie rozvinutí moci nad ostatními, někdy nevědomě, jako prostředek k regulaci koeficientu půdy a zdrojů vůči populaci. Stupeň autonomie a sebeúcty mužů a žen v různém věku se v hortikulturních společnostech velmi liší s ohledem na vykonávaný druh práce, politické a náboženské postavení, společenský stav nebo počet dětí. U každé společnosti mohou být podle Friedlové tyto vzorce lépe pochopeny skrze ekonomickou a sociální strukturu dané společnosti (Friedl 1975, 99).

2.2.3 Strukturální antropologie

Strukturální antropologie je dnes známá především v podání francouzského antropologa *Clauda Lévi-Strausse* (1908–2009), který často bývá také považován za jednoho z největších evropských myslitelů dvacátého století. Jeho mimořádně široká škála intelektuálních zájmů a znalostí z různých vědních oborů mu pomohla rozpracovat ucelený systém racionalistického a univerzalistického antropologického myšlení. Dalším důvodem bylo to, že ve Francii, kde začínala jeho vědecká dráha, se od etnologa očekávalo, že bude zároveň všestranně vzdělaným a „angažovaným“ intelektuálem. Lévi-Strauss čerpal inspiraci pro své myšlení z evropské filozofie, zejména z Rousseaua a Marxe, Freudovy psychologie, strukturalisticky pojaté sociologie Émila Durkheima či prací lingvistů Ferdinanda de Saussura a Nikolaje Trubeckoje. Samotný strukturalismus se pak odrážel krom stěžejní jazykovědy v gestalt psychologii, genetické epistemologii Jeana Piageta, v literární kritice a filozofii, zejména u Michela Foucaulta a Jacquese Derridy (Soukup 1996). Základní inspirací pro strukturalistickou antropologii byla jazykověda a antropologové tohoto směru usilovali o jejich co největší vzájemné přiblížení. Kultura podle Lévi-Strausse představuje gigantický jazyk, přičemž každý systém, ať už jde například o příbuzenské vztahy, rituály, sociální organizaci atd. tvoří částečné vyjádření celé kultury. Díky využití synchronních lingvistických metod pak došlo k radikální dehistorizaci antropologického myšlení a kulturní a sociální antropologie se již přestala zabývat pouze popisem kulturních jevů, ale zaměřila se na analýzu kultury na vyšší, abstraktní rovině. Oproti starším antropologickým směrům strukturalismus kladl důraz ani ne tak na termíny a prvky, jako spíše na vztahy mezi nimi. V Lévi-Straussově

pojetí realita jakožto kulturní konstrukt světa připomíná pomyslnou, abstraktní krystalickou mřížku–strukturu. Každá takováto struktura má charakter systému složeného z prvků, které jsou na sobě vzájemně závislé, a změna jednoho z nich vyvolá změnu ostatních. Tyto prvky mohou být zaměňovány, musí však plnit funkci ve struktuře jako celku, který musí zůstat formálně stále stejný. Kulturní změna tedy znamená jen změnu jednotlivých obsahových náplní kultury, nikoli jejího kódu. Právě díky vzájemné závislosti je potřeba zkoumat vztahy, nikoli samotné prvky. Výzkum by se měl snažit zjistit, jak je člověk zachycen v této kulturní síti. Prvky ovšem ve strukturalismu neznamenají empiricky zjištěná fakta, ale znaky, ve které je nutné reálná fakta v rámci metodologie převést. Veškerý lidský život je podle strukturalistů organizovaný na základě skrytých struktur. Lévi–Strauss, který se snažil v antropologii využít metody exaktních věd jako matematika, kybernetika, teorie informace, lingvistika a teorie her, se domníval, že pomocí těchto metod se lze dopátrat univerzální struktury lidské konstrukce reality, společné pro všechny kultury. Známým pokusem dokázat tuto teorii je Lévi–Straussovo studium indiánských mýtů. Na základě jejich strukturální analýzy dospěl k přesvědčení, že přes značnou obsahovou odlišnost se ve všech stejným způsobem odráží shodné vnímání a kategorizování světa. Právě mýtus považoval Lévi–Strauss za vhodný nástroj k odhalení těchto skrytých struktur lidského myšlení, protože povaha myšlení podle něho odkrývá sebe samu ve strukturách mýtů a jazyka. Mýtus nemá žádnou praktickou funkci, ale mluví sám za sebe (Budil 2003, 300–306). Jedním z nejvýraznějších poznatků vzešlých ze strukturálních analýz je uplatnění teorie binárních kontrastů v antropologii. S touto teorií původně přišli moderní lingvisté, když říkali, že žádný prvek v jazyce nemá smysl sám o sobě, ale pouze v opozici k jiným prvkům. Právě opozice je ústředním kódem pro odhalení významu jak jazyka, tak sociokulturní struktury. Myšlení pomocí protikladů je základní a univerzální rys lidského rozumu. Malé nabývá významu pouze v opozici k velkému, černé k bílému atd. Dělením světa do opozičních kategorií člověk vnáší do reality řád, který se pak odráží v lidském chování. Za nejvýznamnější opoziční kategorie Lévi–Strauss považoval přírodu a kulturu. Příroda je spontánní a univerzální, kultura naproti ní vystupuje jako specificky lidská, vědomá činnost. Kultura však sama o sobě nemůže existovat, protože nabývá významu jen ve vymezení vůči přírodě (Lévi–Strauss 1996). Všechny klasifikační roviny mají jeden společný rys. Ať daná společnost staví do popředí kteroukoliv z nich, je nutno, aby tato privilegovaná klasifikační rovina dovozovala a dokonce si vynucovala případný přechod v jiné roviny. Tyto roviny jsou z formálního hlediska analogické a navzájem se liší jen svou relativní pozicí uvnitř celkového systému referencí, operujícího pomocí dvojice protikladů: mezi obecným a zvláštním na jedné straně a mezi přírodou a kulturou na straně druhé (Lévi–Strauss 1996, 168). Důvodů, proč se Lévi–Strauss a strukturalismus stali hodnotnými myšlenkovými zdroji také pro genderový výzkum kultury, je hned několik. Za prvé se genderová kritika ve společenských vědách potřebovala přimknout k novým

myšlenkám a metodám, nikoli zakládat své analýzy na těch, které sama kritizovala. Strukturalismus rodící se ve stejné době se jevil jedním z nejvýraznějších a nejslibnějších. Většina genderových antropoložek také nebyla pouze vědkyněmi, ale právě oněmi společensky angažovanými intelektuálkami, které se snažily prostřednictvím vědecké analýzy přispět ke změně společenských poměrů. Potřebovaly čerpat také z myšlenek vzniklých mimo antropologickou půdu a jít napříč obory, protože genderová asymetrie a převaha mužského úhlu pohledu jsou do značné míry jevy univerzálními. Jako jedna z nejpůvodnějších metod při genderové analýze lidského společenství se zejména v šedesátých a sedmdesátých letech dvacátého století uplatňovala teorie binárních kontrastů, přenášená na strukturu vztahu muž–žena. Strukturalismus jakožto vrchol univerzalistického antropologického myšlení tak silně ovlivnil první – univerzalistickou fázi genderové antropologie.

2.2.4 Lingvistická antropologie

Specifické postavení v americké kulturní antropologii zaujímá od dvacátých let antropologie lingvistická. Američtí antropologové se dlouhá léta věnovali studiu indiánských jazyků a zejména za éry Franze Boase se podařilo toto studium zařadit do uceleného systematického popisu známého jako deskriptivní lingvistika. Také v Evropě se již v období strukturalismu věnovala jazyku zvláštní pozornost, byl však většinou považován za sociální jev a pojímán spíše univerzalisticky. Američané naopak díky kontaktu s lokálními indiánskými kulturami považovali jazyk za odraz místní a značně variabilní sociální zkušenosti. Zdroje jazykových pravidel hledali hlavně v lidské mysli a soustavně se zabývali vztahy mezi jazykem a kulturním prostředím. Za nejucelenější syntézu bývá v tomto směru považována teorie Boasova žáka *Edwarda Sapira* (1884–1939) a jeho pokračovatele *Bejamina Lee Whorfa* (1897–1941). Právě Sapir byl jeden z prvních, kdo prosazoval lingvistickou analýzu jako nástroj antropologického poznání a odhaloval její možnosti. Známa teorie o vztahu jazyka a kultury se rodila postupně od roku 1931 na Yaelské univerzitě, kde se studenti pod Sapirovo vedením intenzivně zabývali studiem indiánských jazyků. Základní Sapirova teze nám říká, že jakým jazykem mluvíme, takový obraz světa si vytváříme. Veškeré „myšlení je jazykové“, každý jazyk vytváří specifickou vizi reality a jednotlivé obrazy reality, konstruované různými jazyky, se liší. Zatímco Sapir viděl hlavní jazyková omezení a rozdíly ve slovní zásobě, které lze ukázat například na rozdílném počtu výrazů pro barvy, počasí, pocity atd. v různých kulturách, jeho žák Whorf kladl hlavní důraz na samotné vytváření gramatiky jakožto konstrukce reality. Jak daná kultura vytváří jazyk, vytváří také vlastní realitu a svůj specifický svět. Dále se Sapir–Whorfova teorie dělí na lingvistický relativismus, podle něhož je charakter kultury utvářen jazykem, a jazykový determinismus, který je definován jako ovlivnění myšlení povahou jazyka. Modely jedincova vnímání a interpretace světa jsou ovlivněny jazykovým systémem, ve kterém byl vychován,

a v jehož kategoriích od dětství myslí. Svou teorii se Benjamin Lee Whorf pokusil doložit na studiu jazyka severoamerického indiánského kmene Hopiů, který srovnával s evropskými jazyky. Hopiové například podle Whorfa neznají gramatické kategorie k odlišení minulého, přítomného a budoucího času, což má zásadní dopad na jejich pojetí temporality. Na rozdíl od Evropanů v jejich jazyce nehrají ústřední roli podstatná jména, ale slovesa. Z toho Whorf usuzoval, že jejich obraz světa je zejména procesuální. V evropských jazycích převažující podstatná jména, což naopak odhaluje naše substanční pojetí reality a bytí jakožto odolnosti entit vůči času (Budil 2003, 289–294).

Lingvistická analýza kulturního prostředí se také stala hojně používaným nástrojem genderových studií a genderově orientované kulturní antropologie. Spolu s vývojem feministického myšlení se rozvinul i obor feministická lingvistika, zabývající se jazykovou diskriminací žen. V posledních desetiletích v Západní Evropě vznikly stovky esejů a studií věnovaných demokratizaci jazyka ve prospěch žen. V kulturní antropologii se pak odvozuje od jazyka pozice ženy v dané kultuře. V souladu se Sapir–Whorfovou teorií kultura ženu vnímá tak, jak o ní mluví. Jedna z předních českých genderově orientovaných lingvistek Jana Valdřová se například zabývá porovnáním a vývojem českého a západoevropského vyjadřování o ženách po roce 1989. Jak sama přiznává, k feminismu se dostala přes svou profesi, tedy lingvistiku. Ve všech evropských jazycích se podle ní odráží ne zcela rovnoprávné postavení žen ve společnosti. Na principech feministické lingvistiky hledá a kritizuje genderové asymetrie (od užívání názvů osob až po způsob komunikace) a nabízí jejich řešení (Valdřová 1999, 116). Pozastavuje se například nad tím, kolik v českém jazyce existuje možností tvorby ženských jazykových tvarů odvozováním od mužských a jak málo těchto možností využíváme. Většina českých žen o sobě stále prohlašuje jsem *právnická, psycholog, vědec, lékař* atd., jakoby žena nemohla být právničkou, psycholožkou nebo lékařkou. Velmi diskutovaným tématem se u nás stala v poslední době také diskriminační znění inzerátů typu *hledá se ředitel – sekretářka, přijmeme vedoucího–asistentku* atd. Díky poměrně dobré gramatické srovnatelnosti češtiny s němčinou si Valdřová všimá, jak například v Rakousku je nyní díky antidiskriminačním jazykovým reformám důsledně dodržováno oslovení *občané a občanky, lékaři a lékařky* apod. Nejedná se však zdaleka jen o mužské a ženské koncovky, ale často o celé významy. V západní společnosti bývá frekventovaným příkladem třeba výraz *materská dovolená*, který predikuje spíše nicnedělání ženy starající se o malé děti, než aby zdůraznil časovou a psychickou náročnost tohoto poslání. Řada genderových studií zkoumá slovní zásobu v oblasti sexuality, genderově se analyzují také například *nadávky*. Feministická lingvistika se zaměřuje především na analýzu toho, jak jsou různé jazyky genderově strukturovány a jak to formuje smýšlení o světě a sociálních vztazích. Jazykový výzkum se často týká školství. Zabývá se způsoby, kterými gender ovlivňuje diskurz škol a univerzit, a jak to působí na marginalizaci žen a dívek ve vzdělání. Někdy se také analyzuje genderová dynamika při osvojování jazyka a předsudky, které do vstupují

do školství prostřednictvím používaného jazyka. Ve Spojených státech amerických genderové antropoložky také dokumentují způsoby, jakými je černošská angličtina genderována a jak ženám brání v dekolonizačním úsilí. Podobné výzkumy poukazují na to, že přístup barevných žen ke vzdělání a jejich orientace v anglickém jazyce může být blokována vzdělávací strukturou a lokální praxí (Gailey 1998, 221).

2.3 Sociologie

Sociologické zkoumání postavení žen ve společnosti je dnes velmi populárním oborem a v České republice mnohem rozšířenějším a více institucionalizovaným než výzkum antropologický. Hned po roce 1989 u nás bylo například založeno oddělení Gender & sociologie Sociologického ústavu Akademie věd ČR. Dnes se toto pracoviště věnuje širokému spektru genderových otázek – uplatnění žen na trhu práce, ve vědě, v umění, role ženy v rodině a v partnerském životě, reprodukční chování, sladování rodinného a profesního života, genderové vztahy v zaměstnání, mateřství a porodnictví, násilí na ženách či účast žen na politice. Z hlediska výzkumu genderu rozhodně stojí za připomenutí dvě klíčové sociologické práce, které se svými závěry promítly nejen do genderové sociologie – *Nadvláda mužů* a *Ženská mystika*.

2.3.1 Pierre Bourdieu (1930–2002): Symbolická dominance

Jednou z osobností, která výrazně ovlivnila kulturní studium žen a mužů, byl francouzský sociolog Pierre Bourdieu. Ve svých pracích se věnoval historické analýze identických procesů, které se ovšem liší časovým průběhem a prostorem. Mezi jeho ústřední témata patřila moc, dominance a *nadvláda*, které zkoumal především ze symbolického hlediska. Společnost je podle něho soubor vztahů mezi jednajícimi aktéry, které jsou uspořádány do tzv. polí jako např. ekonomika, politika nebo náboženství. V každém z těchto polí lze identifikovat ovládání, moc a dominanci. Pole jsou navzájem spojena tzv. symbolickou dominancí, kterou Bourdieu považoval za základní princip moc. Ve studii *Nadvláda mužů* z roku 1998 tuto metodologii aplikoval na oblast mužské dominance. Základem mu byla etnografická analýza společnosti kabylských Berberů (obr. 8) coby reprezentantů středomořských kultur, které se vyznačují velice podobnými genderovými vzorci. Jak sám Bourdieu uvedl, tato společnost si dodnes uchovává struktury, které se díky stereotypu obřadů vymykají z času a představují určitou formu „falnarcistního“ vidění světa a androcentrické kosmologie, jež jsou společné všem středomořským kulturám, a v dílčím stavu přežívají i našich vlastních poznávacích a sociálních strukturách. Berberi podle něho představují genderově paradigmatickou středomořskou tradici, na které se ovšem podílí celá Evro-



Obr. 8. Studie berberské ženy. Pramen: [http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Berber_woman_\(PSF\).png](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Berber_woman_(PSF).png)

pa (Bourdieu 1998, 10). Sociální vztahy mezi muži a ženami jsou zde řízeny symbolickým systémem ratifikujícím mužskou nadvládu. U Berberů je striktně dodržována dělba práce podle pohlaví, panuje zde přísné rozdělení činností a jejich nástrojů, genderově je strukturován i čas a prostor pomocí dělby na místa vyhrazená zvláště mužům a zvláště ženám. Berberský čas se dělí podle období zemědělského roku na krátká přelomová období náležející mužům a dlouhá období obtěžování náležející ženám (Bourdieu 1998, 13). Symbolický řád Berberů se zakládá na binárních opozicích, přičemž kategorie asociované s muži jsou zde více ceněny a společensky uznávány než kategorie asociované se ženami. Podobně jako v ostatních středomořských kulturách je ústřední mužskou kategorií ctnost a představa „opravdového muže“. Tato ctnost se ve zdejší kultuře neoddělitelně pojí s mužskými fyzickými vlastnostmi, zejména s potenci a plodností. Potvrzením opravdového mužství je pak deflorace nevěsty a zplození co největšího počtu potomků. Bourdieu došel k závěru, že anatomické rozdíly v mužských a ženských pohlavních orgánech, pohlavní styk a reprodukce jsou základem pro všeprostopující binární opozice, které staví ženy do podřízeného postavení. Domnívá se, že ač se pohlavní akt může jevit jako rovnocenné spojení dvou protikladů například na principu radlice a brázdy, země a nebe, ohně a vody, ve skutečnosti je pojmán z hlediska primátu mužství. Opozice typu nahoře/dole, nad/pod, suchý/mokrý, teplý/studený, aktivní/pasivní, pohyblivý/

nehybný jsou zde asociovány s dynamikou pohlavního aktu, ve kterém muž „má navrch“. Vagina je považována za prázdnou, ale také jako inverze či negativní falus (Bourdieu 1998, 20). Berberská kosmologie líčí pohlavní akt jako vztah nadvlády a berberští muži ho vnímají jako hrdinský čin a výboj, který přispívá k jejich cti. Podle Bourdieua z pohlavního styku činí vztah nadvlády skutečností, že se ustavuje podle děličního principu na aktivní mužství a pasivní ženství. U muže toto dělení vytváří touhu po vlastnění a erotizované nadvládě a u ženy touhu po nadvládě muže, erotizovanou podřízenost či erotizované uznání mužské nadvlády (Bourdieu 1998, 23). Bourdieu vyšel z předpokladu, že sociální definice mužského a ženského těla jsou kulturními konstrukcemi. Problém ovšem spatřoval v tom, že tyto konstrukce byly vytvořeny z androcentrické perspektivy. Tato androcentrická sociálně konstruovaná odlišnost pohlaví pak podle něho slouží jako objektivní základ rozlišování pohlaví na dvě hierarchizované esence nejen v oblasti sexuality, ale také v oblasti kosmologie a dělby práce. Mužskou sílu tak podporuje legitimizace mužské nadvlády založená na naturalizaci sociálních konstrukcí (Bourdieu 1998, 24). Například při dělbě práce se symbolická hierarchie u Berberů promítá způsobem, který ženám zakazuje dělat činnosti vyššího druhu, jako je třeba práce s pluhem. Naopak na ně připadají práce obtížné, podřadné a méně atraktivní. Musejí kydat hnův a při sklizni sbírat spadané olivy, zatímco muž shazuje ze stromu olivy tyčí (Bourdieu 1998, 25). Trvalost vztahů nadvlády obecně viděl Bourdieu v tom, že tyto vztahy se zdají jakoby přirozené, protože ovládnutí na ně aplikují kategorie konstruované z hlediska vládnoucích. Tento fenomén nazval symbolickým násilím neboli symbolickou dominancí. Podle Bourdieua k němu dochází tehdy, když ovládanému nezbyvá nic jiného, než uznat vládnoucího, protože k reflektování tohoto vztahu i sebe sama disponuje pouze nástroji poznání, které má společné s vládnoucím, které vztah nadvlády udržují a ukazují ho jako přirozený (Bourdieu 1998, 35). Za jeden z nejzávažnějších problémů Bourdieu považoval to, že tato symbolická nadvláda se neuplatňuje skrze vědomí, tudíž je velmi odolná vůči změně. Funguje totiž skrze schémata vnímání, hodnocení a jednání, která jsou nezávislá na vědomých rozhodnutích, zakládají velmi neprůhledný vztah poznání a jsou ukotvena hluboko ve struktuře. Nadvládu mužů tedy lze pochopit jen s ohledem na dlouhodobé účinky, které sociální řád vtiskuje do obou pohlaví (Bourdieu 1998, 37). Jako jednoduchý metaforický příklad tohoto dlouhodobého účinku Bourdieu uvedl, že když bude ženám po staletí zakazováno navštěvovat veřejné prostranství – agoru, začnou trpět agorafobií a tomuto prostranství se budou samy vyhýbat i dlouho po zrušení zákazu. Tyto trvalé následky však podle Bourdieua můžeme pozorovat i v současné západní kultuře. Přestože většina západních žen dnes chodí do zaměstnání, má přístup ke vzdělání a na vysokých školách jsou studentky a studenti zastoupeni téměř rovným dílem, profesní uplatnění potom odpovídá spíše staré struktuře dělby práce a jejím třem zásadám. Za prvé téměř výhradně ženy vykonávají činnosti, které jsou jakoby pokračováním práce v domácnosti – výuka, péče, služba. Za druhé protože žena nikdy

nesmí získat nadvládu nad mužem, téměř vždy je do nejvyšší pozice v zaměstnání vybrán muž, i když ženská kandidátka splňuje stejné podmínky. Podle třetí zásady výhradně mužům přísluší manipulovat s novými technologiemi a stroji, tudíž i dnes najdeme jen velmi málo žen, které vynikají v technických profesích (Bourdieu 1998, 87). Za jeden z nejdůležitějších úkolů v metodologii považoval Bourdieu historickou rekonstrukci procesu, jímž se od doby, co existují muži a ženy, stále znovu utvářejí struktury mužské nadvlády a mužský řád tak může plynule přecházet z jednoho století do druhého. Tato rekonstrukce by se měla zaměřit také na dějiny aktérů a institucí jako rodina, církev, škola a stát, které sice v různých dobách můžou fungovat jinak a mít různý vliv, nicméně stávající sociální a symbolický řád v nich má stálou oporu. Navrženou metodu Bourdieu nazval historií vztahů mezi pohlavími. Tato historie by podle něho měla zkoumat, jak se v různých historických obdobích strategie a strukturální mechanismy různě kombinovaly a prostřednictvím jednotlivých aktérů a institucí udržovaly. (Bourdieu 1998, 78).

2.3.2 Betty Friedanová (1921–2006): Ženská mystika

Významnou představitelkou genderové kritiky společenských věd se stala americká novinářka, intelektuálka a jedna z vůdčích osobností druhé vlny ženského hnutí Betty Friedanová (obr. 9). Její kniha *Ženská mystika* z roku 1963 bývá udávána jako nejdůležitější zdroj této nové fáze feministického hnutí ve Spojených státech amerických. Friedanová pocházela ze židovské rodiny střední vrstvy, otec byl klenotníkem, matka za svobodna spisovatelkou a redaktorkou. Friedanová se již od raného mládí cítila vhodná pro intelektuální dráhu, vyhovovalo jí studentské prostředí, vynikala ve studijních výsledcích, na střední škole vydávala studentský časopis. Záhy vystudovala psychologii na Smith College a získala dvě stipendia na Kalifornské univerzitě v Berkeley. V roce 1947 se provdala za Carla Friedana, se kterým se přestěhovala do New Yorku a založila rodinu. V letech 1948 až 1956 se jim narodily tři děti. Když čekala druhé dítě, dostala výpověď z práce v místních novinách. V duchu tehdejší doby se jako žena proto začala plně věnovat péči o rodinu a žít „snový život každé Američanky“, který původně ve svých článcích také propagovala. Nicméně očekávané domácí štěstí se nedostavilo, Friedanová se cítila nenaplněná, ochuzená o možnost rozvoje intelektuální činnosti, ke které měla dobré vlohy. Při spíše příležitostné publicistické činnosti trpěla pocitem, že zanedbává děti a rodinu. Stále sílící pocity nenaplnění a rozpolcenosti ji nakonec vedly k hlubší analýze a kritickému přehodnocení ideologie prosazující ve Spojených státech amerických padesátých let úlohu ženy pouze jako matky, manželky a hospodyně. Na základě osobních rozhovorů s absolventkami vysokých škol, které se stejně jako Friedanová vzdaly kariéry ve prospěch rodiny, a díky rozsáhlému dotazníkovému šetření mezi ženami v domácnosti získala podklady pro širší studii. Na té pracovala pět let, konečné vydání spatřilo světlo



Obr. 9. Betty Friedanová. Pramen: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/f/fd/Betty_Friedan_1960.jpg?uselang=cs

světa v roce 1963 pod názvem *Ženská mystika*. Překvapivě shodné pocity prázdnoty a nespokojenosti u žen v domácnosti, které popisovala, se brzy staly celostátním tématem. Na rozdíl od domněnek, že za tyto problémy může přílišná vzdělanost žen a jejich odcizení se ženské roli, Friedanová přišla s návrhem, aby ženy sladily rodinu a profesní dráhu, pokud vzdělání a práci považují za důležité. Jejím cílem bylo úplně osvobodit ženy od společenského očekávání, že rodina je pouze a vždy na prvním místě a že ostatní aktivity ženám spíše ztěžují život, než aby jim ho naplňovaly (Friedan 2002).

Friedanová pocítovala všudypřítomnou a hluboce zakořeněnou představu o roli ženy jako matky a hospodyně v domácnosti tak silně, že vinila z její propagace i společenskou vědu. Této kritiky nešetřila ani v té době již značně kulturně deterministicky orientovanou kulturní a sociální antropologii, zejména její funkcionalistický směr hovořící krom jiného o funkční nepostradatelnosti ženské role v rodině jakožto základní sociální jednotce. V této souvislosti často citovala jednoho z předních funkcionalistických sociologů Talcotta Parsonse (1902–1979), který se pokusil odhalit příčiny tradičního rozdělení rolí v rodinách a sociálních nerovností s ním spojených, analyzoval nejdůležitější atributy ženské role a jejich absurditu v moderní americké společnosti. Parsons si všiml, že pokud jde o domácí práce, po-

stavení ženy v domácnosti pozbylo důležitosti do té míry, takže už nesnese srovnání se zaměstnáním na plný úvazek, kam dochází dospělý muž. Otázky osobního kouzla, které bylo vždy považováno za jednu z nejvýznamnějších ženských deviz, je bohužel aktuální spíše v mladším věku a tím pádem se u žen záhy dostávají problémy s přijetím vlastního stárnutí. Další vlastnost a role připisovaná ženám – být dobrou společnicí, vyžaduje zájem o humanistické obory, umění a vůbec o věci veřejné, což není ve společnosti zase tolik zažité, trpí nedostatkem tohoto statusu. Jen nadmíru iniciativní a inteligentní jedinci mohou v tomto směru uspokojivě fungovat. Role dospělé ženy tak s sebou přináší nemalý stres a pocity nejistoty, a proto lze u žen očekávat řadu neurotických projevů. Dospělá žena může následovat mužova příkladu a budovat si profesní kariéru, což se nicméně neobejde bez konkurenčního boje s muži své třídní příslušnosti. Přesto pozorujeme, že se navzdory ženské emancipaci, která tradiční domácí úlohy posunula o pořádný kus dopředu, jen nepatrný zlomek dnešních žen dává touto cestou a jen málo z nich dochází příliš daleko. Pakliže by se měl tento přístup všeobecně rozšířit, neobešlo by se to bez znatelných změn v uspořádání rodiny i společnosti. (Friedan 2002, 210). Friedanová se ovšem pustila také do sporu s nejvýznamnější genderovou antropoložkou své doby Margaret Meadovou, kterou podobně jako další vědce a vědkyně kritizovala kvůli údajnému vytváření genderové nerovnosti a přeceňování rozdílů mezi pohlavími. Obě ženy, Friedanová i Meadová, hojně publikovaly na nejrůznější sociální témata, vyjadřovaly se k věcem veřejným a považovaly se za sociální reformátorky. Prostředí, ve kterém začínala jejich intelektuální dráha a prožívání sebe jako ženy se však značně liší. Meadová začala studovat a profesionálně se věnovat vědě ve dvacátých letech dvacátého století, v době nastartované emancipace, kdy si ženy stříhaly vlasy, zkracovaly sukně, věnovaly se sportu, kultuře, řídily automobily, řada z nich vedla nevázaný sexuální život. Do oblasti společenských věd se stále více šířila psychoanalýza a vliv freudiánství na rozmanité společenskovědní obory byl více než zřejmý. Pod vlivem Freudových objevů o lidské přirozenosti, tedy přirozených rozdílů mužů a žen se vymýšlely stále nové hypotézy. O dvacet let mladší Friedanovou zastihly na samém počátku její intelektuální kariéry plody těchto hypotéz o ženské podřízenosti a anatomii jako osudu uvedené do praxe ve formě propagandy usilující o návrat žen do domácnosti. Zatímco Meadová se od raného mládí věnovala hlavně kariéře a rodinný život zatím odkládala, Friedanová díky propagandě z velké části kariéru opustila kvůli rodině. Zatímco Meadová se z pozice ženy–profesionálky spíše snažila ostatní ženy smířit s jejich osudem matky a hospodyně, Friedanová se z pozice hospodyně snažila ženy z domácností vyhnat. Meadovou nařkla z toho, že se dosud nevymanila z freudiánského vlivu a že přeceňuje biologické faktory, ač jsou její díla považována za vrchol kulturního determinismu. Přesto ve svých úvahách o mužích a ženách Meadová nakonec začala všechny iniciativní, tvůrčí a plodné životní síly pod vlivem psychoanalýzy přisuzovat penisu, zatímco

ženskou tvůrčí složku si vykládala jako pasivní receptivnost vagíny (Friedan 2002, 210). Freudovy teorie, že osobnost dospělého člověka vymezují jeho prapůvodní instinkty, měly podle Friedanové možná opodstatnění u primitivních kultur tichomořských ostrovů, které Meadová studovala, nicméně v současné civilizované společnosti plně komplikovaných vztahů mohou být více než zavádějící. Zde instinktům stále více vévodí lidská mysl. Mezi neoděnými lidmi primitivních kmenů muselo být snáz rozpoznatelné, že biologické rozdíly jsou v životě hnací silou (Friedan 2002, 212). Je však teorie uplatňovaná na příslušnících primitivních národů aplikovatelná na moderního člověka? Meadová se svým způsobem snažila navrátit americkou civilizaci přírodě, učít lidi neopomíjet staré přírodní pravdy, které ukazovala na obyvatelích Tichomoří. Podle Friedanové se jí však bohužel nepodařilo vytvořit v civilizovaném světě podmínky, jaké měli tam daleko na tichomořských ostrovech, kde mít dítě je vrcholem lidského života. Pro řadu Američanek, které s nejistou vyhlídkou na úspěch pracně vydobývaly první profesní krůčky, bylo Meadové líčení „ženského ráje“ v Tichomoří velkým lákadlem. Meadová v této souvislosti poznamenala: „V našem západním nazírání světa byla žena stvořena z mužského žebra, a tak se sice může všemožně snažit muže napodobit, může se pokoušet u sebe vyvinout stejnou sílu, stejné schopnosti, může se zaměřit na nějaké vyšší poslání, nicméně neúspěšně. Základním motivem kultu stvoření zůstává, že díky své schopnosti rodit děti je právě žena nositelkou tajemství života“. Hlásala tak návrat do ráje, kde by ženy dokázaly zapomenout na svou věčnou nespojenost, kterou v nich údajně probudilo vzdělání. Jejím ideálem byl návrat do světa, kde by všechny mužské snahy byly jen pouhý prach ve srovnání s tím, když žena přivede na svět dítě (Friedan 2002, 214). Právě tento mýtus věčného ženství Friedanová tolik odsuzovala, protože v něm neviděla skutečnou rovnoprávnost pro muže a ženy, pro společné rozvíjení jejich schopností coby rodičů a tvůrců civilizace současně. Podle Friedanové je všeobjímající kult ženství a mateřství nemožné zavést v jakékoliv civilizované společnosti, protože každá taková společnost je civilizovaná právě proto, že uznává také jiné hodnoty než rození dětí. Pravdou je, že Meadové názory na pohlavní role byly často vytrhávány z kontextu a zneužívány pro obhájení přirozené ženské podřízenosti. Na druhé straně sama Meadová ve druhé polovině šedesátých let vyslovila obavy z „návratu jeskynních žen“ – tedy hromadného stažení amerických žen do domácností, když zatím celý okolní svět balancoval na hranici technické katastrofy: „Proč se navzdory technickému pokroku najednou vracíme zpátky do doby kamenné? Ženy se stáhly zpátky, každá do své vlastní jeskyně, kde úzkostlivě čeká, až se vrátí muž a děti. Manžela také žárlivě střeží před ostatními ženami. Přitom jim prakticky uniká, co se děje venku, třeba jen za dveřmi jejich domu. Z tohoto návratu ke kultu plodnosti nelze vinit ani jednu konkrétní ženu. Daleko spíše za to může názorové klima, které se vyvinulo v této zemi.“ Friedanová z vytvoření tohoto klimatu však vinila právě Margaret Meadovou, která podle ní teď pouze sklízela plody své vlastní propagandy.

2.4 Marxismus

Marxistické teorie ovlivňovaly genderový výzkum zejména v jeho počáteční fázi v sedmdesátých letech dvacátého století, protože zde nebyla žádná jiná teorie, která by brala v úvahu útlak žen globálně, v jeho nekonečných obměnách, mezikulturně a napříč historií tak jako Marxova teorie společenských tříd. Marxův model vysvětluje podřízenost žen v kapitalistické společnosti v termínech ženské reprodukční role „reprodukce práce“ a „neplacené či podhodnocené hodnoty ženské práce“. Tento fenomén však vzešel z historických trendů, které kapitalismu samotnému předcházely. V okamžiku, kdy se muž stal vlastníkem půdy nebo stáda a potřeboval toto vlastnictví předat potomkům, bylo uzákoněno právo dědit po otcovské linii. Současně s tím došlo ke zrušení matrilinearity a k nastolení systému vedoucího k „světodějinné porážce ženského pohlaví“ (Engels 1979, 75). Využívání marxistického teoretického rámce v antropologii pramenilo především z užitečnosti marxistického modelu pro analýzu genderové asymetrie, stejně tak z toho, že rané práce *Karla Marxe (1818–1883)* a *Friedricha Engelse (1820–1885)* se soustřeďovaly na postavení ženy v kapitalistickém ekonomickém systému. Podle teorie marxismu je útlak žen uskutečňován díky podpoře kapitalistického systému. Marxisté zastávají názor, že útlak žen jde ruku v ruce s kapitalismem na dvou úrovních. Za prvé ženy slouží jako zdroj reprodukce pracovních sil, za druhé ženy poskytují neplacenou nebo podhodnocenou službu společnosti a tím pomáhají zakrýt skutečné náklady potřebné na fungování tržní ekonomiky a napomáhají zvyšování profitu buržoazie. V knize *Původ rodiny, soukromého vlastnictví a státu (1891)* Engels vyšel z Morganova evolucionistického modelu vývoje rodiny od tzv. skupinové k párové a posléze monogamní. V době, kdy jako jediný způsob rodinného soužití existovalo skupinové manželství několika mužů a žen, mohlo být rodičovské a dědičné právo odvozováno pouze po mateřské linii, protože matka byla jediným jistým rodičem svého dítěte. V důsledku toho se ženě dostávalo přirozené úcty a společenské hodnoty. V párové rodině, tedy soužití jednoho muže a jedné ženy, ovšem bez přísnějšího závazku, se stále užívalo mateřského práva, protože tyto rodiny ještě nedisponovaly větším a trvalejším majetkem. Původ soukromého vlastnictví a následné změny rodinného uspořádání Engels situoval do Starého světa, kde se ochočení domácích zvířat a chov stád staly dosud netušeným zdrojem bohatství a vytvořily zcela nové společenské vztahy, ke kterým patřil i nový fenomén – otroctví. Nové bohatství původně náleželo rodu, velmi brzy se však proměnilo v soukromé vlastnictví (Engels 1979). Na základě dochovaných historických pramenů Engels dokládal, že stáda se postupně stávala majetkem stařešinů rodin. Vedle matky jako rodičky se v párové rodině objevil nový činitel – soukromý majetek a s ním i role prokázaného otce. Zpočátku majetek po zemřelém příslušníkovi rodiny dědili jeho příbuzní z matčiny strany, mezi které ovšem nepatřily jeho děti, ale pouze sourozenci, děti jeho sester a potomstvo sester jeho matky. Jak bohatství rostlo, dodávalo muži významnější postavení v rodině a tendenci zvrátit dědičné právo ve prospěch

svých dětí. Mateřské právo tedy bylo zrušeno a společnost se začala řídit podle nového usnesení, na základě kterého museli potomci mužských členů zůstat v rodu a potomci ženských členů z něho být vyloučeni a přejít do rodu svého otce. V důsledku toho se muž chopil kormidla i v domácnosti, žena byla zbavena důstojnosti, podrobena, stala se otrokyní jeho žádosti a pouhým nástrojem k rození dětí (Engels 1979, 75). První dělbou práce byla podle Marxe a Engelse dělba práce mezi mužem a ženou při plození dětí a první třídní protiklad, který doložili v dějinách, byl souběžný s antagonismem mezi mužem a ženou v monogamním manželství. První třídní potlačování pak ztotožňoval s potlačováním ženského pohlaví mužským.

2.5 Post–směry

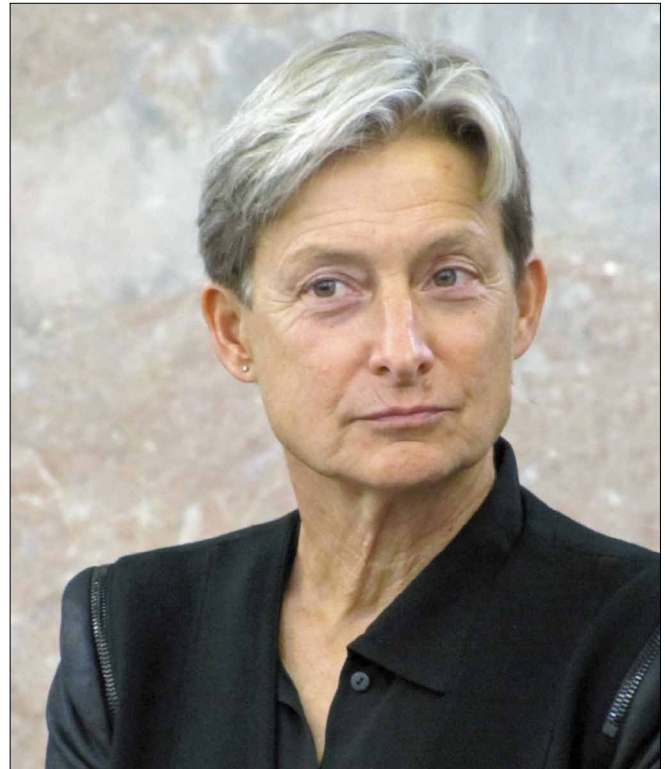
Současná genderová antropologie je výrazně ovlivněna teoretickými východisky tzv. „post směry“, které vykládají kulturní jevy včetně genderu nikoli jako stabilní konstanty, ale jako historicky proměnlivé produkty kulturních diskurzů a praktik. Tyto směry jsou ve vztahu ke genderu charakterizovány zejména důrazem na diverzitu a proměnlivost pohlavních rolí, orientací na lokálně specifické otázky, detailním zkoumáním genderu v konkrétních sociálních kontextech a definováním moci jako komplexu mocenských vztahů, ve kterých se míra dostupnosti moci pro jednotlivé sociální skupiny a aktéry neustále mění (Zábrodská 2009, 21–22). Tyto směry naopak zpochybňují koncept všeobecné ženské podřízenosti a patriarchy. Postmoderní teorie lze charakterizovat také dekonstrukcí pevné kulturní struktury, ze které vycházel strukturalismus. Proto se také postmoderní přístup ke genderu často nazývá poststrukturálním feminismem. Předpoklad struktury a binárních kontrastů jako určujícího principu je zde vystřídan orientací na diskurzy, tedy způsoby výpovědi o určitém tématu či jevu a způsoby pohledu na svět, ze kterých pro jedince vyplývají různá pravidla.

Poststrukturální genderová věda často při své analýze vychází z pojetí diskurzu francouzského filozofa Michela Foucaulta (1926–1984), který na základě jeho prací lze definovat jako souhrn v dané historické periodě a společnosti smysluplných tvrzení a pravidel jejich tvorby (Zábrodská 2009, 34). V tomto smyslu diskurz znamená sjednocení jazyka a praxe a vystižení usměrněných forem hovoru o určitém subjektu, jejichž prostřednictvím objekty a praktiky získávají význam. Významy v jazyce se přitom vyvíjejí za specifických materiálních a historických podmínek, které se podílí na regulaci a kombinaci tvrzení, čímž se vymezuje pole vědění a jeho předmětů. Tím je nastolen specifický „režim pravdy“. Diskurz pak neřídí jen to, co a za jakých sociálních a kulturních podmínek může být řečeno, ale i to, kdo, kdy a kde mluví. Významy se z tohoto hlediska dočasně stabilizují a regulují prostřednictvím fungování moci v oblasti sociální praxe (Barker 2006, 41–42). Rozdělování světa pomocí binárních kontrastů post–směry chápou jako opakovanou artikulaci jinakosti druhých a vylučování jim přisuzovaných charakteristik ze své vlastní identity. Podle

postmoderní teorie jsou binární kontrasty neadekvátně opoziční, normativní a hierarchické, protože charakteristiky jedné strany často bývají nadřazené charakteristikám strany druhé. Dalším typickým znakem postmoderního výzkumu genderu je zájem o analýzu jazyka v návaznosti na strukturální teorie Ferdinanda Saussura a Jacquese Lacana. Pro postmodernu je důležitá Saussurova koncepce označujícího a označovaného a to, že znaky nemají význam ve vztahu k objektu, ale ve vztahu k sobě navzájem v rámci znakového systému.

Dále post-směry vychází z předpokladu, že mluvčí není zdrojem významu slov, ale jeho osobnost je naopak utvářena internalizací již existujícího jazyka. Jedinec tedy nemůže ovlivnit, co bude významem slova, protože jeho význam je dán jeho pozicí v systému jazyka, který je na jedinci nezávislý. Jedinec tak vždy musí akceptovat slova a významy, které nevnikají vně jazyka, ale uvnitř. Z genderové perspektivy to znamená, že jedinec automaticky přijímá charakteristiky přisuzované mužům a ženám a že tyto charakteristiky nacházejí význam ve vzájemném vztahu v jazykovém systému, aniž by jejich význam ovlivňoval jedinec. Z hlediska genderu postmoderní teorie zpochybňují zejména tvrzení o ženské identitě a univerzální ženské zkušenosti a orientují se více na diskurz, v němž tyto pojmy vznikají. Poukazují na to, že „žena“ není koherentní kategorií, ale že se protíná s jinými osami identit, jakými jsou věk, sexuální orientace, etnikum, národnost či vzdělání, jejichž komplexní provázanost znemožňuje dospět k jednotné definici toho, co „žena“ znamená (Zábrodská 2009, 27). Snaha o dopátrání se pravé povahy ženskosti je postmodernu kritizována pro esencialismus a univerzalismus, které již předem definují, jaké podoby genderových vztahů jsou myslitelné a jaké nikoli a tím limitují jejich změny. Proto se post-směry ani tolik nezajímají o podstatu ženství a mužství, ale o to, jakým způsobem jsou představy o genderových vztazích vytvářeny a reprodukovány (Zábrodská 2009, 28). Základní otázky zní: Jaké diskurzy a kulturní praktiky konstruují genderové vztahy a identity ve zkoumaném kontextu? Na jakých binárních kontrastech jsou tyto diskurzy a praktiky vystavěny? Jaká vyloučení poznamenávají tyto genderové konstrukce? Jak jsou genderové identity odehrávány a stvrzovány v konkrétních oblastech sociální reality (Zábrodská 2009, 30)? Cílem výzkumu je pak nejen odhalit způsob konstruování genderových vztahů a identit, ale také zpochybnit jejich všeobecnou platnost a nastínit možnost změny. Odpovědi na uvedené otázky se post-směry pokouší najít pomocí diskurzivní analýzy. Těchto analýz existuje několik druhů, základním rozlišením je však směr interakcionistický a kritický. Zatímco první z nich studuje diskurz ve smyslu užitého jazyka, druhá ve smyslu globálnějších významových struktur. V rámci prvního směru se pak odlišuje konverzační analýza a diskurzivní psychologie.

Konverzační analýza se zabývá primárně verbální interakcí, stavy konverzace a jejich pravidel. Jako základní stavební prvky používá tzv. přílehlé páry a preferenční strukturu. Přílehlé páry v podstatě znamenají párové aktivity konverzace, např. otázka – odpověď a analýza vychází z předpokladu, že vyřčení první části páru normativně zavazuje k doplnění páru druhou částí. Druhou část páru lze potom rozdělit na preferova-



Obr. 10. Judith Butlerová. Pramen: <http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/4/40/Judith-butler-frankfurt-2012.jpg>

nou a nepreferovanou, např. souhlas nebo nesouhlas, přičemž preferované odpovědi přicházejí okamžitě a přímo, zatímco nepreferované po pauze a jsou vysloveny nepřímou. V genderovém výzkumu se tento typ analýzy používá například ke zjištění genderové asymetrie v konverzaci. Například znásilnění je často přisuzováno tomu, že žena dostatečně důrazně neodmítla pohlavní styk. Na základě výsledků konverzační analýzy je však i nepřímé odmítnutí nebo pomalý souhlas pro druhého aktéra konverzace srozumitelný jako nesouhlas a lidé jsou v běžné konverzaci schopni znaky nesouhlasu rozeznat.

Diskurzivní psychologie zkoumá užití jazyka v psaném a mluveném textu a zajímá ji, jak je jazyk používán k realizaci sociálních aktivit. Podle diskurzivní psychologie mluvčí popisují stejné jevy v různých kontextech a tyto odlišné interpretace odrážejí také odlišné cíle, kterých chtějí mluvčí dosáhnout. Z hlediska genderu se tato analýza využívá například ke zjištění, jaké lingvistické nástroje a argumentační strategie mluvčí používají k obhájení genderové nerovnosti. Naproti tomu kritická diskurzivní analýza se zabývá téměř výhradně psanými texty, často analyzuje především texty oficiální jako články v tisku, učebnice nebo legislativní materiály. Všimá si, jaké gramatické a lexikální prostředky jsou v textech zvoleny a jak tím text přispívá k reprodukci genderové nerovnosti (Zábrodská 2009, 68–75).

Jednou z nejvýznamnějších osobností poststrukturalistického směru, která se explicitně zabývá genderovou problematikou, je americká filozofka *Judith Butlerová* (narozena 1956) (obr. 10). Ve svých pracích propojuje téma identity, subjektu, genderu a sexuality. Butlerové dílo je z hlediska genderové an-

tropologie významné zejména kritikou teorií vycházejících z binárního kontrastu kultura – příroda a tzv. teorií performativity. Butlerová zároveň zpochybňuje dualitu pohlaví – gender a přiklání se k názoru, že nejen gender, ale také pohlaví je kulturním konstruktem. To neznamená, že by biologická odlišnost mužského a ženského těla nebyla reálným faktem. Kulturní významy se však podle Butlerové netýkají pouze vlastností a rolí mužů a žen, ale také jejich tělesnosti. Lidské tělo je tzv. genderováno už od narození. Jelikož gender má kulturní podstatu, vzniká na základě souhry různých výroků, představ a očekávání, které existují už v okamžiku narození dítěte. Už pouhý fakt, že člověk je od narození nazýván chlapcem nebo dívkou, vede k tomu, že se z něj později chlapec nebo dívka stane.

V roce 2003 u nás vyšlo Butlerové stěžejní dílo *Potíže s rodem* (1990). Butlerová ve své knize vychází z Foucaultova názoru, že lidské tělo a sexualita neleží mimo kulturu a že sexualita je historicky specifickou organizací moci, diskurzu, těl a afektů, která produkuje pohlaví jako umělý koncept rozšiřující a skrývající mocenské vztahy odpovědné za jeho vznik (Butler 2003). Umístění pohlavní, potažmo genderu mimo nebo před kulturu je podle Butlerové právě produktem kultury a diskurzu, aby obhajovalo platnost tvrzení o lidské přirozenosti. Butlerová se domnívá, že kategorie gender i pohlaví jsou nutně regulující a tím je regulující i jakákoliv analýza, která z nich vychází. Pohlaví a gender jsou z tohoto úhlu pohledu spjité nádoby, které se vzájemně podporují. Gender proto nelze oddělit od pohlaví, protože pohlaví je nahlíženo a interpretováno právě skrze gender. Od chvíle, kdy se o jedinci začne mluvit jako o chlapci nebo dívce, což je hned po narození, dostává se pod vliv genderu, jeho/její tělo je genderováno. Podle Butlerové tedy neexistuje přirozenost lidského těla, která by předcházela kulturu. Gender by se proto neměl chápat jen jako jako zápis jistého významu na předem daném pohlaví, ale měl by zároveň označovat samotný aparát, pomocí kterého se pohlaví ustanovují. Výsledkem toho je, že gender není ve stejném vztahu ke kultuře, v jakém je pohlaví k přírodě. Gender představuje i diskurzivní a kulturní prostředky, kterými se produkuje a stabilizuje přirozenost pohlaví jako předkulturní a jako neutrální povrch, na kterém se realizuje kultura (Butler 2003, 23). Z pohledu Butlerové gender není pouze souborem osvojených kulturních atributů, ale výsledek neustále se opakujících aktů, které vytváří efekt stability. Tyto akty ovšem nevykonává subjekt, ale subjekt je naopak formován těmito akty. Nahlížet na genderovou problematiku skrze orientace na subjekt, jako tomu bylo u Simone de Beauvoirové, považuje Butlerová v souladu s postmoderními teoriemi za problematické. Postmoderní totiž nevnímá subjekt jako svobodného jedince, nýbrž jako jako pozici ve struktuře a v existujících systémech moci a vědění. Jedinec se pak jako subjekt rozpoznává v rámci již daných sociálních kategorií, které jsou pro něho omezující. Z tohoto pohledu subjekt nemá vliv na gender, ale naopak existující genderové kategorie subjekt formují. Butlerová se domnívá, že předpokládaná univerzalita a jednota subjektu je narušena právě omezeními danými reprezentačním diskurzem, ve kte-

rém subjekt existuje a působí. Úlohou feministické genealogie by proto mělo být vystopovat způsoby, které produkují a zároveň skrývají to, co se prezentuje jako subjekt feminismu. Naopak nemá význam rozšiřovat feministickou reprezentaci na subjekty vytvářené pomocí vylučování těch, kteří nemohou vyhovět nevysloveným normativním požadavkům klade- ným na takovýto subjekt. Základem feminismu by proto neměla být identita subjektu feminismu, pokud se tento subjekt formuje v mocenských vztazích, ustavičně zakrývaných právě prostřednictvím potvrzování tohoto základu. Reprezentace má podle Butlerové paradoxně význam jen tehdy, pokud nepočítá se subjektem „ženy“ (Butler 2003, 21).

Butlerová souhlasí s Foucaulem v tom, že systémy moci produkují takové subjekty, které potom tyto systémy i reprezentují. Subjekty regulované takovými systémy jsou jim nejen podrobené, ale také je formují, určují a reprodukuje v souladu s požadavky těchto systémů (Butler 2003, 16). Performativitu Butlerová na rozdíl od řady jiných autorů a autorek nevykládá jako formu vnějšího záměrného představení, které znamená vědomé a volitelné odehrávání genderu. V rámci performativní teorie je gender pojímán jako role, kterou hrajeme (performujeme) podle určitých scénářů a za pomoci různých rekvizit tak, jak konkrétní situace vyžadují. Butlerová považuje gender za sérii performativních aktů a odehrávání genderu za povinnou performanci v rámci sítě trestů, sankcí a tabu, jejichž dodržování je pro subjekt nutné, aby v této síti mohl žít. Ustanovování genderových norem produkuje tzv. přirozené pohlaví jako vynucenou společenskou fikci a postupně dochází k usazení, které v průběhu času vytváří soubor tělesných stylů, jevích se jako přirozené v existujícím binárním vztahu. Když jsou tyto styly ustálené, produkují koherentní genderové subjekty vystupující jako jejich původci. Podobně jako při jiných rituálních sociálních dramatech pak konání genderu vyžaduje opakovanou performanci. Toto opakování je pak podle Butlerové zároveň opětovným nařízením a zakoušením souboru významů, které už byly sociálně etablované, je to každodenní a ritualizovaná podoba jejich legitimizace. Gender by se tedy neměl analyzovat jako stabilní identita, ze které pocházejí rozličné činy. Gender je podle Butlerové naopak identitou konstituovanou v čase a vnějším prostředí pomocí stylizace opakování aktů. Účinek genderu se tvoří stylizací těla a je třeba ho chápat jako běžný způsob, jakým různá tělesná gesta, pohyby a styly vytvářejí iluzi pevného, genderově určeného Já (Butler 2003, 192). V neposlední řadě Butlerová poukazuje na heterosexuální touhy, která vyžaduje tvorbu nespojitých a asymetrických opozic mezi „mužským“ a „ženským“. Kultura, prostřednictvím které se genderová identita stává rozpoznatelnou, potřebuje popírat ty identity, u nichž gender nevyplývá z pohlaví a touha nevyplývá ani z pohlaví, ani z genderu. Koherenci a kontinuitu osoby Butlerová chápe jako sociálně zavedené a udržované normy poznatelnosti. Vzhledem k tomu, že identita se potvrzuje prostřednictvím stabilizace pojmů pohlaví, genderu a sexuality, samotný pojem osoba je narušený tím, že existují také genderově nekoherentní nebo diskontinuitní osoby, které nezapadají do předem stanovených norem (Butler 2003, 36).

3. ANTROPOLOGICKÁ PERSPEKTIVA

3.1 První ženy jako antropoložky

Počátky genderové antropologie, někdy oficiálně nazývané její první vlnou, sahají do Spojených států amerických konce devatenáctého století. Tato etapa trvala do dvacátých let dvacátého století. Provázela ji první vlna feministického hnutí sufražetek. Do této doby byla etnografie jako většina vědních oborů a výzkumů obecně téměř výhradně doménou mužů. Věřilo se, že biologické pohlaví určuje roli jedince ve společnosti. První feministická vlna hlásala, že je potřeba nechat v etnografii zaznít ženský hlas a začít nahlížet na události z ženské perspektivy. To otevřelo zcela nový pohled na obor, v němž dosud mužští etnografové uplatňovali ve vztahu k opačnému pohlaví velmi obecný přístup, v němž mohli ženy jen pozorovat nebo dostat pouze popis toho, co si ženy podle nich myslí a co chtějí, či toho, co si myslí, že chtějí. V tomto období se začaly ve svém oboru uplatňovat první ženy – antropoložky jako profesionálky. Oficiálně se ještě nehlásily ke směru později nazývanému feministická/genderová antropologie, nicméně většina z nich vnímala ženskou problematiku, byly členkami hnutí sufražetek či různých feministických skupin a snažily se ženskou perspektivu vnést také do antropologického výzkumu.

3.1.1 Alice Cunningham Fletcherová (1838–1923)

Jednou z vůbec prvních amerických kulturních antropoložek byla Alice Cunningham Fletcherová (obr. 11). Proslavila se zejména díky terénnímu výzkumu mezi severoamerickými indiány, svými pracemi věnovanými indiánské hudbě a kultuře, aktivitami podporujícími vzdělání indiánů a hájením indiánských zájmů. Alice Fletcherová se narodila v roce 1838 v rodině newyorského právníka Thomase Gilmana Fletchera a Lucie Jenks Fletcherové v Havaně. Její rodiče odcestovali na Kubu ve snaze vylepšit zdravotní stav Thomase Fletchera, který však bohužel pouhých dvacet měsíců po narození dcery Alice zemřel na tuberkulózu. Alice Fletcherová pak vyrůstala s matkou v Brooklynu. O raném období života Fletcherové není mnoho známo. Sama o sobě tvrdila, že za celých čtyřicet let se v jejím životě neudálo nic zajímavého krom toho, že studovala na nejlepších školách a občas působila jako vychovatelka. Často také navštěvovala Evropu a delší dobu zde pobývala. Když se vrátila, věnovala se studiu a osvětové činnosti v nejrůznějších oblastech včetně ženských práv, kampani proti kouření a alkoholismu. Od roku 1870 se aktivně podílela na činnosti feministek a sufražetek v New Yorku. Stala se členkou newyorského ženského klubu Sorosis a spoluzakládala Asociaci pro ženský rozvoj, kde několik let také působila jako sekretářka. Vědeckou kariéru v oboru antropologie začala Fletcherová poměrně pozdě. K hlubšímu zájmu o antropologii ji přivedlo setkání s Fredericem Putma-

nem, ředitelem Peabody musea na Harvardu, který ji nabídl spolupráci při přípravě série přednášek o historii Ameriky. Soukromě ji také začal vyučovat archeologii a za jeho podpory se připojila k Americkému archeologickému institutu. Ačkoli archeologie byla jejím dlouhodobým zájmem, na popud Henryho Lewise Morgana se začala soustředit především na antropologický výzkum a terénní práci u severoamerických indiánů (Temkin 1989, 95). První terénní výzkum prováděla mezi indiány na Floridě a v Massachusetts. V roce 1879 potkala na svém přednáškovém turné po Spojených státech amerických Suzette a Francise La Fleschovi, sourozence z kmene Omahů. Ti popisovali podmínky života v rezervaci a žádali politiky a odbornou veřejnost o podporu, aby Omahové nebyli vystěhováni z jejich kmenového území. Poté, co Fletcherová získala důvěru La Fleshových, vyjádřila svůj zájem pozorovat kultury a životní podmínky současných indiánů. V době, kdy antropologický výzkum domorodců závisel především na zprávách cestovatelů a misionářů, bylo pro ženu vychovanou ve viktoriánském duchu poměrně neobvyklé, aby sama prováděla výzkum v terénu. Do rezervace Omahů v Nebrasce ji doprovázeli sourozenci La Fleshovi. S několika příslušníky kmene se velmi blízce spřátelila a Francise La Fleshe dokonce adoptovala jako svého syna. Později se stal



Obr. 11. Alice Cunningham Fletcherová. Pramen: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/c/cf/PSM_V43_D609_Alice_Cunningham_Fletcher.jpg

domorodým antropologem a spolupracoval s Fletcherovou na několika vědeckých pracích. Když se jí Omahové ptali, proč přijela, odpověděla: „Přijela jsem se naučit, pokud mi to dovolíte, některé věci o vaší kmenové organizaci, sociálních zvycích, kmenových rituálech, tradicích a písních. Také chci zjistit, jestli vám můžu nějak pomoci“ (Temkin 1989, 96). Kromě výzkumu Fletcherová pomáhala indiánům také v jejich boji za zákonný nárok na půdu. Sesbírala podpisy pětáctiřiceti indiánů na petici a osobně ji předala Kongresu. V New Yorku aktivně pokračovala ve spolupráci se spolky hájícími zájmy indiánů. Stála u zrodu legislativy, která byla vůči Omahům Kongresem uzákoněna v roce 1882 a přiznávala jim zákonné právo na půdu a občanství. Kongres pak Fletcherovou pověřil dohledem nad rozdělováním půdy mezi indiány. V roce 1885 zpracovala pro Senát sedmisetstránkovou studii o legislativě týkající se indiánů, o jejich vzdělávání a akulturaci (Temkin 1989, 97). Fletcherové snaha o osvětu mezi indiány v zásadě reflektovala misionářské zanícení a paternalistický přístup k indiánům, který byl pro tuto dobu typický. Podobě jako mnoho jejích současníků věřila, že pomoc původním obyvatelům Ameriky, které často považovala za svoje děti, je možné učinit skrze jejich asimilaci do perspektivně se rozvíjející kultury Spojených států amerických (Minnesota State University 2002). Původní obyvatelé Ameriky čelili ze strany pro-amerikanistického hnutí a půdy chtivých osadníků výhrůžkám a časté násilné agresi, proto si řada Američanů myslela, že pro indiány bude nejlepší včlenit je do moderní americké společnosti a amerikanizovat je. V době Fletcherové panoval všeobecně rozšířený názor, že indiány je potřeba civilizovat, jinak vyhynou. Fletcherová stejně jako řada dalších vědců souhlasila s Morganem, že tito lidé reprezentují evoluční stupně divoštství a barbarství a Fletcherová jim chtěla pomoc při přechodu ke stupni civilizace. Zastávala názor, že indiány je třeba akulturovat. Propagovala jejich přístup ke vzdělání a sháněla peníze, za které by Omahové mohli studovat na východě Spojených států amerických (Temkin 1989, 96). Od roku 1881 spolupracovala s Carlisle Indian School, což byla instituce v Pensylvánii pomáhající v rozvoji indiánským dětem. Děti se zde učily angličtinu, matematiku a občanskou nauku. Škola je připravovala na to, jak se stát plnohodnotnými a produktivními americkými občany.

Práci pro americkou vládu strávila Fletcherová dvanáct let. Tuto práci považovala za nezbytnou, nicméně ubírající čas na její skutečné zájmy – zaznamenávání indiánské hudby, jazyka a zvyků. V roce 1891 získala stipendium na Harvardu, což jí zajistilo ekonomickou stabilitu a mohla tak ukončit svou práci pro vládu. Stala se zároveň první ženou placenou Harvardem. Její velkou zálibou byla indiánská hudba. Společně s Francisem La Fleshem přepisovala písně a později je i zaznamenávala. Jejich společná monografie vyšla v roce 1893. Na základě pětileté terénní práce u kmene Póniů Fletcherová a La Flesh popsali a interpretovali rituál Póniů zvaný Hako, mezikmenový rituál plodnosti a přijímání spojený s kouřením posvátných dýmek. Po dvaceti devíti letech, v roce 1911 společně publikovali obsáhlou studii *Omahové* (Temkin 1989, 97). Jedná se o výjimečně komplexní dílo o životě a organizaci

kmene Omahů. Kniha je významná tím, že ji společně koncipovali antropoložka a příslušník studovaného kmene. Kniha zároveň představuje spojení mužského a ženského principu, které autoři popisují jako věčné a ztělesněné ve všech živých formách. Kniha byla určena jak pro Omahy, tak pro odbornou i laickou veřejnost. Projevuje se pohledem z centra zkoumané komunity a čistě narativním stylem. Vytváří uzavřený komplex příběhů, které jsou různými způsoby spojeny v jeden. Vyniká množstvím publikovaných písní, modliteb, rituálů, detailů o klanových jménech, místních názvech, symbolickém stříhání vlasů, hledání vize, sociální organizaci, vládě a historii. K těmto detailům kniha zároveň vytváří kontrast ve filozofických a interpretativních pasážích. Kniha také obsahuje bohatou fotografickou dokumentaci. Klíčový k interpretaci života Omahů je pro autory princip komplementarity mužského a ženského principu. Veškeré rituály, sociální organizace i denní život Omahů jsou pro autory vyjádřením kosmických sil a náboženských myšlenek. Například mužská síla přichází skrze požehnání v noci, což autoři nazývají síla velké matky, a ženská síla přichází skrze slunce, které je symbolem síly dávat život.

Fletcherová ovšem nebyla jen sběratelkou etnografických dat a ochránkyní indiánů, ale také teoretičkou. Například společně s Boasem, avšak nezávisle na sobě, rozvinuli teorii o totemismu, která říkala, že příslušníci kmene nevěří, že jsou ve skutečnosti potomky nějakého zvířete. Fletcherová byla jednou z prvních žen, které se profesionálně věnovaly antropologii. V roce 1882, kdy byla antropologie oficiálně uznána Americkou asociací pro rozvoj vědy, prezentovala dva texty vzniklé na základě jejího pozorování u indiánů Velkých plání. V roce 1885 se stala vice prezidentkou Ženské antropologické společnosti a v roce 1902 členkou Americké antropologické asociace. Od roku 1899 do roku 1916 byla členkou redakční rady časopisu *American Anthropologist*. V roce 1910 byla jako jedna z předních amerických antropoložek oceněna také v Anglii. Měla úspěšnou přednášku na Cambridge a stala se vice prezidentkou Britské asociace pro podporu vědy. Jako první žena stanula roku 1905 v čele Americké folkloristické společnosti. Ve své době byla významnou antropoložkou a bojovnicí za ženská práva. Léta 1860 až 1870, kdy aktivně působila v ženském hnutí, považovala za jedno z neklíčovějších období v historii amerických žen. Vzdělávala veřejnost, rozvíjela fondy na podporu antropologického výzkumu a pomáhala ustanovit antropologii jako vědu. Posbírala ohromné množství informací o původních obyvatelích Severní Ameriky, přispěla k rozvoji terénní práce a k založení Školy amerického výzkumu (Temkin 1989, 99).

3.1.2 Elsie Clews Parsonsová (1874–1941)

Elsie Clews Parsonsová (obr. 12) byla kulturní antropoložka a folkloristka, známá především prací mezi severoamerickými indiány – Hopii a pueblanskými kmeny. Byla také jednou z fundamentálních zastánkyň ženského proudu v antropologii. Nejprve studovala sociologii na Barnard College, kterou



Obr. 12. Elsie Clews Parsonsová. Pramen: http://en.wikipedia.org/wiki/File:Elsie_Clews_Parsons_ aboard_Malabar_V.jpg

absolvovala v roce 1896, a pokračovala zde v postgraduálním studiu u evolučního sociologa Franklina Giddingse. Zde také v letech 1899–1905 vyučovala, ale záhy se začala plně věnovat výzkumu a publikování. Výstupem jejího studia na Barnard College je kniha *Rodina* (1906), v níž využila evolucionistický přístup ke studiu sňatku a rodiny s využitím etnologických dat. Kniha vzbudila ve své době rozruch, protože se mimo jiné zabývala fenoménem sériové monogamie a obhajovala tzv. manželství na zkoušku (Lamphere 1995, 87). Parsonsová v této knize směřovala kritiku vůči manželské instituci, která omezuje ženy v jejich osobnostním a profesním rozvoji a možnosti svobodné volby. Uveřejnila zde feministický argument, že napomínání žen, aby byly především dobrými matkami a manželkami, odhaluje jejich způsobnost k sociální a politické rovnoprávnosti s muži.

Doktorát Parsonsová získala na Kolumbijské univerzitě v roce 1899. Její zájem o sociologický feminismus pod vlivem zdejšího prostředí vystřídal zájem o etnologii a od zobecňujícího stylu přešla k empirickému výzkumu. V tomto období byla ovlivněna zejména Franzem Boasem a jeho studenty Alfredem Kroeberem, Herbertem Lowiem a Edwardem Sapirem (Lamphere 1995, 88). Parsonsová prvně potkala Boase v roce 1907 a byla první ženou, která ho z profesního hle-

diska zajímala. Právě Franz Boas v ní probudil velký zájem o původní obyvatel amerického Jihozápadu a brzy nato začala svou pětadvacetiletou kariéru v jejich studiu. První terénní výzkum zde prováděla v letech 1910 a 1913. V roce 1915 zkoumala válečný ceremoniál u Navahů a pokračovala u Zuniů. Další výzkum u Zuniů v roce 1917 prováděla společně s Alfredem Kroeberem. Parsonsová byla velmi aktivní v sociálním hnutí a své etnografické poznatky prakticky uplatňovala v podpoře jednotlivců z různých sociálních skupin, aby jim pomohla při hledání nových životních cest. Za účelem podpory sociální reformy prosazovala antropologii jako nesmírně důležitý studijní obor, který by měl být nedílnou součástí liberálního vzdělání. Její empatický pohled na feminismus a koncepty toho, co určuje sociální a kulturní normy, jsou dodnes velmi diskutovaná témata. Díky svým výzkumným cestám s mužskými kolegy na americký Jihozápad hledala způsoby, jak se zbavit omezení a překážek při společné práci mužů a žen. Parsonsová nikdy profesionálně nevyučovala antropologii na žádné univerzitě, přesto je však její přínos pro obor značný. Protože byla materiálně dobře zabezpečená a žila životem bohaté ženy, mohla si dovolit antropologii podporovat také finančně. Například ve dvacátých letech financovala plat Boasových sekretářek, výzkum Ruth Benedictové nebo Leslieho Whita, finančně podporovala časopis *Journal of American Folklore* a díky její podpoře mohlo také vyjít mnoho publikací. Byla v kontaktu s většinou žen kolem Boase, poskytovala jim finanční podporu na výzkum nebo mentorovala jejich práce (Lamphere 1995, 95). Ačkoliv se narodila v privilegované a společensky prominentní rodině, byla vdaná a vychovávala čtyři děti, otevřeně se hlásila k feminizmu a socialismu, stala se kritičkou společenských poměrů. Narodila se v New Yorku jako nejstarší ze tří dětí a jediná dcera Henryho Clewse, syna staffordshirského hrncíře, který emigroval do Spojených států amerických a založil tam New York Bank. Její matka byla Lucy Madison Worthingtonová, členka rodiny presidenta Jamese Madisona. Život Parsonsové sice v základních rysech odpovídal její sociální pozici, nicméně se neustále snažila demonstrovat svou nezávislost. Byla členkou feministické sítě v Greenwich Village a často se scházela s mladými intelektuály s radikálními politickými názory. Zde potkala Waltera Lippmanna, se kterým pomáhala založit časopis *New Republic*. Také psala články pro Maxe Eastmana a jeho časopis *The Masses*, kde se publikovaly protiválečné články a avantgardní umění, často však také feministické články. Třetím jejím okruhem byl privátní klub šedesáti pěti radikálních feministek Heterodoxy, který se scházel každé dva týdny od roku 1912. Klub zahrnoval heterosexuální i lesbické ženy, aktivistky i profesionálky. Byla zde diskutována ženská práva, aktuální politická situace či výchova dětí (Lamphere 1995, 89).

Parsonsově studijní a vědecké zájmy lze rozdělit do dvou základních kategorií. Jednou byla sociologická studia zaměřená hlavně na pohlaví a gender a druhou byly folkloristika a etnografie věnované původním obyvatelům amerického Jihozápadu. Mezi roky 1913 a 1916 napsala pět feministických knih, ve kterých se zabývala tím, jak manželství, rodina, ná-

boženství a společenská etiketa omezují ženy – *Náboženská cudnost* (1913), a *Strach a konvence* (1914), *Staromódní ženy* (1913), *Společenská svoboda* (1915) a *Společenská pravidla* (1916). Kladla důraz na možnost individuální a svobodné volby. Parsonsová však neprosazovala jen osvobození žen, ale především svobodu vyjádření pro každou individuální osobnost ve společnosti. Mínila tím až daleko později genderovými vědkyněmi a feministkami obhajovaný názor, že utlumující vliv genderových očekávání má negativní dopad na ženy i muže zároveň. V knize *Strach a konvence* tvrdí, že sociální konvence jsou způsob stavění bariér vůči univerzálnímu strachu ze změn, z novinek a nezvyklostí. Pohlaví je podle ní jedním z největších zdrojů rozdílů mezi členy společnosti, který je omezuje (Lamphere 1995, 91). Knihy z tohoto období jsou zaměřené na sociální omezení a používají příklady z různých kultur včetně kultury vlastní, hledají univerzality a zaměřují se ženské sociální role. Reflektují zaměření na univerzální ženskou zkušenost. Parsonsová se v těchto knihách pokusila demonstrovat za použití etnografických dat, jak jsou ženy omezovány od narození po ovdovění různými tabu, tresty a vyloučením z mužské sféry. Parsonsová porovnávala situaci žen v kmenových společnostech, ve starověku a v současnosti, knihy se vyznačují velkým množstvím příkladů. Zabývá se například tabu kolem menstrujících žen, vyloučením žen z veřejné sféry nebo obchodováním se ženami a na řadě příkladů z evropských zemí uvádí, že se nejedná pouze o zvyky primitivních národů (Lamphere 1995, 90). V dalších knihách se pokoušela vysvětlit rozdělení společnosti na muže a ženy a rozvinula teorii založenou na univerzalitě sociálních konvencí a sociálních kategorií. Pohlaví společně s věkem, rodem či kastou jsou podle ní hlavní sociální klasifikace, které rozdělují společnost a proti kterým je potřeba bojovat. Parsonsová byla přesvědčená, že vztahy mužů a žen mají být založené primárně na osobnosti a až druhotně na pohlaví.

Také v části svého terénního výzkumu se věnovala genderovým rolím v indiánských společnostech. V roce 1939 publikovala dvoudílnou práci *Náboženství pueblanských indiánů*. Franz Boas zhodnotil tuto masivní sbírku jako praktický souhrn všeho, co bylo dosud zjištěno o náboženství pueblanských indiánů a jako nezbytnou knihu pro všechny studenty, kteří se zajímají o indiánskou kulturu. Parsonsová chápala folklór jako klíč k porozumění kultuře a antropologii jako možný zdroj společenské změny. Některé z jejích raných antropologických prací obsahují materiály o černém folklóru. Melville Herskovits později napsal, že příspěvky Parsonsové ke studiu černého folklóru jsou velice rozsáhlé a komplexní samy o sobě a vzhledem k dostupnosti materiálů v této oblasti jsou nesmírně důležité a v budoucnu se bez nich bude moc jen těžko pracovat (Minnesota State University 2009). Práci věnované indiánským společnostem se často zabývají kulturní inovací a vypůjčováním. Parsonsová byla také plodná autorka a akademicky úspěšná žena. Mezi její profesní úspěchy patří prezidentská funkce v Americké folkloristické společnosti v letech 1919–1920, práce editorky a šéfredaktorky *The Journal of American Folklore* v letech 1918–41, v letech 1923–1925 byla prezidentkou Americké etnologické společnosti a v roce 1940

se stala první ženou v čele Americké antropologické společnosti. Patřila také mezi zakladatele New School for Social Research v New Yorku (University of South Florida 1999).

Parsonsová feminismus hledal obecné odpovědi na ženskou situaci a byl založený na srovnání etnografických příkladů se západní kulturou. Parsonsová kladla důraz na etnografické detaily, pozorování zasazené do kontextu, vyprávění informátorů, podrobné portréty členů studovaných kultur a dotazování stylem otázka – odpověď. Zároveň je z jejich prací patrný silný vliv boasovského historicismu (Lamphere 1995, 91).

3.1.3 Eleanor Burke Leacocková (1922–1987)

Vliv americké kulturní antropoložky Eleanor Burke Leacockové sahá v mnoha směrech za hranice tohoto oboru. Leacocková uměla přednášet a publikovat v jazyce dobře srozumitelném i pro neakademické čtenáře. K jejím nejvýznamnějším pracím patří *Severoameričtí indiáni v historické perspektivě* (1971), *Ženy a kolonizace* (1980), *Mýtus mužské dominance* (1981), *Kritika kultury chudoby* (1971) nebo *Vyučování a učení na městských školách* (1969). Nejedná se o předchůdkyni ženské antropologie v pravém slova smyslu, protože její profesní kariéra spadá do doby, kdy již ženy v kulturní antropologii působily a dosahovaly značných úspěchů. Leacocková během svého vědeckého působení na několika školách spolupracovala s legendami ženské antropologie, jako jsou Ruth Benedictová a Margaret Meadová. Z antropologického proudu své doby však vybočuje především inovativním přístupem k metodologii, výrazně levicově orientovaným politickým smýšlením, rehabilitací marxistické filozofie, zejména díla Friedricha Engelse, a dále pak evolucionistických prací Lewise Henryho Morgana. Kromě etnohistorických studií se věnovala například antropologickému filmu nebo analýze amerického vzdělávacího systému v souvislosti s třídními, rasovými a genderovými předsudky. Pracovala také na několika projektech z oblasti výzkumu a léčby duševních poruch. Leacocková se narodila se v New Yorku, její matka byla středoškolskou učitelkou matematiky, otec literárním kritikem a sociálním filozofem. Když byla ještě dítě, její rodiče koupili malou farmu v New Jersey. Práce na farmě oba rodiče velmi zaměstnávala a podle Leacockové mezi rodiči neexistovalo žádné rozdělení práce podle pohlaví, žádné genderové předsudky. Okruh známých a přátel Leacockových zahrnoval řadu umělců, filozofů a politických radikálů, s jejichž myšlenkami Leacocková od dětství přicházela do styku. Volno-myšlenkářství rodičů, blízký vztah k městskému i venkovskému prostředí, k duševní i manuální práci a podpora rodiny v intelektuálních zájmech pomohly Leacockovou nasměrovat na slibnou akademickou dráhu, během které však narážela na řadu těžkostí způsobených její nekonvenčností, snahou o nezávislost a politickými názory. V rámci rovnostářského přístupu rodiny se začala nejprve vzdělávat na státní škole, později však získala stipendium na soukromou Dalton School připravující žáky na vysokoškolské vzdělání. Poté přestoupila na Radcliffe College, kde se brzy stala aktivní členkou v kru-

zích studentů, kteří byli nadaní, ale většinou těžce přijímaní kvůli sociálním, rasovým a politickým důvodům (Gailey 1989, 215). Také Leacocková patřila ke studentům s výbornými výsledky, ovšem stále narážela na rozdíl v sociálních poměrech její rodiny a velkoburžoazie, ze které se rekrutovala většina zdejších studentů. Tato zkušenost ji pravděpodobně učinila ještě citlivější k sociálním tématům. Na Radcliffe College se blíže seznámila s neoevolucionistickými pracemi, začala se zajímat o antropologii a studovat dílo Morgana a Marxe. Jeden z pedagogů ji tehdy řekl, že pro ženu antropoložku je snazší myslet nezávisle, protože jako žena v tomto oboru stejně nesežene práci. To jí však neodradilo, naopak dodalo další motivaci a chuť se prosadit. Během studia na Radcliffe College také poznala svého budoucího manžela Richarda Leackocka, studenta Harvardu původem z New Yorku, který studoval film. Poté co se vzali, Leacocková přestoupila v roce 1942 na Barnard College, kde její zájem o antropologii ještě zesílil. Na druhou stranu zde však osobně zažívala diskriminaci na základě pohlaví více než dřív. Po dokončení studia v roce 1944 se podobně jako jiné protinacisticky laděné intelektuálky zajímala o práci v Úřadu pro válečné informace, kde ji nakonec pomohla sehnat práci Ruth Benedictová. Leacocková však zde díky svým levicovým názorům a okruhu lidí, se kterými se stýkala, nebyla považována za zvláště spolehlivou pracovníci a zanedlouho tuto práci opustila. Poté se vrátila do New Yorku, aby mohla studovat na Kolumbijské univerzitě. Během studia pracovala jako asistentka v experimentální mateřské školce a angažovala se v protirasistickém hnutí.

Na Kolumbijské univerzitě ji nejvíc ovlivnili svými etnohistorickými pracemi William Duncan Strong a Gene Welfish, na němž se jí líbila politická angažovanost a přístup k etnologii. Její první konzultantkou byla Marian Smithová, která jí vzala na terénní výzkum do Britské Kolumbie, kde se Leacocková věnovala pozorování socializace indiánských dětí. Smithová pak zahrnuje její příspěvek o uspořádání indiánské domácnosti do sborníku *Společenství mořských ptáků* (1946), který editovala. Při obhajobě doktorské práce na Kolumbijské univerzitě se Leacocková snažila z politických důvodů záměrně skrýt své nadšení pro marxismus, načež jí bylo řečeno, že nemá žádný názor a žádnou vizi a nikdo z katedry antropologie nechtěl být jejím konzultantem. Rozhodla se proto umístit hlavní těžiště své práce do historického kontextu, což se později stalo pro její studie charakteristické (Gailey 1989, 216). Po druhé světové válce se také po boku svého manžela začala věnovat filmování. Když její manžel odjel točit film do Evropy, Leacocková se rozhodla, že pojedje s ním. Ruth Benedictová jí poskytla menší grant na pořízení filmářského vybavení, aby v Evropě natočila krátký film srovnávající socializaci dětí v Německém Švýcarsku a v Itálii. Několik filmů také natočila během svého terénního výzkumu na Labradoru. Po smrti Ruth Benedictové nabídla své filmy Margaret Meadové, které přislíbila spolupráci na srovnávací studii svých filmů a materiálů Meadové z Bali. Tuto spolupráci však nakonec odřekla, protože se chtěla plně věnovat etnohistorickému výzkumu (Gailey 1989, 216). V roce 1952 obhájila doktorát, nicméně komise se vyjádřila, že její teze o absenci

soukromého vlastnictví u obyvatel Labradoru je nepublikovatelná. Disertační práce Leacockové však zaujala Marshalla Sahlinse, který ji pozval na přednášku na Kolumbijské univerzitě. Teze k její disertační práci vyšla v roce 1954 v časopisu Americké antropologické asociace. Z různých důvodů však Kolumbijská univerzita Leacockové nepomohla při hledání zaměstnání. Kolumbijská univerzita už ženy tolik nepodporovala jako za časů Franze Boase. Na Leacockové se jim především nelíbilo, že je matkou tří dětí a že zastává radikální politické názory. Nějaký čas střídala různá zaměstnání, působila také na částečný úvazek jako administrativní pracovníce v laboratoři. Trvalo jí jedenáct let, než mohla vyučovat antropologii na plný úvazek. Přesto však byla stále aktivní v psaní a publikování. Její první akademické působení spočívalo ve spolupráci na interdisciplinárním projektu zaměřeném na duševní nemoci známém jako Yorkville Project. V roce 1955 tento projekt opustila a rok vyučovala na Queens College, poté na City College. V roce 1958 se zapojila do projektu „Duševní zdraví“ na Bank Street College, aby si zdokonalila pedagogickou praxi. Na tomto projektu pracovaly především ženy a Leacocková se zde cítila dobře, protože ve zdejším prostředí být matkou bylo nahlíženo spíše jako výhoda a vedení projektu ženy podporovalo ve sladování profesního a soukromého života. Aby udržela kontakt s akademickým prostředím, působila jako asistentka na Newyorské univerzitě a vedla večerní kurz na Brooklynském polytechnickém institutu. V roce 1963 ji nový vedoucí katedry historie a ekonomie přijal na plný úvazek. Díky pravidelnému příjmu se mohla zase víc věnovat psaní a výzkumu. Věnovala se pracím Lewise Henryho Morgana o rovnostářských společnostech a kulturní evoluci, kritice kultury chudoby a třídních a rasových předsudků, napsala řadu článků o antropologii a vzdělání. Její kniha o třídách a kultuře v městských školách jí zajistila pozici odbornice a kritičky zasahující mimo antropologii. Zejména její články o antropologii a vzdělání se intenzivně věnovaly vlivu kultury na učení. Leacocková odmítala na vzdělání aplikovat teorii o osobnosti a kultuře a apelovala na to, aby se ve veřejných školách dále nereprodukovala třídní a rasová diskriminace (Gailey 1989, 217).

Nejvýznamnější antropologickou prací z dílny Leacockové je patrně studie z již zmíněného terénního výzkumu na Labradoru (obr. 13). Její teze spočívala v tom, že mezi příslušníky kmene Naskapi na Labradoru ještě donedávna neexistovala rodinná lovecká teritoria a soukromé vlastnictví půdy. Chtěla tak oponovat ve své době velmi populárním názorům, že život v komunismu nikdy neexistoval a že soukromé vlastnictví je možné najít i u lovecko-sběračských skupin. Po pečlivém prostudování materiálů týkajících se kolonizace Labradoru demonstrovala, že soukromé vlastnictví zde vzniklo až v osmnáctém století při rozsáhlé transformaci domorodé společnosti a její ekonomiky vyvolané obchodem s kožešinami, který v této oblasti od konce šestnáctého století zaváděli běloši. Leacocková tvrdila, že zdroje obživy nebyly dříve v soukromém vlastnictví, ani ve stoletích, kdy se vyrábělo zboží. Ačkoli právo lovit bylo někde privatizované, právo sbírat plodiny, rybařit a lovit v malém pro vlastní potřebu bylo vždy společné.



Obr. 13. Nejvýznamnější antropologickou práci z dílny Eleanor Leacockové je studie z terénního výzkumu na Labradoru. Pramen: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/04/Femmes_Nain.jpg

Objevila také velkou flexibilitu v usídlení manželů. Zvláště četností martilokality v minulosti zpochybnila tezi Juliana Stewarda, že lov jako mužská aktivita předurčila pastevecké společnosti, aby byly patrilokální. Její práce odhalila, že rovnostářství je u obyvatel Labradoru stále evidentní, což je patrné i ze vztahů mužů a žen (Gailey 1989, 217). Svým prvním terénním výzkumem u Naskapiů Leacocková začala téměř čtyřicetileté studium původních obyvatel Severní Ameriky. V této době prosazovala pohled, podle kterého byla původní severoamerická kultura přetvořena transformujícími a škodlivými silami kolonialismu. Přesměrovala tak svůj zájem k autonomii původních kultur a formám jejich odporu vůči kolonialismu. V tomto směru se nechala vést radou Gena Weltfisha: Dokumentovat dopad kolonizace na lidi jim udělá medvědí službu, pokud prezentujeme kolonialismus jako jednosměrný proces, ignorujeme aktivní účast jich samotných v jejich vlastní historii a střídavě obcházíme jejich vliv v historii Evropy. Tato Leacocková práce z roku 1954 je v literatuře o původní severoamerické kultuře často citována, neboť Leacocková jako jedna z mála opírala svou práci o opovrhované marxistické názory, skrze které se pokoušela porozumět současnému způsobu obživy společností na hranici komerčních a průmyslových společností (Alten 1998). Během svého výzkumu na Labradoru Leacocková rozvinula terénní techniku, která se později nazývala „anthropology on the ground“. Skrze několik anglicky mluvících informátorů zjišťovala, kde členové loveckých skupin loví, s kým a kdy. Poté mapovala uspořádání osady a vzorce loveckých výprav v různých časech. Tím se vyhnula charakteristice událostí podle představ informátorů a přílišnému zobecnění. Příští rok se vrátila na Labrador se svou rodinou. Získala grant na to, aby své výsledky porovnála s jinými skupinami obyvatel a poskytla svému manželovi materiál pro film. Usídlili se v jiné osadě na jiném místě Labradoru, kde Leacocková zaznamenávala příběhy a místním obyvatelům dávala jejich kopie. Ti se sice učili písmo, ale tohle bylo poprvé, kdy si mohli přečíst své vlastní příběhy.

Principy rovnostářství a absence soukromého vlastnictví v lovecko–sběračských společnostech obecně bylo pro Leacockovou další zásadní téma. Zabývala se vnitřní dynamikou sociálních vztahů v primitivních společnostech, vztahem lovecko–sběračských a zemědělských společností, budoucností primitivních společností v moderním světě a jejich politickým bojem proti státním systémům. Zajímalo ji, co spojuje lidi z různých kontinentů do kategorie lovci a sběrači. Podle Leacockové to není jen způsob života, lov, sběr, rybaření nebo absence domestikovaných zvířat a rostlin. Moderní obživa těchto lidí není produkce. Způsob života zahrnuje i vztahy v těchto společnostech, přičemž Leacocková kladla zvláštní důraz na vztahy mužů a žen. Pokusila se identifikovat společné znaky života u lovců a sběračů a dospěla k názoru, že podobnost se týká zejména rovnostářského vzorce sdílení, silného anti–autoritářství, důrazu na důležitost spolupráce společně s velkým respektem k individualitě. Lovecko–sběračské skupiny se podle ní vyznačují také flexibilitou ohledně členství ve skupině a obecným uspořádáním života, zvláště tolerantní výchovou dětí a společnými technikami pro řešení problémů a konfliktů. Skupinová soudržnost je posilována formou někdy nemilosrdného škádlení a vtípkování, nekonečných debat a ritualizace potenciálního antagonismu. Některé z těchto znaků jsou sdíleny s hortikulturními společnostmi, kde jsou lidé také velmi rovnostářští, ale uspořádání je více formální. U lovců a sběračů je kladen větší důraz na všeobecnost než na vyrovnanou reciprocitu. Dalšími znaky lovců a sběračů jsou podle Leacockové kolektivní vlastnictví produktů, země a jejich zdrojů celou skupinou, právo recipročního přístupu ke zdrojům pro ostatní skrze sňatky, příbuzenské vazby, návštěvy a spolupráci, malý důraz na hromadění, upřednostňování mobility a adaptability, totální sdílení a zobecnění reciprocity uvnitř skupiny stejně jako s ostatními, kdo skupinu navštíví. U lovců a sběračů také mohou všichni bez rozdílu produkovat potraviny. Rozdělení práce podle pohlaví umožňuje specializaci a pravděpodobně i větší produktivitu. Nicméně totální sdílení toho, co muži a ženy produkují, znamená, že vztahy mezi pohlavími jsou reciproční a komplementární. Potenciální konflikty mezi pohlavími jsou řešeny prostřednictvím rituálů (Leacock, Lee 1982, 7–8).

Další z témat, které Leacockovou zaměstnávalo, byl výzkum díla Lewise Henryho Morgana zaměřený na rovnostářské společnosti, kulturní evoluci a kritiku třídně a rasově podmíněné kultury chudoby. Vyzdvihovala zejména Morganovu hypotézu o rozvoji patriarchátu společně s třídami a státním uspořádáním. Leacocková byla jedna z prvních moderních genderových antropoložek, která znovu zhodnotila spojitost mezi rozvojem státu a ztrátou ženské autority a suverenity. Nesdílela názor prosazovaný některými feministkami, že všechny společenské systémy v historii představovaly genderovou nerovnost v neprospěch žen. Byla přesvědčená, že rovnostářské společnosti existují tam, kde muži a ženy mohou dělat různé práce, zůstat oddělení, ale rovnoprávní. Podle Leacockové před příchodem kapitalismu nebyla rodina tak silně privatizována a oddělena od veřejného světa, práce a státu. Když se toto stalo, rozdíly v pohlaví, třídě a rase se

přeměnily v nerovnost mezi kolonizovanými, ženská práce v domácnosti začala být marginalizována a znehodnocována. Leacockové pohled, že genderová podřízenost žen byla způsobena hierarchickou podstatou společnosti, ji diferencovala od radikálních feministek, které jako hlavní zdroj nerovnosti viděly patriarchální a reproduktivní vztahy zakoreněné v rodině, kde je žena ztělesněním závislosti. V tomto duchu je napsána také Leacockové sedmdesátistránková analytická předmluva k vydání Engelseva díla *Původ rodiny, soukromého vlastnictví a státu* z roku 1972. Leacocková navazuje na Engelsevo tvrzení, že rozvoj vykořisťovatelských vztahů mezi třídami vyústil v útlak žen a projevem toho je transformace matrilinearity v otcovské právo. Leacocková podporuje Engelsev argument, že pozice žen ve vztahu k mužům se zhoršila s rozvojem třídní společnosti, apeluje však na potřebu další analýzy existujících materiálů a sběru nových dat. Zpochybňuje například některé zprávy misionářů o tom, jak vypadá manželství v primitivních společnostech. Podle ní se Engelseva analýza skupinového manželství tak, jak byla získána v Austrálii, sbíhá s tím, co se dnes v antropologii nazývá uvolněnou monogamií. Zkreslený a etnocentrický pohled misionářů Leacocková demonstruje např. na tom, že eskymácký zvyk, aby žena spala s hostem, který přijde do jejího domu, je na Západě vykládán jako důkaz nízkého statusu žen. Podle Leacockové však tento pohled vychází čistě z monogamního a vlastnického pojetí manželství. Důležitým opěrným bodem pro posouzení statusu žen je podle Leacockové to, že v primitivních společnostech byla domácnost komunální a rozdělení práce reciproční. Ekonomika nezahrnovala závislost ženy a dětí na muži. Veškeré potraviny a zemědělské produkty byly sdíleny skupinou rodin. Tyto rodiny žily společně ve větším obydlí ve většině zemědělských vesnic. Děti náležely k celé skupině. Mezi rodinnými příslušníky nepanovaly citové ani ekonomické spory, což je typické pro moderní rodinu. Na rozdíl od rozvinutějších společností, kde se domácí násilí stalo tolerovaným, žena mohla v případě špatného zacházení najít pomoc u příbuzných. Ani řízení domácnosti nebylo podobné dnešnímu. Život nebyl rozdělen na veřejnou mužskou sféru a domácí ženskou sféru. Domácnost byla velkou komunitou, kde muži i ženy zajišťovali živobytí. Zboží bylo přímo produkováno a konzumováno, netransformovalo se do komodit, se kterými by disponovali muži. Naopak ženy často zařizovaly hlavní podíl potravin. Rozhodovací pravomoc žen šla ruku v ruce s jejich podílem na produkci. Názor, že muži měli hlavní slovo v lovu a válkách, tudíž dominovali i v primitivních společnostech, je podle Leacockové používán jako argument proto, že muži mají hlavní slovo v současném světě (Leacock 1982, 33). Na základě své terénní práce z Labradoru Leacocková ukazuje, že patrilineární a patrilokální vazby zesílily na úkor matrilineárních a matrilokálních po kontaktu s Evropany, pod vlivem misionářů, vládních úředníků a zejména obchodu s kožešinami. V antropologické literatuře se často tvrdí, že muži se od mala učili úzce kooperovat a vytvářet mužská společenství kvůli lovu, který je náročnou aktivitou. I přes náročnost lovu v severských lesích však Leacocková žádný takový náznak na Labradoru nenašla. Muži se zde

v minulosti naopak ženili mimo svoji skupinu. Leacocková zjistila, že jezuitští misionáři v sedmnáctém století popisovali labradorské ženy jako velmi silné. Plánování, závazky, cesty, o tom všem rozhodovaly ženy. Misionáři místním mužům řekli, že v Evropě není zvykem, aby ženy řídily své muže a že žena má milovat jen svého manžela, nikoho jiného. Místní jim na to však odpověděli, že v Evropě má každý rád jen své děti, ale oni milují všechny děti svého kmene. Ženy na Labradoru postupně ztratily právo být šamankami, chodit na lov nebo se politicky sdružovat. Něco však navzdory velkým změnám zůstalo, a to je podle Leacockové individuální autonomie, vzájemná podpora a kolektivní odpovědnost za děti. V této souvislosti popisuje historiku z Labradoru, která žádným způsobem nezapadá do stereotypního vyobrazení primitivní společnosti, kde muž loví, žena sbírá plodiny a stará se o děti. Leacocková zde měla možnost pozorovat muže, který se celý den staral o pár týdnů staré dítě, protože žena byla zaneprázdněná zpracováním sobích kůží. Tento muž k dítěti přistupoval velmi starostlivě a obratně, uměl vařit a vůbec vykonávat veškeré domácí práce. Na rozdíl od své ženy však neuměl zpracovávat kůže. Leacocková se domnívá, že o rolích mužů a žen v primitivních společnostech máme z minulosti stále nedostatek informací a že tyto informace jsou často zkreslené. Existuje podle ní velká potřeba rekonstruovat materiály o primitivních společnostech a o funkci žen předtím, než se rozvinula mužská dominance pod vlivem kolonialismu. Například jak bylo distribuováno zboží v hortikulturních společnostech, kde většinu plodin produkovaly ženy? Jaká byla role starších žen při řešení sporů? Jaké byly způsoby ženského vlivu na mužskou sféru jako lov a válečnictví? Jaká byla role mužů při socializaci dětí (Leacock 1982, 39)? Pro objasnění pohlavních rolí v minulosti Leacocková požaduje zabývat se tím, kdy začal být lov pro skupinu důležitější než jiné činnosti. Stejně tak bychom neměli zapomínat na kult ženské plodnosti a na to, že v minulosti spojení ženy s dítětem znamenalo na rozdíl od dnešní doby vysoký status, o čemž vypovídají paleolitické sošky žen coby symbolu plodnosti. Také mystika vztahující se k menstruaci je podle Leacockové vykládána zkresleně a jednostranně. Nebezpečnost menstruuujících žen pro muže je z hlediska naší kultury nahlížena skrze pojem nečistoty. O ženách se hovoří jako o těch, které je potřeba izolovat, aby neznečistily muže. O mužských domech se píše s respektem, vyloučení žen zde zvyšuje mužský status. Tyto interpretace však pochází od misionářů a obchodníků. Leacocková k tomu staví do protikladu rituály na Nové Guinei, kde muži imitují menstruaci. Péče o děti se podle ní stala nevýhodou až v naší společnosti. Důvod nespátňuje v tom, že ženy jsou péčí o děti limitovány, co se týče aktivit a volnosti pohybu, neboť v primitivních společnostech mateřství nebylo handicapem. Ani nižší ženský status jednoduše nenásledoval pokles jejich důležitosti v potravinové produkci, když se muži přesunuli k zemědělství, ani jednoduše nenásledoval růst důležitosti domácích zvířat – domény mužů, ačkoli jejich vlastnictví se snížením statusu žen souvisí. Leacocková považuje za základní to, že tento posun nastal v kontextu rozvíjejících se vykořisťovatelských vztahů, čímž bylo narušeno komu-

nální vlastnictví, přetřhány rodové vazby a z rodiny se stala izolovaná jednotka ekonomicky odpovědná za udržení svých členů a výchovu další generace. Podrobení žen nastalo v důsledku jejich nezbytné práce v domácí sféře a odtržení rodiny od klanu.

Za těchto podmínek se ženská práce stala otročskou. Separace rodiny od klanu a rozvoj monogamie byl sociálním vyjádřením rozvoje soukromého vlastnictví a dědictví pouze uvnitř této oddělené rodiny. Konflikt mezi rodinou a rodovým kmenem dostal formu konfliktu mezi principy mateřského a otcovského práva (Leacock 1982, 41). Leacocková Engelse částečně kritizuje v tom, že se při své analýze rodiny v třídní společnosti zaměřil jen na horní třídy. Pro podrobnější analýzu postavení žen v historii by podle Leacockové bylo dobré zaměřit se na rozdíly v postavení žen mezi otroky, dělníky, nevolníky, zemědělci, měšťany a aristokraty. V nižších třídách totiž muž neživil jen sebe, ale také svou ženu a děti, což zaručovalo jeho poslušnost vůči systému. O chudých ženách Engels píše, že se přesunuly do průmyslu s velkými těžkostmi pro ně a jejich děti. Leacocková však v této souvislosti upozorňuje také na enormní ambivalenci, kterou nukleární rodiny vytváří v dělnické třídě jako důsledek své izolace. Dehumanizace manželských vztahů je důsledkem toho, že muži a ženy se dostaly do sítě strachu a zmatení a podstatou manželství se stal vzájemný boj (Leacock 1982, 42). Napětí mezi mužem a ženou v naší společnosti je podle Leacockové založeno na naší sociální struktuře, nikoli na lidské přirozenosti.

3.1.4 Zora Neale Hurstonová (1891–1960)

Víceúrovňový přístup ke genderové problematice, který bere v potaz nejen aspekt pohlaví, ale také rasu a třídu, je typický pro současné autorky, jeho kořeny však lze vystopovat už u afroamerické antropoložky Zory Neale Hurstonové (obr. 14). Právě její výzkum začal postupně rozplétat kolidující faktory rasy, genderu a třídy v americké kultuře etnografickými metodami. Hurstonová byla vůbec jednou z prvních antropoložek, která ve svých pracích demonstrovala, jak rasa, gender a třída ovlivňují její vlastní pozici uvnitř studovaných komunit během terénního výzkumu. Kromě toho se její dílo vyznačuje na svou dobu velmi moderním a experimentálním stylem psaní, ve kterém je vědecké úsilí pevně spojeno s autorčinou subjektivitou a čtenáři je ponechána značná interpretační svoboda. Její prezentace sebe samotné jako aktérky děje v jejích vlastních etnografických studiích je jedním z jejích nejvýraznějších znaků. Považovala se za součást kulturní scény, kterou pozorovala. Její dílo se také vyznačuje zastíráním hranic mezi žánry, disciplínami a teoretickými proudy (Hernandez 1995, 155). Bohužel ve své době Hurstonová narážela na to, že jako chudá černá žena pocházející z jiného kulturního prostředí byla pro většinu akademické obce nesrozumitelná a její práce byly často považovány za nevědecké.

Zora Neale Hurstonová vyrostla v afroamerickém prostředí Floridy. Po smrti matky a druhém sňatku otce odešla z do-



Obr. 14. Zora Neale Hurstonová. Pramen: <http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Zora.jpg?uselang=cs>

movy a spíše náhodně a nesystematicky studovala na různých institucích vyššího vzdělání, než se zapsala na Morgan Academy v Baltimore. V roce 1920 získala titul diplomované specialistky na Howard Academy ve Washingtonu. Původně se připravovala spíše na dráhu spisovatelky a umělkyně než vědkyně. Zajímala se o vztah mezi kulturou, uměním a politikou a byla členkou skupiny s tímto programem, která vydávala literární magazín *Fire!!*. Poté, co se ve dvacátých letech usadila v New Yorku, připojila se k hnutí Harlem Renaissance sdružujícímu afroamerické umělce. Během pobytu v New Yorku začala Hurstonová zvažovat doktorské studium antropologie a folkloru na Kolumbijské univerzitě pod vedením Franze Boase. V dosažení doktorátu ji však bránila řada překážek, od finančních těžkostí až po již zmíněný nesoulad jejího tvůrčího stylu s požadavky akademické půdy. Stipendium se jí podařilo získat až v roce 1935. Její práci zaměřenou na afroamerický folklor vedl Franz Boas, jak si přála, ovšem jejich názory na výzkum, popis a interpretaci folkloru se často rozcházely. Hurstonová musela balancovat mezi zkušenostmi a vlivy z různých prostředí – afroamerického venkova, kulturního hnutí Harlem Renaissance a akademické půdy (Hernandez 1995, 153).

Za nejvýznamnější dílo Hurstonové lze považovat knihu *Mezci a muži* z roku 1935. Jedná se o první knihu o afroamerickém folkloru psanou Afroameričankou. Hurstonová

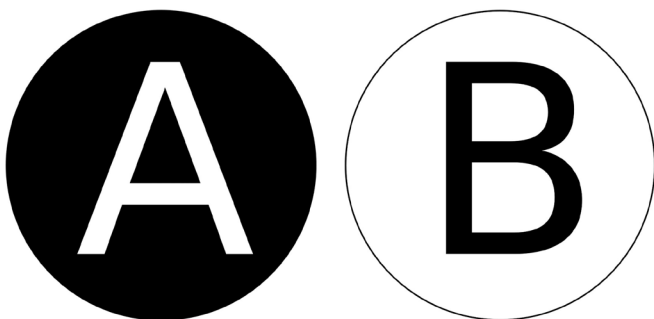
se vrátila na svou rodnou Floridu a do New Orleans zaznamenal příběhy, kázání, bluesové písně, dětské hry, zásunbní rituály a zaklínadla voodoo šamanů. Předmluvu ke knize napsal Franz Boas, který ocenil především hluboký vhled Hurstonové do afroamerické kultury. „Černošské příběhy, písně, povídání bez konce, stejně jako popis magie voodoo se v Americe objevují, ale ve většině z nich je intimita sociálního života líčena neadekvátně. Je velkou zásluhou Hurstonové, že vstoupila do domácího života jižních Afroameričanů jako jedna z nich a byla jimi plně akceptována. Tudíž prorazila skrze to, že Afroameričané vylučují bílého pozorovatele z účasti na jejich interních aktivitách. Byla úspěšná při získávání poznatků ohledně voodoo šamanů a vnesla nové světlo do tohoto často diskutovaného tématu. Navíc je potřeba ocenit její odhalující styl. Kniha nabízí nejen reakce Afroameričanů na každodenní události, jejich humor, emoce, temperament, ale také vykresluje zvláštní prolínání afrických a evropských tradic, což je důležité k porozumění historického charakteru života Afroameričanů“ (Boas 1995, 7). Hurstonová ve svých memoárech napsala, že ani jako pro černošku a rodačku z Floridy pro ni nebylo jednoduché afroamerický folklor zachytit. Snažila se nasbírat co nejvíce dat v oblastech, kde je nejméně vnějších vlivů, kde jsou lidé méně společensky privilegovaní a plašší. Právě tito lidé jsou podle Hurstonové nejvíce zdráhaví odhalit svůj duševní život, o to jsou však jejich výpovědi pro etnografa cennější. Hurstonová na rozdíl od některých bělošských etnografů dobře věděla, že Afroameričané jsou navzdory jejich širokému úsměvu a přátelskému dojmu vyhýbaví a že nejsou ochotní odpovídat na otázky. Většinou se na bělocha usmějí a řeknou mu něco, co ho uspokojí, protože o nich ví málo, a tudíž neví, že se nedozvěděl nic (Hurston 1995, 9). Právě v této souvislosti Hurstonová reflektuje své víceúrovňové postavení ve studované kultuře. Na jednu stranu přicházela jako cizinka a očekávala, že s ní lidé nebudou ochotní spolupracovat. Na druhé ve svém rodném městě Eatonville byla stále považována za „dceru své matky“ a většina místních obyvatel ji při výzkumu ochotně pomáhala. Hurstonová v tomto smyslu nereflektovala sebe sama pouze v rasovém aspektu, ale také v generovém. Tím, že v Eatonville byla považována za dceru, vyhnula se konfliktům spojeným s odlišným sociálním postavením výzkumnice a příslušníků studované společnosti. Naopak v jiných oblastech byla prvotně vnímána jako sexuálně vyzývavá žena a často musela skrývat svou tělesnost, aby získala přístup k mužům, které považovala za držitele lidové tradice. Jednou z hlavních zásluh této knihy je změna pohledu na afroamerický folklor jako na vnitřně heterogenní a zakonzervovanou kulturu. Hurstonová ukázala, že černošský folklor není otázkou minulosti, ale že je stále v procesu a že jeho značná variabilita poukazuje na adaptabilitu černochoů – nic není příliš staré ani nové, domácí nebo cizí, vysoké nebo nízké pro jejich využití (Hernandez 1995, 155).

Neméně poutavým dílem je kombinace etnografie a cestopisu *Řekněte mému koni z roku 1938* líčící přeživší africké náboženství v čarodějnictví na Jamaice a voodoo magii

na Haiti ve třicátých letech. Hurstonová chtěla touto knihou popřít laciný exoticismus a odhalit pravou roli těchto rituálů v životě domorodců. Vedle náboženství, magie a rituálů se v knize zabývá také situací žen na karibských ostrovech a srovnává ji se situací žen ve Spojených státech amerických. Opět zde poukazuje na jistou dávku univerzality nadřazenosti mužů vůči ženám a zároveň na propletení genderového znevýhodnění s třídou a rasou. V Karibiku jsou ženy obecně považované za podřízené mužům z přirozenosti i podle práva. Ovšem když je žena zdravá, z dobré rodiny a mulatka, může tyto předsudky částečně překonat. V opačném případě je osud ženy nezáviděníhodný. Chudá černá žena se tak raději se modlí, aby se stala oslem a měla klid. Hurstonová popisuje, jak na Jamajce černé ženy pracovaly v kamenolomech, chodily boso po skalách, spaly pod stromy, a i když byly samozivitelkami, braly půl dolaru na týden. Na Jamajce a Haiti se údajně předpokládalo, že bůh stvořil chudé černé ženy jako soumary a žádný z výše postavených mužů se nesměl snížit k tomu, aby jim pomáhal nést jejich břemeno. Pokud by něco takového udělal, jeho rodina by ho vyloučila. Hurstonová také poukazuje na rozšíření polygamie v těchto oblastech, se kterou se některé ženy těžko srovnávají, avšak nemají šanci nijak protestovat, protože společnost je v takovém případě vždy usměrní a veřejně odsoudí (Hurston 1995, 327). Na druhou stranu horní třída žen má podle Hurstonové v Karibiku záruku, jakou nemá žádná žena ve Spojených státech amerických. Vzhledem k tomu, že v Karibiku byla velmi striktně dodržována pravidla sňatku uvnitř třídy, nebyl pro bohatou ženu problém kdekoliv a kdykoliv založit rodinu. Naopak vůči ženám z nižší třídy muži nemají žádné závazky ani respekt. Pro ilustraci Hurstonová uvedla příběh mladé dělnice z Jamajky. Tato žena si začala milostný poměr s mužem z vyšší třídy, který ji ovšem zatajil, že se brzy bude ženit. Když se to dozvěděla, pohádali se a muž se oženil s vyvolenou členkou vyšší třídy. Muž se za nějaký čas dozvěděl, že dívka, kterou podvedl, se bude vdávat. Přestože byl sám spokojeně ženatý a neměl vůči dívce žádné závazky, považoval za důležité varovat jejího budoucího manžela, že není čistá, aby tak uhájil mužskou čest. Dívka nakonec zůstala bez manžela (Hurston 1995, 328). Důraz na čest mužů a čistotu žen se podle Hurstonové popisu zdá být pro genderové vztahy v afroamerické kultuře určující a pro ženy značně omezující a nespravedlivý. Na Haiti zákon říká, že žena nesmí žádnému muži přiřknout otcovství, pokud tento muž není jejím manželem. Tudíž nezadaní muži, kteří si nezávazně vyrazí s cizí dívkou, se nemusí bát důsledků svého chování. Hurstonová se od místních žen také dozvěděla, že muž může po svatbě vrátit nevěstu její rodině s tím, že nebyla panna. Poté obhájí svou čest rozvodem a vezme si ženu, kterou preferuje. Odmítnuté nevěstě nenáleží žádné odškodnění a nemůže také vyvrátit mužovo nařčení. Jeden muž na Haiti se oženil se svou snoubenkou tajně. O svatební noci zjistil, že není panna, a vyhnal ji z domu. Muži náhle došlo, že se ho žena zbavila příliš snadno, a tak najal skupinu mužů, kteří měli ženu vyprovázet za zvuku bubnů a všem na setkání vykládat, co provedla (Hurston 1995, 330).

3.2 Klasická genderová antropologie

Toto období feminismu v antropologii je situováno zhruba do období od roku 1920 do roku 1980, zlatou éru však zažilo v šedesátých a sedmdesátých letech po boku druhé vlny feministického hnutí ve Spojených státech amerických. Feministky této éry jako první oddělily biologické pohlaví a gender jako odlišné popisné kategorie, které mohou být zaměnitelné. Pohlaví je definováno spíše jako biologická determinanta a gender jako kulturní. Kategorie „žena“ může zahrnovat všechno ženské a být vnímána jako nejvíce signifikantní role a nejsilnější kategorie pro identifikaci. Antropologie se začala zabývat tím, zda všechny ženy mají stejné zkušenosti a problémy. Koncepty v tomto výzkumu byly často založené na protikladu dichotomií pohlaví–kultura, muž–žena, práce–domov (obr. 15). Tyto protiklady se ukázaly jako vhodné ve srovná-



Obr. 15. Výzkumné koncepty klasického období genderové antropologie byly často založené na protikladu dichotomií. Pramen: <http://cs.wikipedia.org/w/index.php?title=Soubor:Dichotomy.svg&page=1>

vacím studiu, nebylo ovšem možné, aby se navzájem překrývaly. Hlavním problémem výzkumu bylo, jak zachytit a vysvětlit enormní množství variací v kulturním chápání toho, co znamená „muž“ a „žena“. Dále antropologie bojovala s tím, jak získat spolehlivou představu o tom, jak se gender projevuje v širokém spektru odlišných kultur (Moore 1988, 13). Podle těchto myšlenek byly ženy univerzálně podmaněny muži v některých oblastech života a genderové antropoložky rozvinuly různé modely k vysvětlení této situace. Podobné debaty se však v genderové antropologii vedou dodnes. Současná antropologie, která se snaží vysvětlit pozici ženy ve své vlastní či jiné společnosti, stále spěje k otázce původu a univerzality ženské podřízenosti (Moore 1988, 12).

V tomto období byla klíčovou osobností Margaret Meadová. Právě její práce o genderové diverzitě kultur nabourala předsudky o tom, co je „přirozené“ s ohledem na pochopení důležitosti kultury v lidském vývoji. Margaret Meadová nejvíce přispěla svými poznatky v oblasti genderových studií prací, ve které zkoumá vliv kultury na společenský rozvoj oddělující biologické a kulturní faktory, které kontrolují lidské chování a osobní vývoj. Etapu takto zaměřených výzkumů začala knihou *Dospívání na Samoa* (1928) a rozpracovala v knize *Pohlaví a povaha ve třech primitivních společnostech*

(1935). Její vliv daleko přesáhl hranice antropologie, protože našla své příznivce a čtenáře mezi širokou veřejností. Analýza ženské podřízenosti s pojmem gender úzce souvisí a antropologie vždy přistupovala a přistupuje ke studiu gender z dvou odlišných perspektiv. Pojem gender může být chápán jako symbolická konstrukce nebo jako sociální vztah (Moore 1988, 13). Dalším významným směrem, ze kterého antropoložky čerpaly, bylo univerzalistické pojetí antropologie, zejména strukturalismus a teorie binárních kontrastů. Tuto éru genderové antropologie však také silně ovlivnily práce autorek mimo antropologickou půdu. Nejznámější z nich byla francouzská existencialistická filozofka Simone de Beauvoirová a její kniha *Druhé pohlaví* (1949). Z antropologických prací druhé vlny jsou nejvýznamnější příspěvky této éry publikovány ve dvou stěžejních sbornících. Prvním z nich je *Ženy, kultura a společnost* z roku 1974 editovaný Michelle Rosaldovou a Louise Lamphereovou. Druhým pak *Směrem k antropologii žen*, který editovala v roce 1975 Rayna Reiterová. Jedná se o soubory feministických esejů ze sedmdesátých let, které poskytují především univerzalistická vysvětlení za použití binárních kontrastů a genderových dichotomií. Ve sbornících byly publikovány příspěvky nejvýraznějších osobností druhé vlny genderové antropologie, jakými jsou Gayle Rubinová, Sally Slocumová, Sherry Ortnerová či Michelle Rosaldová.

3.2.1 Gayle Rubinová (1949): Sex/gender systém

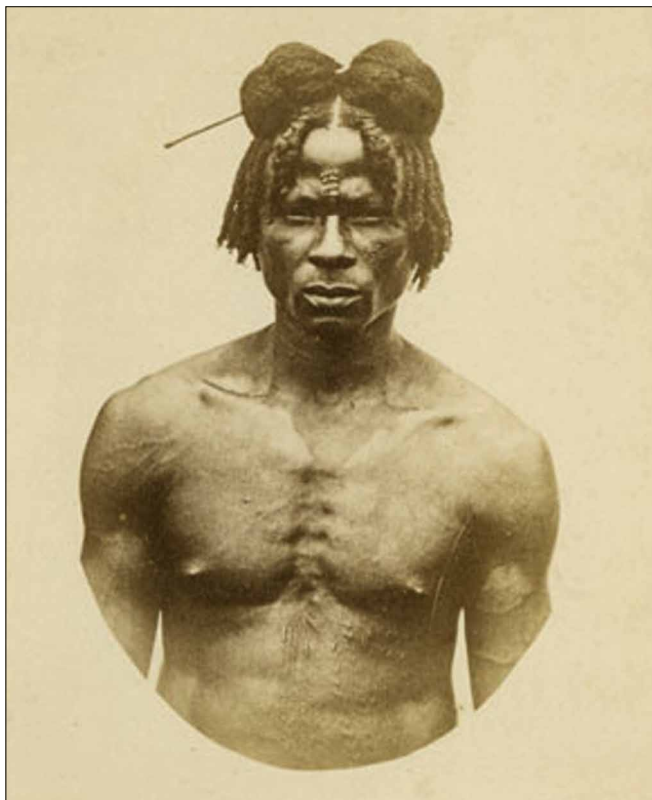
Gayle Rubinová je známá nejen jak antropoložka, ale také jako bojovnice za práva žen a menšin. Zabývá se širokým spektrem genderových a sexuálních témat jako prostituce, pornografie, násilí na ženách či homosexualita. Do genderové antropologie a společenských věd obecně se trvale zapjala mimo jiné zavedením pojmu gender jakožto kulturně konstruované pohlavní identity. Ve svém nejznámějším eseji *Výměna žen* publikovaném v roce 1975 ve sborníku *Směrem k antropologii žen* se věnuje analýze sociálního mechanismu, který utváří pohlavní identitu, etabluje heterosexuální povinné sexuální chování a staví ženy do druhořadé pozice. Sféra lidského pohlaví, genderu a rozmnožování byla podle Rubinové ovlivňována a měněna po staletí vytrvalou sociální aktivitou. Pohlaví ve smyslu jak jej známe, tedy genderová identita, sexuální touha, fantazie a koncept dětství, to je samo o sobě sociálním produktem. Potřebujeme porozumět vztahům vedoucím k jejich produkci (Rubin 1975, 166). V tomto eseji také představila pojem sex/gender systém. Jde o soubor vztahů, podle kterých je biologický potenciál obou pohlaví a proces rozmnožování formován lidmi a sociální intervencí a potřeby jsou uspokojovány konvenčními způsoby. Sex/gender systém je produktem historické lidské aktivity. Ve své analýze genderových vztahů Rubinová vychází částečně z marxismu, zejména co se týče metodologie a ekonomické sféry genderu. Pohlavní systémy však podle ní mají určitou autonomii a nemohou být vždy vysvětleny v termínech ekonomických sil. Mody reprodukce bývají často

používané jako opozitum k modům produkce, ale tato terminologie pouze spojuje ekonomiku s produkcí a pohlavní systémy s reprodukcí. Redukuje tak bohatství celkového systému, ve kterém má místo produkce i reprodukce. Každý mod produkce zahrnuje i reprodukci – nástroje, práci a sociální vztahy. Nelze proto vyhostit všechny tyto mnohostranné aspekty sociální reprodukce do pohlavního systému. Sex/gender systém není pouhým reprodukčním momentem modu produkce. Formování genderové identity je příkladem produkce v oblasti pohlavního systému. Sex/gender systém zahrnuje více než vztahy rozmnožování a reprodukce v biologickém významu (Rubin 1975, 1967). Její práce je však také ovlivněna strukturalismem a jeho důrazem na výměnné vztahy. Vychází z myšlenky Lévi–Strausse, že svatba je nejzákladnější formou směny, ve které jsou ženy nejvzácnějším darem, a že zákaz incestu může být nejlépe pochopen jako mechanismus zajišťující směnu mezi rodinami a skupinami. V obecném významu je pak důsledkem zákazu incestu široká síť vztahů a skupina lidí, kteří jsou spolu spojeni a vytvářejí rodovou strukturu. Právě výměna žen je podle Rubinové jedním ze zásadních mechanismů, který je staví do podřízené pozice, i když žena jako dar má v rodových společnostech vysokou hodnotu. Svatební obřady zaznamenané v etnografické literatuře jsou momenty v nepřetržitém a uspořádaném procesu, ve kterém jsou ženy, děti, mušle, slova, jména zvířat a předků, velrybí zuby, prasata, jamy, kouzla i tance předávány z ruky do ruky a jsou tak vytvářena pouta. Rod je organizace a organizace dává sílu. Ale kdo je organizován? Jestliže jsou to ženy, kdo je směňován, potom muži je dávají a berou a jsou spojeni. Ženy jsou pouze nástrojem partnerství mezi muži, nikoliv partnerkami mužů, píše Rubinová (Rubin 1975, 174). Zásadní genderovou asymetrii vidí Rubinová v rozlišení mezi darem a obdarovaným. Jestliže ženy jsou darem, pak muži jsou obchodní partneři. A jsou to právě partneři, ne dary, komu se propůjčuje mystická síla sociálního spojení. Dokud vztahy určují, že muži směňují ženy, pak pouze muži mají benefit z produktů směny (Rubin 1975, 174). Výměnu žen Rubinová vnímá jako mocenský koncept, který staví útlak žen do samého středu sociálního systému. Ženy jsou dávány v rámci sňatků, ukořisťovány ve válkách, darovány za odměnu či úplatkem, prodávány a kupovány. Přestože i muži mohou být prodáváni například jako otroci, prostitutí či sportovní hvězdy, se ženami se v rodových společnostech obchoduje čistě jako se ženami (Rubin 1975, 175). Výměna žen je podle Rubinové vyjádřením genderově asymetrických sociálních vztahů v rodovém systému, kde muži mají jistá práva v ženské části rodiny, ale ženy nemají stejná práva vůči mužům. Ekonomická podřízenost žen je derivována až sekundárně (Rubin 1975, 177).

Při analýze výměny žen Rubinová sleduje, jak se liší situace ve společnostech, kde jsou ženy směnitelné pouze za jiné ženy a ve společnostech, kde za ženy existuje ekvivalent. Příkladem první varianty je společnost Kuma. Sňatek zdejších dívek je určen spletitou sítí dluhů a dívka má jen malou možnost si sama vybrat partnera. Dívky jsou většinou provdány proti své vůli a z manželství utíkají, jen aby byly opět vráceny ke svému muži propracovanou konspirací nařízenou jejím

rodem a příbuznými (Rubin 1975, 205). Ve druhém případě může být žena převedena na cenu za nevěstu a ta zase zpětně na ženu. Dynamika takových systémů variuje podle toho, jaký druh nátlaku je na ženy užíván. Například sňatek žen kmene Melpa se nevztahuje na dřívější dluh. Každá transakce je samostatná a předešlý dluh anuluje cena za nevěstu zaplacená v prasatech a mušlích. Žena zde má větší volnost ve výběru partnerů. Na druhé straně její existence je spojena s cenou za nevěstu. Jestliže rod jejího manžela platí pomalu, její rod jí nutí, aby ho opustila. Když je ale její pokrevní rod s průběhem platby spokojen, mohou jí odmítnout vzít zpět, i když chce od manžela odejít. Když žena opustí manžela, část nebo celá platba za nevěstu musí být vrácena. Když byly prasata a mušle již předány nebo přislíbeny, její rod bude neochotný jí vzít v případě manželských neshod zpět. Pokaždé, když se žena rozvede a znovu provdá, její hodnota vyjádřená v ceně za nevěstu klesá. Muži z jejího rodu rozvodem ztrácejí. Zatímco ženy kmene Melpa jsou ohledně sňatku svobodnější než ženy z kmene Kuma, cena za nevěstu jim zase činí složitějším rozvod nebo ho úplně znemožňuje. Dále Rubinová rozlišuje společnosti, ve kterých může být cena za nevěstu převedena pouze na ni (např. Nuerové) či na politickou prestiž, kde je pak sňatek propojen s politickým systémem. Takový příklad ilustruje na společnostech žijících v horských oblastech Nové Guinei – tzv. *Big Men* systémech. Materiál, který zde cirkuluje při směně žen, souběžně cirkuluje ve směnách, na kterých je založena politická moc. V politických systémech mají muži neustálou potřebu utrácet za cennosti a jsou závislí na jejich přísunu. Nezávisí jen na svých bezprostředních obchodních partnerech, ale také na partnerech jejich partnerů a mnoha dalších lidech (Rubin 1975, 206). Existují zde případy, kdy náčelníci intervnují ve sňatkových sporech zahrnujících i velmi vzdálené a nepřímé obchodní partnery, aby nebyly narušeny plánované výměny. Váha tohoto komplexního a složitého systému pak často může spočívat na ženě držené v manželství pro ni nedůstojném (Rubin 1975, 207).

Kořeny mechanismu etabloujícího heterosexuální chování jako povinné sexuální chování nachází Rubinová také ve výměně. Lze na něj nahlížet jako na tabu vůči stejnosti muže a ženy, které následně zajišťuje uspořádání manželského páru jako ekonomické jednotky. Může však podle ní být nahlíženo i jako tabu vůči jinému sexuálnímu uspořádání, než je sex mezi manželi. Genderový systém tak v podstatě záměrně dělí muže a ženy na dvě neúplné části, které mohou dosáhnout jednoty pouze spojením. Rubinová se domnívá, že toto rozdělení zdaleka neodpovídá lidské přirozenosti, protože muži a ženy i přes svou rozdílnost nejsou protiklady jako například den a noc, země a nebe či život a smrt. Ve skutečnosti k sobě mají stejně blízko jako dvě hory, dva klokani či dvě kokosové palmy (Rubin 1975, 179). Genderovou identitu proto považuje za potlačení přirozených podobností mezi pohlavími. Gender tak není jen identifikace s pohlavím, ale zároveň zaručuje, aby sexuální touha směřovala k opačnému pohlaví. Rozdělení práce podle pohlaví je zapletené v obou aspektech genderu. Muži a ženy utváří gender a ten zase produkuje heterosexuální a represe vůči homose-



Obr. 16. Portrét mladého muže z kmene Azandů. Monopol na ženy zde mají starší muži, mladší proto uzavírají sňatky se svými vrstevníky. Pramen: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/7/7c/Richard_Buchta_-_Portrait_of_a_Zande_man.jpg

xuálům jsou podle Rubinové produktem stejného systému, jehož pravidla a vztahy utlačují ženy (Rubin 1975, 180). V této souvislosti Rubinová poukazuje na fakt, že některé rodové systémy homosexualitu záměrně kontrolují její institucionalizací. Například v mnoha kmenech na Nové Guineji jsou muži a ženy považovány za nesmiřitelné, proto období strávené mužem v děloze údajně neguje jeho mužství. Říká se, že mužská životní síla je umístěna v mužském semenu, takže chlapec může překonat zlovolné účinky jeho prenatalního života polykáním mužského semene. To většinou realizuje v homosexuálním vztahu s některým ze starších mužů. Jako další příklad Rubinová uvádí rodové systémy, kde status manželského páru určuje cena za nevěstu a kde mají monopol na ženy starší muži, jako je tomu u Azandů (obr. 16). Mladší muži proto za stejných podmínek uzavírají sňatky se svými vrstevníky a čekají, až dospějí do věku, kdy si budou moci vzít ženu (Rubin 1975, 181).

3.2.2 Sally Slocumová (1939): Žena sběračka

Otázkou přirozenosti lidského druhu a jeho kulturním vývojem se z genderové perspektivy zabývá antropoložka Sally Slocumová. Také podle jejího názoru antropologie trpí řadou mužských předsudků, protože jde o disciplínu založenou

a rozvinutou bílými západními muži v konkrétní historické situaci. Antropologie tak podle ní nemůže dostatečně reflektovat zkušenost cizích etnik ani ženskou perspektivu. Tyto předsudky Slocumová demonstruje na přezkoumání podstaty evoluce *Homo sapiens* z našich nehomínidních předků. Jako výraz předpojatosti antropologického jazyka ukazuje výraz „muž–lovec“, který antropologové Washburn a Lancaster používají k vysvětlení geneze kultury. Podle jejich teorie je lov mnohem více než prostá ekonomická aktivita, protože nejvíce znaků, které považujeme za specificky lidské, souvisí s lovem. Jelikož lovci byli téměř výhradně muži, právě jim v minulosti náležela fyziologie, psychika a zvyky, které nás oddělily od opic (Slocum 1975, 38). Aktivita, na které údajně závisí psychologie, biologie a zvyky našeho druhu, je v tomto pojetí tedy ryze mužská. Podle Washburna a Lancastera lov zahrnuje kooperaci, plánování, znalost živočichů a prostředí a technické dovednosti. Teorie „muž–lovec“ říká, muži rozvinuli své schopnosti, učení se kooperaci, jazyk, umění a nástroje při lovu, zatímco ženy seděly doma s dětmi a čekaly, až muži přinesou jídlo. Za náš celkový vývoj bychom takto vděčili pouze polovině lidstva. Schopnosti jako koordinace, odolnost, dobrá vize, plánování, komunikace a kooperace však podle Slocumové nejsou specificky zakódované v chromozomu Y nebo jím ovlivňovány. Různé testy inteligence a dovedností prokazují, že muži a ženy se v tomto směru příliš neliší, že větší rozdíly existují mezi jedinci téhož pohlaví. Každý lidský jedinec má polovinu genů od otce a polovinu do matky. Podle lovecké teorie by se však veškeré genetická selekce musela týkat pouze mužů. Rychlý růst mozku a jeho komplexita by tudíž byly příspěvkem jen polovině lidstva (Slocum 1975, 42). Slocumová tvrdí, že tlak musel být vyvíjen na geny obou pohlaví a že lov ve skutečnosti není základem adaptace, z níž plynou všechny znaky považované za specificky lidské. Za mnohem pravděpodobnější počátek geneze kultury považuje postupné prodlužování dětství a období, kdy je dítě závislé na matce. Matky tak byly nuceny rozšířit okruh pro shánění potravy, aby nakrmily sebe i své potomky. Silná vazba mezi matkou a dítětem dítě se protáhla do delšího časového období, posílila hloubku i šíři sociálních vztahů a umožnila první sdílení potravy. Slocumová při konstrukci této teorie vychází z pozorování lovecko–sběračských skupin, které přežily do dnešní doby (obr. 17). V těchto skupinách sběr poskytuje hlavní část potravy. Ženy a děti společně sbírají plodiny a loví malá zvířata, ale většinou se nevydávají na delší lov (Slocum 1975, 43). Sdílení potravy se podle Slocumové pravděpodobně vyvinulo z vazby matky a dítěte a techniky lovu byly vynalezeny až později, když byl etablován vzorec rodiny. Slocumová dále předestírá, že v počátcích lovu muži přinášeli domů potravu ke sdílení primárně svým matkám a sourozencům, takže jejich manželky se musely o potravu starat samy. Svou teorii opírá také o výzkum artefaktů a přehodnocuje domněnku, že prvními nástroji byly lovecké zbraně. Sekery mohly být zbraněmi stejně, jako mohly sloužit při sběru. Mohly se používat například při vykopávání hlíz, sekání kořenů a drcení tvrdých plodů. Slocumová považuje za první a nejdůležitější kulturní invence nádooby na sesbírané plodiny a závěsy na nošení dětí,



Obr. 17. Lovce a sběračka. Pramen: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Kalina_hunter_gatherer.jpg

kteří byly vzhledem k prodlouženému věku kojenců stále důležitější. Když bylo dítě upevněno u matky, mohla matka snáze plnit své úkoly. V návaznosti na techniku nošení dětí se pravděpodobně vyvinula myšlenka přenášení potravy a eventuálně pak další druhy kulturní invence – sekáčky, mlýnky atd. Jak Slocumová vypořadávala, u současných lovecko–sběračských skupin jsou nádoby na potravu a šátky na nošení dětí stále nejdůležitějšími součástmi vybavení (Slocum 1975, 46). Ve svých závěrech pak Slocumová zpochybňuje tvrzení lovecké teorie, že výlučně kooperativní lov umožnil mužům rozvinout sociální organizaci a komunikaci a tím přispěl ke zvětšení mozku. Domnívá se, že stejnou měrou k tomu přispělo i prodloužené dětství, těhotenství a těžší porod. Potřeba organizace při zajišťování potravy pro děti po jejich odstavení, učení celému komplexu socio–emocionálních vztahů a dovedností spojených se sběrem a jinými kulturními invencemi jistě také přispívaly ke zvětšení mozku. Rostoucí kulturní výbava a symbolická komunikace vyžadovaly stále náročnější výchovu dětí a lepší dovednosti jejich matek. Ženské invenci Slocumová připisuje také techniky umožňující efektivnější sběr jako lokace a identifikace rostlin, sezónní a geografické znalosti, nádoby na nošení potravy a nástroje na její přípravu. V současných lovecko–sběračských skupinách jsou podle ní tyto znalosti extrémně komplexní, výborně rozvinuté a tvoří důležitou část kulturní výbavy. Slocumová tedy dochází k závěru, že selektivní tlak na zvětšení mozku přichází z více směrů (Slocum 1975, 47).

3.2.3 Lila Leibowitzová (1930–1984): Evoluce pohlavních rozdílů

Korelaci mezi anatomickými rozdíly mužů a žen a pohlavními rolemi analyzovala ve svém příspěvku do sborníku *Směrem k antropologii žen* Lila Leibowitzová. Vycházela z před-

pokladu, že právě anatomické rozdíly jsou základem pro genderovou diferenciaci a že bývají úzce spojovány s emoční a intelektuální kapacitou jednotlivých pohlaví. Muži, protože jsou větší a silnější než ženy, bývají označováni za přirozeně dominantní. Jak ovšem Leibowitzová podotýká, dominance je nejasný termín a může se projevovat v různých formách: přednost v přístupu k potravě, zastávání role živitele a ochránce žen a dětí, iniciativní role v sexuálním chování, vedoucí pozice ve skupině atd. (Leibowitz 1975, 22). Naopak ženy jakožto menší a jemnější jsou považovány za lépe uzpůsobené péči o děti, citlivé, emocionální a poddajné. Dominance, větší vzrůst a fyzická síla bývají z evolučního hlediska považovány za reprodukční výhodu. Předností vůdců, živitelů, ochránců a sexuálních agresorů je to, že mohou zplodit silnější potomky. Tento argument přisuzuje fyzické rozdíly mezi pohlavími rozdělení rolí u našich předpokládaných předků. Současné fyzické rozdíly se tedy zdají být výsledkem fyzických rozdílů, které se vyvinuly z raných hominidních a pre–hominidních populací (Leibowitz 1975, 23). Leibowitzová ovšem zpochybňuje metodu, kdy si výzkumníci vybrali jeden druh nehominidních primátů, který jim měl pomoci pochopit dimorfismus mezi lidmi. Protože tato metoda upřednostňuje některé druhy před jinými, zaměřila se Leibowitzová na několik druhů najednou. Snažila se přitom vybrat druhy reprezentující různá prostředí a zjistit korelaci mezi prostředím a pohlavní diferenciací. Pohlavní dimorfismus podle ní nemůže být jednoznačně ztotožňován s rozdělením rolí podle pohlaví. Leibowitzové hypotéza říká, že primáti se zřetelným pohlavním dimorfismem mají jedno společné. Všichni žijí v environmentálních podmínkách, které podporují samce více než samice. Pohlavní dimorfismus tudíž není generován z výběru favorizovaných živočichů a z předpokladů k odděleným sociálním rolím. Je výsledkem tlaku na živočichy, aby růst a zrání zrychlily, když jim dávají reprodukční výhodu v prostředí, které podporuje samce více než samice (Leibowitz 1975, 26).

Leibowitzová zkoumala odděleně gibbony, kteří znaky pohlavního dimorfismu prakticky nevykazují, orangutany, kteří mají naopak pohlavní dimorfismus vysoce rozvinutý, a poté se zaměřila na velké africké primáty. Z nich mají výraznější znaky pohlavního dimorfismu gorily a méně výrazné šimpanzi. Nakonec podrobila výzkumu pozemské paviány, kteří jsou sice lidem poměrně vzdálení, ale jejich prostředí se nejvíce podobá tomu, na které se ve svých počátcích člověk adaptoval. Leibowitzová došla k závěru, že sociální uspořádání mezi gibbony, orangutany, gorilami a šimpanzi nepotvrzuje teorie, které spojují pohlavní role s biologickými rozdíly mezi pohlavími. Navíc u lidí je pohlavní dimorfismus často kladen do přímé souvislosti s životem v páru, kde je muž ochráncem, agresorem a vůdcem. Leibowitzová tento druh soužití objevila pouze u gibbonů, kteří pohlavní dimorfismus paradoxně nevykazují (Leibowitz 1975, 26). Za podobně spornou považuje korelaci mezi pohlavním dimorfismem a samčím vůdcovstvím. Tento jev podle ní hraje odlišné role za odlišných okolností. Například u orangutanů s velkým pohlavním dimorfismem se vůdcovství vůbec nevy-



Obr. 18. Nikoli podle genů, ale podle prostředí by kulturnímu modelu našich předků měli nejvíce odpovídat paviáni. Pramen: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/d3/Female_baboons_with_pups.jpg?uselang=cs

skytuje. Gorily sice žijí v natolik stabilních skupinách, aby si určily vůdce, nicméně tito samci se chovají velmi jemně a neagresivně a nemají žádné výsady týkající se rozmnožování a přístupu k potravě. Jejich úkolem je pouze chránit ostatní členy skupiny a určovat její směr (Leibowitz 1975, 28). Ani u šimpanzů jakožto našich geneticky nejbližších příbuzných Leibowitzová nenašla jednoznačnou korelaci mezi fyzickou dominancí a vůdcovstvím. Vůdcovství u šimpanzů popsal jako dočasné a nestabilní a nenašla ani žádný důkaz, že někteří samci mají sexuální výsady a lepší přístup k potravě. U orangutanů Leibowitzová popsalá totální absenci vůdcovství, ačkoliv se vykazují výrazným pohlavním dimorfismem. Samci orangutanů nejsou vůdci skupin ani ochránci, protože nežijí se skupinou. Samci si od sebe drží spíše odstup a zřídka spolu bojují. Tudíž pohlavní dimorfismus u těchto primátů není svázán s pohlavními rolími (Leibowitz 1975, 29). Nikoli podle genů, ale podle prostředí by kulturnímu modelu našich předků měli nejvíce odpovídat paviáni (obr. 18). Leibowitzová se na ně zaměřila proto, že žijí v podobném rovinatém prostředí, na které se naši předkové adaptovali. Samci paviánů jsou výrazně větší než samice, mají těžší konstrukci a větší špičáky. Obě pohlaví mají velmi prchlivý temperament. Žijí vesměs ve větších, mírumilovných a stabilních skupinách. Aktivní dospívající samci cirkulují kolem uzavřené pohyblivé skupiny, zatímco samice s mláďaty se drží uprostřed a shromažďují se kolem podskupiny „alfa“ nebo kolem dominantních samců. Podskupina alfa zahrnuje několik většinou starších samců, kteří tvoří bariéru mezi hrozcím nebezpečím a smečkou (Leibowitz 1975, 29). Alfa samce si samice vybírají jako sexuální partnery v době říje. Tito samci vyhánějí ostatní samce a soutěží s nimi nebo je zapuzují, když je omezené množství kvalitní potravy. Alfa samci také určují pohyb skupiny. Leibowitzová také poukazuje na to, že paviáni žijící v lesích se chovají odlišně od těch, kteří žijí ve stepním prostředí. Skupiny lesních paviánů cestují v lineárním uspořádání, kde je vždy na začátku a na konci skupiny samec. Starší samice vybírají a nařizují, kam se který den

půjde. Dospělí a dospívající samci často mění skupiny. Když hrozí nebezpečí, samci většinou vysílají varovné signály a vytvářejí únikovou cestu. Když je však nebezpečí bezprostřední, do bezpečí stromů první utečou samci, kteří nejsou zatíženi potomky. U těchto paviánů nebylo vyzorováno, že by si samice vybíraly přednostní partnery. Samice iniciují páření na vrcholu říje a páří se s různými samci (Leibowitz 1975, 30). Zcela rozdílné uspořádání Leibowitzová vyzorovala u paviánů pláštíkových, kteří žijí v suchých etiopských horách. Shromažďují se ve velkých skupinách přes noc a přes den se rozcházejí do skupin o jednom starším a jedním mladším samci, které obvykle doprovází několik samic bez mláďat nebo s mláďaty. Čím je samec starší, tím méně času se skupinou tráví a jeho roli přebírá mladší samec. Toto „kvazi-rodinné“ uspořádání by podle Leibowitzové mohlo nasvědčovat tomu, že rozdíly v pohlavních rolích souvisí s fyzickými rozdíly a že sklon k vytváření harému a nukleární rodiny je vrozený. Níže pak ovšem popsalá změnu, která nastala v jedné generaci uměle vytvořené kolonie těchto paviánů. Starší samice převzala vůdcovské aktivity, když všichni starší samci narození ve volné přírodě zemřeli a kolonii odchovaní samci se této role nedokázali zhostit (Leibowitz 1975, 30).

V této souvislosti Leibowitzová hovoří o plasticitě v chování a adaptabilitě pohlavních rolí, které se zdají být součástí chování paviánů. To podporuje její hypotézu, že korelace mezi pohlavním dimorfismem a pohlavními rolími je velmi nízká a nejednoznačná. Klíč k pochopení vzniku pohlavního dimorfismu Leibowitzová vidí v odlišném růstu a zrání jednotlivých pohlaví, které souvisí s reprodukčními funkcemi. Zatímco samci pokračují v růstu i po dosažení reprodukční zralosti, samicím se v tomto období růst zastaví, což pro obě pohlaví představuje reprodukční výhodu. Leibowitzová předpokládá, že v prostředí, ve kterém jsou vzrůst a síla samců podporovány sháněním potravy v širším okruhu, než v jakém shánějí potravu samice, budou samci pokračovat v růstu po dosažení sexuální zralosti a získají reprodukční výhodu. Pro samice zastavení růstu po otěhotnění znamená viditelnou výhodou pro přežití jejich i potomků. Jídlo pro dva v období těhotenství vyžaduje menší příjem a menší aktivitu u samic, kterým se zastavil růst, než u těch, které stále rostou. To však neplatí například pro arboreální druhy primátů, u kterých se nevyskytuje pohlavní dimorfismus a samci i samice mají stejné vzorce pro obstarávání potravy. Jedním z důvodů je fakt, že tito živočichové jsou stejnou měrou chráněni před predátory prostředím, ve kterém žijí (Leibowitz 1975, 32). Závěrečná hypotéza Leibowitzové tedy říká, že v prostředí, které podporuje samce v rozptylu více než samice, reprodukční výhoda připadá samcům, kteří se dostatečně aktivně pohybují po okolí, cítí se bezpečně a dokáží najít zdroje potravy za proměnlivých podmínek a v různých situacích. Zároveň reprodukční výhoda připadá samicím, kterým se zastaví růst v pubertě a umí efektivně přijímat potravu při reprodukci a výchově. Tato hypotéza podle Leibowitzové poskytuje možnost vysvětlení evoluce fyzické diference bez ohledu na pohlavní role (Leibowitz 1975, 34).

3.2.4 Michelle Zimbalist Rosaldová (1944–1981):

Veřejný muž a soukromá žena

Michelle Zimbalist Rosaldová studovala na Harvardské univerzitě, kde v roce 1972 získala doktorský titul v oboru sociální antropologie. Poté pracovala jako asistentka na Stanfordské univerzitě. V letech 1967–1969 prováděla ještě jako studentka Harvardské univerzity společně se svým manželem terénní výzkum v severním Luzonu na Filipínách u Ilongotů. Mezi Ilongoty je přivedl zájem o lov lebek. Výzkumem chtěli ukázat, že tento zvyk u Ilongotů zdaleka není minulostí. Během devíti měsíců terénní práce zjistili, že šedesát pět ze sedmdesáti dospělých mužů ve věku od dvaceti let ulovilo alespoň jednu lebku a že lov lebek je zde stále praktikovaným zvykem. Pro Rosaldovou bylo velké překvapení, že jinak velmi mírumilovní lidé, všemi ostatními respektovaní, se oddávají tak násilné aktivitě, a zajímalo ji, jak to sami Ilongoté vysvětlují. Na základě konverzace s domorodci nejprve nemohla najít žádné dostatečné vysvětlení. Ilongoté

neříkali, že loví lebky za účelem získat nepřítelovu duši, ani že se nesnaží tím ze svých nepřátel udělat přátele. Rosaldová nakonec zjistila, že jejich přístup k aktu zabíjení stojí na velmi emocionálních základech. Zdejší muži tvrdí, že přinášejí lebku, když „mají těžké srdce, cítí se rozzlobení nebo stresovaní“. Z tohoto důvodu se Rosaldová později pokoušela zjistit, jak je zdejší osobní a citový život sociálně konstruován, a pochopit, jaký interpretační úsudek vyžaduje zdejší vysvětlování reality. Na strukturálně–lingvistické rovině se soustředila se na dva domorodé termíny: *liget* = rozzlobený (jako opozitum k pasivní, chmurný nebo úzkostný), od něhož je odvozena vášně nebo kreativní energie *abeya* = vědomí nebo něco, co kontroluje vášně a emoce. Její následný podrobný výzkum životního cyklu mužů a žen mezi Ilongoty odhalil, že muži jsou zde více vášniví a neklidní než ženy díky jejich zkušenosti s cestováním na vzdálená místa. S ohledem na krocení jejich vášně nebo její efektivní využitelnosti přinášejí hlavu oběti, aby jim ztišila duši a dodala klid. Díky tomu posilují vědomí, stávají se psychicky zralými, dospělými muži schopnými se ovládat a duchovně růst (Rosaldo 1980). O Ilongo-



Obr. 19. Hlavní příčinou genderové asymetrie je podle Michelle Rosaldové umístění žen do soukromé sféry. Pramen: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/a/a1/Photograph%2C_WP_10688%2C_OP%5E665_08_3_169%2C_Household_Workers_Training_Project%2C_San_Jose%2C_California_%28Cooking%29_-_NARA_-_296100.jpg

tech Rosaldová napsala řadu článků, knižně vyšla její studie v roce 1980 pod názvem *Mysl a vášeň: Představa Ilongotů o nich samých a o sociálním životě*.

Velmi záhy se začala zajímat o studium žen v mezikulturní perspektivě a publikovala na toto téma mnoho článků. Sama přispěla do sborníku *Ženy, kultura a společnost*, který editovala společně s Louise Lamphereovou v roce 1974. Spoluzaložila také program Feministická studia na Stanfordské univerzitě. Pokusila se dokumentovat univerzální asymetrii v kulturním hodnocení pohlaví na základě všeobecně rozšířeného druhotného postavení žen na úrovni psychologické, sociální a ekonomické. Podle Rosaldové ženy, i když mohou být důležité, silné a vlivné, v každé společnosti postrádají vědomou a kulturně uznávanou autoritu. I ve společnostech, které například popisovala Margaret Meadová, podle Rosaldové existují jisté limity. K vysvětlení, proč se tak děje, použila strukturální model, který ukazoval opakující se aspekty psychologické, kulturní a sociální organizace jako opozici mezi domácí, soukromou orientací žen a vnějškovou či veřejnou orientací mužů převažující ve většině společností (obr. 19). Rosaldová byla přesvědčena, že každá nám známá společnost rozeznává a promýšlí rozdíly mezi pohlavími a v každé společnosti existují charakteristické úkoly, zvyky a zodpovědnosti primárně asociovány s muži nebo s ženami. Za velmi pozoruhodné považovala to, že mužské aktivity jsou vždy vnímány jako nadřazené, více důležité a kulturní systémy přidělují autoritu a hodnotu rolím a činnostem mužů. I když jsou například v některých částech Nové Guiney práce mužů a žen velmi podobné – ženy pěstují sladké brambory a muži jamy, jamy jsou zde považovány za prestižní potravinu. Tato asymetrie v kulturních hodnoceních mužského a ženského Rosaldové připadala jako univerzální a často nesouvisí jen s aktivitami ekonomickými, jak by se na první pohled mohlo zdát. Například u mírumilovných Arapešů, které studovala Meadová a u kterých identifikovala společný zájem o rodinu, vzájemnou vstřícnost a kooperaci mezi pohlavími, je žena vnímána jako „dcera“ svého manžela. V čase dominantního mužského rituálu, kdy muži hrají na zázračnou flétnu, se dožaduje účasti jako nezasvěcené dítě (Rosaldo 1974, 19). Tyto rituály mužské dominance je možné nalézt napříč mnoha etnologickými studii. Často se tento fenomén vyskytuje také na jazykové rovině, jako například u kmene Merina na Madagaskaru. Aby zdejší muži byli kulturou uznávaní, sofistickovaní a respektovaní, musí se naučit vyjadřovat nepřímou, zaobalenou, mluvit „tajnou“ mužskou řečí. Ta potom slouží jako formální styl veřejné mluvy a ženy jsou považované za méněcenné, protože neumí hovořit kultivovaně (Rosaldo 1974, 20). Rozdílné hormonální cykly, sexuální kapacita či emoční orientace podle Rosaldové ke genderové asymetrii značnou měrou přispívají. Důležité je však pochopit, jakým způsobem je společnost převádí do morální roviny a na této úrovni je hodnotí a interpretuje.

Dichotomie soukromý–veřejný je jedním ze základních stavebních pilířů Rosaldové strukturálního rámce nezbytného k identifikaci a vysvětlení pozice mužů a žen na úrovni psychologické, kulturní, sociální a ekonomické. Termín „soukro-

mý“ v tomto pojetí znamená absenci či minimální míru formálních institucí a typ aktivit, které jsou organizovány pouze v bezprostředním okolí, kolem jedné či více žen a souvisejí nejčastěji s výchovou dětí. Termín „veřejný“ naopak poukazuje na aktivity, instituce a formy sdružování, které spojují, uspořádávají, organizují nebo zahrnují partikulární skupinu matka–dítě. Tato opozice bude více či méně klíčová v každé společnosti a poskytuje univerzální rámec pro konceptualizaci aktivit jednotlivých pohlaví. Není však determinována kulturními stereotypy ani společenským hodnocením pohlaví, jak by se na první pohled mohlo zdát, ale vychází z velmi univerzální identifikace žen s domácím životem a mužů s životem veřejným (Rosaldo 1974, 23). Na psychologické úrovni situace vypadá tak, že muži, jelikož nemají žádný jednoznačný závazek související s výchovou dětí jako ženy, jsou svobodní k vytváření hierarchizovaných skupin a společenských norem a pravidel. Fakt, že děti vyrůstají ve fyzické blízkosti své matky, způsobuje touhu mužů dosáhnout nezávislosti, uznání, vlastní identity a stát se plnohodnotnými dospělými. Tato motivace je mnohem silnější než u žen, které se stávají spíše pokračovatelkami svých matek (Rosaldo 1974, 26).

Druhým následkem soukromého života je to, že ženy jsou vnímány jako jakási klidná hladina společnosti. Protože ženy se cítí připoutány k dětem, vytvářejí pocit jistoty a sounáležitosti, který je mužům nedostupný. Muži jsou naopak fyzicky a sociálně odděleni od svých dětí pro své politické a ekonomické cíle, ale k dosahování svých cílů jsou motivováni spíše abstraktní autoritou než osobním závazkem (Rosaldo 1974, 26). V některých kulturách, jako například v částech Indonésie, muži tráví tak dlouhý čas na svých dalekých obchodních cestách, že doma jsou vědomě považováni za cizince či hosty. Na Nové Guinei jsou zase rozšířené společné mužské domy, ve kterých tajné rituály učí mladé muže, že jejich zdraví, síla a krása se snižují a ničí poutem k domovu. Podobné rituály zaměřené na oddělení muže od rodiny pro jednotlivce znamenají bariéru ukotvit se v intimitě. Díky distanci muži manipulují jejich sociálním prostředím, zůstávají vyčleněni z intimních interakcí a kontrolují je. Protože muži mohou být separováni, mohou být i „svatí“ a díky iluzi jistoty plynoucí z vyhýbání se intimitě se skrývají pod pláštíkem neporušenosti a vážnosti. Ženy naopak mají problém udržet si odstup od lidí, se kterými se denně stýkají. Musejí se starat o děti, krmít je a mýt je a zastávat domácí práce. Jejich sociální interakce je pro ně strukturálně mnohem složitější, neustále kolísají mezi svou náladou a náladou svých dětí. Ženský život je definován mnohem více důvěrností než odstupem. Ženy častěji než muži musí zodpovídat za osobní potřeby lidí kolem nich, což jim znemožňuje manipulovat s okolím nebo ho kontrolovat (Rosaldo 1974, 29).

Další ze základních asymetrií se týká socializace a získaného a připsaného statusu ženy a muže. Většina kultur se domnívá, že pro mladou dívku je relativně snadné stát se ženou, že tento proces je dívce dán od přírody. Jakákoliv bolest je ve skutečnosti asociována s ženskou socializací. Žena se však stává pouze následovnicí své matky a zde se zásadně odděluje její zkušenost od mužské. Žena dospívá a stárne biologicky,

nicméně rituály potvrzující ženství jako zvláštní kategorii v životě společnosti jsou jí odepřeny. S tím souvisí také to, že u většiny společností se setkáváme s relativně malou osobnostní diferenciací mezi ženami jako individui a každá žena je společností klasifikována jako příslušnice jedné skupiny s obecně platnými vlastnostmi. Na symbolické rovině se dichotomie soukromý-veřejný odráží v jisté příbuznosti ženy s přírodou a muže s kulturou. Protože muži jsou definováni v termínech jimi vytvořených institucí, jsou přímými účastníky a tvůrci systému lidské zkušenosti. Na morální úrovni je jejich světem kultura. Žena naopak žije životem, který se jeví jako vybočující z pravidel, které kultura stanovila. Její status je odvozován od cykličnosti jejího života, od biologických funkcí, od sexuálních nebo biologických pout odlišných od mužských. Navíc ženy jsou více spojeny s „nečistou“ částí života a představují jakési hranice sociální existence – dávání života, truchlení při smrti, krmení, vaření, odklizení odpadu atd. V kulturních systémech nacházíme opakující se opozice. Muži stojí na straně kultury a jasného řádu a ženy díky své biologické a sexuální funkci na straně přírody, mnohostrannosti a nevyzpytatelnosti (Rosaldo 1974, 31).

V mnoha společnostech jsou také ženy chápány jako něco „nenormálního“. Kde jsou muži klasifikováni v termínech institucionálních pozic, ženy s jejich aktivitami, zájmy a odlišnostmi dostávají idiosynkratický nádech. Z pohledu širšího sociálního systému jsou chápány jako deviantní či manipulující, protože systém sociální klasifikace málokdy vytváří prostor pro jejich zájmy, kterým se nedostává veřejného porozumění. V mnoha patrilineárních systémech jsou ženy chápány jako nepotřebné a nadbytečné, ale zároveň pro muže životně důležité. Jsou potřeba jako manželky nebo sestry, které budou zaměněny za manželky, a také proto, že produkují nové pracovní síly a dědice. Protože jsou důležité, jsou silné a jejich síla existuje navzdory formálním pravidlům. Žena může například být prostřednicí mezi jejím vlastním rodem a rodem jejího potenciálního manžela. Její manipulace a výběr mužského příbuzného mohou být rozhodujícím způsobem důležité pro její rod. V podobných situacích mohou kultury vypracovat myšlenku znečištění a ženské aktivity omezit jako nebezpečné (Rosaldo 1974, 32). V této souvislosti je známý například zvyk z Jižní Afriky, kde jsou muži závislí na ženské politické manipulaci, bojí se jíst jídlo uvařené menstrující ženou a vyhýbají se sexuálními aktivitám a kontaktu se znečišťující ženou před jakoukoli důležitou událostí. V některých společnostech je zase nebezpečí spojeno se ženami, které oplakávají smrt mužského příslušníka jejich rodu. Proto mnoho společností vypracovává složitější systém zvyklostí pro vdovy než pro vdovce. Muži se sice mohou zúčastnit pietního obřadu, ale pouze ženám je předepsáno dlouze a veřejně truchlit. Například na Madagaskaru ženy tančí s kostmi mrtvého, v některých částech Nové Guiney se mladým dívkám usekává prst, když nastane úmrtí v rodině. V jiných částech světa jsou vdovy upalovány, rdoušeny, musí spáchat rituální sebevraždu atd. Tento pocit, že vdova je nenormální žena a že musí nést břemeno ztráty, se zdá nejvíce vyvinutý ve společnostech, kde je žena nejvíce definována svým vztahem k muži. Poslední

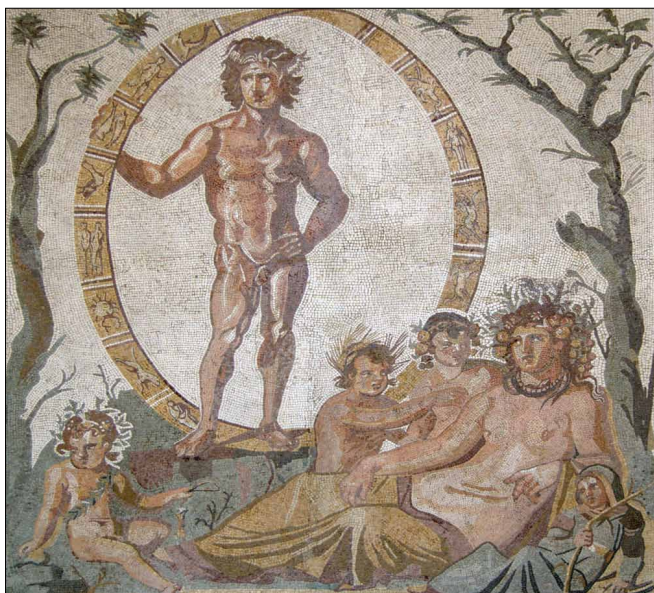
aspekt reflektující opozici mezi soukromou a veřejnou sférou aktivit se vztahuje k produkci, k oblasti mužského a ženského ekonomického života. Ekonomická organizace žen se zdá více oddělená od veřejného života než mužská. Ženy pracují většinou individuálně nebo v malých neorganizovaných skupinách. Produkty ženské práce jsou určeny pro jejich domov a nejbližší okolí. Ve většině lovecko-sběračských společností se muži i ženy mohou účastnit lovu i sběru zároveň, sběr je však vždy chápán jako ryze ženská práce. Sběračství vyžaduje malé formální plánování a organizaci. Skupiny žen společně prohledávají porost, každá dělá stejný druh práce a každá získává potraviny. O tyto potraviny se někdy dělí se sousedy, většinou je však spotřebovává pouze její rodina. Na druhé straně lov je záležitostí mužů jako členů určité organizované skupiny a úlovek je distribuován mezi celou komunitu. Pokud muž loví individuálně, úlovek je většinou prestižní majetek, který použije jako součást ceny za nevěstu, jako dar při mimořádných příležitostech či jako kompenzaci při rodových sporech (Rosaldo 1974, 35). Na základě těchto pozorování Rosaldová dospěla k závěru, že ekonomická sféra žen je stejně jako emoční a sociální více individuální a konkrétní než mužská. Tím zároveň zpochybnila marxistický názor, že žena jako zdroj sociální produkce je delegována do domácí sféry až s rozvojem technologie a kapitálu.

Na základě využití strukturálního modelu Rosaldová identifikovala aspekty, které by ženám pomohly získat společenský vliv a hodnotu. Model ukázal dva základní druhy strukturálního uspořádání: vstup žen do veřejného života nebo vstup mužů do domácnosti. Podle tohoto modelu se zdá, že status žen bude nižší ve společnostech, kde je pevná diferenciace mezi soukromou a veřejnou sférou aktivit, kde jsou ženy izolovány od ostatních a umístěny pod autoritu jednoho muže v rodině. Jejich pozice se zlepší v případech, že se budou moci dovolávat autority. Jedním ze způsobů je podle Rosaldové osvojení si mužských rolí nebo vytvoření vlastní kategorie, systému pevných sociálních pout, pravidel a hodnot ve světě, který je ženám vlastní. Jako příklad spojení obou možností uváděla systém Ilongotů, které studovala. Mezi Ilongoty je mužský lov více hodnocen než zahradnictví provozované ženami, ale oba způsoby produkce se vzájemně doplňují a rozdělení práce není striktní. Rituály týkající se lovu a zahradničení obsahují stejný soubor magických úkonů. V každém domě, když se začíná distribuovat jídlo, žena vaří a rozděluje porce rýže, zatímco muž vaří, porcuje a podává maso. Během dne, když žena zahradničí, muži tráví dlouhé hodiny s dětmi. V noci leží dítě na lůžku uprostřed mezi otcem a matkou. Také sňatek svou symbolikou poukazuje na trvalou a kooperativní sociální jednotu. Ve skutečnosti je každodenní život Ilongotů velice málo diferencován podle pohlaví. Neexistují tu žádné mužské domy nebo oficiální veřejná místa, žádná touha po nezávislosti, uspořádání a organizování hierarchického světa mužů. Nejzávažnější politické konfrontace se odehrávají v největší místnosti některé z domácností. Ačkoliv muži mají při politických jednáních převahu, ženám je zřídka zakázáno mluvit. Je zřejmé, že nejvíce rovnostářské společnosti jsou ty, ve kterých jsou veřejná a soukromá sféra pouze

slabě diferencovány a kde ani jedno pohlaví nemá za cíl autoritu. Ohnisko sociálního života je soustředěno hlavně kolem domova, a pokud je o veřejných záležitostech rozhodováno v domácnostech, ženám se dostává legitimní veřejné role (Rosaldo 1974, 40).

3.2.5 Sherry Beth Ortnerová (1941): Má se žena k muži jako příroda ke kultuře?

Sherry Ortnerová studovala na Chicagské univerzitě, kde také získala doktorát. Poté vyučovala na Sarah Lawrence College a pracovala pro Institut pro pokroková studia v Princetonu. Přednášela také antropologii na univerzitě v Berkeley a v Michiganu. V současné době působí na Kolumbijské univerzitě. Původně svůj výzkum zaměřila na nepálské Šerpy a jeho výsledky publikovala v knihách *Šerpové a jejich rituály* (1978), *Vysoké náboženství: Kulturní a politická historie šerpského buddhismu* (1989) a v řadě odborných článků a statí. Mimo to se zabývá symbolickou antropologií, genderovými studii, strukturalismem a poststrukturalismem. Společně s Harriet Whiteheadovou editovala sborník *Sexuální významy: Kulturní konstrukce genderu a sexuality* (1981) a vydala knihu *Konstrukce genderu: Politika a erotika kultury* (1996). V genderové antropologii se proslavila názorem, že kulturně všeobecná druhořadost ženy vyplývá z jejího spojování s přírodou, která je vzhledem ke kultuře považována za podřadnou (obr. 20). Muž je naopak symbolem kultury a civilizace, která přírodu ovládá. Ortnerová druhořadé postavení ženy ve společnosti považovala za kulturní univerzálii, za pankulturní fakt. Ve svých pracích často citovala myšlenky Simone de Beauvoirové, které se pokoušela empiricky dokázat



Obr. 20. Bohyně Gaia (ležící). V řecké mytologii je blízkost ženy a přírody ztělesněna Gaiou – bohyní Země a matkou všeho, co na Zemi žije a roste. Pramen: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/4/4e/Aion_mosaic_Glyptothek_Munich_W504.jpg

prostřednictvím antropologického výzkumu. Problém druhořadého postavení ženy ve společnosti vymezila do třech základních úrovní. 1. Univerzální fakt, že kultura každé společnosti přiřazuje ženě druhořadý status. Cílem genderové antropologie by v tomto směru mělo být vysvětlení, co tím míníme a jak máme tento fakt zdůvodnit. 2. Specifické ideologie, symbolika a sociokulturní uspořádání vztahující se k ženě, které se mění od kultury ke kultuře. Tato úroveň má vysvětlit každý jednotlivý kulturní komplex na základě faktorů, které jsou pro onu skupinu specifické. 3. Přímou pozorovatelnou podrobností o ženských činnostech, o jejich přínosu, moci, vlivu atd., které jsou často v rozporu s kulturní ideologií, nicméně vždy omezené předpokladem, že v celkovém systému nemohou ženy nikdy oficiálně zastávat prvořadé postavení. Zde se tedy jedná o úroveň přímého pozorování. (Ortner 1998, 93). Na základě těchto premis identifikovala tři klíčové indikátory, které by měly ukázat, že určitá kultura považuje ženy za méněcenné. 1. prvky kulturní ideologie a výroky dotazovaných osob, které explicitně snižují hodnotu žen tak, že ženám, jejich rolím, úkolům, produktům a sociálnímu prostředí přisuzují méně prestiže než mužům, 2. symbolické znaky, např. poskvrnění, které lze interpretovat jako implicitní vyjádření méněcennosti, 3. sociokulturní uspořádání, která ženy vylučují z činnosti ve sférách považovaných za sídla nejvyšší moci společnosti nebo jim upírají možnost kontaktu s nimi. Tyto tři typy údajů mohou i nemusejí být v kterémkoliv jednotlivém systému vzájemně propojeny. Rovněž kterýkoliv z nich obvykle postačí k názorné demonstraci podřadného postavení ženy v dané kultuře (Ortner 1998, 93). Jako příklad Ortnerová uvedla společnost, která si v tomto zúčtování stojí tradičně lépe – matrilinéární kmen Vraních indiánů popisovaný Robertem Lowiem. Mezi členy tohoto kmene podle Lowieho ženy zastávaly v průběhu Slunečního tance funkce, které se těšily velké úctě. Někdy hrály úlohu hostitelek v den svátku Vařeného masa, mohly se stát vůdkyněmi při Tabákovém obřadu a měly v něm nápadnější roli než muži. Nikdo jim nebránil, aby se účastnily obřadu pocení, aby se staly léčitelkami nebo vyhledávaly vidění. Navzdory tomu menstruuující ženy jezdily na podřadnějších koních a nebylo jim dovoleno, aby se přiblížily k muži, který byl zraněný nebo se vydával na válečnou stezku. Podle Ortnerové zde byla menstruace pravděpodobně považována za nebezpečný zdroj nákazy a stanovovala ženám přes jejich práva a pravomoci jasné hranice. Protože menstruace ohrožovala válčení, jednu z nejvíce ceněných zvyklostí kmene, podstatnou pro jeho sebeurčení, byly ženy symbolicky vyloučeny přímo z podstaty kultury kmene (Ortner 1998, 95). Ortnerová je přesvědčena, že žena je pankulturně ztotožňována s něčím či se symbolem něčeho, co každá kultura podhodnocuje a definuje jako existenci nižšího řádu než je sama. Tímto symbolem je pro ni příroda v nejobecnějším významu. Každá kultura implicitně uznává a prosazuje rozlišování mezi působností přírody a působností kultury, lidského vědomí a jeho produktů (Ortner 1998, 97). Ortnerová se rovněž domnívá, že odlišnost kultury spočívá právě v tom, že ve většině situací dokáže transcendovat přírodní podmínky

a přizpůsobit je svým záměrům. Kultura na jistém stupni vědomí prosazuje sebe samu zcela samoúčelně, aby se od přírody lišila a byla jí nadřazená, a tento smysl pro odlišení a nadřazenost spočívá ve schopnosti socializovat a zkulturovat přírodu. Druhořadý status žen si tedy lze vysvětlit tak, že na rozdíl od mužů, kteří jsou ztotožňováni s kulturou, jsou ženy ztotožňovány nebo symbolicky spojovány s přírodou. Jelikož smyslem kultury je vždy pojmout a transcendovat přírodu, pak by pro ni bylo přirozené, aby si ženy podřizovala nebo je dokonce utlačovala, jestliže je chápe jako součást přírody (Ortner 1998, 97). Proč si však o ženě myslíme, že je blíže přírodě? Tuto otázku Ortnerová zkoumala na rovině fyziologické, sociální a psychologické. Na úrovni fyziologické identifikovala toto spojení především v souvislosti s prokreativními tělesnými funkcemi. Ženské tělo se díky svým funkcím jeví jako předurčené k tomu, aby se více a déle zabývalo životem druhu, lokalizuje ženu blíže k přírodě, zatímco mužská fyziologie skýtá muži příležitost, aby se v mnohem větší míře zabýval projekty kultury. Ženské tělo a jeho funkce staví ženu do sociálních rolí, které jsou v kulturním procesu považovány za role nižšího řádu než role určené mužům. Tradiční sociální role vnucené ženě díky jejímu tělu a jeho funkcím ve svém důsledku strukturují její psychiku, která je stejně jako fyziologická přirozenost ženy a její sociální role, chápána jako entita více spjatá s přírodou (Ortner 1998, 98). Procentuálně delší časový úsek života ženy bývá proporcčně větší podíl jejího těla částečně, někdy převážně zaměstnán přírodními procesy, které se vztahují k reprodukci lidského druhu (menstruace, těhotenství, kojení). V mnoha kulturách tělo ženu jednoznačně odsuzuje k pouhé reprodukci života, který nemá přirozené kreativní funkce, naopak musí být kreativní vnějškově, uměle, prostřednictvím techniky a symbolů. Tím vytváří relativně trvanlivé, věčné, transcendující objekty. Paradoxně to, že žena je stejně jako muž obdařena kulturním vědomím a plně a oddaně se zapojuje do kulturního projektu lidské transcendence přírody, jí nutí k tomu, aby bez námitek akceptovala devalvování ženy. Jako vědomá bytost a členka kultury se řídí logikou jejích argumentů a dospěla k výsledkům kultury společně s muži. Její účastnictví v kultuře je částečně doloženo samotným faktem, že akceptuje vlastní podcenění a sdílí stanovisko své kultury. Na sociální úrovni začíná spojení ženy s přírodou vztahem k dítěti. Jelikož tělo matky prochází laktačními procesy v přímém vztahu k dítěti, které v těhotenství nosí, je vztah mezi kojící matkou a dítětem chápán jako přirozené pouto. Podle uvažování formovaného kulturou patří matky a děti k sobě. Děti, které překročí hranici kojeneckého věku, rovněž ještě nejsou dost silné na to, aby vykonávaly nějakou důležitou práci, jsou pohyblivé a neukázněné a nedokáží rozpoznat nebezpečí. Vyžadují proto dohled a stálou péči. Hranice vlastních aktivit ženy jsou tak stanoveny omezenými schopnostmi a nízkým stupněm síly a dovednosti dětí a žena je tak uvězněna do rodinné skupiny (Ortner 1998, 103). Protože kojenci ještě nejsou většinou považováni za lidské bytosti, stejně jako zvířata jsou zcela nesocializovaní, neovládají řeč a vyměšování, neumí chodit, jsou spíše považováni

za součást přírody, za bytosti nižšího řádu. V důsledku toho, že kultura ženy a kojence spojuje, přisuzuje i ženě existenci nižšího řádu. Dále zde však podle Ortnerové hrají roli i jisté strukturální konflikty mezi rodinou a společností. Rodinná jednotka je totiž chápána jako biologická rodina pověřená reprodukcí a socializací nových členů společnosti a je protikladem entity veřejné, nadřazené síti svazků a vztahů utvářejících vlastní společnost. V této souvislosti Ortnerová citovala tvrzení Lévi-Strausse předestřené v knize *Elementární struktury příbuzenských vztahů* (1949). Podle tohoto tvrzení „jsou rodinné jednotky vzájemně spojeny ustanovenými pravidly, která jsou logicky na vyšší úrovni než jednotky samy. Tak se vynořuje struktura – společnost, která je logicky na vyšší úrovni než rodinné jednotky, z nichž je utvářena“. A jelikož jsou ženy s rodinným kontextem spojovány a jsou na něj skutečně více nebo méně vázány, jsou s touto organizací nižšího sociálně-kulturního řádu ztotožňovány. Další klíčový sociální aspekt spatřuje Ortnerová v úkolu žen socializovat nové členy společnosti. Žena je první osobou, která zprostředkovává ranou socializaci a přetváří novorozence z pouhých biologických organismů na kulturní lidské bytosti tím, že je učí, jak se chovat a jak správně jednat, aby se stali plnoprávními členy kultury. Avšak v téměř každé společnosti nastává okamžik, kdy je socializace dospívajících chlapců předána do rukou mužů. V jistém smyslu chlapci ještě nejsou považováni za skutečné, pokud jejich vstup do sféry plně lidského statusu nezprostředkují muži. V této souvislosti Ortnerová uvedla trefnou analogii se situací v naší kultuře, kde v oblasti školství dochází k postupné inverzi poměru učitelů a učitelek podle stupňů. V mateřských školkách jsou většinou učitelky, většina univerzitních učitelů jsou muži. Stejně tak ve většině společností je vaření ženská práce, což pramení z praktických důvodů, že žena je doma s dětmi a má na vaření čas. Pěstuje-li však nějaká kultura, např. Francie nebo Čína tradici „opravdového“ vaření v protikladu k triviálnímu, běžnému domácímu vaření, bývají hlavními kuchaři téměř vždy muži. Tento model se opakuje v oblasti socializace, kde ženy uskutěčňují přechod od přírody ke kultuře na nižším stupni, ale když kultura rozlišuje nižší a vyšší stupeň těchto funkcí, vyšší stupeň je vyhrazen mužům (Ortner 1998, 103–106).

Na úrovni lidské psychiky Ortnerová identifikovala významnou dimenzi, kterou lze pankulturně aplikovat, a to dimenzi relativní konkrétnosti oproti relativní abstraktnosti. Femininí osobnost má sklon zabývat se spíše konkrétními pocity, věcmi a lidmi než abstraktními jevy, tíhne k personalismu a partikularismu. Druhou úzce spjatou dimenzí je relativní subjektivita v protikladu k relativní objektivitě (Ortner 1998, 106). V této souvislosti navázala na myšlenku psychoanalyticky orientované feministky Nancy Chodorowové, že tyto rozdíly nejsou vrozené nebo geneticky naprogramované, ale vyplývají z téměř univerzálních rysů rodinné struktury, zejména z toho, že ženy jsou v mnohem větší míře zodpovědné za ranou péči o dítě a za pozdější socializaci ženy, i z toho, že strukturální model výchovy dítěte, upevňovaný výchovou k ženské a mužské roli, tyto rozdíly, replikované a redukováné v sexuální sociologii dospělého života vytváří. Pokud

platí, že feminní osobnost je téměř univerzálním faktem, pak lze podle Ortnerové tvrdit, že její rysy možná dále přispěly k názoru, že ženy jsou jaksi méně kulturní než muži. To znamená, že ženy mají sklon vytvářet se světem vztahy, které může kultura chápat jako vztahy, které jsou více jako příroda imanentní a tkvící ve věcech jako takových. Kultura naopak věci transcenduje a transformuje vrstvením abstraktních kategorií a neosobních hodnot. Vztahy žen vždy tíhnou jako příroda k relativní bezprostřednosti, přítomnosti, zatímco muž nejenže tíhne k vytváření vztahů mnohem zprostředkovanějších, ale ve skutečnosti si často důsledněji a pevněji než k samotným věcem a lidem vytváří vztahy ke zprostředkujícím kategoriím a formám (Ortner 1998, 108).

Jako stěžejní důsledek popsané situace Ortnerová vyvodila kulturně podmíněné ukotvení ženy ve funkci zprostředkovatelky mezi přírodou a kulturou. Trvalá životnost jakékoli kultury závisí na řádně socializovaných jedincích, kteří se na svět budou dívat očima své kultury a budou více či méně lnout k jejím morálním zásadám. K zajištění takového výsledku musí být funkce rodinné jednotky pod přísným dohledem a stabilita rodinné jednotky jako funkce musí být co možná nejméně zpochybňována. Pokud platí, že žena je univerzálně prvotním činitelem rané socializace a je považovaná za ztělesnění funkcí rodinné skupiny, budou se na ni vztahovat silnější omezení i zákazy, které tuto jednotku obklopují. Intermediární postavení ženy mezi přírodou a kulturou tak vysvětluje nejen její nižší status, ale také silnější omezení jejich aktivit. V poslední řadě pak může být podle Ortnerové důsledkem intermediární pozice ženy její symbolická dvojznačnost. V ženské psychice se mnohem výrazněji než v mužské projevuje sklon utvářet bezprostředněji vztahy s lidmi jako jednotlivci a nikoliv jako se členy té či oné sociální kategorie. To lze chápat jako způsob, který buď tyto sociální kategorie ignoruje (a tudíž podvrací) nebo je transcenduje a dosahuje tak vyššího stupně jejich syntézy. Odtud je možné vysvětlit polaritu mezi podvrátnými feminními symboly jako čarodějnice, uhrančivý pohled, menstruační poskvrnění, kastrující matky atd. a ženskými symboly transcendence jako matky bohyně, milosrdné dárně spásy, ženské symboly spravedlnosti a výraznou feminní přítomnost v umění, náboženství, rituálu a právu. Feminní symbolika daleko častěji než maskulinní projevuje sklon ke svrchované exaltovanosti na jedné straně a maximální zvládnutosti na straně druhé. Nejvýraznějším symbolickým vyjádřením ženské dvojznačnosti je kulturně velmi rozšířené chápání ženy jako dárně života i smrti (Ortner 1998, 111–113). Důležité je však znovu zdůraznit, že celé schéma popsané Ortnerovou je více kulturním konstruktem než daností přírody. Ve skutečnosti jsou muž i žena stejně blízko přírodě jako kultura, oba mají vědomí a jsou smrtelní. Výsledkem tohoto schématu je ovšem účinný systém, který Ortnerová nazývá systémem zpětné vazby. Různé aspekty situace, v níž se žena nachází, přispívají k tomu, že je na ni pohlíženo jako na bytost, která je blíže přírodě. Názor, že je blíže přírodě, se pak stává součástí institucionálních forem, které její situaci reprodukuje.

3.2.6 Louise Lamphereová (1940): Individuální ženská síla a kooperace

Ačkoliv Louise Lamphereová ještě patří do skupiny antropologů zaměřených na výzkum univerzální druhořadosti ženy, je přesvědčena, že vedle své podřízenosti ženy disponují velkou individuální silou a zdůrazňuje sílu žen v domácí sféře. Podle jejího teoretického rámce je tato síla manifestována v individuálních vztazích v domácí sféře, zatímco veřejná sféra je určována muži. Její práce v podstatě směřují ke zpochybňování modelů založených na dichotomiích a posouvají výzkum ke společností, kde jsou mužské a ženské role komplementární, ale rovnocenné. Jako jeden z podkladů jí posloužila analýza lovecko-sběračských skupin ovládajících místní ekonomickou politiku, ve kterých sestry, manželky, bratři a manželé mají stejný vztah k ekonomickým statkům a zdrojům. Podle Lamphereové ženy uvnitř domácností mohou sdílet společné zájmy a sjednocovat se za účelem řešení problémů souvisejících s jejich každodenními aktivitami jako péče o děti, vaření, šití atd. Většina etnografických studií ukazovala, že v mnoha domácích skupinách existují konflikty a soutěživost mezi ženami – napětí mezi manželkami jednoho muže v polygynních společnostech, dominance tchyně nad snachou či spory mezi sestřenicemi. Lamphereová se snažila ukázat, že tyto faktory mohou být často vytrženy z kontextu a že v mnoha společnostech naopak mezi ženami existuje vzájemná kooperace. Společně s tím kritizovala mužskou perspektivu vidění struktury rodinného života v rámci vývojového cyklu rodiny. Z této perspektivy každá rodina či domácnost prochází primárně fázemi formování, vývoje a rozpadu. Jiné studie kladly více důraz na kontinuitu rodiny a převod majetku a autority, které jsou však podle těchto studií téměř vždy v rukou mužů. Nezabývaly se však strukturou moci v domácnosti a tím, jak se uvnitř ní pohybují ženy. Ve funkcionalistických analýzách manželství rozvinutých Redcliffe-Brownem, Leachem a Gluckmannem je zdůrazňováno, že práva a povinnosti postupují po svatbě z jednoho rodu do druhého nebo jsou manželstvím vytvořeny. Ženy jsou zde nahlíženy většinou jako ty, na jejichž domácí práci, získaný majetek a sexuální život má nárok jejich rod. V mnoha společnostech pak tato práva po svatbě přecházejí na manžela a potažmo na jeho rod, který se stává pro ženu dominantním a drží nad ní kontrolu (Lamphere 1974, 98). Lamphereová však v těchto studiích postrádala fakt, že ženy vůči těmto zvyklostem také kladou odpor a analýzu toho, jak může ženská resistence vůči manželově rodu vypadat. Aby vyvrátila jednostrannost pohledu na rodinu, podle kterého většina práv a povinností náleží muži a jeho rodu, demonstrovala alternativní rodinné uspořádání a řešení mnohem vstřícnější k ženám na několika společnostech – indiánském kmeni Navahů (obr. 21), Eskymácích a Křovácích. Navahové, jediný pastevecký kmen severoamerických indiánů, žijící v Novém Mexiku a Arizoně jí posloužil jako nejvýraznější příklad vzorce kooperace. Podle původního politického uspořádání tuto společnost řídili náčelníci–muži, kteří však měli relativně malou autoritu v praktickém životě a jejich funkce byla spíše oficiální, těšili se podobně účtě jako například lé-



Obr. 21. Louise Lamphereovou zajímala ženská síla a kooperace v indiánském kmeni Navahů. Pramen: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/a/a0/Navajo_women_shearing_sheep_-_NARA_-_530946.jpg?uselang=cs

čitelé. I v současnosti většinu pozic v kmenové samosprávě drží muži, nicméně ženy z politických jednání nejsou vyloučeny. Existuje zde oficiální politická struktura, nejzásadnější rozhodnutí se však činí v domácnostech nebo na úrovni jednotlivců. Majetek Navahové vlastní soukromě a kladou velký důraz na autonomii. Žádosti o pomoc jsou činěny nepřímou. Navahové od ostatních očekávají projev velkorysosti jako odpověď na jakýkoliv náznak potřeby. Domácnosti mívají formu matrilokálních rozšířených rodin, které jsou strukturovány kolem ženských pout a podporovány rolí matky, kterou tato kultura vnímá jako pozitivní. Po svatbě může pár žít s matkou nevěsty i ženicha. Ve skutečnosti je pouto mezi matkou a dcerou silnější, proto tato kultura inklinuje více k matrilokálnímu než patrilokálnímu způsobu usídlení. Krátce po svatbě si pár zařídí vlastní obydlí uvnitř osady. V rozšířené rodině drží rodiče nebo ovdovělá matka stále pozici autority, zejména co se týče chovu ovcí a jejich stříhání a zemědělských prací, ovšem jinak se každá domácnost drží hlavně osobní dohody. Mnohem více než hierarchický je způsob autority u Navahů rovnostářský. Individuální rozhodnutí nezáleží na jiné osobě nebo skupině, ale na jednotlivci nebo konsensu mezi manželským párem. Rodiče nebo ovdovělá matka nevnučují jejich

rozhodnutí jiným domácnostem, ale fungují jako ohnisko komunikace a kooperace. Žádost o pomoc se činí přímo mezi rodiči a dětmi, pouze otec používá matku jako prostřednici pro komunikaci se svou dcerou. Co se týče veřejné a soukromé sféry života, jsou u Navahů relativně málo diferencované a klíčovaná rozhodnutí se činí spíše v domácnostech než na nějaké veřejné aréně. Způsob autority v domácnostech je rovnostářský s důrazem na individuální autonomii. Za těchto podmínek mají navažské ženy značnou část života ve svých rukou a nepotřebují získávat moc přes někoho, kdo drží pozici autority nebo se pokoušet ovlivňovat někoho, kdo činí rozhodnutí, která nejsou v jejich pravomoci. Ženské strategie při získávání podpory od ostatních členů společnosti se nijak neliší od mužských, muži i ženy volí shodně strategii „sousedské výpomoci“, jak sami říkají. Ženy jen zřídka jednájí „skrze“ muže, ale často se stávají prostřednicemi v jednání mezi muži, například mezi manželem a tchánem. Navažské ženy také téměř nikdy nebývají v konfliktu s ženskými příslušnicemi svého rodu. Spojenství mezi matkou a dcerou je nejsilnější během dceřina dětství a mládí, po svatbě se relativně stabilizuje. Spojenství mezi manželem a manželkou roste nejvíce v období, kdy žena dosahuje středního věku a dává základ

vzniku nové osady, kterou manželský pár zakládá. Přesto však manželský vztah většinou nedosahuje síly vztahu mezi matkou a dcerou (Lamphere 1974, 103). Ženské strategie obecně podle Lamphereové závisí na struktuře moci a autority v domácnosti a na ženské pozici ve vztahu k vývojovému cyklu rodiny. Také konfliktům mezi ženami v domácnostech nemůže být porozuměno bez důkladného prozkoumání struktury domácí moci, místa ženy uvnitř této struktury a faktorů formujících vztahy mezi domácností a okolním světem. U Navahů, Eskymáků i Křováků jsou politická a soukromá sféra úzce propojeny a těžiště ženských kooperačních strategií leží v jejich každodenních aktivitách. Chovají se ekonomicky tím, že si vzájemně vyměňují zboží a služby. Také přístup k ekonomickým zdrojům, možnost odebírat zboží a služby a v neposlední řadě otevřené vyjadřování názorů a schopnost resistance dává ženám nepsanou moc či zvyšuje jejich vliv na muže (Lamphere 1974, 111).

3.3 Třetí vlna genderové antropologie

Pojetí genderu jako analytické kategorie v antropologii se stalo aktuálním tématem v debatě mezi esencialisty, kteří zaměřují pohlaví a gender, a kulturními konstruktivisty, kteří usilují o rozlišení pohlaví od genderu. Kulturní konstruktivisté chápou genderové rozdíly jako kulturní elaborace sexuálních (biologických) rozdílů. Koncem sedmdesátých let si genderové antropoložky začaly klást otázku týkající se pojmu univerzální ženské podřízenosti a začaly zpochybňovat modely založené na dichotomiích. Používání a rozvoj pojmu gender napomohlo antropologii osvobodit se od používání dichotomií a hledání univerzality. Gender, termín, který v antropologii vystřídal pojem žena, pomohl uvolnit téma nerovnosti z biologických konotací. Nový koncept genderu se vymanol z jednoduché binarity muž–žena a dále dekonstruoval i jednoduchou dichotomii pohlaví=přírodní, gender=sociální. Podle tohoto nového konceptu gender formuje sociální svět na několika rovinách, od symbolické úrovně jazyka přes strukturální úroveň institucí až po úroveň individuálně zažívaných identit. Všechny tyto roviny jsou genderovány, na všech je gender asymetrický. Nové diskuse se začaly týkat komplexnějších témat mezikulturní interpretace, univerzality, vztahů mezi myšlenkovými systémy a individuálním jednáním, mezi ideologií a materiálními podmínkami. Na základě předpokladu, že ženy a muži jsou produkty kultury a biologické rozdíly samy o sobě neposkytují univerzální základ sociální definice, nemohl už být koncept zvaný univerzální žena používán jako analytická kategorie. Stejně tak z antropologické analýzy začaly mizet do té doby univerzálně aplikované termíny „pozice žen“, „ženská podřízenost“ nebo „mužská dominance“ (Moore 1988, 7). Nevyhnutelný fakt biologických rozdílů mezi pohlavími přestal říkat cokoli o obecně sociální signifikaci těchto rozdílů. Třetí vlna feminismu v antropologii se rozběhla po roce 1980. Dichotomie, na které kladla důraz druhá vlna feminismu, byly



Obr. 22. Cristina Blanc–Szantonová popsala dopad kolonizace na genderové vztahy u filipínských Ilongotů. Pramen: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/55/PSM_V77_D532_Ilongot_men_and_woman_of_oyao_nueva_vizcaya.png?uselang=cs

ve své podstatě problematické, protože se těžko dalo oddělit mužství, ženství a jiné faktory jako například společenská třída. Kategorie žena pak již nenahrazuje další odlišnosti a role. Řada studií z tohoto období ukazovala, že všechny ženy nemají stejné univerzální potřeby a zkušenosti. Průkopnické práce genderových antropoložek této éry nastiňují teorie v historickém, politickém, sociálním a kulturním kontextu. Například antropoložka Cristina Blanc–Szantonová v roce 1990 popsala efekt španělské kolonizace a katolictví a pozdější dopad moderní severoamerické společnosti na genderové vztahy u filipínských Ilongotů (obr. 22). Z její studie vyplývá, že navzdory snahám Západu zavést zde své pojetí sexuální morálky a genderového uspořádání, zůstala místní komunita vůči těmto snahám rezistentní a cizí genderové vzorce se zde neuchytily. Ilongoté pouze pod vlivem Západu selektivně vstřebali nové genderové myšlenky a adaptovali se na ně, přičemž řada z nich kreativně přepracovali. To se projevilo například přijetím kultu panenství pocházejícího ze španělských a křesťanských kořenů a myšlenkou nadřazenosti muže nad ženou. Tyto koncepty zde však existovaly paralelně s důrazem na podobnost a rovnoprávnost pohlaví. Blanc–Szantonová se domnívá, že zatímco Španělé, Američané a moderní státy se

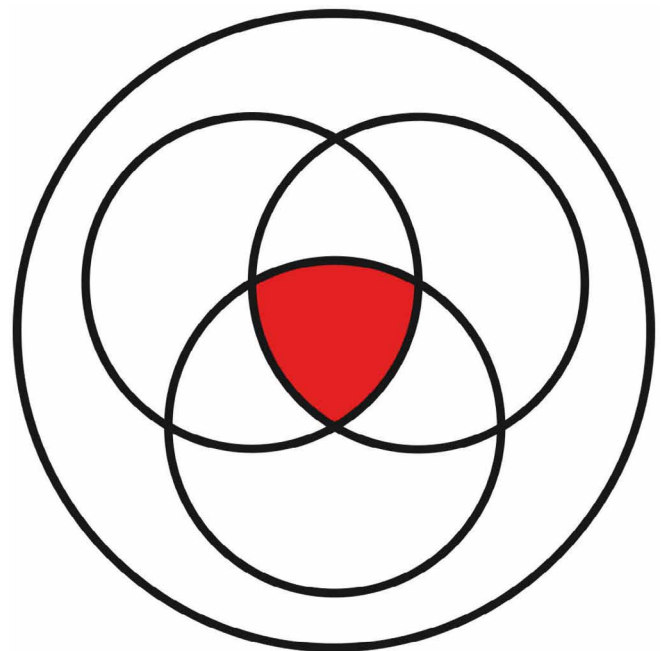


Obr. 23. Aihwu Ongovou zajímalo, zda a jak změnil genderové vztahy hromadný vstup malajských žen do práce. Pramen: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/0e/ljn_nurse.JPG?uselang=cs

stále usilovně snaží transformovat tento systém, nebudou nikdy schopni podkopat reprodukční bázi systému samotného. Genderové vědomí u Ilongotů není založeno na hierarchii, ale na rovnoprávnosti, která se odráží v sociální organizaci a bilaterálním rodovém uspořádání (Blanc–Szanton 1990). Aihwa Ongová zase ukázala příklad mladých malajských žen v průmyslové výrobě a pokusila se vysvětlit, jakým způsobem se pohlavní symboly a genderové konstrukty reinterpretují a transformují v situaci rychlých sociálních změn a konfliktů (obr. 23). Ongová se domnívá, že třídní a národnostní konflikty jsou často konstruovány jako konflikty genderové, proto změny v genderových vztazích mohou vést k porozumění procesu sociálních změn. Zabývala se také vzájemným střetáváním a konfliktem různých generových diskurzů v důsledku odlišných zájmů a střetů různých sociálních skupin. V těchto situacích mohou původní genderové koncepty získat nové významy a v měnících se podmínkách plnit nové funkce. Například když vedení v průmyslové výrobě zajišťuje bezpečí mladým dělnicím, podporuje jejich pohodlné dojíždění z domova do zaměstnání a apeluje na dobrou pověst mladých žen, odráží tím hodnoty a přání jejich rodin a zároveň svým zaměstnankyním poskytuje výhody. Pro vedení továrny je to ovšem také způsob kontroly žen v podniku a zajištění kvalitně odvedené práce. Z toho pro Ongovou vyplývá, že tradiční morální autorita muže v domácnosti a důraz na počestnost dívek se takto transformovala do systému zaměstnávání malajských žen (Ong 1987).

Britská antropoložka Henrietta Moorová, jedna z hlavních představitelk třetí vlny genderové antropologie, se domnívá, že rozdělení práce podle pohlaví je konstantně transfor-

mováno jako sociální a ekonomická změna v daném místě. V tomto procesu lokální změny se také mění názory na muže a ženy a na přirozenost genderových vztahů. Z tohoto důvodu se genderová antropologie snaží o analýzu toho, co determinuje tyto změny a jak se potom zařazují do společnosti jako celku. Pracuje s faktory jako přirozenost místních rodových systémů, existující politické a státní struktury a úroveň ekonomického rozvoje (Moore 1988). Mnoho autorů si myslí, že kolonialismus a misionářství v jejich snaze vyzdvihnout mužskou práci a vytvořit záměrný kontrast mezi soukromou a veřejnou sférou mají často škodlivý vliv na lokální genderové systémy. Ekonomika, politika a socio-ideologické vlivy pracují společně na transformaci konceptu gender a rozdělení práce podle pohlaví. Je ovšem chybné tento obraz zjednodušovat. Tento přístup totiž předpokládá, že lokální systémy jsou jednoduché a pasivní, neschopné odporovat cizím socioekonomickým a politickým strukturám (Moore 1988, 74). Genderová antropologie se v osmdesátých a devadesátých letech začala soustřeďovat na výrobu a práci, reprodukci a sexualitu, gender a status. Zvolna přestávala být pouze „studiem něžného pohlaví“, ale začínalo se také zkoumat mužství v rámci tzv. „mužské antropologie“, která pracovala stejným způsobem jako antropologie ženská. Antropoložky této éry předpokládaly, že význam společenské role jednoho pohlaví nelze pochopit bez hlubšího prozkoumání role pohlaví druhého. Podrobný popis posunu od studia ženy ke studiu gender, potažmo výzkumů feminity a maskulinity v mezikulturní perspektivě podrobně zmapovala právě Henrietta Moorová. Vývoj pojmu gender jako analytické kategorie reflektoval fakt, že život ženy nemusí být dán pouze skutečností jejího pohlaví,



Obr. 24. Pro moderní genderovou antropologii je typický koncept intersektionality – protínání různých sociálních faktor jako rasa, třída, etnicita či sexuální orientace. Pramen: http://en.wikipedia.org/wiki/File:Venn_0000_0001.svg

ale také vztahy, zkušeností a politikou, ve kterých jsou gender identity konstruovány a sociálně a kulturně zprostředkovávány. Tento posun byl, jak Moorová požadovala, částečně příspěvkem k empirické evidenci chápání genderu jako kulturně variujícího a specifického. O to se ovšem také zasloužila kritika ze strany feministek pocházejících z etnických menšin, které se stavěly proti předpojatosti akademických bílých feministek ze střední třídy. Zejména považovaly za nedostatečné vysvětlovat pojmem gender univerzální zkušeností s ženskou podřízeností. Barevné ženy požadovaly, aby jejich genderový status byl vnímán jako hlouběji zasazený v kategorii jejich rasy (Moore 1988). Typický pro toto období genderové antropologie je důraz na protínání různých sociálních statusů a faktorů, které gender ovlivňují a jsou s ním v různých kulturách různě spojeny. Jde především o rasu, třídu, etnicitu, sexuální orientaci atd (obr. 24). Často však hrají roli nejen genderové rozdíly, ale také rozdíly mezi ženami samotnými. V různých kulturách se přikládá různá váha a role ženám podle toho, zda jsou mladé či staré, jakou mají barvu pleti, zda jsou svobodné, provdané, rozvedené, bezdětné, těhotné nebo s dětmi (Callaway 1992, 35). V posledních letech se v antropologickém myšlení velmi ujal termín *gending*, který více klade důraz na zkušenost a kulturní specifika, na lokalizování a historizování lidské interakce v každodennosti a na kulturně specifickou sílu sociálních a pohlavních identit. Tímto termínem se ve svých pracích podrobněji zabývají antropoložky Andrea Cornwallová a Nancy Lindisfarneová.

3.3.1 Henrietta Louise Moorová (1957): Perspektivy genderu, rasy a třídy – problém stejnosti a rozdílnosti

Henrietta Moorová (obr. 25) patří k největším současným teoretickým genderové antropologie. Na základě intenzivního terénního výzkumu v Africe, dlouholeté zkušenosti s aplikací feministického přístupu v antropologickém výzkumu a bohatých teoretických znalostí v oblasti antropologie a genderových studií zpracovala pro genderovou antropologii klíčovou práci *Feminismus a antropologie* (1988), která komplexně seznamuje s historií tohoto oboru a srozumitelně přibližuje jeho jednotlivé aspekty odborné i laické veřejnosti. V závěrečném zamyšlení, které cituji, shrnula nejvýraznější perspektivy a otázníky současné genderové antropologie: *Feministická (genderová) antropologie je společenská věda, která je ve skutečnosti schopna demonstrovat silně komparativní perspektivu toho, co to znamená být ženou kulturně a historicky rozdílnou a také to, že gender je sociální konstrukce, která vždy vyžaduje specifikaci uvnitř každého kontextu. Otázkou feministické antropologie není, zda uznávat rozdíly mezi ženami, ale jaký druh rozdílnosti uznávat. Je pravdou, že v minulosti tento obor pracoval pouze se dvěma druhy rozdílů: genderovými a kulturními. Postupem času však rozvinul teoretický rámec, který specifikuje vzájemné propojení mezi rozdíly genderovými, kulturními, třídními a historickými. To je nejvíce patrné v diskusích o pronikání kapitalismu do různých kultur, dopadu koloniální nad-*



Obr. 25. Henrietta Moorová. Pramen: http://www.henriettalmoore.com/wp-content/uploads/2010/04/HLM_portrait2.jpg

vlády a měnící se podstatě rodiny. Komparativní perspektiva feministické antropologie ve všech těchto tématech a ve zkoumání způsobu, jakým byly vytvářeny genderové vztahy, podává kritické vysvětlení, jak porozumět podstatě těchto procesů a apeluje tak zároveň na mnoho dalších oblastí společenských věd. Posun směrem k třídní a historické analýze, který je ve feministické antropologii evidentní, je samozřejmě součástí širšího posunu v kulturní a sociální antropologii obecně, ovšem charakteristickým přínosem feministické antropologie je způsob, jakým demonstrovuje, že genderové vztahy jsou centrální součástí analýzy třídních a historických souvislostí. Debaty uvnitř feministické antropologie o měnící se podstatě rodiny poskytují mnoho argumentů pro současnou sociologii a pro současný feminismus, který se soustřeďuje na souvislost mezi formou rodiny a kapitalistickými vztahy ve výrobě. Apeluje také na společenské vědy myšlenkou, že teleologie západního rozvoje poskytuje historický model, který bude s největší pravděpodobností následován i jinde. Je pravdou, že feministická antropologie teprve nedávno obrátila svůj zájem ke studiu rozdílů založených na rase a pokouší se vysvětlit, jak se gender, třída a rasa prolínají ve specifických historických kontextech. Děje se tak do značné míry z důvodu, že radikální tendence v kulturní a sociální antropologii obecně opomíjejí zahrnování rasových aspektů do jejich kritické revize této disciplíny. Například v šedesátých a sedmdesátých letech mnoho antropologů, černých i bílých začalo rozvíjet kritiku koloniální minulosti antropologie a tvrdily, že v budoucnosti bude muset být tento obor založený na kritickém vědomí specifických souvislostí s koloniální nadvládou a stejně tak na porozumění vztahů při setkávání kultur, zejména kvůli kontaktu antropologa s lidmi, které studuje. Mnoho černých antropologů zdůrazňovalo, že koloniální a post-koloniální antropologie byla a stále je

rasisticky zaměřená. Své argumenty zakládali na faktu, že tato věda konstruuje jiné kultury jako objekty svého studia a jejich podstatné jevy podle ní spočívají ve vztahu k západní kultuře, nikoliv v historii a vývoji samotných kultur. Dále argumentovali tím, že antropologie se vůbec nepokouší naučit se pracovat s politikou vztahů černochů a bělochů za kolonialismu a tudíž ani nemůže a nechce pracovat s touto politikou v post-koloniálním kontextu. Do té doby antropologové slyšeli tuto kritiku pouze s použitím termínu *etnocentrismus*, nikoliv *rasismus*, což je velmi překvapilo a tomuto nařčení se samozřejmě bránili. Komparativní perspektiva feministické antropologie přispěla k analýze kulturní konstrukce genderu a k diskusi o rozdělení práce podle pohlaví, což zahrnuje i problémy týkající se rozvoje kapitalismu. V této oblasti přinesla značnou část znalostí. Feministická antropologie se teprve nedávno začala zabývat analýzou moderní společnosti a již nyní se zdá, že v nejbližších letech přinese v tomto směru zajímavé výsledky. Poloha, ve které se tento obor věnuje studiu příbuzenských vztahů v kontextu moderní společnosti, naznačuje velmi slibný přínos do studia příbuzenské systémové struktury rodiny a domácnosti. Tento velmi strohý výčet nemá v úmyslu sumarizovat výsledky, kterých feministická antropologie dosáhla, ale jeho účelem je stanovit cíle a oblasti, ve kterých má tento směr co říct. Nechci vyvolávat představu, že feministická antropologie je jediný směr, který se k podobným věcem vyjadřuje, protože strhávání bariér mezi vědními obory a všeobecný posun k interdisciplinárnímu bádání je jedním z nejvýraznějších počínů feministické kritiky ve společenských vědách obecně. Feministická kritika se nikdy nepokoušela pouze radikalizovat jednotlivé obory, ale usilovala také o zavedení nových způsobů a standardů výzkumu a nového vztahu mezi vědeckou teorií a praxí. Jak je možné dokázat na mnoha příkladech, feministická antropologie má velký potenciál vyjadřovat se k podstatným teoretickým tématům uvnitř oboru kulturní a sociální antropologie. Její důraz na rozdíly a vztahy v oblasti genderu a na další formy rozdílnosti dává příležitost ke kritickému zhodnocení přístupu, který antropologie vždy vůči kulturním rozdílům uplatňovala. Tím nechci říct, že kulturní rozdíly by měly být ignorovány nebo odsouvány. Chci tím ale naznačit, že formy rozdílů v lidském společenském životě – gender, třída, rasa, kultura, historie atd. jsou vždy prožité, konstruované a zprostředkované ve vztazích s ostatními. Pokud v našem teoretickém rámci zavedeme a priori nadřazenost nebo obecnou platnost jedné konkrétní formy rozdílnosti, automaticky tím riskujeme, že ostatní budeme ignorovat. Když si vezmeme příklad z rozdílů genderových, logicky zde nemůže existovat způsob, jak rozpoznat prožívání genderového rozdílu ve stejném momentu jako předcházející zkušenost s jinými formami rozdílnosti. Být černoškou znamená být ženou a být černou, ale zkušenost s těmito formami rozdílnosti probíhá současně a nikoliv postupně či následně. Navíc v mnoha společnostech jsou tyto formy rozdílnosti přímo strukturovány souběžně, proto jejich souběžnost není závislá na individuální zkušenosti každého člověka, ale je již ukotvena v sociální instituci. Je jasné, že specifický kontext některých forem rozdílnosti může být důležitější než jiný. To vychází z toho, že vztahy mezi různými formami odlišností bude vždy nutné specifikovat v daném historickém kontextu.

Nemůžeme předpokládat, že známe platnost všech konkrétních průníků mezi třídou, rasou a genderu ještě před naší analýzou těchto průníků. Úkolem feministických antropoložek stejně jako jiných vědců by mělo být nalezení způsobu teoretického zpracování těchto vysoce variabilních průníků mezi různými formami odlišností (Moore 1988, 192–197).

Další rozsáhlou oblastí, které se Moorová věnuje, je vztah mezi biologickými a kulturními determinantami lidského chování. Přiklání se k názoru, že je extrémně složité rozřešit argumenty založené na biologickém determinismu, neboť existuje celá řada jevů bez souvislosti nebo souvisejících jen velmi okrajově. Uvádí to na jednom příkladu z oblasti vztahu mezi agresivitou, mužskými a ženskými hormony. Pod růzností podnětů jsou tyto hormony považovány za základ válečnictví, politické a ekonomické dominance mužů, kriminality mládeže a obecně násilnického chování. Některé výzkumy však ukazují širokou různorodost příčin lidského chování. Současný výzkum v biologii podle Moorové explicitně odmítá tento pohled, přestože biologie je dynamická komponenta naší existence a nikoliv jednosměrná příčina. Za jeden z největších přínosů zavedení pojmu gender do společenských věd Moorová považuje posun směrem ven ze zajetí biologického determinismu, ve kterém se v sedmdesátých letech společenské vědy nacházely. Rozdíl mezi biologickým pohlavím a genderem se podle ní ukázal být klíčovým pro rozvoj feministické analýzy ve společenských vědách, protože umožnil vědcům demonstrovat, že vztah mezi mužem a ženou a symbolické významy spojené s kategoriemi „muž“ a „žena“ jsou sociálně konstruovány a ne pevně předurčeny přírodou. Údaje z mezikulturních výzkumů poskytují velmi důležitý empirický přehled, který ukazuje genderové rozdíly a vztahy kulturně a historicky proměnlivé. Na druhé straně Moorová připouští, že biologické rozdíly jsou implicitně skryté za genderovými vztahy a kategoriemi. Tento závěr však podle ní potřebuje další objasnění ve světle argumentů řady antropologů, kteří tvrdí, že některé kultury biologické, potažmo fyziologické rozdíly mezi mužem a ženou nevnímají a nejsou pro ně důležité. Jinými slovy vnímané rozdíly mezi pohlavími se v těchto kulturách mohou vztahovat k sociálnímu životu, spiritualitě či morálce, nejsou však považovány za důsledek biologické příčiny. Někteří vědci na základě toho tvrdí, že biologie se za genderovými kategoriemi ve skutečnosti neskrývá (Moore 1988, 7). Za otázku, která s kulturním vnímáním pohlavních rozdílů úzce souvisí, Moorová považuje porozumění lidskému tělu. To proto, že významy přisuzované tělu a jejich praktické uplatnění v životě se v kulturní a historické perspektivě také velmi mění. Zkušenost s lidskou tělesností lze podle Moorové do jisté míry považovat za univerzální. Ačkoliv podstata této zkušenosti se může lišit, je třeba vzít v úvahu vztah mezi biologickým pohlavím a gender, tělesnou entitou a sociální kategorií. V oblasti interpretace kultur Moorová poukazuje na potřebu připustit si myšlenku, že studia genderu v antropologii jsou založena na západním modelu lidské reprodukce. Tento model předpokládá, že rozdíl mezi mužem a ženou je daný biologicky a pre-sociálně a ačkoliv sociální konstrukce jsou postaveny nad těmito rozdíly, rozdílnost sama o sobě není na-

hlížena jako sociální konstrukce. Západní model předpokládá všudypřítomné zakořenění genderu v binárních kontrastech. Biologicky založené pohlavní rozdíly pomáhají antropologické analýze při objasňování genderových jevů pomocí symbolických dichotomií. Genderová studia se proto neumějí osvobodit od předpokladu přirozeně daných rozdílů mezi lidmi. Také západní koncept pohlaví je však sociální konstrukcí a rozhodně nám neposkytuje věrohodný materiál pro mezikulturní výzkum genderových konstruktů. Každé kultuře také neporozumíme na základě zkoumání procesu lidské reprodukce (Moore 1988). V západním světě je reprodukce většinou soustředěna v domácnosti a produkce mimo domov. Pomocí tohoto modelu nemůžeme zkoumat systémy produkce, kde se ženy podílejí na produkci i reprodukci v domácnosti. Genderové vztahy proto podle Moorové nemohou být zkoumány jako jednoduchá reflexe rozdělení práce podle pohlaví. Kulturní reprezentace gender jen zřídka zrcadlí skutečné mužské a ženské aktivity, jejich přínos pro společnost či jejich vztahy k jiným aktivitám. Řada genderových antropoložek tvrdí, že pozice ženy ve společnosti je dána mírou toho, jak je žena schopna kontrolovat svoji práci a její produkty. Tyto studie, jak Moorová poukazuje, často opomíjí kulturní a symbolickou úroveň genderových vztahů a soustředí se pouze na ekonomickou a politickou sféru. Řada novějších antropologických prací také zdůrazňuje chybnost představy, že společnosti mají pouze jeden jediný model genderových vztahů a pouze jeden diskurz. Výzkum tzv. mnohočetných modelů a diskurzů a jejich prolínání v daném kulturním kontextu je jedním z nových směrů genderové analýzy v antropologii. Jako příklad takového druhu analýzy lze uvést práci Anny Meigsové, která ukazuje, že v kmeni Hua na Nové Guinei paralelně existují tři různé genderové modely a diskurzy. První klade důraz na ženské tělo, které zdejší muži vnímají jako ohavné a nebezpečné. Ženy jsou v rámci tohoto diskurzu také chápány jako vnímavé, ovšem méně chytré. Tento model se zrcadlí v mnoha rituálech a sociálních institucích, zvláště v mužských iniciačních obřadech. Naopak druhý diskurz si s prvním do jisté míry protiřečí. Podle druhého modelu je ženské tělo dokonalejší než mužské a je mu nadřazené. Muži proto imitují menstruaci a věří, že také mohou otěhotnět. Třetí model je na rozdíl od prvních dvou rovnostářský a přiznává, že ačkoliv je ženské tělo odlišné od mužského, ani jedno není více či méně přitažlivé než druhé. Tento model zdůrazňuje vzájemnou závislost a komplementaritu a zaručuje mužům a ženám vzájemný respekt v každodenním životě (Miegs 1990).

3.3.2 Lila Abu-Lughodová (1952): Cudnost a rebelie muslimských žen

Významnou antropoložkou třetí vlny je Lila Abu-Lughodová, které se ve své knize *Psaní ženských světů* (1993), pokusila dekonstruovat dosavadní etnografické zacházení s kulturou. Jejím ústředním tématem je neohraničenost a nejednoznačnost kultury. Na výzkumu beduínských žen demonstruje, jaké mohou nacházet východy uvnitř genderově separované společnosti. Abu-Lughodová mimo jiné proslula zpochybňo-



Obr. 26. Ústředními genderovými termíny jsou v beduínské rodině čest, cudnost a sexualita. Pramen: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Bedouin_family-Wahiba_Sands.jpg

váním výroků západních feministek, že zahalování muslimských žen je výrazem jejich útlaku, společenské podřízenosti a přehnaného tradicionalismu. Tvrdí, že závěry v tomto směru nelze činit bez ohledu na individuální pocity muslimských žen, společenské konvence a bez hlubší znalosti muslimské kultury. Svůj první terénní výzkum prováděla v Egyptě a týkal se genderových vztahů, lidové poezie a politických postojů. V současné době Abu-Lughodová studuje například egyptskou televizní tvorbu pomocí terénní práce na egyptském venkově a v Káhiře. Cílem tohoto výzkumu je ukázat vliv médií na náboženství, sociální identitu i běžný život. Rozsáhlou analýzu genderových vztahů v beduínské společnosti Abu-Lughodová předložila v práci *Zahalovaný sentiment: Čest a poetika v beduínské společnosti* (1986). Ústředními genderovými termíny jsou zde čest, cudnost a sexualita (obr. 26). Tyto pojmy slouží podle Abu-Lughodové k racionalizaci nespravedlnosti a společenské hierarchie. U Beduínů je síť hodnot spojená s autonomií, čest je obecně spojována s maskulinitou a obrazem „opravdového muže“. Cudnost je naopak spojena se ženami. Beduíní nepopírají, že některé ženy mohou dosáhnout větší cti, ve striktním slova smyslu, než někteří muži nebo kategorie mužů (mladí a níže postavení). Nicméně obecně je mužství spojeno s autonomií a ženskost se závislostí. Tyto asociace korespondují s beduínským společenským systémem založeným na příbuzenství z otcovy strany a ekonomickým systémem, ve kterém starší muži ovládají zdroje a poskytují je ostatním mužům a ženám, kteří jsou na nich závislí (Abu-Lughod 1986, 118). Mužská nadřazenost u Beduínů přispívá k mužské morální nadřazenosti. Beduínské hodnocení maskulinity nad feminitou je reflektováno v celé plejádě přísloví, výrazů, institucí, rituálů a symbolů. Ačkoliv zde existují důležité sociologické důvody k devalvování žen, Beduíní situaci ospravedlňují přes morální podřízenost žen. Primární zdroj morální podřízenosti je spojení feminity s reprodukci, která ačkoliv je pozitivní, je nakažena menstruací a sexualitou. Tato identifikace žen s menstruací a sexualitou jim

znemožňuje různými způsoby dosáhnout morálních předností těch, kdo udržují morální kodex. To také determinuje způsob, který musí použít k získání respektu – a to je cesta cudnosti. Respektování cudnosti je zásadní cestou ke cti. Popírání ženské sexuality, které je znakem cudnosti, je symbolickým významem komunikační podřízenosti vůči těm, kdo jsou v hierarchii společnosti blíže kulturním ideálům a sociálnímu systému jako takovému (Abu–Lughod 1986, 119). Kmenový systém Beduínů je patrilineární s patrilocálním usídlením. Ženám brání domáhat se sociálního statusu otevřeného mužům a vytlačuje je na okraj, nicméně jim také dává alespoň dočasné právo sdílet materiální a sociální výhody společně s jejich bratry v kmenu a rodu. Nikdo zde nepopírá, že ženy mohou být ušlechtilé podle rodokmenu a mohou něco ze své ušlechtilosti předat potomkům. Ženský druhotný status je založen zejména na druhu morální podřízenosti definované standardy morálního kodexu, podle kterého jsou jednotlivci měřeni (Abu–Lughod 1986, 123). Muži a ženy jsou u Beduínů v symbolické opozici. Ženství je definováno pomocí asociace s reprodukcí, ovšem ani ne tak se sociálním aspektem mateřství, jako spíše menstruací, rozmnožováním a sexualitou. Tyto biologické vlastnosti jsou zdůrazněny v barvách ženského oblečení, zvláště pomocí všudypřítomného červeného pásku, zatímco mužské oblečení ukazuje spíše na morální a náboženské kvality. Ženské spojení s přírodou je nahlíženo jako handicap při schopnosti žen dosáhnout stejné morální úrovně jako muži. Nedostatek ženské nezávislosti na přírodě je staví do protějšku jedné ze zásad ctivosti – a to je sebeovládání. Názory o ženské morální podřízenosti se u Beduínů objevují často. Nejvíce těchto vyjádření je slyšet od mužů. Ženy je většinou neříkají, ale ani je nijak nepopírají. Například o mužích se říká, že jsou silnější a odvážnější než ženy. O ženách se zase říká, že se bojí tmy a jsou línější. Mužské hovory jsou považovány za plnohodnotné, zatímco ženské za prázdné a bezvýznamné. Někdy se říká, že když dvě ženy hovoří, sedí mezi nimi ďábel. Nejdůležitější je, že muži jsou považováni za čestné, poctivé a upřímné (Abu–Lughod 1986, 124). Ctivost a cudnost se k sobě dialekticky vztahují v uspořádání rodiny a ve cti rodu. Rodina má čest, když její hlavou je „opravdový muž“ ztělesňující ideály beduínské společnosti včetně ochrany a podpory závislých a když ženy a jiní závislí členové jsou cudní a odkazují ke svým poskytovatelům, tudíž plní mužské požadavky na jejich vyšší pozici v hierarchii. Když muž chybí, jeho žena ztratí čest, a když chybí žena, muž také ztratí svou čest. Tudíž všichni členové jsou odpovědní za čest všech, se kterými jsou příbuzní (Abu–Lughod 1986, 166). Abu–Lughodová se také zabývala ambivalentním vztahem muslimských žen k emancipaci. Beduínské ženy tradičně obcházejí mužskou kontrolu skrze oddělení ženského světa, ve kterém jsou schopné uniknout mužskému dohledu a zajistit si do jisté míry sebeurčení. Značnou část kontroly si také zajišťují odporem ke smluveným sňatkům. Lyrická poezie a další „rozvratné“ diskurzy představují také prostředek k odporu proti oficiálnímu genderovému diskurzu a možnost ho reinterpretovat. Abu–Lughodová se domnívá, že tyto tradiční formy odporu jsou stále roztlačovány. Poezie bývá stále více spojována s mlá-

dými muži, kteří zpívají písně, vydělávají peníze na lokálně produkovaných kazetách a používají tyto básně k revoltě proti starším příbuzným. Ženské hnutí je zde velmi důsledně kontrolováno, ženy musejí většinu času chodit zahalené a málokdy si mohou užívat relativní svobody. Autorka zde nachází paralelu s rostoucí konzumní orientací mladých žen, které se nakupováním oblečení a kosmetiky chtějí odlišit od svých matek a starších ženských příbuzných. Současné mladé ženy se již příliš neangažují v odporu proti smluveným sňatkům. Svatba pro ně naopak znamená romantickou záležitost a věří také, že si sňatkem zajistí materiální pohodlí. Na rozdíl od situace, ve které byly jejich matky, závisí jejich bezpečí a životní úroveň na přízni manžela. Všechno je nyní za peníze, ale ženy k nim nemají samostatný přístup. Mužská moc nad ženami souvisí i s nákupem zboží, jeho předáváním nebo utajováním. Společně s tímto sklonem ke konzumerismu ve zdejší kultuře vzrostl zájem o současnou komerční egyptskou hudbu a egyptské telenovely, ve kterých je obsaženo mnoho nových genderových idejí. Starší beduínské ženy a muži se těmto formám poegyptování snaží vzdorovat. Jak říká Abu–Lughodová, ačkoliv mladé ženy rebelují vůči starším, přiznávají si novou formu útlaku. Všechny formy sociální změny zahrnují větší či postupné přepracování genderových vztahů. Děje se tak proto, že změny systému produkce obsahují změny v rozdělení práce podle pohlaví. Politické konflikty obsahují nové rozložení moci mezi domácí sférou a okolním světem. (Moore 1988, 136–49).

3. 3. 3 Anna Lowenhaupt Tsingová: Teorie marginality

Z hlediska současné genderové antropologie stojí jistě za zmínku také spojení genderové tematiky s teorií marginality v díle Anny Tsingové. Tato antropoložka se často zaměřuje na dopad globalizace ve Třetím světě a s ním související sociální a ekologické problémy. Z genderové perspektivy je jejím nejvýznamnější dílem kniha *V říši diamantové královny* (1993), v originále *In the Realm of the Diamond Queen: Marginality in an Out-of-the-Way Place*. Tsingová staví svou práci na konceptu marginality, tedy vytlačování skupin a osob na okraj společnosti. Terénní výzkum, na jehož základě kniha vznikla, prováděla na Borneu u Dajaků, což je souhrnný název pro zhruba 200 etnických podskupin (obr. 27). Pro svůj výzkum si vybrala etnickou skupinu žijících v blízkosti pohoří Meratus. Hlavním cílem výzkumu bylo skrze tuto marginalizovanou etnickou skupinu považovanou za jednu z nejprimitivnějších na světě změnit pohled antropologů na lidi žijící v odlehlých částech světa. Důraz klade zejména na politickou a kulturní konstrukci marginality. Ukazuje procesy marginalizace komunity stojící na okraji státního uspořádání. Podle Tsingové je marginalizace formována třemi základními faktory: státními pravidly, formováním regionální a etnické identity a genderová diferenciací. Tsingová se domnívá, že prostřednictvím kulturního kontaktu Západu a zemí Třetího světa nedochází k narušení nedotčené kulturní tradice zemí Třetího světa, neboť ta už byla většinou překonána díky měnícímu se státnímu



Obr. 27. Dajakové je souhrnné označení asi 200 různých etnických podskupin žijících na Borneu, v Malajsii a v Bruneji. Pramen: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/f/f9/COLLECTIE_TROPENMUSEUM_Portret_van_een_groep_Dajak_mannen_en_vrouwen_TMnr_60031776.jpg?uselang=cs

uspořádání, náboženskému a etnickému statusu jednotlivých skupin v těchto zemích. Z tohoto důvodu se zaměřuje spíše na různé variace regionální marginality. S tím souvisí i její výklad genderu jako historicky konstituovaného a kritika přístupu, které ukazují kulturu jako vnitřně homogenní (Tsing 1993, 104). Nejednotnost a nestabilita diskurzu v oblasti genderu a reprodukce podle ní není jen znakem současného Západu a vnitřní heterogenitu a konflikt je možné nalézt prostřednictvím výzkumu i v odlehlých částech světa.

Tuto situaci demonstruje na výzkumu mezi obyvateli centrální části pohoří Meratus na Borneu. Během sedmdesátých a osmdesátých let dvacátého století se indonéská vláda rozhodla tuto neosídlenou oblast znovu osídlit a přizpůsobit ji aktuálnímu státnímu uspořádání. Tato změna se stala příležitostí zejména pro místní ambiciózní muže, kteří se pokoušeli zapůsobit na státní úředníky i svou komunitu a ujmout se místní vlády. Tito muži podporovali státní uspořádání požadované centrální vládou, ve kterém jejich vlastní komunita představovala chaos. Tento proces přinesl řadu rozporů a dilemat včetně těch, které se týkají genderu a reprodukce. Místní lídři potřebovali prezentovat sami sebe jako tmelící prvek komunity a zprostředkovatele mezi komunitou a centrální vládou. Vedení najednou záviselo na vnějších zdrojích moci a znalostech, což se gen-

derových vztahů dotklo několika způsoby. Místní vláda měla jen pramalý zájem přímo komunikovat s místními ženami a ty zase měly oproti mužům málo příležitostí cestovat, navazovat kontakty a získat potřebné znalosti. V místním politickém diskurzu nebyly ženy nijak odlišeny jako znevýhodněná skupina. Lídři prezentovali sami sebe jako výjimečné jedince, kteří dokáží ochránit komunitu, ovšem jen velmi málo žen se dokázalo takto prezentovat. Ženy a méně ambiciózní muži začali být nahlíženi jako periferní a neorganizovaní. Reprodukce se stala předmětem státní intervence, čímž se mužští lídři a obvyčejné ženy velmi polarizovali. Nesouhlas mezi muži a ženami ohledně rozdělení odpovědnosti při péči o děti se pak stalo v rámci místní politiky ožehavým tématem. Vyjednávání se však neprosadilo do veřejné diskuse, spíše se stalo předmětem zákulisního šeptání (Tsing 1993, 106).

V sedmdesátých a osmdesátých letech dvacátého století byl na Borneu implementován vládou dotovaný program na podporu plánovaného rodičovství, na kterém měly úzce spolupracovat místní vlády po celé zemi. V periferních oblastech bylo splnění cílů programu delegováno na místní lídry. Tsingová na implementaci tohoto programu ilustruje, jak se místní ženy potýkaly se zdvojenou marginalizací – jako obyvatelky periferní oblasti a zároveň jako ženy. Národní program na podporu plánovaného rodičovství pro místní lídry znamenal hlavně sehnat požadovaný počet žen, které by se do programu zapojily. Jedním z nich byl muž jménem Pa'an Tini, který měl šanci zvítězit ve volbách, pokud se mu podaří do programu zapojit čtyřicet žen. Jinak ovšem místní lídři nevěděli, jak se problému zhostit, protože neměli dostatek jiných informací o dané problematice. Když se před nimi Tsingová zmínila o antikoncepci, byli šokováni, jak může vláda omezovat počet jejich dětí. Nicméně Pa'an Tini byl připraven program vysvětlovat a propagovat, aby si získal respekt u vládních úředníků a zvítězil v místních volbách. Úředníci mu však neřekli nic konkrétního, chtěli jen seznam žen. To si tedy Pa'an Tini vzal za jediný úkol a všechno ostatní pro něj bylo irelevantní (Tsing 1993, 108). Poté, co Pa'an Tini odevzdal úředníkům seznam žen zapojených do programu, jeho komunitě byl poskytnutý příděl hormonální antikoncepce. Ta se však k ženám nikdy nedostala. Pa'an Tini tvrdil, že ženy o antikoncepci přestaly mít zájem, když zjistily, že nemá žádný zvláštní účinek na jejich zdraví a pocity. Ve skutečnosti byl však hlavní problém v tom, že ženám nikdo nevysvětlil, jak prášky užívat, a že u místních lídrů nebyla vůle ženám antikoncepci distribuovat. Volby se sice nikdy nekonaly, nicméně Pa'an Tini si získal pověst mocného muže s kontakty ve vládních kruzích. Ve skutečnosti však nemohl naplnit požadavek vládní úředníků, protože si sám nedovedl představit plánované rodičovství (Tsing 1993, 109). Když centrální vláda pověřila místní lídry splněním cílů programu, měla představu, že v této odlehlé oblasti fungují rodiny jako základ komunity a místní politiky, jako tomu bylo dříve, kdy hlavy rodin považovaly samy sebe za potenciální styčný bod místní politiky, než aby se považovaly za spojku mezi komunitou a centrální vládou. Tyto rodiny mohou být spočítány, mapovány, zdaněny, administrovány a jejich reprodukce může být plánována. Vláda si však neuvědomila, že požadavky

na nové politické uspořádání periferních oblastí a delegování pravomocí na místní lídry tradiční systém narušilo. Místní lídři tedy nemohli pracovat s rodinami přímo a znát jejich potřeby. Ženám naopak znemožnili přístup k antikoncepci, ačkoli se místní ženy o antikoncepci velmi zajímaly a chtěly ovlivňovat počet dětí, které se jim narodí. Jejich přání však nebylo vyslyšeno. Místní lídři ve skutečnosti popřeli genderově diferencované tradiční rodiny ve prospěch komunity pokrevních příbuzných bez genderového odlišení. V tomto procesu však vznikla nová genderová diferenciaci a společnost se polarizovala na muže, kteří hovořili veřejně, a ženy, které stály stranou a trousily sarkastické poznámky. Toto podle Tsingové není druh genderové segregace společně popisovaný v antropologické literatuře. Dajákové z oblasti pohoří Meratus nepopisují ženy a muže jako dvě odlišné sociální kategorie. Ženská řeč není doplňková k mužské, ani ženský diskurz není podřízený mužskému a nepotvrzuje mužskou dominanci. Muži a ženy jsou zde oficiálně nahlíženi jako rovnocenní partneři ve vztahu k politice komunity. V kontextu místního vedení se však zájem žen o kontrolu porodnosti stal předmětem odporu vůči vedení komunity a ženy se v tomto stáhly do neoficiální a neorganizované opozice (Tsing 1993, 112). Místní ženy se podle Tsingové potýkají se zdvojnásobenou marginalitou, ve vztahu k centrální i místní vládě, a přijímají opoziční role nejen ohledně antikoncepce, ale také ohledně dalších témat spojených s rodičovstvím. Z perspektivy místních lídrů je žádoucí mít hodně dětí pro rodinu i komunitu. Tudíž ženy, které si stěžují, že mají moc dětí, v podstatě vystupují proti komunitě. Říkají, že porod je přibližuje smrti a že péče o malé děti jim znemožňuje vídat se s příbuznými, chodit na trhy, na festivaly a navazovat kontakty mimo domov. Svě děti mají rády, na druhou stranu vyjadřují starosti a omezení, které jim děti přinášejí. Navíc diskurz místních lídrů poměrně bagatelizuje fyzickou náročnost těhotenství a porodu a nerovnou odpovědnost rodičů při péči o děti. Dítě je u Dajáků vždy popisováno jako společný projekt manželů, nicméně muži však mají výsadní právo, aby dítěti vdechli duši a uvedli ho do života. Ačkoli ženy toto dogma neodmítly, někdy si na něj stěžují. Když jeden mužský šaman říkal, že žena je pouze prázdná nádoba, kterou musí muž oplodnit, ženy argumentovaly, že dítěti dávají stejný díl života jako muži (Tsing 1993, 113). Tsingová se domnívá, že porody a rodičovství jsou u Dajáků jedním z hlavních zdrojů konfliktů mezi muži a ženami. V zájmu mužů je mít co nejvíce dětí, zatímco ženy se snaží mít pod kontrolou počet dětí a zejména rizika související s porodem. O tom vypovídá i rozdělení rolí při porodu. Zatímco muži jsou u porodu přítomni, aby rituálně uvedli do života svého potomka, ženy vykonávají funkci porodních asistentek a jejich hlavním zájmem je rodička, nikoli dítě. Konflikt byl podle Tsingové ještě více posílen, když počátkem osmdesátých let byly ve zvláště výhodné pozici mladí muži, kteří obchodovali s dobře prodáváním ratanem, což jim přinášelo prestiž a bohatství. Když se však oženili, museli si získat respekt rodiny a vlastní rýžové pole tím, že zplodili děti. Pro muže bylo tedy žádoucí mít děti. Naopak ženy měly jen málo příležitostí ke kontaktu s vnějším světem a k obchodování, tudíž rodinu nepovažovaly za žádnou výhodu. Čerstvě

vdané ženy se zdráhaly mít děti, protože jim to přinášelo jen břemeno rodičovství a pak teprve vlastní rýžové pole. V oblasti rodičovství neočekávaly od vedení komunity žádné výhody a pomoc. Tsingová dále upozorňuje na důležitý jev, který je důsledkem vytlačení žen z vedení a rozhodování o komunitě, a to je jejich nesrozumitelnost. Ženy se pohybují mimo diskurz místních lídrů, což je často činí plachými, volícími spíše cestu pasivního a nejednoznačného odporu (Tsing 1993, 114). Tuto situaci Tsingová demonstruje na příběhu čerstvě vdané dívky, která se původně zdráhala vdát a mít dítě. Její sestra o ní tvrdila, že na tuto roli ještě není připravená. Poté, co porodila na první pohled zdravé dítě, odmítla se o něj starat. Nepostaraly se však o něj ani jiné ženy z komunity. Dítě ani nedostalo jméno a za pár dní jeho matka oznámila, že zemřelo. Podle Tsingové nelze jednoznačně interpretovat, zda se matka dítěte vzdala, protože bylo nechtěné, nebo protože na něm poznala, že nepřežije. Nepostaraly se o dítě jiné ženy, protože neměly čas kvůli právě probíhající sklizni, nebo tím vyjadřovaly solidaritu v odporu vůči mužům? Podle Tsingové právě v situaci jako tato tkví marginalita žen. Marginalita je vždy za něčím, co nelze jednoznačně vysvětlit. Dítě bylo vnímáno především jako produkt manželova přání a citu, on měl ženu oplodnit a uvést dítě do světa. Její nedostatek zájmu o dítě neukazoval na odmítnutí ženství nebo mateřství, ale na záměr způsobit manželovi frustraci (Tsing 1993, 115).

Podle Tsingové marginalizace žen v oblasti pohoří Meratus není záměrně posilována státem, ale jedná se o nepřímý důsledek vzdálenosti žen od autority. Ženská opozice nemá jasně formulovaný veřejný hlas a místo toho si pomáhá neorganizovaným odmítáním mužských zájmů. Pro důkladnější prozkoumání procesu marginalizace Tsingová doporučuje zaměřit se při výzkumu více na místní dialog a neupřednostňovat před ním důraz celistvost znalosti místního prostředí. Při tomto důrazu na místní znalost je pak důležitější vyřčené než nevyřčené v rámci dominantního diskurzu. Dále Tsingová doporučuje dobře určit politické zařazení informátorů v rámci místního kulturního uspořádání. To také znamená dávat pozor na konkurenční genderové formulace různě situované ve vztahu k místním skupinám a hierarchii. Studium státní moci a místní nerovnosti podle ní zřídka analyzuje vnitřní diferenciaci. Většina výzkumů domorodých minorit chce ukázat marginalizaci nebo asimilaci skupin z perspektivy místních lídrů, zatímco Tsingová se ve své analýze pokusila ukázat spojení mezi vnitřní heterogenitou komunity a jejího vztahu ke státu, kde je odlišným způsobem marginalizována komunita jako celek a jiným způsobem jsou marginalizovány ženy uvnitř této komunity (Tsing 1993, 115).

3.4 Feministické metody v antropologii

Techniky používané v genderové antropologii se do značné míry shodují se standardními antropologickými technikami. Mezi ně patří terénní práce zahrnující zúčastněné pozorování, rozhovory, práci s informátory a informátorkami, hloubkové dotazování, analýza životopisů a dokumentů, případo-

vé studie i sběr kvantitativních dat. Pokud je středem zájmu výzkumu gender jako analytická kategorie, pak může být výzkum považován za součást genderové antropologie. Zatímco běžně užívaný termín pohlaví se vztahuje spíše na biologické rozdíly mezi mužem a ženou, gender znamená kulturní konstrukt vztahující se k pohlaví, jde o kulturně konstruovanou a sdílenou pohlavní identitu. Genderové kategorie v dané kultuře ovšem mohou být izomorfní s kategoriemi pohlavních rozdílů. Genderová antropologie předpokládá, že gender kulturně variuje a závisí na historickém období a sociální vrstvě, které jsou zkoumány (Gailey 1998, 206). Podle genderové antropologie jsou veškeré mocenské vztahy genderované a lze skrze ně porozumět sociální a kulturní dynamice. Tyto genderované mocenské vztahy mají kořeny v používaném jazyce, v sociálních vztazích a struktuře. Společně genderová antropologie tvrdí, že mocenské rozdíly formují zažívanou zkušenost lidí a významy, které lidé této zkušenosti připisují. Dále že gender je jednou z několika protínajících se proměnných, které společně produkují mocenské rozdíly, a že gender je hlavní organizující princip reprodukováný kulturou a transformovaný na kulturní zvyklosti (Gailey 1998, 205). To, co činí projekt feministickým, je zaměření na gender jako hlavní analytickou kategorii a účel přispět k odhalení a dešifrování genderovaných forem útlaku a vykořisťování (Gailey 1998, 219).

Za zakladatelku feministické metodologie v antropologii bývá považována Eleanor Burke Leacocková (1922–1987). Zabývala se širokým okruhem etnohistorických a etnografických analýz týkajících se dynamiky sociální hierarchie včetně genderové hierarchie. Používala zúčastněné pozorování, textovou analýzu, výzkum archiválií, přímé pozorování, rozhovory a různé druhy hloubkového výzkumu. Ve svých pracích došla k závěru, že gender vždy musí být centrální dimenzí analýzy. To, co konstituuje ženu, je podle ní komplikované vzhledem ke spojení s příbuzenskými rolemi, generací, třídou rasou, etnicitou a historickým kontextem. Neexistuje tak žádná žena esencializovaná, nadčasová a pasivně definovaná jinými (Gailey 1998, 204). Prvním krokem v procesu vytváření feministické metodologie bylo odhalení mužských předsudků a jednostranné mužské perspektivy v antropologii. Tento krok se zakládal na poznatku, že muži a ženy mají rozdílnou genderovou zkušenost a že oba druhy zkušeností by měly být v této disciplíně rovnoměrně zastoupeny a hodnoceny. Toto období se nazývá „add women and mix“. Genderové antropoložky v této fázi nejprve přehodnocovaly existující literaturu a četly ji vlastní genderovou optikou. Sledovaly ukazatele maskulinních předsudků v činěných závěrech, důkazech a analýze dat. Dalším krokem pak byla korekce těchto závěrů většinou v rámci stejné teoretické tradice. Výzkumnice upozornily na předsudky ve výběru mužských informátorů a v předpokladech, že muži jsou důležitější než ženy. Tvrdily, že tato devalvace ženských témat je spojena s genderovou hierarchií v naší vlastní kultuře. Za nepřijatelnou považovaly také tendenci některých antropologů myslet si, že ženy dané kultury jsou stejné jako muži, tudíž není třeba je odděleně zkoumat. V tomto období si genderová antropologie kladla

zejména otázky typu: Jak budou vypadat populární antropologická témata, když do nich zahrneme ženy? Jaká nastane změna v zobrazení dané společnosti, když se její analýza soustředí na ženy? Konkrétní výzkumné postupy však byly odlišné, protože genderové antropoložky vycházely z různých škol a teoretických orientací uvnitř antropologie – funkcionalismus, strukturalismus, marxismus. Souběžně se používaly historické i komparativní metody (Gailey 1998, 209).

Antropologická metodologie obecně je nahlížena jako disciplína, která by se měla vyvarovat vnášení své vlastní kultury do terénní práce, a součástí naší kultury je i gender. Oproti tomu jedna z populárních metod genderové antropologie – *engendering knowledge* klade důraz na hlubší porozumění našim vlastním genderovaným identitám a naší kultuře obecně, což má posloužit jako zdroj vhledu do života jiných lidí a kultur. Tato metoda požaduje, aby studium jiných společností a jejich genderových vztahů a ideologií bylo prováděno souběžně s podrobným zkoumáním nás samotných jako genderových identit (Callaway 1992, 30). Velmi populární se v genderové antropologii staly také autobiografie antropoložek, které narativně popisují jejich život, práci a genderovou zkušenost, zejména v terénním výzkumu. Tyto texty se svým stylem a zaměřením liší od klasické etnografie a někdy bývají považovány za hloubkovou ženskou tradici v popisu kultury. Jejich autorky se vymezily vůči převažujícím etnografickým konvencím tím, že podrobně vykreslily přímou osobní zkušenost k ukázkám procesu porozumění. Barvitě líčily jejich vlastní rozpaky, bezradnost i zoufalství při snaze o dešifrování různých kultur a pocity, které provázely momenty objevů a odhalení. Použitím narativního dramatu každodenního života v cizí kultuře osvětlily obecné skrze zaměření na konkrétní. Genderové rozdíly jsou v těchto studiích nahlíženy ne jako vrozené charakteristiky, ale jako naučené způsoby vztahování se k ostatním a naslouchání. Jde o naučené mody reprezentující realitu ve zkušenostních formách spíše než v abstrakci (Callaway 1992, 31). Autorky těchto studií psaly většinou pro širší čtenářskou obec, což se odráží také ve stylu jejich psaní. Ke studiím tohoto typu patří například *Návrat ke smíchu* (1954) od Eleanore Smith Bowenové, *Ranní lov* (1973) od Janet Suskindové, *Matky pro život* (1985) od Joke Schrijversové nebo *Zahalený sentiment* od Abu-Lughodové (1986).

3.5 Hlavní teorie

Genderová antropologie byla v posledních třiceti letech zásadně ovlivněna čtyřmi teoriemi. První z nich je *teorie zaměřená na praxi (practice theory)*, která si vypůjčila z marxismu hypotézu, že veškerá sociální aktivita směřuje k praxi. Feministická praxe se v tomto ohledu týká skutečných lidí dělajících skutečné věci a kultura samotná zde tudíž není příliš zvažována. Tato teorie se zabývá chováním lidí, nikoliv jejich kvalitami a potenciálem. Systém, který analyzuje, se pohybuje pouze ve sféře rovnosti a hierarchie. Praktická teorie je do jisté míry reakcí na Durkheimovo dělení posvátného a profánního, které

předpokládá, že ženy nemají symbolickou pozici. Mimo jiné si klade otázku, jak mohou být systémy reprodukovány navzdory své nerovnosti, nestabilitě a vnitřním rozporům a zvažuje nezbytnost dělení veškerého světa na dichotomie. Durkheimův statický systém je zde nahrazen dynamickým bojem a resistencí. K podobnému přístupu se později přiklonily i některé výrazné osobnosti třetí fáze genderové antropologie s tvrzením, že gender je determinován pohledem na ženu jako tvůrkyni přírody a na muže jako tvůrce kultury. Hlavní představitelka této teorie Sherry Ortnerová vidí původ genderové nerovnosti v tom, že ženy byly kdysi považovány za nebezpečné, proto jim muži stanovili přísná pravidla. Nyní jsou považovány spíše za bytosti v nebezpečí a musí se řídit pravidly, která je ochrání, např. cudnost, pohlavní zdrženlivost, pasivita atd. Ortnerová nicméně dochází k závěru, že ženy jsou sice vyloučeny z velkého množství prestižních společenských pozic, ale ještě více je mužů, kteří na ně také nedosáhnou (Bratton 1998).

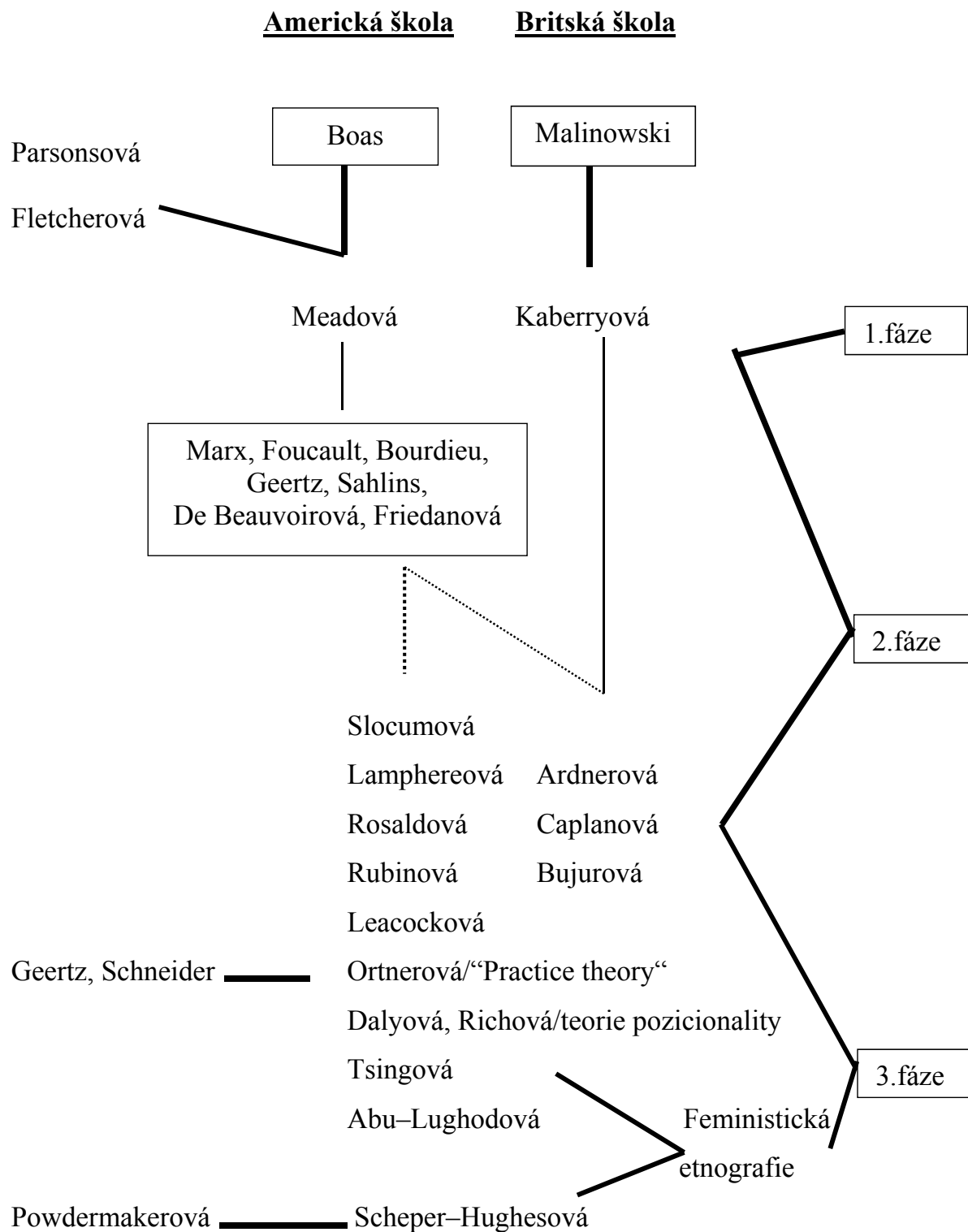
Teorie pozicionality se v rámci genderové antropologie rozvinula ve druhé polovině osmdesátých let jako reakce na tzv. kulturní feminismus. Ten uplatňoval esencialistický přístup, podle něhož existují univerzální esence ženství a obecně platné ženské hodnoty, které mohou být identifikovány. Jinými slovy ženy by se neměly oblékat do úřednických kostýmů a vstupovat do mužského světa, ale jako alternativu prosazovat pozitivní ženské hodnoty, např. mateřství, péči, lásku atd. a hrát hru podle svých vlastních pravidel. Hlavními zastánkyněmi tohoto proudu byly Mary Dalyová a Adrienne Richová. Proti nim vystoupily s kritikou francouzské post-strukturalistky, kterým vadilo údajné opomíjení útlaku a nerovných podmínek, za kterých se ženské hodnoty vyvinuly. Proto je podle nich lepší esencialistický koncept zbořit, než ho stále budovat. (Bratton 1998). Autoři kulturních studií konceptem pozicionality naznačují, že vědění a hlas se vždy nacházejí uprostřed siločar času, prostoru a společenské moci. Pojem pozicionality tedy vyjadřuje epistemologický zájem o „kdo, kdy a kde“ v souvislosti s mluvením, vynášením soudů a porozuměním. Lidé, kteří prošli konkrétní enkulturací, formulují svá pravdivostní tvrzení na konkrétním místě, v určitém čase a mají k tomu specifické důvody. Vědění proto nelze chápat jako neutrální nebo objektivní fenomén, ale jako společenskou a kulturní produkci, protože povaha vědění je utvářena „pozicí“, z níž je formulováno (Barker 2006, 156).

Třetím současným trendem ovlivňujícím genderovou antropologii je *performativní teorie*, která se zakládá na rozšíření anti-*strukturalistických* konceptů ze sedmdesátých let. Definuje gender jako důsledek diskurzu a pohlaví jako důsledek genderu. Teorie je charakterizována zaměřením na produktivní sílu, spíše než na významy diskurzu, a prosazováním dvojznačnosti a neurčitosti. Performativní teorie je mimo jiné ovlivněna Pierrem Bourdieuem a Marshalllem Sahlinsem, jejichž koncept kulturní historie předpokládá, že změna nastává díky soutěži zájmů a odlišných výhod pro dané historické období (Bratton 1998). V rámci performativní teorie je gender pojímán jako role, kterou hrajeme (performujeme) podle určitých scénářů a za pomoci různých rekvizit tak, jak konkrétní situace vyžadují. Mužství a ženství jsou považovány za proměnlivé kategorie, které v různých situacích a prostředích nesou rozdílné

informace a významy. Zda společnost někoho vnímá jako ženu či muže, a jaké mu přisuzuje charakteristiky, závisí na konkrétních kontextech, ve kterých je genderová role předváděna. Záleží na tom, jakým způsobem je gender performován například z hlediska oblékání, líčení, pohybu, mluvy, chování atd. Důležitou roli také hraje to, v jaké mocenské pozici se člověk ocitá, jaké možnosti mu to dává a jak s nimi nakládá (Sokolová 2004, 209). O popularizaci konceptu performativity se v devadesátých letech dvacátého století zasloužila Judith Butlerová, podle níž předpoklad pohlaví není totéž co osamocený akt nebo událost, ale opakovaná praktika, která je upevňována opakovanou performancí.

Queer teorie, ve volném překladu abnormalistická, ovšem také homosexuální, se vymezuje vůči konceptu „normality“ demonstrováném v heterosexuálních vztazích. Zdůrazňuje dopad socializace na pohlavní identitu. Queer teorie se pokouší přetnout mezikulturní tradici genderových studií. Je silně ovlivněna Michelelem Foucaultem a autorkami jako Judith Mayneová, Judith Butlerová, Diana Fussová či francouzská feministka Monique Wittigová (Bratton 1998). Klade důraz na konstrukce sexuality. Analyzuje heterosexuální jako konstrukci a poukazuje na tlak, který předpoklad povinné heterosexuality vytváří. Rozkrývá a analyzuje tak způsoby, jimiž různí jedinci zpochybňují a parodují údajnou danost a stabilitu genderových a sexuálních kategorií. Například prostřednictvím analýzy travesty představení, ženské maskulinity a mužské feminity či transsexuálů poukazuje na gender jako individuální záležitost, která získává významy v kontextu, ve kterém se objevuje (Sokolová 2004, 210). Slovo „queer“ v angličtině znamená nenormální, ale zároveň také homosexuální. Tento termín byl zvolen záměrně, aby provokoval, přehodnotil urážlivé označení homosexuálů a udělal z něho přednost. Být „queer“ znamená přijmout životní styl, který není běžný a neztotožňuje se se spořádaným životem heterosexuální většiny. Obecněji queer teorie zkoumá procesy, kterými jsou v rámci současné kultury ustavovány sexuální identity (Barker 2006, 164).

Mezi současné směry uplatňované v genderové antropologii patří také feministická etnografie, která slouží jako pomocný nástroj pro výzkumy zaměřené na relativitu mužství a ženství v čase a prostoru. K nejznámějším představitelkám patří Lila Abu-Lughodová, sběratelka životních příběhů brazilských žen Nancy Scheper-Hughesová a Anna Tsingová, která se zabývá pojetím cizosti v Indonésii. Některé současné autorky kladou důraz na podřízenost ženského těla. Například Peggy Sandayová z tohoto pohledu analyzuje akt znásilnění. Emily Martinová analyzuje stereotypy v přírodních vědách, kterými jsou ovlivněni výzkumníci i diskurz. Uvádí příklady, kdy je ženský reprodukční proces přírodními vědami líčen jako méně důležitý než mužský a vyjadřován pro ženy hanlivým způsobem. Například menstruace odvádí z těla vajíčko, které „nemělo štěstí“ být oplodněno, děložní sliznice uvolňovaná během menstruace je „odpad“, muži jsou „úspěšnější“ ve schopnosti produkovat více pohlavních buněk než ženy atd. Martinová považuje za velmi zavádějící a škodlivé personifikování částí lidského těla (Bratton 1998).



Vysvětlivky:

———— přímé pokračování myšlenkové linie

Obr. 28. Vývoj myšlení v genderové antropologii podle Angely Brattonové. Upraveno podle: <http://www.indiana.edu/~wanthro/fem.htm#pic>

4. PSYCHOLOGICKÁ PERSPEKTIVA

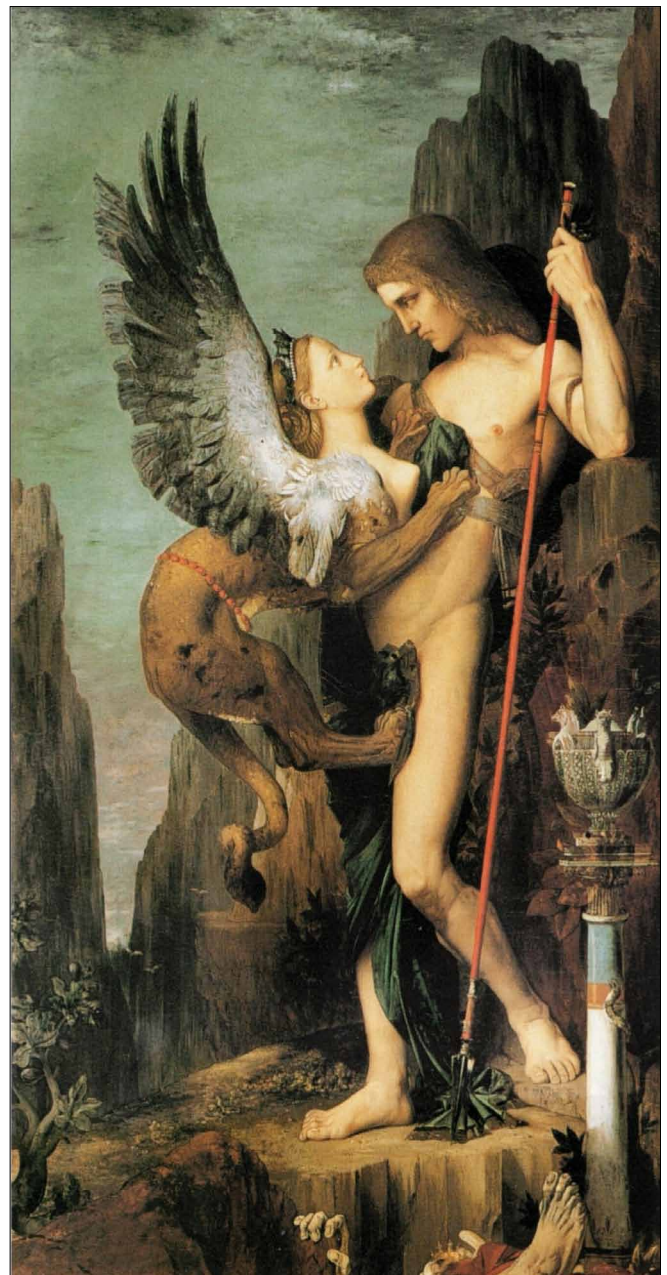
Antropologický směr „osobnost a kultura“, jehož průkopníky byli Margaret Meadová a psychiatr Abram Kardiner, se stal velmi populárním v polovině dvacátého století. Jako první usiloval o propojení dosavadních psychologických teorií osobnosti a antropologického výzkumu. Zkoumal především vztah mezi výchovou dětí a charakteristickými rysy osobnosti v odlišných kulturních podmínkách za předpokladu, že každá kultura prostřednictvím výchovy vytváří specifické psychické konstelace svých členů. Protože většina kultur činí vědomé rozdíly mezi pohlavími nejen na biologické, ale také na kulturní a společenské úrovni, je více než pravděpodobné, že bude chlapce a dívky vychovávat odlišným způsobem a vytvářet tak alespoň základní rámec psychologických rysů typických pro muže a ženy. Tyto psychologické rysy odlišné pro jednotlivá pohlaví pak dávají společnosti zpětnou vazbu tím, že muži a ženy se jinak chovají, jinak prožívají a plní jiné společenské funkce. Jak napsal Robert Murphy ve svém Úvodu do kulturní a sociální antropologie (1989): „Podobnosti v psychice všech lidí existují díky skutečnosti, že všichni procházíme univerzální zkušeností dětství a také proto, že psychický život všech lidí je silně erotizovaný. Výsledkem této společné zkušenosti je schopnost milovat a navazovat přátelství, jakož i orientovat se na širší sociální svět. Rozdíly mezi příslušníky opačného pohlaví nejsou pouze dědičné. Vztah mezi rodiči a dětmi je mechanismem vytvoření pohlavní identity a vývoje heterosexuality“ (Murphy 2001, 52).

Jelikož genderový výzkum kultury byl vždy spíše kulturně deterministicky orientován, zájem o psychiku mužů a žen utvářenou kulturou k němu neodmyslitelně patří. Proto chci v této souvislosti připomenout díla psychologů a psychologek, kteří se psychologickými odlišnostmi mužů a žen hlouběji zabývali a pokusili se vyvodit obecnější závěry. Obsáhlejší kapitoly věnují psychologii Sigmunda Freuda a Carla Gustava Junga, ve kterých se pokouším pro lepší pochopení genderové tematiky nejprve vysvětlit základní koncepty v širších souvislostech a teprve poté se zaměřuji na jejich genderovou relevanci. Důležité je také zdůraznit, že všechny tyto teorie byly vytvořeny v západní kultuře a jsou spjaty s naší kulturní zkušeností. Svou roli však hrají také etnopsychologické teorie, které říkají, že každá kultura má svůj neopakovatelný a neredukovatelný způsob vnímání a interpretace světa a svou vlastní „psychiku“, tím pádem i odlišnou genderovou zkušenost.

4.1 Sigmund Freud (1856–1939): Teorie Oidipova a Elektrina komplexu

Myšlenkový přínos Sigmunda Freuda pro studium kultury je dnes všeobecně známý. Celá řada kulturních antropologů se ve výzkumech nechala a dodnes nechává inspirovat jeho důrazem na citový život jedince, lidskou sexualitu, zážitky z raného dětství a jejich vliv na vývoj člověka a vyhraněnými názory na represivní funkci kultury vůči lidské přirozenosti. Těžko

bychom také našli někoho, kdo se zabývá genderovými studii a není nucen se odkázat na Freudův výklad psychologické odlišnosti mužů a žen, ať již v pozitivním nebo negativním smyslu. Velmi populární se stala zejména feministická kritika Freudovy jednostrannosti a zaujatosti vůči ženám, u nichž chápe submisivní roli ve vztahu k mužům jako nejideálnější řešení jejich psychické konstelace, tzv. Elektrina komplexu. Ten bývá často nepřesně chápán jako pouhá obdoba mužské-



Obr. 29. Král Oidipus a sfinga na obraze Gustave Moreaua z roku 1964. Pramen: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/6/6e/Oedipus_und_die_Sphinx_%28Gustave_Moreau%29.jpg?uselang=cs

ho Oidipova komplexu – u dívek se projevuje sexuální touha po otci, u chlapců po matce. Abychom však mohli ve Freudově pojetí objasnit konkrétní a velmi odlišný vliv těchto komplexů na psychický život obou pohlaví, měli bychom se snažit interpretovat oba mýty, o Oidipovi i Elektře, v celé jejich šíři a významu. Základní psychologická interpretace mýtu o králi Oidipovi (obr. 29) a definice obecně známějšího oidipovského komplexu nám říká, že chlapec ve falickém stádiu svého života začíná toužit sexuálně se zmocnit matky, veškerá sexuální energie je v tomto období ještě nasměrována k první ženě chlapcova života. Ze strachu, aby nebyl otcem jakožto narušitelem této touhy vykastrován, se snaží matky vědomě vzdát, nevědomě by však otce raději zavraždil a svou touhu po matce naplnil. Strach z kastrace začíná ve chvíli, kdy chlapec zjistí, že dívky nemají penis. Je přesvědčen, že dříve byly také chlapci, ale otec je vykastroval právě kvůli touze po jejich matkách. Žena je pak tedy v mužových očích tím, kdo nechal průchod svým pudům, zůstal však za to potrestaný doživotním zmrzačením – vykastrováním. Jak také vychází najevo v samotném mýtu, vše se děje osudově a nevědomě. Oidipus zavraždí otce a zmocní se matky, aniž by věděl, že jde o jeho rodiče, bylo mu to však předem předpovězeno. Sám se pak potrestá doživotní slepotou, která je v psychologii považována za symbol oné kastrace. Také mýtická Elektra si idealizovala svého otce, v psychologické terminologii latentně toužila po incestu a přála si smrt matky. Jinak ovšem byla její situace zcela jiná. Její touha po otci zůstala nenaplněná a k zavraždění matky nenašla odvalu. Elektra byla dcerou velmi nepřátelského a tyranského mykénského krále Agamemnóna (obr. 30). Ten pocházel z válečnického rodu, kde se po generace vlekly násilné příbuzenské spory. I on sám v sobě rozvinul násilnické sklony, díky nimž se mu dostalo úspěchu v armádě. Svou ženu Klytáiméstru získal jako válečnou kořist a zplodil s ní čtyři děti, ke kterým si však nikdy nevytvořil laskavý vztah. Války pro něho byly přednější. Svou první dceru Ifigenii obětoval bohyni Artemis, ostatní děti – Chrysothemidu, Elektru a Oresteia nechal plně v péči manželky a odjel bojovat do války o Tróju. Klytáiméstra ovšem zatím navázala milostný poměr s Agamemnónovým bratrancem Aigisthosem, měla s ním tři děti a společně vládli zemi po dobu manželovy nepřítomnosti. Trójská válka však skončila a Agamemnón se vrátil v doprovodu své nové družky Kassandry, která mu porodila dvojčata. Od Klytáiméstry ovšem chtěl, aby mu byla opět věrná, vzdala se svého druhu Aigisthose a jejich dětí. V rodině začala nenávist a boj na život a na smrt. Nebezpečí tušící Klytáiméstra spolu s Aigisthosem Agamemnóna zavraždila. Stejný osud měl čekat i syna Oresteia, který by mohl později otcovu smrt pomstít. Tomu se však podařilo uprchnout do ciziny. Nejmladší dcera Elektra, která byla v době otcova odchodu do války ještě malá, žila pak celá léta pouze s matkou, izolovaná od okolního světa. Otce téměř neznala, o to více si ho však idealizovala a z jeho nepřítomnosti vinila matku. Žila sice s matkou, ale vnitřně nebyla na její straně a svou situaci chápala jako vynucenou. Také Klytáiméstra svou dceru nijak pozitivně nepodporovala, spíše ji zotročovala. Byla přeci potomkem nenáviděného manžela a jeho potenciální



Obr. 30. Elektra u hrobky krále Agamemnóna na obraze Frederica Leightona z roku 1869. Pramen: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/07/1869_Frederic_Leighton_-_Elektra_at_the_Tomb_of_Agamemnon.jpg

mstiteľkou. Od Agamemnónovy smrti Elektra toužila matku zabít a pomstít svého vytouženého, idealizovaného otce, který si k ní však nikdy nenašel cestu. Sama ale tak radikálního činu nebyla schopná. Rozhodla se počkat na návrat svého nezvěstného bratra Oresteia, aby čin vykonal za ní. Dlouhou dobu pak na něho čekala, doufala, věřila ve svém domácím vězení. Po návratu Oresteia se jí podařilo ho k vraždě přemluvit a on byl před soudem nakonec z vůle bohyně Athény osvobozen. Elektra potom začala žít normální plný život,

provdala se za Oresteova přítele Pylada, vychovala děti a dožila se vysokého věku. Úzká paralyzující vazba k matce, zne-možňující plnohodnotný život byla násilně přetnuta, dcera osvobozena. Základní rozdíl mezi příběhem Oidipa a Elektry tkví v tom, že Oidipus, ač osudově připoután ke své matce, vydal se do světa, aktivně konal, vlastní silou zavraždil otce a zmocnil se matky. Elektra však byla patriarchálním prostředím „vykastrována“, nemohla vyjít do světa, pryč od matky, nemohla se odhodlat k vlastním činům a po svém otci pouze toužila, vytvářela si iluze. Až muž, v tomto případě její bratr, ji vysvobodil.

Velmi sugestivním způsobem vysvětluje autor historicko-psychologického eseje *Klidně mi říkej paní Hitlerová* (1994) Volker Elis Pilgrim (narozen 1942) působení Oidipova a Elektřina komplexu v konkrétních lidských životech a historické situaci. Z poměrně neotřelé perspektivy se zabývá tématem silného manipulativního náboje německého nacistického režimu a jeho výjimečného postavení v moderní historii. Aby mohl režim účinně manipulovat veřejností, potřebuje kromě dobrých přesvědčovacích technik také znát lidské slabiny a komplexy, na které působí. Právě Oidipův a Elektřin komplex autor shledává jedněmi ze základních skrytých pilířů nacismu. K jedné z ústředních autorových otázek patří, proč tzv. „něžné pohlaví“ vytvořilo ve třicátých a čtyřicátých letech armádu obdivovatelů násilnických nacistických vůdců, kteří veřejně projevovali svou nenávisť ke světu a dokazovali ji výjimečně destruktivním jednáním. Z dochovaných údajů o životě manželek a milenek Adolfa Hitlera, Josefa Goebbelse, Hermana Göringa a dalších vyvozuje, že tyto ženy se podobně jako většina německých žen po první světové válce nacházely v situaci podobné s životem mýtické Elektry. Ve většině německých rodin panovala přísná výchova tyranského otce, který opovrhoval dcerami a slabšími, většinou mladšími syny. Tyto otce pak plně zaměstnala první světová válka, ať již se jí aktivně účastnili nebo o ní pouze diskutovali. Ti, kteří nepadli, nezůstali tělesně či duševně zmrzačení a uzavření do své invalidity, se pak dále vybíjeli v politických šarvátkách zachvacujících poválečné Německo. Ženy vyrůstající na počátku dvacátého století zasáhlo stejně jako jejich bratry a manžely historické vyhrocení deprivace otce. První světová válka zničila muže jako žádná jiná předchozí válka. Deset milionů mrtvých znamenalo deset milionů mrtvých mužů. Miliony otců byly pryč, miliony se vrátily domů tělesně postiženy, další si s sebou přinesly zmrzačenou psychiku. Němečtí muži se navíc museli vyrovnat s válečnou porážkou a odstraněním feudálního systému, krom toho byla hospodářskou katastrofou po roce 1918 ohrožena jejich stará otcovská pozice živelů a ochránců rodin (Pilgrim 1996, 19). Zavržení synové, kteří vyrůstali daleko od násilnického prostředí svých otců, v sobě podobně jako Agamemnón pěstovali destruktivní energii, kterou pak aktivně vybíjeli v nacistickém hnutí. Ti nejvíce frustrovaní se stejně jako Agamemnón dostali nejvýše. Dcery však stále čekaly. Nespokojené se svým osudem toužily po příchodu muže, do kterého by mohly vložit naděje na osvobození. Také ony v sobě díky frustraci chovaly latentní násilí, kvůli svému údělu něžného pohlaví a společenské podřízenosti ho

však nemohly otevřeně realizovat. Zbožštily si tedy nacistické vůdce, ke kterým sice vědomě zaujaly pozici něžné a milující partnerky, nevědomě však čerpaly sílu z jejich násilných činů. Měla by deprivace otce u ženy stejný účinek jako deprivace či distancovanost otce u muže – vznik touhy po násilí, jakéhosi popudu k násilí? Rozdíl mezi pohlavími by spočíval jen v podílu na činu: muž se násilí dopouští, žena násilí podporuje. Její podíl by byl přesně tím, co patriarchát od žen potřebuje (Pilgrim 1996, 19). Protože matkovražda jakožto jednorázový, radikální, osvobozující akt, bývá společensky tolerovaná pouze v mýtu, potřebovaly německé ženy od svých mužů tzv. zástupné násilí, prováděné na celospolečenské úrovni. Zástupné násilí je však potřeba neustále opakovat, muž musí za ženu neustále něco řešit, nechávat na světě své otisky. Vedle klidného a mírumilovného muže by žena vázaná na stále živou matku mohla kdykoliv znovu upadnout do jejího vězení. Na základě psychologického studia životních příběhů Evy Braunové, Magdy Goebbelsové a dalších nacistických družek autor dochází k závěru, že těmto ženám silně fixovaným na své matky nestačilo ke konečnému štěstí ani konečné řešení židovské otázky, ani krvavá válečná lázeň rozpoutaná napříč kontinenty – chtěly od svých mužů stále víc. Po pádu nacistického režimu a ztrátě jejich druhů je nečekala jiná alternativa, než se opět vrátit do domácího vězení svých matek, proto většina z nich zvolila raději sebevraždu či v krátké době zemřela přirozenou smrtí, pravděpodobně však vyvolanou psychosomatickými příčinami. Z řady osobních zkušeností, rozhovorů a pozorování autor vidí v menším měřítku zcela analogické působení Elektřina komplexu také u velké části současných žen v moderní západní společnosti. I když společenská situace se již v mnohém změnila, stále ještě mezi pohlavími neexistuje přirozená rovnost, stále je mnoho žen nespokojených se svým osobním životem a tato nespokojenost má stále specificky ženský, jakýsi osudový a vynucený nádech. Podle autora je však „historickou povinností žen, aby byly šťastné“. Řešení nabízí v psychickém odpoutání od matky. Pokud není v rodině přítomen otec či jiný muž, který by dceři zprostředkoval přirozený kontakt s patriarchálním prostředím a uvedl ji do světa, musí si žena vybudovat vlastní identitu a najít si do světa vlastní cestu. Toho se jí však nepodaří dosáhnout uvězněné v úzkém poutu a vynucenou identifikací s patriarchátem „vykastrovanou“ matkou.

Na základě antropologické studie Davida Gilmora *Jak se dělá muž – kulturní koncepty maskulinity* (1990) nachází autor inspiraci v domorodých přechodových rituálech, které člověku pomáhají, aby se stal svobodnou a autentickou bytostí zodpovídající za vlastní život a aktivně zasahující do světa. Zamýšlí se, proč tyto rituály ve většině společností existují pouze pro muže a dochází k závěru, že jde z velké části o mechanismus umožňující udržení patriarchátu a závislosti žen na mužích. První fáze rituálu u mužů vždy představuje odloučení od matky a od dětství. Matku pak mladý muž často ani nesmí dlouhá léta vidět, někdy nesmí ani vstoupit na místa, kde prožíval dětství. V závěrečné fázi rituálu je přijat do kolektivu mužů, činnost mezi příslušníky stejného pohlaví ho naučí, jak

si počínat ve světě. Přechod z jednoho období do druhého se vyznačuje bolestnou událostí (zásahy na těle, zkoušky odvahy atd.), při nejmenším vybočující z rámce normálních událostí, takže v mladíkovi zůstane pocit zásadního, nevratného zásahu. Muž je tak po zrození fyzickém (zplození), sociálním (příchod na svět) zrozen také psychicky. Ženský přechodový rituál plní stejnou funkci a zaručující ženě psychicky–emocní rovnoprávnost s mužem by vyžadoval stejnou strukturu. Za prvé odloučení od matky, nikoli od otce jakožto rodiče opačného pohlaví, protože mezi otcem a dcerou většinou neexistuje žádný pravidelný vztah, který by byl srovnatelný se vztahem matka–dcera. Za druhé prožitek vlastní bolesti provázející vždy stav odloučení a konečně za třetí přijetí do kolektivu jedinců stejného pohlaví, které by ženě poskytlo nejlepší možné potvrzení její ženskosti (Pilgrim 1996, 291). Bez pocitu sounáležitosti se svým pohlavím bývá žena bohužel definována hlavně muži, ztrácí tak svou autenticitu a stává se muži snáze manipulovatelná. Prvky mužských přechodových rituálů jsou patrné i v moderní západní společnosti. Většina mužů například prošla vojenskou službou, nastoupila do mužského kolektivu v zaměstnání a našla si také mužské společenství pro trávení volného času. Ženy naopak zůstávají mezi muži neustále rozptýleny a izolovány. Často tak zůstávají dobrovolně, protože potřebu úžeji přináležet k jiným ženám necítí. Taková potřeba totiž vzniká až ve chvíli, kdy není veškerá emoční kapacita pro mezilidské vztahy vyčerpána ve vztahu s matkou, jako jedinou blízkou ženou. Pilgrim svou práci končí závěrem, že „matka“ jakožto bytost své dceři nejbližší po celý život je patriarchální pozice, kterou je třeba překonat. Po dovršení plnoletosti musí dcera odstranit matku jako pozici, nikoli jako člověka (Pilgrim 1996, 292).

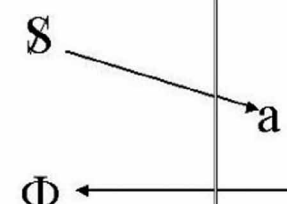
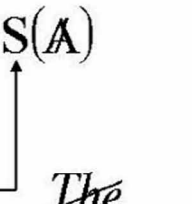
4.2 Jacques Marie Émile Lacan (1901–1981): Falická kultura

Zejména se třetí vlnou feminismu a postmodernistickou dekonstrukcí bývá v genderovém studiu kultury spojováno jméno francouzského psychoanalytika Jacquese Lacana. Genderová antropologie se poměrně dlouho držela rozlišování na pohlaví a gender. Tyto kategorie však začal postmodernismus oslabovat svým zaměřením na subjekt jako nestálý s rozptýlený a Lacanova interpretace Freuda se ubírala také tímto směrem. Ve svých pracích Lacan vycházel z Freudova konceptu nevědomí, z de Saussurovy lingvistiky a ze strukturalismu Lévi–Strausse. Od de Saussura převzal koncept znaku jako vztahu označujícího a označovaného. Oproti němu však považoval tento vztah za pouze provizorní, kde důležitější roli hraje označující. Tato část znaku je podle Lacana primární a vytváří označované. Zahrnuje veškeré symbolické prvky, které utvářejí komunikaci, včetně gest, výrazu, emblému i samotných objektů. Zásadní roli v Lacanově psychoanalýze hraje jazyk. Freud pracoval s psychickými rozdíly mezi pohlavími hlavně na základě anatomických rozdílů. Lacan se naopak pokusil definovat sexuální pozici

jedinice pomocí jeho místa v sociálním a symbolickém řádu, kde jsou muži i ženy mluvícími bytostmi a tvrdil, že obě pohlaví jsou kastrována prostřednictvím jazyka a řeči. Jestliže Freud hovořil o kultuře coby systému represivnímu vůči lidskému uspokojení, Lacan viděl primární omezení jako nucené jazykem, který tělesné motivaci ubírá plně uspokojení. Vytváří tak subjekt rozštěpený mezi jeho symbolickou identitu a tělo (Wrightová 2003, 24). Zatímco u Freuda byla touha chápána jako biologická síla a produkt sexuální energie, Lacan ji definoval zejména jako touhu po dosažení jednoty psychiky, jazyka a okolí, což je ovšem znemožňováno nedokonalostí jazyka. Tento fenomén Lacan nahlížel jako obecný a nepodmíněný dominancí mužů, ne vlastní pouze naší západní kultuře. Nicméně co se západní kultury týče, Lacan identifikoval v jejích diskurzích všudypřítomný symbol falu, jehož funkci lze ztotožnit s funkcí jazyka a s prostředkem omezování a kastrace. Falus je reprezentován jako označující (signifiant) pro dva psychické procesy – touhu a chybní. Chybní v tomto smyslu znamená podvědomý pocit vzniklý separací od matčina těla a ten následně vyvolává touhu ve smyslu touhy po druhém a po uznání ve své identitě. Falus v Lacanově pojetí neznamená mužský pohlavní orgán, ale symbol regulace sexuální touhy znakovým systémem jazyka. Penis jako orgán je tak přesunut z jeho anatomické funkce plnění přirozené biologické potřeby do pozice objektu ležícího v okruhu požadavků adresovaných matce. Díky tomu je potom schopen převzít symbolickou roli znaku na úrovni touhy, objektu nevědomé fantazie. Jako postupný objekt potřeb, požadavků a tužeb je falus hodnotným znakem, kolem kterého muži i ženy definují sami sebe jako komplementární nebo subelementární subjekty (Grosz 1990, 116).

Dítě se nejprve domnívá, že matka má falus, ale v procesu kastrovačního komplexu zjišťuje, že falus je něco, po čem matka touží. Falus, který si přeje mít matka, je nazýván imaginárním a dítě se snaží stát se samo jeho náhradou. Intervence otce ovšem nahrazuje tento falus falem symbolickým, spojeným s otcovskými zákazy a autoritou. Penisu pak připadá pozice „skutečného falu“, který vyvolává úzkost při dětské masturbaci a ve fantaziích je spojen s kastrací. Zatímco muži si přejí mít falus, ženy touží být sami falem, aby vzbuzovaly mužovu fantazii (Wrightová 2003, 72). Protože penis i falus jsou rozpoznatelné, na ženy je jak pak nahlíženo jako na kastrované a neúplné bytosti. Podle své přítomnosti či absence se penis/falus stává definující charakteristikou obou pohlaví. Lacan sice připouštěl jistou iluzornost této dedukce, nicméně tvrdil, že je podstatou lidské touhy a symbolického řádu (Grosz 1990).

Vzhledem k tomu, že falus v Lacanových teoriích bývá někdy interpretován také jako zásadní signifiant při distribuci síly, autority a sociální pozice, byl Lacan mnohokrát kritizován pro falocentrismus své teorie. Některé feministické výklady Lacanových prací uvádějí, že falus odkazuje na to, co muži mají a ženy co postrádají, což je vůči ženám diskriminující. Skrze falus subjekt zaujímá pozici „já“ v diskurzu, falus je podmínkou symbolických výměnných vztahů, které Lévi–Strauss považoval za podmínku kultury (Grosz 1990,

| Man (the One) | Woman (the Other) |
|--|---|
| $\exists x \cdot \overline{\Phi x}$ | $\overline{\exists x} \cdot \overline{\Phi x}$ |
| $\forall x \cdot \Phi x$ | $\overline{\forall x} \cdot \Phi x$ |
| S  Φ | $S(A)$  <i>The</i> |

Obr. 31. Lacanův diagram sexuální rozdílnosti inspirovaný výrokovou a symbolickou logikou. Pramen: <http://frenchtwist.tumblr.com/post/26586513776/jacques-lacans-formulae-of-sexuation>

126). Termín falocentrismus jde zde myšlen hlavně ve významu skrytí ženské autonomie v normách, ideách a modelech vytvořených muži. Falocentrismus podle feministické kritiky znamená, že obě pohlaví jsou nahlíženy jako dvě odnože téhož pohlaví, v tomto případě mužského. Vyjde to najevo, když rozdíly mezi pohlavími jsou redukovány na podobnost, ve které ženy zaujímají méněcennou pozici. Ženy se pak ocitají v pozici jinak sexuálně orientované skupiny uvnitř jednoho pohlaví a jednoho diskurzu. Mohou pak hovořit a být slyšeny pouze tlumeně, nebo nacházejí vyjádření jako hysterky, protože jejich tělo hovoří diskurzem, který samy nemohou verbalizovat (Grosz 1990, 174).

Naopak v Lacanův prospěch hovoří ve svém eseji *Lacan a postfeminismus* britská psychoanalytička Elizabeth Wrightová. Na rozboru vybraných kapitol z Lacanova semináře XX ilustruje, jak lze v tomto případě argumentovat proti obviňování z falocentrismu. Základem je Lacanův diagram sexuální rozdílnosti inspirovaný výrokovou a symbolickou logikou (obr. 31), která se zabývá vztahy množin k sobě navzájem, pracuje s binárními kontrasty na dosud neorganizované části existence a klade hranice na dosud neohraňovaná území. Základní proměnná x zde na obou stranách představuje mluvící bytost bez ohledu na její biologické pohlaví. Do symbolického systému se nevědomě zapojují všechny mluvící bytosti způsobem, jakým chtějí, v souladu se svou identifikací a bez ohledu na pohlaví. Mluvící bytost může v tomto diagramu zaujmout pozici na jakékoliv straně. Represivní falická funkce je zde uplatňována vůči oběma pohlavím. Každé pohlaví tak má nedostatek něčeho, což je výsledek vstupu do symbolického řádu (Wrightová 2003, 34). Podle Lacana neexistují předem dané mužské a ženské entity. Pohlavní rozdílnost je výsledkem rozdělení. To vzniká vstupem do symbolického řádu, kde se žádná lidská bytost nemůže stát subjektem bez tohoto rozdělení. Teprve v symbolickém řádu člověk zaujme pozici muže nebo ženy.

4.3 Carl Gustav Jung (1875–1961): Animus a Anima

S poněkud méně jednoznačným, přesto svým způsobem univerzalistickým pojetím femininity a maskulinity se setkáváme v analytické psychologii Carla Gustava Junga. Vysvětlení těchto stránek lidské psychiky a chování založil na konceptu kolektivního nevědomí. Místo freudovského pojmu komplex jakožto základní kategorie pro určování psychické rozdílnosti mezi mužem a ženou u Junga vystupuje pojem archetyp. Termín archetyp Jung převzal z patristických spisů, kde je chápán jako „vysvětlující parafráze platónského eidos“. Myšlenku archetypu však použil v psychologickém smyslu a definoval ho jako „typický model chování“, vzor psychické percepcie a chápání společně všem příslušníkům lidské rasy. Archetypy je možné také vnímat jako pradávno symboly lidstva vystupující ve formě obrazů a personifikací, jako pravzory, uspořádané motivy a pohnutky lidského chování a prožívání. Ve své podstatě jsou abstraktní, ale v životě konkrétního člověka a v konkrétní situaci nabývají tvar a sílu.

Protože Jung patřil k psychologům, kteří neviděli v kultuře jen nástroj omezující lidskou přirozenost, ale zejména zdroj nesmírné tvořivé, duchovní energie, mají archetypy velmi blízko ke kulturnímu dědictví našich předků ukrytému hluboko v lidském nevědomí. Jung byl přesvědčen, že stejné archetypy jsou společné celému lidstvu a že je možné je nalézt ve všech historických obdobích i geograficky vzdálených kulturách na celém světě. Souhrn těchto archetypů pak tvoří kolektivní nevědomí, souhrn skrytého epistemologického potenciálu lidstva v kontextu jeho spojení s kulturou, přírodou i celým kosmem. Jung pracoval i s pojmem nevědomí individuálního, to se však více podobá freudovskému nevědomí jakožto oblasti potlačených či prostě zapomenutých událostí v životě jednotlivce a z psychologického hlediska představuje menší hloubku a potenciál pro duchovní růst. Ač Jungova koncepce v tomto smyslu působí velmi abstraktně a filozoficky, při jejím utváření se opíral o empirické pozorování. Na základě podrobného studia mytologie, antropologického materiálu, náboženských systémů, starého umění a etnopsychologických výzkumů odhalil podobnost symbolů – obrazů a personifikovaných archetypů s obrazy, výjevy a postavami ve snech svých pacientů, v mýtech, náboženství a umění. Vlastnost symbolu Jung vyjádřil slovy: „Žít plný život je možné, jen když jsme v harmonii se symboly. Moudrost je návrat k nim. Není to otázka víry nebo vědění, nýbrž souhlasu našeho myšlení s praobrazy nevědomí.“ Nicméně archetypy se symboly a obrazy nejsou zcela totožné a nelze je ani aplikovat na konkrétní osobu. Jde víceméně o jakousi energii, potenciál mimo reflektované vědomí, který pracuje autonomně, téměř jako přírodní síla. Člověk však může uvést obsah archetypu do reflektujícího vědomí a uvědomit si vztah mezi svým vědomým životem a archetypickou úrovní lidské existence – kolektivním nevědomím. Mezi základní archetypické postavy vymezené Jungem patří Stín, zvaný někdy též ďábel, Persona znázorňující masku, kterou člověk nosí jako svou společenskou roli, Matka, Otec,

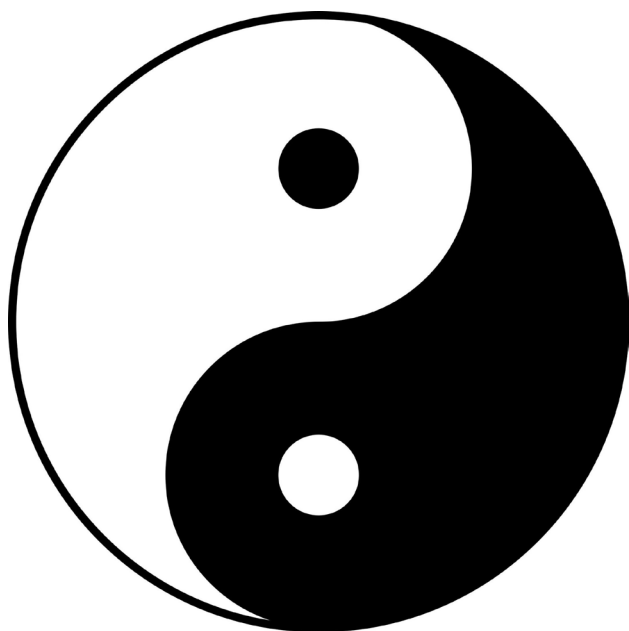
Božské dítě, Kora neboli panna, Hrdina, Moudrý stařec, Kejklíč, Animus a Anima představující mužské a ženské vlastnosti a Coniunctio jakožto dokonalé sjednocení vlastností a prvků obou pohlaví. Každá z těchto postav je personifikací některé obecné lidské vlastnosti, zkušenosti, motivu či pohnutky. Jak již ale bylo řečeno, žádnou z těchto postav nelze komplexně ztotožňovat s konkrétním člověkem. Konkrétní člověk však může takovou postavu za určitých okolností představovat. Například archetyp Stín neboli ďábel vnímáme většinou jako zlo spojené s temnými silami osudu, pokušením a závislostí. Ďábel byl tím, kdo vyhnal člověka z ráje. Potkáme-li v životě někoho, kdo se k nám zachová krutě, svým chováním nám ublíží a dostane nás do nepříjemné životní situace, často ho nazveme ďáblem. Tento náš ďábel však nemusí existovat jako zlo sám o sobě, ale skrze nás, protože poukazuje na naše vlastní slabosti a skryté pohnutky spojit se zlem. Je naším stínem, zrcadlem naší situace, ale zároveň nám dává možnost se svobodně rozhodnout a převzít zodpovědnost za svou morální volbu. Stín je morálním problémem, který je výzvou pro celou jáskou osobnost, neboť nikdo není s to rozpoznat a uvědomit si Stín bez značného vynaložení morální odhodlanosti (Jung 2003, 18).

Na stejném principu podle Junga pracuje také mužství a žensství představované postavami Animus a Anima. Je to archetypický, nikoli skutečný pár, který opět existuje pouze skrze konfrontaci mezi reálným mužem a ženou. Jako archetyp Anima v zásadě vykazuje vlastnosti, které jsou v naší kultuře považovány za typicky ženské – emocionalita, láska, jemnost, duchovnost, spontánnost atd. Animus naopak představuje maskulinní prvek, racionalitu, rozhodnost, pevnost a autoritu. Při své klinické praxi a empirických pozorováních si však Jung všiml, že vedle vlastní osobnosti se zdá v každém muži existovat nevědomá feminní stránka s vlastním příznačným charakterem a způsoby jednání. Podobně je tomu i u žen, v jejichž nevědomí naopak autonomně pracuje maskulinní osobnost, která je často v naprostém rozporu s vědomou feminitou. Tyto nevědomé maskulinní a feminní stránky osobnosti na sebe ve snech, symbolech a obrazech berou personifikovanou podobu muže a ženy, Anima a Animy, které Jung nazýval kontrasexuálními archetypy. Symbol Animy je podle Junga možné nalézt v mýtech, náboženstvích a uměleckých dílech. Často na sebe bere podobu bohyní, pozemských vladařek, ale také biblické Evy či krásné Beatrice v Dantově Božské komedii. Stejně tak Anima můžeme vidět za obrazy králů, všemocných bohů a jiných mužských autorit. Animus je tedy jakýsi obraz ideálního, univerzálního muže, který žena nosí ve svém nevědomí a Anima žena v nevědomí mužově. Stejně jako většina archetypů vznikají z kulturních představ, vzorů a zkušeností, často se vyvíjejí na základě konfrontace s osobami opačného pohlaví v raném dětství. Jde v podstatě o symbolické způsoby percepce a chování reprezentované uvnitř individuální psyché postavami opačného pohlaví. Faktor tvořící projekci je v případě syna totožný s obrazem matky a tento obraz je proto považován za skutečnou matku. Projekci lze odloučit pouze tehdy, když syn pochopí, že v jeho duševní oblasti existuje obraz matky, a nejen jí, ale také dcery, sestry i milenky, nebeské bohyně i chthonické Baubó, všude přítomné jako nestárnoucí

obraz, a že každá matka i každá milenka je nositelkou a usku-tečňovatelkou tohoto nebezpečného zrcadlového obrazu, který je povaze muže hluboce vlastní. Anima není výtvozem vědomí, ale spontánním produktem nevědomí a není ani žádnou náhradou za matku (Jung 2003, 22–23). Mnoho partnerských neshod a napětí mezi mužem a ženou Jung přičítal tomu, že na osobu opačného pohlaví pohlížíme jako na archetyp ženy či muže, nikoli jako na individuum. Zároveň však podle něho opačné pohlaví obsažené v našem nevědomí způsobuje vzájemnou přitažlivost mezi mužem a ženou. Působení Anima a Animy na já je v principu stejné. Je obtížné je eliminovat, protože je za prvé nesmírně silné a vyplňuje okamžitou jáskou osobnost neotřesitelným pocitem oprávněnosti a neústupnosti, za druhé proto, že příčina je projekována, to znamená, že se jeví jako ve značné míře zdůvodněná v objektech a objektních poměrech (Jung 2003, 26).

I tak ovšem v těchto nevědomých zrcadlových obrazech existuje jistá asymetrie. U mužů bývá obraz Animy pouze jeden, ale u žen je to často obrazů více. Proto je podle Junga psychologie žen záhadnější. Začne-li se v mužské psychice nevědomá ženská stránka osobnosti dostávat na povrch, projevuje se většinou záhadnými náladami, vášnivou zamilovaností, spontánním a emocionálním jednáním, rozpolceností, ale například také uměleckým a estetickým cítěním, opravdovými životními hodnotami, láskou k dětem atd. Intenzivnější projev Anima u žen však může mít řadu odlišných podob. Některé ženy ho dokážou do své vědomé osobnosti integrovat maskulinním chováním, jiné jsou však tímto záhadným mužským prvkem vystupujícím z nevědomí doslova ochromeny, cítí úzkost a bojí se jakkoliv vědomě jednat, protože Animus se u nich projevuje především jako paralyzující autorita.

Z mezikulturního hlediska se často setkáváme z různorodostí názorů a jistým zpochybňováním konceptu Anima a Animy. Jung vycházel z toho, že Anima je vždy žena a Animus vždy muž, Anima vždy ztělesňuje mužův Erós a Animus vždy ženin Logos. Otázkou však zůstává, jakým způsobem utváří kultura symbolické manifestace archetypu, zvláště sociální role a stereotypy příznačné pro muže a ženu. Erós znamená v Jungově pojetí feminní princip vztahování, Logos maskulinní princip poznání. To ovšem neznamená, že by výhradně sídlily pouze v tom či onom biologickém pohlaví. Jung jako mužství a žensství označoval v prvé řadě to, co bylo jako mužské a ženské definováno sociálně. Role žen se v Jungově době spojovala především s mezilidskou vztahovostí, mateřstvím, za typicky ženské vlastnosti se považovala emocionalita, jemnost, estetické cítění a spiritualita. Ve své době tyto charakteristiky konstituovaly konvenční západní vymezení ženskosti. Mužská role naopak zahrnovala schopnosti užívat logiku a racionalitu, což vyplývalo z toho, že mužům ve společnosti patřila především místa podnikatelů, výkonných profesionálů a obstaravatelů. S tím souvisely i vlastnosti připisované mužům jako jasné myšlení, aktivita, velkorysost, zaměření na řešení problémů a abstrakci. Logos se tedy nazýval maskulinním principem ve vztahu ke společenské roli muže. Jung tvrdil, že tyto principy nazývá mužským a ženským, neboť byly od pradávna personifikovány mužskými a ženskými postavami jako Afrodité (matka boha



Obr. 32. Vnitřní spojení mužských a ženských prvků, tedy Anima a Animy, znamená v taoismu spojení principů Jin a Jang. Tečky opačné barvy naznačují, že v každém principu se nachází i jeho opak. Pramen: http://cs.wikipedia.org/wiki/Soubor:Yin_yang.svg

Érota), Apollo nebo Kristus. Přesto však podle Junga principy zůstávají abstraktní a měly by být používány v psychologickém smyslu a ne jako rámce pro chování konkrétního muže nebo ženy. Jde o vzorce lidského chování, které nejsou svou podstatou závislé na biologickém pohlaví. Mnoho neurotických příčin viděl Jung právě v tom, že se lidé snaží křečovitě vejít do kolektivních norem maskulinity a feminity.

Velkou psychologickou a symbolickou hodnotu viděl Jung v archetypu Coniunctio, latinsky sjednocení. Při jeho identifikaci se nechal inspirovat studiem dochovaných alchymistických textů. Zjistil, že mezi mnohými stupni určitých alchymistických postupů patřilo mezi jejich konečná stadia *coniunctio oppositorum*, neboli sjednocení protikladů, v nichž se oddělené substance nakonec sjednotily s protikladnými vlastnostmi a vytvořily transformovanou substanci a novou kvalitu, což byl konečný cíl alchymistických postupů. Tato nová substance pak v sobě zahrnovala protikladné prvky v dokonalé rovnováze. Často se jí v alchymistické terminologii říkalo kámen mudrců nebo věčný elixír. Jung v tomto spojení spatřoval významnou sexuálně-duchovní symboliku spojení mužského a ženského prvku. Nacházel v alchymistických obrazech symboly sexuálního spojení včetně incestní královské svatby, postavy hermafrodita atd. Na této sexuálně-duchovní úrovni pak bývá proces nazýván *hieros gamos*, čili posvátný sňatek. Vnitřní spojení mužských a ženských prvků vede podle Junga k psychologické a duchovní celistvosti člověka a schopnosti skutečné intimity a vztahu (obr. 32). Kdysi dávno lidstvo odpočívalo v jednotě protikladů, včetně jednoty mezi mužem a ženou. V této souvislosti Jung poukazuje například na symboliku kopí vloženého do číše v legendě o svatém Grálu či na známý biblický pří-

běh Adama a Evy. Když nevědomí spojí to, co je mužské s tím, co je ženské, stanou se věci naprosto nerozeznatelné a nemůžeme již říci, zda jsou mužské nebo ženské. To je prapůvodní stav věcí a zároveň nejtoužebnější cíl, protože je to spojení prvků věčně rozporných. Konflikt se změnil v pokoj, vše je dosud klidné nebo v původním stavu nerozlišené harmonie. Stejnou myšlenku lze najít ve starověké čínské filozofii. Ideální stav se nazývá Tao a spočívá v úplné harmonii mezi nebem a zemí. Stav Tao je začátek světa, kde ještě nic nezačalo – a je to také stav, jehož se má dosáhnout postojem vyšší moudrosti. Myšlenka spojení dvou protikladných principů, mužského a ženského, je archetypický obraz. Je to ústřední motiv ve Wagnerově *Parsifalovi*, kde kopí má být zase navraceno ke Grálu, protože patří navěky k sobě. Toto spojení je symbolem úplného naplnění – věčnost před a po stvoření světa, spánkový stav. Je to možná ona věc, kterou hledá touha člověka (Jung 1993, 128–129). Během svého vývoje však lidstvo tyto protiklady od sebe oddělilo. Na cestě za duchovní celistvostí se je snaží opět spojit a dosáhnout stavu božské integrace.

Je patrné, že Jung na rozdíl od Freuda nezakládal odlišné chování a prožívání mužů a žen na komplexech, ale na určité nevědomé kulturní substanci maskulinity a feminity. To ovšem neznamená, že by s komplexy nepracoval. Naopak jeho pojetí komplexu úzce souvisí s konceptem archetypu a kolektivního nevědomí a patří k významným determinantám lidské psychiky. Jejich přítomnost identifikoval pomocí testu slovních asociací a zjišťoval, jak narušují jejich plynulý průběh. Komplexy podle něho mohou být nevědomé, někdy však i vědomé a alespoň částečně vyjasněné. Skládají se ze dvou komponent: ze skupiny psychických reprezentací a zřetelného citu, který se k nim přimyká. Stejně jako archetypy se mohou projevat ve své pozitivní i negativní formě. Komplex je podle Junga shluk asociací, někdy má traumatický charakter, někdy jednoduše bolestivý a velmi citově zabarvený. A cokoliv má intenzivní citové zabarvení, je těžko zvládnutelné, protože takové obsahy jsou nějak asociovány s fyziologickými reakcemi. Komplex se svou danou tenzí nebo energií má tendenci utvářet malou osobnost samu o sobě. Má určitý druh těla, určité množství vlastní fyziologie. Dokáže znepokojit žaludek, narušuje dýchání, srdce, zkrátka chová se jako částečná osobnost (Jung 1993, 83–84).

Podrobněji se touto otázkou zabývá Jungova pokračovatelka, švýcarská psycholožka a filozofka Verena Kastová (narozena 1943), zejména v návaznosti na Freudův koncept komplexu Oidipova a Elektrina. V knize *Otcové – dcery, matky – synové* (1994) autorka na základě své dlouholeté psychoterapeutické a analytické praxe popisuje roli tzv. rodičovských komplexů v psychickém vývoji člověka a v hledání cesty k vlastní identitě. Přítomnost mateřských a otcovských komplexů v lidské psychice se v průběhu let již dostala do psychologického povědomí. Jejich existence přirozeně souvisí s tím, že člověka za normálních okolností vychovávají rodiče a ti ho podstatně ovlivňují (Kast 2004, 7). Do lidské duše se vrývají zážitky a prožitky z raného dětství, které často po celý život určují chování, prožívání a sebepojetí člověka jako jedince v tomto světě. Slovy autorky jde o specifické konstelace vzpomínek ze huště-

ných zkušeností a fantazií shromážděných kolem základního spojovacího tématu. Jestliže dojde ke styku s tímto základním tématem, člověk si situaci vykládá komplexově, je emocionálně zasažen a stereotypně se brání. Člověk zatížený komplexem podle Kastové těžko nachází cestu k vlastnímu životu – nachází se mezi minulostí, která zatěžuje, a budoucností, která nahání strach (Kast 2004, 26). Obecně lze říci, že mateřský komplex se projevuje velmi silnou, často nevědomou touhou po hojnosti, pohodlí, přirozeném právu na existenci a bezbřehého „oceánského“ bytí ve světě, kterého se člověku dostávalo jako dítěti v interakci s matkou. Naopak lidé zasažení komplexem otcovským své právo na existenci neustále zpochybňují a tuto nejistotu dohánějí výkonem, který má jejich existenci ospravedlnit. Jejich výkon však nevzniká z pocitu radosti a z pozitivní energie, ale na základě jakéhosi vnitřního puzení a neurotické potřeby zasloužit si ve světě své místo. Tyto rodičovské komplexy ve své čisté formě se však objevují jen velmi zřídka. Podle Kastové žádný člověk není určován např. jen mateřským komplexem, ale svou roli hraje i komplex otcovský. Navíc jáskový komplex ve specifické životní situaci, která může být velmi variabilní, ovlivňuje různým způsobem zacházení s dominantním komplexem (Kast 2004, 8).

Vedle komplexů člověka jako individua však autorka připouští existenci tzv. komplexů kolektivních neboli „kulturních“, které nás v našich komplexových založeních rovněž ovlivňují. V naší androcentrické společnosti je za normální nebo přímo za hodnotné považováno mnohé, co patří k otcovskému komplexu (Kast 2004, 154). Jestliže člověk utváří kulturu a kultura člověka, pak by u obou měly být zachytitelné stejné jevy a znamenalo by to, že různé kultury se jako celky mohou chovat „komplexově“. Takto komplexově pojatá kulturní konstelace do jisté míry odpovídá konfiguracionistickému pojetí kultury s jejím dominujícím kulturním vzorem chování a hodnot. Stopu k tomu, zda v dané kultuře převažuje otcovský či mateřský komplex lze vysledovat na rovině nedostatku či přebytku mužského nebo ženského prvku v kultuře jako celku a podle dominujícího typu prožívání reality. Například psycholog Peter Haerlin se o naší západní kultuře vyjadřuje jako o světě otcovského komplexu, ve kterém převládá zásadní nejistota. Ta podle něho plyne ze znehodnocení světa mateřského komplexu a neustálého požadavku odpoutat se pouze z něho. Tvrdí, že mužský svět nás vede jen ke strategiím výkonu a přetěžování a nedovoluje plně realizovat vztahy k sobě samým i k druhým lidem, nutí nás k velmi problematickému chování. Také Jung v této souvislosti věnoval zvláštní pozornost archetypu matky, zejména díky kulturní rozšířenosti komplexového vztahu k vlastní matce. Podle Junga v kultuře tak silně ovládané muži a mužskými ideály, jimž už dva tisíce let vévodí křesťanská trojice Otce, Syna a Ducha Svatého, představuje zájem o matku a vše, co reprezentuje, prospěšnou změnu. Jelikož matka porodila i všechny duševní život, tento aspekt je důležité uvědomit si také v procesu individuace. Podle Junga by se člověk měl naučit žít s Matkou a neztratit se v regresivním lůně dětství, vztáhnout se k jejímu bohatství a neobětovat přítom svůj život, být živěn Matkou a přitom si udržet svou autonomii a nezávislost.

4.4 Karen Horneyová (1885–1952): Ženská psychologie

Podobně jako ve studiu kultury se také v psychoanalýze můžeme setkat s kulturně relativistickým a žensky orientovaným přístupem, kriticky revidujícím dosavadní teorie. Za toto přehodnocení psychologického pohledu na ženu vděčí psychoanalýza analytičce norskoo-holandského původu Karen Horneyové (obr. 33). V první polovině dvacátého století, zejména ve dvacátých a třicátých letech již na půdě psychoanalýzy působilo profesionálně několik žen, z těch nejvýznamnějších např. Helena Deutschová, Melanie Kleinová nebo Anna Freudová. Většinou šlo o žáčky klasické freudovské školy, které se ve svých názorech na lidskou psychiku příliš neodklonily od otce psychoanalýzy Sigmunda Freuda. Výjimku však tvořila právě Horneyová. Vystudovala nejdříve medicínu na Berlínské univerzitě, potom podobně jako většina psychoanalytiků prošla Freudovou školou. O poměrně nový vědní obor se začala zajímat v době, kdy sama vyhledala lékařskou pomoc proti nervovému vyčerpání a depresi u Freudova žáka Karla Abrahama. Svou disertační práci na Berlínské univerzitě pak věnovala tématu traumatické psychózy, během první světové války pracovala ve vojenské neurologicko-psychiatrické nemocnici pro vojáky postižené traumaty z bojiště. Po válce začala působit v Berlínském psychoanalytickém ústavu a otevřela si také soukromou praxi, kde léčila převážně ženy. Jedním z důvodů jejího zájmu o ženy a jejich duši byl pravděpodobně velmi přátelský vztah s intelektuálně činnou a volnomyšlenkářskou matkou, kterou podle svých slov přímo zbožňovala. Matka se často stávala její spojenkyní při sporech s otcem, námořním kapitánem a bigotním protestantem, který ve svých konzervativních názorech neuznával právo ženy na vzdělání a vlastní seberealizaci mimo domov (Sayersová 1999). I zde je patrný rozdíl v prostředí a vlivech formujících budoucí profesní přístup oproti Freudovi, vychovávanému v morálce devatenáctého století, v rodině, kde měl hlavní slovo otec. Od dvacátých let se Horneyová plně soustředila na reformu psychoanalytického názoru na ženy, který vytvořil Freud. Horneyová kromě psychoanalytické teorie a praxe jako jedna z mála psycholožek té doby nesmírně prožívala a profesně využívala svou lidskou a zejména ženskou zkušenost, obohacenou krom jiného výchovou tří dcer, u nichž se jak sama říkala, se snažila o „zdravou psychoanalytickou výchovu“. Tvrdila, že psychoanalýza má být spíše lidská práce než šedá věda. Nesmírně důležitý a pro zlatý věk psychoanalýzy spíš neobvyklý až pobuřující byl její důraz na vyhodnocování psychologických faktorů v socio-kulturním kontextu. Z konkrétních psychoanalytických témat se nejvíce věnovala ženskému psychosexuálnímu vývoji, psychogenním faktorům při poruchách pohlavních funkcí, konfliktům spojených s mateřstvím a ženskou rolí a jejich vlivu na duševní onemocnění a ženám obecně připisovanému masochismu. Zájem Horneyové o ženskou psychologii stále více podněcovala klinická pozorování pacientek, která



Obr. 33. Karen Horneyová. Pramen: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/30/Karen_Horney_1938.jpg?uselang=cs

se zdála být v rozporu s Freudovou teorií libida. Zajímala se o práce z oblasti etnologie, antropologie a sociologie, zejména o dílo Georga Simmela (1858–1918). Svůj nový, mnohem komplexnější přístup k psychoanalýze hájila slovy: „Mám na mysli skutečnost, že do zcela nedávné doby byla předmětem zkoumání pouze psychika chlapců a mužů. Důvod je nasnadě. Psychoanalýza je výtvořem mužského génia a téměř všichni, kdo rozvíjeli a rozvíjí jeho myšlenky, jsou muži. Je logické, že je pro ně snazší rozvíjet mužskou psychologii a že rozumějí mužskému vývoji lépe než ženskému“ (Horneyová 2004, 60). V oblasti psychosexuálního vývoje Horneyová v souladu s psychoanalytickými principy souhlasila s tím, že na lidskou psychiku mají nejsilnější vliv zážitky z raného dětství, které pak pracují v nevědomí. Uznávala v zásadě také existenci fenoménu závnosti penisu, který se u dívek projevuje v momentě, kdy zjistí, že jim tento orgán chybí. V důsledku toho pociťují skrytou hostilitu vůči matce v domněnku, že je to její vinou a obrací se k otci v naději, že od něho dostanou penis, nebo v incestní touze dostat od otce dítě, jakožto náhradu za ztracený penis. Na základě svých klinických pozorování a antropologických studií však oponovala Freudovi v tom, že tento vývoj je anatomicky danou zákonitostí vlastní celému lidstvu. Nesouhlasila ani s tím, že touha po dítěti je pouze náhradou za ztracený penis. V této

souvislosti si Horneyová kladla otázku: „A co mateřství a blažené vědomí toho, že v sobě nosíte nový život, a co štěstí, když očekáváte, že se objeví nová bytost a ta radost, když se skutečně objeví...?“ (Horneyová 2004, 60).

Fenomény, které Freud považoval za přirozeně ženské, Horneyová mnohem více připisovala spíše patologickým odchylkám v ženském psychosexuálním vývoji a kulturnímu kontextu. Pro obhájení svého názoru citovala slova Georga Simmela o „v podstatě mužském“ zaměření naší společnosti a prohlásila, že k logickému vysvětlení primární závnosti penisu se dospělo tak, že se její existence předpokládá na základě úvahy „*a posteriori*“ (Horneyová 2004, 63). Dívka či žena v naší společnosti může podle Horneyové podvědomě cítit, že z vlastnictví penisu plynou jisté výhody a společenská privilegia, ovšem celková patriarchální orientace společnosti jí v těchto pocitech často vědomě podporuje, zesiluje její touhu po mužské roli a konflikty spojené s rolí ženskou. Pro ženu je tak mnohem těžší než pro muže uvědomit si výhody plynoucí ze svého pohlaví. Žena se stává oním vykastrováním mužem pouze tehdy, ubírá-li se její psychosexuální vývoj nesprávnou cestou. Žena spoutaná závností penisu a s ní spojenou incestní touhou po otci, ve svém strachu před tímto incestním pudem a také kvůli otcově nedosažitelnosti se pak raději s otcem identifikuje, napodobuje ho někdy skrytým, někdy zjevným maskulinním chováním. Díky tomuto nepřijetí ženské identity pak žena těžko navazuje harmonické milostné vztahy s muži, protože je vůči nim podvědomě hostilní, nedůvěřivá a bojí se zklamání, jakého se jí dostalo od otce, protože jí nedal penis. Konflikt spojený s ženstvím se pak může projevit ve formě neurózy nebo poruch v oblasti sexuality a rozmnožování (frigidita, vaginismus, dysmenorea – bolestivá menstruace, neplodnost atd.). Tyto poruchy se také často projevují společně s poruchami psychickými a Horneyová je u většiny svých pacientek identifikovala. Žena zatížená podobnými problémy se samozřejmě těžko ztotožňuje s rolí matky a v takovém případě dítě, které porodí, může skutečně pouze vyplňovat skrytou incestní touhu, která se z otce převede právě na dítě. Nicméně na základě klinických pozorování Horneyová dospěla k názoru, že tento motiv touhy po dítěti zdaleka není pravidlem, jak tvrdil Freud. Stejně tak nesouhlasila s tím, že sexualita v raném dětství, v tzv. falickém stadiu, je prožívána u chlapců i dívek pouze falicky, tedy touhou pronikat. Podle Horneyové se u dívek mezi druhým a pátým rokem naopak projevují specificky ženské rysy. Chovají se například často spontánně koketně k mužům nebo dávají najevo charakteristické rysy mateřské starostlivosti (Horneyová 2004, 148). Některé dívky, jak Horneyová zjistila, dokonce vykazují při dětských erotických hrách typické rysy ženské vaginální sexuality. Pouze ženy, které se neztotožnily s ženskou sexuální identitou a nevědomě stále touží jen pronikat, nejsou schopné časem dosáhnout vaginálního erotického uspokojení a často se stávají frigidními.

Zvláštní přínos v pohledu na ženu nejen z hlediska psychoanalýzy, ale také antropologie, má Horneyové studium do té doby obecně platné psychoanalytické dichotomie znázor-

ňující ženu jako bytost masochistickou a muže jako bytost sadistickou. Tato dichotomie pochází na anatomické rovině z představy násilně pronikajícího muže a pasivně přijímající ženy. Podle Freuda byla anatomie osud, tudíž všechny vlastnosti mužů a žen připisoval povaze a dynamice sexuálního aktu. Horneyová při svém komplexním pohledu na tuto otázku považovala ženský masochismus za problém sahající daleko za oblast psychologie a medicíny. Uznávala nicméně, že v našich kulturních podmínkách se masochismus daleko častěji vyskytuje u žen než u mužů. Dosavadní psychoanalytická stanoviska k tomuto problému říkala, že specifické uspokojení, jež ženy hledají a nacházejí v sexuálním životě, je masochistické povahy. Obsahem raných sexuálních přání a fantazií týkajících se otce je touha být zmrzačena, tedy vykastrována. Menstruace má skrytou konotaci masochistického zážitku. Žena při pohlavním styku tajně touží po znásilnění a hrubosti, na duševní úrovni po ponižování. Porod poskytuje ženě nevědomé masochistické uspokojení a stejně tak je to i ve vztahu matky k dítěti. Pokud se masochistickým fantaziím a chování oddávají muži, je to projevem jejich touhy hrát ženskou roli. Podle Horneyové skutečně řada žen nachází masochistické uspokojení v menstruaci, pohlavním aktu a porodu. Záleží to však na celkové povaze psychiky konkrétní ženy. Protože menstruace, deflorace a porod jsou provázeny krvácením, může tato okolnost v masochisticky orientovaných ženách probouzet jisté asociace. Není třeba zpochybňovat skutečnost, že ženy mohou hledat a nacházet masochistické uspokojení v masturbaci, menstruaci, pohlavním styku a porodu. To se nepochybně stává. Otázkou však zůstává, jaká je geneze a frekvence tohoto jevu (Horneyová 2004, 208). Řada žen se zdravým psychosexuálním vývojem krvácení nechápe jako zdroj bolesti, utrpení a ponížení, ale jako přirozenou a naopak duševně obohacující součást ženství. Pro Horneyovou bylo v tomto směru také důležité porovnání prožitků duševně nemocných žen, zdravých žen a žen žijících v jiných kulturních podmínkách. O duševně zdravých ženách toho bohužel víme velmi málo nebo vůbec nic, stejně jako o ženách z jiných kulturních podmínek, protože naše historické a etnologické znalosti jsou omezené (Horneyová 2004, 209). Freud zastával hypotézu, že mezi patologickými a normálními jevy není žádný rozdíl – patologické jevy pouze zřetelněji ukazují procesy probíhající uvnitř všech lidských bytostí. Horneyová však tuto jednostrannost pozorování situace zpochybňovala kvůli zanedbání sociokulturních faktorů a požadovala do výzkumu zavést syntézu psychologických a sociologických, potažmo antropologických pozorování. Pro sociologické a antropologické výzkumy by podle ní byly relevantní otázky: Jaká je frekvence výskytu masochistického postoje k ženským funkcím za různých sociálních a kulturních podmínek? Jaká je frekvence výskytu obecného masochistického postoje nebo projevu masochismu u žen ve srovnání s muži za různých sociálních a kulturních podmínek? Hledání psychologických příčin ženského masochismu by bylo oprávněné pouze tehdy, jestliže by existovala výrazná převaha masochistických jevů mezi ženami než mezi muži. Pokud by ovšem k tako-

vému všeobecnému výskytu masochismu u žen nedocházelo, měl by sociologicko-antropologický výzkum odpovědět na další otázky: Za jakých zvláštních sociálních podmínek se masochismus často spojuje s ženskými funkcemi? Za jakých zvláštních sociálních podmínek jsou obecné masochistické postoje častější u žen než u mužů (Horneyová 2004, 217)? Úkolem psychoanalýzy by pak podle Horneyové mohlo být dodávat antropologům psychologické údaje, protože masochistické sklony jsou až na výjimky nevědomé a antropolog je nemůže prozkoumat. Potřebuje kritéria, která s vysokou mírou pravděpodobnosti ukazují na existenci masochistických pudů (Horneyová 2004, 217). Na základě analytické zkušenosti Horneyová předpokládala masochistické sklony tam, kde je vysoká frekvence výskytu menstruačních poruch jako dysmenorea a menoragie, vysoká frekvence výskytu psychogenních poruch v těhotenství a při porodu a vysoká frekvence postoje k sexuálním vztahům, které naznačují, že se jedná o něco, co je pro ženu ponižující a co ji zneužívá. Bolest a utrpení však také nemusí mít sexuální podtext, proto je nutné zkoumat společnost jako celek. Například bolest způsobovaná na vlastním těle představuje u řady přírodních národů projev magického a rituálního myšlení a nemusí mít nic společného s masochismem jednotlivců. Zůstává tedy otevřená otázka, zda je vůbec masochismus primárně sexuální fenomén, který zasahuje i do oblasti morálky nebo naopak morální fenomén zasahující do oblasti sexuality. Naskytá se také otázka, jestli jsou morální a erogenní masochismus dva samostatné procesy nebo pouze dva soubory projevů, které se zakládají na stejných procesech (Horneyová 2004, 218). Na další možný problém v antropologickém výzkumu masochismu Horneyová upozornila v souvislosti s masochismem coby jevem skrytým za obrannými mechanismy, který jasně vychází najevo, až když jsou odstraněny. Na úrovni pozorovatelných masochistických postojů nicméně doporučila vyhledávat údaje týkající se otázek, za jakých sociálních a kulturních podmínek nacházíme masochismus častěji u žen než u mužů: projevy zábran přímo vyjádřené v požadavcích a agresi, pohled ženy na sebe sama jako na slabou, bezmocnou a méněcennou osobu a skryté či otevřené vyžadování ohleduplnosti a výhod z toho vyplývajících, citová závislost na osobně opačného pohlaví, vykazování sklonů k sebeobětování, submisivité, k pocitu, že je člověk zneužíván, k přenechávání zodpovědnosti na osobně opačného pohlaví, využívání slabosti a bezmocnosti jako prostředku k lákání osob opačného pohlaví a k jejich podmaňování. Vedle toho je důležité soustředit se na kauzativní společenské faktory, které k ženskému masochismu přispívají: blokování projevu přátelskosti a sexuality, omezování porodnosti a celospolečenské snižování mateřské role, hodnocení žen jako celkově podřadnějších bytostí, ekonomická závislost žen na mužích, omezení působení žen ve veřejném životě společnosti a nadbytek žen na vdávání zejména tehdy, když se manželství nabízí jako jediná možnost sexuálního uspokojení, rozmnožování a společenského uznání. Všechny naposledy uvedené faktory se však překrývají a za vývoj žen směrem k masochistické orientaci nebývá

zodpovědný jen jeden z těchto faktorů, ale spíše jejich nahromadění. S přítomností jednoho nebo více těchto faktorů se také většinou ve společnosti objevují pevně stanovená dogmata o povaze žen jakožto bytostí od přírody slabých, emotivních, závislých, s omezenými schopnostmi samostatně pracovat a přemýšlet (Horneyová 2004, 221–223).

Díky svému spíše kulturně deterministickému přístupu Horneyová připisovala právě těmto faktorům silný vliv na ženy zejména v tom, že je pro ně téměř nemožné uniknout jisté míře masochismu. Jako opozici k nim sestavila přehled faktorů anatomicko–fyziologických, které samy o sobě nejsou příčinou masochismu, nicméně přispívají k jeho přijímání a „racionalizující“ společnosti jsou často uváděny jako důkazy ženské podřízenosti: větší průměrná síla mužů (podle antropologů jde ovšem o získanou, nikoli vrozenou vlastnost), možnost znásilnění ženy mužem, nikoli naopak, krvavost při defloraci, menstruaci a porodu a biologický rozdíl při pohlavím styku, kdy muž proniká a do ženy je pronikáno (Horneyová 2004, 224). Při celkovém shrnutí problému ženského masochismu Horneyová nepřipisuje samotným anatomicko–fyziologickým faktorům žádnou váhu, je však podle ní třeba o nich uvažovat jako o významně podmíněných kulturním celkem nebo společenským uspořádáním.

4.5 Nancy Julia Chodorowová (1944): Psychoanalytický feminismus

Nancy Chodorowová je považována za interdisciplinární vědkyni a směr, který zastupuje, nazývá interpretativní, psychoanalytickou sociologií či psychoanalytickým feminismem. Sociologie však bývá často kritizována pro empiricky neodůvodnitelné a příliš individualistické teorie, pro neporozumění sociálnímu determinismu a síle sociální reality. Její přístup k psychoanalýze je holistický a pluralistický, zaměřený na vyrovnávání genderové identity a vztahů přímo ve středu prvků a dynamiky lidské psychiky. Často bývá citována v publikacích týkajících se jak psychologie, tak i sociologie, feminismu a genderových vztahů. Narodila v roce 1944 v New Yorku. Na Radcliffe College získala bakalářský titul. Poté studovala antropologický směr osobnost a kultura u Beatrice a Johna Whitingových. Doktorský titul obdržela v roce 1975 na Brandeis University. Svou akademickou dráhu započala v letech 1973–74, kdy vyučovala ženská studia a stala se asistentkou na katedře sociologie v Santa Cruz, kde setrvala do roku 1986. Dále studovala u feministicky orientovaného psychoanalytického sociologa Philipa Slatera, který velkou měrou ovlivnil její zájem o nevědomé jevy při studiu lidské osobnosti. Její článek do Slaterova sborníku ovlivněný Whittingovými se stal jedním z nejvýznamnějších příspěvků na téma psychodynamiky mužského strachu z žen a jeho kulturní institucionalizace. Chodorowová napsala, že poloha pohlaví a genderu v kategoriích psychoanalýzy znamená hledání genderové vyváženosti v lidské psychice, tudíž může být psychoanalýza vhodným zdrojem pro feministické



Obr. 34. Zásadní rozdíl ve vývoji odlišné mužské a ženské psychiky tkví podle Nancy Chodorowové v univerzálním faktu, že děti vychovávají téměř výlučně ženy. Pramen: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/0f/Toposa_mother_and_child.jpg?uselang=cs

teorie. Sama se velmi aktivně účastnila druhé vlny feministického hnutí. Je členkou Russell Sage Foundation, Centra pro pokroková studia behaviorálních věd a Americké sociologické společnosti. V současné době vyučuje sociologii na univerzitě v Berkeley (*Webster University* 2010). Chodorowová se názorově rozešla s většinou amerických psychoanalytiků díky své víře v teorii objektních vztahů a také proto, že psychoanalýzu chápe vždy jako interpretativní, nikoliv jako lékařskou či přírodní vědu. S mnoha humanitními vědci se rozchází v chápání psychoanalýzy jako společenské vědy, což podle ní sice na teoretické rovině odpovídá, nicméně ve skutečnosti jsou společenské vědy spíše empirickým studiem života, což psychoanalýza není. Počáteční inspiraci pro svou práci čerpala z období, kdy se někteří psychologové začali odvracet od tradičního psychoanalytického zaměření na vztah otec–syn a orientovali se na psychologii vztahu matka–dítě. Navázala tak na dílo Karen Horneyové, často také pracovala s pojetím teorie objektních vztahů popsaném Melanií Kleinovou. Podle Kleinové je dítě od narození psy-

chologicky separované a vyžaduje i vyhledává kontakt s objektem. Dětská psychika má však podobu poměrně jednoduché organizace, takže se mu objekt rozpadá na kousičky, tzv. parciální objekty, které mají různé funkce. Jedním z nich je mateřský prs, který má funkci výživnou, krmící a má pro dítě celou řadu významů. Je to nejen mateřský symbol, ale také symbol falický (bradavka). Dítě má od narození geneticky dané fantazie, které jsou nejranějším projevem jeho psychického života. Tyto původní fantazie obsahují agresivní i sexuální prvky. Když se dítě přiblíží k prsu a začne z něj sát, je to jakýsi atak na prs. Následkem tohoto ataku jsou primitivní pocity viny. Tvrdý prs může dítě vnímat jako atak prsu na sebe, zatímco měkký prs vnímá jako více milující. Dítě se ve své psychické zkušenosti obtížně orientuje. Základní organizací jeho psychického života je tzv. rozštěp. Dítě dělí objekty na dobré a špatné. I jeho prožitky se rozpadají na kousičky. Je pro něj typická jakási diskrétní zkušenost, kterou tvoří dobré a špatné kousky. Špatných kousků se dítě zbavuje mechanismem projekce, která se v této vývojové fázi podobá vyvrhnutí.

Zásadní rozdíl ve vývoji odlišné mužské a ženské psychiky a ženské podřízenosti tkví podle Chodorowové v univerzálním faktu, že děti vychovávají téměř výlučně ženy (obr. 34). Druhým faktorem způsobujícím ženskou podřízenost je pak pozdní pozdější či žádná ženská socializace ve smyslu potvrzení ženství (Chodorow 1974, 43). Chodorowová vychází z psychoanalytického předpokladu, že jedinečná lidská zkušenost přispívá k formování individuální osobnosti a z teorie o osobnosti a kultuře, podle které každá kultura vytváří díky zkušenostem z dětství specifický typ osobnosti. Převažující vzorec výchovy dětí se odráží v situaci internalizované v nevědomí většiny členů společnosti a posléze je opět externalizována zpět do kultury a předávána z generace na generaci. V situaci, kdy matka je jedinou osobou v bezprostřední blízkosti dítěte, je také jedinou, s kým se může dítě identifikovat. Zatímco u mužů je identifikace s rodičem ženského pohlaví nežádoucí, u žen se chápe jako samozřejmost. Tím pádem se muži celý život snaží od žen vyčlenit, cítí vůči nim hostilitu, nedůvěru a strach, aby neupadli do infantilní identifikace s matkou. K tomu ještě přispívá fakt, na který upozornila Horneyová, že matka je také často jedinou osobou, která malého chlapce trestá, proto mají muži nevědomě ženy spojené s trestáním, podezírají je ze „sekýrování“ a raději se jim vyhýbají nebo se je snaží ovládnout. Prostý fakt mateřské péče prováděné ženou vyvolává u mužů konflikty související s maskulinitou, psychologii mužské dominance a potřebu být nadřazený ženám (Chodorow 1978, 214). Naproti tomu žena, která se s matkou jakožto osobou stejného pohlaví identifikuje zcela automaticky a neprochází stadiem oddělení, těžko nachází cestu k vlastní identitě, stává se psychicky závislá na matce a vlastní mateřské roli, čímž se celý kruh uzavírá. Zatímco muž zůstává psychicky defenzivní a nejistý, žena díky svému druhořadému postavení ve společnosti

lpí na bezpečí. Sociální a psychologický útlak ženy je podle Chodorowové plně rozvinutý ve struktuře osobnosti. Navrhuje proto řešení, které by tuto základní osobnostní strukturu u mužů i žen pozměnilo, osvobodilo je od psychologických konfliktů souvisejících s identifikací a pomohlo tak dosáhnout rovnoprávnosti na sociální úrovni. Dcery i synové by měli mít možnost rozvinout osobnostní identifikaci s více než jedním dospělým. Chlapci potřebují vyrůstat s muži, kteří hrají při péči o děti hlavní roli nebo roli rovnocennou se ženou a dívky se ženami, které jsou vzhledem ke svým zodpovědnostem za výchovu dětí společensky ohodnoceny a zároveň znají sféru reálné, legitimní autority (Chodorow 1974, 66). Jinými slovy pokud by se podařilo dostat muže do domácnosti a ženy do veřejné sféry stejnou měrou, vyrůstaly by z jejich dětí genderově, psychologicky i sociálně rovnocenné bytosti s pozitivně rozvinutou vlastní identitou. Raný vztah k primárnímu pečovateli totiž vybavuje děti obou pohlaví jak základní schopností podílet se na vztahu vyznačujícím se charakteristikami tohoto raného vztahu rodič–dítě, tak touhou vytvořit takovýto intimní vztah. Jelikož však tuto péči poskytují ženy, raná zkušenost a předoidipovský vztah jsou u chlapců a děvčat různé. Děvčata si zachovávají větší zájem o otázky raného dětství ve vztahu k matce a jejich vnímání sebe se proplétá s těmito otázkami. Jejich náklonnosti si proto podržují více předoidipovských aspektů. Větší délka a odlišná povaha jejich předoidipovské zkušenosti, jakož i pokračující zaujetí problémy tohoto období znamenají, že vnímání u žen souvisí s jinými. Uchovávají si schopnost bezprostřední identifikace, což umožňuje zakoušet vcítění a nedostatek smyslu pro realitu, který chybí malému dítěti, o které se pečuje. U mužů byly tyto vlastnosti zredukovány jednak proto, že k nim jejich matky záhy přistupují jako k jakémusi protikladu, a jednak proto, že jejich pozdější náklonnost k matce musí být potlačena. Vztahová báze pro péči je tak u žen prodloužena a u mužů, kteří se cítí oddělenější a odlišnější, je utlumena. Sociální reprodukce je tedy asymetrická. Ženy ve své roli reprodukují muže a děti fyzicky, psychicky i emočně. V roli pečovatelek o domácnost se fyzicky rekonstituují na základě každodennosti a emočně a psychicky se reprodukují jako matky v příští generaci. Přispívají tak k zvětšení svých sociálních rolí a postavení v hierarchii pohlaví. Institucionalizované charakteristiky rodinné struktury a sociální vztahy reprodukce se reprodukují samy od sebe. Z psychoanalytického zkoumání vyplývá, že mateřské schopnosti a závazky žen a obecné psychické schopnosti a potřeby, jež jsou základem emocionální činnosti ženy, jsou vývojově vestavěny v ženské osobnosti. To, že matkami žen jsou zase ženy a že ženy vyrůstají se vztahovými schopnostmi a potřebami a psychologickou definicí sama sebe ve vztahu k jiným, je zavazuje k tomu, aby byly matkami. U mužů tomu tak není, protože jejich matkami jsou také ženy. Ženy jsou matkami dcer, které, až se stanou ženami, budou matkami (Chodorow 1978, 205–209).

5. BIOLOGICKÁ PERSPEKTIVA

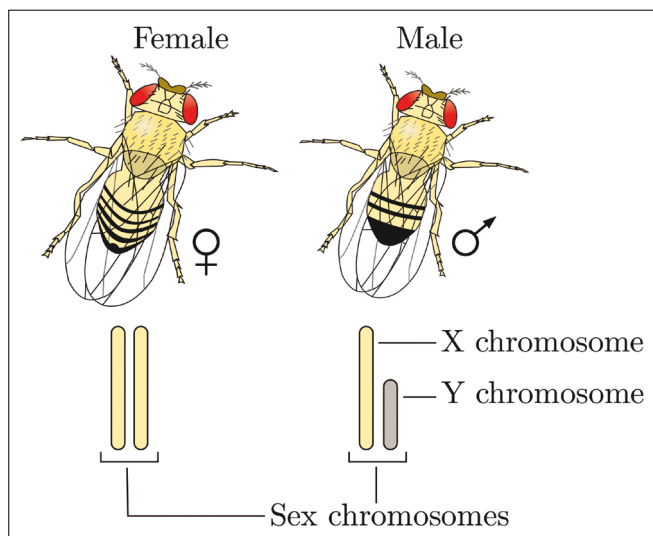
Biologie je výchozím oborem při studiu pohlavních rozdílů a nepřímo také genderu. Podává základní fakta o tom, jak se muži a ženy liší „od přírody“ – tedy z hlediska anatomie, chromozomů, hormonů... (obr. 35) V biologii můžeme hledat odpovědi na otázky, co je pohlaví, jaké rozdíly a podobnosti mezi pohlavími vznikají, jaký je původ biologické diference pohlaví, ovšem také jaké důsledky může mít tato diferenciace v oblasti sociální. Proto poznatky biologie není možné stavět do přímého protikladu k závěrům společenských věd. Biologie je totiž schopna podobně jako například antropologie ukázat, že muži a ženy se do jisté míry liší, ale ještě více se podobají.

5.1 Charles Robert Darwin (1809–1882): Teorie pohlavního výběru

Po biologické linii výzkumu rozdílů mezi pohlavími nás stopa nutně přivede k anglickému přírodovědci a filozofovi Charlesovi Darwinovi, který se v devatenáctém století věnoval vysvětlení principů biologické evoluce. Jeho teorie jsou dodnes, byť v nejrůznějších obměnách, hojně využívány při objasňování pohlavních a genderových rozdílů a lidské přirozenosti. Nejznámější Darwinova teorie se týká evoluce živočišných druhů prostřednictvím přírodního výběru. Je založena na poznatku, že jedinci v rámci jednotlivých živočišných druhů se od sebe mírně geneticky liší. Zatímco některé odchylky jsou pro příslušníky druhu neúčinné či přímo handicapující, jiné umožňují lepší přežití v daném prostředí a napomáhají lepší reprodukční způsobilosti. Užitečné odchylky se proto v prů-

běhu generací upevňují a rozvíjejí, zatímco ty méně užitečné jsou přírodním výběrem eliminovány.

Jak ovšem Darwin zjistil, vedle přírodního výběru působí na živočichy ještě jiný způsob selekce, a to je výběr pohlavní. Ten přímo neslouží adaptaci na vnější prostředí, ale napomáhá jedincům uvnitř druhu zplození kvalitního potomstva. Genetické odchylky v tomto případě hrají důležitou roli při výběru a získání partnera či partnerky pro páření. Může jít například o výrazně vyvinuté parohy u jelenů, které jim pomáhají v boji mezi samci o samice, či barevné peří ptáků, kterým samec vábí samici a upoutává její pozornost. Tyto odchylky ovšem nemusí nutně znamenat výhodu v adaptaci na vnější prostředí, naopak někdy jsou v tomto směru spíše nevýhodou. Pohlavní výběr, který Darwin považoval za souběžný s výběrem přírodním, a však pro evoluci druhu spíše druhotným, podrobně popsal v knize *O pohlavním výběru* (1871). Pohlavní výběr na rozdíl od přírodního podle Darwina závisí pouze na přednostech, které zvýhodňují určitého jedince před ostatními jedinci stejného pohlaví a druhu pouze v souvislosti s rozmnožováním (Darwin 2005, 19). Pokud vedou jedinci obou pohlaví stejný způsob života, ale některé smyslové či pohybové orgány samců jsou lépe vyvinuty než u samic, pak jde o důsledek pohlavního výběru, který umožňuje takto vyvinutým samcům lépe uspět v páření. Vedle smyslových a pohybových orgánů Darwin upozornil také na další orgány a instinkty, které vznikly pohlavním výběrem. Jsou to například prostředky k obraně a útočné zbraně, které samci používají v boji se svými rivaly, odvahy, bojovnosti, orgány sloužící k vytváření vokální nebo instrumentální hudby, žlázy k vylučování pachů pro přilákání či vzrušení samice. Pa-



Obr. 35. U většiny živočichů je určení pohlaví založeno na chromozomech X a Y, u lidí stejně jako například u octomilek. Pramen: http://en.wikipedia.org/wiki/File:Drosophila_XY_sex-determination.svg



Obr. 36. Samice podle Charlesa Darwina dají přednost samcům, kteří jsou nejlépe zbarvení a nejlépe se staví na odívání. Pramen: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/6/62/Peacock_Wooping_Peahen.jpg

tří sem také barevné peří ptáčích samečků, které staví na odívání samic. Darwin v této souvislosti poznamenal, že samci záměrně namáhají a rozvíjejí své duševní a tělesné schopnosti, ale vede je k tomu instinkt (Darwin 2005, 21). Na základě dlouhodobého pozorování a řady přírodovědeckých a zoologických studií Darwin došel k závěru, že samci téměř všech živočišných druhů mezi sebou bojují o získání samic. Samice, které o samce většinou nebojují, mají možnost si vybrat jednoho z několika samců. Podle Darwina jim proto stačí duševní schopnost k vykonání volby, nepochybně však mají rozlišovací schopnosti a vkus (Darwin 2005, 21). Samice v této volbě většinou dají přednost samcům, kteří jsou nejlépe zbarvení, jsou nejlepšími pěvci, nejlépe se staví na odívání nebo jsou energičtí a fyzicky zdatní (obr. 36). Tyto přednosti pak předávají svým samčím potomkům. K tomu však Darwin podotýká, že i ve vzácnějším případě, kdy si samice vybírá samce, musí porazit v boji své rivaly. Ze všech uvedených důvodů jsou samci obecně více modifikováni než samice a často také duševně a tělesně více rozvinuti. Příčinou je podle Darwina silnější náruživost samců téměř všech živočišných druhů. Samice jsou naopak méně náruživé, ostýchavé, pasivní a vyžadují, aby se jim samci dvořili. Darwin došel k závěru, že vykonávání volby samicemi je téměř stejně obecně platným pravidlem jako náruživost samců (Darwin 2005, 34).

Proč jsou to však většinou právě samci, kdo hraje při námluvách aktivní roli? V první řadě by podle Darwina oboustranná aktivita nebyla reprodukčně výhodná a docházelo by ke zbytečné ztrátě energie. Pro aktivitu samců hovoří několik důvodů, které Darwin podložil pozorováním v rostlinné i živočišné říši, od nejnižších živočichů až po vyšší primáty. U rostlin musí být semínka po určitou dobu po oplodnění vyživována, proto se pyl musí nějakým způsobem dostat k samičím orgánům – pomocí větru, hmyzu či aktivního pohybu samčích gamet. Také u nižších vodních živočichů, které jsou trvale přisedlé na jednom místě, se vždy samčí prvek přenáší k samici, protože přemístění vajíček by z důvodu jejich velikosti bylo náročnější (Darwin 2005, 34). U všech živočichů je podle Darwina k úspěšnému nalezení jedince opačného pohlaví nutný silný chťič a nárůst této touhy u samců vyplývá ze skutečnosti, že náruživější samci za sebou nechávají více potomků. V nepříjemném důsledku této náruživosti se pak u samců častěji vyvíjejí sekundární pohlavní znaky než u samic a vykazují také větší škálu rozmanitostí. K tomuto závěru došel Darwin po dlouholetém pozorování domestikovaných zvířat a podklady pro své tvrzení podložil také studiem různých lidských kultur a etnik. Odvolává se na šetření, ve kterých bylo zjištěno, že mnohem větší počet tělesných abnormalit se vyskytuje u mužů než u žen, že u mužů je častější nadbytek svaloviny, ale také kolísání svalové hmoty. Muži také mívají častěji vyvinuté svaly, které se v populaci běžně neobjevují. Také tělesná teplota je u mužů údajně proměnlivější než u žen (Darwin 2005, 35). Rozdíly v tělesné stavbě a temperamentu, jak Darwin podotýká, však nejsou dány pouze pohlavním výběrem. Působením pohlavního i přírodního výběru se samci odlišili od samic, ale jedinci obou pohlaví mají také sklon variovat nezávisle na výběru, a to odlišností tělesné stavby. Samice musí spotřebovat mnoho

organických látek na vytvoření vajíček, zatímco samci vynakládají více energie na divoké zápasy s rivaly, hledání samic, vydávání zvuků a vylučování pachů. U člověka i řady jiných živočichů je tento jev provázen vyšší tělesnou teplotou samců a u mužů také pomalejším pulsem. Vynakládání organických látek a energie je sice u obou pohlaví téměř stejné, ale děje se odlišnými způsoby a různě rychle (Darwin 2005, 36).

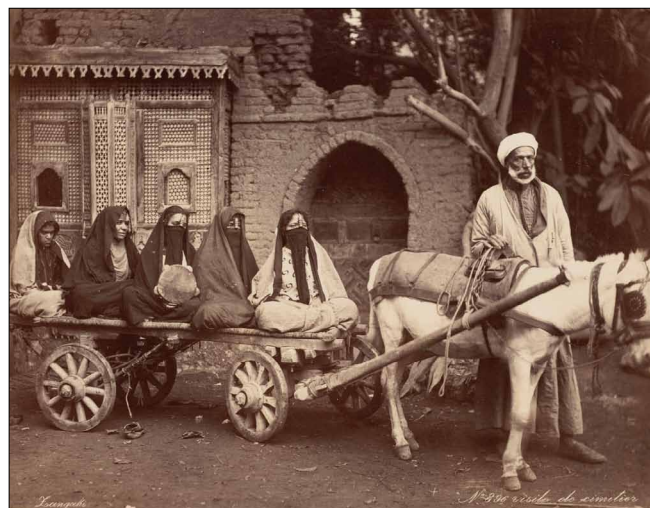
Existuje ovšem také řada živočichů, u kterých se samčí sekundární znaky neprojevují a samci a samice jsou si na první pohled velice podobní. Tento jev Darwin přičítá protichůdnému působení přírodního a pohlavního výběru. Výrazné sekundární znaky, kterých samci nabyli pohlavním výběrem, musely být potlačeny přírodním výběrem kvůli nebezpečí, které by samci mohly přinést. Absence sekundárních znaků u obou pohlaví může být podle Darwina také výsledkem toho, že některé druhy v rámci pohlavního výběru upřednostňují nenápadný vzhled. Zároveň však Darwin připouští některé výjimečné případy, kdy dochází k úplné mezipohlavní záměně charakteristických znaků. U některých živočišných druhů totiž nesou výrazné sekundární znaky samice, například jasné a pestré zbarvení, větší tělesné rozměry, sílu a bojovnost. Tyto samice jsou také při dvoření náruživější, zatímco samci zůstávají pasivní. Výběr partnerky je v tomto případě na samcích, kteří většinou volí atraktivnější či silnější a bojovnější samice. Vlastnosti, které samice potřebují k získání samce, se pak dědí pouze na samičí potomky (Darwin 2005, 37). Pro třídu velkých savců však Darwin považoval za obecně platné soupeření samců o samice. Sekundární znaky savců ovšem na rozdíl od jiných tříd častěji dědí potomkové obou pohlaví, až na zbraně jako parohy, rohy a kly, které dědí pouze samci. Samice je mohou zdědit jen částečně a v zakrnělé formě. Jelikož krvavé souboje o možnost páření se u savců omezují výhradně na samce, bývají samci savců pohlavním výběrem mnohem více a častěji modifikováni než samice (Darwin 2005, 404). U všech savců včetně člověka mají za těchto okolností větší šanci k páření dominantní, silní a agresivní samci. Samice získávají šanci na kvalitní potomstvo svou schopností vybrat si silného samce. Pokud si samec díky svým sekundárním pohlavním znakům, síle a fyzické zdatnosti opatří více samic, slabší a méně atraktivní samci nedostanou příležitost k páření. Právě u savců také podle Darwina existuje mnohem těsnější vztah mezi pohlavním dimorfismem, sekundárními pohlavními znaky samců a polygamií, než u ostatních živočichů. Například ptáci, kteří často vykazují výrazné sekundární pohlavní znaky, bývají přísně monogamní. U savců je tomu však naopak. Například gorily a paviáni vykazují značný pohlavní dimorfismus a jsou polygamní. To platí i pro většinu přežvýkavců, jelenovitých, ovcí, turů a mnoho dalších. Slon indický, jehož samec se od samice liší mohutnými kly, silou a vytrvalostí, žije většinu svého života samotářsky. Pokud je ale ve stádu, bývá samec obklopen mnoha samicemi. Jiní tlustokožci výrazné sekundární pohlavní znaky nemají a jsou monogamní. Jako další příklad Darwin uvádí kočkovité šelmy. Většina z nich vyazuje nízký pohlavní dimorfismus a je monogamních. Výjimku nachází u lvů, kde se samec od samice liší svou hřívou a bývá pozorován ve společnosti několika samic (Darwin 2005, 29).

5.2 Edward Osborne Wilson (1929): Sociobiologická syntéza

Obor sociobiologie se zabývá důsledky genetické evoluce v široké škále oblastí lidského života, od genderových vztahů až po umění a politickou organizaci. Sociobiologie jakožto hybridní věda se pokouší o syntézu přírodních a společenských věd a využívá k tomu poznatky z evoluční biologie, etologie, zoologie, ekologie a genetiky. Jedno z jejích základních paradigmat říká, že lidské chování, mysl a společnost jsou podmíněny sklony a omezeními vytvořenými přírodním výběrem v průběhu evoluce stejným způsobem jako v živočišných společenstvích. Zakladatelem a hlavním představitelem sociobiologie je americký zoolog Edward Osborne Wilson. Tento obor Wilson podrobně představil v knize *Sociobiologie: nová syntéza* z roku 1975. Dokazuje zde, že biologické principy, které dobře fungují u zvířat, se dají všeobecně rozšířit i na sociální vědy. Sociobiologie se pokouší odvodit všeobecně platné principy biologických vlastností celých společností. Nejdůležitější fakta o sociální organizaci jsou z etologického a psychologického kontextu přestavěny na základě poznatků ekologie a genetiky studovaných na úrovni populací. Jednou z hlavních metod je srovnávání jednotlivých sociálních druhů. Lidské chování je hodnoceno nejprve srovnáním s chováním jiných druhů a poté studiem rozdílů mezi lidskými populacemi a uvnitř nich. Tímto srovnáním sociobiologie dochází k závěru, že některé všeobecné lidské rysy sdílí většina velkých lidoopů, kteří jsou lidem anatomicky a geneticky nejbližší. K těmto charakteristikám patří život v malých sociálních skupinách, pohlavní dimorfismus vykazující větší tělesné proporce samců, dlouhé období sociálního tréninku u mláďat, prvotní úzké sepětí mláďat s matkou a poté až s jedinci stejného věku a pohlaví a v neposlední řadě sociální hra jako silně rozvinutá aktivita. Na jemnější úrovni klasifikace se podle Wilsona lidé odlišují od opic díky unikátnímu souboru lidských genů (Wilson 1993, 30). Univerzální lidské vlastnosti údajně vznikly přírodním výběrem a pod vlivem prostředí, ve kterém se lidský druh vyvíjel, a jsou do jisté míry geneticky fixovány. Wilson se domnívá, že geny pomáhají mozku zpracovávat informace jedním způsobem rychleji než druhým ve prospěch univerzálních vlastností. Geny sice neurčují lidské chování přímo, ale spíše zvýhodňují jednu variantu chování před druhou. Výsledné lidské chování je pak společným produktem genů a kultury.

Tématu rozdílů mezi pohlavími se Wilson obsáhle věnuje v knize *O lidské přirozenosti* z roku 1978. Za klíčový považuje mezipohlavní konflikt zájmů údajně typický pro většinu živočišných druhů. V souladu s Darwinovou teorií se domnívá, že pro samce je reprodukčně výhodné být agresivní a oplodnit více samic. Pro samice je naopak výhodnější, aby byly ostýchavé a dopřály si více času na rozpoznání samců s nejlepšími geny. Zatímco samice může být oplodněna jen jedním samcem, samec může během jejího těhotenství oplodnit mnoho dalších samic. Podle Wilsona by například u lidského druhu muž mohl oplodnit za svůj život tisíce žen. Zásadní konflikt

mezi pohlavími vyplývá z toho, že oplodněním je mužův genetický závazek splněn a pokud se ženě nepodaří přimět ho k další péči o dítě, jeho investice do potomstva budou mnohem menší (Wilson 1993, 122). Přes nesmírnou kulturní rozmanitost ve formách lidského sexuálního chování se Wilson pokusil stanovit některá obecná pravidla, která je možné identifikovat transkulturně. Prvním z těchto pravidel je podle Wilsona alespoň mírná polygamie (obr. 37). I v monogamních společnostech jsou údajně většinou muži iniciátory změn v sexuálním partnerství a jsou častěji nevěrní, v ostatních kulturách je polygamie zákonná a podporovaná zvyky a tradicemi. Vedle polygamie funguje jako komplementární strategie hypergamie, ze které těží ženy, protože jsou obecně považovány za omezený zdroj a cenný majetek. Jako další charakteristiku Wilson identifikoval pohlavní dělbu práce, která se odráží v lidské anatomii. Muži mají o 20–30 % větší hmotnost než ženy, jsou vyšší, silnější a rychlejší ve většině sportovních disciplín. Podle Wilsona nemůže jít o otázku motivace a tréninku, protože i vítězka ženského maratonu ve Spojených státech amerických by se umístila na 752. místě v národním žebříčku mužů. Zejména zdatnost mužů v atletických soutěžích prý pochází z archaické specializace na lov v dobách lovecko-sběračských společností. Naopak ženy vynikají v disciplínách, které jsou nejvíce vzdálené od primitivních technik lovu a agrese – plavání na dlouhé tratě, gymnastika nebo střelba. Také u rozdílů v mužském a ženském temperamentu Wilson nachází shodu s obecnými poznatky z biologie savců. Obecně jsou ženy jako skupina méně asertivní a fyzicky agresivní, ovšem stupeň závisí na kultuře. Právě tělesné rozdíly a odlišný temperament podle Wilsona vyústily v kulturní dominanci mužů (Wilson 1993, 126). Samotným genům Wilson nepřičítá klíčovou roli. Domnívá se, že genetické rozdíly mezi pohlavími jsou velmi malé. Jako jeden z příkladů genetické odlišnosti uvádí úsměv kojence, který je nejvíce vrozeným prvkem



Obr. 37. Edward Wilson je přesvědčen, že obecným pravidlem lidského chování je alespoň mírná polygamie. Pramen: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/f/f6/Arab_with_Three_Wives_and_Two_Servants_by_Boston_Public_Library.jpg

a jeho forma a funkce zůstávají prakticky neměnné. Ukázalo se, že dívky se po narození usmívají více než chlapci a jsou predisponovány k tomu, aby byly více sociální a méně odvážné po tělesné stránce. Geny však vstupují do interakce s vnějším prostředím a vytvářejí tak odlišnosti v raném psychologickém vývoji. Tyto odlišnosti jsou v pozdějším psychologickém vývoji rozšířeny kulturní podporou a výcvikem (Wilson 1993, 126). Jak se vyvinula dělba práce mezi pohlavími a genderová polarizace společnosti se Wilson pokouší vysvětlit pozorováním současných lovecko-sběračských společností, které se zdají být způsobem života nejbližší našim předkům. Ve všech těchto společnostech se muži vzdalují na lov, zatímco ženy se pohybují v okolí domova a věnují se lovu menších zvířat a sběru plodin. Jelikož ženám také přísluší převážná část péče o malé děti, je pro ně výhodné, aby získaly oddanost mužů, kteří zajišťují maso, zvířecí kůže a pomáhají s péčí o děti. Pro každého muže je zase reciproční výhodou, když získá výhradní sexuální právo na ženu a monopolizuje si její hospodářskou produktivitu. Výsledkem této reciprocit je podle Wilsona univerzálnost párového svazku a pocity jako partnerská láska či teplo rodinného krbu mají základ v mechanismech fyziologie mozku, které byly programovány genetickou fixací tohoto kompromisu. Protože však muži mohou oplodňovat ženy v kratších intervalech, než mohou být ženy oplodňovány, vzniklo mezi pohlavími napětí a párový svazek byl uvolněn na svazek polygamní (Wilson 1993, 137). Jak již bylo řečeno, geny podle sociobiologie nejsou hlavním determinantem lidského chování, spíše pomáhají při výběru, jaký způsob chování si vybrat. Vedle toho má však člověk možnost vědomé a svobodné volby, která bude podle Wilsona vzhledem k silicím boji za ženská práva nevyhnutelnou. Wilson předvídá tři možnosti, které mohou mít pro lidskou společnost rozličné důsledky. První z nich je posilování přehnaného zdůrazňování rozdílů mezi pohlavími, jehož výsledkem je nyní vláda mužů nad ženami a vyloučení žen z mnoha profesí a aktivit. Wilson se však domnívá, že v budoucnu by tomu tak nemuselo být. Pohlavní diferenciací by naopak mohla společnost obohatit a zaručovat lidská práva i při směřování mužů a žen do různých zaměstnání. Určitá míra sociální nespravedlnosti by však i tak byla nevyhnutelná. Druhou možností je eliminace pohlavních rozdílů v chování důsledným tréninkem. Zavedení kvót a vzdělání vyvažující rozdíl pohlaví by mělo vytvořit společnost, kde se muži a ženy jako rovnocenné skupiny budou stejnou měrou podílet na všech profesích a kulturních aktivitách. Musely by ovšem být uměle oslabeny některé vrozené predispozice. Výsledkem by mohla být harmoničtější a produktivnější společnost, ale potřebné regulace by ohrozily některé osobní svobody a někteří jedinci by nemohli plně rozvinout svůj potenciál. Jako poslední možnost Wilson nabízí poskytnout stejné možnosti oběma pohlavím, ale nijak do vývoje nezasahovat. V tomto případě však předpokládá, že i při zajištění formální rovnoprávnosti pro ženy si muži udrží nepoměrně vyšší postavení v politice, obchodu a vědě. Wilson dochází k závěru, že pouze na základě důkazů o biologickém omezení není možné předpovědět ideální směr vývoje. Pomohou nám však definovat možnosti a odhadnout cenu každé z nich (Wilson 1993, 132).

Přestože sociobiologie usiluje o sblížení přírodních a humanitních věd, celá řada humanitních vědců a vědkyň na ní reaguje se smíšenými pocity. Často bývá kritizována právě lidmi, kteří se systematicky zabývají vztahem pohlaví, genderu a kultury. S kritikou se setkává zejména aplikování poznatků z živočišné říše na lidské společenství a názor, že sociální organizace reprezentuje vrozené lidské dispozice. Tato antropomorfozace chování živočichů podle kritiků způsobuje deformaci skutečného pozorování a je založena na předsudcích. Sociobiologie předpokládá, že zvířata se chovají stejně jako lidé a že mají stejné struktury sociálních vztahů. Projevy chování na první pohled podobné však zdaleka nemusí být stejné. Řeč těla u zvířat a lidí má často zcela jiné významy a reprezentuje odlišná řešení různých problémů v daných environmentálních podmínkách (Bleier 1984, 26). Podle svých kritiků sociobiologie používá k popisu chování zvířat termíny odvozené ze současné lidské společnosti. Poté své poznatky zpětně převádí do biologických termínů a používá je k ospravedlnění lidského chování. Sexuální chování zvířat je tak často líčeno v pojmech jako nevěra, ostych, nečestnost, znásilňování, promiskuita, harém atd. Údajně jde ale o termíny, které vznikly na základě zkušenosti jedné lidské společnosti v omezeném čase a prostoru. Ve své podstatě jsou důsledkem dvojího genderového standardu, který je v naší společnosti uplatňován (Sayers 1982, 58). Tento dvojí genderový standard je podle sociobiologie důsledkem biologicky daných rozdílů mezi pohlavími. Muži od žen vyžadují sexuální zdrženlivost a věrnost, aby si byli jisti, že jejich potomkové jsou skutečně jejich a že jako otcové nebudou investovat do cizích genů. Kriticky vzato by však tento princip nemohl být hlavní příčinou dvojího genderového standardu u nemajetné části společnosti nebo v kulturách, které neuplatňují majetkové dědictví, neboť pojem investice je zde míněn jako investice materiální. Poznátka z genderové antropologie tak vyvracejí velice populární názor, že důvodem dvojího genderového standardu je mužská nejistota ve věci biologického otcovství. Dalším sociobiologickým dogmatem podrobeným kritice je tzv. „bitva mezi pohlavími“ způsobená zájmem zajistit co nejlepší péči o své potomky, o svůj genetický materiál. Muži v této bitvě údajně volí dvojí strategii. Na jedné straně předstírají věrnost, protože mají zájem na dlouhodobých investicích ve prospěch svých potomků. Na druhé straně však využívají možnosti oplodnit více samic, což je také geneticky zvýhodňuje. Ženy naopak volí strategii zdrženlivosti nebo podvádějí muže a nechávají je investovat do potomků, kteří nejsou jejich. Všechny tyto strategie jsou údajně biologicky determinovány a pomáhají zplodit a vychovat co nejvíce geneticky kvalitních potomků. Americký publicista Robert Wright v této souvislosti hovoří o evolučních závodech ve zbrojení. Přírozený výběr podle něho zvýhodňuje samce, kteří dovedou předstírat svou věrnost, a samice, které tento klam umí odhalit. Čím více se zdokonaluje jedna strana, zdokonalí se i druhá. Výsledkem je nekonečná spirála podvodů a podezírání (Wright 1995, 67). Sociobiologie tvrdí, že takovéto chování je věčné a univerzální, vlastní lidskému druhu stejně jako většině živočichů. Validita důkazů pro toto tvrzení však bývá často

zpochybňována, opět zejména díky omezení na konkrétní kulturu v konkrétním čase a prostoru, bez hlubšího zkoumání historických a etnologických aspektů. Podle takto zaměřené kritiky je například irelevantní názor, že hlavním zájmem obou pohlaví je zatížit svůj protějšek co největší péčí o potomstvo. Takovýto názor se totiž opírá o předpoklad volně směnné pracovní síly, která však zdaleka není uplatňována ve všech kulturách a historických obdobích (Sayers 1982, 60). Sociobiologové bývají často podezíráni ze všudypřítomné tendence vnímat sami sebe jako středobod a ekvivalent lidskosti, který s odstupem sleduje vše kolem – jiné pohlaví, třídu, rasu, kulturu, civilizaci, druh či epochu, a to z hlediska své vlastní zkušenosti, kultury, jazyka, zvyků a hodnot (Bleier 1984, 23). Zejména v počátcích sociobiologie, kterou kritika někdy nazývá „vulgární“ fází, platil obecný předpoklad, že forma lidského společenství je utvářena naší vrozenou agresivitou. Agresivita determinuje hierarchické uspořádání společnosti, ve které vítězí ti nejsilnější a neodvážnější. Toto pravidlo sociobiologie aplikovala také na genderové vztahy. Vycházela přitom z teze formulované etologem Konradem Lorenzem, že agresivita je důsledkem vrozených genetických faktorů u všech živočišných druhů, pouze její spouštěcí mechanismus je druhově specifický a míra agresivity se také liší na základě pohlaví. Podle Lorenze mají větší dispozice k agresivitě samice, protože brání mláďata. Sociobiologové ovšem tuto tezi rozpracovali a došli k závěru, že v průběhu evoluce získali větší dispozice k agresivitě spíše samci, což dokládali pozorováním nejrůznějších živočišných druhů včetně vyšších primátů. V této souvislosti ovšem stojí za připomenutí, že teorie o vrozené agresivitě byla mnohokrát zpochybňována v rámci sociální psychologie a nahrazována řadou jiných teorií. Nejznámější z nich se týkají vztahu agrese a frustrace, agrese a prostředí či agresivity jako naučeného chování. Řada odborníků se dnes shoduje na tom, že jde pravděpodobně o kombinaci více vlivů, které agresivitu způsobují. Předmětem častých polemik mezi příznivci sociobiologie a humanitních věd se stal výzkum chování savanových paviánů, kteří žijí v podobném prostředí, v jakém se vyvinul moderní člověk, tudíž by poznatky o jejich chování měly být relevantní. Konrad Lorenz na něm chtěl dokázat, že hierarchie v lidské společnosti je důsledkem vrozené agresivity a evoluce. Této výzkum prováděný antropology Sherwoodem Washburnem a Irvenem DeVorem se stal také základem pro celou řadu sociobiologických tezí a byl použit i k vysvětlení genderové nerovnosti v lidské společnosti. Zmínění antropologové na základě tohoto výzkumu došli k závěru, že samčí dominance u paviánů je výsledkem spojenectví samců a jejich zvýšené bojovnosti. Jiní sociobiologové z výzkumu vyvodili tezi, že vzorec samčí dominance u primátů i lidí musí být geneticky kódován a že muži a ženy disponují rozdílným potenciálem pro soutěživost a bojové spojenectví. Zásadní je podle nich pravděpodobně vliv samčích hormonů na chování, neboť u opic mají agresivní a dominantní samci vyšší hladinu testosteronu v krvi než ostatní samci. Protože také muži mají obecně více testosteronu než ženy, budou vždy inklinovat k dominanci nad ženami (Sayers 1982, 73). Zmíněná data o chování paviánů však byla kritikou

zpochybněna z několika důvodů. Za prvé by mělo být zkoumáno, v jakých konkrétních případech lze chování zvířat považovat za relevantní k chování lidskému. Za druhé by se pozorování nemělo omezovat pouze na jednu skupinu paviánů, ale na několik. Při bližším zkoumání dominance u různých druhů paviánů žijících v různých podmínkách totiž vyšlo najevo, že agresivita působí spíše jako naučené chování, nikoli biologicky determinované. Tudíž ani u lidí ji nelze prokázat jako geneticky kódovanou. Porovnáním různých skupin paviánů bylo zjištěno, že dominance a hierarchie mezi primáty jsou také závislé na situaci, prostoru, pocitu bezpečí a množství potravy. Většinou se projeví až ve chvíli, kdy je nedostupná potrava kvůli přítomnosti predátorů, proto ji lze považovat za determinovanou environmentálními a sociálními faktory (Sayers 1982, 74). Problematický se zdá být také sociobiologický výklad lidské evoluce na základě analýzy současných lovecko-sběračských společností. Podle sociobiologů v lovecko-sběračských společnostech muži loví a ženy jsou doma. Jelikož podobný model přetrvává i ve společnostech zemědělských a průmyslových, docházejí k přesvědčení, že tato dichotomie má genetický základ. Jak jsme však dříve mohli vidět na polemice kolem evoluční teorie muž-lovce, používat jakýkoliv samostatný faktor nebo činnost – lov, sběr, stavba obydlí, používání nástrojů, řeči, výměna potravin atd. za klíč k objasnění lidské evoluce může být poněkud sporné. Tyto jevy totiž vykazují variabilitu v různých populacích prehistorických hominidů a každý z nich je výsledkem mnoha vzájemně souvisejících procesů. Stupeň jejich rozvinutí se také liší u různých společností v závislosti na ekologických, demografických, historických a sociálních podmínkách a symbolickém systému. Je pravděpodobné, že například způsob života a sociální organizace dnešních lovecko-sběračských společností v Africe je důsledkem environmentální nutnosti. Jiný vývoj ale probíhal ve společnostech žijících na březích vod, v horách, v deštných pralesích nebo v polárních oblastech. Navíc také samotné environmentální podmínky se vyvíjely v důsledku změn podnebí a zemského povrchu. Těžko tedy lze předpokládat, že lov byl vždy a všude nejdůležitějším a hojně využívaným způsobem obživy (Bleier 1984, 134). Archeolog Brian Fagan argumentuje tím, že většina rozvinutých loveckých nástrojů se objevila až v období před 100 000 – 15 000 lety, takže je můžeme jen těžko považovat za zásadní prvek lidské evoluce. Stejně jako v dnešním světě stále žijí lovecko-sběračské společnosti, v určitých oblastech Afriky a Austrálie se můžeme dodnes setkat například s nomádky pastevcí, jejichž způsob života se od lovců a sběračů značně liší (Fagan 1998). Z hlediska metodologie bývá sociobiologii také vytýkáno, že její závěry jsou interpretovatelné spíše na základě subjektivní zkušenosti, potřeby, předsudku, očekávání a referenčního rámce, místo aby se opírala o jasné definice a univerzálně akceptované standardy. To se týká především oblasti lidského chování. Sociobiologie tvrdí, že je ovlivňováno geny, ale přesně neříká jak. Neobjasňuje, jaký je skutečný vztah genů a chování, co vlastně geny kódují a co konkrétně se dědí – zda je to inteligence, kreativita, tělesná síla či aktivita adrenálních žláz a hladina adrenalinu v krvi. Jak někteří kritikové podotýkají,

je těžké si představit, že by byla geneticky kódována například touha žen po bohatých mužích či podnikatelský duch u mužů. Je potřeba klást rozdíl mezi biologické potřeby nutné k přežití (např. hlad, žízeň, rozmnožování) a jejich uspokojování, které je spíše naučené a člověk má možnost volit z různých strategií (Bleier 1984, 26).

5.3 Biologie pohlavních rozdílů

Nejen společenské vědy, ale také biologie byla v posledních letech ovlivněna poznatky z oblasti genderové problematiky. Primární zájem biologie o genderový výzkum pramení z toho, že genderové rozdíly bývají v naší kultuře často vysvětlovány na základě rozdílů biologických. Přírodní vědy mnohdy popisují ženy jako oběti své biologie, jako bytosti se specifickou biologickou podstatou, jakousi esencí feminity, která jim určuje, co mohou a co nemohou. Sociální pozice žen je tak považována za biologicky determinovanou a limitovanou, což ospravedlňuje jejich druhořadé postavení ve společnosti. Ještě v devatenáctém století se běžně používal argument, že ženy mají menší intelektuální kapacitu díky svým biologickým dispozicím pro mateřství. Ještě dnes ve vědeckých kruzích přetrvává názor, že ženy kvůli své biologii nemohou dělat všechny druhy prací jako muži, že některé druhy inteligence jsou u žen omezené atd. Tyto argumenty pak bývají hojně využívány ve snaze diskreditovat ženské emancipační úsilí. To byl jeden z hlavních důvodů, proč se také uvnitř biologie zdvihla vlna feministické kritiky a proč se biologie začala hlouběji zajímat o téma pohlaví a genderu. Jestliže se nerovnost pohlaví opírá o biologické rozdíly, nemohly přírodní vědy zůstat v tomto směru stranou. Tato snaha se však ve svých počátcích nesetkala s pochopením u striktních zastánců kulturního determinismu a u ženského hnutí, protože ti biologii odmítali z principu. Na počátku třetí vlny feminismu byla biologie jeho protagonistkami odmítána jako celek spolu s biologickými argumenty. Důvodem bylo částečně nedorozumění a částečně síla a razance, se kterou byly biologické argumenty používány v boji proti snahám o zrovnoprávnění žen (Birke 1986, 2). Genderový výzkum se prvotně soustředil na historický a sociální kontext, ve kterém pro biologii nebylo místo. Toto počáteční odmítání se však změnilo a ženská kritika v kruzích přírodních věd je v posledních letech na vzestupu. Svůj podíl na tom mělo i poznání, že proti biologickým argumentům je třeba umět se bránit stejnými zbraněmi. Významnou roli sehrálo také hnutí za ženské zdraví, které se snažilo spojit poznatky z medicíny a biologie a využít je pro efektivnější léčbu a prevenci ženských nemocí. Na základě analýzy biologicky deterministických argumentů se zformoval okruh témat, kterými se dnešní genderově orientovaná biologie systematicky zabývá.

Podrobně je rozbírá ve své knize *Ženy, feminismus a biologie* (1986) britská bioložka Lynda Birkeová. K těmto tématům patří zejména vývoj pohlavních rozdílů a jejich dopad v sociální oblasti, působení genů a hormonů, vztah přírodních věd a širší společnosti, konceptualizace ženství v západní kultuře,

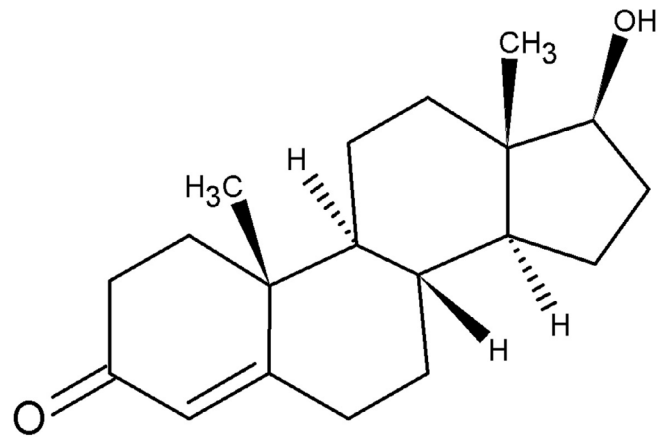
ale také budoucí možnosti technologické kontroly reprodukce (Birke 1986, 4). Oblast biologického determinismu se týká hlavně argumentů, že ženy díky své biologii nemohou vykonávat určitá povolání nebo dosahovat určitého stupně vzdělání, že nemají dostatečnou kapacitu pro určité intelektuální výkony atd. Kritické revizi jsou ovšem také podrobovány populární feministické teorie o biologické nadřazenosti žen. Dalším okruhem zájmu v této oblasti je medicínská praxe a revize jejich výsledků. To především z důvodu, že lékaři často publikují v prestižních vědeckých časopisech v duchu genderových stereotypů a biologického determinismu a jejich argumenty stále znovu získávají na důležitosti díky všeobecné autoritě, které se lékaři v západní kultuře těší. Dalším důležitým tématem pro současnou genderovou biologii je otázka lidské přirozenosti. Mnoho teorií od dob osvícenství až do dneška popisuje člověka jako tvora přirozeně soutěživého, agresivního a sebevědomého, což do značné míry ospravedlňuje principy tržního kapitalismu vlastního západní kultuře. Zatímco člověk je podle těchto teorií přímo zrozen ke kapitalismu, ženy jsou popisované jako pravý opak – kooperativní, starostlivé a domácké. Tím pádem jsou vyloučeny nejen z tržní soutěže, ale také z lidského druhu. Značnou míru pozornosti genderová biologie věnuje vývoji pohlavních rozdílů a jejich dopadu v sociální oblasti. Na rozdíl od biologického determinismu vychází z předpokladu, že genderové role jsou naučené, nikoliv vrozené. Ovšem co je správné pro chlapce a co pro dívky se děti učí na základě jejich biologického pohlaví, proto biologie považuje výzkum pohlaví za relevantní k výzkumu genderu. Zajímá jí primární rozlišení tělesné formy, která pak na sebe nabaluje celou škálu sociálních znaků (Birke 1986, 5).

V otázce reprodukce se do jisté míry opírá o tezi, že jednou z příčin druhořadého postavení žen ve společnosti je jejich reprodukční funkce a mateřská role. Výzkum v této oblasti tedy směřuje k tomu, jak ženám mateřství usnadnit. Patří sem zejména vývoj v gynekologické, prenatalní a porodní péči ve prospěch žen, jejich potřeb a možnosti svobodné volby. Některé zastánkyně ženské emancipace však ve svých názorech zacházejí až k velmi radikálním vizím. Například kanadská feministka Shulamith Firestoneová obhajuje, aby ženy v budoucnu nemusely nosit děti v děloze, ale aby dítě bylo zplozeno a nošeno mimo ženské tělo. Jako možnou výhodu pro ženy vidí také možnost vybrat si předem pohlaví dítěte. Tyto radikální názory se ovšem setkávají se značnou nedůvěrou zejména v okruhu humanitních věd a mnohdy i samotného ženského hnutí. Ve společnosti, kde ženy zastávají druhořadé postavení a zejména věda a technologie jsou převážně v rukou mužů, by to pro ženy znamenalo jen další ztrátu kontroly nad svým tělem. Navíc takováto možnost by byla dostupná pouze pro bohaté ženy a neřešila by nerovnost na základě třídy a etnicity. Stejně tak výběr pohlaví dítěte by mohl mít pro ženy katastrofální následky zvláště v zemích, kde je stále považováno za prestižní porodit syna. Žen by tak radikálně ubývalo a byly by vystaveny ještě většímu tlaku a reprodukční zátěži (Birke 1986, 7). Za nesmírný úspěch bylo považováno, když se v roce 1965 objevila na trhu první antikoncepční pilulka. Ženy konečně mohly rozhodovat o svém těle a pláno-

vat mateřství. Vynález hormonální antikoncepce někdy bývá považován za počátek ženské emancipace dvacátého století. Dnes, na počátku jednadvacátého století, je antikoncepce běžnou součástí života většiny západních žen. Také v České republice její popularita stále stoupá. Je předepisována stále mladším dívkám a častěji také ženám bez stálého partnera. Tím sice klesá počet nechtěných početí, ovšem ženy se vystavují mnohem většímu riziku nádorových a cévních onemocnění, jejichž spojitost s hormonální antikoncepcí byla prokázána. Navíc tím, že užívání ženské antikoncepce nevyžaduje ochranu ze strany muže, hrozí ženám také ve větší míře nákaza pohlavními nemocemi.

Genderová biologie se také zamýšlí nad posláním, etikou a procesem poznání u přírodních věd obecně. Zpochybňuje panující přesvědčení o neotřesitelnosti vědeckých faktů a přístup, podle kterého má věda vždy pravdu. Genderová revize v biologii poukázala na častou poplatnost přírodních věd všeobecným názorovým trendům, tržnímu kapitalismu a nadvládě mužů (Birke 1986, 7). Poslední ze tří uvedených bodů je demonstrován na přístupu přírodních věd k ženám. Birkeová hovoří o historickém spojení vědy se stereotypy a maskulinními hodnotami a o dopadu dichotomie žena/muž a příroda/kultura na vědecké metody, výsledky a paradigmaty. Podle Birkeové právě tento dichotomický model silně ovlivňuje západní vědu a je uplatňován nejen vůči ženám, ale také vůči příslušníkům jiné rasy či sociální třídy. Západní věda tak svým přístupem upevňuje a ospravedlňuje nadřazenost bílých bohatých mužů. Ostatní skupiny lidí jsou považovány za ty, kteří mají na hierarchickém stupínku blíže k přírodě. Jestliže je někdo považován za bližšího přírodě, je snadnější ho zkoumat jako objekt a kategorizovat ho v termínech přírodních věd (Birke 1986, 9).

Biologie významně přispívá genderovým studiím také svým zájmem o činnost a vliv hormonů, kterým bývá v biologickém determinismu přisuzována velká váha. Hormony jsou chemické látky, které se vytváří ve žlázách s vnitřní sekrecí a v nervové tkáni a jsou vylučovány do krve. Hlavní úkol hormonů spočívá v tom, že v krvi přenášejí jednotlivým buňkám těla určité informace a pokyny. Ovlivňují činnost různých orgánů, oběh, exkreci, metabolismus, růst nebo rozmnožování. V prenatálním stádiu hormony sehrávají klíčovou roli při diferenciaci pohlaví. K té dochází zhruba v sedmém týdnu prenatálního stádia, do té doby se chlapci i dívky vyvíjejí stejně. Na základě několika experimentů vznikla hypotéza, že původní forma embrya je ženská a mužská forma vzniká tím, že se k ní něco přidá. U několika živočišných druhů bylo prokázáno, že naočkování samčího zárodku mužským hormonem způsobí změnu pohlaví z ženského na mužské. Na druhé straně pokud se mužské embryo vykastruje, vyvíjí se pak jako ženské. Při diferenciaci pohlaví je důležitější hormon mužský. Ten zajišťuje vývoj mužského pohlaví a brání rozvoji ženských znaků. Naproti tomu aby se embryo vyvíjelo žensky, nemusejí jeho gonády produkovat ženský hormon. Například jedna z forem intersexuality, při níž má jedinec mužské pohlavní buňky, ale ženské vnější genitálie a druhotné pohlavní znaky, bývá vysvětlována neschopností mužských gonád



Obr. 38. Struktura mužského hormonu testosteronu. Pramen: <http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/a/a6/Testosteron.PNG?uselang=cs>

produkovat v prenatálním stádiu mužské hormony. Hlavní funkcí pohlavních hormonů je, aby se jedinec vyvinul v souladu se svým chromozomálně určeným pohlavím. Od narození zhruba do osmi let věku obě pohlaví produkují jen nepatrné množství pohlavních hormonů. Po osmém roce se u obou pohlaví postupně zvyšuje produkce mužských i ženských hormonů a těsně před pubertou obě pohlaví produkují více hormonů mužských. Tvorba ženských hormonů u dívek roste kolem jedenáctého roku a zhruba osmnáct měsíců před první menstruací se stává cyklickou. V dospívání má na růst chlapců i dívek vliv mužský hormon – androgen. U dívek však souběžně působí i ženský estrogen, který způsobuje osifikaci kostí. Po jejím ukončení dívky přestávají růst. Naproti tomu chlapci díky malému množství estrogenu dozrávají a rostou déle. V období mezi první menstruací a menopauzou pak u žen působení estrogenu souvisí hlavně s menstruačním cyklem a reprodukcí. Kolem šedesátého roku života začíná být produkce hormonů u obou pohlaví velice podobná (Oakleyová 2000, 28). Muži i ženy produkují jak mužské, tak ženské pohlavní hormony a jejich poměr se liší od člověka k člověku, takže pouze na základě naměřených hormonů se nedá posuzovat mužství nebo ženství (Oakleyová 2000, 27).

V biologicky deterministických výkladech genderových rozdílů je značná pozornost věnována mužskému hormonu testosteronu (obr. 38). Testosteron je steroidní hormon ze skupiny mužských pohlavních hormonů androgenů. U mužů působí na vývoj sekundárních pohlavních znaků, růst svalové hmoty, spermatogenezi a také zabraňuje vzniku osteoporózy. Mužská dominance bývá často vykládána právě v souvislosti s působením testosteronu, který má mít údajně vliv na vyšší agresivitu mužů v porovnání se ženami. Jako základ pro toto tvrzení slouží série experimentů s laboratorními zvířaty. V laboratorních podmínkách se samci krysy chovali agresivněji než samice. Když byli samci vykastrováni, snížila se jim hladina testosteronu a byli méně agresivní. Naopak když samice krysy dostávaly testosteronové injekce, staly se bojovnými stejně jako samci (Goldstein 2003, 148). Tato jednoznačná kauzalita ovšem neplatí pro všechny hlodavce. Například

bylo již dříve zjištěno, že zatímco samice krys se stávají bojovnějšími po aplikaci testosteronu, samice křečků zcela přirozeně bojují více než samci i bez podání hormonů (Bleier 1984, 106). Navíc pozorování zvířat v umělých laboratorních podmínkách nemusí být relevantní k jejich chování ve volné přírodě za účelem přežití. Přímou souvislost agresivity a testosteronu zjištěnou v laboratorních podmínkách zpochybňuje také fakt, že agresivita má různé druhy. Například agresivita mezi samci více souvisí s hierarchií v boji o samice a těžko posoudit, s čím přímo souvisí forma lidské agresivity projevovaná ve válečných konfliktech nebo při bojových sportech (Goldstein 2003, 148). Proti hypotéze testosteron–agresivita hovoří také častá neúspěšnost pokusů kontrolovat agresivitu zločinců pomocí kastrace. Naopak jsou známé případy, kdy eunuši vedli velmi agresivní válečné boje. Rozdíly v hladině testosteronu mezi jednotlivci nepředikují následné rozdíly v jejich agresivním chování a dokonce ani krátkodobá fluktuace hladiny testosteronu u mužů nemá vliv na změny ve stupni jejich agresivity. Testosteron spíše zesiluje už existující vzorce agresivity, než aby jí přímo způsoboval. Například u některých druhů opic samci, kteří dostali zvýšenou dávku testosteronu, byli agresivní jen vůči samcům postaveným níže ve skupinové hierarchii. Zvyšující se hladina testosteronu nezpůsobuje výbuchy energie, ale zvyšuje jejich frekvenci, pokud se již dříve vyskytovaly. Často jsou účinky testosteronu zkoumány na delikventech. Mezi mužskými vězni byla vyšší hladina testosteronu zjištěna u těch, kteří byli odsouzeni za násilný čin než u těch, kteří se dopustili nenásilného. Dále u těch, kteří byli svými vrstevníky považováni za drsnáky. Třetí skupinu vězňů s vyšší hladinou testosteronu tvořili ti, kteří vykazovali chronické agresivní chování i během výkonu trestu. U delikventů mužského i ženského pohlaví byla hladina testosteronu v průměru vyšší než u kontrolní skupiny studentů a studentek. U sexuálních deviantů v psychiatrické léčebně bylo také naměřeno více testosteronu. V tomto případě ovšem výsledky nelze jednoznačně interpretovat, protože všichni sexuální devianti a někteří vězni ve svých zločinech kombinovali sexuální a agresivní chování. Podobné studie vězňů také často neberou v potaz pravděpodobnost, že hladina testosteronu se v podmínkách vězení výrazně snižuje, tudíž kauzalitu je u vězňů těžké prokázat (Goldstein 2003, 150). Na základě studií chlapců v pubertálním a adolescentním období, kdy mužské hormony působí nejsilněji, vznikla hypotéza o nepřímém vlivu testosteronu na agresivitu. U chlapců ve věkové skupině 15–17 let bylo zjištěno, že jedinci s vyšší hladinou testosteronu jsou fyzicky i verbálně agresivnější, ale to samé zdaleka neplatilo pro chlapce ve věkové skupině 10–14 let. Tyto výsledky napovídají, že agresivita je spíše způsobena fyzickou silou, která jí umožňuje uplatňovat při získávání převahy nad vrstevníky. Jestliže chlapec pod vlivem testosteronu vyrostle a zesílí více než jeho vrstevníci, dává mu to možnost více agresivního chování. Dvě studie, které následně pozorovaly sto chlapců během tří let puberty, prokázaly pouze slabou souvislost mezi testosteronem a agresivitou (Goldstein 2003, 151). Jako irelevantní se ukázaly také domněnky o vlivu pohlavních hormonů na sexuální orientaci. Pouze má-li homosexuální muž více testosteronu,

zapřičiňuje to jeho větší zájem o muže. Podobně roste sexuální touha u heterosexuálních žen, když je jim podán testosteron. Heterosexuální i homosexuální muži mají hladinu testosteronu téměř stejnou, podobně jako heterosexuální a homosexuální ženy mají stejnou hladinu estrogenu (Goldstein 2003, 152). Souvislost testosteronu a agresivity byla také zkoumána z opačného úhlu pohledu – od sociální agrese k testosteronu. Ukázalo se, že mužská fluktuace krátkodobé hladiny testosteronu odpovídá soutěživým situacím, jako například tenisový souboj, zápasnictví, šachový turnaj nebo soutěživé úkoly v laboratorních podmínkách. Hladina testosteronu stoupá při přípravě na soutěž a po soutěži dále stoupá u vítězů a klesá u poražených. Efekt se neprokázal jako závislý na přímé agresi. Různé experimenty a šetření prokázaly, že hladina testosteronu se pohybuje v souvislosti se změnou týkající se individuálního statusu ve společenské hierarchii. Souvislost vítězství s vysokou hladinou testosteronu byla měřena u například u mužů, kteří se zúčastnili slavnostního udělení doktorského titulu nebo u sportovních fanoušků, jejichž oblíbený tým vyhrál. Ukázalo se také, že muži s nižší hladinou testosteronu se vyskytují v méně soutěživých profesích (Goldstein 2003, 153). Dopad na hladinu testosteronu také závisí na subjektivním pocitu z vítězství nebo prohry a je nejsilnější, když je vítězství nějakým způsobem rozhodující a je výsledkem osobního úsilí. Například změny hladiny testosteronu po profesionálním basketbalovém zápase nesouvisely ani tak s výsledkem hry jako se sebehodnocením hráčů. Stejně tak při soutěžích v judu hladina testosteronu nekoreluje s výsledkem, ale s osobní spokojeností s výsledkem. Testosteron po soutěži někdy klesá i u vítězů, pokud z výsledků zjistí, že vyhrát bylo poměrně snadné. Agresivní interakce působí na hladinu testosteronu také u zvířat. Když hlodavci bojují o teritorium, vítězům testosteron roste a poraženým klesá. U opic se zkoumalo, jestli před formováním skupiny z cizích samců bude úroveň testosteronu predikovat hierarchický status ve skupině. To se neprokázalo. Ale když byla hierarchie ustanovena, úroveň testosteronu u nejvýše postavených samců prudce stoupala, téměř na desetinásobek. Po zápase u poražených samců testosteron klesl na 10–15 % původní úrovně. Hladina testosteronu podle podobných pokusů odráží hierarchický status, nikoli míru agresivity. U opičích samců, kteří vykazovali velkou agresivitu, ale nevyhráli, se testosteron nezvýšil (Goldstein 2003, 154). Změny v hladině testosteronu byly také monitorovány u mužů, kteří se čtrnáct dní plavili na moři. Před vyplutím a po návratu měli všichni zúčastnění testosteronu zhruba stejně. Když se však loď blížila k cíli, testosteron prudce stoupl u mužů, kteří se během plavby projeví jako vůdčí osobnosti. Jiný experiment ukázal, jak testosteron stoupá při pohlavním styku, nikoliv však při masturbaci. To poukazuje na souvislost hladiny testosteronu spíše s pocitem, kontextem, interakcí a kulturním významem než se sexualitou samotnou. Jestliže vítězství v sociálním konfliktu způsobuje růst testosteronu, vítězové pravděpodobně budou i více sexuálně motivováni. U řady živočišných druhů se také vítězové častěji rozmnožují. Vyšší status ve skupinové hierarchii jim navíc dává více sexuálních příležitostí. Tento efekt by mohl vysvětlovat známý

výrok, že moc je působivé afrodiziakum. U soutěží mezi ženami se však podobný efekt neprokázal. Bez ohledu na vítězství nebo prohru zůstávala jejich hladina hormonů stejná (Goldstein 2003, 155).

Také biologie se v oblasti genderových rozdílů zabývá zásadní otázkou, zda má na vývoj jedince větší vliv přirozenost nebo výchova. Z lékařské praxe je známa řada případů, kdy se jako důležitější ukázala výchova a vliv psychosexuálního prostředí. Existuje několik důkazů, že genderová identita a diferenciacie mozku se objevuje až po porodu a nezávisí na hormonech, ale na podmínkách, ve kterých je dítě vychováváno. Když se chyba ve vývoji embrya promítne do pohlavní nejednoznačnosti, korektivní operace může z dítěte udělat muže nebo ženu a na základě toho mu bude připsána genderová role. Když je z dítěte vytvořena dívka, vypadá jako dívka a vyroste jako dívka bez ohledu na genetické pohlaví. Jako příklad může posloužit případ s jednovaječnými dvojčaty mužského pohlaví. Ve věku sedmi měsíců lékař při obrázce jednomu z nich pochybením poškodil tkáň na penisu tak vážně, že mu penis musel být následně amputován. Na plastické chirurgii rodičům doporučili, aby nechali dítěti operativně změnit pohlaví. Ve věku sedmnácti měsíců se toto dítě stalo dcerou a bylo vychováváno a oblékáno jako dívka. Ve věku šesti let se děti zcela odlišně chovaly, oblékaly a hrály jiné hry na základě své genderové identity, přestože šlo o jednovaječná dvojčata mužského pohlaví (Sloane 1985, 176). Tvrzení o zásadní roli výchovy podporují také studie hermafroditních jedinců. Ze vzorku 113 lidí u 95% odpovídalo pohlaví dané výchovou jejich genderové identitě a to bez ohledu na to, zda pohlaví dané výchovou odpovídalo pohlaví chromozomálnímu a hormonálnímu. Například ze dvou lidí, kteří měli vnitřní pohlavní orgány ženské, ale vnější genitálie mužské, byl jeden vychováván jako chlapec a druhá jako dívka. Tomu pak plně odpovídala i jejich genderová identita. Důležitým zjištěním podobných pozorování je, že genderová identita se vytváří

a fixuje zhruba do druhého roku života a pak už ji téměř nelze změnit (Oakleyová 2000, 125).

Bioložka Lynda Birkeová se pokouší o genderovou korekci biologie prostřednictvím tzv. interakčního explanačního modelu, který nabízí jako alternativu k vžitému modelu aditivnímu. Aditivní model je primárně založen na biologické bázi, vliv kulturních a sociálních podmínek je pouze podružný. Upřednostňuje biologický determinismus a do značné míry odpovídá tradici liberálního individualismu, který v naší kultuře dominuje přes tři sta let. Tato tradice klade důraz na racionalitu jako základ lidské společnosti a morálních principů. To je považováno za zásadní součást individuální lidské přirozenosti, která předcházela vzniku společnosti, jejíž jsme součástí. Jelikož individualita z tohoto pohledu předcházela společnosti, je individualismus nezbytnou podmínkou pro aditivní model. Aditivní model předpokládá pevně daný biologický základ jako esenci lidské přirozenosti a biologické faktory zde hrají hlavní roli při vývoji jednotlivce (Birke 1986, 85). Interakční model se naproti tomu snaží překonat dualitu mezi tělem a myslí. Opírá se o myšlenku reciproční kauzality, podle které mysl ovlivňuje tělo a naopak. Tento model popisuje interakci mezi tělem a myslí bez předpokladu, že mysl funguje nezávisle na těle, ve kterém se náhodou objevila. Například deprese může být výsledkem interakce mezi biochemickými změnami v mozku a vnější událostí, například šokem. Vývoj jednotlivce je podle tohoto modelu nahlížen jako interakce mezi biologii a sociálním prostředím. Interakční model se snaží překonat tradiční dělení přirozenost versus výchova. Je zde předpokládána spíše multikauzalita a reciprocita. Podle interakčního modelu genderu nemůže být pozice ženy ve společnosti vysvětlována pouze v biologických termínech. Pozornost se zaměřuje spíše na to, jak jsou geneticky ovlivněné charakteristiky vyjádřeny v široké škále environmentálních podmínek, ve kterých se člověk vyvíjí (Birke 1986, 87).

6. GENDER A EKOLOGIE

Jako alternativa k postmodernímu proudu genderových teorií se nabízí směry, které vychází z tradičního spojení mezi ženou a přírodou a do jisté míry ho respektují. Některé teoreticky toto spojení považují za přirozené, některé za kulturou vytvořené, nicméně v praktické rovině reálné. Zdánlivě je zde tedy uplatňován esencialistický přístup, což ovšem nemusí být tak jednoznačné, jak si v této kapitole ukážeme. Směry vycházející ze spojení mezi ženou a přírodou se nejčastěji souhrnně nazývají ekofeminismem, jehož kořeny spadají do počátku sedmdesátých let dvacátého století. Ten reprezentuje různé variace teoretických, praktických a kritických snah porozumět principům nadvlády mužů nad ženami a přírodou. Podobně jako ekologie a feminismus je heterogenní a představuje odlišné směry a oblasti zájmu. Částečně je to způsobeno tím, že k ekofeminismu se lidé dostali z různých

oborů, úhlů pohledu a také z odlišných důvodů (Eaton 2005, 11–12). Jedná se v podstatě o interdisciplinární směr s velice širokým záběrem, který zasahuje jak do oblasti vědy, tak do sociálního a environmentálního aktivismu, rozvojové politiky a náboženství. Věnovat se podrobně všem těmto oblastem by vystačilo na samostatnou publikaci a navíc takto široce zaměřených studií o ekofeminismu vyšla celá řada. Pokusím se tedy zaměřit zejména na oblast vědy, zvláště s ohledem na relevanci pro kulturní a sociální antropologii, i když jak se ukáže, tato část ekofeminismu se s ostatními oblastmi v mnohém prolíná. Pro představení základní myšlenky ekofeministické teorie můžeme v kontextu této práce jako vstupní bod použít teorii Sherry Ortnerové, že kulturně všeobecná druhořadost ženy vyplývá z jejího spojování s přírodou, která je vzhledem ke kultuře považována za podřadnou. Ženy jsou považová-

ny za bližší přírodě zejména proto, že představují princip reprodukce, menstruuji, rodí, kojí, pečují o děti a domácnost. Zároveň jsou považovány za citlivější a emocionálnější, na rozdíl od mužů, kteří se svou racionalitou vůči přírodě vymezují a považují ji za sobě podřízenou. Ač toto spojení ženy s přírodou některé ekofeministky považují za přirozené a jiné za uměle vytvořené, společně sdílí myšlenku, že ženy jsou stejně jako příroda muži ovládané a využívány. Předmětem kritiky ekofeminismu se pak stává dominance principu racionality a hierarchie. V tomto případě však nelze kritiku jednoznačně charakterizovat jako esencialistickou, protože řada ekofeministek se domnívá, že potenciál pro rozvinutí tzv. ženského, přírodě bližší principu i racionality v sobě mají stejnou měrou ženy i muži a pro správný vývoj společnosti je důležité, aby obě pohlaví rovnoměrně využívaly oba principy. Podle jedné z předních teoretiček ekofeminismu, filozofky Karen Warrenové, ekofeminismus postupuje stejně jako feministky, které ho kritizují pro esencialistický přístup a upevnování nespravedlivého postavení ženy na úroveň přírody. Řada současných feministek tvrdí, že ženství nelze oddělit od jiných sociálních aspektů a že pro pochopení diskriminace žen je nutné zabývat se zároveň principy diskriminace na základě věku, etnicity, rasy, třídy, náboženského vyznání nebo sexuální orientace. Ekofeminismus stejně tak zastává názor, že samotnou podřízenost žen není možné pochopit, aniž bychom se zabývali principy nadvlády člověka nad přírodou. Ekofeminismus tak rozšiřuje dominanci v rámci společenských –ismů na dominanci nad přírodou (Warren 1997, 3–4). Z toho důvodu se ekofeministky podrobně zabývají studiem historie a snaží se odhalit, kdy, kde, jak a proč začalo pohlížení na ženy a přírodu jakou druhořadé součásti světa (Dražilová 2004, 220). Jedním ze základních hesel ekofeminismu je, že ekologie je ženské téma a naopak. Od dob svých počátků spojených především s angažovaností žen v ochraně životního prostředí se ekofeminismus postupně stal výzvou pro celou řadu vědeckých disciplín jako filozofie, antropologie, sociologie, politologie, religionistika, etika a samozřejmě genderová a environmentální studia. Na akademické půdě byl ekofeminismus chápán čtyřmi způsoby: jako historie spojení žena–příroda, jako průsečík sociologie, psychologie a přírodních věd, jako spojení sociálního, ekologického a politického hnutí a jako výzkum toho, jak jsou aspekty ženského života jako chudoba, péče o děti, etnicita, sexuální násilí a zdraví jsou spojeny s degradací přírody. Akademické kruhy byly aktivní zejména v rozvíjení ekofeministické teorie s důrazem na konceptuální, symbolické a kulturní spojení ženy a přírody (Eaton 2005, 17).

Ekofeminismus lze rozdělit na dvě hlavní části. Část prakticko–empirickou, která se zabývá negativními dopady nadvlády nad ženou a přírodou na konkrétní ženy v různých částech světa a snaží se najít řešení, jak tyto dopady eliminovat, a část teoretickou, v rámci které je uplatňován kulturně symbolický přístup ke zkoumání druhořadého postavení ženy a přírody. Kulturně–symbolický přístup se odvolává na to, že žena a příroda jsou spojeny historicky a konceptuálně, což je hluboce zakořeněné v západním vidění světa. Hledá kořeny eko-

logické krize a jejich proplétání s kořeny diskriminace žen. Feminizací přírody a naturalizací ženy došlo k oslabení jejich síly a k vytvoření všeobecně uznávaného povědomí, že mužská síla a dominance jsou vrozené. Kulturně–symbolický přístup zahrnuje různé stupně hloubkové analýzy kultury. Zabývá se různými fyzickými, psychologickými, sociálními a náboženskými předpoklady toho, co je v dané kultuře pravda, co je správné a morální. Zkoumá také symboly skrývající se za vztahy uvnitř lidských společností. Dominance jako modus vztahů je podle ekofeministické teorie prostupující v mnoha kulturách a je reprezentován v aspektech života jako je rodina, sexualita, vzdělání, účast na rozhodování, ekonomické vztahy nebo přístup k životnímu prostředí. Spojení genderu a přírody je v ekofeministických teoriích vždy přítomno, ačkoli konkrétní vzorce jsou závislé na kultuře, kontextu a historickém období. Ekofeministická teorie také nabízí také alternativní filozofické a sociální koncepty založené více na rovnocenných vztazích než dominanci, a to jak mezi člověkem a přírodou, tak mezi mužem a ženou (Eaton 2005, 29). Na teoretické úrovni nezůstává bez povšimnutí ani role jazyka při utváření a udržování žen a přírody v druhořadém postavení. O feminizaci přírody například vypovídají výrazy jako matka příroda, panenská, plodná nebo štedrá příroda. Podobné jsou si také výrazy vyjadřující nadvládu nad ženou a nad přírodou jako znásilnění, ovládnutí, dobytí nebo odhalení jejího tajemství.

Empirický přístup je založen na denních, materiálních a prožitých zkušenostech žen. S postupující ekologickou krizí se každodenní život stává stále náročnějším, zvláště pro ženy v chudých zemích. Klesající dostupnost potravin a vody a upadající funkce lokálního zemědělství vyžaduje u žen stále větší úsilí zajistit obživu a zdraví své rodiny, což je jejich úkolem v rámci genderové dělby práce. Empirický přístup se také zaměřuje na zkoumání příčin těchto jevů jako odlesňování, znečištění vody nebo korporátní nadvláda nad půdou a spojuje každodenní život s širšími aspekty, které způsobují problémy, např. pesticidy – lidské zdraví – zemědělská politika. Cílem je zjistit se kdo, co, kde, proč a jak je příčinou krize. V rámci empirického přístupu se také zkoumá přístup k moci a rozhodování, světový ekonomický systém, obchod, militarismus, rozvojová politika, konzumerismus, sociální nestabilita a samozřejmě ekologické problémy. Ekofeministky zajímá, jak toto všechno ovlivňuje život a práci žen. Zkoumají sociopolitické a ekonomické struktury, které vrhají ženy do chudoby, ekonomické bezmoci a ekologických problémů (Eaton 2005, 28). Karen Warrenová hovoří o třech základních pilířích ekofeminismu: feminismus – věda, rozvoj a technologie – lokální problémy a demonstruje na konkrétních situacích, jak je v rámci těchto třech pilířů empirický přístup uplatňován. Například v roce 1974 v Severní Indii dvacet sedm žen bránilo vlastními těly stromy, které měly být pokáceny a nahrazeny monokulturou eukalyptů pěstovanou ke komerčním účelům. Nakonec se ženám podařilo díky nenásilnému protestu zachránit dvanáct čtverečních kilometrů lesa. Na první pohled se to jeví hlavně jako akce na záchranu stromů. Podle Warrenové je však důležité si uvědomit, že v oblastech jako tato jsou

ženy na stromech a lesních produktech mnohem více závislé než muži. Poskytují jim základní suroviny do domácnosti jako jídlo, palivo, krmivo, stavební materiál, léky apod. (Warren 1997, 5). Ničení lesa se dotýká primárně žen, protože jejich starostí je chodit do lesa pro jeho produkty. Tím, jak jsou muži stále častěji zaměstnaní ve velkých městech, ženy musí doma zastávat jejich práci a ještě zajišťovat chod domácnosti. Jsou to ženy, kterým znepřístupnění lesa jakožto primárního zdroje obživy bere příjmy a nenabízí žádnou alternativu obživy. Warrenová však vidí problém také v předsudcích vůči ženám, které panují v lesním hospodářství. Například pro místní komunitu jsou největšími experti cizinci a místní muži si nejvíce cení pohledu zvenku. Ovšem ženy mají domorodou znalost, protože přicházejí s lesem denně do kontaktu. Byly schopné poznat přes třicet plodin z místního lesa, zatímco muži a zahraniční experti nepoznali skoro nic. Ženy však neznaly latinské názvosloví a jejich projev na rozdíl od expertů z ciziny nepůsobil dostatečně odborně. Nejen ženská znalost, ale také práce je podle Warrenové znehodnocována a přehlížena, protože není vykonávána primárně za účelem komerčního zisku. Ženy s lesními produkty neobchodují ve velkém, ale zato jimi žijí primárně své rodiny. Tento příspěvek společnosti však není brán jako dostačující. Zároveň se ženy potýkají s problémem, že společnost preferuje produkci ve velkém a pěstování monokultur, což ničí místní zemědělství, které mají většinou na starosti ženy (Warren 1997, 6). Podobných příkladů Warrenová uvádí celou řadu, nejen z oblasti lesnictví, ale také vodohospodářství, zemědělství a potravinové produkce. Technologie dovezené ze Západu podle Warrenové problémy s lesy, vodou a půdou často ještě zhoršují a opět na to nejvíce doplácí ženy, jak je také ilustrováno na několika příkladech. Muži jsou školeni v městském prostředí a hlavně oni se učí pracovat s novými technologiemi a mají k nim přístup. Tím pádem mají hlavní rozhodovací právo, ačkoli místní ženy toho o přírodě vědí víc než muži a zahraniční experti. Například do Afriky byly v rámci rozvojové politiky zavedeny solární kamna, aby ženy nemusely vařit na ohni před svítáním nebo večer, kdy nepálí slunce. Ovšem vařit na solárních kamnech přes den na prudkém slunci bylo pro ženy nesmírně náročné, navíc přišly o svůj oblíbený rituál – večerní vaření a povídání u ohně (Warren 1997, 9).

Warrenová podobně jako řada dalších ekofeministek upozorňuje také na problém enviromentálního rasismu, při kterém se zdvojnásobuje negativní dopad na ženy. Jako příslušnice druhohradé rasy nebo etnika jsou vystaveny ekologické zátěži více než běloši a jako ženy nesou hůře důsledky této zátěže než muži, protože tradiční místo pro ženu je domov, což znamená permanentní pobyt a práci ve znečištěném prostředí. Například mnoho indiánských kmenů ve Spojených státech amerických žije v blízkosti uranových dolů, což vážně ohrožuje jejich zdraví. U žen je například prokázána souvislost s vysokým počtem potratů. Podle zprávy Centra pro organizaci Třetího světa z roku 1986 byly na indiánská území vyvezeny dva miliony tun radioaktivního odpadu. Podle jiných studií je rasa místních obyvatel jedním z hlavních faktorů při rozhodování, kam bude odpad umístěn. Tři z pěti Afričanů nebo

Hispanců a přes polovinu Asiatů a indiánů ve Spojených státech amerických žije v blízkosti nebezpečného odpadu. Také v protestech proti této situaci se více angažují ženy, protože pokud pracují v domácnosti, jsou s kontaminovaným prostředím neustále v kontaktu na rozdíl od mužů, kteří za práci dojíždějí. Znečištěné životní prostředí má samozřejmě negativní dopad také na vývoj a zdraví dětí, což je také ženskou starostí (Warren 1997, 11).

Během osmdesátých a devadesátých let se ekofeminismus stával stále populárnějším a téma se začalo objevovat v řadě vědeckých a populárních publikacích. Za průkopnickou knihu je v tomto směru považována studie *Nová žena/Nová Země* (1975) od Rosemary Radford Rutherfordové, která klade do souvislosti využívání žen a přírody a apeluje na spojení ženského a ekologického hnutí, které mají podle Rutherfordové společné cíle. Za zmínku stojí také kniha *Žena a příroda* (1978) od Susan Griffinové prezentující ženskou frustraci jako skrytou energii a ženu a jako hybnou sílu změny. Kniha je barvitou koláží poznatků získaných z různých druhů textů, vědeckých, populárních i beletristických. K ekofeminismu se hlásí i známá primátoložka Dona Harawayová, známá kritikou sociobiologie. Tvrdí, že studie o evoluci primátů používají sociobiologický pohled, ve kterém jsou pro genderové vztahy určující mužské znaky jako agresivita, soutěživost a dominance. Podle ní však tyto studie mají jen obhájit iluzi, že se jedná o znaky dané přírodou. Kniha Carolyn Merchantové *Smrt přírody* (1980) upozorňuje na to, jak mechanické vidění světa skrze prizma moderní vědy souvisí s rozvojem tržní ekonomiky a vyčerpáváním přírodních zdrojů. Dokumentuje vývoj konceptu feminizace přírody, která je na jednu stranu vnímána jako štedrá matka, na druhou stranu jako divoká a nekontrolovatelná. Oba aspekty byly podle Merchantové identifikovány se ženami, ale jen ten druhý se stal určujícím pro západní civilizaci. Příroda v tomto pojetí představuje chaos a civilizace řád, což vedlo k motivaci vládnout přírodě a tato touha po vládě byla rozšířena i na ženy, které jsou s přírodou spojovány. S tím pak podle Merchantové souvisí komercionalizace všeho včetně lidského bytí. Jednou z předních teoretiček ekofeminismu je již zmíněná filozofka Karen Warrenová, k jejíž nejznámějším pracím patří *Ekologický feminismus* (1984), *Ekofeministické filozofie* (1996) a *Ekofeminismus: Ženy, kultura, příroda* (1997). Známa indická spisovatelka, filozofka, a environmentální aktivistka Vandana Shiva (obr. 39) sepsala společně s německou socioložkou Marií Miesovou knihu *Ekofeminismus* (1993), která porovnává a propojuje ekologické a sociální problémy žen na Západě a v zemích Třetího světa. Velký přínosem ekofeminismus je právě to, že prostřednictvím zájmu o životní prostředí se mu podařilo navázat spolupráci mezi západními ženami a ženami ve Třetím světě, což se ostatním proudům feminismus zatím příliš nedaří. Obě autorky se vyznačují orientací na analýzu světového ekonomického systému a kritikou stávajících socioekonomických vztahů. Nesouhlasí především se zacílením ekonomiky na rychlý zisk, krátkodobou produktivitu a lineární vývoj, což považují za patriarchální hodnoty. Maria Miesová poukazuje na úzké spojení ideologie nadvlády s mužskou nadvládou a tržní eko-



Obr. 39. Známa indická spisovatelka, filozofka, a environmentální aktivistka Vandana Shiva. Pramen: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/9/97/Save_The_World_Awards_2009_show03_-_Vandana_Shiva.jpg?uselang=cs

nomikou a domnívá se, že vědecká revoluce dala vzniknout novým technologiím potřebným k válkám a násilí se pak stalo klíčovým slovem a klíčovou metodou mužské dominance. Vandana Shiva se domnívá, že ideologie nadvlády se rozvinula hlavně v souvislosti s kolonialismem.

Významným aspektem ekofeminismu je také náboženství a spiritualita. Mezi nejvýznamnější autorky, které se zabývají vztahem žen, přírody a náboženství, patří Rosemary Ruetherová, Ivone Gebarová, Anna Primavesiová, Mary Grenyová, Judith Plaskowová, Delores Williamsová a Mary Dalyová. Často se jedná o kritiku křesťanství či jiných oficiálních náboženství, které jsou nahlíženy jako patriarchální, nepřátelské vůči ženám a přírodě. Tato kritika vede buď ke snaze o reformaci těchto náboženství, nebo k vystoupení některých žen z patriarchální církve a rozvoji vlastní spirituality, hlásání míru, ekologické integrity, spravedlnosti a povědomí o spirituální dimenzi, tedy k uplatňování holistického přístupu. Většina těchto žen sdílí myšlenku spojení mezi ženou a přírodou a snaží se zavést alternativní náboženství založené na uctívání bohyně či jiných před-patriarchálních symbolů. Různých ekofeministických spirituálních skupin je dnes možné najít celou řadu v různých koutech světa, někdy svou spiritualitu sdílí ženy i napříč kontinenty. Příkladem toho může být Meziná-

rodní rada třinácti domorodých babiček, která vznikla v roce 2004 (obr. 40). Ve svém prohlášení uvádějí: „Zastupujeme globální společenství pro modlitbu, vzdělávání a léčení naší Matky Země, všech Jejích obyvatel, všech dětí a příštích sedmi generací. Jsme hluboce znepokojeny nebyvalým pustošením naší Matky Země a likvidací domorodých tradic. Věříme, že učení našich předků nám osvětlí cestu nejistou budoucností. Svou vizi hodláme šířit prostřednictvím projektů zaměřených na záchranu našich rozmanitých kultur a na podporu zdravého vývoje našich dětí. Chceme ochraňovat půdu, tradiční medicínu, jazyk a modlitební obřady” (Rada moudrých žen 2008). Ve společenství jsou zastoupeny ženy z několika severoamerických indiánských kmenů, obyvatelky deštného pralesa v Brazílii, tibetská buddhistka, příslušnice kmene Tamangů v Nepálu, kmene Omyené v Gabonu nebo Mazateků v Mexiku.

Mary Dalyová (1928 – 2010) (obr. 41), která je považována za jednu z nejvýraznějších představitelk esencialistického proudu, nejdříve působila jako katolická teoložka, která se později projevila spíše jako existencialistická filozofka a tzv. procesuální teoložka. Základním bodem této teologie je, že realita je stále v procesu, že člověk se v tomto procesu stává sám sebou a že budoucnost je otevřená. Dalyová věří, že existence a konání předchází esenci, tudíž je sporné ji považovat za esencialistku v pravém slova smyslu. Dalyová naopak kritizuje esencialistický pohled na pohlaví a tvrdí, že církve musí být rovnoprávná k ženám i mužům. Zároveň ale tvrdí, že křesťanství je z principu sexistické náboženství a že by ženy měly vystoupit z církve a vytvořit vlastní formu spirituality. Hovoří o rozdělovacím systému pohlaví a snaží se rozvinout myšlení mimo toto dělení. Jejím ideálem je integrální bytí mimo boha–otce, bez genderového rozdělení, které naruší patriarchální řád. Integrální bytí pak podle ní přinese změnu ve vědomí i chování a staré náboženské symboly a falická etika ztratí svůj význam a sílu. Falickou estetikou Dalyová myslí



Obr. 40. Zástupkyně Mezinárodní rady třinácti domorodých babiček. Pramen: <http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/7/71/3Grandmothers.jpg>



Obr. 41. Mary Dalyová. Pramen: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/en/0/00/20101226_MAG_337-custom7.jpg

glorifikaci vlastností, které jsou vyžadovány od utlačovaných, tedy zejména od žen – nezištnost, obětavou lásku a pokoru (Daly 1986). Dalyová také patří ke kritickým slova bůh a místo něho používá slovo božství, protože při slově bůh podle ní není možné vyhnout se maskulinní představě. Patriarchální božství podle ní představuje stabilitu, ženské pohyb. Dalyová zavedla pojem žensky idenifikovaná žena, která může učinit osvobození žen a spojit všechny ženy bez ohledu na rasu, třídu nebo národnost. Pokud žena nemůže být sama sebou, je stále pod útlakem. V patriarchálním světě se ženské já stává fragmentovaným a vzdáleným od sebe. Dalyová odlišuje originální Já a falešné Já. Falešné Já schovává a znovu poodhaluje to originální. Já by se podle Dalyové mělo oddělit od všeho, co způsobuje fragmentaci a separuje nás od integrity s Já. Proces integrace Já je ústředním tématem Dalyové feminizmu (Hoagland, Frye 2000, 119). Ve své kritice genderových vztahů Dalyová přesahuje pohlavní rozdíly. Odmítá myšlení v termínech lidského druhu a hovoří o makroevoluci a metamorfóze. Makroevoluce je definována jako evoluční změna zahrnující široký komplex kroků jako transformace druhu do jiného. V evoluci však rozlišuje dva druhy – biofilní (orientovaný ke světu a k životu) a nekrofilní (orientovaný na řád, stabilitu a neživé věci). Toto rozlišení je podle Dalyové potvrzeno sérií vědomých voleb, tudíž bytí konstituuje esenci. Svou esenci vytváříme volbami, které činíme. Biofilní bytosti neustále činí volbu vymezovat se vůči nekrofilním, jejichž ži-

voty jsou odlišně orientované. Proto Dalyová odmítá myšlenku jednotného lidského druhu. Žité volby podle ní konstituují rozdíly, které jsou větší než rozdíly mezi živočišnými druhy. Biofilní bytosti nemohou být nazývány statickými esencemi, protože jejich esence se stále mění. Biofilní nebo nekrofilní orientace není podle Dalyové založena na pohlavních rozdílech. Žensky identifikované ženy jsou biofilní, ale neznamená to, že všechny ženy jsou biofilní a muži nekrofilní. Muži však mají větší předpoklad stát se nekrofilními díky patriarchální struktuře, ve které se pohybují. Dalyová také píše o iluzorních ženách, kterým je povolen úspěch v mužské hierarchii a s muži se identifikují. Tím ale zrazují ostatní ženy a pouze vytváří iluzi ženského úspěchu. Tyto ženy podle Dalyové rozhodně nejsou biofilní (Hoagland, Frye 2000, 122).

Na obranu ekofeminismu vůči kritice pro přílišný esencialismus a udržování ženy na úrovni přírody lze ještě závěrem podotknout, že význaným teoretickým základem je pro něj hlubinná ekologie, která hierarchické vymezení člověka vůči přírodě odmítá. V tomto pojetí je člověk chápán jako součást přírody, člověk sám je příroda, bez ohledu na pohlaví. Dále jak už bylo řečeno, ekofeminismus přinesl značný pokrok, co se týče spolupráce žen z chudého a bohatého světa. Podobně jako postmoderní genderové směry se vyznačuje anti-univerzalistickým pohledem, snahou o politiku, teorii a praxi, která nebude založena na předsudcích vůči ženám. V kulturní a sociální antropologii tento směr otevírá široké obzory v praktické i teoretické oblasti. Výše uvedené poznatky lze dobře zohlednit při aplikované antropologii, ovšem nabízí se i řada podnětů pro teorii a výzkum, zejména co se týče vzájemné souvislosti mezi přístupem k životnímu prostředí a genderovými vztahy na úrovni konkrétních kultur a společností. Ekofeministická teorie zatím přináší především poznatky o spojení mezi ženou a přírodou, méně prací se však věnuje tomu, jak a zda ekologické chování a přístup kultury k životnímu prostředí ovlivňuje genderové vztahy. Spíše výjimku tvoří zajímavý pokus antropoložky Peggy Sandayové o systematickou klasifikaci kultur podle vztahu k ženám a k přírodě. V rámci svého antropologického výzkumu prostudovala zprávy o více než sto padesáti preliterárních společnostech. Zaměřila se na symbolické a sociální aspekty genderových vzorců chování a jejich diverzitu. Na rozdíl od Ortnerové nebyla přesvědčená, že ženská podřízenost je kulturní univerzálií a nesouhlasila s jejím tvrzením, že nižší společenské postavení žen vyplývá z jejich symbolického spojení s přírodou, která je vzhledem ke kultuře považována vždy za podřadnou. Podle Sandayové jsou v řadě společností sakralizovány přírodní síly a pokud mají stejnou váhu přírodní síly spojované s muži a se ženami, ženám pak logicky nenáleží druhořadé postavení. Ve společnostech, kde je příroda uctívána, je naopak ženám umožněno pracovat s přírodními silami, ovlivňovat je a tím dosáhnout i společenského respektu a úcty. Společnosti, kde funguje tento typ vztahu mezi ženou a přírodou, Sandayová nazývá vnitřně orientované. Ani muži podle Sandayové jednoznačně nenáleží do sféry kultury, ale v mnoha společnostech jsou stejně jako ženy spojováni s přírodními silami, často se smrtí a destrukcí, neboť v pre-

literárních společnostech jsou to především muži, kdo loví zvířata či zabíjí jiné lidské jedince ve válkách, zatímco žena jako rodička dává život. Mužský svět tak Sandayová označuje jako vnějškově orientovaný. Protože zrození i smrt jsou rovnocenné součásti životního cyklu zakotvené v symbolickém systému, ženy i muži přispívají stejnou měrou ke kultuře. Darovat život má stejnou kulturní hodnotu jako život vzít. Otázkou zůstává, proč některé společnosti vyvinuly v tomto směru asymetrii a začaly dávat vyšší hodnotu přírodním silám spojovaným s muži nebo se ženami a jaký to mělo vliv genderové vztahy a vzorce v profánní sféře života (Sanday 1981, 5). Podle Sandayové existuje bezprostřední souvislost mezi rozložením mužské a ženské moci v sakrální a profánní sféře, přičemž pro reálné genderové role je určující symbolická rovina kultury, tedy mytologie, náboženství a sakralizace přírodních sil. Ve společnostech, kde dominují muži, většinou existuje hlavní mužský bůh, který je popisován v maskulinních termínech (Sanday 1981, 6). Sandayová se domnívá, že mytologii a vztah dané společnosti k přírodě formují tři základní aspekty – životní prostředí, způsob obživy a pohlavní rozdíly. Pokud se společnost vyvíjela v příznivých environ-

mentálních podmínkách, lidé měli k přírodě kladný vztah k přírodě, považovali ji více za partnera než nepřítele a orientovali se více vnitřně. V těchto společnostech se objevuje především sakralizace přírodních sil spojovaných se ženami, společenské postavení žen je vlivné a dostává jim společenského respektu a úcty. Naopak u společností žijících v nehostinných přírodních podmínkách, kde je způsob obživy náročný, se rozvinula vnějšková orientace a mužská dominance. Aby mužskou dominanci bylo možné udržet, musela se společnost pohlavně více segregovat. Sandayová tvrdí, že kde je příroda popisována hostilním způsobem, muži a ženy mají tendenci se od sebe více oddělovat. Na základě toho se rozvíjí zvyky v podobě tajných mužských rituálů, vylučování žen z veřejného života či nahlížení na ženy jako nečisté nebo nebezpečné (Sanday 1981, 7). Podle Sandayové tedy genderové vzorce zrcadlí způsob, jakým se lidé vyrovnávali s přírodními a historickými podmínkami. Výzkum Sandayové považují za krok dobrým směrem ve snaze empiricky ověřit bezprostřední souvislost mezi vztahem dané kultury k životnímu prostředí, jejími genderovými vzorci a filozofií či náboženstvím.

7. VYUŽITÍ GENDEROVÉ ANTROPOLOGIE V PRAXI

Genderový aspekt se dnes stává důležitou součástí zejména v oblasti rozvojového plánování. Důvodem je to, že ženy v rozvojových zemích jsou stále relativně znevýhodněné vůči mužům při využívání výhod, které s sebou rozvoj přináší (obr. 42). Během posledních let byly podrobeny hlubšímu zkoumání z genderové perspektivy oficiální materiály rozvojových agentur, neziskových organizací, ale zejména dokument *Millenium Development Goals*, který je základním vodítkem současné rozvojové praxe. Jedná se o dokument schválený členskými státy Organizace spojených národů a třiatřiceti mezinárodními organizacemi, který vytyčuje cíle, kterých je v oblasti rozvoje potřeba dosáhnout do roku 2015. Jedna z největších výzev vůči rozvojovému plánování je, jak zajistit, aby ženy sdílely rozvoj ve své komunitě rovnocenně s muži. K tomu je potřeba porozumět základním způsobům aplikování genderové perspektivy při sociologickém a antropologickém výzkumu jednotlivých společností, při účasti žen a mužů v rozhodování o jejich společné budoucnosti a při implementaci, monitoringu a evaluaci rozvojových aktivit. Aplikovaná genderová antropologie v tomto směru přináší konstruktivní kritiku stávající praxe a metody k řešení sociálních problémů v oblasti genderu a rozvoje. Spolupracuje s vládami, nevládními organizacemi i nezávislými konzultanty, kteří chtějí rozvinout jejich genderovou expertízu v rozvojové práci profesionálním způsobem. Základními oblastmi, kterými se genderová antropologie v této souvislosti zabývá, jsou konflikty mezi genderovými vztahy ve společnosti a sociálním rozvojem, sociální analýza, revize klíčových konceptů v rozvojové antropologii z genderové

perspektivy, sociální a genderový dopad rozvojových projektů na společnost, vztah genderu a politiky, genderu a demografie. Genderová antropologie se v oblasti rozvoje snaží zejména o kritický a sociálně inkluzivní přístup, uplatňuje spíše postup „zdola nahoru“. Především jí jde však o plné zahrnutí genderové perspektivy do rozvojových projektů a programů. Člověk, který se aplikované genderové antropologii věnuje, by měl být schopný kritickým způsobem posoudit koncepty a přístupy používané rozvojovými vědci a pracovníky a propojit je s genderovou a rozvojovou teorií. Měl by však také umět identifikovat nedostatky současné praxe a použít své akademické znalosti při formulování rozvojových projektů z genderové perspektivy, popsat a vyhodnotit data z genderové perspektivy a odhadnout, jaký bude mít projekt nebo politika dopad na genderové vztahy v dané společnosti. Upřednostňován je více kvalitativní než kvantitativní přístup. Procesy aplikované antropologie v rozvojové praxi se většinou skládají ze čtyř základních fází – formulace výzkumných otázek, sběr dat, jejich analýza a interpretace. Zvláštní důraz je přitom kladen na sběr dat.

Aplikovaná antropologie v tomto směru obohacuje výzkumné metody, které se v rozvojové praxi často omezují na rychlohadové metody, tzv. rapid assessment methods. Tyto metody se používají k mapování různých vztahů mezi členy místní komunity a jejich prostředím, sociálními a kulturními zdroji. Rapid Assessment methods zkoumají komplexní jevy a situace, kde ještě nejsou dostatečně definovány klíčové faktory a proměnné a není potřebný čas nebo zdroje na tradiční dlouhodobý kvalitativní výzkum. U rapid assessment



Obr. 42. Ženy jsou v rozvojových zemích stále relativně znevýhodněné vůči mužům při využívání výhod rozvojové politiky. Pramen: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/04/Flickr_-_usaid.africa_-_USAID-supported_Mothers%E2%80%99_Associations_speak_out_to_keep_girls_in_school.jpg

methods se hodně užívá týmová interakce při sběru a analýze dat namísto dlouhé terénní práce, opakovaná analýza dat a dodatečný sběr dat pro rychlé prvotní porozumění situaci z vnitřní perspektivy. Takovýto průzkum lze provést během pár týdnů (Bernard 2006, 73). Pro výzkumníka to znamená jít do terénu se seznamem otázek, které chce zodpovědět, a kontrolním listem dat, která potřebuje získat. Používá se práce s klíčovými informátory, pozorování, hloubkové rozhovory a fokusní skupiny. Tyto metody byly vyvinuty na základě poznatku, že intenzivní techniky jako pozorování, rozhovory s klíčovými informátory nebo skupinové diskuse umožňují výzkumníkům zkoumat sociální témata do hloubky a identifikovat faktory a vztahy, kterým by se nedalo porozumět skrze kvantitativní výzkum poskytující informace o dané komunitě často vytržené z kontextu. Data jsou získávána rychle a dostupně pro manažery rozvojových programů. Takovýto druh výzkumu je schopný poskytnout rychlý a široký přehled o komunitě a vytvořit vzhled, který formuje utváření programu. Stále častěji se však kombinuje s tradičními dlouhodo-

bými výzkumy. Jednou z hlavních oblastí zájmu aplikované genderové antropologie v rozvojové praxi je také zapojení lidí dotčených rozvojovými projekty do rozhodovacích procesů. Zvažuje rozdíly a podobnosti mezi participačními rozvojovými nástroji a standardními antropologickými metodami. Zabývá se otázkami výzkumné etiky, konfliktem a dynamikou výzkumů místních komunit. Zkoumá a porovnává výzkumné otázky ve společenských vědách a v rozvojové praxi, identifikuje problémy používání těchto metod a vytváří vhodné nástroje sběru dat (např. rozhovory, sčítání lidu, dlouhodobý průzkum, genealogické a demografické metody, stejně jako rychloodhadové metody). Tématický rozsah aplikované genderové antropologie v oblasti rozvoje je velmi široký. Teoreticky se zabývá koncepty modernizace, rozvoje a zaostalosti, rozdělením bohatý Sever – chudý Jih, vztahy mezi lidmi v místních komunitách a státech, koncepty občanské společnosti a komunity, účastí lidí v rozhodovacích procesech, sociálním kapitálem, vztahem genderu a chudoby, spravedlností a lidskými právy či konceptem trvalé udržitelnosti.

7. 1 Social Impact Assessment

Jedním z hlavních nástrojů, který s aplikovanou genderovou antropologií úzce souvisí, a ze kterého do značné míry čerpá, je proces vyhodnocování sociálního dopadu, tzv. *Social Impact Assessment*. Podrobnějším zacílením tohoto nástroje na genderovou problematiku se budu zabývat později. Tento nástroj lze výstižně definovat slovy profesora environmentální sociologie Franka Vanclaye: Jde o proces analyzování (předvídání, vyhodnocování a reflexe) a řízení zamýšlených a nezamýšlených důsledků plánovaných intervencí (politik, programů, plánů, projektů) na lidské prostředí tak, aby každý proces sociální změny vyvolaný těmito intervencemi přispěl k udržitelnému a spravedlivému biofyzickému a sociálnímu prostředí. Cílem procesu je pomoci jednotlivcům, skupinám, organizacím a komunitám porozumět možným sociálním, kulturním nebo ekonomickým dopadům změn. Proces by měl předvídat možné dopady a doporučit alternativní řešení tak, aby byly minimalizovány problémy a maximalizovány benefity. Lidé, kteří praktikují proces hodnocení sociálního dopadu, se řídí několika klíčovými principy: 1. Spravedlivé uvažování by mělo být základním prvkem vyhodnocování dopadu a rozvojového plánování, 2. Mnoho sociálních dopadů plánovaných intervencí lze předvídat, 3. Plánované intervence mohou být pozměněny tak, aby se redukoval jejich negativní sociální dopad a posílil dopad pozitivní, 4. Proces by měl být integrální součástí rozvojových procesů a být zahrnutý ve všech fázích, od zahájení po závěrečný audit, 5. Důraz by měl být kladen na sociálně udržitelný rozvoj, proces by měl přispět k nejlepším rozvojovým alternativám a být více než prostředníkem mezi ekonomickým ziskem a společenskými náklady, 6. Ve všech plánovaných intervencích a jejich vyhodnocování by měly být vytvářeny přístupy vedoucí k rozvoji sociálního a lidského kapitálu místních komunit a posílení demokratických procesů, 7. Ve všech plánovaných intervencích, ale zejména v těch, kde jsou nevyhnutelné dopady, by měly být zkoumány způsoby, jak dotčeným lidem zajistit benefit, 8. Proces musí pečlivě zvážit alternativy ke všem plánovaným intervencím, ale zvláště k těm, kde jsou nevyhnutelné dopady, 9. Proces by měl vést k potenciálnímu snížení míry dopadů i v případě, že dotčená skupina lidí s plánovanou intervencí souhlasí, 10. Znalost místního prostředí, zkušenost s ním a povědomí o rozdílných místních kulturních hodnotách by měla být součástí každého vyhodnocování, 11. V souvislosti s vyhodnocováním nebo implementací plánované intervence nesmí docházet k porušování lidských práv, násilí, zastrahování nebo nepatřičnému donucování, 12. Rozvojový proces, který porušuje lidská práva v jakékoliv části společnosti, nesmí být akceptován (Barrow 2000, 27). Proces hodnocení sociálního dopadu se netýká pouze základních sociálních oblastí, ale v současné době je nahlížen spíše jako širší rámec pro vyhodnocování dopadů v nejrůznějších oblastech lidského života. V potaz jsou brány dopady ekologické, ekonomické, kulturní, archeologické, zdravotnické, politické, institucionální, infrastrukturní a také genderové. V procesu se využívá celá řada technik převzatých z široké škály společenských věd, zejména

sociologie, sociální a kulturní antropologie, sociální psychologie či ekonomie. K nástrojům využívaným v tomto procesu patří prvotní identifikace zainteresovaných a dotčených osob, facilitace a koordinace účasti všech zainteresovaných skupin v rozhodovacích procesech, dokumentace a analýza místní historie a kulturního kontextu včetně mapování environmentálních a kulturních podmínek, politického uspořádání a vývoje, institucí, psychosociálních podmínek, demografie atd. Klíčovou roli hraje porozumění místním hodnotám a tomu, jak se vztahují k plánované intervenci. V následující fázi procesu je potřeba identifikovat a popsat aktivity, které způsobí sociální dopady, a předvídat, jak na ně budou jednotlivé segmenty komunity reagovat. V této fázi se využívají nejrůznější metody, např. komparativní metoda, přímé projektování (odhaduje budoucí vývoj podle již existujících trendů), populačně–multiplikační metoda (zabývá se vztahem demografických změn a ostatních proměnných), počítačové modelování či prognózy expertů. Mezi úkoly lidí provádějících hodnocení sociálního dopadu patří evaluace a výběr alternativ k daným rozvojovým programům, doporučení pro kompenzaci sociálních dopadů, popis potenciálních konfliktů mezi zainteresovanými stranami a návrhy jejich řešení, pomoc při rozvoji potenciálu a budování kapacity dané komunity, návrhy na vhodné institucionální a koordinační uspořádání pro všechny strany a asistence při přípravě implementace a managementu programů (Becker, Vanclay 2003, 151). Je kladen silný důraz na praktické případové studie, orientaci v místním prostředí, znalost kulturního, politického a legislativního klimatu.

7. 2 Role aplikované antropologie v dnešním světě

Znalost antropologických i jiných společenskovedních teorií je pro působení v rozvojové praxi nesmírně důležitá. Rozvojové politiky a programy jsou postaveny na teoriích o tom, jak se rozvíjí ekonomiky a společnosti, kdo má prospěch z rozvoje, jaká jsou hlavní omezení rozvoje a jaké jsou hlavní příčiny zaostávání. Rozvojová politika byla ve svých počátcích nejméně ovlivněna modernizační teorií, což je v podstatě evoluční teorie, která předpokládá, že s pomocí vyspělého Západu se tradiční země mohou rozvinout stejným způsobem, jako to udělaly vyspělé země. Postupně se pak modernizační teorie pokoušela identifikovat sociální proměnné, které přispívají k sociálnímu rozvoji určitých společností, a hledat klíčové faktory sociální evoluce. Modernizační teorie zdůrazňuje proces změny. Na druhé straně přístup antropologů působících v rozvojové praxi byl silně ovlivněn dependenční teorií. Dependenční teorie předpokládá, že zdroje plynou z periferie chudých a nerozvinutých zemí do bohatého jádra. Podle této teorie chudé státy chudnou a bohaté bohatnou tím, že chudé země integrují do světového systému. Tento předpoklad je založen na Marxově analýze nerovnosti ve světovém systému a kontrastuje s pohledem liberálních ekonomů, kteří tvrdí, že volný trh pomáhá chudým zemím zbohatnout a plně se ekonomicky inte-

grovat. Zastánci depenční teorie se zabývají otázkou, jak by měly chudé země zbohatnout a rozvinout se, ale nestát se závislými na bohatých zemích, protože ty aktivně udržují stav závislosti z různých důvodů. Tento vliv se může současně či střídavě promítat do mnoha oblastí včetně ekonomiky, kontroly médií, politiky, bankovníctví, financí, vzdělání, kultury, sportu a rozvoje lidských zdrojů. V extrémních případech někteří zastánci depenční teorie tvrdí, že lokálního rozvoje může být dosaženo pouze eliminací obchodních vztahů s globálním ekonomickým systémem. Antropologický přístup k rozvojové praxi preferuje znalost místního prostředí a kulturní vzhled do dotčené společnosti, zatímco myšlenky vzešlé z neoklasické ekonomické teorie jsou reflektovány více v programech založených na obchodě, který má vést ke zvýšení lokální prosperity. V každém případě rozvojová praxe má teoretický základ ve společenských vědách bez ohledu na to, jestli rozvojoví aktéři či kritici rozvoje konkrétní teorie znají. Existují dvě výrazné oblasti, kde antropologie silně ovlivnila přístup k rozvojové praxi. Jednou z nich je studium vztahů uvnitř domácnosti, druhou pak systém společného vlastnictví. První z příkladů bezprostředně souvisí také s genderovým aspektem rozvoje, protože zde došlo k přehodnocení způsobů, jakými byly nahlíženy domácnosti a vztahy uvnitř nich. Domácnost byla v rámci rozvojové politiky nahlížena jako unifikovaná jednotka nediferencovaných vztahů, řízená otcem. Jak ovšem různé antropologické studie ukázaly, domácnost zahrnuje rozdílné aktéry s jejich vlastními nezávislými zájmy a aktivitami. Vyjednávání a smlouvání mezi členy rodiny se často liší podle věku a pohlaví, což ukazuje nový model domácnosti. Důležitou studií na toto téma je práce Gilliana Harta *Produkce domácnosti v novém světě: gender, pracovní konflikt a technologické změny v malajském regionu Muda* (1992). Pohled na farmářskou domácnost jako na ohraničenou jednotku produkce a spotřeby se podle něho stal uchovávaným jednak jako kategorie analýzy, a jednak jako politický ideál. Tato studie ukazuje na omezení neoklasické teorie farmářské domácnosti. Snaží se o hlubší porozumění technologickým a ekonomickým změnám a doporučuje alternativní a politizovaný přístup, který se zaměří na genderové vztahy uvnitř a mezi domácnostmi. Své argumenty ilustruje na domácnostech z malajského regionu Muda, které jsou často považovány za archetypální farmářské domácnosti. Zkreslený pohled na rodinu a domácnost může zdeformovat plánovaný rozvoj a zhoršit genderovou nerovnost. Nový vzhled založený na lepším porozumění vztahů v domácnosti pomohl rozvojové praxi pozitivním způsobem například při přípravě výživových a zemědělských programů tak, aby směřovaly ke zranitelným členům rodiny – ženám a dětem. Například studie Anne Fleuretové o pomocném výživovém programu v Keni ukazuje, že výživové programy zacílené přímo na matky a děti mají efektivnější dopad než programy obecné. Podobně rozvojové programy zacílené na zemědělské plodiny, nad kterými mají ženy kontrolu, mají pozitivní dopad na výživu dětí. Antropologové v tomto směru došli k závěru, že potravinové zajištění domácnosti nezávisí jen na příjmu rodiny, ale také na rozdělení potravin mezi její členy, a že přísun potravy kontrolova-

ný ženami má pozitivní dopad na příjem kalorií (Kedia, Van Willingen 2005, 46).

Druhou antropologickou prací, která výrazně ovlivnila rozvojovou praxi, byla studie Michale Horowitza o systému společného vlastnictví zpracovaná pro Americkou agenturu pro mezinárodní rozvoj. Kritizoval v ní rozvojové agentury, že jejich programy jsou založené na mylném předpokladu o místním majetkovém systému. Na základě dlouhodobého výzkumu mezi západoafrickými pastevci ukázal, že společné vlastnictví nemusí být destruktivní k životnímu prostředí. Napadl tím velmi populární názor Garretta Hardina publikovaný v článku *Tragédie společné návsi*, který vyšel v časopisu *Science* v roce 1968. Tento článek pojednává o tom, že jednotlivci mohou svým chováním a hospodařením zničit omezené zdroje, pokud není v ničem dlouhodobém zájmu, aby byly zachovány. Nachází metaforu ve společném pozemku, na kterém všichni pasou své krávy. Podle Hardina se každý snaží na pozemku napást co nejvíc svých krav, i když to pozemek zničí. Pasterec má zisk z napasení krav, které tam dal navíc, ale zničený pozemek musí řešit celá skupina. Horowitz naopak ukázal, že rozvojové chyby v pasteveckém sektoru v Africe jsou často spojené s neporozuměním systému společného vlastnictví. Od té doby vznikla celá řada antropologických výzkumů na téma společného vlastnictví a řada z nich právě v kontextu s rozvojem. Ačkoli Hardinův přístup už byl ve společenských vědách mnohokrát zpochybněn, jeho myšlenky se stále objevují v rozvojových politikách a programech. Jsou případy, kdy rozvojová praxe byla změněna novým porozuměním společnému vlastnictví. Příkladem může být zemědělská politika v západní Africe, která nyní uznává důležitost společného vlastnictví, ochranný program v jižní Africe a jižní Asii založený na instituci společného vlastnictví a program v Burkině Faso, který posiluje společné více než soukromé držení přírodních zdrojů (Kedia, Van Willingen 2005, 47). Výše uvedené příklady demonstrují důležité spojení mezi teorií, metodami a praxí. Uvedené poznatky vedly k tomu, že účast všech dotčených skupin lidí v rozhodování o jejich budoucnosti se stává čím dál častější praxí v rozvojovém plánování. Sociálně spravedlivý rozvoj je pravděpodobnější, když se komunity a domácnosti účastní plánování projektu a rozhodování a když členové komunity mohou kontrolovat své vlastní zdroje. Tento nový přístup v rozvojové praxi podporuje tradiční antropologické koncepty a metody včetně důrazu na znalost místního prostředí, vzhled do dané společnosti a zaměření na strukturální problémy, udržitelnost životního prostředí, kultury a života. Řada antropologů dnes pracuje pro vlády, nevládní organizace nebo byznys. Práce aplikovaných antropologů je interdisciplinární a zahrnuje intenzivní spolupráci s celou řadou aktérů, včetně politických lídrů, vlád, korporací, nevládních organizací, akademických pracovníků z různých oborů, technických expertů či vůdčích osobností místních komunit. Aplikovaní antropologové musí být schopní pracovat s ostatními a být obeznámeni se specifickými technickými jazyky relevantních oborů, aby mohli efektivně spolupracovat s jinými experty. Oblastí, do kterých dnes aplikovaná antropologie aktivně zasahuje, je celá řada.



Obr. 43. Při plánování rozvojových programů je důležité ptát se, jak ovlivní životy žen a mužů. Pramen: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/9/9a/Early_reading_and_literacy_programs_contribute_to_long-term_development_%287269588282%29.jpg?uselang=cs

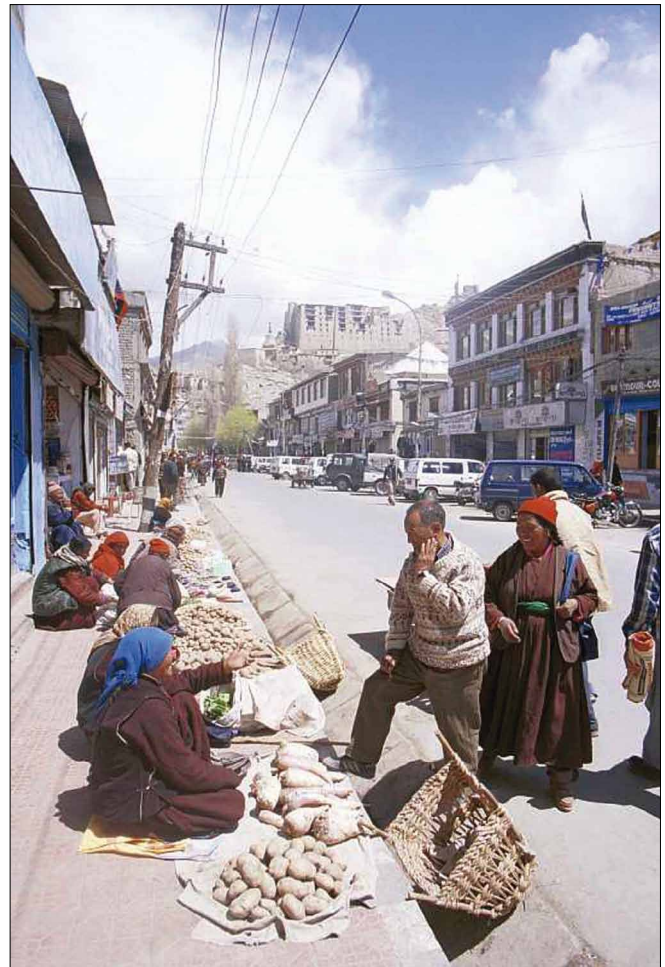
Autor knihy *Úvod do aplikované antropologie* (2002) John Van Willingen uvádí ve své knize například tyto: zemědělství, výživa, vodní hospodářství, ochrana přírody, výzkum na poli přírodních katastrof, energetika, životní prostředí, rybářství, lesnictví, komunitní plánování, bydlení, výstavba a architektura, rozvoj měst, management kulturních zdrojů, průmysl a obchod, média, armáda, soudnictví a spravedlnost, politika, rozhodovací procesy, lidská práva, rasismus, náboženství, ekonomický rozvoj, vzdělání, zaměstnanost a pracovní trh, zdravotnictví, péče o seniory, drogová závislost, volný čas, populace a demografie, a v neposlední řadě genderová problematika (Van Willingen 2002, 16).

7.3 Dopady rozvojové politiky na genderové vztahy

Rozvojové programy s sebou přinášejí řadu jevů, které mají dopad v celé řadě sociálních aspektů, včetně genderových vztahů, buď přímo či nepřímo (obr. 43). Například Bina Srinivasanova a Lyla Mehtaová se ve svém článku *Hodnocení genderového*

dopadu zabývají vlivem přesídlování komunit na genderové uspořádání společnosti. Přesídlení je častým průvodním jevem rozvojových projektů, které je pro domorodce často traumatizující událostí. Ženy jako znevýhodněná skupina uvnitř již marginalizované komunity často nesou jeho následky mnohem hůře než muži. Jak autorky uvádějí, přesídlení přeorganizovává genderové vztahy napříč širokým spektrem, ale toto přeorganizování vyrůstá již z předešlé genderové struktury dané komunity. Úsilí o přesídlení a rehabilitaci může být chybné, pokud je špatně pochopen genderový aspekt a to, jak se genderové role přesídlením mění. Genderově slepé politiky, genderové předsudky a role hluboko zakořeněné ve společnosti a kultuře dané komunity vedou ke znevýhodnění žen. Ačkoli muži i ženy zakouší oslabení vzniklé vykořeněním, žen se to týká více díky jejich tradiční roli v domácnosti. Rigidita genderových předsudků je internalizována muži i ženami a často je rozvojovými politikami ještě posilována. Mnohdy tak ženám brání, aby se realizovaly v možnostech, které rozvojové projekty nabízí. Domácnost je často nahlížena jako unifikovaná jednotka vedená mužem. Ačkoli komunitu tvoří

osadník, jeho žena a děti, osadník je většinou vnímán jako muž. Tento předpoklad je začleněn v rozvojových politikách a umožňuje další posílení nerovnosti přítomné v sociální organizaci dotčených komunit (Srinivasan, Mehta 2003, 163). Autorky uvádí jako příklad jedné z největších chyb při přesídlování komunity projekt The Sardar Sarovar. Šlo o přesídlení obyvatel údolí Narmada v Indii kvůli budování přehrad, které bylo provázeno řadou protestů. V roce 1985 byli lidé z devatenácti vesnic rozmístěni do 175 různých míst. Fragmentace komunit v údolí způsobila rozpad sociální soudržnosti. Izolace z rodových struktur kvůli rostoucím nákladům na dopravu vedla ke zvýšenému nebezpečí pro ženy. Ženy například nemohly navštěvovat své vdané dcery a vědět, jak se jim v nové domácnosti daří. Ženský přístup ke zdrojům a kontrola nad nimi se přesídlením také omezily. Ženy v údolí Narmada sice nemají právo vlastnit půdu, nicméně mají užívací právo a kontrolu nad společně užívanými zdroji. Jejich práce založená na lesním hospodářství jim dávala nezávislé příjmy, o které přesídlením přišly. Jejich role v lesnictví není uznávána. Vdané nebo dospělé dcery a vdovy, které užívaly pozemky ve svém původním domově, nedostaly žádnou kompenzaci. Ženy byly rozvojovou politikou považovány za osoby svázané výhradně s domácností, tudíž půda byla přidělena pouze mužům. Ženy tak mnohem více zasáhla ztráta lesů, řek, lesního bohatství, topiva a potravin. Schopnosti jako pletení košíků, hrnčířství nebo znalost bylinek se přesídlením staly nadbytečnými. Zatímco místní vláda představovala vzdělávací programy na výrobu mýdla a šití, ženy z přesídlené vesnice k nim byly rezistentní, protože tyto činnosti byly vzdálené od jejich života. V důsledku rostoucí intenzity náročnějších zemědělských prací oproti původním vesnicím a nevlídného okolního prostředí došlo k poklesu ženské mobility. Nová organizace veřejného prostoru po přesídlení vedla k rostoucímu nebezpečí pro ženy. Napětí mezi původními obyvateli a přistěhovalci jako důsledek špatné implementace přesídlení často vedla k násilí. Snazší dostupnost alkoholu vedla k rozvrácení domácností a domácímu násilí. V původních vesnicích byly ženy zapojeny do rozhodování, co se týče domácnosti a farmaření. Nicméně peněžní ekonomika ženy z těchto sfér vyloučila. Ženy byly nuceny začít chodit do placeného zaměstnání a akceptovat práci za nižší plat než muži. Zemědělská produkce se stala mechanizovanou, a tudíž byly ženy vytlačeny na její okraj. Domácí práce se zdála být snadnější díky technickým vymoženostem. Nicméně voda v novém bydlišti byla slaná a ženy si stěžovaly, že se příliš dlouho vaří jídlo a že mají z vody na ruku vyrážku. Byly zvyklé mít přístup k čisté tekoucí vodě v řekách. Také horší dostupnost topiva a potravin práci v domácnosti spíše zhoršila. Také zdraví se zhoršilo v důsledku změny obdělávání půdy a malé dostupnosti vhodných potravin a vody. Dětská úmrtnost se někde dokonce zvýšila o třicet procenta. Život v novém domově byl charakterizován nedostatkem primární lékařské péče. Lidé museli chodit dva kilometry pro lékařskou pomoc a ženy se bály родit. Navíc lidé neměli v místní lékařskou péči důvěru. Když se zaměstnanost stala více dostupná, prospěch z toho měli hlavně muži (Srinivasan, Mehta 2003, 165). Podobných



Obr. 44. V důsledku nové dělby práce v Ladaku došlo k výrazné polarizaci mužské a ženské role. Pramen: <http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/4/4d/LK130030.jpg>

příkladů negativního dopadu ekonomických a sociálních změn na ženy lze najít celou řadu.

Britská antropoložka Helena Norberg-Hodgeová ve své knize *Dávné budoucnosti* (1991) popisuje situaci v indickém regionu Ladak, kde se tradiční životní styl změnil v důsledku rozvoje turismu během jedné generace na životní styl západní společnosti, což přineslo řadu konfliktů, negativních dopadů v sociální, ale také v genderové oblasti. Jak Hodgeová uvádí, téměř všichni cestovatelé do Ladaku si povšimli výjimečně silné pozice místních žen. Podle Hodgeové byla pozice ženy v Ladaku silnější než v jakémkoliv jiné kultuře, kterou zkoumala (obr. 44). Ačkoli rozdílnost mezi pohlavími nebyla popírána, šlo spíše o princip dynamické rovnováhy než nadvlády jednoho pohlaví nad druhým. Například mužská a ženská jména jsou v Ladaku často totožná a pro „on“ a „ona“ se používá stejné zájmeno. Nejdůležitější pro status žen v ladacké společnosti podle Hodgeové bylo, že neformální sektor, v jehož středu stála žena, hrál mnohem podstatnější roli než formální sektor. Základem ekonomiky byla domácnost a téměř všechna podstatná rozhodnutí, která souvisela se základními potřebami, se odehrávala na této úrovni. Ženy tak nikdy nestály před

rozhodnutím, zda zůstat doma s dětmi nebo zda hrát aktivní úlohu ve společenském a ekonomickém životě. Byla zde jen malá potřeba činit rozhodnutí na úrovni celé komunity. Proto veřejná sféra, ve které mají sklon dominovat muži, měla daleko menší význam než v průmyslové společnosti (Hodge 1991, 63).

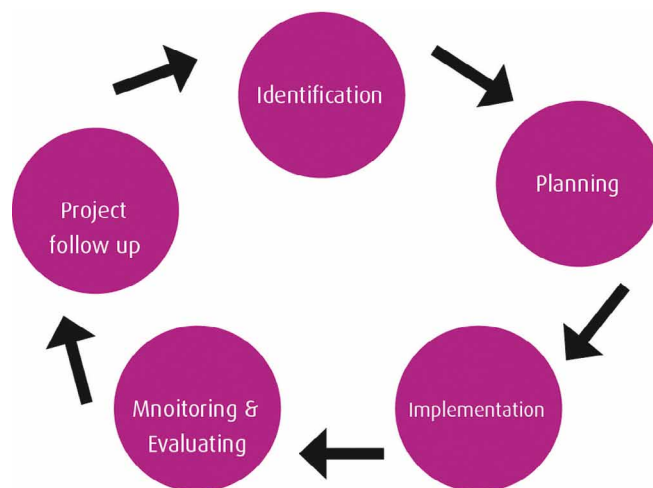
Situace se však začala prudce měnit od sedmdesátých let, kdy v Ladaku došlo k rozvoji turismu a s přílivem televize, západního zboží a kontaktu s lidmi ze Západu začal životní styl Ladačanů kopírovat západní společnost. Podle Hodgeové konzumní chování sehrálo klíčovou roli při oslabení rodinných a společenských vazeb a nahrazování psychické sebejistoty orientací k materiálním symbolům. V tomto důsledku se lidé vzdálili od sebe samých i jeden od druhého a vznikla tak propast mezi starými a mladými, bohatými a chudými, mezi muslimy a buddhisty a také mezi muži a ženami. V důsledku nové dělby práce došlo k výrazné polarizaci mužské a ženské role. Muži začali dojíždět za výdělkem do zmodernizovaných oblastí a rodiny nechávali na vesnici. Tím pádem se muži stali součástí vnějšího, na technice a zisku založeného světa a jsou považováni za jediné produktivní členy společnosti. Ženy se stávají neviditelnými stíny. Svou prací nevydělávají peníze a nejsou tak považovány za produktivní a jejich práce se nezapočítává do hrubého domácího produktu. Ve vládních statistikách je uváděno pouze 10% procent lidí, kteří pracují v moderním sektoru. Rolníci a ženy v domácnosti jsou dohromady uváděni jako nepracující. Tradiční rolníci a ženy jsou považováni za méněcenné a tím si sami začínají připadat nejistě. Produktivní muži tráví většinu času mimo domov a nemají čas, aby se stýkali s rodinou. V tradiční kultuře děti těžily s intenzivního vztahu s oběma rodiči i širší komunitou, ve které se trvale stýkaly různé věkové skupiny. Děti, které dojíždí do školy, jsou ve školském systému rozděleny podle věku a také se staršími členy a prarodiči nemají příliš času se stýkat, protože ti většinou zůstali na vesnici. Za normu začal být považován západní model nukleární rodiny (Hodge 1991, 110). Ve snaze o zachování tradiční ladacké kultury a nalezení vhodných alternativ k trendům centralizované ekonomiky založila Hodgeová v roce 1983 Společnost pro ekologický rozvoj Ladaku. Jedná se o jednu nejvýznamnějších a největších nevládních organizací v Ladaku, pro kterou dnes pracuje na plný úvazek 55 lidí. Tato organizace se snaží předejít negativním dopadům rozvoje regionu a posílit místní ekonomiku a kvalitu života. Propaguje ekologickou a sociální udržitelnost a zachování ladackého kulturního bohatství. Jejím cíli jsou zvýšení povědomí místních lidí o dlouhodobých důsledcích rozvoje, vývoj a prosazování obnovitelných přírodních zdrojů a ekologicky šetrných a nízko nákladových technologií, poskytování finanční podpory a poradenství pro místní rozvojové projekty. Vedle toho v Ladaku v roce 1991 vznikla Aliance ladackých žen. Jejím cílem je zlepšit postavení vesnických žen a posílit místní kulturu a zemědělství. Aliance usiluje o udržitelnost ladackého venkova. Členky Aliance ladackých žen jsou si vědomy, že stejně jako v jiných částech světa nové ekonomické tlaky marginalizovaly ženy, které se rozhodly zůstat u práce v zemědělství, na rozdíl od mužů

a mladých lidí, kteří se stěhují do měst za vzděláním a prací. Zatímco ženské rozhodovací pravomoci klesly, jejich práce je čím dál náročnější. V současné době má Aliance téměř 6000 členek ze 100 vesnic. Aliance pořádá festivaly oslavující tradiční ladackou kulturu, místní znalosti a dovednosti, jako tkalcovství, barvení látek či příprava tradičních jídel, pořádá kampaně na záchranu životního prostředí a nabádá místní obyvatele k odporu vůči komerčním vlivům západní kultury. Na uvedených příkladech lze vidět, jak sociální a ekonomické změny mohou vyloučit ženy z interakce s okolním světem, pokud jsou změny vyjednávány pouze s muži nebo plánovány na základě genderově slepých politik. Sociální a genderová organizace komunit často svěruje větší moc do rukou mužů. To je zvláště patrné na právech mužů a žen k půdě. V některých případech mají ženy k půdě uživatelská práva, přístup ke zdrojům a kontrolu nad nimi. Při přesídlení či jiných změnách v životě komunity však pod vlivem kombinace několika faktorů o tuto kontrolu přijdou ve prospěch mužů. Nový způsob života často nabízí více zdrojů, ale špatným genderovým přístupem a nespravedlivou distribucí dochází k tomu, že ženy jsou o tento potenciál ochuzeny. Rozvoj přináší možnost růstu kulturního kapitálu například díky lepšímu přístupu k informacím, ale tyto výhody nejsou ve společnosti rovnoměrně rozloženy. Například větší ekonomická mobilita jako důsledek modernizace společnosti je často chápána jako vyšší společenský status, což ještě prohlubuje druhořadé postavení žen, které zůstanou v domácnosti. To je jeden z významných faktorů, který určuje spotřební vzorce v domácnostech v komunitách dotčených rozvojovými projekty.

Většina odborníků, kteří se zabývají genderovými aspekty rozvoje, se shoduje, že gender nemá být pouze doplňkem v procesu plánování a realizace, ale že jde o jeden ze základních aspektů při vyhodnocování možných dopadů rozvojových projektů. Žádný užitek z projektu či programu by neměl být považován za užitek v pravém slova smyslu, pokud není jasné, jakým způsobem z něho budou mít prospěch muži a ženy. Veškeré výdaje a zisky mají rozdílný význam pro muže a ženy, i když zde hrají úlohu i další proměnné, jako je třída, kasta, etnická příslušnost, věk, atd. Z tohoto důvodu je při plánování změn nutné nahlédnout pod povrch stereotypů a předpokladů týkajících se domácnosti, komunity, politických, sociálních a ekonomických vzorců, které formují přístup ke zdrojům a jejich využívání. Hodnocení genderového dopadu se týká celé řady oblastí, které s výše uvedeným souvisí. Patří sem oblast politiky, práva, mikroekonomiky, infrastruktury, demografie, institucí či přístupu k informacím. To všechno jsou oblasti, ve kterých pokud existuje genderová nerovnost, mají zásadní vliv na celkovou genderovou nevyváženost společnosti. Autorky Bina Srinivasanová s Lyla Mehtaová ve svém článku uvádějí několik doporučení, která by z plánování mohla učinit více genderově přátelský proces, a neutralizovat škodlivé vlivy rozvojových projektů. Je potřeba uplatňovat genderově citlivou politiku týkající se plánování, implementace a monitoringu rozvojových projektů. Představa, že projekt ovlivňuje společenství lidí, musí zahrnout nutně genderový aspekt. Například u přesídlení to zna-

mená, že muži a ženy by měli být rovnoprávními spoluživiteli kompenzací udělených domácnosti, svobodné a ovdovělé ženy by měly dostat kompenzaci samy za sebe. Rozvojové procesy, které porušují lidská práva v jakékoli části společnosti, jsou v dlouhodobé perspektivě škodlivé. Je důležité monitorovat dodržování lidských práv u všech zainteresovaných institucí a zajišťovat ochranu lidských práv u dotčených skupin. Ženské sítě a zájmové skupiny by měly být zahrnuty v posudkových procesech zapojujících dotčené komunity. Pokud vedení místních komunit klade odpor vůči ženským skupinám, mělo by úsilí směřovat k odstranění genderových předsudků a stereotypů. Což ovšem znamená, že rozvojoví pracovníci by měli být genderově uvědomělí a disponovat potřebnou genderovou kompetencí. Politika by měla počítat s různými rolmi, které ženy hrají v domácí sféře, a pružně to zahrnout do konzultačních procesů. Závazek vůči genderové spravedlnosti bude zajištěn jedině tehdy, pokud ženy i muži budou rovnoměrně užívat výhody, které rozvojový projekt přináší. Tudiž je zde velká potřeba povědomí o existujících genderových rolích, vztazích a předsudcích v dané komunitě, kde se projekt realizuje. Existující genderová nerovnost v přístupu ke zdrojům a kontrole nad nimi musí být minimalizována. Projekty nesmí prohlubovat existující genderové nerovnosti. Projektové odhady musí být genderově citlivé a musí počítat s genderovou dělbu práce na empirické úrovni (Srinivasan, Mehta 2003, 175–176).

Autorky se dále hlouběji zabývají důvody, proč jsou ženy vyloučeny z výhod rozvojových projektů. Tyto důvody lze shrnout do čtyř základních. Prvním z nich je, že genderové aspekty jsou vyloučeny již ve fázi plánování a následné implementace. Na řadě projektů můžeme vidět, jak tzv. „tvrdá“ témata jako ekonomický zisk, technologie, průmysl a investice, která jsou většinou doménou mužů, mají větší váhu než témata sociokulturní a socioekonomická. To nemusí být způsobeno vysloveně snahou o vyloučení či poškození žen, ale často jde o důsledek genderově slepé nebo genderově neutrální politiky, která nepočítá se znevýhodněním žen v těchto oblastech. Druhým důvodem může být mylný předpoklad, že všechny benefity jsou v komunitě nebo společnosti sdíleny rovnoměrně, aniž by byly hlouběji analyzovány genderové vztahy v dané komunitě a jejich propojení s širší ekonomickou politikou. Za třetí rozvojové projekty se často tváří jako politicky neutrální, ale takové ve skutečnosti nejsou. Staví na již existujících sociálních a mocenských vztazích, které mnohdy ještě posilují. Tím pádem v důsledku projektu nemůže dojít ke spravedlivé distribuci zdrojů. Za čtvrté politiky a plánování často ignorují místní organizační a institucionální uspořádání týkající se kontroly nad zdroji a místní pojem spravedlnosti a rovnosti. Tudiž za určitých podmínek může dojít k narušení existujících práv, například když ženy mají podle zvykového práva nárok na půdu a vodu, ale v novém organizačním uspořádání zvykové právo ztratí svůj význam. V neposlední řadě je často příčinou genderové nespravedlnosti chybně provedená analýza výdajů a zisků, která nezapočítává nehmotné statky a neplacenou ženskou práci. Neplacená práce spojená s domácností, výchovou dětí a zajišťováním základních životních



Obr. 45. Genderový mainstreaming je třeba uplatňovat ve všech fázích rozvojové politiky – identifikace problému, plánování, implementace, monitoring a evaluace a zjišťování zpětné vazby. Pramen: <http://www.waggstalkingactionongender.org/wp-content/uploads/2011/12/gender-mainstreaming.jpg>

potřeb je ve společnosti a v oficiálních statistikách často neviditelná a existující měřítko pro výdaje a zisky tento stereotyp udržují. Ekonomické zájmy silných stakeholderů mají často přednost před zájmy neekonomickými méně silných subjektů. Slabší skupiny, do kterých patří i ženy, jsou pak dotčeny několika způsoby. Snížený přístup ke zdrojům a kontrola nad zdroji jako voda a půda jsou při plánování ignorována. Přeceněním ekonomických nástrojů jako peněžní kompenzace a zanedbáním pro život nezbytných věcí jako voda, topivo a potraviny roste náročnost práce v domácnosti, což má negativní vliv na zdraví a duševní pohodu žen a následně i celých rodin. Také transformace místních komunit v tržní ekonomiku je pro ženy často nepříznivá. Například když je komunita v novém domově nucena chodit do placené práce, ženy to znevýhodňuje. Ženy mají díky své tradiční roli spojené s domácností omezenou mobilitu i přístup k placené práci. Změněné sociální prostředí vede k napětí uvnitř rodin a domácností a rozbití komunitních struktur způsobuje sociální izolaci lidí z přesídlených komunit a často zvyšuje zranitelnost žen (Srinivasan, Mehta 2003, 177).

Jedním z důležitých a efektivních nástrojů vyvinutých ve spolupráci s antropology, který přispívá k odstraňování asymetrie mezi pohlavími, je metoda genderového mainstreamingu. *Genderový mainstreaming* (obr. 45) znamená stejnoměrnou účast mužů a žen ve všech strategických a rozhodovacích procesech, a to ve všech jejich fázích (plánování, realizace, vyhodnocování). Pokud je přijímáno nějaké strategické rozhodnutí, měl by být předem vyhodnocen jeho dopad na muže a na ženy pomocí genderové analýzy. Když se zjistí, že na jedno pohlaví bude mít toto rozhodnutí negativní dopad, musí být odstraněny nebo alespoň minimalizovány ty aspekty rozhodnutí, které negativní dopad způsobují. Aplikace genderového mainstreamingu se nevztahuje pouze na politiky a programy přímo související s postavením mužů a žen. Měla by zahrno-

vat také integraci genderové perspektivy do i do těch politik, které se na první pohled jeví jako genderově neutrální, např. doprava, finance nebo životní prostředí. Mezi mezinárodní organizace, které aplikaci této metody aktivně podporují, patří např. Rada Evropy, Evropská Unie, Organizace pro hospodářskou spolupráci a rozvoj, Organizace spojených národů a další. Na první pohled se může zdát, že genderový mainstreaming předpokládá specifické problémy žen, proto usiluje o jejich důsledné zapojení do všech rozhodovacích procesů. Ve skutečnosti ovšem vychází z předpokladu, že spíše sociální uspořádání staví ženy do problematických situací a za toto uspořádání nejsou zodpovědné pouze ženy samy. Genderový mainstreaming tedy nepracuje s konceptem typicky ženských sfér jako např. domácnost či péče o děti, ale s tím, že oblasti zájmu žen jsou důsledkem sociálních podmínek, v nichž ženy žijí. Například pokud by podle společenského uspořádání byli za domácnost a výchovu dětí zodpovědní hlavně muži, sdíleli by tytéž zájmy, jako v současné době sdílí ženy. Pro aplikaci genderového mainstreamingu je zásadní právě identifikace rozdílného sociálního postavení žen a mužů v konkrétních oblastech života. Pro zjištění, zda je daná politika genderově relevantní, je potřeba vědět, jestli bude ovlivňovat každodenní život části populace a jestli v dotyčné specifické oblasti existují nějaké rozdíly v situaci žen a mužů. Druhá otázka vyžaduje dostupnost statistických informací a ukazatelů členěných podle pohlaví a analýzu těchto informací s cílem určit genderové rozdíly a tendence. Jakmile se zjistí, že je daná politika genderově relevantní, měl by se provést třetí krok, posouzení vlivu rozhodnutí na ženy a muže, který slouží k odvrácení nezamýšlených negativních důsledků a ke zvýšení účinnosti návrhu. Tento krok spočívá v porovnání a posouzení současné situace a současného trendu s očekávaným vývojem (Evropská společnost 2008, 30).

Gender Impact Assessment neboli hodnocení genderového dopadu je klíčovým nástrojem implementace genderového mainstreamingu. Pomáhá odhadnout pozitivní i negativní dopady politik nebo aktivit implementovaných v souvislosti s genderovou rovností. Může být prováděn v rané fázi politických rozhodovacích procesů, proto politika může být na jeho základě přizpůsobena nebo pozměněna, a to zvláště v případě neutrálních nebo negativních dopadů. Pomáhá rozhodnout se mezi alternativními scénáři, programy, projekty a metodologií daného programu nebo projektu. Prvky identifikované pomocí tohoto procesu mohou být také použity na konci projektového cyklu k porovnání reálných výsledků s těmi původně plánovanými. Hlavními cíli *gender impact assessment* jsou pomoc při plánování projektů s návrhem strategií pro danou intervenci a zahrnutí genderového aspektu do procesu plánování, ověření spravedlnosti plánování s ohledem na rovné příležitosti žen a mužů a přispění k celkovému

vyhodnocení politiky dle principů genderového mainstreamingu. V této fázi je velmi důležitá spolupráce rozvojových pracovníků a odborníků na *gender impact assessment*, aby byla identifikována relevantní genderová témata, která se plánovaného projektu týkají, a na které bude mít projekt vliv. Součástí této fáze je také hodnocení kontextu, ve kterém se posuzuje, jaký měly aktivity podobné těm plánovaným vliv v minulosti. Na základě této kontextové analýzy se pak identifikují potenciální dopady v budoucnosti. Pokud se hodnocení genderového dopadu provádí až *ex post*, tedy po ukončení projektového cyklu, jeho cílem je potvrdit a dále šířit pozitivní dopady a naopak v budoucnu eliminovat ty negativní (European Commission 2009). Prvním krokem je analýza současné situace. Určuje výchozí pozici dotčených jednotlivců v určitém kontextu (kulturním, sociálním, politickém a ekonomickém) z genderové perspektivy, zejména v oblastech účasti v rozhodování, zdrojů, norem, hodnot a práv. Toto výchozí hodnocení by mělo určit intenzitu genderové nerovnosti a tím položit základ pro stanovení priorit dotýkajících se genderové rovnosti ve formování dané politiky, programu či projektu. Úkolem je v této fázi také nastavení genderově citlivých monitorovacích ukazatelů. V oblasti účasti v rozhodování jde především o rozklíčování dotčené skupiny lidí podle pohlaví a odhad různosti potenciálních dopadů na různé skupiny lidí uvnitř dotčené komunity. Druhým krokem je pak analýza budoucích trendů. Ta by měla vycházet z aktuálního genderového uspořádání společnosti a předvídat budoucí trendy v genderových vztazích nejen v souvislosti s vlivy plánovaného projektu, ale také nezávisle na něm. Ve třetí fázi je potřeba stanovit priority, v jakých konkrétních oblastech projektu či politiky bude nejdůležitější dbát na genderovou spravedlnost a rovné příležitosti žen a mužů. Čtvrtý krok spočívá v hodnocení obecných dopadů konkrétní politiky, programu nebo projektu. Hodnotí se potenciální dopady z hlediska účasti v rozhodování, zdrojů, hodnot a norem a práv. Na této úrovni přichází na řadu obecná a celková evaluace s ohledem na genderovou rovnost a principy genderového mainstreamingu. Pátým krokem je hodnocení specifických přímých dopadů na jednotlivé skupiny žen a mužů. Cílovou skupinu je zde potřeba rozklíčovat podle pohlaví, ale dále je pak potřeba provést hlubší analýzu skupin žen a mužů, protože i skupina žen a mužů je vnitřně diferencovaná. Identifikace jednotlivých skupin uvnitř ženské populace může výrazně zvýšit efektivitu plánovaných aktivit vůči ženám. V šestém kroku se hodnotí zejména nepřímé dopady. Úkolem předposlední fáze je navrhnout, jak by se měl daný projekt přetvořit, aby byl genderově spravedlivý. V poslední fázi procesu hodnocení genderového dopadu se vyvíjí evaluační ukazatele, které jsou nezbytné ke srovnání mezi potenciálními a efektivními dopady (European Commission 2009).

ZÁVĚR

Genderový výzkum ve společenských vědách se vyvinul společně s ženským úsilím o emancipaci a svým myšlenkovým vývojem do značné míry následoval jednotlivé vlny feminismu, od reformní, univerzalistické až po postmoderní. Kulturní a sociální antropologie zaměřená na genderové aspekty se často také nazývá antropologií feministickou. Řekne-li se ovšem feministická antropologie, u řady z nás pravděpodobně vyvstane otázka, zda se ještě vůbec jedná o vědní obor, potažmo jeden z jeho směrů, nebo zda nejde spíše o jistý typ ideologie. Feminismus jako takový si jednou zvolil příponu –ismus, čímž se skutečně v obecném povědomí zařadil více mezi ideologie než mezi myšlenkové směry, které jsou veřejností chápány jako společenskovední. Jak ve vědě a výzkumu, tak v současném ženském hnutí se setkáváme s řadou pojmů, které se od sebe svým významem liší, za jistých okolností však mohou splývat. Mezi tyto pojmy patří feminismus, emancipace, rovná práva či rovné příležitosti pro ženy a muže. Na neobecnější rovině lze feminismus považovat za soubor myšlenkových směrů, sociálních teorií a společenskopolitických hnutí, které si kladou za cíl odstranit všechny formy diskriminace ženského pohlaví. Jako takový však feminismus není jednotnou ideologií, ale mění se v čase a prostoru a člení se na mnoho proudů s různými názory a požadavky, jak jsme mohli vidět také v kapitole o hlavních teoriích, které v posledních letech ovlivnily genderový výzkum. Emancipace, rovná práva a rovné příležitosti patří k nejobecnějším cílům feminismu, ale prosazované nástroje k jejich dosažení se opět liší podle jednotlivých myšlenkových směrů. Emancipace znamená osamostatnění se, respektive dosažení společenské a ekonomické nezávislosti a vymanění se ze všech forem útlaku. Zatímco požadavek na rovná práva se týká především rovnosti žen a mužů před zákonem, rovné příležitosti znamenají naplňování této rovnosti v každodenním životě. Přestože rovnost pohlaví před zákonem je v současné západní kultuře formálně zajištěna a také většinově přijímána za správnou, v praktickém životě nedochází vždy k jejímu naplňování. Jako nejvíce problematické se v naší kultuře ukazuje rovné postavení žen a mužů na trhu práce, přetrvávání stereotypních předpokladů o roli mužů a žen v zaměstnání, v rodině a ve společnosti a nevyhovující podmínky pro sladování pracovního a rodinného života mužů a žen. Statistiky jasně hovoří o setrvávající nadřazenosti mužů v oblasti profesní, intelektuální a ekonomické. V celosvětovém měřítku ženy vlastní pouze 1% majetku a je patrné, že ani situace českých žen není zcela rovnoprávná se situací mužů. České ženy například mají v průměru o 23,6% nižší platy než muži, dlouhodobě převažují mezi nezaměstnanými, jsou statisticky pouze v menšině zastoupeny ve strategických a řídicích pozicích v národním hospodářství, ve společensky významných pozicích, v zákonodárné a výkonné moci a nepřevažují ani v masmédiích. Takto hovoří fakta navzdory tomu, že v podstatě žádná ze sfér veřejného a profesního života není ženám oficiálně uzavřena. S přetrvávající nerovností žen a mužů bezpochyby souvisí

důraz kultury na odlišnost pohlaví a otázka symbolických dichotomií, kterými se zabývala genderová antropologie zejména ve svých počátcích. Pravdou je, že dělení světa na protiklady člověku velmi pomáhá se v něm orientovat, nacházet vztah k ostatním lidem i k sobě samému. Úvahy nad těmito protiklady nacházíme už ve velmi starých evropských filozofických dílech, východních filozofiích, v mnoha náboženstvích a kosmologiích, ve středověkých alchymistických spisech. Se značným přispěním antropologických výzkumů se dnes již ví, že aplikování těchto protikladů na muže a ženy je však více než zavádějící a vůči oběma pohlavím omezující. Zejména postmoderní feminismus se vůči těmto dichotomiím striktně vymezuje a staví se proti konceptu feministické epistemologie, která podle něho dichotomie stále podporuje a uplatňuje na muže a ženy esencialistické přístupy. Naopak požaduje odstranění genderovaných konotací procesu poznávání. Usiluje o to, aby koncept genderované identity byl redefinován z esencialistické a statické subjektivity na otevřenou a prchavou změnu skrze sebe-analyzování. Postmoderní feminismus se svým důrazem na dekonstrukci v podstatě říká, že jelikož rozdíly mezi pohlavími prakticky neexistují, není třeba v procesu zrovnoprávnění žen hovořit o jejich jinakosti. Ke zrovnoprávnění by tak mělo stačit uvědomění si naší stejnosti. Vidím však jako velmi málo pravděpodobné, že po staletí genderově diferenciovaná kultura by se dokázala změnit pouhým uvědoměním. Ženy po většinu historie neměly příliš času a možností se aktivně podílet na utváření veřejného života a abstraktní formy kultury, proto je těžké předpokládat, že by tak začaly činit automaticky. V této souvislosti se nezdá být zcela od věci hypotéza, kterou předložil ve své knize *Nadvláda mužů* sociolog Pierre Bourdieu. Tato hypotéza hovoří o historicky přetrvávajícím mechanismu skrytém hluboko ve struktuře, který ženy stále udržuje v podřízené pozici. Je to právě kulturní a sociální antropologie, která se již řadu let snaží nalézt a objasnit ona nepsaná pravidla určující život lidského druhu na této planetě. Snad proto jí právem náleží zkoumat toto pravidlo, které, jak se zdá, je na světě jedním z nejrozšířenějších a nejobecnějších.

Směry vycházející ze spojení mezi ženou a přírodou, které se nejčastěji souhrnně nazývají ekofeminismem, shledávám jako zdravou alternativu k postmodernímu proudu genderových teorií. Postfeminismus sice přináší řadu nepostradatelných podnětů a argumentů v oblasti genderu a pohlaví coby kulturních konstruktů, na druhou stranu je však těžko srozumitelný pro širší veřejnost a velmi kontroverzní vůči většinovému diskurzu naší společnosti. Podobně jako postmoderní genderové směry se ekofeminismus vyznačuje anti-univerzalistickým pohledem a snahou o politiku, teorii a praxi, která nebude založena na předsudcích vůči ženám. Ekofeminismus zastává názor, že samotnou podřízenost žen není možné pochopit, aniž bychom se zabývali principy nadvlády člověka nad přírodou. I zde se nabízí určitá paralela s postmoderními směry, které hlásají, že podřízenost žen nelze vysvětlit bez znalosti

jiných principů diskriminace, např. na základě věku, sexuální orientace, rasy nebo sociální skupiny. Postmoderní proud a zdánlivě esencialistický ekofeminismus proto nespátřuji jako zcela protichůdné směry, ale v mnohém shodné. Rozdíl vidím spíš v odlišnosti diskurzů těchto směrů, ze které často pramení nepochopení a tendence stavět oba směry do protikladu. Za velmi přínosnou považuji empirickou rovinu ekofeminismu, která se zabývá zejména dopadem globalizace a ekologické krize na ženy ve Třetím světě, které jsou díky tradiční roli v domácnosti blíže každodenním problémům s obživou než muži a čelí důsledkům globalizace vážněji. Díky tomuto praktickému zaměření se ekofeminismu podařilo navázat konstruktivní spolupráci žen z různých koutů světa, což pro

ostatní feministické proudy představovalo a stále představuje poměrně zásadní problém.

Genderový výzkum kultury má své nenahraditelné uplatnění také v aplikované vědě. Ze velmi významnou považuji pomoc ženám Třetího světa. Genderová antropologie analyzuje globální ekonomiku z perspektivy rovnosti žen a mužů a upozorňuje na negativní následky globalizačních procesů jako vykořisťování žen v postkoloniálních zemích, které jsou v převážné většině případů nuceny zastávat špatně placenou nekvalifikovanou práci. Snaží se rovněž konstruktivně vypořádat se střetem principu univerzálních lidských práv se specifickými kulturními hodnotami a pravidly daného společenství, které se s těmito univerzáliemi často neslučují a mohou ženy poškozovat.

SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

- Abu-Lughod, Lila (1986): *Veiled Sentiment: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. London, Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Abu-Lughod, Lila (2005): *Dramas of nationhood: the politics of television in Egypt*. Chicago: University of Chicago Press.
- Abu-Lughod, Lila (2008). *Writing women's worlds: Bedouin stories*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Alten, Kirstin (1998): Eleanor Burke Leacock. (online). http://www.indiana.edu/~wanthro/theory_pages/Leacock.htm
- Ardener, Edwin (1981). Belief and the Problem of Women. In Ardener, eds., *Perceiving Women*, London: J. M. Dent & Sons, 1 – 27.
- Ardener, Shirley (1981): *Perceiving Women*. London: J. M. Dent & Sons.
- Atkinson, Jane Monning; Errington, Shelly (1990): *Power and Difference: Gender in Island Southeast Asia*. Palo Alto: Stanford University Press.
- Baker, Chris (2006): *Slovník kulturních studií*. Praha: Portál.
- Barrow, Christopher (2000): *Social Impact Assessment: An Introduction*. London: Arnold.
- Beauvoirová, Simone de (1967): *Druhé pohlaví*. Praha: Orbis.
- Beauvoirová, Simone de (1969): *Paměti spořádané dívky*. Praha: Československý spisovatel.
- Becker, Henk (1997): *Social impact assessment: method and experience in Europe, North America and the developing world*. London: CL Press.
- Becker, Henk; Vanclay, Frank (2003): *The international handbook of social impact assessment*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing.
- Behar, Ruth (1995): *Women writing culture*. Berkeley: University of California Press.
- Benedictová, Ruth (1999): *Kulturní vzorce*. Praha: Argo.
- Bernard, Russell (1998): *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*. Walnut Creek: Altamira.
- Bernard, Russell (2006): *Research Methods in Anthropology. Qualitative and Quantitative Approaches*. Oxford: Rowman Altamira.
- Berndt, Catherine (1989): Phyllis Mary Kabbery. In Gacs, eds., *Women anthropologists: selected biographies*, Chicago: University of Illinois Press, 167–174.
- Birke, Lynda (1986): *Women, Feminism and Biology*. Brighton: Wheatsheaf.
- Blanc-Szanton, Cristina (1990): Collision of Cultures: Historical. In Atkinson, Errington, eds., *Power and Difference: Gender in Islands Southeast Asia*, Palo Alto: Stanford University Press, 345–383.
- Blau, Francine; Ferber, Marianne (1992): *The Economics of Women, Men and Work*. New Persey: Prentice Hall.
- Bleier, Ruth (1984): *Science and Gender*. New York: Pergamon Press.
- Boas, Franz (1995): Forward. In Hurston, *Folklore, Memoirs and Other Writings*, New York: Library of America, 3.
- Bourdieu, Pierre (2000): *Nadvláda mužů*. Praha: Karolinum.
- Boynton, Victoria.; Malin, Jo (2005): *Encyclopedia of Women's autobiography*. Westport: Greenwood Publishing Group.
- Bratton, Angela (1998): Feminist anthropology. (online). <http://www.indiana.edu/~wanthro/fem.htm>
- Bryceson, Deborah; Okely, Judith.; Webber, Jonathan (2007): *Identity and networks: fashioning gender and ethnicity across cultures*. Oxford: Berghahn Books.
- Budil, Ivo (2003): *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. Praha: Triton.
- Butler, Judith (2003): *Trampoty s rodem: feminizmus a podryvanie identity*. Bratislava: Aspekt.
- Callaway, Helen (1999): Ethnography and experience: gender implications in fieldwork and texts. In Okely, Callaway, eds., *Anthropology and autobiography*, London, New York: Routledge, 29–49.
- Copans, Jean (2001): *Základy antropologie a etnologie*. Praha: Portál.
- Čermáková, Marie a kol. (2000): *Souvislosti a změny genderových diferencí v české společnosti v 90. letech*. Praha: Sociologický ústav Akademie věd České republiky.
- Daly, Mary (1986): *Beyond God the Father: toward a philosophy of women's liberation*. London: Women's Press.
- Daly, Mary (1990): *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*. Boston: Beacon Press.
- Deacon, Desley (1999): *Elsie Clews Parsons: Inventing Modern Life*. Chicago: University of Chicago Press.
- Darwin, Charles (2005): *O pohlavním výběru*. Praha: Academia.
- Darwin, Charles (2007): *O vzniku druhů přírodním výběrem*. Praha: Academia.
- Dražilová, Dita (2004): Ekofeminismus, gender a environmentalismus. In Formánková, Rytířová, eds., *ABC feminismu*, Brno: Nesehnutí, 215–225.
- Eaton, Heather (2005): *Introducing ecofeminist theologies*. London: Continuum International Publishing Group.
- Elsthainová, Jean Bethke (1999): *Veřejný muž, soukromá žena*. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku.
- Encyclopedia Britannica (2010): Elsie Clews Parsons. (online). <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/444722/Elsie-Clews-Parsons>.
- Engels, Friedrich.; Leacock, Eleanor (1972): *The origin of the family, private property, and the state, in the light of the researches of Lewis H. Morgan*. New York: International Publishers.
- Engels, Friedrich (1979): *Původ rodiny, soukromého vlastnictví a státu*. Praha: Svoboda.
- European Commission, Equal Opportunities Unit DG 5 (1998): *A Guide to Gender Impact Assessment*. Luxemburg: Publications of the European Communities.
- European Commission (2009): Gender Impact Assessment. (online). http://ec.europa.eu/regional_policy/sources/docgener/evaluation/evalsed/sourcebooks/method_techniques/conducting_impact_assessments/gender/index_en.htm.
- Evropská společenství (2008): *Manuál pro gender mainstreaming politik sociálního začleňování a sociální ochrany*. (online). <http://ec.europa.eu/social/BlobServlet?docId=2045&langId=cs>.
- Fagan, Brian (1998): *People of the Earth: an introduction to world prehistory*. New York: Longman.
- Felder, Deborah (2000): *100 nejvýznamnějších žen*. Praha: Knižní klub.
- Fletcher, Alice; La Fleshe, Francis (1992): *The Omaha Tribe*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Formánková, Lenka.; Rytířová, Kristýna (2004): *ABC feminismu*. Brno: Nesehnutí.
- Foucault, Michel (1994): *Diskurs, autor, genealogie*. Praha: Svoboda.
- Foucault, Michel (2000): *Dohlížet a trestat*. Praha: Dauphin.
- Freud, Sigmund (2003): *Výklad snů*. Pelhřimov: Nová tiskárna.
- Friedan, Betty (2002): *Feminine mystique*. Praha: Pragma.
- Friedl, Ernestine (1975): *Women and Men: an anthropologist's view*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Gaard, Greta (1993): *Ecofeminism: women, animals, nature*. Philadelphia: Temple University Press.
- Gacs, Ute (1989): *Women anthropologists: selected biographies*. Chicago: University of Illinois Press.
- Gailey, Christine (1989): Eleanor Burke Leacock. In Gacs, eds., *Women anthropologists: selected biographies*, Chicago: University of Illinois Press, 215–221.
- Gailey, Christine (1998): Feminist Methods. In Bernard, eds., *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*, Walnut Creek: Altamira, 203–233.
- Geller, Pamela; Stockett, Miranda (2006): *Feminist anthropology: past, present, and future*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Giddens, Anthony (1999): *Sociologie*. Praha: Argo.
- Gilmore, David (1990): *Manhood in the Making*. New Haven: Yale University Press.
- Goldstein, Joshua (2003): *War and gender*. Cambridge: University Press.
- Greer, Germaine (2001): *Eunuška*. Praha: One Woman Press.
- Griffin, Susan (2000): *Woman and nature: the roaring inside her*. San Francisco: Sierra Club Books.
- Grosz, Elizabeth (1990): *Jacques Lacan: A Feminist Introduction*. London, New York: Routledge.
- Hardin, Garrett (1968): The Tragedy of the Commons, *Science*, 162(1968), 1243–1248.
- Hart, Gillian (1992): Household Production Reconsidered: Gender, Labor Conflict, and Technological Change in Malaysia's Muda Region. *World Development*, 20(6), 809–823.
- Hemenway, Robert (1980): *Zora Neale Hurston: a literary biography*. Urbana: University of Illinois Press.

- Hernández, Graciela (1995): Multiple subjectivities and strategic personality: Zora Neale Hurston's experimental ethnographies. In Behar, eds., *Women writing culture*, Berkeley: University of California Press, 148–165.
- Hoagland, Sarah; Frye, Marilyn (2000): *Feminist interpretations of Mary Daly*. University Park: Penn State Press.
- Hollingshead, Lynne (1989): Ernestine Friedl. In Gacs, eds., *Women anthropologists: selected biographies*, Chicago: University of Illinois Press, 102–108.
- Horneyová, Karen (2004): *Ženská psychologie*. Praha: Triton.
- Hurston, Zora (1995): *Folklore, Memoirs and Other Writings*. New York: Library of America.
- Chodorow, Nancy (1974): Family Structure and Feminine Personality. In Rosaldo, Lamphere, Bamberger, eds., *Women, Culture and Society*, Stanford: Stanford University Press, 43–66.
- Chodorow, Nancy (1978): *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley: University of California Press.
- Chodorow, Nancy (1989): *Feminism and Psychoanalytic Theory*. New Haven: Yale University.
- Chřibková, Marie (1999): *Nové čtení světa*. Praha: One Woman Press.
- Jovanovic, Lois (1988): *Hormones*. New York: Ballantine Books.
- Jung, Carl Gustav (1993): *Analytická psychologie, její teorie a praxe*. Praha: Academia.
- Jung, Carl Gustav (1989): *Aspects of Masculine*. New Persey: Princeton University Press.
- Jung, Carl Gustav (2003): *Aion: Příspěvky k symbolice bytostného Já*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka.
- Kabberly, Phyllis (1961): Introduction. In Malinowski, *The dynamics of culture change: an inquiry into race relations in Africa*, New Heaven: Yale University Press, 5–13.
- Kabberly, Phyllis (2004): *Women of the Grassfields*. London, New York: Routledge.
- Kast, Verena (2004): *Otcové – dcery, matky – synové*. Praha: Portál.
- Kedia, Satish.; Van Willingen, John (2005): *Applied Anthropology: Domains of Application*. Westport: Praeger.
- Keller, Evelyn (1996): *Feminism & Science*. Oxford: Oxford University Press.
- Kuhn, Thomas (1997): *Struktura vědeckých revolucí*. Praha: Oikoymenh.
- Lamphere, Louise (1974): Strategies, Cooperation and Conflict Among Women in Domestic Groups. In Rosaldo, Lamphere, Bamberger, eds., *Women, Culture and Society*, Stanford: Stanford University Press, 97–112.
- Lamphere, Louise (1995): The Legacy of Elsie Clews Parsons. In Behar, eds., *Women writing culture*, Berkeley: University of California Press, 85–104.
- Leacock, Eleanor (1972): Introduction. In Engels, Leacock, *The origin of the family, private property and the state, in the light of the researches of Lewis H. Morgan*, New York: International Publishers, 7–67.
- Leacock, Eleanor; Lee, Richard (1982): *Politics and history in band societies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leibowitz, Lila (1975): Perspectives on the Evolution of Sex Difference. In Reiter, eds., *Toward an Anthropology of Women*, New York: Monthly Review Press, 20–35.
- Leonardo, Micaela di (1991): *Gender at the crossroads of knowledge: feminist anthropology in the postmodern era*. London: University of California Press.
- Lévi-Strauss, Claude (1996): *Mýšlení přírodních národů*. Praha: Dauphin.
- Malinowski, Bronislaw (1961): *The dynamics of culture change: an inquiry into race relations in Africa*. New Heaven: Yale University Press.
- McRobbie, Angela (2006): *Aktuální témata kulturních studií*. Praha: Portál.
- Mead, Margaret (1928): *Coming of Age in Samoa*. New York: Morrow.
- Mead, Margaret (1935): *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. New York: Morrow.
- Mead, Margaret (1949): *Male and Female*. New York: Dell Publishing.
- Merchant, Carolyn (1993): *The death of nature: women, ecology, and the scientific revolution*. San Francisco: Harper.
- Meigs, Anna (1990): Multiple Gender Ideologies and Statuses. In Sanday, Goodenough, eds., *Beyond the second sex: new directions in the anthropology of gender*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 101–112.
- Mies, Maria.; Shiva, Vandana (1993): *Ecofeminism*. Halifax: Fernwood Publications.
- Minnesota State University (2002): Alice Cunningham Fletcher. (online). http://www.mnsu.edu/emuseum/information/biography/fghij/fletcher_alice.html.
- Minnesota State University (2009): Elsie Clews Parsons. (online). http://www.mnsu.edu/emuseum/information/biography/abcde/clewsparsons_elsie.html.
- Money, John.; Musaph, Herman (1978): *Handbook of Sexology*. New York: Elsevier North-Holand.
- Moi, Toril (2008): *Simone de Beauvoir: the making of an intellectual woman*. Oxford: Oxford University Press.
- Moore, Henrietta (1988): *Feminism and Anthropology*. Cambridge: Polity Press.
- Morris, Desmond (2006): *Nahá žena*. Praha: Alman.
- Murphy, Robert (1999): Úvod do kulturní a sociální antropologie. Praha: SLON.
- Musilová, Dana (2007): *Na okraj jedné návštěvy: Simone de Beauvoirová v Československu*. Ústí nad Orlicí: Ofts pro Historický ústav Filozofické fakulty Univerzity Hradec Králové.
- Nagl-Docekal, Herta (2007): *Feministická filozofie*. Praha: SLON.
- Norberg-Hodge, Helena (1996): *Dávné budoucnosti*. Brno: Hnutí Duha.
- Oakleyová, Ann (2000): *Pohlaví, gender a společnost*. Praha: Portál.
- Oates-Indruchová, Libora (1998): *Dívčí válka s ideologií – klasické texty angloamerického feministického myšlení*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Okely, Judith; Callaway, Helen (1992): *Anthropology and Autobiography*. London, New York: Routledge.
- Ong, Aihwa (1987): *Spirits of resistance and capitalist discipline: factory women in Malaysia*. New York: SUNY Press.
- Ortnerová, Sherry (1998): Má se žena k muži jako příroda ke kultuře? In Oates-Indruchová, eds., *Dívčí válka s ideologií – klasické texty angloamerického feministického myšlení*, Praha: Sociologické nakladatelství, 89–114.
- Osvaldová, Barbora (2004): *Česká média a feminismus*. Praha: Slon/Libri.
- Pilgrim, Volker Elis (1996): *Klidně mi říkej paní Hitlerová*. Praha: Ivo Železný.
- Rada moudrých žen (2008): Mezinárodní rada třinácti domorodých babiček. (online). <http://www.radamoudrychzen.cz>.
- Reiter, Rayna (1975): *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review.
- Renzetti, Claire.; Curran, Daniel (2003): *Ženy, muži a společnost*. Praha: Karolinum.
- Rosaldo, Michelle; Lamphere, Louise; Bamberger, Joan (1974): *Women, Culture and Society*. Standford: Standford University Press.
- Rosaldo, Michelle (1974): Women, Cultura and Society: A Theoretical Overview. Rosaldo, Lamphere, Bamberger, eds., *Women, Culture and Society*, Standford: Standford University Press, 17–42.
- Rosaldo, Michelle (1980): *Knowledge and passion: Ilongot notions of self and social life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rubin, Gayle (1975): The Traffic in Women: Notes on the „Political Economy“ of Sex. In Reiter, eds., *Toward an Anthropology of Women*, New York: Monthly Review, 157–210.
- Ruether, Rosemary (1995): *New woman, new earth: sexist ideologies and human liberation*. Boston: Beacon Press.
- Sanday, Peggy (1981): *Female Power and Male Dominance: On the Origins of Sexual Inequality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sanday, Peggy; Goodenough, Ruth (1990): *Beyond the second sex: new directions in the anthropology of gender*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Sayers, Janet (1982): *Biological Politics*. New York: Tavistock Publications.
- Sayersová, Janet (1999): *Matky psychoanalýzy*. Praha: Triton.
- Shiva, Vandana (1994): *Close to home*. London: Earthscan.
- Slocum, Sally (1975): Woman the Gatherer. In Reiter, eds., *Toward an Anthropology of Women*, New York: Monthly Review, 36 – 50.
- Sloane, Ethel (1985): *Biology of women*. New York: Delmar Publishers.
- Sofoklés (1975): *Tragédie*. Praha: Svoboda.
- Sokolová, Věra (2004): Současné trendy feministického myšlení. In Formánková, Rytířová, eds., *ABC feminismu*, Brno: Nesehnutí, 199–212.
- Soukup, Václav (1996): *Dějiny kulturní a sociální antropologie*. Praha: Karolinum.
- Soukup, Václav (2000): *Přehled antropologických teorií kultury*. Praha: Portál.
- Soukup, Václav (2004): *Dějiny antropologie*. Praha: Karolinum.
- Spender, Dale (1998): Jazyk z dílny mužů. In Oates-Indruchová, eds., *Dívčí válka s ideologií – klasické texty angloamerického feministického myšlení*, Praha: Sociologické nakladatelství, 235–258.

- Srinivasan, Bina; Mehta, Lyla (2003): Assessing gender impacts. In Becker, Vanclay, eds., *The international handbook of social impact assessment*, Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 161 – 178.
- Sturgeon, Noël (1997): *Ecofeminist natures: race, gender, feminist theory, and political action*. London: Routledge.
- Temkin, Andrea (1989): Alice Cunningham Fletcher. In Gacs, eds., *Women anthropologists: selected biographies*, Chicago: University of Illinois Press, 95–101.
- Thompson, Kenneth (2004): *Klíčové citace v sociologii*. Brno: Barrister&Princípál.
- Tobach, Ethel (1994): *Challenging racism and sexism*. New York: The Feminist Press.
- Tsing, Anna (1993): *In the Realm of Diamond Queen: Marginality in Out-of-the-Way Place*. Princeton: Princeton University Press.
- University of South Florida (1999): Elsie Clews Parsons. (online). <http://anthropology.usf.edu/women/elsie/Elsieclews.html>.
- Valdrová, Jana (1999): Jazyk to prozradí. In Chřibková, eds., *Nové čtení světa*, Praha: One Woman Press, 113–120.
- Valle, Teresa, Del (1993): *Gendered anthropology*. London: Routledge.
- Van Willigen, John (1993): *Applied Anthropology: An Introduction*. Westport: Bergin&Gervy Publishers.
- Warren, Karen.; Erkal, Nisvan (1997): *Ecofeminism: women, culture, nature*. Bloomington: Indiana University Press.
- Webster University (2010). Nancy Chodorow. (online). <http://www.webster.edu/~woolfm/chodorow.html>
- Wilson, Edward Osborne (1993): *O lidské přirozenosti*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Wilson, Edward Osborne (2000): *Sociobiology: the new synthesis*. London: Belknap Press of Harvard University Press.
- Wollstonecraft, Mary (1998): Obhajoba ženských práv. In Oates–Indruchová, eds., *Dívčí válka s ideologií – klasické texty angloamerického feministického myšlení*, Praha: Sociologické nakladatelství, 19–26.
- Woolf, Virginia (1998): Vlastní pokoj. In Oates–Indruchová, eds., *Dívčí válka s ideologií – klasické texty angloamerického feministického myšlení*, Praha: Sociologické nakladatelství, 39–53.
- Wright, Robert (1995): *Morální zvíře*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Wrightová, Elizabeth (2003): *Lacan a postfeminismus*. Praha: Triton.
- Zábrodská, Kateřina (2009): *Variace na gender*. Praha: Academia.