

shodly, že John je vynikající filosof a Joan nezajímavá osoba. Přesto byly texty identické: reakce závisela na pohlaví přepokládaného autora.

[...]

Ojediněle zastoupený moderní výzkum psychologických a sociálních dopadů mužské nadřazenosti na ženu a kulturu svědčí o všeobecně rozšířené neznalosti a nezájmu konzervativních sociálních věd, které považují patriarchát za status quo a přirozený stav.

Literatura, kterou v nepatrném množství sociální vědy v tomto kontextu nabízejí, potvrzuje, že se u žen vyskytují očekávané rysy minoritního statusu: skupinová zášť a odmítnutí obrácené do vlastních řad, opovržení sebou samou i ostatními ženami – a z něj vyplývající neustávající, byť sebenenápadnější podřízenost, kterou nakonec přijme jako fakt.²⁷ Další položkou minoritního statusu je urputnost, se kterou jsou posuzovány všechny členky minoritní skupiny. Dvoji měřítko je aplikováno nejen v případech sexuálního chování, ale rovněž v jiných kontextech. Taktéž v relativně vzácných případech ženského zločinu – v mnoha amerických státech dostane žena, usvědčená ze zločinu, delší trest.²⁸ Obecně platí, že obžalovaná žena bývá, bez ohledu na velikost svých činů, souzena převážně za svůj „sexuální život“ a stane se nechvalně proslulou z důvodů senzacechtivé publicity. Patriarchální výchova však ženu vede k takové pasivitě, že jen málokdy zajde ve své nepřizpůsobivosti tak daleko, aby se dala na dráhu zločinu. Každý člen minority se musí za výstřelky ostatních buď omluvit nebo je s přesvědčivým entuziasmem odsoudit, a ženy jsou v cenzuře odchylek ve vlastních řadách příznačně nekompromisní a nemilosrdné.

[...]

²⁷ Můj komentář o minoritním statusu žen je shrnutím ze všech uvedených článků. Zvláště jsem zavázána za skvělou kritiku v nepublikované práci profesorky Marlene Dixon, dříve z katedry sociologie Chicagské univerzity a z Komise pro lidský rozvoj, nyní působící na McGillově univerzitě.

²⁸ Viz *The Commonwealth v. Daniels*, 37 L.W. 2064, Nejvyšší soud v Pensylvánii 7/1/68 (zvrátivší 36 L.W. 2004).

M Á S E Ž E N A K M U Ž I J A K O P Ř Í R O D A K E K U L T U Ř E ?

SHERRY B. ORTNER

(1974)

Is Female to Male as Nature Is to Culture?,
přeložila Hana Hájková

shodly, že John je vynikající filosof a Joan nezajímavá osoba. Přesto byly texty identické: reakce závisela na pohlaví přepokládaného autora.

[...]

Ojediněle zastoupený moderní výzkum psychologických a sociálních dopadů mužské nadřazenosti na ženu a kulturu svědčí o všeobecně rozšířené neznalosti a nezájmu konzervativních sociálních věd, které považují patriarchát za status quo a přirozený stav.

Literatura, kterou v nepatrném množství sociální vědy v tomto kontextu nabízejí, potvrzuje, že se u žen vyskytují očekávané rysy minoritního statusu: skupinová zášť a odmítnutí obrácené do vlastních řad, opovržení sebou samou i ostatními ženami – a z něj vyplývající neustávající, byť sebenápadnější podřízenost, kterou nakonec přijme jako fakt.²⁷ Další položkou minoritního statusu je urputnost, se kterou jsou posuzovány všechny členky minoritní skupiny. Dvojí měřítko je aplikováno nejen v případech sexuálního chování, ale rovněž v jiných kontextech. Taktéž v relativně vzácných případech ženského zločinu – v mnoha amerických státech dostane žena, usvědčená ze zločinu, delší trest.²⁸ Obecně platí, že obžalovaná žena bývá, bez ohledu na velikost svých činů, souzena převážně za svůj „sexuální život“ a stane se nechvalně proslulou z důvodů senzacechtivé publicity. Patriarchální výchova však ženu vede k takové pasivitě, že jen málokdy zajde ve své nepřizpůsobivosti tak daleko, aby se dala na dráhu zločinu. Každý člen minority se musí za výstřelky ostatních buď omluvit nebo je s přesvědčivým entuziasmem odsoudit, a ženy jsou v cenzuře odchylek ve vlastních řadách příznačně nekompromisní a nemilosrdné.

[...]

²⁷ Můj komentář o minoritním statusu žen je shrnutím ze všech uvedených článků. Zvláště jsem zavázána za skvělou kritiku v nepublikované práci profesorky Marlene Dixon, dříve z katedry sociologie Chicagské univerzity a z Komise pro lidský rozvoj, nyní působící na McGillově univerzitě.

²⁸ Viz *The Commonwealth v. Daniels*, 37 L.W. 2064, Nejvyšší soud v Pensylvánii 7/1/68 (zvrátivší 36 L.W. 2004).

M Á S E Ž E N A K M U Ž I J A K O P Ř Í R O D A K E K U L T U Ř E ?

SHERRY B. ORTNER

(1974)

Is Female to Male as Nature Is to Culture?,
přeložila Hana Hájková

SHERRY B. ORTNER

(1941)

Sherry Ortner získala doktorát na University of Chicago. Vyučovala na Sarah Lawrence College a působila na prestižním Institute for Advanced Study v Princetonu, přednášela antropologii na University of California v Berkeley a na University of Michigan. V současné době přednáší antropologii na Columbia University.

Její původní badatelská práce zahrnuje mezi jinými výzkum nepálských Šerpů zpracovaný v knihách *Šerpové a jejich rituály* (Sherpas through Their Rituals; 1978) a *Vysoké náboženství: kulturní a politická historie šerpského buddhismu* (High Religion: A Cultural and Political History of Sherpa Buddhism; 1989) a v řadě statí. Mezi jinými se dále zabývá symbolickou antropologií, genderem, strukturalismem a poststrukturalismem. Spolu s Harriet Whitehead editovala sborník *Sexuální významy: kulturní konstrukce genderu a sexuality* (Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality; 1981) a vydala knihu *Konstrukce genderu: politika a erotika kultury* (Making Gender: The Politics and Erotics of Culture; 1996)

Stať „Má se žena k muži jako příroda ke kultuře?“ je průkopnickou prací feministické antropologie. Ortner v ní předkládá názor, že kulturně všeobecná druhořadost ženy vyplývá z jejího spojování s přírodou, která je vzhledem ke kultuře považována za podřadnou. Muž je naopak symbolem kultury a civilizace, která přírodu ovládá.

Značná část tvůrčích aktivit antropologie vyplývá z napětí mezi dvěma soubory požadavků: objasnit lidské univerzálie a objasnit kulturní specifika. Z tohoto hlediska představuje žena jeden z nejnaléhavějších problémů výzkumu. Druhořadé postavení ženy ve společnosti takovou univerzálii skutečně je; je to pankulturní fakt. V rámci tohoto univerzálního faktu jsou však specifická kulturní pojetí a symbolika ženy neobyčejně různorodé a dokonce si vzájemně odporují. Rovněž to, jak se s ženami skutečně zachází, i jejich relativní moc a přínos se od kultury ke kultuře a v různých historických údobích jednotlivých kulturních tradic nesmírně mění. Obě stránky – univerzální fakt a kulturní různorodost – nastolují otázky, které je třeba objasnit.

Můj zájem o tuto problematiku je více než akademický: chci se dočkat skutečné změny, příchodu sociálního a kulturního řádu, v němž bude ženám dostupná stejně velká část lidského potenciálu jako mužům. Univerzální ženské podřízenosti, která existuje v každém sociálně-ekonomickém systému a ve společnostech všech vývojových stupňů, je pro mne důkazem toho, že stojíme tváří v tvář něčemu nesmírně závažnému, úpornému, něčemu, čeho se nezbavíme pouhou reorganizací několika povinností a rolí v sociálním systému, dokonce ani reorganizací celé ekonomické struktury. V tomto příspěvku se pokouším odhalit logiku kulturně podmíněného myš-

První verze této statí byla použita v říjnu 1972 jako přednáška v kurzu „Ženy: Mýtus a realita“ na univerzitě Sarah Lawrence. Zde jsem získala cenné kritiky od studentů a svých kolegů – učitelů: Joan Kelly Gadol, Evy Kollisch a Gerdy Lerner. Zkrácenou verzi jsem přednesla na Setkání antropologické asociace v Torontu, v listopadu 1972. Mezitím jsem obdržela vynikající kritické komentáře od Karen Blu, Roberta Paula, Michelle Rosaldo, Davida Schneidera a Terence Turnera a nynější verzi textu, v níž jsem výboje polemiky významnou měrou pozměnila, jsem napsala jako odpověď na tyto komentáře. Je samozřejmé, že zodpovídám za její konečnou podobu. Stať věnuji Simone de Beauvoir, jejíž kniha *Druhé pohlaví* (*Le deuxième sexe*, 1953), poprvé publikovaná ve francouzštině v roce 1949, zůstává podle mého názoru nejlepším ojedinelé uceleným pochopením „ženského problému“.

lenkového systému, v němž je podřízenost žen považována za samozřejmost; snažím se poukázat, jak je tato logika nesmírně vemlouvavá, neboť kdyby taková nebyla, lidé by se jí neustále neřídili. Také se však snažím odhalit její sociální a kulturní zdroje a naznačit, kde se nachází potenciál vedoucí ke změně.

Abychom se vyvarovali šokujících interpretačních nepřesností, je důležité provést klasifikaci všech aspektů problému. Například interpretace některých z mnoha zcela odlišných postřehů týkajících se statusu a úlohy žen v Číně závisí na tom, jaký aspekt čínské kultury zkoumáme. V ideologii taoismu je ženskému principu *jin* a mužskému principu *jang* přičítána stejná důležitost; „opozice, alternace a interakce těchto dvou sil vedou ke vzniku všech jevů v univerzu“ (Siu, 1968: 2). Mohli bychom se tedy domnívat, že mužskost a ženskost jsou v obecné ideologii čínské kultury dvě rovnocenné hodnoty.¹ Zkoumáme-li však sociální strukturu, objevíme silný důraz na patrilinéární odvozování původu, na důležitost synů a na absolutní autoritu otce v rodině. Z toho lze usoudit, že Čína je archetypální patriarchální společnost. Kdybychom dále zkoumali skutečnou úlohu, moc, vliv a materiální přínos žen v čínské společnosti – už na první pohled bychom mohli zjistit, že na formování všech těchto oblastí lidské aktivity mají ženy podstatný podíl – museli bychom konstatovat, že se tu ženám dostává značné prestiže (o níž se však nehovoří). Nebo vezmeme-li v potaz skutečnost, že bohyně Kuan Jin je ústředním (nejuctívanějším, nejvíce zobrazovaným) božstvem čínského buddhismu, můžeme být zase v pokušení tvrdit, stejně jako to jiní tvrdili o kulturách uctívajících bohyně v prehistorických a raně historických společnostech, že Čína je vlastně jakýsi matriarchát. Zkrátka je nutné, abychom dříve než něco objasňujeme, přesně věděli, co se pokoušíme objasnit.

Mohli bychom vymezit tři úrovně problému:

1. Univerzální fakt, že kultura každé společnosti přisuzuje ženě druhořadý status. Zde jsou důležité dvě otázky. Zaprvé: co tím míníme; jak můžeme dokázat, že se jedná o univerzální fakt? a zadruhé: jak máme tento fakt vysvětlit?

¹ Je samozřejmě pravda, že *jin*, ženský princip, má negativní valenci. V taoismu, který obsahuje poznání, že svět vyžaduje k přežití rovnoměrnou činnost a interakci obou principů, jsou však principy *jin* a *jan* absolutně komplementární.

2. Specifické ideologie, symbolika a sociostrukturální 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, což je standardní úroveň antropologické analýzy.

3. Přímo pozorovatelné podrobnosti 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). Jde o úroveň přímého pozorování, nyní často používaného feministicky zaměřenými antropoložkami a antropology.

Můj referát se zabývá především prvním z uvedených aspektů, otázkou univerzálního devalvování žen. Analýza tudíž nezávisí na specifických kulturně podmíněných údajích, ale spíše na analýze „kultury“ všeobecně pojímané jako zvláštní proces ve světě. Diskuse o druhé úrovni problému, otázce různorodosti pojetí a relativního ocenění žen v rámci odlišných kultur si vyžádá značnou část výzkumu zaměřeného na různé kultury a musí být odložena na pozdější dobu. Pokud jde o třetí úroveň, z mého přístupu bude patrné, že nepokládám za správné zaměřit svoje úsilí jen na skutečné, byť kulturou neuznávané a podceňované, schopnosti žen v jakékoliv dané společnosti, aniž bych nejdříve nepochopila zastrešující ideologii a hlubší premisy kultury, která schopnosti žen podceňuje.

UNIVERZALITA ŽENSKÉ PODŘÍZENOSTI

Co tím míním, když říkám, že všude, v každé známé kultuře jsou ženy ve srovnání s muži nějakým způsobem považovány za méněcenné? Nejdříve musím zdůraznit, že hovořím o „kulturním“ hodnocení; tvrdím, že každá kultura vytváří takové hodnocení svým vlastním způsobem a prostřednictvím vlastních termínů. Avšak jak lze prokázat, že určitá kultura považuje ženy za méněcenné?

Postačí tři typy údajů: (1) prvky kulturní ideologie a výroky dotazovaných osob, které *explicitně* snižují hodnotu žen tak, že ženám, jejich rolím, jejich úkolům, jejich produktům a jejich sociálnímu prostředí přisuzují mé-

ně prestiže než mužům a mužským aktivitám; (2) symbolické znaky, např. ženám přisuzované poskvrnění, které lze interpretovat jako *implicitní* vyjádření méněcennosti; (3) sociostrukturální uspořádání, která ženy vylučují z činnosti ve sférách považovaných za sídla nejvyšší moci společnosti² nebo jim upírají možnost kontaktu s nimi. Uvedené tři typy údajů samozřejmě mohou, ale také nemusejí být v kterémkoliv jednotlivém systému vzájemně propojeny. A rovněž kterýkoliv z nich obvykle postačí k názorné demonstraci podřadného postavení ženy v dané kultuře. Vyřazení ženy z účasti na nejposvátnějším rituálu nebo v nejvyšší politické radě je toho jistě dostatečným důkazem. Postačujícím důkazem je určitě i kulturní ideologie, která ženy (a jejich povinnosti, role, produkty atd.) explicitně podceňuje. Symbolické indikátory jako poskvrnění jsou obvykle postačující, ačkoli v několika případech, kdy se muži a ženy navzájem pošpiní stejnou měrou, je vyžadován další ukazatel – a ten bývá, alespoň jak to prokázaly moje výzkumy, vždy dostupný.

V některém nebo ve všech těchto bodech pak budu rozhodně trvat na tom, že v každé známé společnosti najdeme ženy podřízené mužům. Hledání ryze egalitářské, natož matriarchální kultury nepřineslo žádné výsledky. Možná postačí příklad z jedné společnosti, která si v tomto zúčtování tradičně stojí lépe. Lowie zdůrazňuje, že mezi členy matrilineárního kmene Crow „zastávaly ženy v průběhu Slunečního tance funkce, které se těšily velké úctě; někdy hrály úlohu hostitelky v den svátku Vařeného masa, mohly se stát vůdkyněmi při Tabákovém obřadu a nesporně v něm měly nápadnější role než muži; nikdo jim nebránil, aby se účastnily obřadu pocení, aby se staly léčitelkami nebo vyhledávaly vidění“ (str. 61). Navzdory tomu však „[menstruuující] ženy tehdy jezdily na podřadnějších koních; menstruace zřejmě přízračně hrozila jako možný zdroj nákazy, protože menstruujícím ženám nebylo dovoleno, aby se přiblížily k muži, který byl zraněn nebo vyrážel na válečnou stezku. Zákaz přiblížovat se v tomto období k posvátným předmětům pro ženy stále ještě platí“ (str. 44). Těsně před tím, než Lowie vyjmenovává práva žen na účast v různých výše uvedených rituálech, zmi-

² Někteří antropologové by mohli takový důkaz (sociostrukturálních uspořádání, která explicitně nebo de facto vylučují ženy z určitých skupin, rolí nebo statusů) považovat za subtyp druhého důkazu (symbolických formulací jejich méněcennosti). Proti tomuto názoru nemám vážných námitek, ačkoli většina sociálních antropologů by uvedené důkazy pravděpodobně rozdělila na dva typy.

ňuje se také o strojení zvláštní panenky Slunečního tance, kterou nesměla odstrojovat žena (str. 60). Jdeme-li po této stopě, zjistíme, že: „Podle všech informátorů Lodge Grasse a většiny dalších, měla panenka, jejímž majitelem byl Vrásčítá tvář, přednostní postavení nejen před ostatními panenkami, ale i před všemi ostatními léčebnými prostředky kmene Crow... Těto zvláštní panenky se žena nesměla dotknout“ (str. 229)³.

Kmen Crow je tedy pravděpodobně přímo typickým příkladem. Ano, ženy měly jisté pravomoce a jistá práva, v tomto případě i taková, která jim umožňovala zaujmout místo ve značně vysokém postavení. Hranice však je jasně vymezena: menstruace ohrožuje válčení, jednu z nejvíce ceněných zvyklostí kmene, která je nejpodstatnější pro jeho sebeurčení; a ženy se na nejposvátnější objekt kmene nesmějí přímo podívat a nesmějí se jej ani dotknout.

Podobné příklady bych mohla uvádět donekonečna, ale myslím si, že na nás už nespočívá povinnost demonstrovat, že podřízené postavení ženy je kulturní univerzálií; pouze ti, kteří by s tímto tvrzením nesouhlasili, by museli uvést příklady svědčící proti němu. Univerzálně druhořadý status žen budu považovat za daný fakt a z něho budu vycházet.

PŘÍRODA A KULTURA⁴

Jak si máme univerzální devalvování žen vysvětlit? Mohli bychom to samozřejmě vysvětlit jako důsledek biologického determinismu. Jeho zastánci budou tvrdit, že u lidského jedince mužského pohlaví je něco geneticky inherentního, díky čemuž jsou muži přirozeně dominantním pohlavím; že to „něco“, co je činí muži, ženám chybí a díky tomu jsou ženy nejen přirozeně podřízené, ale většinou jsou s takovým postavením i do značné míry spokojené, protože jim skýtá ochranu a možnost vystupňovat na nejvyšší míru mateřské radosti, které jsou pro ně maximálně uspokojujícími životními prožitky. Anž bych se detailně zabývala zamítnutím tohoto postoje,

³ Když už jsme u nejrůznějších druhů nespravedlností, můžeme poznamenat, že Lowie tajně koupil tuto panenku, nejposvátnější objekt kmenového vlastnictví, od její opatrovnice, vdovy po Vrásčíté tváři. Ta za ni žádala 400 dolarů, ale cena byla „daleko za hranicemi možnosti“ Roberta H. Lowieho; nakonec ji získal za 80 dolarů (str. 300).

⁴ S veškerou náležitou úctou ke Claude Lévi-Straussovi (1969 a,b a různě).

myslím, že postačí, když uvedu, že většinu antropologické akademické obce neuspokojil. Neznamená to, že přehlídí význam biologických faktorů nebo fakt, že se muži a ženy od sebe navzájem liší, ale jde pouze o to, že tyto faktory a rozdíly nabývají významu nadřazenosti a podřízenosti teprve v rámci kulturou definovaných hodnotových systémů.

Jestliže nejsme ochotni zůstat u genetického determinismu, zdá se mi, že zbývá jen jeden možný postup. Musíme se snažit interpretovat ženskou podřízenost ve světle dalších univerzálií, faktorů, které jsou zabudovány ve struktuře té nejobecnější situace, v níž se každý člověk v jakékoliv kultuře nachází. Například každý lidský jedinec má hmotné tělo a uvědomuje si, že jeho mysl je nehmotná, že je součástí společnosti jednotlivců, že dědí kulturní tradici a aby přežil, musí se zapojit do nějakého, ať již jakkoliv zprostředkovaného vztahu s „přírodou“ nebo mimolidskou oblastí. Každý člověk se narodil (nějaké matce) a nakonec zemře, předpokládá se, že všichni lidé mají osobní zájem na tom, aby přežili a že společnost/kultura má na kontinuitě a přežití vlastní zájem (nebo k němu alespoň tíhne), aby transcendovala život a smrt jednotlivců. A tak dále. Vysvětlení univerzálního faktu devalvování ženy musíme tedy hledat v oblasti takovéhoto univerzálního lidského údělu.

Jinak lze tento problém vyjádřit následující otázkou: Co jen může v generalizované struktuře a formě lidské existence, které jsou všem kulturám společné, vést každou kulturu k tomu, že přikládá ženám menší význam? Zejména tvrdím, že žena je ztotožňována s něčím – nebo chcete-li – zdá se, že je symbolem něčeho, co každá kultura podhodnocuje, něčeho, co každá kultura definuje jako existenci nižšího řádu než je sama. Nyní se zdá, že je pouze jedna věc, která tomuto popisu vyhovuje, a to je „příroda“ v tom nejobecnějším významu. Každá kultura nebo „kultura“ obecně je zapojena do procesu vytváření a zachování systému smysluplných forem (symbolů, artefaktů atd.), jimiž lidstvo transcenduje danosti přirozené existence, uzpůsobuje si je ke svým cílům a řídí je podle svých vlastních zájmů. V širším významu můžeme tedy kulturu postavit na roveň pojmu lidského vědomí nebo produktů lidského vědomí (tj. systémů myšlení a techniky), jejichž prostřednictvím lidstvo usiluje o zajištění vlády nad přírodou.

Kategorie jako „příroda“ a „kultura“ jsou samozřejmě pojmové kategorie – v reálném světě nenajdeme mezi těmito dvěma sférami žádnou hranici. A není pochyb o tom, že některé kultury dělají mezi těmito dvěma kategoriemi mnohem výraznější rozdíl než jiné – dokonce se tvrdí, že (někte-

ré nebo všechny) přírodní národy vůbec nečiní nebo nevnímají rozdíl mezi lidským kulturním stavem a stavem přírodním. Avšak já se držím názoru, že univerzalita rituálu naznačuje, že všechny lidské kultury obsahují přesvědčení, že člověk je spíše schopen na danosti přírodní existence reagovat a ovládat je, než se jimi nechat pasivně vést a podléhat jim. V rituální řádu, každá kultura zajišťuje, aby vlastní vztahy mezi lidskou existencí a přírodními silami závisely na tom, jak kultura využívá svých speciálních sil k regulaci veškerého chodu světa a života.

Jednou oblastí kulturního myšlení, která se těmito otázkami často zabývá, je oblast interpretace konceptů čistoty a poskvrnění. Prakticky v každé kultuře existují představy, která se pravděpodobně ve značné míře (i když samozřejmě ne výhradně) zabývají vztahem mezi kulturou a přírodou (viz Ortner, 1973, bez data). Známy aspekt víry v čistotu/poskvrnění, který se promítá v rámci různých kultur, je aspekt přirozené „nakažlivosti“ poskvrnění; je-li ponecháno volnému působení (v tomto smyslu postaveno zcela na roveň neregulovanému působení přírodních sil), šíří se a zachvátí vše, co s ním přijde do styku. Záhadou je, jak může být cokoliv očištěno, je-li vše tak poskvrněno? Jak je možné, že očištěný předmět sám o sobě není poskvrněn? V souladu se soudobou linií polemiky, zodpovíme tuto námitku tak, že očista se provádí v rituálním kontextu; očištěný rituál jako cílevědomá činnost, která staví vědomý (symbolický) čin proti přírodním silám, je mocnější než tyto síly.

V každém případě podstatou mého argumentu je, že každá kultura implicitně uznává a prosazuje rozlišování mezi působností přírody a působností kultury (lidského vědomí a jeho produktů); a rovněž se domnívám, že odlišnost kultury spočívá právě v tom, že ve většině situací dokáže transcendovat přírodní podmínky a přizpůsobit je svým záměrům. Takže kultura (tj. každá kultura) na jistém stupni vědomí prosazuje sebe samu nejen tak, aby se od přírody lišila, nýbrž i tak, aby jí byla nadřazená, a tento smysl pro odlišení a nadřazenost spočívá právě ve schopnosti transformovat – „socializovat“ a „zkulturňovat“ – přírodu.

Jestliže se nyní vrátíme k otázce žen, jejich pankulturně druhořadý status by bylo možno jednoduše vyložit tak, že narozdíl 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. I když lze prokázat, že tento argument má značnou váhu, zdá se, že celý problém až příliš zjednodušuje. Proto bych chtěla v následující části obhájit a rozpracovat tezi, že se „pouze“ domníváme, že ženy jsou přírodě *blíže* než muži. To znamená, že kultura (stále poměrně jednoznačně ztotožňována s muži) sice uznává, že se ženy na jejích speciálních procesech aktivně podílejí, ale současně na ně pohlíží jako na bytosti, které jsou zakořeněny v přírodě nebo k ní bezprostředněji tíhnou.

Toto přehodnocení se může jevit jako méně významné nebo dokonce triviální, domnívám se však, že lépe vyjadřuje kulturní předpoklady. Kromě toho má takto formulované tvrzení několik analytických předností před zjednodušenou formulací, o čemž budu diskutovat později. Mohli bychom jen zdůraznit, že i revidovaná argumentace stále zahrnuje pankulturní devalvování žen, protože i v případě, kdy ženy nejsou ztotožňovány s přírodou, přece jenom jsou chápány jako bytosti nižšího řádu, jako ty, které transcendují přírodu méně než muži. Dalším úkolem této stati je proto zamyslet se nad otázkou, proč tomu tak je.

PROČ SI O ŽENĚ MYSLÍME, ŽE JE BLÍŽE PŘÍRODĚ?

Vše samozřejmě začíná tělem a přirozenými prokreativními funkcemi, které jsou vlastní jen ženám. Pro diskusi můžeme vybrat tři roviny, v nichž má tento absolutní fyziologický fakt význam: 1) zdá se, že ženské *tělo se svými funkcemi*, díky tomu, že se více a déle zabývá „životem druhu“, lokalizuje ženu blíže přírodě, zatímco mužská fyziologie skýtá muži příležitost, aby se v mnohem větší míře zabýval projekty kultury; 2) ženské tělo a jeho funkce staví ženu do *sociálních rolí*, které jsou v kulturním procesu považovány za role nižšího řádu než role určené mužům; a 3) 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. Budu proto hovořit o každém z uvedených aspektů zvlášť; nejdříve ukáži, jak v každém jednotlivém případě určité faktory výrazně směřují k tomu, aby ženu spojily s přírodou, pak uvedu další faktory, které demonstrují její plnou

účast na kultuře, kombinované faktory, které ji stavějí do problematické intermediární pozice. V průběhu diskuse se objasní, proč jsou muži naopak chápáni jako méně intermediární, jako mnohem „kulturnější“ než ženy. A znovu podotýkám, že se tím zabývám jen v plánu kulturních a lidských univerzálií. Mám v úmyslu aplikovat tyto argumenty na zobecněnou kategorii lidstva; vyrůstají z lidského údělu, tak jak jej lidstvo do dnešní doby prožívalo a čelilo mu.

1. *Fyziologie ženy jako bytosti bližší přírodě.* Tuto část mé argumentace poměrně citlivě, přesvědčivě a s použitím značného množství průkazného materiálu anticipovala už poměrně dávno Simone de Beauvoir (1953). De Beauvoir nově zkoumá fyziologickou stavbu, vývoj a funkce osoby ženského pohlaví a dospívá k závěru, že „žena častěji než muž padne za oběť druhu“ (str. 60). Poukazuje na to, že mnohé významné zóny ženského těla a procesy v něm probíhající zdánlivě nemají pro zdraví a stabilitu ženy žádný význam; pokud však plní své specifické organické funkce, bývají často zdrojem neklidu, bolesti a nebezpečí. Zdraví ženy není závislé na existenci prsů; mohou být v jakékoliv fázi jejího života odňaty. „Mnohé sekrece vaječnicků fungují ve prospěch vajíčka tak, že podporují jeho zrání a přizpůsobují dělohu k jeho potřebám; pokud jde o organismus jako celek, spíše přispívají k jeho nerovnováze než k jeho regulaci – žena je spíše uzpůsobena potřebám vajíčka než vlastním požadavkům“ (str. 24). Menstruace bývá často nepříjemná, někdy bolestivá; často mívá negativní vliv na psychiku a v každém případě má za následek nepříjemné vykonávání očisty a odstraňování znečištěných menstruačních prostředků; a pak je tu i další problém, o němž se de Beauvoir nezmiňuje: v mnoha kulturách menstruace přerušuje obvyklou každodenní činnost ženy a uvrhne ji do stigmatizovaného stavu, jehož důsledkem jsou různá omezení jejích činností a sociálních kontaktů. V těhotenství je mnoho jejích vitamínů a minerálních zdrojů odčerpáváno k výživě plodu, čím jsou odčerpávány její vlastní síly a energie. A konečně samotný porod je bolestivý a nebezpečný (str. 24-27 různě). De Beauvoir zkrátka soudí, že žena „otročí lidskému druhu více než muž, že její živočišnost je očividnější“ (str. 239).

Zatímco kniha Simone de Beauvoir je ideologická, zdá se, že její průzkum ženské fyziologické situace je správný a přesný. Je prostě faktem, že 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. Děje se tak na úkor jejího osobního zdraví, její síly a celkové stability. De Beauvoir dále pojednává o negativních důsledcích „otročení“ ženy „lidskému druhu“ ve vztahu k projektům, v nichž se lidé angažují, projektům, jejichž prostřednictvím kultura vzniká a definuje se. Takto dospívá k jádru své argumentace (str. 58-59):

Zde je klíč k celému tajemství. Po stránce biologické se druh zachovává jen tím, že sám sebe neustále znovu obnovuje; toto obnovování ústí pouze do rozmnožování téhož Života na větší počet jedinců. Člověk však zajišťuje rozmnožování Života tím, že Život transcenduje svou Existenci [tj. cíleným, smysluplným jednáním]; touto transcendencí vytváří hodnoty, v důsledku čehož pouhá reprodukce života úplně pozbývá svou cenu. U zvířete je svoboda a různorodost samčí aktivity marná, protože není projektovaná. S výjimkou služeb svému druhu je to, co dělá, nepodstatné. Kdežto lidský jedinec mužského rodu ve službách svému lidskému druhu přetváří také vzhled Země, vytváří nové nástroje, vynalézá, tvaruje budoucnost.

Jinak řečeno, zdá se, že tělo ženu odsuzuje k pouhé reprodukci života; muž, který nemá přirozené kreativní funkce, naopak musí (nebo má příležitost) být kreativní vnějškově, „uměle“, prostřednictvím techniky a symbolů. Tím vytváří relativně trvanlivé, věčné, transcendující objekty, zatímco žena vytváří jen zániku podléhající lidské bytosti.

Tato formulace zahajuje značný počet významných průníků do podstaty problému. Překvapivě například vypovídá o tom, proč mužské aktivity, které vedou k destrukci života (lov a válčení), často získávají více prestiže než schopnost ženy родit, dávat život. Při četbě díla Simone de Beauvoir si uvědomíme, že relevantním a ceněným aspektem lovu a válčení není zabíjení; je to spíše transcendentní (sociální, kulturní) povaha těchto aktivit v protikladu k přirozenosti procesu rození: „ Neboť člověk se nemůže povznést nad zvíře tím, že život dává, ale tím, že život riskuje; to také vysvětluje, proč lidé nepřisuzují nadřazenost pohlaví, které život přináší, ale pohlaví, které zabíjí“ (S. de Beauvoir, *ibid.*).

Takže je-li muž, jak naznačuji, všude (nevědomě) uváděn do spojitosti s kulturou, a žena se zdá být blíže přírodě, není obtížné takové asociace logicky pochopit, už jenom vezmeme-li v úvahu důsledky fyziologického kontrastu mezi mužem a ženou. Současně však není možné, abychom ženu úplně odsunuli do kategorie přírody, neboť je naprosto zřejmé, že je plnoprávnou lidskou bytostí, obdařenou lidským vědomím právě tak jako muž;

tvoří polovinu lidské rasy a bez její spolupráce by celý projekt ztroskotal. Možná se zdá, že je více v zajetí přírody než muž, ale protože je obdařena vědomím, myslí a mluví; vytváří a předává symboly, kategorie a hodnoty a manipuluje s nimi. Nekomunikuje pouze s jinými ženami, ale také s muži. Jak říká Lévi-Strauss, „Žena by se nikdy nemohla stát pouhým znakem, neboť dokonce i ve světě mužů je stále člověkem, a jakmile je jednou definována jako znak, musí být uznána i jako tvůrce znaků“ (1969a: 496).

To, že je žena obdařena lidským vědomím, že se naplno a oddaně zapojuje do kulturního projektu transcendence přírody, možná opravdu paradoxně vysvětluje další velkou záhadu „ženské otázky“ – skutečnost, že téměř univerzálně bez námitek akceptuje devalvování ženy. Neboť se zdá, že jako bytost, která má vědomí a která se jako člen kultury řídí logikou jejích argumentů, dospěla k výsledkům kultury společně s muži. Jak říká de Beauvoir (str. 59):

Jelikož i ona existuje, cítí naléhavou potřebu být lepší a jejím cílem není pouhé rozmnožování, ale transcendence směrem k jiné budoucnosti – v hloubi duše se identifikuje s maskulinními aspiracemi. Při oslavách vítězství mužů se připojuje k mužům. Její nevýhoda spočívá v tom, že biologicky je předurčena k reprodukci Života, ačkoliv i podle jejího názoru Život sám o sobě nemá nějaké vlastní opodstatnění, nic, co by bylo významnější než život sám.

Jinými slovy, vědomí ženy – mohli bychom říci její účastenství v kultuře – je částečně doloženo samotným faktem, že akceptuje vlastní podcenění a sdílí stanovisko své kultury.

Mou snahou bylo upozornit zde na jednu stránku logiky, obsažené v tomto stanovisku; tu stránku, která vyrůstá přímo z fyziologických rozdílů mezi muži a ženami. Jelikož tělo ženy je více zaměstnáno přirozenými funkcemi spojenými s reprodukcí, je žena více než muž chápána jako součást přírody. Avšak jen částečně, protože díky jejímu vědomí a její účasti na lidském sociálním dialogu je uznávána její účast na kultuře. Takže se jeví jako cosi intermediárního mezi kulturou a přírodou, něco, co je na nižším stupni transcendence než muž.

2. *Sociální role ženy chápána jako role bližší přírodě.* Výše zmíněné fyziologické funkce ženy možná samy o sobě vedou k tomu⁵, že se na ženu pohlíží jako na bytost, která je blíže přírodě, s čímž ona, jako pozorovatelka sebe sama a světa, bude mít tendenci souhlasit. Žena tvoří přirozeně sama ze sebe, zatímco muž může nebo je nucen tvořit uměle, tj. prostřednictvím kultury, a tímto způsobem kulturu uchovávat. Dále bych ráda ukázala, jak fyziologické funkce ženy univerzálně směřují k tomu, aby omezovaly její sociální pohyb a aby ji univerzálně uvěznily do jistých sociálních kontextů, které jsou *pak* chápány jako bližší přírodě. Tedy nejenom její tělesné procesy, ale i sociální situace, do níž ji tyto tělesné procesy lokalizují, mohou být nositeli uvedeného významu. A pokud je (z hlediska kultury) s těmito sociálními kontexty permanentně spojována, dodávají (a možná v rozhodující míře) váhu pohledu na ženu jako bytost bližší přírodě. Zde mám samozřejmě na mysli uzavření ženy do domácího rodinného kontextu, uvěznění bezpochyby motivovaného jejími laktačními procesy.

Ženské tělo, jako tělo všech savců ženského pohlaví, vytváří během těhotenství a po něm mléko k obživě novorozence. Bez mateřského mléka nebo nějakého přípravku s podobným složením nemůže dítě v kojenecké fázi života přežít. 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 a jiné způsoby krmení jsou ve většině případů považovány za nepřirozené a provizorní. 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 však pohyblivé a neukázněné a nedokáží rozpoznat různá nebezpečí; vyžadují proto dohled a stálou péči. Matka se v důsledku svého přirozeného připoutání k dítěti kojením nebo proto, že má na starosti další dítě a činnosti spojené s péčí o ně, stává nejzřejmější osobou určenou k tomu, aby v této činnosti pokračovala. Hranice jejich vlastních aktivit jsou tak vymezeny omezenými schopnostmi a nízkým stupněm síly a do-

⁵ Sémantická teorie užívá konceptu o motivaci významu, který zahrnuje různé způsoby, jimiž může být symbolu přidělen význam spíše na základě určitých jeho objektivních vlastností než na základě volné asociace. V jistém smyslu je celá stať zkoumáním motivace významu ženy jako symbolu a klade si otázku, proč může být ženě nevědomě přisuzován význam bytosti bližší přírodě. Stručný přehled různých typů motivace významu viz u Stephena Ullmana (1963).

vednosti jejich dětí⁶: je uvězněna do rodinné skupiny; „místo ženy je doma“.

Spojování ženy s rodinným zázemím podporuje stanovisko, že je blíže přírodě, v mnoha ohledech. V první řadě již pouhý fakt, že je neustále spojována s dětmi, hraje v této otázce roli; lze snadno pochopit, že sami kojenci a děti mohou být považováni za součást přírody. Kojenci zdaleka nejsou lidskými bytostmi a jsou naprosto nesocializovaní; stejně jako zvířata nejsou schopni chodit vzpříma, neovládají vyměšování, nemluví. Ani děti o něco starší nejsou samozřejmě dosud plně pod vládou kultury. Nechápu společenské povinnosti a morálku. Mají malou slovní zásobu a neovládají řadu dovedností. V mnoha kulturních praktikách lze nalézt implicitní spojování dětí s přírodou. Mnohé kultury mají např. iniciační rituály pro adolescenty (především pro chlapce; k této otázce se ještě vrátím), jejichž smyslem je dítě rituálně posunout ze stavu, v němž ještě není úplně člověkem, do stavu, v němž se plně zapojuje do společnosti a kultury; mnohé kultury nemají pohřební obřady pro děti, které zemřou v raném věku, právě proto, že dosud nejsou po všech stránkách společenskými bytostmi. Takže děti bývají přiřazovány k přírodě a úzké spojení žen s dětmi může být podkladem pro chápání žen jako bytostí bližších přírodě. Je paradoxní, že v mnoha kulturách bývá zdůvodněním chlapeckých iniciačních rituálů přesvědčení, že chlapečci se musejí zbavit poskvrnění, k němuž u nich došlo v důsledku dlouhodobého pobývání v blízkosti matky a jiných žen, ačkoliv ve skutečnosti značná část poskvrnění ženy pravděpodobně plyne z toho, že se tak dlouho pohybuje v blízkosti dětí.

Druhý, velmi problematický důsledek toho, že žena bývá úzce spojována s rodinným kontextem, vyplývá z určitých strukturálních konfliktů mezi rodinou a společností, které existují všeobecně v každé společnosti. Důsledky „protikladu mezi rodinným a veřejným“ ve vztahu k postavení žen přesvědčivě odhalila Rosaldo (ve sborníku *Žena, kultura a společnost*) a já chci jednoduše ukázat, jak je toto tvrzení důležité pro náš argument. Z názoru, že rodinná jednotka – biologická rodina pověřená reprodukcí a socializací nových členů společnosti – je protikladem entity veřejné – nadřazené síti svazků a vztahů utvářejících vlastní společnost – vychází i tvrzení Clauda Lévi-Strausse v jeho díle *Základní struktury příbuzenských vztahů* (*Ele-*

⁶ Situace, které se často využívají k tomu, aby i ona sama byla nazírána spíše jako dítě.

mentary Structures of Kinship, 1969a). Lévi-Strauss nejenže tvrdí, že takový protiklad existuje v každém společenském systému, ale také říká, že má význam protikladu mezi přírodou a kulturou. Univerzální zákaz incestu⁷ a s ním související zákon exogamie (sňatku mimo skupinu) zaručuje definitivní vyloučení „rizika, že se z biologické rodiny stane uzavřený systém; biologická skupina již nemůže stát stranou a příbuzenský svazek s jinou rodinou zajišťuje převahu sociálního nad biologickým a kulturního nad přírodním“ (str. 479). A přestože ne každá kultura artikuluje radikální protiklad mezi rodinným a veřejným, lze jen stěží popřít, že rodinné je vždy podřízeno veřejnému; rodinné jednotky jsou 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. Jak se projevují důsledky této asociace ve způsobu nazírání na ženy? Zaprvé: jestliže je kladen důraz na specificky biologickou (reprodukční) funkci rodiny, jak uvádí ve své formulaci Lévi-Strauss, pak je rodina (a tedy žena) jednoduše ztotožňována s přírodou jako takovou v protikladu ke kultuře. To je však zjevně příliš zjednodušené; výstižněji lze problém formulovat takto: ve srovnání se vztahy mezi rodinami, které představují integrující, univerzalistický druh zájmů vyššího řádu, představuje rodina (a tudíž žena) partikulární zájmy na nižší úrovni, které vedou k rozdrobování společnosti. Jelikož muži postrádají „přirozenou“ bázi pro rodinnou orientaci (kojení, zobecněné na péči o děti), jejich sféra aktivity je definována na úrovni vztahů mezi rodinami. A proto jsou muži, v duchu uvažování daného kulturou, „přirozenými“ vlastníky náboženství, rituálu, politiky a jiných oblastí kulturního myšlení a dění, v nichž pak dochází k duchovní a sociální syntéze univerzalistických výroků. V důsledku toho jsou muži ztotožňováni s kulturou nejenom ve smyslu veškerých lidských výtvorů jako protikladu přírody, ale i s kulturou chápanou v zastaralém smyslu jako jemnější a důležitější aspekt lidského myšlení – umění, náboženství, právo apod.

⁷ Na základě materiálu z Oceánie se David M. Schneider (ústní sdělení) kloní k názoru, že tabu incestu není univerzální. Řekněme tedy, že tabu incestu je téměř univerzální.

Zde je logika kulturou zformovaného uvažování, které zařazuje ženu do nižšího řádu kultury než muže, opět jasná a na první pohled dost přesvědčivá. Současně ale není možné odsunout ženu zcela do oblasti přírody, protože některé aspekty jejího postavení, dokonce i v kontextu rodiny, nesporně demonstrují její účast na kulturním procesu. Není samozřejmě třeba podotýkat, že s výjimkou kojení novorozenců (a umělá výživa odstraní dokonce i toto pouto) neexistuje důvod, proč by – v protikladu k otci nebo někomu jinému – měla být s péčí o dítě ztotožňována pouze matka. Nicméně i za předpokladu, že se jiné, praktické a emocionální důvody spiknou proti ženě, aby ji zadržely v této sféře, je možné prokázat, že se svými aktivitami v rodinném kontextu může logicky začlenit do kategorie kultury.

V prvé řadě je nutno zdůraznit, že žena děti nejen krmí, ale jako opatrovnice po nich uklízí; je vlastně i první osobou, která zprostředkovává jejich ranou socializaci. To ona 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. Vycházíme-li z těchto socializačních funkcí, žena jasně reprezentuje kulturu. Avšak téměř v každé společnosti existuje okamžik, kdy je socializace chlapců předána do rukou mužů. V jistém smyslu nejsou chlapci ještě považováni za „skutečně“ socializované jedince; jejich vstup do sféry plně lidského (sociálního, kulturního) statusu mohou zprostředkovat jen muži. Stále to vidíme i v našich školách, kde dochází k postupné inverzi v poměru učitelů a učitelek podle stupňů: ve školkách jsou většinou učitelky; většina univerzitních učitelů jsou muži.⁸

Nebo se podívejme například na vaření. V převážné většině společností je vaření ženská práce. Pramení to bezpochyby z praktických důvodů – jelikož žena musí zůstat doma s dítětem, hodí se, aby vykonávala práce související s domácností. Je-li však pravda, jak tvrdil (1969b) Lévi-Strauss, že transformace syrového na vařené může v mnoha myšlenkových systémech představovat přechod od přírody ke kultuře, pak se zde opětovně setkáváme s tím, že žena je spojována s procesem zkulturnění, díky čemuž ji lze snadno začlenit do kategorie kultury, triumfující nad přírodou. Není však bez zajímavosti skutečnost, že pěstuje-li některá kultura (např. Francie nebo Čína) tradici *haute cuisine* – tj. tradici „opravdového“ vaření v protikla-

⁸ Pamatuji si, že prvního učitele-muže jsem měla v 5. třídě a že jsem tím byla nadšená – bylo to jaksí dospělejší.

du k triviálnímu, běžnému domácímu vaření – bývají hlavními kuchaři téměř vždy muži. Takže se tu opakuje týž model jako v oblasti socializace – ženy uskutečňují přechod od přírody ke kultuře na nižším stupni, ale když kultura rozlišuje nižší a vyšší stupeň těchto funkcí, vyšší stupeň je vyhrazen mužům.

Zkrátka, opět se setkáváme s některými zdroji pohledu, v němž se žena ve vztahu k dichotomii příroda/kultura zdá být intermediárnější než muž. Skutečnost, že je „přirozeně“ spojována s rodinným kontextem (motivovaná přirozenými laktačními funkcemi ženy) napomáhá tomu, aby se na ni pohlíželo jako na bytost bližší přírodě v důsledku animální podstaty dítěte a konotace rodinné skupiny jako sociální jednotky nižšího řádu vzhledem ke společnosti jako celku. Současně se však díky své socializační činnosti i tomu, že se věnuje vaření v rodinném kontextu, jeví jako mocná síla kulturního procesu, která neustále přetváří přírodní suroviny na kulturní produkty. Tím, že náleží ke kultuře, ač se zdá, že má silnější a bezprostřednější vztahy s přírodou, je opět chápána jako bytost, která se nachází mezi těmi dvěma sférami.

3. *Psychika ženy chápána jako psychika bližší přírodě.* Myšlenka, že žena nemá jen jiné tělo a jiné sociální místo než muž, ale že má i jinou psychickou strukturu, je nejspornější. Tvrdím, že pravděpodobně má jinou psychickou strukturu, ale zásadně budu vycházet ze stati Nancy Chodorow (ve sborníku *Žena, kultura a společnost*), abych nejdříve dokázala, že není třeba předpokládat, že psychická struktura ženy je vrozená; jak přesvědčivě dokazuje Chodorow, lze ji na základě faktů pravděpodobně chápat jako zkušenost univerzální socializace ženy. Jestliže ale propůjčíme empirické, téměř stoprocentní univerzalitě „femininní duše“ určité specifické vlastnosti, zvýší tyto vlastnosti prestiž kulturně podmíněného pohledu na ženu jako bytost bližší přírodě.

Je důležité, abychom specifikovali, co považujeme za dominantní a univerzální aspekty femininní duše. Jestliže postulujeme emocionalitu nebo iracionalitu, budeme čelit tradicím v různých částech světa, v nichž jsou ženy funkčně považovány za praktičtější, pragmatičtější než muži. Zdá se, že jedna významná dimenze, kterou lze pankulturně aplikovat, je dimenze relativní konkrétnosti oproti relativní abstraktnosti: femininní osobnost má sklon zabývat se spíše konkrétními pocity, věcmi a lidmi než abstraktními jevy; tíhne k personalismu a partikularismu. Zdá se, že druhou, s ní

úzce spjatou dimenzí, je dimenze relativní subjektivity v protikladu k relativní objektivitě: Chodorow cituje studii Rei Carlson (1971), která dochází k závěru, že „muži ztvárňují způsob prožívání sebe samých, jiných lidí, prostoru a času individualisticky, objektivně a s odstupem, zatímco ženy ztvárňují prožitky způsobem relativně interpersonálním, subjektivním a bezprostředním“ (ve sborníku *Žena, kultura a společnost*, str. 56, citace Rei Carlson, str. 270). Ačkoliv tato i jiné studie byly vypracovány v západních společnostech, Chodorow chápe jimi zjištěné rozdíly mezi mužskou a ženskou osobností – tedy zhruba to, že muži jsou objektivnější a tíhnou k vytváření vztahů na základě poměrně abstraktních kategorií, a ženy jsou subjektivnější a inklinují k vytváření vztahů na základě poměrně konkrétních jevů – jako „rozdíly všeobecné a téměř univerzální“ (str. 43).

Ale posun elegantně formulovaného příspěvku Nancy Chodorow spočívá v tom, že tyto rozdíly nejsou vrozené nebo geneticky naprogramované; vyplývají z téměř univerzálních rysů rodinné struktury, zejména z toho, že všeobecně „jsou ženy v mnohem větší míře zodpovědné za ranou péči o dítě a (přínejméně) za pozdější socializaci ženy“ (str. 43), i z toho, že „strukturální model výchovy dítěte, upevňovaný výchovou k ženské a mužské roli, tyto rozdíly, replikované a reprodukované v sexuální sociologii dospělého života, vytváří“ (str. 44). Chodorow tvrdí, že vzhledem k tomu, že ranou socializací chlapců i děvčat se zabývá matka, rozvíjí se tak u obou „ztotožnění“ s její osobou, tj. prosazuje se ztotožnění se zevrubnými rysy její osobnosti, jejím chováním, jejími hodnotami a postoji (str. 51). Syn se však musí nakonec ztotožnit s mužskou rolí, což znamená, že si musí vybudovat ztotožnění s otcem. Jelikož otec bývá téměř vždy vzdálenější než matka (jen zřídka se podílí na péči o děti a možná i většinu dne pracuje mimo domov), představuje proces ztotožnění s otcem „ztotožnění poziční“, tj. ztotožnění s otcovskou rolí muže, který je vnímán spíše jako soubor abstraktních elementů než jako reálný jedinec (str. 49). A jak chlapec postupně vstupuje do širšího sociálního světa, zjišťuje, že jeho život ve skutečnosti organizují abstraktnější a univerzalističtější kritéria (viz Rosaldo, *Žena, kultura a společnost*, str. 28-29; Chodorow, str. 58), jak jsem uvedla v předchozí části; jeho raná socializace se v něm tudíž upevňuje a připravuje ho na ten typ zkušenosti, kterou získá jako dospělý společenský jedinec.

U mladé dívky může naopak osobní ztotožnění s matkou, utvořené v raném dětství, setrvat i v době, kdy se dívka učí ženské roli. Jelikož v době, kdy k tomu dochází, jí bývá nejbližší nejčastěji přítomná matka, znamená

proces osvojování ženských rolí kontinuitu a vývoj vztahu dívky k matce a podporuje ztotožnění s matkou jako jedincem; není to osvojování charakteristik zvnějšku definované role (Chodorow, str. 51). Takový vzor dívku připravuje na její sociální situaci v pozdějším životě, tato situace jej nadále upevňuje a dívka se začlení do světa žen, který se vyznačuje malými formálními rozdíly mezi rolemi (Rosaldo, str. 29) a který po ní v mateřství znovu vyžaduje „osobní ztotožnění“ s jejími dětmi. A tak se cyklus obnovuje.

Chodorow alespoň k mému uspokojení demonstruje, že femininní osobnost, charakterizovanou personalismem a partikularismem, lze vysvětlovat jako osobnost, kterou vytvořily spíše sociostrukturální systémy než vrozené biologické faktory. O této otázce není třeba dále hovořit. Ale pokud platí, že „femininní osobnost“ je téměř univerzálním faktem, pak lze 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 spíše „jako příroda“ – imanentní a tkvící ve věcech jako takových – než „jako kulturu“, která věci transcenduje a transformuje vrstvením abstraktních kategorií a neosobních hodnot. Vztahy ženy tíhnou jako příroda k relativní bezprostřednosti, přímosti, zatímco muž nejenže tíhne k vytváření vztahů mnohem zprostředkovanějších, ale ve skutečnosti si často důsledněji a pevněji než k samotným lidem a věcem vytváří vztahy ke zprostředkujícím kategoriím a formám.

Lze tedy snadno pozorovat, jak femininní osobnost značnou měrou přispěla k tomu, že se na ženu pohlíží jako na bytost „blíží přírodě“. Avšak současně nelze popřít, že ženské způsoby utváření vztahů mají v kulturním procesu mocnou a významnou úlohu. Neboť právě tak jako je relativně bezprostřední utváření vztahů v jistém smyslu na nižším stupni spektra duchovních funkcí člověka, zakotvené a spíše zacházející do podrobností než transcendingující a syntetizující, stojí takový způsob utváření vztahů současně i na nejvyšším stupni tohoto spektra. Vezměme v úvahu vztah mezi matkou a dítětem. Matky mají sklon oddat se svým dětem jako jedincům bez ohledu na pohlaví, věk, krásu, rodovou příbuznost nebo jiné kategorie, které by bylo možno k dítěti vztahovat. Takže jakýkoliv vztah s touto vlastností – nejen vztah matka-dítě, ale jakýkoliv druh vysoce osobní, relativně bezprostřední oddanosti – lze považovat za vzpouru proti kultuře a společnosti „zezdola“, pokud jde o dílčí individuální oddanost v protikladu k solidaritě skupiny. Vztah matka-dítě lze však také chápat jako činitel, který ztělesňuje a syntetizuje kulturu a společnost „seshora“ v tom smyslu, že předsta-

vuje všeobecné lidské hodnoty, které přesahují hranice oddanosti k specifickým sociálním kategoriím. Každá společnost musí mít sociální kategorie, které transcendingují osobní projevy věrnosti, ale každá společnost musí rovněž u všech svých členů pěstovat smysl pro svrchovanou morální jednotu, přesahující hranice těchto sociálních kategorií. Takže zdánlivě typicky ženský psychický modus, který tíhne k přehlížení kategorií a k vyhledávání „kontaktu“ (Chodorow, str. 55, podle Bakana, 1966) s jinými osobami přímo a osobně, bývá současně spojován s nejvyššími stupni kulturního procesu, i když se může z určitého hlediska jevit jako nedostatečně kulturní.

IMPLIKACE INTERMEDIÁRNOSTI

V této stati se v první řadě pokouším objasnit příčiny univerzálně druhoradého statusu žen. Intellektuálně a osobně jsem cítila, že mne tento problém nesmírně provokuje; cítila jsem, že jsem nucena se jím zabývat dříve, než provedu analýzu postavení ženy v nějaké specifické společnosti. Místní proměnné ekonomických, ekologických, historických, politických a sociálních struktur, hodnot a světového názoru by mohly vysvětlit obměny v tom univerzálním, ale samo univerzální by vysvětlit nemohly. A jestliže jsme nechtěli přijmout ideologii biologického determinismu, pak se mi zdálo, že by se ve vysvětlení mohlo pokročit odkazem na jiné univerzálie lidské kultury. Proto byly zevrubné rysy přístupu – i když samozřejmě nebylo nabídnuto specifické řešení – determinovány problémem samým a nikoliv nějakou mojí vlastní zálibou v globální abstraktní strukturální analýze.

Tvrdila jsem, že univerzální devalvování žen by mohlo být vysvětleno předpokladem, že ženy jsou považovány za bytosti, které mají k přírodě blíže než muži, zatímco muži jsou jednoznačněji považováni za ty, kdo zaujímají vyšší sféru kultury. Rozlišování kultury od přírody je samo o sobě produktem kultury, nejstručněji definované jako transcendence přirozených daností života prostřednictvím systémů myšlení a techniky. To je samozřejmě analytická definice, já jsem se však snažila dokázat, že na určité úrovni dokáže každá kultura v té nebo oné formě transcendovat přírodu, třeba jen prováděním rituálu jako formy prosazení schopností člověka ovládat ty-

to danosti. V každém případě však hlavní snahou mého příspěvku bylo ukázat, proč ženy mohou být v nejrůznějších světových kulturách na každém stupni složitosti neustále chápány jako bytosti, které mají k přírodě blíže než muži. Ženská fyziologie, která se musí delší dobu zabývat „lidským životem“, spojení se strukturálně druhořadým rodinným kontextem, povinnost ujmout se základní funkce přetvořit děti z úrovně pouhých živočichů na kulturní bytosti, „psychika ženy“, příslušně uzpůsobená k mateřským funkcím svou vlastní předchozí socializací a směřující k většímu personalismu a méně zprostředkovaným způsobům utváření vztahů – všechny tyto faktory vedou k domněnce, že žena je bezprostředněji a hlouběji zakotvená v přírodě. Současně však její „začlenění“ do kultury a její nezbytná úplná participace na ní jsou kulturou uznávány a nelze je popřít. Proto tedy zaujímá intermediární pozici mezi kulturou a přírodou.

Podle toho, jak je interpretována, má tato intermediárnost pro analýzu několik důsledků. V první řadě samozřejmě zodpovídá moji hlavní otázku, proč se na ženu všude pohlíží jako na podřadnější bytost; neboť i když není pokládána za přírodu jako takovou, stále je chápána jako bytost, která transcenduje přírodu méně než muž. Intermediární zde jednoduše znamená „kompromisní status“ v hierarchii přechodu z kultury k přírodě.

V druhé řadě může termín „intermediární“ znamenat „zprostředkující“, tj. takový, který má určité slučující a převodné funkce mezi přírodou a kulturou, tedy sférami, které nejsou (kulturou) chápány jako dva póly jednoho kontinua, ale jako dva světy, v nichž probíhají zásadně odlišné procesy. Rodinná jednotka – a tudíž žena, která je téměř vždy považována za její hlavní představitelku – je jedním ze stěžejních kulturních činitelů v procesu přechodu ze sféry přírody do sféry kultury, zejména v souvislosti se socializací dětí. Trvalá životnost jakékoliv 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; stabilita rodinné jednotky jako instituce musí být co možná nejméně zpochybňována. (Některé aspekty ochrany integrity a stability rodinné skupiny spatřujeme v mocných tabu proti incestu, matkovraždě, otcovraždě a bratrovraždě.⁹) Pokud platí, že žena je univerzálně prvotním činitelem rané socializace,

⁹ Zdá se, že nikomu neleží příliš na srdci sestrovraždá – problém, který by měl být zkoumán.

a že je považována za ztělesnění funkcí rodinné skupiny, budou se na ni vztahovat silnější omezení a zákazy, které tuto jednotku obklopují. Její (kulturně definované) intermediární postavení mezi přírodou a kulturou, její *zprostředkovávání* (tj. plnění převodných funkcí) mezi přírodou a kulturou, pravděpodobně vysvětlí nejen její nižší status, ale i silnější omezení jejích aktivit. Ženě povolené sexuální aktivity jsou téměř v každé společnosti omezovány více než je tomu u muže, nabízí se jí výběr z mnohem menšího počtu rolí, v daleko menší míře je jí umožněn přímý přístup do řady sociálních institucí. Rovněž je téměř univerzálně socializována tak, aby narozdíl od muže byly její postoje všeobecně konzervativnější, jejich počet omezenější a omezené sociální kontexty jejího života v dospělosti tuto situaci posilují. Sociálně podmíněný konzervativismus a tradicionalismus v myšlení ženy je dalším – snad nejhorším a zajisté nejzákeřnějším – způsobem sociálního omezení a nepochybně souvisí s tradiční funkcí společnosti produkovat dobře socializované členy skupiny.

V poslední řadě může být důsledkem intermediární pozice ženy větší symbolická dvojznačnost (viz také Rosaldo, *Žena, kultura a společnost*). Jestliže znovu posuneme svoji představu vztahu mezi kulturou a přírodou, můžeme si v tomto případě představit mýtinku uprostřed lesa širšího systému přírody. Z tohoto hlediska je to, co se nachází mezi kulturou a přírodou, neustále na okraji mýtiny představující kulturu; a i když se tudíž může zdát, že sféra intermediárního stojí nad, pod (a vedle) oblasti kultury, je jednoduše mimo ni a okolo ní. Konečně můžeme také pochopit, jak určitý systém kulturního myšlení často dokáže ženě přirknout zcela polarizované a zdánlivě protikladné významy, neboť, jak se říká, protiklady se přitahují. Skutečnost, že žena často představuje život i smrt, lze uvést jako nejjednodušší příklad.

Abychom získali jiný pohled na tutéž otázku, připomeňme, že psychologický modus přičítaný ženám stojí na počátku i na konci škály způsobů, jimiž si člověk utváří vztahy. U tohoto modu se projevuje sklon utvářet bezprostředněji vztahy s lidmi jako jednotlivci, a nikoliv jako představiteli té nebo oné sociální kategorie; lze jej chápat jako způsob, který buď tyto sociální kategorie „ignoruje“ (a tudíž podvrací) nebo je „transcenduje“ (a dosahuje tak vyššího stupně jejich syntézy) v závislosti na kulturou podmíněné perspektivě každého daného záměru. Proto můžeme snadněji vysvětlit podvrtné femininní symboly (čarodějnice, uhrančivý pohled, menstruační poskvrnění, kastrující matky) a ženské symboly transcendence (matky bo-

hyně, milosrdné dárně spásy, ženské symboly spravedlnosti a výraznou přítomnost femininní symboliky v oblasti umění, náboženství, rituálu a práva). Femininní symbolika, daleko častěji než symbolika maskulinní, projevuje sklon k polarizované dvojznačnosti – někdy svrchovaně exaltované, jindy maximálně zvládnuté, zřídka úměrné běžným lidským možnostem.

Jestliže (z hlediska kultury posuzovaná) intermediárnost ženy mezi kulturou a přírodou s sebou nese podobnou zobecněnou dvojznačnost významu, charakteristickou pro marginální jevy, pak jsme na tom lépe, máme-li vysvětlit kulturní a historické „inverze“, v nichž jsou ženy nějakým způsobem symbolicky spojovány s kulturou a muži s přírodou. Nabízí se řada příkladů: Sirionové z Brazílie, u nichž je podle Johna Inghama (1971: 1098), „příroda, mužskost a syrové“ protikladem „kultury, ženskosti a vařeného“;¹⁰ nacistické Německo, v němž se o ženách říkalo, že jsou strážkyněmi kultury a morálky; evropská dvorská láska, v níž muž sám sebe považoval za zvíře a ženu za čistý, exaltovaný objekt – model myšlení, které přetrvává například mezi španělskými venkovany dnešní doby (viz Pitt-Rivers, 1961; Rosaldo, *Žena, kultura a společnost*). A bezpochyby existují i další podobné příklady, včetně některých rysů pohledu naší vlastní kultury na ženy. Každý takový případ spojování žen spíše s kulturou než s přírodou vyžaduje detailní analýzu specifických historických a etnografických údajů. Jestliže však chceme ukázat, že příroda, a zejména femininní modus mezilidských vztahů, může v určité perspektivě stát pod i nad sférou kulturní hegemonie (ale ve skutečnosti prostě mimo ni), položeme k takovým analýzám alespoň základy.

Zkrátka postulát, že žena je považována za bytost, která je přírodě blíže než muž, má několik důsledků pro další analýzu a je možno jej interpretovat několika různými způsoby. Je-li tato pozice ženy chápána prostě jako pozice *uprostřed* škály směřující od kultury dolů k přírodě, pak jde stále o pozici, která je níže než kultura, a vysvětluje tak pankulturní předpoklad, že žena se nachází v řádu věcí níže než muž. Je-li žena chápána jako *zprostředkující* element ve vztahu kultura/příroda, pak to možná nejen čas-

¹⁰ Sama diskuse Johna Inghama je poněkud dvojznačná, protože i ženy jsou uváděny do spojitosti se zvířaty: „Protiklady muž/zvíře a muž/žena jsou si zjevně podobné ... lov znamená dobývání žen stejně jako zvířat“ (str. 1095). Pečlivý výklad údajů naznačuje, že jak ženy tak zvířata bývají v naší tradici prostředníky mezi přírodou a kulturou.

tečně vysvětluje kulturní tendenci ženu podceňovat, ale i sklon k omezování jejích funkcí, protože kultura musí mít kontrolu nad svými (pragmatickými a symbolickými) mechanismy vedoucími k přeměně přírody na kulturu. A je-li tato situace ženy chápána jako *dvojznačná* pozice mezi kulturou a přírodou, možná to pomůže vysvětlit skutečnost, že v určitých specifických kulturních ideologiích a symbolických interpretacích může být žena příležitostně spojována s kulturou a že jsou jí v každém případě v rámci jediného symbolického systému často přisuzovány polarizované a protikladné významy. Mediální status, zprostředkující funkce, dvojznačnost – to vše jsou různé interpretace ženy, chápáné z hlediska různých kontextů jako bytost, která zprostředkovává kontakt s přírodou i kulturou.

Z Á V Ě R Y

Nakonec je nutno znovu zdůraznit, že celé schéma je spíše konstruktem kultury než daností přírody. „Ve skutečnosti“ není žena o nic bližší (nebo vzdálenější) přírodě než muž – oba mají vědomí, oba jsou smrtelní. Avšak zajisté existují důvody, proč je takto nazírána, a to jsem se ve své stati snažila ukázat. Výsledkem je (bohužel) účinný systém zpětné vazby: různé aspekty situace, v níž se žena nachází (fyzické, sociální, psychologické), přispívají k tomu, že se na ni pohlíží jako na bytost, která je blíže přírodě, a názor, že je blíže přírodě, se pak stává součástí institucionálních forem, které její situaci reprodukuje. V bludném kruhu se pohybují i předpoklady pro sociální změny: sociální hledisko může vyrůstat jen z jiné sociální skutečnosti; jiná sociální skutečnost může vyrůstat jen z jiného kulturního ná-zoru.

Je tudíž jasné, že na takovou situaci je nutno útočit z obou stran. Snahy změnit pouze sociální instituce – například stanovením kvót zaměstnanosti žen nebo vydáním zákonů o zavedení stejných platů za stejnou práci – nemohou mít dalekosáhlé účinky, jestliže metaforické a symbolické prostředky jazyka užívaného ve sféře kultury neustále reprodukuje onen relativně podceňující pohled na ženy.

Podobně však i snahy změnit pouze kulturní předpoklady – v mužských a ženských skupinách zaměřených na zvyšování projevů sebevědomí nebo revizí učebních materiálů a metaforiky masmédií – nemohou být úspěšné, pokud v institucionální základně společnosti nedojde ke změnám, které by

podpořily a posílily nový kulturní pohled. A konečně nejen muži, ale i ženy mohou a musejí být rovnoprávně zapojeni do projektů kreativity a transcendence. Teprve pak budou ženy v neustálém dialektickém vztahu kultury a přírody přiřazovány ke kultuře.

Literatura:

- David Bakan 1966. *The Duality of Human Existence*, Boston.
- Rae Carlson 1971. Sex Differences in Ego Functioning: Exploratory Studies of Agency and Communion, *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 37, 267-277
- Simone de Beauvoir 1953. *The Second Sex*, New York. Originál *Le deuxième sexe*, 1949. Český výbor z díla *Druhé pohlaví*, Odeon, Praha 1966
- John M. Ingham 1971. Are the Sirionó Raw or Cooked? *American Anthropologist*, 73, 1092-1099.
- Claude Lévi-Strauss 1969a. *The Elementary Structures of Kinship*, Boston. Originál *Les structures élémentaires de la parenté*, 1949.
- Claude Lévi-Strauss 1969b. *The Raw and the Cooked*, New York. Originál *Le Cru et le cuit*, Plon, Paris 1964.
- Robert Lowie 1956. *The Crow Indians*, New York.
- Sherry B. Ortner 1973. Sherpa Purity, *American Anthropologist*, 75, 49-63.
- Sherry B. Ortner. Purification Beliefs and Practices, *Encyclopaedia Britannica*.
- Julian Pitt-Rivers 1961. *People of The Sierra*, Chicago.
- R.G.H. Siu 1968. *The Man of Many Qualities*, Cambridge, Mass.
- Stephen Ullman 1963. Semantic Universals, ed. Joseph H. Greenberg, *Universals of Language*, Cambridge, Mass.

VIZUÁLNÍ SLAST
A NARATIVNÍ FILM

LAURA MULVEY

(1975)

Visual Pleasure and Narrative Cinema,
přeložila Petra Hanáková