

Připomínat, že to, co se v dějinách jeví jako věčné, je pouze výplod (navzájem propojených) institucí, které to zvěčnily, insti- tucí jako rodina, církev, stát, škola, a v jiné rovinně také sport a žurnalistika (příčemž všechny tyto abstraktní pojmy jsou ve skutečnosti zkratkovitým označením pro složité mechanismy, z nichž každý je třeba analyzovat v jeho historické specifichos- ti), neznaméná chít zastavit dějiny a upírat ženám jejich roli historických aktérů, jak mi to je podkládáno, ale vrátit naopak uztab mezi poblavými zpátky do dějin, zapojit bo do jejich chodu, z něbož bo naturalistický a esencalistický pobled vytr- hává.

Je potřeba napřít síly v první řadě proti těmto debitorizu- jícím historickým silám, uvést dějiny opět do chodu neutralizo- váním jejich neutralizujících mechanismů. Takováto čistě poli- tická mobilizace, jež by ženám otevřela možnost společného boje předešlým za právní a politické reformy, by byla pravým opakem jak resignace, k níž vedou všechna esencalistická (bio- logická a psychoanalytická) pojetí, tak odporu omezeného na činy jednotlivců nebo na ony věčné pokusy o „diskurs happe- ningem“, jak je vyznávají některé feministické teoretičky; podobné brdinské rozchody s každodenní rutinou, jako jsou oblíbené „parodic performances“ Judith Butlerové, stou nároč- ností zcela jistě neodpovídají svým příliš sterovným a nejšitým výsledkům.

Vyzývat ženy k politické aktivitě, při níž by se rozžehaly s pokusem bouřit se a navzájem se v tom podporovat uvnitř malých solidárních skupinek (byť by ty i byly ve vrkavostech každodenních bojů - doma, v továrně či v kanceláři - sebeпо- třebnější), vůbec neznamená, jak by se mohlo někdo domnívat a obávat, požadovat na nich, aby přijaly běžné formy a normy politického boje a prostě - s rizikem, že je anektují nebo poblí- bnou cizí jejich zájmům a jejich vlastním starostem - se k němu připojily. Znamená to práť st, aby přímo a právě v rámci sociál- ní aktivity a opírajíce se o organizace zrozené z revolvy proti symbolické diskriminaci, jejmž jsou ony samy spolu s bomose- xuály předmostním terčem, dokázaly vymýšlet a prosazovat takové formy společné organizovanosti a aktivity a takové účín- né - předešlým symbolické - zbraně, jež by byly sobopné otrást státními a právními institucemi, které jejich područí udržují stále při životě.

KAPITOLA I

ZVĚTŠENÝ OBRAZ

Protože každý z nás, ať muž nebo žena, je do předmětu, který se snaží poznat, zapojen, osvojili jsme si ve formě podvědomých sché- mat vnímání a hodnocení historické struktury mužského řádu; říkáže když chceme uvažovat o mužské nadvládě, je nebezpečí, že se uchýlíme ke způsobu myšlení, které je samo plodem této nad- vlády. Uniknout z tohoto kruhu můžeme jedině tehdy, jestliže najdeme praktický postup, který nám umožní předmět vědeckého zkoumání objektivizovat. Půjde o postup spočívající v tom, že transcendentální reflexi, jejímž cílem bude prozkoumat „kategorie chápání“ nebo, řečeno s Durkheimem, „formy klasifikace“, z nichž budujeme svět (které však z toho světa samy pocházejí, a proto s ním jsou natolik v souladu, že zůstávají nepostřehnuté), pojmem jako jakýsi laboratorní pokus: že totiž jako nástroje k sociální ana- lýze androcentrického nevědomí - nástroje, který nám dokáže kategorie tohoto nevědomí objektivizovat - použijeme etnografic- kou analýzu objektivních struktur a poznávacích forem určité spe- cifické - současně exotické i známé, cizí i blízké - společnosti, a sice společnosti kabyjských Berberů¹.

Venkované v horách Kabylie si přes všechny boje a zvraty, a nejspíš v reakci na ně, uchovali struktury, které - hlavně díky praktické a poměrně neměnné koherenci jednání a řeči, jež se vlivem stereotypu obřadů do jisté míry vynykají z času - představují určitou paradigmatickou formu „falo-

¹ Že v sobě kniha Virginie Woolfové *K majáku* skrývá analýzu mužského pohledu (kterou v dalším přetlumocím), bych si byl nejspíš vůbec neuvědomil, kdybych ji byl nečetl jako člověk obeznámený s pohledem Kabytů (V. Woolf, *To the Lighthouse*, fr. překlad *La Promenade au phare*, M. Lanoire, Paris, Stock, 1929; čes. př. *K majá- ku*, J. Fastrová, ČS, 1965).

Ve světě, jakým je berberská společnost, kde totiž neexistuje řád sexuality jako takové a kde sexuální diference zůstávají pohrouženy v celku opozic pořádkových celů vesmír, jsou sexuální atributy a sexuální akty plně antropologických a kosmologických determinací. Uvažovat o nich jen v kategorii samotné sexuality proto znamená nepostihnout jejich hluboký význam. Ustavením sexuality jako takové (sexuality, jež se dovršuje v erotice) jsme ztratili smysl pro sexualizovanou kosmologii. Kosmologii vycházející ze sexuální topologie socializovaného těla, z jeho polybů a přesunů, jež okamžitě nabývají určitý sociální smysl – pohyb vzhůru se například pojí s masculinem, s erekcí nebo horní polohou při sexuální aktu.

Zapojením do systému homologických opozic – nahore/dole, nad/pod, před/za, vpravo/vlevo, rovný/krivý, suchý/mokrý, tvrdý/měkký, ostrý/mdlý, jasný/temný, venku (na veřejnosti) /uvnitř (doma) atd. –, jež podle některých názorů odpovídají pohybům těla (nahore/dole-stoupat/sestupovat, venku/uvnitř-vycházet/vcházet), nabývá dělení věcí a aktivit (sexuálních i jiných) podle opozice mezi masculinem a femininem – dělení v izolovaném stavu arbitrární – objektivní i subjektivní nutnost. Opozice, v diferencii navzájem si podobné, jedna s druhou dostatečně ladí, aby se v nevyčerpatelné hře praktických transferů a metafor, a skrze ni, navzájem podporovaly, a zároveň jsou dostatečně divergentní, aby měla každá z nich dík různým souzněním, konotacím a korespondencím, jež se na ně navršují, určitou sémantickou šíři.¹

Na základě těchto všeobecně-užívaných myšlenkových schémat se určité odchylky a distinktivní rysy (zvláště tělesné) jeví jako objektivně existující, přirozené diference, zatímco skutečnost je taková, že právě ona schémata – tím, že tyto diference „naturalizují“, to jest zapojují do systému diferencí stejně zdánlivě přirozených – je udržují při životě; předsudky, jež se z nich rodí, jsou tak chodem světa, a hlavně všemi biologickými a kosmickými cykly, neustále potvrzovány. Sociální vztah nadvlády, jež ve své podstatě obsahují a který se v důsledku naprostého převrácení vztahu mezi příčinami a následky jeví prostě jako jedna z aplikací systému významových vazeb nemajících nic společného se vztahy síly, může proto těžko

¹ Podrobná tabulka rozdělení aktivit podle pohlaví viz P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, s. 358.

narcistního“ vidění a androcentrické kosmologie, jež jsou společné všem středomořským společnostem a dodnes přežívají – v dílčím a jakoby rozpadlém stavu – i v našich vlastních poznávacích a sociálních strukturách. Specifický případ Berberů můžeme zvolit právě proto, že víme tyto dvě věci: jednak že kulturní tradice, jež se tam uchovávala, představuje paradigmatickou realizaci tradice středomořské (Ize se o tom přesvědčit nahlédnutím do etnologických studií věnovaných otázce cti a hanby v různých středomořských společnostech, v Řecku, Itálii, Španělsku, Egyptě, Turecku, Alžírsku aj.²); a jednak že se na této tradici očividně podílí celá Evropa – což je zřejmé, porovnáme-li rituály, které zaznamenává Arnold Van Gennep ve Francii na počátku 20. století³. Mohli bychom se nepochybně oprít i o staré Řecko, z něhož načerpala svá hlavní interpretační schémata psychoanalýza a o němž existuje bezpočet historickoetnografických studií. Nic však nemůže nahradit přímé studium systému, který je dosud v chodu a zůstal relativně uchráněn (prostě díky absenci psané tradice) polovědeckých reinterpretací: jak už jsem totiž upozornil jinde⁴, při analýze takového útvaru jako Řecko, jehož produkce se prostírá přes několik století, je nebezpečí, že se různé postupné stavy systému *zeynchbronizují*, a hlavně že se přičte stejný epistemologický statut textům, v nichž je starý myticko-rituální základ ve větší či menší míře nově zpracován. Interpretovi domněle jednajícím jako etnograf se může stát, že bude považovat za „naivní“ informátory i takové autory, kteří už sami jednají tak trochu jako etnografové a jejichž mytologická líčení, i ta zdánlivě nejarchaičtější, jako u Homéra nebo Hésioda, už jsou zpracované mýty, takže obsahují vnyčlávký, deformace a reinterpretace. (A co teprve říci, když někdo – jako Michel Foucault ve druhém svazku svých *Dějin sexuality* – zahájí studium sexuality a celého toho tématu Platonem a pomine autory jako Homér, Hésiodos, Aischylos, Sofokles, Hérodotos nebo Aristofanes – nemluvě o předsokratitcích, u nichž starý středomořský základ vyvstává ještě jasněji?) Podobnou neurčitost se vyznačují i všechna díla (hlavně lékařská), jež chtějí být vědou, a přitom v nich není zřejmé, co je převzato od autorit (například od Aristotela, který sám už v podstatných bodech měnil starou středomořskou mytologii ve zpracovaný mýtus) a co je nové, ze struktur nevědomí vycházející a přejatým vědění schvalovaný či stvrzovaný objev.

² Cf. J. Peristiany (ed.), *Honour and Shame: the Values of Mediterranean Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1974, a rovněž J. Pit-Rivers, *Mediterranean Countriesmen. Essays in the Social Anthropology of the Mediterranean*, Paris-La Haye, Mouton, 1963.

³ A. Van Gennep, *Manuel de folklore français*, Paris, Picard, 3 sv., 1937–1958.

⁴ Cf. P. Bourdieu, „Lecture, lecteurs, lettrés, littérature“, in *Choses dites*, Paris, Éditions de Minuit, 1987, s. 132–143.

vyvstat na světlo. Mytickorituální systém zde hraje obdobnou roli jako v diferencovaných společnostech právní pole: protože jim nabízené principy vidění a dělení objektivně harmonují se způsobem dělení už předtím existujícími, posvěcuje stávající řád, a ten vstupuje takto do povědomí a stává se uznávaným, oficiálním.

Vypadá to, jako by dělení podle pohlaví bylo „v řádu věcí“, tak jak se to říká o něčem, co je normální, přirozené, a tedy nevyhnutelné: existuje objektivně ve věcech (například v domě, jehož všechny části jsou „sexualizované“), v celém sociálním světě, a zároveň se ztělesňuje v tělech, v habitusech aktérů, kde funguje formou systémů schémat vnímání, myšlení a jednání. (V případech, kdy kvůli srozumitelnosti, jako právě tady, hovořím - s rizikem, že sklouznu do mnohousstavně kritizované intelektualistické filozofie - o poznávacích kategoriích či strukturách, by bylo lepší hovořit o schématech jednání či dispozicích; slovo „kategorie“ se však někdy přesto vnučuje, neboť má tu přednost, že označuje jak určitou sociální jednotku - kategorii zemědělců - , tak určitou poznávací strukturu, a naznačuje vazbu mezi nimi.) Právě tato shoda mezi strukturami objektivními a strukturami poznávacími, mezi utvářením bytosti a formami poznání, mezi chodem světa a tím, co se od něho očekává, umožňuje onen vztah k světu, který Husserl popisoval jako „přirozený postoj“ nebo „soulasnou zkušenost“ - přičemž ale opomíjel sociální podmínky, jež to umožňují. Jde o zkušenost, již se sociální svět a jeho arbitrární dělení, počínaje sociálně vykonávaným dělením podle pohlaví, jeví jako něco přirozeného, samozřejmého, a která proto i plně uznává jejich legitimitu. Jestliže nmyslitel velice různými filozofických směrů přičítají všemchny legitimující symbolické účinky (či všechny účinky sociálního tlaku) faktorům řádu více či méně vědomé a záměrné *presentace* / „ideologii“, „diskursu“ ap.), je to právě tím, že jim uniká činnost oněch hlubokých mechanismů, jež zakládají soulad mezi strukturami poznávacími a strukturami sociálními a tím právě i onu soulasnou zkušenost světa (a v našich společnostech například reprodukční logiku vzdělávacího systému).

⁶ Ze na rozdíl od rodu ženského, který je explicitně charakterizován, se mužský rod jak v pohledu společnosti, tak v jazyce jeví jakoby bez označení, neutrálně, bylo konstatováno mnohokrát. Důkaz toho nachází Dominique Merlić ve způsobu, jakým se podle „sexu“ rozlišuje rukopis: zaznamenává se přítomnost či nepřítomnost ženských rysů (cf. D. Merlić, „Le sexe de l'écriture. Note sur la perception sociale de la féminité“, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 83, červen 1990, s. 40-51).

Síla masculinního řádu je zřejmá z faktu, že tento řád nepotřebuje žádné ospravedlňování: androcentrické vidění se vnučuje jako neutrální a nevyžaduje žádné legitimující diskursy. Sociální řád funguje jako obrovská symbolická mašinerie, vedená sklonem ratifikovat mužskou nadvládu, na níž je založena: svědčí o tom „sexuální“ dělba práce, velice striktní rozdělení činností, jejich nástrojů i jejich místního a časového situování podle pohlaví; svědčí o tom strukturní prostoru podle opozice mezi místem shromažďování či tržišťům, jež je vyhrazeno mužům, a domem, vyhrazeným ženám, nebo uvnitř domu mezi částí mužskou, k níž patří krb, a částí ženskou, k níž patří chlév, voda a rostliny; a strukturae času, dne, zemědělského roku nebo cyklu života, rozdělených na krátké - mužské - chvíle ruptur a dlouhá - ženská - období obtěžkání⁷.

Sociální svět konstruuje tělo jako sexualizovanou skutečnost a jako nositele sexualizujících principů vidění a dělení. Tento somatizovaný sociální program vnímání je aplikován na každou věc na světě a v první řadě na *samoané tělo* v jeho biologické realitě: právě on vytváří rozdíl mezi biologickými pohlavími podle principů mytického pojetí světa, v němž panuje arbitrární vztah nadvlády mužů nad ženami, vztah, který se spolu s rozdělením práce otiskuje do reality společenského řádu. *Biologický* rozdíl mezi pohlavími, mezi mužským a ženským tělem, a hlavně *anatomický* rozdíl mezi pohlavními orgány, se tak může jevit jako přirozený důvod sociálního rozlišování mezi *rody*, a zvláště pak rozdělování práce podle pohlaví. (Tělo a jeho pohyby, tyto společností formované univerzální matrice, nejsou ve svém významu, ani významu sexuálnímu, plně determinované, ani zcela nedeterminované, takže symbolika s nimi spojovaná je současně daná konvencí i „důvodná“, a proto je pocítována jako přirozená.) Pohled společnosti vytváří anatomickou diferenci a tato sociálně vytvářená diference

⁷ Stojí například za pozornost, že prakticky necitují mýty, které by ospravedlňovaly sexuální hierarchii (možná s výjimkou mýtu o zrození, ječmene [cf. P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, op. cit., s. 128] a mýtu - o němž se ještě zmíním -, který má rituálně zůtvodnit „normální“ polohu muže a ženy při pohlavním aktu).

⁸ Rád bych tu připomněl celou svou analýzu myticko-rituálního systému (pokud jde například o strukturu vnitřního prostoru domu, cf. P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, op. cit., s. 441-461; pokud jde o uspořádání dne, s. 415-421; uspořádání zemědělského roku, s. 361-409). Protože zde mohu uvést jen minimum nutné ke konstrukci modelu, nezbyvá mi než požádat čtenáře, pokud ho zajímá etnografická analýza v celé své síle, aby si blíže přešel *Le Sens pratique* nebo alespoň synoptické schéma uvedené na sousední stránce.

zároveň slouží onomu sociálnímu pohledu za základ a záruku jeho zdánlivé přirozenosti, takže se myšlení ocitá v jakémsi uzavřeném kauzálním kruhu, kde se mu vztahy nadvlády, vepsané formou objektivních dělení do objektivní a současně, ve formě poznávacích schémat těmito děleními pořádaných a vnímání těchto objektivních dělení zároveň pořádných, i do subjektivity, jeví jako samozřejmost.

Vířilita dokonce i ve svém etickém aspektu, totiž jako podstatná vlastnost muže, jako *virtus* odvozená od *vir*; jako zakládání si na cti (*vir*) a jako princip jejího uchování a zvyšování, zůstává - alespoň nevysoveně - neoddělitelná od mužnosti fyzické; mužnosti, jež se projevuje především sexuální potencí, očekávanou od muže, který je skutečně mužem (deflorace nevěsty, početné mužské potomstvo atd.). Je proto pochopitelné, že se nejrůznější kolektivní představy o plodivé síle soustřeďují hlavně k řalu, orgánu neustále v metaforách přítomnému, byť i zřídka kdy jmenovanému a pojmenovatelnému? Falus „vystává“ nebo „se zvedá“ podobně jako kobilhy nebo koláčce pojídané při porodu, obřízce nebo prořezání zubů. Dvojznačné schéma *nadouvání* je generujícím principem rituálů plodnosti, jež mají - především prostřednictvím potravy, která se nadouvá a sama nadýmá - vyvolávat představu narůstání (řalu a ženského břicha) a konají se ve chvílích, kdy se má uplatnit mužská oplodňující síla, jako třeba při svatbě - ale také při zahájení polních prací, kdy se podobně otvírá a je oplodňována země¹⁰.

Strukturální dvojznačnost některých symbolů plodnosti, jež se projevuje existencí určité morfologické vazby (například mezi *abbuch*, penis, a *lhabbuch*, což je femininum od *abbuch* a znamená klín), lze vysvětlit faktem, že jde o symboly životní plodnosti, poskytování života někým živým (ať už v mléce nebo ve spermatu - jež je k mléku přirovnáváno¹¹; když je

¹⁰ Evropská tradice spojuje s fyzickou mužností mravní odvahou, podobně jako tradice berberská spojuje velikost nosu (*nif*), symbolu cti, s předpokládaným rozměrem řalu.

¹¹ O druhých potravy, jež se nadouvají, jako např. *isthjen*, a jež nadouvání způsobují, cf. P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, *op. cit.*, s. 412-415, a o funkci aktů či předmetů mytických dvojznačných, mnohaznačných nebo neurčitých cf. s. 426 a násl. „Nejvýznamnější termín je *ambul*, ve vlastním slova smyslu močový měchýř; jelito, ale také falus (cf. T. Yacine-Titouh: „Anthropologie de la peur L'Exemple des rapports hommes-femmes, Algérie“, in T. Yacine-Titouh [ed.], *Amour, Phantasmes et sociétés en Afrique du Nord et au Sahara*, Paris, L'Harmattan, 1992, s. 3-27; a „La féminité ou la représentation de la peur dans l'imaginaire social kabyle“, *Cahiers de littérature orale*, 34, INALCO, 1993, s. 19-43).

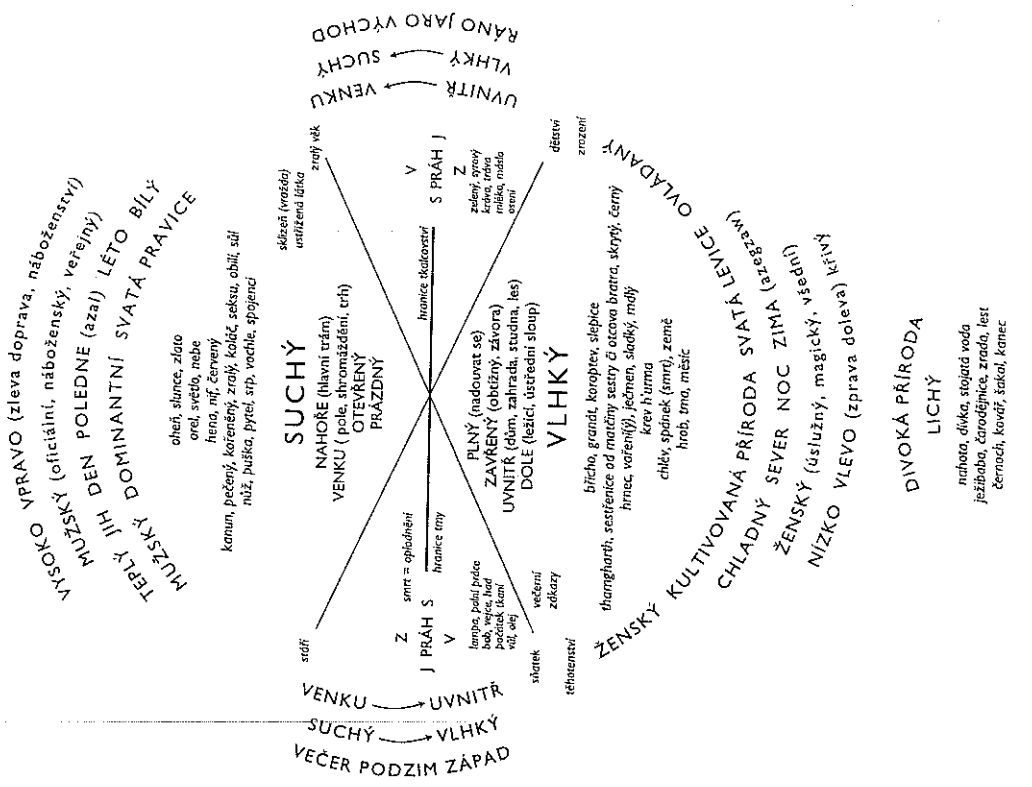


Schéma se dá číst buď podle vertikálních opozic (suchý/mokrý, vysoký/nízký, pravý/levý, mužský/ženský atd.), nebo podle procesů (např. podle životních cyklů: snátek, těhotenství, porod atd. či cyklů zemědělského roku) a pohybů (otevřít/zavřít, vstoupit/vyjít atd.).

muž dlouho někde pryč, říká se - jeho ženě -, že se vrátí se „džbánkem syrovátky, zkyšlého mléka“; když o muži vyjde najevo, že má mimomanželský vztah, řekne se „pobryndal si syrovátkou vous“; *jecca Jeswa*, „pojedl a popil“, znamená pomiloval se; odolat svodu se řekne „nepobryndat se syrovátkou“). Podobný morfologický vztah je mezi *thamellalts*, vejce, symbol par excellence ženské plodnosti, a *tmellalen*, varlata; o penisu se říká, že je to jediný samec, který sedí na dvou vejcích. Stejně asociace obsahují označení pro sperma, *zzeal*, a hlavně *laámara*, slovo, které svým kořenem - *aamma* znamená naplňovat, prosperovat atd. - vyvolává představu plnosti, něčeho, co je plné života a životem naplňuje, a schéma *napiňování* (plný/prázdný, plodný/jatový ap.) se zároveň v rituálech plodnosti pravidelně kombinuje se schématem nadouvání¹².

Tím, že sociální konstrukce pohlavních orgánů spojuje falickou erekci s vitální dynamikou nadouvání - provázající každý proces přirozené reprodukce /klíčení zrna, těhotenství atd./ - zároveň *zaznamenává* a symbolicky *ratifikuje* určité neoddiskutovatelně přirozené vlastnosti; a spolu s jinými mechanismy, z nichž nejvýznamnější, jak jsme viděli, je nepochybně zapojování každého vztahu (např. prázdný/plný) do systému vztahů homologických a navzájem se propojujících, tak zároveň přispívá k tomu, že se arbitrární sociální *nomos* mění v přírodní nutnost (*phusis*). (Tímto symbolickým *posvěcením* objektivních, a zvláště kosmických a biologických, procesů, k němuž dochází v každém mytickorituálním systému - například když se klíčení zrna chápe jako znovuzkříšení, událost podobná znovuzkříšení děda ve vnukoví (který navíc přijímá i jeho křestní jméno) - získává systém a zároveň i víra v něj - víra ještě posilovaná jednomyšlností - jakoby objektivní základ.)

Jestliže ovládaní přikládají na to, co je ovládá, schémata onou nadvládou zplozená, jinak řečeno, když se jejich myšlení a vnímání strukturuje podle struktur tohoto jim vnučeného vztahu nadvlády, stávájí se z jejich aktů *poznání* nutně akty *uznání*, podřízení se. Ať je však korespondence mezi skutečností či procesy přirozeného světa a principy vidění a dělení na ně přikládány jakkoli omezená, nějaké místo pro *boj za poznání* smyslu věcí, a sexuálních skutečností zvláště, vždycky zbývá. Částečná neurčitost některých věcí dovoluje totiž protichůdnou interpretaci a ovládaným tak skýtá možnost se účinkům symbolického nátlaku bránit. Ženy mohou například na základě domi-

¹² O schématech plný/prázdný a o naplňování cf. P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, op. cit., s. 452-453, a také s. 397 (o hadi).

nantních schémat vnímání (nahore/dole, tvrdý/měkký, rovný/křivý, suchý/mokrá atd.), jež jim navozují velice negativní představu o jejich vlastním pohlaví¹³, nahlížet mužské sexuální atributy v analogii k ochablosti, malátnosti (*laalaleq*, *asaalaq*, slova užívaná také pro zavěšenou cibuli či maso, nebo *ašerubub*, označení pro měkké, ochablé pohlaví starce, jež se někdy asociuje s *ašerubub*, hadr)¹⁴; nebo i mohou nad mužským pohlavím v jeho zmenšeném stavu zdůrazňovat svrchovanost pohlaví ženského - jako třeba v úsloví: „Tobě tvé náčíní visí (*laalaleq*), zatímco já jsem semknutý kámen“¹⁵.

Sociální definice pohlavních orgánů tedy zdaleka není jen prostým záznamem přirozených, bezprostředně vnímaných vlastností, ale je to plod konstrukce založené na určité řadě nějak orientovaných voleb, lépe řečeno na zdůraznění určitých odlišností či zastřešení určitých podobností. Týmž základním opozicím mezi pozitivním a negativním, lícem a rubem, jež se začnou vnučovat, jakmile se mírou všeho staně mužský princip, odpovídá například i představu vagíny jako naruby obráceného řádu, jak ji nachází Marie-Christine Pouchellová ve spisech jednoho středověkého chirurga¹⁶. Víme-li, že jsou muž a žena chápány jako dvě varianty - vyšší a nižší - jedné a téže fyziologie, je pak pochopitelné, proč až do renesance neexistuje anatomický termín, který by detailně popisoval ženské pohlaví, a proč o něm panuje představa, že sestává ze stejných, pouze jinak uspořádaných orgánů jako pohlaví mužské¹⁷. A také, jak píše

¹³ Ženy považují své pohlaví za krásné, jen pokud je skryté („semknutý kámen“), sevřené (*ejmaá*) nebo chráněné pásem, *serr* (kdežto pohlaví mužské žádny *serr* nemá, neboť se skrýt nedá). Jednoho z označení pro ženské pohlaví, *taebna*, se podobně jako francouzského „con“ užívá jako citoslovce (*A taebna!*) označujícího hloupost (mít „tvář *taebna*“ znamená mít bezvarý, plochý obličej bez výraznosti, kterou dodává krásný nos). Jiný z berberských výrazů pro vagínu a zároveň jeden z nepejorativnějších, *ašermítá*, znamená také slizky či zrádný.

¹⁴ Všechny tyto výrazy jsou samozřejmě tabu, stejně jako zdánlivě neškodná slova jako *ázzan*, věci či nářadí, *laqlul*, nádobí, *lab'waá*, součásti, nebo *azaabuk*, ocas, jimiž bývají eufemisticky nahrazovány. U Kabyllů, stejně jako v naší vlastní tradici, přirovnávání mužských pohlavních orgánů (při jejich eufemistickém označování) k *nářadí*, *nástrojům* (ve francouzštině „engin“, „machin“ ap.) souvisí možná s faktem, že ještě dnes se manipulace s technickými předměty považuje za mužskou záležitost.

¹⁵ Cf. T. Yacine-Titouch, „Anthropologie de la peur“, *loc. cit.*

¹⁶ M.-C. Pouchelle, *Corps et Chirurgie à l'apogée du Moyen Age*, Paris, Flammarion, 1983.

¹⁷ Cf. T. W. Laqueur, „Orgasm, Generation and the Politics of Reproductive Biology“, in C. Gallagher and T. W. Laqueur (ed.), *The Making of the Modern Body: Sexuality and Society in the Nineteenth Century*, Berkeley, University of California Press, 1987.

Yvonne Knibiehlerová, proč anatomové počátku 19. století (jmenovitě Virey) - pokračující tak v diskursu moralistů - hledají v ženském těle ospravedlnění sociálního statusu, jež ženě přisuzují v duchu tradičních opozic mezi vnitřním a vnějším, citem a rozumem, pasivitou a aktivitou¹⁸. Stačí však pročíst si dějiny „objevení“ klitoris, jak je až k freudovské teorii stěhování ženské sexuality od klitoris k vagině podává Thomas Laqueur¹⁹, abychom měli dostatečný důkaz, že viditelné rozdíly mezi mužskými a ženskými pohlavními orgány zdaleka nehrají tu základní roli, jaká se jim někdy přičítá, ale že jde o sociální konstrukci vycházející z principů androcentrického dělení, jež samo vychází z toho, že přisuzuje jiný sociální statut mužům a jiný ženám²⁰.

Podle schémat strukturujících vnímání pohlavních orgánů, a ještě víc vnímání pohlavní aktivity, je rozdělené dokonce i tělo, mužské i ženské. Má své nahore a dole - jasně oddělené *opaskem*, který naznačuje uzavřenost. Čena, která má opasek *přitazovaný*, která ho *nerozpíná*, platí za ctnostnou, cudnou) a je symbolickou hranicí - alespoň u ženy - mezi čistým a nečistým.

Opasek je jedním ze znaků *uzavřenosti* ženského těla, těla s rukama zkříženými na prsou, sevřenými nohama a v upjatých šatech, těla, jež se dodnes, jak to ukázali mnozí analytici, požaduje od žen v euroamerických společnostech²¹. Opasek také symbolizuje posvátnou bariéru chránící vagínu, jež má sociální statut svátosti, čili platí pro ni podle durkheimovské analýzy přísná pravidla zákazu či vstupu. Posvátný styk má své přesné podmínky po stránce aktérů, patřičného času a legitimního, či nao-pak profanujícího konání. Tato pravidla, zřetelná obzvlášť v manželských rituálech, lze pozorovat ještě i dnes také ve Spojených státech, když má

¹⁸ Y. Knibiehler, „Les médecins et la ‚nature féminine‘ au temps du Code civil“, *Annales*, 31(4), 1976, s. 824-845.

¹⁹ T.W. Laqueur, „Amor Veneris, Vel Dulcedo Appetetur“, in M. Feher, spolu s R. Nadtlaf, N. Tazi (ed.), *Zone*, díl III, New York, Zone, 1989.

²⁰ K mnoha studiím dokládajícím, do jaké míry přírodní vědy a naturalisté přispěli k *naturalizaci* sexuálních (a rasových - logika je táž) rozdílů, patří například studie Londý Schiebingerové (*Nature's Body*, Boston, Beacon Press, 1993), která ukazuje, jak naturalisté „přisuzovali zvířecím samičím cudnost (*molesty*) v naději, že jí najdou u svých manželek a dcer“ (s. 78); a jak je zkoumání panenské bíliny přivedlo k názoru, že panenskou bílinou, „strážkyní jejich čistoty“, „předstírní jejich svatostánku“, „jsou prozřetelně obdařeny (*are blessed with*) pouze ženy“ (s. 93-94) a muže zase že od žen, od plebsu (s. 115) a jiných „ras“ odlišuje vous.

²¹ Například N. M. Henley, *Body Politics, Power, Sex and Non-verbal Communication*, Englewood Cliffs (N.J.), Prentice Hall, 1977, speciálně s. 89 a násl.

lékař provést vaginální vyšetření. Jako kdyby potřeboval symbolicky i prakticky neutralizovat všechny potenciální sexuální konotace gynecologické prohlídky, snaží se uchovat opaskem symbolizovanou přehradu mezi pacientkou a vaginou a podstupuje učiněný obřad jen kvůli tomu, aby je nikdy nespatřil současně: nejprve hovoří s pacientkou tvář v tvář; když se pak dočasná osoba v přítomnosti zdravotní sestry svlékne a lehne si, vyšetřuje ji tak, že horní část jejího těla je zakrytá prostrádem a on vidí jen vagínu, od pacientky tak jakoby oddělenou a zredukovanou na věc; obrací se přitom k ošetřovatelce a o pacientce hovoří ve třetí osobě; když se pak žena v jeho nepřítomnosti oblékne, hovoří opět přímo s ní²². Je-li obchod s pohlavím dodnes stigmatizován jak v povědomí veřejnosti, tak zákonem - ženy si nesmějí zvolit prostituci jako zaměstnání -, je to očividně proto, že vagina dodnes představuje jakýsi fetiš a zachází se s ní jako s něčím posvátným, skrytým a zakázaným²³. Použitím peněz se pro muže určitého erotického založení spojuje hledání slasti s projevem moci nad tělem zredukovaným na věc a se svatokrátědným překročením zákona, podle něhož tělo (stejně jako krev) může být jen darováno, zcela nezištně a za pozastavení násilí²⁴.

Tělo má svou přední stranu, místo *poblaivního rozlišení*, a stranu zadní, pohlavně nediferencovanou a potenciálně ženskou, to jest pasivní a poslušnou - jak to gestem i slovem připomínají středomořské pošleblky homosexuálům (zvlášť známé posměšné gesto „bras d'honneur“²⁵; má své části *veřejné*, tvář, čelo, oči, vous, ústa, vznešené orgány sebe prezentace, v nichž se koncentruje sociální identita, smysl pro čest, hrdost (*nif*), vyžadující stavět se k druhým čelem a hledět jim do očí, a své části *soukromé*, skryté nebo

²² J. M. Henslin, M. A. Biggs, „The Sociology of the Vaginal Examination“, in J. M. Henslin (ed.), *Down to Earth Sociology*, New York-Oxford, The Free Press, 1991, s. 235-237.

²³ Americký zákon zakazuje žít z „nemravných zisků“, což znamená, že pohlaví se smí jen svobodně dát a že prodejní láska jakožto obchodování s tím, co má tělo nejposvátnějšího, je hřích *par excellence*. (cf. G. Pheterson, „The Whore Stigma, Female Dishonor and Male Unworthiness“, *Social Text*, 37, 1993, s. 39-64.)

²⁴ „Peníze neodůležitelně patří ke způsobu, jímž se prezentuje perversé. Protože perversní fantazma je samo o sobě nečitelné a nesměřitelné, peněžní hotovost ve své abstraktnosti představuje jeho obecně srozumitelný ekvivalent“ (P. Klossowski, *Sade et Fourier*, Paris, Fata Morgana, 1974, s. 59-60). „Je to jakási výzva, kterou Sade dokazuje, že pojem hodnoty a ceny patří k samotné podstatě pocitu slasti a že nic není slasti protichůdnějšího než nezištný dar“ (P. Klossowski, *La Révocation de l'édit de Nantes*, Paris, Éditions de Minuit, 1959, s. 102).

²⁵ Neexistuje horší nadávka než slovo označující muže, který „drží“, „nastavuje“ (*mantuk, gawad*).

zahanbující, jež čest velí neukazovat. V důsledku rozlišování mezi různým legitimitním užíváním těla podle pohlaví vzniká právě i vazba mezi falem a *logem* (o níž hovoří psychoanalýza): veřejné a aktivní užívání horní, mužské části těla – čelit, střetávat se, stavět se tvář v tvář (*gabel*), hledět do tváře, do očí, *veřejně* se chápat slova – to je monopol mužů; žena – jež se v Kabylsku vždy drží stranou veřejných míst – se musí na veřejnosti takříkajíc vzdát svého pohledu (chodí s očima k zemi) i řeči (přísluší jí jediné slovo „nevím“, opak rozhodně, rázně, zároveň však rozvázně a uměřeně řeči muže).²⁶

Ačkoli se pohlavní akt může jevit jako původní matrice všech forem spojení dvou opačných principů – radlice a brázda, nebo a země, oheň a voda atd. –, ve skutečnosti je pojímán z hlediska primátu mužství. Opozice mezi pohlavními spadá do řady mytickorituálních opozic typu nahore/dole, nad/pod, suchý/mokry, teplý/studený (o toužícím muži se říká, že „má červený *kanoun*“, „má horký hrnec“, „má rozpálený buben“; o ženách, že mohou „uhasit oheň“, „osvěžit“, „dát napít“), aktivní/pasivní, pohyblivý/nehybný (pohlavní akt se přirovnává k bruslu – jehož horní část se pohybuje a spodní, nehybná, je připevněná k zemi, nebo k vymetajicímu koštěti a domu)²⁷. Za normální se pak logicky považuje pozice, při níž muž „má navrch“. Tak jako má vagina povahu čehosi ponuré, nebláhého nepochybně proto, že je chápána jako prázdná, ale také jako *inverze*, jako negativní falus, je v mnoha civilizacích výslovně odsuzována pozice, při níž je žena na muži.²⁸ Ačkoli kabylská tradice ospravedlňujícím diskurssem nikterak neoplyvá, rozdělení oprávněných pozic jednoho a druhého pohlaví při pohlavním aktu – a na základě rozdělení práce mezi nimi na produkci a reprodukci i jejich pozic v celém sociálním řádu a dále pak v řádu kosmickém – opírá o jakýsi prvotní mýtus.

²⁶ Odpovídá běžné logice, že stejně jako každý omezující předsudek i mužská představa, jež od ženy vyžaduje či v ní podporuje určité schopnosti nebo neschopnosti, může mít negativní účinek. Pak se například říká, že „na ženském trhu se nikdy nezavírá“ – ženy jsou řečné, a hlavně dokáží sedět sedm dní a sedm nocí, aniž se čeho doberou, – a že žena musí na souhlas říci „ano“ dvakrát.

²⁷ Cf. T. Yacine-Titouh, „Anthropologie de la peur“, *loc. cit.*
²⁸ Podle Charlesa Malamouda sanskrtsk toto pozici označuje slovem *Viparita*, zvrátnost, které také znamená svět obrácený naruby, svět vzhůru nohama.

„První muž potkal první ženu u studánky (*tala*). Nabírala práve vodu, když k ní drze přistoupil a chtěl se napít. Ona však přišla první a měla také žízeň. Muž do ní nespokojeně strčil. Žena uklouzla a padla na zem. V tu chvíli muž spatřil její stehna a ta byla jiná než jeho. Ustrnul v úžasu. Žena, pro- třelejší než on, ho naučila mnoho věcí. Lehni si, řekla mu, a já ti povím, k čemu tvé orgány slouží. Muž si lehl na zem, žena mu hladila penis, až byl dvakrát takový, a ulehla na něj. Muž pocítil velikou rozkoš. Chodil pak všude za ženou, aby to zopakoval, neboť žena uměla víc věcí než on, rozžítat oheň atd. Jednoho dne muž ženě řekl: „Já tě chci také poučit; i já umím věci. Polož se a já si lehnu na tebe.“ Žena si lehla na zem a muž na ni. Pocítil stejnou rozkoš, a řekl tedy ženě: „U studánky jsi to ty (kdo vládně), v domě jsem to já.“ A protože pro muže vždycky platí, co se řeklo naposled, muži od té doby vždycky rádi uléhají na ženy. Prvními se stali oni a oni mají vládnout.“²⁹

Bez okolků je zde vyjádřen směr sociálního tlaku: zakladatel- ský mýtus staví na prvopočátek kultury, pojímané jako sociální řád ovládaný mužským principem, základní opozici (obsazenou ve sku- tečnosti – například v opozici mezi studánkou a domem – už v argumentech na její obhajobu) mezi přírodou a kulturou, mezi „sexualitou“ přirozenou a „sexualitou“ kulturní; proti anomickému aktu, vykonanému u studánky, místa *par excellence* ženského, a z podnětu ženy, zvrhlé iniciátorky, přirozeně znalé věci lásky, stojí akt podřízený *nomos*, domácký a domestikovaný, vykonaný na žádost muže a odpovídající řádu věcí, základní hierarchii sociální- ho i kosmického řádu, a v domě, místě zkulturnované přírody, kde – symbolizován převahou hlavního trámu (*asalas alemmas*) nad vertikálním sloupem, ženskou vidlicí otevřenou k nebi – právem vládně mužský princip nad ženským.

Nahoře nebo dole, aktivita nebo pasivita – každá z těchto para- lelních alternativ popisuje pohlavní akt jako vztah nadvlády. Někoho pohlavně „mít“, francouzsky „baiser“ nebo anglicky „to fuck“, zname- ná podřít si ho ve smyslu ovládnouti, ale také to znamená obelstít ho, zneužít, „dostat ho“, jak se říká (kdežto odolat svodu znamená nenechat se obelstít, „nedat se“). Projevy mužství (legitimní i nelegi- tímní) se řídí logikou hrdinského kousku, výboje, který slouží ke cti. A přestože nesmírná závažnost sebestmenšího pohlavního přestupku nedovoluje vyjádřit to otevřeně, skrytá výzva mužské integrity dru- hých mužů, jíž je ve skutečnosti každá afirmace mužství, obsahuje

²⁹ Cf. T. Yacine-Titouh, „Anthropologie de la peur“, *loc. cit.*

princip soupeřivého pojetí mužské sexuality – které se však ochotněji deklaruje v jiných středomořských oblastech nebo i mimo ně.

Sociálně politický rozbor pohlavního aktu by ukázal, že jako v každém jiném vztahu nadvlády, ani tady nejsou praktiky a představy jednoho a druhého pohlaví symetrické. Nejen proto, že milostný vztah, a to i v dnešních euroamerických společnostech, chápou jinak dívky a jinak chlapci – kteří ho většinou vidí jako dobývání (obzvlášť v kamarádských rozhovorech, kdy se dobytelskými úspěchy u žen rádi vychloubají³⁵) –, ale i proto, že muži i samotný pohlavní akt pojmají jako určitou formu nadvlády, „zmpenění se“, „přivlastnění“. Odtud patrně plyne určitý rozdíl mezi tím, co v oblasti sexu očekávají muži, a co ženy – a odtud plynou i různá nedorozumění v případech nesprávného pochopení klamných, nebo třeba i schválně dvojnásobných „náznaků“. Na rozdíl od žen, sociálně připravených žít sexualitu jako intimní a silně citovou zkušenost, je muž zřejmě novat široký rejstřík aktivit (slova, doteky, hlazení, objímání atd.³⁶), ne však nutně penetraci, muži mají sklon chápat sexualitu „podle jediného vzorče“, totiž jako útočný, a především fyzický akt směřující k penetraci a orgasmu³⁷. A byt i tady, jako ve všem jiném, existují samozřejmě značné variace dané sociálním postavením³⁸, věkem a také předchozími zkušenostmi, z mnoha rozhovorů vyplývá, že i praktikám zdánlivě symetrickým (jako je *fellatio* a *cunnilingus*) přisuzují patrně jiný význam ženy a jiný muži (naklonění vidět v nich – ať už proto, že se zmocnili, nebo proto, že dosáhli slasti – vždycky akty nadvlády). Slast může je zčásti slast ze slasti ženy, z toho, že je schopen ji poskytnout. Když Catharine MacKinnonová považuje „předstíraný orgasmus“ (*faking orgasm*) za exemplární potvrzení skutečnosti, že muži – pro něž je ženský orgasmus důkazem jejich mužnosti a jakožto nejvyšší forma zmocnění se jim poskytuje slast – dokáží podřít mužskému pojetí i samotný pohlavní styk, má proto zřejmě pravdu³⁹.

³⁵ Cf. B. Ehrenreich, *The Hearts of Men, American Dreams and the Flight from Commitment*, Doubleday Anchor, Garden City, New York, 1983; E. Anderson, *Streetwise: Race, Class and Change in an Urban Community*, Chicago, Chicago University Press, 1990.

³⁶ M. Baca-Zinn, S. Eitzen, *Diversity in American Families*, New York, Harper and Row, 1990, s. 249-254; L. Rubin, *Intimate Strangers*, New York, Basic, 1983.

³⁷ D. Russell, *The Politics of Rape*, New York, Stein and Day, 1975, s. 272; D. Russell, *Sexual Exploitation*, Beverly Hills, Sage, 1984, s. 152.

³⁸ Ačkoli zde kvůli demonstraci musím hovořit o ženách a mužích bez ohledu na jejich sociální postavení, jsem si vědom, že v každém jednotlivém případě by bylo třeba přihlížet – jak to také v dalším textu několikrát dělám – k jeho specifickým stránkám, plynoucím z toho, že princip sexuální diferenciace je ovlivňován principem diferenciace sociální (nebo naopak).

³⁹ C. A. MacKinnon, *Feminisme Unmodified, Discourses on Life and Law*, Cambridge (Mass.) a Londres, Harvard University Press, 1987, s. 58.

A třebaže se zdá, jako by výhradním cílem sexuálního obtěžování bylo pohlavně se zmocnit, vždycky tomu tak být nemusí: někdy jde o to, prostě se jen zmocnit, prokázat nadvládu v čirém stavu⁴⁰.

Důvodem, proč se pohlavní vztah jeví jako sociální vztah nadvlády, je skutečnost, že se ustavuje podle základního principu dělění na aktivní masculinum a pasivní femininum, a že touhu vytváří, pořádá, vyjadřuje a určuje tento princip: u muže je to pak touha vlastnit, erotizovaná nadvláda, a u ženy touha po nadvládě muže, erotizovaná podřízenost, nebo v krajním případě dokonce erotizovaná uznání nadvlády. V případech, kdy je možná reciprocita – například mezi homosexuály –, vystávají vzby mezi sexualitou a mocí obzvlášť jasně a pozice a role zaujímané v sexuální vztahu, zvlášť pokud jde o aktivitu či pasivitu, se jeví jako neodlučné od sociálních podmínek, jež je umožňují a určují jejich obsah. Při penetraci, zvlášť vykonané na muži, se uplatňuje *libido domínantní*, které v mužském líbdu nikdy tak úplně nechybí. Že mnohé společnosti vidí v homosexuálním aktu projev „moci“, akt nadvlády (uskutečňovaný někdy jako takový právě proto, aby se „zfeminizování“ prokázala svrchovanost), je známo, stejně jako to, že u Řeků právě z toho důvodu byl muž, který se stal jeho předmětem, považován za zneuctěného a ztrácel statut celého muže a občana⁴¹, a že pro občana římského pasivní homosexualita s otrokem platila za „nestvůrnost“⁴². Podle Johna Boswella „penetrace a moc patřily k výsadám vládnoucí elity; podvolit se penetraci znamenalo symbolickou ztrátu moci a autority“⁴³. Jestliže je sexualita takto spojována s mocí, je pak pochopitelné, že nechat ze sebe udělat ženu je pro muže tím nejhorším pokorením. A mohli bychom zde citovat svědectví mužů, kteří zažili mučení zaměřené – a právě pokorením sexuální – k jejich *feminizaci*, nebo uštěpky nad svou mužností, nadávky do homosexuálů či prostě jen nutnost chovat se, jako by byli ženami, a poznali tak, „jaké to je, neu-

⁴⁰ Cf. R. Christin, „La possession“, in P. Bourdieu a dal., *La Misère du monde*, Paris, Éditions du Seuil, 1993, s. 383-391.

⁴¹ Cf. například K. J. Dover, *Homosexualité grecque*, Paris, La Pensée sauvage, 1982, s. 130 a násl.

⁴² P. Veyne, „L'homosexualité à Rome“, *Communications*, 35, 1982, s. 26-32.

⁴³ J. Boswell, „Sexual and Ethical Categories in Premodern Europe“, in P. McWhirter, S. Sanders, J. Reinisch, *Homosexuality/Heterosexuality: Concepts of Sexual Orientation*, New York, Oxford University Press, 1990.

stále si uvědomovat své tělo, neustále být vystaven pokořování či posměchu a nacházet útěchu v domácích pracích nebo kamarádkém klábosení³⁹.

SOMATIZACE NADVLÁDY

Zatímco myšlenka, že sociální definice těl, a speciálně pohlavních orgánů, je výplod sociální konstrukce, je už dnes naprosto běžná, neboť ji potvrzuje celá antropologická tradice, mechanismus převrácení vztahu mezi příčinami a následky, jež se zde snažím ukázat a jímž dochází k naturalizaci této konstrukce, podle mě dosud zcela popsán není. Je totiž paradoxní, že viditelné odlišnosti mezi ženským a mužským tělem právě proto, že jsou nahlíženy a konstruovány podle praktických schémat androcentrického vidění, představují zároveň tu nejdokonalejší záruku významů a hodnot s tímto viděním harmonizujících. Není to totiž tak, že by se toto vidění opralo o existenci (či absenci) řádu, ale naopak: protože se řídí dělením na *relační rody* mužský a ženský, ono samo řádu nastoluje a dělá z něho čisté mužský symbol virility, čisté mužský symbol cti (*vir*). A odlišnost mezi biologickými těly tak slouží za objektivní základ rozlišování mezi pohlavími ve smyslu rodů konstruovaných jako dvě hierarchizované sociální esence. Není to vůbec tak, že by se symbolické uspořádání dělby práce podle pohlaví a s ním pak i celý sociální i přirozený řád řídily nutnostmi biologické reprodukce, ale naopak arbitrární konstrukce biologického, a zvláště mužského a ženského těla, jeho funkce a způsobu užívání – a jmenovitě po stránce biologické reprodukce – slouží za zdánlivě přirozený základ jak rozdělení pohlavní aktivity, tak dělení práce, a odtud pak celého kosmu, v duchu androcentrismu. Neobyčejná síla mužského pojetí sociálního světa pramení z toho, že se v něm kumulují a koncentrují dvě operace: že totiž *legitimuje vztah nadvlády tím, že z něho činí součást logické přirozenosti, jež sama je přítom naturalizovanou sociální konstrukcí*.

Symbolická konstrukce nespočívá v čisté performativní operaci pojmenování, které orientuje a strukturuje představy, počínaje

³⁹ Cf. J. Franco, "Gender, Death, and Resistance, Facing the Ethical Vacuum", in J. E. Corradi, P. Weiss Fagen, M. A. Garretton, *Fear at the Edge, State Terror and Resistance in Latin America*, Berkeley, University of California Press, 1992.

představou o těle (byť už to samo neznamená málo); symbolická konstrukce se naplňuje a dovršuje tím, že těla (a mozky) hluboce a trvale transformuje, že jim totiž cestou praktické konstrukce vnucuje *diferencovanou definici* způsobů jejich užívání, a to především v oblasti sexu, z níž jako nemyslitelné a nepřipustné vylučuje všecko, co by mohlo naznačovat příslušnost k druhému rodu – a zvláště všechny biologické virtuality přítomné v „polymorfním zvrhlíkoví“, jímž je podle Freuda každé malé dítě –, aby vytvořilo onen sociální artefakt, jímž je mužný muž a ženská žena. Aby se arbitrární *nomos*, nastolující dvě třídy jako objektivní danost, zdánlivě stal přírodním zákonem (o určitém typu sexuality, nebo dnes i snátku, se říká, že je „proti přírodě“), musí *sociální vztahy nadvlády přejít do těl*: arbitrárně nastolené odlišné identity se ztělesňují v habittech, jasně diferencovaných podle dominantního principu dělení a schopných podle tohoto principu vnímat svět, teprve za cenu a v důsledku obrovské, rozptýlené a neustálé socializační práce.

Existence dvou rodů je pouze *vztahová*, je to plod dialektické-zároveň teoretické a praktické práce, v jejímž důsledku teprve vzniká *sociálně diferencované* tělo opačného rodu (opačného po všech kulturně relevantních stránkách), totiž jako habitus mužský, a ne ženský, nebo ženský, a ne mužský. Formace – *Bildung* v plném slova smyslu –, skrze níž se tato sociální konstrukce těla uskutečňuje, má jen z velmi malé části formu výlovně a jasně pedagogické aktivity. Z velké části jde o automatický účinek principu androcentrického dělení, na němž se žádný aktér fyzického či sociálního řádu nepodílí (a který má právě proto takovou neobyčejnou sílu). Pravidelnosti fyzického a sociálního řádu svým tlakem formují a vštěpují dispozice. Mužský řád, vepsaný do věcí, se cestou nevyslovených příkazů provázajících navyklost dělbou práce nebo kolektivní či soukromé rituály (například když se ženy vyhýbají mužským místům, z nichž jsou vykazány) vписuje i do těl. Ženám jsou zakázány práce vyššího druhu (například chodit za pluhem), musí se držet nízko (chodit pod náspem cesty nebo příkopem), umět správně stát (před účtyhodným mužem v předklonu a s rukama zkříženými na prsou), připadají na ně obtížné, nepřijemné nebo ponižující činnosti (kydat hnůj, při sklizni oliv muž pracuje s tyčí a žena s dětmi sbírají), biologických odlišností se prostě využívá jako by šlo o základní předpoklady, takže se pak zdá, že důvodem sociálních diferencí jsou ony.

Zvláštní místo v dlouhé řadě němých příkazů zaujmají svou slavností a výjimečnou povahou institucionální rituály: jde při nich o to, ve jménu a za přítomnosti celého zmobilizovaného společenství vyvíjet posvátný předěl mezi těmi, kdo *distinktivní značku* už dostali, a těmi, kdo *ještě ne*, protože jsou příliš mladí, ale také a hlavně mezi těmi, kdo jsou jí sociálně hodni, a těmi, jimž je *navzdý oděpřena*, to jest ženami⁴⁰. Nebo, jako v případě obrázky - mužství nastolujícího rituálu *par excellence* - , mezi těmi, jejichž mužnost obřad potvrzuje tím, že je symbolicky připravuje k jejímu uplatnění, a těmi, jež iniciovány být nemohou a absencí toho, o co se rituál opírá a co je k němu příležitostí, musí nutně pocítovat jako svůj nedostatek.

To, co mytický diskurs vyjadřuje koneckonců spíše naivně, prokazují tedy institucionální rituály mnohem vtíravěji a symbolicky nepochybně mnohem účinněji: zapadají tím do řady *diferenciujících operací*, jež mají u každého aktéra, ať muž nebo ženy, zdůraznit ty vnější znaky, které nejvíc odpovídají sociální definici jeho pohlavní odlišnosti, nebo povzbudit praktiky příslušející jeho pohlaví a nesprávné chování - zvláště ve vztahu k druhému pohlaví - zapovědět či od něho odradit. Takzvané rituály „odluky“ mají například odpoutat chlapce od matky, pobídnout ho a připravit ke střetu s vnějším světem a zajistit tak jeho postupné zmužnění. Z antropologických studií vysvítá, že psychické úsilí, jež musí podle některých psychoanalytiků⁴¹ hoši vyvinout, aby se vymanili z prvotní kvazi-symbiózy s matkou a upevnili svou vlastní sexuální identitu, probíhá pod zjevnou, výslovnou a dokonce řízenou péčí skupiny. Ta jejich odtržení od mateřského světa napomáhá - v úzkém spojení s matkou mohou žít jen dívky (nebo nešťast-

⁴⁰ K účinkům institucionálních rituálů přispívajících k virilizování mužských těl by se měly přičíst i všechny dětské hry, a hlavně ty, jež mají více nebo méně zřejmou sexuální konotaci (například závodění, kdo se víc a dál vyčurá, nebo homosexuální hry malých pasáček) a přes svou zdánlivou bezvýznamnost jsou nabitý konotacemi citovými, obsazenými často v řeči (například *pičbeprim* - doslova „ten, kdo málo močí“ - znamená v běraštině lakomec). Proč jsem se rozhodl nahradit termín „rituál přechodu“ - který za svůj okamžitý úspěch nepochybně vděčil tomu, že zachycuje určitý všeobecně zřejmý fakt, ale jako vědecký se pouze tváří - termínem „rituální instituce“ (jak ve smyslu něčeho, co je nastoleno - instituce manželství -, tak ve smyslu nastolování jako aktu - instituce dědice), o tom viz P. Bourdieu, „Les rites d'institution“ (*In Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard, 1982, s. 121-134).

⁴¹ Cf. zvláště N. J. Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley, University of California Press, 1978.

nici nazývaní „synové vdov“⁴²) - celou řadou institucionálních rituálů zaměřených k virilizaci a v širším smyslu nejrůznějšími, od běžného života odlišnými a odlišujícími aktivitami (jako jsou sporty, mužské hry, lov apod.).

Objektivní „intenci“ popřít ženskou část masculina (právě tu, jejíž znovudobytí naopak požadovala Melanie Kleinová od psychoanalýzy), odpoutat a odloučit od matky, od země, od všeho vlhkého, od noci a od přírody, vyjadřují například rituály konané ve chvíli nazývané „opuštění *emmajer*“ (*el áazla gemajer*), jako je první ostříhání chlapečkových vlasů, a vůbec všechny obřady, jež provázejí první krok přes *práh* do mužského světa a jejichž korunou je obřizka. Aktu, jež mají oddělit chlapce od matky, je bezpočet: užívá se při nich věci zhotovených v ohni a symbolizujících řez (a mužskou sexualitu), jako je nůž, dýka, radlice apod. Chlapec je po narození položen napravo od matky (mužská strana), jež leží rovněž na pravém boku, a mezi ně se kladou typicky mužské předměty jako vochlé, velký nůž, radlice nebo kámen z ohniště. Významné je první stříhání vlasů - ženského prvku a jednoho ze symbolů spoutanosti hochu se světem matky. Stříhání provede - břitvou, mužským nástrojem - otec v den „opuštění *emmajer*“, což bývá krátce před prvním vstupením na tržiště, to jest někdy mezi šestým a desátým rokem. Vstup na tržiště je pak příležitostí k další virilizaci (nebo feminizaci): chlapec je v nových šatech a s hedvábným turbanem na hlavě uveden do světa mužů, světa cití a symbolických bojů, dostane k tomu dýku, visací zámek a zrcadlo a matka mu do kapuce pláštěnky položí čerstvé vejce. Ve vchodu do tržiště hoch vejce rozbije, otevře zámek (symboly mužských aktů deflorace) a pohlédne na sebe do zrcadla - činitele převratu stejně jako práh. Otec ho provede tržištěm - světem výhradně mužským - a představí ho ostatním mužům. Při návratu spolu koupí volskou hlavu, představující (svými rohy) fallický symbol spojovaný s *nif*.

Psychosomatické úsilí, jež v případě hochů má zbavit všech zbytků ženskosti - příznaků pro „syny vdov“ - a udělat z chlapců muže, nabývá v případě dívek forem radikálnějších: protože je žena pojímána jako negativní entita, definovaná jen tím, co nemá, mohou se i její čtosti projevovat pouze dvojitými negacemi, totiž jako potlačená nebo překonaná neřest, nebo jako menší zlo. Cílem celé-

⁴² Na rozdíl od chlapců, kterým se v Kabylii někdy říká „synové mužů“ a jsou několika muži vychovávaní, na „syny vdov“ se hledí s podezřením, že se onomu neustálému úsilí, jež zabírají, aby se z hochů nestaly ženy, vyhnují a zůstali pod zženštitým vlivem matky.

ho socializačního úsilí proto je vytyčit jí meze; a vytyčit je hlavně jejímu tělu – definovanému takto jako posvátné, *b'aram* – a udělat z nich další tělesné dispozice. Tím, že se mladá kabyjská žena naučila oblékat a nosit různý oděv podle toho, jaký je její postupný statut – dívka, dospělá panna, manželka, matka – a nepozorované, z nevědoměle napodobivosti stejně jako z výslovné poslušnosti, si osvojila správný způsob, jak si zavazovat opasek nebo vlasy, jak pohybovat či nepohybovat při chůzi tou či onou částí těla, jak ukazovat tvář a zvedat oči, stala se ztělesněním základních principů ženského, neoddělitelně tělesného i mravního, umění žít a správně se chovat.

Tato výuka ženy je tím účinnější, že zůstává v podstatě nevysovená. Morálka se u ženy prosazuje hlavně neustálým ukázněním každého kousku těla, k němuž jí soustavně nutí šaty nebo vlasy. Taktó, skrze neustále pěstovaný způsob chování, držení těla, se vyvíjí protichůdné principy mužské a ženské identity a takřkajíc se realizuje, či spíše naturalizuje, určitá etika. Tak jako výrazem mužské morálky či je stokrát informátory opakované slovo *gabel*, jež znamená čelit, hledět do tváře, a vzpřímený postoj (jako při našem vojenském „pozoru“), jenž tuto přímou vyjadřuje¹⁵, ženské poddanství jako by naopak mělo svůj přirozený výraz v úkloně, v postoji vyjadřujícím poniženost, pokoru, podrobenost (oproti „mít navrch“). Pružné se ohýbat a poslouchat, jen to se domněle hodí pro ženu. Cílem základní výchovy je vstřípit způsob držení těla nebo určité jeho části, pravé (mužské) ruky, nebo levé (ženské), způsob chůze, držení hlavy, pohledu – do očí nebo naopak k zemi –, jež jsou zároveň plně etických, politických a kosmologických významů. (Na systém adjektiv zásadního významu jako horní/dolní, rovný/křivý, tuhý/pružný, otevřený/zavřený atd., označujících většinou i pozice nebo dispozice těla či určité jeho části – např. „zdvížené čelo“, „sklopená hlava“ – spočívá ostatně celá naše etika, nemluvě o estetice.)

Pokorný postoj, vyžadovaný od berberských žen, je krajní formou chování, jaké se ještě i dnes požaduje od žen jak ve Spojených státech, tak v Evropě, a jehož podstatou je podle mnoha pozorovatelů několik imperativů: usmívat se, klopat oči, nechat si skákat do řeči atd. Nancy M. Henleyová ukazuje, jak se ženy učí pohybovat v prostoru, chodit, zaujmát patřičné tělesné postoje. Frigga Haugová se pokusila (metodou zvanou *memory work*, zaměřenou k vyvolání vzpomínek z dětství, jež se pak společně dis-

¹⁵ O slovu *gabel*, spjatým se základními směry v prostoru a s celkovým pojetím světa, cf. P. Bourdieu, *Le sens pratique*, *op. cit.*, s. 151.

kutují a interpretují) probudit pocity spjaté s různými částmi těla, s příkazy držet se zpřímá, zatahovat břicho, nedávat nohy od sebe atd., což jsou všechny no postoje s morálním obsahem (dávat nohy od sebe je neslušné, mít velké břicho svědčí o nedostatku vůle atd.)¹⁴. Žena – jako kdyby mírou ženství byla schopnost „udělat se maličkou“ (v berberštině se femínium vyjadřuje zdobnělinou) zůstává uzavřena v jakési *neviditelné ohradě* (závoj je pouze jedním jejím viditelným projevem), která jí vymezuje prostor k tělesnému pohybu a k pohybu vůbec (zatímco muž svým tělem zaujímá prostor mnohem větší, a hlavně na veřejnosti. Tuto dalo by se říci *vykázanosť* žen prakticky zajišťuje už sám jejich oděv, který (což bylo v dřívějších dobách ještě zřejmější) nejen tělo zakrývá, ale zároveň je neustále vede k pořádku (sukně plní funkci zcela analogickou kněžské sutaně), aniž je třeba něco výslovně předpisovat nebo zakazovat („matka mi nikdy neřekla, že nemám dávat nohy od sebe“); buďto je totiž nutí pohybovat se určitým způsobem – jako třeba vysoké podpatky, nebo kabelka, jež neustále zaměstnává ruce, nebo, a to hlavně, sukně, jež brání v nejrůznějších činnostech nebo od nich odrazuje (běh, určité způsoby usedání atd.) –, nebo některé pohyby umožňuje jen za cenu velké opatrnosti, jako když si třeba mladé ženy neustále stahují příliš krátkou sukni, když se snaží zakrývat si předloktem příliš hluboký výstřih, nebo když provádějí hotovou akrobacii, aby něco zvedly ze země s nohama u sebe¹⁵. Tyto způsoby držení těla, hluboce spjaté s mravním *chováním* a zdrženlivostí, ženy jakoby bezděčně zachovávají, i když je k tomu už nenuť oděv (některé mladé ženy například i v kalhotách a na nízkých podpatcích chodí dál drobnými rychlými krůčky). A uvolněná póza či postoj jako houpaní na židli nebo nohy na pracovním stole, jaké si někdy dopřávají muži ve vysokém postavení, aby ukázali svou moc či sebejistotu (což je nakonec totéž), jsou pro ženu doslova nemyslitelné¹⁶.

¹⁴ F. Haug a kol., *Female Sexualization. A Collective Work of Memory*, Londres, Verso, 1987. Ačkoli mnozí autoři si to zřejmě neuvědomují, toto vedení těla k pokore, probíhající sice pod nátlakem, ale přesto za souhlasu žen, má silný sociální rys a „tělesná ženskost“ neodluštělně souvisí se *ztělesnou distingovaností* nebo řecké odmítnutím vulgárnosti, jakou je příliš hluboký výstřih, příliš krátká mini-sukně či přílišná nalícení (ačkoli právě to všechno se většinou považuje za velice „ženské“...).

¹⁵ Cf. N. M. Henley, *op. cit.*, s. 38, 89-91 – a rovněž na s. 142-144 reprodukuje humor-ného obrázku nazvaného „Cvičení pro muže“, který ukazuje, jaké „absurdní postoje“ se od žen vyžadují.

¹⁶ Všemu, co v běžné výchově k ženství zůstává nevysoveno, se dostává jasné a výslovné formulace ve „školách pro hostesky“ při hodinách správného držení těla a společenského chování, kdy se ženy, jak píše Yvette Delsautová, učí chodit, držet se zpřímá (s rukama za zády, nohama u sebe), chovat se u stolu („hosteska se musí starat, ale nepozorovaně, aby všechno dobře probíhalo“), chovat se k hostům („být příjemná“, „míle odpovídat“), prostě umět „vystupovat“ jak ve smyslu chování, tak ve smyslu oblékání („žádné nápadné, křiklavé, příliš agresivní barvy“) a líčení.

Někdo třeba namítne, že tradiční normy a formy zdrženlivosti dnes už mnoho žen opustilo, a může mu připadat, že jejich kontrolované vystavování těla je známkou „osvobození“. Je však očividné, že i takovému zacházení s tělem se pořád ještě řídí mužským hlediskem (dobře to dokládá zpřítomnění sob, jakým je ve Francii ještě dnes, po půlstoletí feminismu, využívaná žena v reklamě): ženské tělo, napul se nabízející a napul odmítavé, vyjadřuje symbolickou disponibilitu, jež se podle svědectví mnoha feministických příjů od ženy očekává a v níž se atraktivita a svůdnost, všem známé a všem, muži i ženami, uznávané a případně zdobící muže, od nichž závisí či s nimiž jsou spjaté, snoubí s povinností selektivního odmítání, jímž pak výjimečná „ostentativní konzumace“ ještě získává na ceně.

Základní dělení, o něž se opírá sociální řád, a o něž se opírají zvláště sociální vztahy nadvlády a vykořisťování nastolované mezi rody, se tak ve formě opačných a komplementárních tělesných *hexis* a prostřednictvím principů vidění a dělení, jež řadí všechny věci na světě a všechno konání do škatulek podle odlišností redukovatelných na opozici mezi masculinem a femininem, postupně otiskuje do dvou různých druhů habitů. Mužům, situovaným napravo, na straně vnějšího, oficiálního, veřejného, suchého, vysokého a přetřitého, přísluší všechny krátké, nebezpečné a spektakulární akty jako porážka dobytka, orání nebo sklizeň - nemluvě o vraždě nebo válce -, jež zasahují do běžného chodu života a přerušují ho; na ženy, situované na straně vnitřního, mokrého, nízkého, křivého a nepřetřitého, připadají naopak všechny práce domácnosti, jako péče o děti a zvířata, a z venkovních prací takové, jejichž ženskost zdůvodňuje mýtus, čili které mají co dělat s vodou, trávou, zelení (jako pleť a zahradičení), s mlékem nebo dřevem, a speciálně všechny práce nejspínavější, nejjednotvárnější a nejvíce ponižující. Protože uzavřený svět, v němž musí žena žít, prostor obce, dům, řeč, nářadí, všechno obsahuje tytéž němé příkazy, nemohou se ženy stát *ničím jiným, než čím jsou* podle mýtu, a tím zároveň potvrzují - hlavně sobě samotným -, že poníženost, přikřivenost, nepatrnost, nízkost, bezvýznamnost atd. jsou jejich přirozeným osudem. Jsou odsouzeny neustále se jevit tak, jako by minoritní identita přisuzovaná jim společností měla přirozený základ: zdoluhavý, nevděčný a piplavý úkol sbírat ze země olivy nebo dřevěné třísky odpadající od tyče či sekery muže připadá na ně; na nich je běžná každodenní starost o domáci hospodářství, a proto se zdá, že si na rozdíl od mužů, jimž přísluší o takové věci nedbat, libují ve

sprostém počítání, kšeftování a zisku. (Vzpomínám si, jak za mého dětství muži spolu se svými sousedy a přáteli ráno během krátké, vždy však trochu ostentativní násilnické scény zabili prase - kvíčící zvíře prchalo, blyštěly se velké nože, tekla krev -, a potom celé odpoledne a někdy až do druhého dne mazali karty, od nichž tak tak že se zvedli nanejvýš proto, aby pomohli s těžkým kotlem, zatímco ženy z domu byly v jednom kole, chystaly jelita, klobásky, salámy a paštiky.) Muži (ale ani samotné ženy) si zřejmě neuvědomují, že logika vztahu nadvlády, vnučující a vštěpující ženám ctnosti požadované od nich morálkou, jim zároveň vštěpuje i negativní vlastnosti, které dominantní vidění připsuje jejich *přirozené povaze*, jako je třeba lstivost nebo, abychom uvedli rys kladnější, schopnost intuice.

Zvláštní forma bystrosti, jež je specifickým rysem ovládaných, tak zvaná „ženská intuice“, souvisí i v našem vlastním světě neoddelitelně od stavu objektivní a subjektivní podřízenosti: ten totiž podněcuje nebo i vyžaduje pozornost a pozornosti, totiž bdělost a ostražitost, jež umožňuje vycházet vstříc přáním či předem vytužit nepřijemnosti. O zvláštní bystrozrakosti ovládaných, a zvláště žen (a speciálně žen ovládaných hned dvakrát nebo třikrát, jako je tomu v případě černošských služek, o nichž píše Judith Rollinová v *Between Women*), existuje celá řada studií: ženy, k neverbálnímu náznakům (hlavně k tónu řeči) vnímavější než muži, dokážou lépe rozpoznat emoci skrytou za slovy a pochopit, co zůstává v rozhoru nevyřčeno“; podle jednoho průzkumu dvou holandských badatelek když ženy hovoří o svých mužích, jsou s to uvést spoustu podrobností, kdežto muži dokáží svou ženu popsat jen ve zcela obecných stereotypních platných pro „ženu jako takovou““. Tíž autoři píší o homosexuálech, že když si osvojí dominantní pohled - neboť vychováni byli jako heterosexuálové -, stává se, že ho pak přikládají i sami na sebe (takže v jejich poznání a hodnocení dochází k určité disharmonii, která může jejich specifickou bystrozrakost ještě podpořit) a že chápou hledisko vládnoucích lépe, než mohou vládnoucí pochopit hledisko jejich.

Ženy, symbolicky odsouzené k rezignaci a nenápadnosti, mohou uplatnit jakousi moc jedině tak, že proti silnému obrátí jeho vlastní sílu, nebo že ustoupí do pozadí a k moci - kterou

¹⁷ Cf. W. N. Thompson, *Quantitative Research in Public Address and Communication*, New York, Random House, 1967, s. 47-48.

¹⁸ Cf. V. Van Stolk a C. Wouters, „Power Changes and Self-Respect: a Comparison of Two Cases of Established-Outsiders Relations“, *Theory, Culture and Society*, 4(2-3), 1987, s. 477-488.

mohou uplatnit jen v zastoupení (jako šedé eminence) – se prostě nehlasí. Jak však říká Lucien Bianco, když píše o odboji čínského venkova, existuje zákon, podle něhož „zbraně slabých jsou vždy zbraně slabé“⁵⁰. Ve vztahu podřízenosti zůstávají dokonce i symbolické strategie, jichž ženy vůči mužům užívají (například magie), protože aparát mytických symbolů nebo činitelů, jež rozebírají, nebo cíle, které sledují (láska nebo impotence milovaného nebo nenáviděného muže), pořád vycházejí z principu téhož androcentrického vidění, jež ženám vládne. Doopravdy převrátit vztah nadvlády nemohou, mají však přinejmenším ten účinek, že potvrzují dominantní představu o ženě jako neblahém tvoru, jehož zcela negativní identita v podstatě sestává ze zákazů – jež zase zavádějí příležitost k tomu, aby se překračovaly: ženy se brání fyzickému nebo symbolickému násilí mužů také různými formami násilí, ale jenného, skoro neviditelného, počínaje magií a lstí, přes lež nebo pasivitu (hlavně při pohlavním aktu), až po vlastníckou lásku vlastněných, lásku středomořské matky nebo mateřské manželky, která tím, že se staví jako oběť, dělá obět a vlníka z toho druhého a nabízí svou nekonečnou oddanost a němou bolest jako neoplatitelný dar nebo jako nikdy neodčinitelný dluh. Podle doslova tragické logiky, která říká, že nadvládou produkovaná sociální skutečnost často zpětně potvrzuje představy, jichž se nadvláda dovolává a jimiž se ospravedlňuje, jsou ženy taktó odsouzeny, ať dělají co dělají, dokazovat svou prohnanost a zpětně tak ospravedlňovat jak zákazy, tak předsudek, který v nich vidí v podstatě neblahé tvory.

Androcentrické vidění je tak neustále legitimováno praktikami, které samo plodí: protože dispozice žen jsou plodem *nepriznivého předsudku* vůči ženství zabudovaného do řádu věcí, nemohou ženy jinak, než tento předsudek neustále potvrzovat. Je to logika *prokletí*, pesimistického *selffulfilling prophecy* v plném slova smyslu, to jest prorocí, jež má sklon samo se potvrzovat a svou vlastní předpověď přivolaávat. Tato logika se ve vzájemném styku mezi pohlavími projevuje denodenně: tytéž dispozice, které muže podněcují, aby ženám přenechávali podřízené práce a nevděčné či trapné úkony (jako je třeba v našem světě plát se na cenu, ověřovat si účty, požadovat slevu), zkrátka aby se vytyč-

⁵⁰ L. Bianco, „Résistance paysanne“, *Actuel Marx*, 22., 2. pololetí 1997, s. 138-152.

bali všem krokům, které se nesrovnávají s jejich představou o vlastní důstojnosti, je zároveň vedou k tomu, že vyčítají ženám „malichernost“ či „přízemnost“, nebo dokonce že na ně hledí s posměchem, když se jim nedaří v činnostech, jež svrhli na jejich bedra – aniž jsou přitom ochotni přičíst jim k dobru případný úspěch⁵¹.

SYMBOLICKÉ NÁSILÍ

Mužská nadvláda má tedy všechny podmínky, aby se mohla uplatnit. Všeobecně uznávaný primát mužů potvrzuje objektivita sociálních struktur i produkčních a reprodukčních aktivit, založených jak v oblasti biologické, tak i sociální produkce a reprodukce na rozdělení práce podle pohlaví, jež zajišťuje muži tu lepší část, a potvrzují ho i schémata vlastní všem habitům: protože to jsou schémata zformovaná podobnými podmínkami, a tedy objektivně sladěná, fungují jako matrice vnímání, myšlení a jednání všech členů společnosti, jako historická transcendentna, jež se jako taková – právě proto, že jsou všeobecně sdílena – vnucují každému aktérovi. Androcentrické pojetí biologické i sociální reprodukce tím dostává objektivní charakter obecného citění chápaného jako praktický, doxický konsenzus o smyslu jednání. Tato schémata myšlení, vzniklá přijetím vztahů moci a vyjadřující se v základních opozicích symbolického řádu, přikládají na veškerou skutečnost – a zvláště na ony vztahy moci, v nichž jsou samy uvězněny – právě i ženy. Takže jejich akty poznání jsou zároveň akty praktického uznání, doxického přitakání, víry, jež nepotřebuje samu sebe reflektovat, ani se jako taková potvrzovat, a jež ono na ní uplatňované symbolické násilí jaksí sama vytváří⁵¹.

⁵⁰ Při setkáních a rozhovorech, které jsem vedl v rámci bádání o ekonomii produkce nemovitých statků, jsem se mnohokrát přesvědčil, že tato logika opravdu ještě dnes funguje, a dokonce nedaleko od nás (cf. P. Bourdieu, „Un contrat sous contrainte“, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 81-82, březen 1990, s. 34-51). Třebáže muži už nemohou vždycky pohrdat ekonomickou aktivitou jako něčím nízkým (jeda muži z kulturních kruhů), projevují leckdy povýšenost – obzvlášť jsou-li v nadřazeném postavení – alespoň tak, že staví na odův lhostejnost k záležitostem nižší správy a často ji přenechávají právě ženám.

⁵¹ Verbální i neverbální známky symbolicky dominantního postavení (muže, aristokrata, šéfa ap.) mohou být srozumitelné jen tomu, kdo se naučil „kódu“ (tak trochu podobně, jako je tomu s vojenskými příznaky).

Nedělám si sice iluze, že bych dokázal předem rozprýlit všechna nedorozumění, ale rád bych varoval alespoň před nejhrubšími omyly, k nimž kvůli pojmu symbolické násilí všeobecně dochází a jež všechny pramení z více či méně zjednodušeného chápání přívlasku „symbolický“. Já sám ho zde přitom, domnívám se, užívám v určitém přesném smyslu, jehož teoretickou podstatu jsem vysvětlil v jednom už starším článku⁵². Slovo „symbolický“ v tom nejběžnějším pojetí vede někdy k domněnce, že hovoří o symbolickém násilí znamenající minimalizovat roli násilí fyzického a nevidět (či zastírat), že existují ženy bite, znásilňované, vykořisťované, nebo snad dokonce chytí za toto násilí sejmout vinu z mužů. Tak tomu samozřejmě vůbec není. Termín „symbolický“, chápáný jako opak reálného, účinného, vyvolává představu, že symbolické násilí je násilí čisté „duchovní“ a konečnou bez reálných účinků. Právě toto návní pojetí, vlastní primitivnímu materialismu, se má materialistická teorie ekonomie symbolických statků, na níž pracuji už řadu let, snažit na základě objektivního prozkoumání subjektivní zkušenosti vztahů nadvlády pohrbit. Další nedorozumění vzniká tím, že se odvolávám k etnologii, abych ukázal její heuristické funkce. To zas vede k podezření, že jde o prostředeček, jak pod zdáním vědy znovu vzkřísit mýtus „věčné ženského“ (či mužského), nebo dokonce jak strukturu mužské nadvlády – tím, že ji popisují jako neměnnou a věčnou – utvrdit na věky. Já však struktury nadvlády ani zdaleka nechápu jako ahistorické, ale snažím se naopak vysvětlit, že jsou *plodem neustálé (a tedy historické) reprodukční práce*, na níž se podílí jak jednotliví aktéři (mezi nimi muži se svými zbraněmi fyzického i symbolického násilí), tak instituce, tj. rodina, církev, škola, stát.

Vztahy nadvlády se zdají jakoby přirozené, protože ovládnání na ně aplikují kategorie konstruované z hlediska vládnoucích. To může vést až k určitému sebedoceňování nebo i k systematickému sebeopovržení, zřetelnému zvláště, jak jsme viděli, u kabylských žen v jejich představě o vlastním pohlaví jako něčem deficičním, nehezkém, případně až odpuzujícím (a v představě mnoha mladých žen u nás, že jejich tělo neodpovídá módním estetickým kánonům), nebo v jejich souhlase s myšlenkou, že žena je vůbec méněcenný tvor⁵³. K symbolickému násilí dochází tehdy, jestliže ovládnání nemůže jinak, než vládnoucího (a tedy nadvládu) uznávat, protože k reflektování jak jeho, tak sebe sama, přesněji řečeno

⁵² Cf. P. Bourdieu, „Sur le pouvoir symbolique“, *Annales*, 3., květen-červen 1977, s. 405-411.

⁵³ Při rozhovorech vedených ve Francii v r. 1996 ženy často hovořily o tom, jak je pro ně obtížné přijmout vlastní tělo.

k reflektování vztahu mezi sebou a jím, disponuje pouze nástroji poznání, které s ním má společné a které nejsou ničím jiným než osvojenou formou vztahu nadvlády, a ukazují proto tento vztah jako přirozený; nebo, řečeno jinak, jestliže schémata, skrze něž nabíhají a hodnotí jak sebe, tak ty, kdo vládnou (nahore/dole, maskulinum/femininum, bílý/černý atd.) vyplývají z osvojeného, a tím naturalizovaného klasifikování, jehož plodem je i jeho vlastní sociální bytí.

Protože zde nemohu uvést s dostatečnou jemností (to by chtělo Virginii Woolfovou) dostatečné množství dostatečně různých a výmluvných příkladů konkrétních situací, kdy se toto jemné a často neviditelné násilí uplatňuje, přidržím se objektivních pozorování, pádnějších, než by byl popis nepatrných detailů interakce. Velká většina francouzských žen si například podle svého vlastního prohlášení přeje, aby jejich druh byl starší a – zcela koherentně k tomu – také větší než ony, a dvě třetiny z nich dokonce menšího muže výslovně odmítají⁵⁴. O čem tato obava, aby nezமிழely běžné znaky sexuální „hierarchie“, vypovídá? „Přijmout obrácený poměr vnějších znaků,“ píše Michel Bozon, „znamená vyvolat dojem, že vládné žena, a to ji (paradoxně) společensky snižuje: vedle menšího muže se sama také cítí menší“⁵⁵. Nejenže se tedy ženy, pokud jde o vnější znaky dominantního postavení, vcelku shodují s muži (kteří zase dávají přednost mladším ženám), ale počítají ve své představě o vztahu k muži, s nímž je (či bude) spjata jejich sociální totožnost, dokonce i s tím, jak ho budou vidět ostatní muži a ženy, až na něj přiloží všeobecně sdílená (v uvažované skupině) schémata vnímání a hodnocení. A protože podle těchto schémat platí nepsaný zákon, že dominantní postavení ve dvojici alespoň zdánlivě a pro pohled zvenčí zaujímá muž, přejí si ženy a mohou

⁵⁴ Když Myra Marx Ferrerová říká, že jinému rozdělení práce v domácnosti brání hlavně fakt, že se domácí práce považují za „nevhodné pro „skutečné“ muže“ (*unfit for „real“ men*), a že když muž doma pomáhá, ženy to tají, aby ho nesnížily (cf. M. Marx Ferrer, „Sacrifice, Satisfaction and Social Change: Employment and the Family“, in K. Brooklin Sacks a D. Remy [ed.], *My Troubles are Going to Have Trouble with Me*, New Brunswick [N.J.], Rutgers University Press, 1984, s. 73), odpovídá to téže logice.

⁵⁵ M. Bozon, „Les femmes et l'écart d'âge entre conjoints: une domination consentie“, I. „Types d'union et attentes en matière d'âge“, *Population*, 2, 1990, s. 327-360; II. „Modes d'entrée dans la vie adulte et représentations du conjoint“, *Population*, 3, 1990, s. 565-602; „Apparence physique et choix du conjoint“, *JNED, Congrès et colloques*, 7, 1991, s. 91-110.

milovat - už kvůli němu samotnému, kvůli důstojnosti, kterou mu *a priori* přiznávají a kterou chtějí, aby uznávali všichni, ale i kvůli sobě samým, své vlastní důstojnosti - jedině muž, který svou důstojnost očividně dosvědčuje tím, že „je převyšuje“. Vůbec se tu samozřejmě neuplatňuje nějaký kalkul, ale prostě jen jakoby arbitrární sklon, o němž se nediskutuje ani neuvažuje, jež však - alespoň podle zaznamenaných požadavků na věkový rozdíl a podle rozdílů skutečně panujících - plodí a uspokojuje právě taková zkušenost svrchovanosti, za jejíž nejnepochybnější a nejočividnější znaky všobecně platí věk a postava jakožto známky zralosti a garantovaného bezpečí.³⁶

Vrcholným paradoxem - srozumitelným právě jen z hlediska dispozice - je skutečnost, že „tradiční model“, to jest požadavek většího věkového rozdílu, panuje nejvíc mezi ženami řemeslníků, obchodníků, venkovanů nebo i dělníků, čili v kategoriích, kde žena získává jakési společenské postavení dodnes hlavně manželstvím; jako kdyby dispozice k podřízenosti, jejichž výrazem jsou tyto preference a jež zřejmě vyplývají z bezděčného přispůsobení se pravděpodobným účinkům struktury nadvlády, produkovaly jakousi obdobu uvědomělé kalkulace. A tyto dispozice nepochybně s určitým *opožděním*, které by ukázala jediné analýza jednatá a jeho variací nejen podle zaujímavého postavení, ale také podle dráhy - zároveň s tím, jak ubývá objektivní závislosti, která je plodí a udržuje (tento proces, jímž se dispozice přizpůsobují objektivním možnostem, je i vysvětlením faktu, že uplatnění žen v odborné práci má značný vliv na jejich postoj k rozvodu³⁷). Což potvrzuje, že milostné náklonnosti, na rozdíl od romantické představy, není cizí určitá forma racionality, jež však nemá nic společného s racionálním kalkulem, neboli že určitý podíl na lásce má často *amor fati*, láska k sociálnímu osudu.

Při uvažování o této specifické formě nadvlády musíme proto přesáhnout alternativu, nabízející buď (silový) nátlak, nebo (rozumný) souhlas, buď mechanický dril, nebo dobrovolnou, svobodnou, uvážanou, případně vypočítavou poddanost. Symbolická nad-

³⁶ Stálo by rovněž za zmínku, jak nesmírně rafinované dokáží některé kabyjské ženy (vyššího postavení), ačkoli prakticky vládnou, předstírat podřízenost, aby muž mohl vypadat sám před sebou i před druhými, jako že vládne on.

³⁷ Cf. B. Bastard a L. Cardia-Vouéche, „L'activité professionnelle des femmes: une ressource mais pour qui? Une réflexion sur l'accès au divorce“, *Sociologie et Travail*, 3, 1984, s. 308-316.

vláda (ať biologického rodu, nebo nadvláda etnická, kulturní, jazyková apod.) se neuplatňuje cestou čiré logiky vědouceho vědomí, ale skrze schémata vnímání, hodnocení a jednání, z nichž sestávají habitusy a která nezavírají na vědomých rozhodnutích a volní kontrole zakládají vztah poznání, jenž je sám sobě hluboce nepřuhledný³⁸. Paradoxní logiku mužské nadvlády a ženské poddanosti - poddanosti, o níž lze bez kontradikce říci, že je *spontánní a zároveň vynucená* - můžeme proto pochopit, jen když vezmeme v úvahu *dlouhodobé účinky*, jimiž se sociální řád otiskuje do žen (i mužů), neboli pod jeho tlakem spontánně vznikající dispozice.

Symbolická síla je forma moci působící na těla jakousi magií, jež nemá nic společného s fyzickým nátlakem. Tato magie však funguje jen za podmínek, že se může opřít, jako o jakési pružiny, o dispoziční uložené v hloubi těl³⁹. Funguje jako *sponsitěč*, totiž jen s nepatrným vynaložením energie, protože vlastně jen rozehrává dispozice dotyčným mužům či ženám vstřípené a jimi přijaté, takže jsou jí přístupni. Jinak řečeno, nachází pro sebe připravené podmínky a ekonomickou kompenzaci (v rozšířeném smyslu slova) díky obrovskému předchozímu úsilí, jímž natrvalo transformovala těla a zplodila dispozice, které teď jen probouzí a rozehrává; její transformační tlak je tím mocnější, že v podstatě působí neviditelně a záladně, cestou nenápadného přivyknání symbolickým strukturám fyzického světa a brzké a pak už stále zkušnosti interakcí prostoupených strukturami nadvlády.

Akty praktického poznání a uznání magické hranice mezi vládnoucími a ovládanými, tyto akty, jež rozehrává magie symbolické moci - a jimiž ovládaní, často nevědomky, nebo i někdy proti své vůli, čistě jen tím, že vnucované hranice mičky přijímají, své

³⁸ Z mnoha svědectví či poznatků o zkušnosti symbolického násilí svázaného s jazykovou nadvládou tu chci uvést jako dobrý příklad pouze to, co píše p. Abiodun Goke-Parola o nezávislé Nigérii: obzvlášť jasným důkazem skutečnosti, že stále trvá „navyk pohrdat vším domorodým“, je vztah Nigerců k jejich vlastním jazykům, jehož výuku ve škole odmítají, a na druhé straně k jazyku kolonizátora, jímž hovoří, „přijímajíce *bevis Angličana /.../*, aby dosáhli toho, co se považuje za anglický nosový přívuk“ (cf. A. Goke-Parola, *The Role of Language in the Struggle for Power and Legitimacy in Africa*, African Studies, 31, Lewiston, Queenston, Lampeter, The Edwin Mellen Press, 1993).

³⁹ V týchž termínech lze chápat i symbolickou účinnost náboženského poselství (papežské buly, kázání, prorocství ap.). I ono očividně spočívá na předchozí náboženské socializační práci (catechismus, účast při mších a hlavně brzký vstup do religiozitou prosaklého světa).

područí ještě posilují -, mají často formu *tělesných emocí* - hanby, nespokojenosti, strachu, pocitu pokoření nebo provinilosti - nebo také *vášně* a *cítě* - lásky, obdivu, úcty; emoci někdy o to bolestnějších, že se prozrazují viditelnými známkami jako červenáním, rozpačitou řečí, neobratností, chvěním, hněvem nebo bezmocnou zúřivitostí; tím vším se, byť i bezděky a nechť, projevuje podřízenost dominantnímu názoru, to všechno svědčí o neochotě těla poslechnout příkazy vědomí a vůle a o jeho skryté, vnitřním konfliktu a rozpolcenosti často provázené souhrně s cenzurními tlaky sociální struktury.

Vášnivě pocity habitu, který je v područí (ať už druhého rodu, nebo jiného etnika, jiné kultury či jazyka), somatizovaný sociální vztah, sociální zákon, z něhož se stal zákon vtělený, to nejsou věci, které by se daly potlačit pouhou silou vůle oprěné o osvobozující uvědomění. Myslet si, že symbolické násilí se dá překonat čistě jen uvědoměním a vůlí, je naprostá iluze, protože jeho účinky a podmiňky jeho účinnosti jsou trvale vepsány do nehlubší hloubi těla ve formě dispozic. Je to zřejmé zvláště na vztazích přibuzenství a vztazích podle tohoto modelu pojímaných, kdy trvalé náklonnosti socializovaného těla, prožívané a vyjadřující se jako cit (synovská láska, bratrská apod.) nebo jako povinnost, případně jako směs úcty a láskylné oddanosti, mohou přezít ještě dlouho poté, co sociální podmínky jejich existence pomínují. Něco podobného se děje i v případě, kdy skončil vnější útlak a dosáhlo se formálních svobod - hlasovacího práva, práva na vzdělání, na přístup ke všem profesím včetně politických: namísto výslovného vyloučení nastupuje sebevylučování a myšlenka „poslání“ (jejíž „působení“ je stejně negativní jako pozitivní). Má-li žena, tak jako u Kabyľů, výslovný zákaz vstupu na veřejná místa, takže se musí zdržovat v oddělených prostorách a k prostorám mužským, jako je třeba místo shromažďování, se vůbec jen přiblížit je pro ni strašlivou zkouškou, pak *sociálně naočkovaná agorafobie* může mít účinnost skoro stejnou; může přezít ještě dlouho po zrušení těch nejviditelnějších zákazů a věstí ženy k tomu, že se z *agory* vylučují samy.

Připomínat, že nadvláda zanechává v tělech trvalé stopy a že tím dosahuje takových a takových účinků, neznamená poskytovat zbraně těm, kdo nadvládu ratifikují oním obzvlášť zvrhlým způsobem spočívajícím v tvrzení, že jsou ženy svým útlakem samy vinný, protože se chovají pokorně z *elastní vůle* („samy sobě jsou nejhorším nepřítelem“), nebo že dokonce být v područí se jim líbí, že

způsob, jímž se s nimi zachází, jim při jejich určitém vrozeném masochismu „dělá dobře“. Pravda nicméně je, že dispozice k poddanosti, sloužící někdy k „zlehčování obětí“, jsou plodem objektivních struktur a že tyto dispozice mohou účinkovat právě jen díky tomu, že tyto dispozice rozehrávají a udržují stále při životě. Symbolická moc se může uplatňovat jediné za přispění těch, kdo jsou jejím předmětem a kdo ji snáší právě proto, že ji *spotluvy-tvářejí*. Místo abychom však (po způsobu etnometodologického či jiného idealistického konstruktivismu) zůstali u tohoto konstatování, je třeba si uvědomit a vzít v počet skutečnost, že poznávací struktury, jež rozhodují o čínech formujících svět a různé druhy jeho moci, jsou vytvářeny sociálně. A že tedy tato praktická konstrukce zcela očividně nespočívá v uvědoměním, svobodném a uváženém intelektuálním aktu nějakého izolovaného „subjektu“, nýbrž že i ona sama vznikla pod vlivem určité moci, jež se ve formě dispozic (k obdivu, úctě, lásce atd.) a schémat vnímání trvale vepsala do těla ovládaných a činí je k určitém symbolickým proje- vům moci *vnímavými*.

Je sice pravda, že podmínkou uznání nadvlády, dokonce i uznání zdlánlivě vynuceného čírou silou (ať už zbrání nebo peněz), je vždycky určité poznání, to však ještě neznamená, že je můžeme popisovat jako uvědoměně, brát na ně - jako Marx (a hlavně ti, kdo po Lukácsovi hovoří o „falešném vědomí“) - intelektuálskou a scholastickou „míru“, jež, nezajíc dispoziční teorii jednání, neví nic o neprůhlednosti a inercii daných faktem, že se sociální struktury otiskují do těla, a navozuje představu, jako by k osvobození žen mohlo automaticky vést prostě „uvědomění“.

Jeanne Favret-Saadaová sice správně ukazuje, že označovat výsledek „přesvědčování a svodu“ jako „souhlas“ je neadekvátní, ale z alternativy útlak, nebo souhlas jako „svobodné přijetí“ a „výslovné přitakání“ se přesto nedokáže vymanit, neboť stejně jako Marx, od něhož si vypůjčuje slovník odcizení, zůstává v zajetí filozofie „*vědění*“ (hovoří například o „ovládaném, rozdrtořeném, kontradičním vědomí utiskovaných“ nebo o „*vědění žen* zavaleném fyzickou, právní a mentální silou mužů“); protože nebere v úvahu *trvalé účinky*, jimiž se mužský řád otiskuje do těla, nemůže onen účinek symbolického násilí, jímž je nadšená oddanost, správně pochopit⁶⁹. A ještě méně než o „*vědění*“ je patrně namístě hovořit

⁶⁹ J. Favret-Saada, „L'arrondissement des femmes“, *Les Temps modernes*, únor 1987, s. 137-150.

o „představách“, tak jak se to tu a tam a tak trochu nazdařbůh děje, neboť v takových případech se obzvlášť snadno zapomíná, že podstatou domínáního vidění není prostě jen nějaká mentální představa, nějaké fantazma („mýšlenky v hlavě“), nějaká „ideologie“, ale systém struktur trvale vepsaných do věci a těla. Kritickou analýzu pojmu souhlas, jímž se „takřka“ škrtá veškerá odpovědnost ze strany utiskovatele“⁶¹ a vina se ve skutečnosti svaluje zase jen na utiskované“⁶², dovedla patrně nejdál Nicole-Claude Mathieuová v textu nazvaném „O ovládném vědomí“⁶³, protože však i ona stále hovoří o „vědomí“, nedaří se jí vést analýzu nadvědy, jež *omezí je možnosti myšlení a jednání utiskovaných*⁶⁴ a „zavaluje jejich vědomí všudypřítomnou mocí mužů“⁶⁵, až úplně do konce.

Neuvádím tyto výhrady bezdůvodně: vyplývá z nich totiž, že symbolickou revolucí, po níž volá feministické hnutí, nemůže způsobit pouze nějaký obrat ve vědomích a vůli. Protože oporou symbolického násilí v podstatě nejsou oklamaná vědomí, jež by stačilo osvětlit, ale dispozice přízpusobené strukturám nadvlády, které je zplodily, nemůže vztah kompatibility mezi držiteli symbolické nadvlády a jejími oběťmi rozbit nic jiného než radikální změna sociálních podmínek, z nichž se ony dispozice, nutící ovládané pohližet na vládnoucí i na sebe samotné z hlediska vládnoucí, rodí. Symbolické násilí se uplatňuje pouze na základě aktu poznání a praktického nerozpoznání, k němuž dochází mimo vědomí i vůli a který všem projevům, příkazům, popudům, svodům, hrozbám, výtkám, rozkazům či voláním k pořádku dodává „hypnotickou moc“. Pokud jde o *jebo trvání nebo změnu*, je však takovýto vztah nadvlády, fungující čistě díky kompatibility dispozice, hluboce závislý na trvání nebo změně struktur, jejichž jsou ony dispozice plodem (a zvláště na trvání nebo změně struktury trhu symbolických statků, jehož základním zákonem je, že se s ženami zachází jako s předměty, obsahujícími zdola nahoru).

⁶¹ N.-C. Mathieu, *Catégorisation et idéologies de sexe*, Paris, Côté-femmes, 1991, s. 225.

⁶² *Ibid.*, s. 226.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*, s. 216.

⁶⁵ *Ibid.*, s. 180. Stojí mimochodem za zaznamenaní, že k nejrozhodnějšímu pokroku v kritice mužského pojetí vztahů reprodukce (např. minimalizování jak slovem, tak po stránce rituálu, čistě ženského podílu) nejspolehlivěji přispěla etnologická analýza jednání, zvláště rituálních praktik (cf. např. texty shrnuté N.-C. Mathieuovou *in* N. Echarid, O. Journet, C. Michard-Marchal, C. Ribéry, N.-C. Mathieu, P. Tabet, *L'Arrondissement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, 1985).

Dispozice (*habitus*) jsou tedy jak u mužů, tak u žen neoddtělitelné od struktur (*habitudines* v Leibnizově smyslu), které je plodí a reprodukují, a zvláště od celé struktury technicko-rituálních aktivit, jež má v posledku svůj základ ve struktuře trhu symbolických statků“⁶⁶. Principem inferiority ženy a jejího vylučování, ratifikovaným a rozšiřovaným myticko-rituálním systémem do takové míry, až se stává principem dělení celého vesmíru, není nic jiného než ona základní asymetrie *subjektu, a. objektu, aktéra a nástroje*, která panuje mezi mužem a ženou na poli symbolických směn, na poli vztahů produkce a reprodukce symbolického kapitálu, jejichž ústředním místem je sňatkový trh a které zakládají celý společenský řád: ženy se zde mohou jevit pouze jako předměty či ještě spíš symboly, jejichž smysl leží mimo ně a jejichž funkcí je přispívat k uchovávaní nebo zveřšování symbolického kapitálu drženého muži. Toto ženám přisuzované postavení vyvstává a *contrario* s plnou pravdivostí v mezí situaci, kdy rodina bez mužského potomka nemá jinou možnost, než v zájmu uchování rodu *přimout* pro svou dceru muže, *awritb*, proti místnímu zvyku do svého vlastního domu, takže oběživem, předmětem, se pak stává on („dělá manželku“; jak říkájí Kabylové): taktó pokořená rodina, zneuctená tím, že se „muž-předmět“ vzdal svého mužství, se pak snaží uchovat si – a pokud možno i jemu samotnému – jakési zdání cti pomocí různého manévrování, nad nímž všichni ostatní, at je to v Kabylii nebo v Béarn, cíleně přivírají oči.

Primát přičítaný v kulturních taxonomiích mužství je dán právě logikou ekonomie symbolických směn, přesněji řečeno sociálním pojetím příbuzenských a manželských vztahů, jež přičítá ženě statut směnného předmětu, definovaného podle mužských zájmů a odsouzeného přispívat tak k reprodukci symbolického kapitálu mužů. Základ incestu, podle Lévi-Strausse základní akti spolednosti, neboť implikuje imperativ směny jako mezilidské komunikace rovného s rovným, je korelátém instituce násilí, jež popírá ženy jako subjekty směny a svazků skrze ně nastolovaných a dělá

⁶⁶ Když Leibniz hovoří o „habitudines“, aby tím označil určité způsoby trvání, struktury zrozené z vývoje, vlastně tak předjímá některá tušení moderních filozofů, například Peirceova (G. W. Leibniz, „Quid sit idea“, *in* Gerhardt [ed.], *Philosophischen Schriften*, VII, s. 263-264).

z nich pouhé objekty, nebo spíš *symbolické nástroje mužské politiky*: ženy, odsouzené cirkulovat jako oběživo a nastolovat tím vztahy mezi muži, jsou redukovány na pouhé nástroje produkce a reprodukce symbolického a sociálního kapitálu. A – opustíme-li už úplně Lévi-Straussovo čisté „sémiologické“ pojetí – možná že oběh sadeovský, který, jak říká Anne-Marie Dardignová, dělá „z ženského těla předmět doslova a do písmene zhodnotitelný a zaměnitelný, obíhající mezi muži stejně jako peníze“⁶⁷, je jen jakousi krajní, deziluzovanou či cynickou formou oběhu léviStraussovského, formou, která, založena nepochybně na deziluzi (jejímž je erotismus jedním z aspektů) spojené s všeobecným rozšířením peněžní směny, jasně odhaluje, že i legitimní oběh, legitimních žen v posledku spočívá na násilí. Obě pojetí, jak striktně sémiologické, chápající směnu žen jako vztah komunikace a zatemňující tím politickou dimenzi sňatkové transakce, totiž silový vztah směřující k uchování nebo zvýšení symbolické síly⁶⁸, tak pojetí čisté „ekonomické“ (ať už marxistické nebo jiné), směřující logiku symbolické produkce s logikou produkce čisté ekonomické a pojímající směnu žen jako směnu zboží, mají to společné, že jim uniká fundamentální dvojnáčnost ekonomie symbolických statků: protože tato ekonomie směřuje k hromadění symbolického kapitálu (např. kapitálu cti), proměňuje hrubé materiály – ženy v první řadě, ale i všechny jiné ve své formě směnitélné předměty – v *clary* (a ne v produkty), neboli ve známky komunikace, jež jsou neodlučitelné i nástroji nadvlády.⁶⁹

Takové pojetí bere v úvahu nejen specifickou strukturu této směny, ale také sociální práci, kterou tato směna vyžaduje od svých účastníků, a hlavně onu práci, jež je nutná k produkování a reprodukování jak jejich vlastních aktérů (aktivních), to jest mužů, i pasiv-

⁶⁷ A.-M. Dardignová, *Les Cbâteau d'Eros ou les infortunes du sexe des femmes*, Paris, Maspéro, 1980, s. 88.

⁶⁸ Jaké důsledky má rozchod se sémiologickým pojetím směny pro pochopení směny jazykové, o tom viz P. Bourdieu, *Ce que parler veut dire*, op. cit., s. 13-21 a passim.

⁶⁹ Tato materialistická analýza ekonomie symbolických statků umožňuje vymánit se z bezvýhodné alternativy „materiálního“ na jedné straně a „ideálního“ na druhé, alternativy, jejímž pokračováním je opozice mezi studii „materialistickými“ a studii „symbolickými“ (často – například u autorek jako Michèle Rosaldová, Sherry Ortnerová nebo Gayle Rubinová – vsutku pozoruhodnými, ale podle mého soudu pouze účelými: Rosaldová a Ortnerová posvěřily roli symbolických opozic a fakt kompatibility ovládaných; Rubinová vazbu mezi symbolickými směnami a sňatkovými strategiami).

ních, to jest žen), tak samotné její logiky – v opaku k iluzi, že symbolický kapitál se reprodukuje jaksi sám od sebe, bez účasti nějak situovaných a nějak datovaných aktérů. (Re)produkovat aktéry znamená (re)produkovat kategorie (ve smyslu schémat vnímání a hodnotení) a ve smyslu sociálních skupin), které pořádají společenský svět; kategorie přibuznosti samozřejmě, ale také kategorie myticko-rituální; (re)produkovat hru a vsázky znamená (re)produkovat podmínky přístupu k sociální reprodukci (nejen k sexualitě): reprodukci založené na soupeřivé smně směřující k vytváření co nejbohatších genealogií, k hromadění jmen potomků či předků, neboli symbolického kapitálu zajišťujícího trvalou moc a práva nad druhými osobami: muži produkují znaky a jako soupeřící partneři navzájem si rovni ve cti je aktivně smněují, přičemž ona rovnost ve cti může zároveň plodit i nerovnost ve cti neboli nadvládu. Čistě sémiologické pojetí v Lévi-Straussově stylu toto nezachycuje. Mezi mužem, subjektem směny, a ženou, jejím objektem, mezi mužem, rozhodujícím o produkci i reprodukci a odpovědným za ni, a ženou, *transformovaným* produktem této práce, panuje radikální asymetrie.⁷⁰

Jestliže získávat symbolický a sociální kapitál představuje, tak jako v Kabylii, víceméně jedinou možnou formu hromadění, pak se žena stává hodnotou, kterou je třeba chránit před urážkou i jakýmkoli podezřením a která, investována do směny, může plodit určité aliance, čili sociální kapitál, a prestižní spojence, čili kapitál symbolický. A protože hodnota těchto aliancí, neboli symbolický zisk, jež mohou přinést, zčásti závisí na symbolické hodnotě žen pro směnu použitelných, to jest na jejich pověsti a hlavně jejich cudnosti – sloužící za z fetišizované měřtko pověsti mužské, čili symbolického kapitálu celého rodu – je celkem pochopitelné, že bra-tři nebo otcové mají stejný sklon k podezíravé nebo až paranooidní bdělosti jako manželé.

⁷⁰ U každé ze shora uvedených propozic bych byl mohl (nebo i měl) vyznačit, čím se odlišuje jednak od tezi Lévi-Straussových (to jsem udělal jen v jednom bodě, jež jsem považoval za obzvlášť důležitý), a jednak od té či oné z analýz mu blízkých, a hlavně od pojetí Gayle Rubinové („The Traffic in Woman. The Political Economy of Sex“, in R. R. Reiter [ed.], *Toward an Anthropology of Women*, New York, Monthly Review Press, 1975), která ve snaze ukázat útlak žen přejímá některé rysy základní analýzy Lévi-Straussovy, ale zaujímá jiné hledisko než já. Byl bych tak zmněním autorům učinil zadost a zároveň nejen zdůraznil, čím se já sám „liším“, ale hlavně se vyhnul mylnému zdání, že opakuji nebo přejímám analýzy, jichž jsem protivníkem.

Ekonomie symbolických statků, pořádající vnímání sociálního světa podle principů základního dělení, se vnučuje v celém sociálním věsmíru, to jest nejen v ekonomii produkce ekonomické, ale i v ekonomii *biologické reprodukce*. Právě proto se zřejmě nejen v Kabylii, ale i v lečteřích jiných tradicích, čistě ženská práce, již je těhotenství a porod, jakoby úplně ztrácí za prací čistě mužskou, již je oplodnění. (Mimochodem když Mary O'Brienová vidí mužskou nadvládu z psychologického hlediska jako výsledek snahy mužů kompenzovat skutečnost, že sami nemají možnost reprodukce druhu, a potlačování skutečně ženské práce, již je porod, nastolit primát otcovství, sice se nemýlí, ale nevidí přitom, v čem má tato „ideologická“ práce svou skutečnou podstatu, že jde totiž o tlaky ekonomie symbolických statků, jež podřizují biologickou reprodukci potřebám reprodukce symbolického kapitálu⁷¹). Stejně jako v cyklu zemědělském, i v cyklu plození stává myticko-rituální logika na první místo mužský zásah: ten je vždy, ať jde o sňatek nebo o zahájení polních prací, zdůrazněn veřejnými, oficiálními, společnými obřady, zatímco období těhotenství, ať ženy, nebo země během zimy, provázejí rity pouze fakultativní a takřkajíc letmé: na jedné straně *diskontinuitní a neobyčejný* zásah do chodu života, riskantní, nebezpečný a slavnostně – v případě první polní práce někdy i veřejně, před celou skupinou – vykonaný akt otevření, na druhé jen jakýsi přirozený a pasivní proces bobtnání, které se v ženě nebo v zemi prostě jen odehrává a které od ženy, skýtající mu spíše jen příležitost nebo oporu, než že by byla jeho aktérkou, vyžaduje pouze průvodní technické či rituální úkony, akty, které mají asistovat pracující přírodě (podobně jako pleť nebo sběr trávy pro zvířata) a jsou proto hned dvakrát odsouzeny probíhat bez povšimnutí, a hlavně povšimnutí mužského. Známé, neustálé, běžné, opakované a jednotvárné, „pokorné a prosté“, jak dříve básník, odehrávající se většinou v ústraní, v šeru domu, nebo v mrtvém čase zemědělského roku⁷².

Dělení podle pohlaví je obsaženo na jedné straně v rozdělování aktivit, s nimiž spojujeme myšlenku práce, a v širším smyslu v dělbě práce týkající se uchování sociálního a symbolického kapitálu.

⁷¹ M. O'Brien, *The Politics of Reproduction*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1981.

⁷² V našem světě tato opozice mezi nepřetržitým a přetržitým vyvíjí v opozici mezi rutinou ženské práce v domácnosti a „včelími rozhodnutími“, jež si rádi osobují muži (cf. M. Glauque, *Fi de Singly*, „L'organisation domestique: pouvoir et négociation“, *Economie et statistique*, 187, Paris, INSEE, 1986).

tátu, kdy je monopol na všechny oficiální, veřejné, *représentativní* činnosti, a zvláště na všechny směny v rovině cti, řeči (při každodenních setkáních) a hlavně ve shromážděních), v rovině darů, žen, výzev a vrážd (z nichž krajní mezi je válka) přisuzován mužům; a na druhé straně je obsaženo v dispozicích (habitech) protagonistů ekonomie symbolických statků: v dispozicích žen, redukováných touto ekonomikou na *objekty* směny (i když za určitých podmínek mohou mít ženy na zaměření a pořádání směn vliv alespoň v zastoupení); v dispozicích mužů, vedených celým sociálním řádem, a hlavně odměnami či sankcemi očekávanými od trhu symbolických statků, k tomu, aby uměli a chtěli – neboť v tom spočívá smysl pro čest – brát všechny hry vážně a tím je zároveň jako vážné ustavovali.

Když jsem v jedné jiné práci⁷³ pod hlavičkou rozdělení práce podle pohlaví popsal rozdělení *pouze aktivní výrobních*, mylně jsem tím převzal etnocentrickou definici práce, o níž jinde⁷⁴ sám píši, že to je vynález dějin a něco docela jiného než předkapitalistická definice „práce“ jakožto plnění určité, dalo by se říci „totální“ či nediferencované sociální funkce zahrnující i činnosti, které by naše společnost nepovažovala za produktivní, neboť je neprovází žádná peněžní odměna: jsou to – jak u Kabytů, tak ve většině společností předkapitalistických, ale i v prostředí šlechtických „starého režimu“ a privilegovaných tříd společností kapitalistických – všechny činnosti přímo či nepřímo zaměřené k reprodukci sociálního a symbolického kapitálu, jako například vyjednávání určitého sňatku, u Kabytů promluva ve shromáždění mužů, nebo jinde pěstování módního sportu, vedení salonu, pořádání plesu nebo otevření nějakého charitativního podniku. Přijmout podobně okleštěnou definici pak ovšem znamená nezachytit objektivní strukturu dělby „úkolů“ či *povinností* podle pohlaví v celé úplnosti, neboť tato struktura se rozprostírá po všech oblastech jednání a zvláště v oblasti směn – kde se veřejné, diskontinuitní, neobyčejné směny mužské jasně odlišují od soukromých, případně skrytých, neustálých a běžných směn ženských; a totéž se týká i aktivit náboženských či rituálních, kde lze pozorovat opozice založené na témž principu.

Tato primordiální investice do sociálních her (*illusio*), jež dělá muže pravým mužem – jež zakládá jeho smysl pro čest, jeho mužnost, *manliness* nebo, jak říkají Kabylové, „kabylskost“ (*thakabajlith*) – je nediskutovaným principem všech povinností k sobě

⁷³ P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, op. cit., s. 358.

⁷⁴ Cf. P. Bourdieu, *Travail et travailleurs en Algérie*, Paris-La Haye, Mouton, 1963 a *Algérie 60*, Paris, Éditions de Minuit, 1977.

samému, motorem či hybatelem všeho, co muž *dluží* sám sobě, co je sám sobě povinen konat, aby byl sám se sebou vyrovnán, aby zůstal ve svých očích hodným určité představy o muži. Jak soutěživé investice mužů, tak i ctnosti žen, složené vesměs z odříkání a zdrženlivosti, obě dvě tato nutkání mají svůj původ ve vztahu mezi habitem, utvářeným podle základního dělení na rovné a křivé, vztyčené a ležící, silné a slabé, zkrátka maskulinní a femininní, a podle téhož dělení uspořádaným sociálním prostorem.

Smysl pro čest, tato specifická forma smyslu pro hru, jež se získává pod dlouhodobým tlakem pravidelnosti a pravidel ekonomie symbolických statků, je například hybnou silou systému reprodukčních strategií – strategií plodnosti, strategií sňatkových, výchovných, ekonomických, nástupnických, vesměs zaměřených k předávání zděděných mocí a výsad –, jimiž se muži, monopolní držitelé nástrojů produkce a reprodukce symbolického kapitálu, snaží tento kapitál si uchovat nebo rozmnožit.⁷⁵ Tendence kapitálu cti (symbolického kapitálu vlastního určitého rodu nebo – jako v Béarn, u středověké šlechty a jistě i jinde – určitým „domem“) uchovávat se v čínech aktérů se somatizovala a z nutnosti symbolického řádu se stala ctnost.

Z veřejných míst shromažďování a z tržišť, kde se odehrávají hry běžně považované za ty nejvážnější v lidském životě, to jest například hry cti, jsou ženy vykázány. Vykázány takřka jako *a priori*, ve jménu (nevysslovené) zásady rovnosti ve cti, podle níž se výzva – neboť je počtou – může adresovat pouze muž (a ne ženě), a to muži čestnému, schopnému riposty, která jakožto určitá forma uznání je rovněž počtou. Proces svým uzavřeným kruhem dosvědčuje, jak je toto vykázání ženy arbitrární.

MUŽNOST A NÁSILÍ

Ženy se pod vlivem socializace směřující k jejich ponižení a popření učí negativním ctnostem odříkání, rezignace a mlčení, dominantní pohled však spoutává a potouchle mění v oběť i muže. Stejně jako

⁷⁵ O vztbě mezi cti a sňatkovými a následnickými strategiemi viz např.: P. Bourdieu, „Célibat et condition paysanne“, *Études rurales*, 5-6, duben-září 1962, s. 32-136; „Les stratégies matrimoniales dans le système des stratégies de reproduction“, *Annales*, 4-5, červenec-říjen 1972, s. 1105-1127; Y. Castan, *Hommes et relations sociales en Languedoc (1715-1780)*, Paris, Plon, 1974, s. 17-18; R. A. Nye, *Masculinity and Male Codes of Honor in Modern France*, New York, Oxford University Press, 1993.

dispozice k poddanosti, ani dispozice k osobování si a uplatňování nadvlády nejsou dány od přírody, ale vynvážejí se jediné dlouhou socializační prací, to jest, jak jsme viděli, dlouhodobým aktivním diferencováním mezi pohlavími. Být mužem ve smyslu *vir* znamená být určitým způsobem, vyznačovat se určitou *virtus*, jež se jeví jako „něco samozřejmého“, o čem se nediskutuje. Podobně jako urozenost, i čest – vepsaná do těla jako určitý počet zdánlivě přirozených kového postoje či chůze a harmonujících s určitým způsobem myšlení a jednání, s určitým *étosem*, vírou atd. – čestnému muži *vládné*, ale bez většího nátlaku. *Řídit* (ve dvojím smyslu) jeho myšlení a jednání jako nějaká síla („je to silnější než on“), ale bez jakéhokoli mechanického násilí (dotyčný může uhnout a požadavku nedostat); vede jeho činy jako nějaká logická nutnost (dotyčný „nemůže jinak“, nemá-li popřít sama sebe), ale nevnučuje se mu přitom jako nějaké pravidlo či neúprosná logika nějakého racionálního výpočtu. Tato vyšší síla, schopná přimět muže k činům, které bez rozmyšlení či nějakého zkoumání přijme jako nevyhnutelné a samozřejmé, ačkoli jinému by se zdály nemožné nebo nemyslitelné, je transcendované sociálně, jež se stalo tělem a funguje jako *amor fati*, láska k osudu, sklon těla identifikovat se se samou podstatou sociality, jež se tak stává osudem. Šlechtivci nebo čestnost (*nif*) ve smyslu určitého počtu dispozic platících za ušlechtilé (fyzická a mravní odvaha, šlechtnost, velkodušnost) jsou produktem socializace, pojmenovávání a vštěpování, díky nimž se nakonec určitá sociální identita, nastolená jednou z oněch všeobecně známých a uznávaných „mystických demarkačních čar“, jež vryčují sociální svět, otiskne do určité biologické podstaty a stane se habitem, vtěleným sociálním zákonem.

Výsada mužství je zároveň i past a platí se za ni neustálým, někdy až nesmyslným napětím a vypětím, k němuž každého muže nutí povinnost projevat se za všech okolností jako muž.⁷⁶ Pokud

⁷⁶ A to především, alespoň pokud jde o severofrické poličnosti, v rovině sexu, jak podle svědeckví shromažďovaných v šedesátých letech jedním alžírským lékařníkem dokazuje množství mužů velmi často a zcela běžně užívajících – a v seznamu léků tradičních lékáren vředycky silně zastoupených – afrodisiak. Mužnost je ve skutečnosti více nebo méně maskované vystavena zkoušce kolektivního soudu nejen při obrazech deflorace nevěsty, ale hodné místa je věnováno sexu a případům mužského selhání také v ženských rozhovorech. Výbuch zájmu, jaký vyvolává v Evropě i ve Spojených státech na počátku r. 1998 pilulka Viagra, je spolu s mnoha psychotropními a medicínskými texty důkazem, že obavy ve věci fyzických projevů mužnosti nejsou jen nějakou exotickou zvláštností.