

ÚVOD

Devatenácté století spatřovalo v primitivních náboženstvích dvě zvláštnosti, které je jako celek oddělovaly od ostatních velkých světových náboženství. Jednak byla primitivní náboženství inspirována strachem, a pak byla také nerozlučně spjata s ideou znečistění a hygieny. Téměř všechny zprávy misionářů a cestovatelů o primitivních náboženstvích líčí strach, děs nebo hrůzu, ve které jejich vyznavači žili. Zdrojem takového strachu je víra ve strašlivé katastrofy, které postihnou člověka, který bezděčně překročí zapovězenou hranici nebo se ocitne v nějakém nečistém stavu. A jelikož strach tlumí rozum, lze ho vinit i z dalších zvláštností v primitivním myšlení, zejména z ideje poskvrnění. Takto to shrnuje Ricoeur:

*La souillure elle-même est à peine une
representation et celle-ci est noyée dans une
peur spécifique qui bouche la réflexion; avec
la souillure nous entrons au règne de la Terreur.* (s. 31)

Jenže antropologové, kteří se odvážili blíže prozkoumat tyto primitivní kultury, v nich nenašli ani stopu po strachu. Evans-Pritchard uskutečnil výzkum o čarodějnictví mezi lidmi, které považoval v celém Súdánu za nejšťastnější a nejvíce bezstarostné: u Azandů. Pocit azandského muže, když se dozví, že byl uhranut, není ani tak děs jako spíše zdravé rozhořčení, takové, jaké bychom pociťovali my, kdybychom se stali obětí zpronevěry.

Evans-Pritchard zdůrazňuje, že Nuerové, hluboce zbožní lidé, považují Boha za blízkého přítele. Audrey Richardsová byla svědkem dívčích iniciačních obřadů kmene Bemba a všimla si přirozeného a uvolněného chování všech účinkujících. A takto bychom mohli

pokračovat dále. Antropologové očekávají, že se rituály budou vést alespoň s náboženskou bází a úctou, ale nakonec si připadají jako agnostický pozorovatel v chrámu sv. Petra, který je šokován neuctivým hlomozem dospělých a dětmi, které si na dlažebních kostkách hrají piškvorky. Zdá se tedy, že představa o primitivním náboženském strachu, spolu s domněnkou, že strach zamezuje řádnému fungování lidského rozumu, je falešnou cestou k pochopení těchto náboženství.

Naopak problematika hygieny se jeví jako vhodnější cesta, avšak jen tehdy, následujeme-li ji s určitým sebepoznáním. Špína, tak jak ji dnes chápeme, je v podstatě nepořádek. Absolutní špína neexistuje: existuje jen v očích pozorovatele. Vyhýbáme-li se špíně, nečiníme tak ze zbabělosti a ještě méně z posvátného strachu. Ani naše představy o infekcích a nemocech nevysvětlují celou širokou škálu našeho chování, kdy se špínu snažíme zbavit nebo se jí vyhnout. Špína uráží řád. Snaha zbavit se špíny tedy není negativním projevem, ale naopak pozitivní snahou o organizaci vlastního prostředí.

Já sama jsem, co se týče nepořádku, spíše tolerantní. Ale pamatuji si, že jsem se necítila příliš uvolněně v jedné koupelně, která sice byla zcela bez poskvrny, ale byla postavena ve starém domě, kde jednoduše postavili dveře u každého konce chodby mezi dvěma schodišti. Avšak výzdoba zůstala stejná: rytina Vinogradoffa, knihy, zahradní náčiní a holínky. Na této scéně by nebylo nic zas tak zvláštního, kdyby se skutečně jednalo o zadní část chodby, ale jako koupelna poněkud ztratila atmosféru. Já, která málokdy cítím potřebu jiným vnucovat svou představu externí reality, jsem konečně začala chápat chování svých citlivějších přátel. V tom, jak bojujeme se špínou, uklízíme, tapetujeme a zdobíme, nejsme poháněni úzkostí uniknout nemoci, ale spíše pozitivně uvádíme v řád naše prostředí, přizpůsobujeme ho naší představě. Naše snaha vyhnout se špíně není odrazem našich obav nebo naší nerozumnosti, ale spíše jde o kreativní proces, o pokus spojit formu s funkcí, sjednotit naši zkušenost. Jestliže lze naše pokusy o separaci, úklid a očistu chápat takto, pak bychom měli interpretovat primitivní očišťování a profylaxi ve stejném světle.

V této knize jsem se snažila ukázat, že rituály čistoty a nečistoty vytvářejí jednotu zkušenosti. Nejsou tedy ani zdaleka anomálií v rámci celkového konceptu náboženství, ale spíše pozitivním přínosem k pokání. S pomocí rituálů jsou chápány a veřejně prezentovány symbolické vzorce. V rámci těchto vzorců jsou spojeny nesourodé elementy a nesourodé zkušenosti je pak přiřazen význam.

Představy o znečištění fungují ve společnosti na dvou úrovních, jedna je především instrumentální a druhá expresivní. Na té první, více zřejmé úrovni, se lidé snaží navzájem ovlivnit své chování. Názory a víry umocňují sociální tlak: všechny síly vesmíru jsou povolávány, aby naplnily přání umírajícího muže, zaručily důstojnost matky, zachovaly práva slabých a nevinných. Udržet si politickou moc je nejisté a riskantní a primitivní vládci nejsou výjimkou. Zjišťujeme, že jejich legitimní nárok na moc je udržován díky víře v neobvyklou sílu, která z nich má vycházet, z insignie jejich úřadu nebo ze slov, která pronáší. A podobně i ideální řád společnosti je chráněn hrozbou nebezpečí, kterým se vyhrožuje případným přestupitelům zákona. Víra v toto nebezpečí je nejen jakousi výhrůžkou, kterou jeden člověk používá k manipulaci s druhým, ale zároveň se jedná o takové nebezpečí, u kterého se člověk obává, že si ho na sebe přivodí svým vlastním proviněním. Víra v takové nebezpečí k nám promlouvá mocným jazykem vzájemného vydírání. Na této úrovni se na pomoc povolávají přírodní zákony, aby schválily a upevnily morální kodex: tento druh nemoci je následkem cizoložství, jiný je následkem incestu, tato přírodní katastrofa je důsledkem politické nelояálnosti a jiná zase důsledkem bezbožnosti. Celý vesmír je zapřažen do lidského úsilí o to, aby jeden druhého přinutil k dobrému občanství. A tak zjišťujeme, že některé morální hodnoty se prosazují s pomocí víry v nebezpečnou nákazu a stejně tak se definují určitá sociální pravidla: jako když lidé věří, že jen letmý pohled nebo dotek cizoložníka může způsobit jeho dětem nebo sousedům nemoc.

Není tedy těžké si představit, jak lze v rámci vzájemného dialogu použít představu a víru ve znečištění podle potřeb pro tu či onu

stranu. Zkoumáme-li představy o znečištění blíže, zjišťujeme, že i ty sociální kontakty, které jsou považovány za nebezpečné, v sobě nejsou symbolický význam. Na této poněkud zajímavější úrovni se ideje znečištění vztahují k sociálnímu životu. Domnívám se, že některé ideje znečištění lze chápat jako analogii, která vyjadřuje obecný pohled na společenský řád. Jako příklad je možné uvést víru, že obě pohlaví jsou si sobě navzájem ohrožením svými tělesnými tekutinami. Podle jiných představ je jen jedno pohlaví ohroženo kontaktem s druhým pohlavím, většinou jsou muži ohroženi ze strany žen, ale někdy je to i naopak. Takové vzorce sexuálního ohrožení lze chápat jako vyjádření určité symetrie a hierarchie. Bylo by však nevěrohodné interpretovat na základě těchto vzorců něco o skutečné povaze vztahů mezi pohlavími. Navrhuji tedy, aby se mnohé ideje o sexuálním nebezpečí interpretovaly jako symboly vztahů mezi různými částmi společnosti, jako zrcadlení hierarchie a symetrie uvnitř velkého sociálního systému. A to, co platí pro sexuální znečištění, platí i pro znečištění tělesné. Obě pohlaví slouží jako model spolupráce a svébytnosti sociálních jednotek. Stejně jako proces příjmu potravy může být obrazem politického zaujetí. Někdy tělesné otvory reprezentují místa vstupu a výstupu sociálních jednotek a tělesnou dokonalost lze chápat jako symbol ideální teokracie.

Každá primitivní kultura je světem sama o sobě. Podle knihy *Taboo* (Tabu) Franze Steinera jsem začala interpretovat pravidla znečištění pouze v celkovém kontextu nebezpečí, která se v rámci dané kultury nabízejí. Jakékoliv neštěstí, které může člověka postihnout, by se mělo katalogizovat podle činných principů, které jsou součástí světa té dané kultury. Slova mohou být spouštěčem katastrof, někdy činů nebo nemocí. Některá nebezpečí jsou větší, jiná menší. Primitivní náboženství nelze srovnávat, dokud neznáme celou škálu sil a nebezpečí, které tato náboženství rozlišují. Primitivní společnost je živoucí strukturou uprostřed svého světa. Vystřeluje ze sebe síly, které vedou k prosperitě a blahu, a jiné, nebezpečné síly, které jsou protiúderem vůči útokům. Avšak společnost nepřebývá v neutrálním prázdném vakuu. Je vystavena venkovním tlakům a to,

co není její součástí a nepodléhá jejím zákonům, je teoreticky proti ní. Způsob, jakým jsem popsala tlaky, které jsou vyvíjeny na hranice společnosti, může vyvolat dojem, že je společnost systematictější, než tomu ve skutečnosti je. Ale přesně takové přesystematizování je někdy to, co je potřeba k interpretaci představ a víry, o které se tu jedná. Neboť se domnívám, že hlavní funkcí představ o oddělení, ohraničení, očištění a potrestání přestoupení je vnutit systém inherečně neuspořádané zkušenosti. Jen tím, že zveličíme rozdíl mezi tím, co je uvnitř a venku, nahoře a dole, co je ženské a mužské, co je pro a co proti, docílíme alespoň zdánlivého řádu. Doufám tedy, že nebudu obviněna, že jsem vytvořila zdání příliš rigidních sociálních struktur.

Zároveň však netvrdím, že primitivní kultury, ve kterých tyto ideje nákazy kvetou, jsou rigidní, konzervativní a ustrnulé. Nikdo neví, jak staré jsou ideje čistoty a nečistoty v kterékoliv aliterární kultuře: jejím členům se zdají věčné a neměnné. Ale máme mnoho důvodů, proč se domnívat, že ve skutečnosti citlivě reagují na změny. Ten stejný impuls k nastolení řádu, který je vůbec stvořil, je také může neustále přeměňovat a obohacovat. Toto je velmi důležitý bod. Neboť pokud tvrdím, že reakce na špínu je shodná s reakcí na anomálii a nejednoznačnost, nesnažím se oživit hypotézu 19. století, že se jedná o maskovaný strach. Ideje o nákaze lze bezesporu najít už v reakci na anomálii. Jde tu ale o víc, než jen rozrušení laboratorní krysy, která zjistí, že se jeden z východů z labyrintu uzavřel, anebo i o víc, než jen rozpaky koljušky tříostné nad anomálním členem svého druhu. Prvotní rozpoznání anomálie vede k úzkosti a dále k potlačení nebo také snaze se podnětu vyhnout. Ale je třeba hledat více aktivní organizující princip, abychom učinili zadost složitým kosmologiím, které symboly znečištění odhalují. Každý příslušník své kultury se domnívá, že jen pasivně přijímá své ideje o silách a nebezpečích světa, aniž by vzal v úvahu drobné změny, ke kterým on sám přispěl. Stejně tak se domníváme, že jsme pasivní příjemci rodného jazyka, a necítíme zodpovědnost za změny, kterým náš jazyk projde za náš život. A pokud antropolog uvažuje o kultuře, kterou studuje,

jako o souboru dávno ustanovených vzorců hodnot, pak upadá do stejné pasti. V tomto smyslu tedy důrazně popírám, že šíření idejí nakažení a čistoty s sebou nese rigidní vidění světa nebo rigidní sociální instituce. Pravý opak je nejspíše pravdou.

Zdá se, že v kultuře, která je do takové míry organizována idejemi nákazy a očistění, se jedinec ocitá v pevném sevření železných kategorií myšlení, které jsou mocně chráněny pravidly vyvarování se a trestu. Zdá se, že je nemožné, aby takový člověk osvobodil své myšlení ze zajetých kolejí své společnosti. Jak se může s nadhledem podívat na své myšlenkové pochody a zvážit jejich omezení? Ale pokud toho není schopen, jak ob stojí jeho náboženství ve srovnání s velkými světovými náboženstvími?

Čím více toho víme o primitivních náboženstvích, tím více je nám jasné, že v jejich symbolických strukturách je prostor pro zamýšlení nad velkým tajemstvím náboženství a filosofie. Reflexe špíny v sobě nutně nese reflexi nad vztahem řádu k nepořádku, bytí k nebytí, formy k beztvarosti, života ke smrti. Tam, kde jsou ideje o špíně vysoce propracované, jejich analýza odkrývá hru s těmito zásadními motivy. Proto je pochopení zákonů čistoty logickou vstupní branou do srovnávací religionistiky. Pavlovská antiteze vody a krve, přirozenosti a milosti, svobody a nutnosti, nebo starozákonní představy Hospodina, to vše lze osvětlit s pomocí polynéských nebo středoafričských podobně blízkých motivů.

Naše idea nečistoty se skládá ze dvou věcí, jednak z péče o tělesnou hygienu a jednak z respektu ke konvencím. Pravidla hygieny se samozřejmě mění s tím, jak se mění naše poznání. A co se týče našich konvencí vyhýbat se špíně, někdy nad nimi kvůli přátelství přivřeme oči. Dělníci na Hardyho farmě chválili jednoho pastýře, který odmítl čistý hrnek, označením „dobrý nenáročný muž“:

„Čistý hrnek pro pastýře,“ poručil mistr.

„Ne - vůbec ne,“ řekl Gabriel, s ohleduplností v hlase. „Kvůli špíně v její nejčistší podobě nikdy nedělám povyk, když vím, co to je za špínu... Nikdy bych nepřidělával práci sousedům, když je tu všude tolik práce, kterou je potřeba udělat.“

Když sv. Kateřina ze Sieny pocítila odpor k ranám, které převažovala, tvrdě si to vytkla. Zásadová hygiena byla v rozporu s křesťanskou charitou, a tak zcela záměrně vypila misku hnisu.

Ať už pravidla čistoty následujeme či porušujeme, nic v nich neznaznačuje spojitost mezi špínou a posvátností. A proto je poněkud překvapující zjištění, že primitivní lidé dělají mezi posvátností a nečistotou jen malý rozdíl.

Pro nás věci posvátné mají být uchráněny před znečištěním. Svatost a nečistota jsou si protipóly. Spíše bychom už spojili dohromady hlad a plnost nebo spánek a probuzení. Ale pro primitivní náboženství je právě onen nedostatek jasného rozlišení mezi posvátností a nečistotou jejich definicí.

Pokud je to pravda, jen to ukazuje velkou propast mezi námi a našimi předky, mezi námi a současnými primitivními národy. Přesto

Představa společnosti je mocný obraz. Sama o sobě dokáže lidi ovládat i podnítit je k činům. Má svůj tvar, který spoluvytvářejí vnější hranice, okraje a vnitřní uspořádání. Disponuje mocí odměňovat konformní chování i odrazit útok. Její okraje a neuspořádaná místa v sobě koncentrují energii. Neboť symboly společnosti, jakákoliv lidská zkušenost se strukturou, okraji a hranicemi, jsou pohotově k dispozici.

Van Gennep ukazuje symbol prahu coby počátku nového statusu. Proč ženich přenáší nevěstu přes práh? Protože tento krok, nosník a záručně vytvářejí rám, kterým je nutné při vstupu do domu každý den projít. Průchod dveřmi, tato prostá zkušenost je schopná vyjádřit tolik různých druhů vstoupení. Stejně tak i křížovatky a klenby, nová období, nový oděv a ostatní. Žádná zkušenost není natolik nicotná, aby se nemohla stát součástí rituálu, který jí udělí ušlechtilý význam. Čím více je zdroj rituální symboliky osobní a důvěrný, tím významnější je jeho sdělení. Čím více je symbol odvozen ze společné zásobárny lidské zkušenosti, tím hlouběji a s větší jistotou je přijímán.

Struktura živých organismů reflektuje komplexní sociální formy lépe než záručně a překlady. Obětní rituály určují, zda bude použito mládě nebo dospělé zvíře, samec, samice či kastrovaný jedinec. Tato pravidla také označují různé dimenze situací, které si žádají obět. Způsob zabití zvířete se rovněž stanovuje. Dinkové zvíře rozříznou podélně a řez vedou skrze pohlavní orgány, pokud má obět zrušit následky incestu. Na oslavu příměří se tělo rozsekne středem na dvě půlky. Pro jiné příležitosti zvíře udusí a pro další je odsouzeno k smrti ušlapáním. Symbolika lidského těla vykazuje ještě větší přímočarost. Tělo je model, který může reprezentovat jakýkoliv

ohraničený systém. Jeho hranice mohou představovat jakékoliv hranice, které jsou nepevné nebo v ohrožení. Tělo znázorňuje komplexní celek. Fungování jednotlivých částí a jejich vzájemný vztah jsou zdrojem symbolů pro jiné komplexní celky. Rituály zahrnující tělní výměšky, mateřské mléko a sliny lze pravděpodobně interpretovat velmi obtížně, pokud lidské tělo nevnímáme jako symbol společnosti a nevidíme síly a rizika připsovaná společenské struktuře promítnuté do lidského těla.

Není těžké si představit, že tělo obětního vola je použito coby schéma sociální situace. Pokud se ale pokusíme stejným způsobem interpretovat obřady využívající lidské tělo, psychologická tradice odvrátí pozornost od společnosti a zaměří ji zpátky k jednotlivci. Veřejné rituály mohou vyjadřovat veřejný zájem, když využívají neživotné dveřní záručně nebo zvířecí oběti. Veřejné rituály na lidském těle bývají vykládány jako obřady sledující osobní a soukromé zájmy. Pro tento posun interpretace, který nastává pouze proto, že se při obřadu pracuje s lidským tělem, neexistuje žádné rozumné vysvětlení. Pokud je mi známo, tento postup nebyl nikdy metodicky podložen. Jeho protagonisté pouze rozvíjejí bez námitek přijímané předpoklady, které mají svůj původ v podobnosti mezi jistými obřadními formami a chováním psychopatických jedinců. Tím předpokladem je, že primitivní kultury v určitém smyslu odpovídají dětským vývojovým stádiím lidské duše. Obřady se následně vysvětlují jako vyjádření stejného druhu obav, které se nacházejí v myslích psychopatů a dětí.

Na tomto místě uvedu dva soudobé pokusy využít primitivní společnosti k podepření psychologických poznatků. Oba vycházejí z dlouhé řady diskuzí na podobné téma a oba jsou zavádějící, neboť jednoznačně neurčují vztah mezi kulturou a psychikou jedince.

Bettelheimovo dílo *Symbolic Wounds* (Symbolická zranění) nabízí interpretaci obřizky a iniciačních obřadů. Autor se snaží na souboru rituálů Austrálců a afrických kmenů osvětlit psychologické jevy. Zvláště se snaží poukázat na přehnaný důraz, který psychoanalytici kladli na dívčí žárlivost vůči mužskému pohlaví a zároveň přehlíželi

význam chlapecké žárlivosti na ženské pohlaví. Hlavní idea díla pochází z období Bettelheimova studia dětských pacientů na prahu dospívání trpících schizofrenií. Neupírám jí význam a v žádném případě se nechci pouštět do kritiky Bettelheimových postřehů týkajících se schizofrenie. Když ovšem uvádí, že rituály, jež jsou konstruovány tak, aby při nich došlo k mužskému genitálnímu krvácení, vyjadřují mužskou žárlivost na ženské reprodukční procesy, antropolog by měl povstat a protestovat proti takovému nedostatečnému výkladu veřejných obřadů. Interpretace nedostatečná, protože je pouhou deskripcí. Co se vyřeže do masa, je obrazem společnosti. Jak uvádí, u kmenů rozdělených na sekce a moiety – mezi Murnginy a Arunty – se zdá pravděpodobné, že veřejné obřady mají být symbolem symetrie dvou polovin společnosti.

V jiné knize *Life against Death* (Život proti smrti) Brown předkládá srovnání kultury „archaického člověka“ a naší vlastní kultury z hlediska dětských a neurotických představ, které vyjadřují. Jejich společná představa primitivních kultur čerpá z Róheima (1925): primitivní kultura je autoplastická¹¹, zatímco ta naše aloplastická¹². Primitiv dosahuje naplnění své touhy prostřednictvím manipulace se sebou samým, vykonáváním chirurgických obřadů na vlastním těle, které mu mají přinést plodnost, podřízenost žen a úspěch při lovu. V moderní kultuře hledáme pro naplnění svých tužeb cesty skrze vnější prostředí. Ohromující technické výtvarky moderní kultury představují nejvíce zjevným rozdíl mezi těmito dvěma typy. Bettelheim tento souhrn rozdílů mezi rituálním a technickým zaměřením civilizace přejímá. Navíc se domnívá, že primitivní kultura je vytvářena neschopnými, nezralými jedinci a tyto nedostatky v psychické rovině divocha vysvětlují chabou technickou úroveň jeho společnosti:

11) Pozn. editora: Autoplastická adaptace: subjekt se pokouší změnit sám sebe, tzn. vnitřní prostředí.

12) Pozn. editora: Aloplastická adaptace: subjekt se pokouší změnit okolnosti, tzn. vnější prostředí.

Kdyby byla osobnostní struktura příslušníků preliterárních společností tak komplexní jako u moderního člověka, kdyby se jejich obranné mechanismy vyznačovaly propracovaností a jejich svědomí bylo tak kultivované a náročné, kdyby dynamická souhra mezi egem, superegem a id byla tak důmyslná a kdyby jejich ego bylo tak dobře připraveno na střet a změnu vnější reality – vytvořili by jejich příslušníci společnosti rovnocenně komplexní, ačkoliv pravděpodobně odlišné. Jejich společnosti nicméně zůstaly malé a relativně neúčinné co do vyrovnání se s vnějším prostředím. Jedním z důvodů může být jejich sklon řešit problémy autoplastickou spíše než aloplastickou transformací. (Bettelheim 1954: 87)

Tak jako mnoho antropologů před námi, znovu prohlašujeme, že pro tvrzení, že primitivní kultury jako takové jsou plodem primitivního typu člověka, jehož osobnost se podobá dětem nebo neurotikům, neexistují žádné důvody. Pojdme se věnovat uvedeným psychologickým teoriím a rozebrat sylogismy, z nichž jejich hypotézy mohou vycházet. Celá argumentace spočívá na předpokladu, že povaha problémů, jež mají rituály rozřešit, je osobní. Bettelheim srovnává primitivního účastníka rituálu s dítětem, které se ve vzteku udeří do hlavy. Tento předpoklad tvoří základ celé jeho knihy.

Brownova domněnka je stejná, ovšem jeho argumentace je důmyslnější. Nepředpokládá, že primitivní stav kultury determinují individuální osobnostní rysy: připouští působení kulturního podmiňování na osobnost jedince. Svou úvahu rozvádí dál, když uznává za možné, aby kultura ve své totalitě mohla být srovnávaná s dítětem nebo retardovaným jedincem. Primitivní kultury se pro dosažení svých cílů uchylují k magii prováděné na těle. Toto stádium kulturní evoluce lze srovnat s dětským análním eroticismem. Úvodní zásada:

Dětská sexualita je autoplastickou kompenzací ztráty Druhého. Sublimace představuje aloplastickou kompenzací ztráty Self. (Brown 1959: 170)

Pokračuje argumentací, že „archaická“ kultura míří ke stejné potřebě jako infantilní sexualita, kterou je únik z tíživé reality plné

ztráty, separace a smrti. Epigramy jsou z podstaty nevyjasněné. Toto je další možný přístup k primitivní kultuře, jemuž bych se ráda věnovala. Brown téma naznačuje pouze stručně:

Archaický člověk se nachází v zajetí kastrálního komplexu, incestního tabu a desexualizace penisu. Přenos genitálních impulsů do inhibovaného libida udržuje příbuzenský systém, v němž je zakotven archaický způsob života. Nízký stupeň sublimace koresponduje s nižší technologickou úrovní a značí, dle našich předchozích definic, slabší ego, které se doposud nevypořádalo (negací) se svými pregenitálními impulzy. Ve výsledku jsou všechna fantastická přání dětského narcisismu vyjádřena v nesublimované podobě, takže archaický člověk si udržuje kouzelné tělo dětství. (Brown 1959: 198–199)

Tyto představy vycházejí z předpokladu těla, jež má schopnost uspokojit dětské přání po nekonečném, sebenaplňujícím požitku. Vyjadřují únik z reality, odmítání čelit ztrátě, separaci a smrti. Ego se vyvíjí sublimací těchto představ. Umrtnuje tělo, popírá magickou moc exkrementů, a tak čelí skutečnosti. Sublimace ale nahrazuje jiný soubor nereálných cílů a končí tak, že poskytuje Self pouze jiný druh falešného úniku od ztráty, separace a smrti. Tak rozumím tomuto tvrzení. Čím víc hmoty vkládá sofistickovaná technologie mezi nás a uspokojení našich dětských tužeb, o to více musejí být zapojeny sublimační mechanismy. Tato rozmluva je diskutabilní. Je možné argumentovat, že čím méně rozvinutá materiální základna civilizace, tím méně dochází k sublimaci? Jak vypadá přesná a odůvodněná analogie mezi primitivní kulturou opírající se o primitivní technologie a dětskou obrazotvorností? Jak nízká technologická úroveň implikuje „ego, jež se doposud nevypořádalo (negací) se svými pregenitálními impulzy“? Co je myšleno tím, že je jedna kultura více sublimovaná než jiná?

Na některé otázky technické povahy antropologové nemohou odpovědět. Ale mohou se vyjádřit ke dvěma bodům. Jedním je otázka, zda lze o primitivních kulturách tvrdit, že nacházejí zalíbení

v exkrementální magii. Odpověď je samozřejmě: Ne. Druhá otázka zní, zda primitivní kultury hledají únik z reality. Skutečně využívají magii, exkrementální či jinou, aby se vyrovnaly se ztrátou úspěchu? Odpověď je opět: Ne.

Nejdříve se budeme zabývat otázkou exkrementální magie. U ní došlo ke zkreslení. Nejprve v důsledku relativního důrazu na tělesné, které bylo odlišeno od jiných symbolických schémat, a dále následkem pozitivního či negativního postoje k tělním výměškům, který byl patrný v primitivních rituálech.

Začneme druhým bodem. Užití exkrementů a jiných tělních výměšků u primitivních kultur se obvykle neshoduje s tématem dětských erotických fantazií. Použití exkrementů atd. coby zdroje uspokojení bývá obvykle zavrhané. Jejich využití jako nástroje touhy bývá zavrhané taktéž, neboť se věří, že síle sídlící v tělních produktech se má člověk spíše vyhýbat. Důvody, proč četba etnografických děl vzbuzuje tento mylný dojem, jsou přesně dva. Zkreslení informátorem a zkreslení pozorovatelem.

Kouzelníci mají využívat tělesné odpady při vykonávání svých hanebných přání. V tomto případě je exkrementální magie ve službách zájmů svého uživatele, ale informace o kouzelnictví obvykle pocházejí od údajné oběti. Sugestivní popisy účinků kouzelnických *materia medica* očima domnělých obětí máme k dispozici. Ovšem kniha kouzel z pohledu usvědčených kouzelníků je vzácný úkaz. Jednou věcí je podezřívat druhé z nedovoleného užití tělesných výměšků, které provádějí proti nám samým, ale to neznamená, že informátoři považují tyto látky za dostupné pro své vlastní potřeby. To, co často patří do sloupce negativ, se vlivem optického klamu objeví na straně pozitiv.

Pozorovatel také často zveličuje význam tělesných výměšků, které primitivní kultury využívají při rituálech pozitivně. Z nejrůznějších důvodů, které jsou nejlépe známy psychologům, jakýkoliv odkaz na exkrementální magii okamžitě přitáhne čtenářův pohled a pohltní jeho pozornost. A máme zde druhé zkreslení. Symbolika v celém svém rozsahu a šíří je často přehlédnuta a zredukována na

pár skatologických principů. Sám Brown k tomuto zkreslení uvádí mýtus o šibalovi indiánů kmene Winnebagů, který jsme zmínili v páté kapitole. Anální tematika se v dlouhé sérii šibalových dobrodružství objevuje pouze dvakrát nebo třikrát. Citovala jsem jeden z těchto případů, v němž se šibal pokusil nakládat se svým análním otvorem jako s oddělenou bytostí. Brownovy dojmy z mýtu jsou natolik odlišné, že jsem se zpočátku chybně domnívala, že se erudovaně obrátil na primárnější zdroj, než je Radin. Brown uvádí:

Šibal primitivních mytologií je obklopen nesublimovanou a nezastrženou analitou.
(Brown 1959)

Podle Browna může winnebažský šibal, který představuje kulturního hrdinu, „špinavým trikem stvořit svět z výkalu, bláta a hlíny“. Svě tvrzení dokládá epizodou z mýtu, v níž šibal neuposlechne varování nekonzumovat určitý druh hlízy, která naplní jeho žaludek větry. Každá erupce šibala zdvihá výš a výš. Přivolá si na pomoc lidi, aby ho udrželi u země. Odměnou za jejich snažení je závěrečná šibalova erupce, která lidské pomocníky rozmetá široko daleko. V Radinově verzi příběhu by se nějaká zmínka o šibalově defekaci, která má kreativní potenciál, hledala marně. Je spíše destruktivní povahy. Průzkum rejstříku a úvodu nás dovede k závěru, že šibal není stvořitelem světa, ani v žádném smyslu kulturním hrdinou. Podle Radina citovaný příběh nese negativní mravní ponaučení a je také konzistentní s myšlenkou šibalova postupného vývoje jako sociální bytosti. Tolik ke zkreslování, které primitivním kulturám připisuje příliš mnoho exkrementální magie.

Další otázkou, kterou bychom si měli klást v souvislosti s paralelami mezi kulturou a análním eroticismem, je, v jakém smyslu jsou primitivní kultury na úniku před skutečností separace a ztráty. Snaží se přehlížet jednotu smrti a života? Naopak, domnívám se, že rituály, které zřetelně připisují moc zkaženým věcem, usilují o potvrzení tělesné úplnosti reality. Odhlédneme-li od užívání tělesné magie jako úniku, kultury, které otevřeně budují tělesnou

symboliku, ji mohou využívat ke konfrontaci zkušenosti s nevyhnutelným utrpením a ztrátou. Tímto způsobem čelí velkým paradoxům bytí, jak ukážu v poslední kapitole. Na tomto místě pojednávám předmět pouze stručně a jen z toho důvodu, že nese svůj podíl na vytváření paralel s dětskou psychologií. Dokud etnografie podporuje myšlenku, že se primitivní kultury vztahují ke špíně jako kreativní síle, je tento postoj v rozporu s myšlenkou, že tato kulturní témata můžeme srovnávat s dětskými sexuálními představami.

Abychom opravili dvě zkraslené předložené důkazy, k nimž je předmět náchylný, měli bychom pečlivě klasifikovat kontexty, v nichž se o tělesné špíně uvažuje jako o mocné. Může být rituálně užívána pro konání dobra, pokud se nachází v rukou těch, jimž byla svěřena moc žehnat. Krev byla v hebrejském náboženství považována za zdroj života a kromě posvátných podmínek obětování platil zákaz kontaktu s ní. Někdy se sliny osob zastávajících klíčové postavení považují za účinný prostředek požehnání. Jindy mrtvola poslední osoby zastávající úřad poskytuje látku k pomazání jeho vladařského nástupce. Například rozkládající se tělo poslední lovedské královny v Dračích horách bylo použito pro přípravu masti, která umožnila aktuální královně kontrolovat počasí (Krige, Krige 1943: 273–274). Takových příkladů lze uvést mnoho. Potvrzují analýzu provedenou v předchozí kapitole o moci připisované sociálním nebo náboženským strukturám z důvodu jejich vlastní obrany. Tělesná špína jako rituální nástroj ublížení představuje stejný příklad. Může být připisána držitelům významných pozic pro účel obrany struktury, kouzelníkům zneužívajícím své postavení, případně cizincům útočícím úlomky kostí a jinými zbraněmi na slabá místa struktury.

Nyní se můžeme pustit do hlavní otázky. Proč by měly být tělesné výměšky symbolem nebezpečí a moci? Proč by měli být kouzelníci považováni za způsobilé k iniciaci proléváním krve, pácháním incestu nebo antropofagií? Proč při podstupování iniciace jejich umění spočívá do velké míry v zacházení se silami, o nichž se věří, že sídlí v tělesných produktech lidského těla? Proč by měly být

zrovna produkty lidského těla považovány za zvláště obdařené mocí a nebezpečím?

Za prvé můžeme vyloučit myšlenku, že veřejné rituály vyjadřují běžné dětské fantazie. Erotické touhy, které se připisují dětem a k jejichž uspokojení dochází uvnitř těla, jsou pravděpodobně sdílené lidským rodem. Lze vyvodit, že tělesná symbolika je součástí společné zásobárny symbolů. Vzhledem k individuální zkušenosti má hluboké emocionální zabarvení. Rituály z této společné zásobárny čerpají selektivně. Některé využijí tu, další jinde. Psychologické výklady nemohou ze své podstaty osvětlit, které z nich jsou charakteristické pro konkrétní kulturu.

Za druhé jsou všechny okraje nebezpečné. Pokud dojde k jejich natažení jedním nebo druhým směrem, základní zkušenost se změní. Jakákoliv myšlenková struktura je citlivá na změny v místě svých okrajů. Lze tedy předpokládat, že tělní otvory symbolizují zvláště zranitelná místa. Hmota, která z nich vychází, představuje nejzřetelnější příklad okrajové látky. Sliny, krev, mléko, moč, stolice nebo slzy vycházejí z těla a překračují jeho hranice. Podobně odlupující se části těla, kůže, nehty, vlasy a pot. Dopustili bychom se chyby, kdybychom tyto tělesné produkty oddělovali od jiných produktů. Není důvod upřednostňovat individuální postoj vůči vlastní tělesné a emocionální zkušenosti před kulturní a sociální zkušeností. Tento směr úvah osvětluje, proč se při rituálech ve světě nakládá s rozdílnými aspekty lidského těla nerovnoměrně. U některých se menstruační znečištění považuje za smrtelné nebezpečí, v jiných vůbec (viz kapitolu 9). Někde je znečištění způsobené smrtí předmětem každodenních obav, zatímco v další kultuře ho vůbec neznají. Někde jsou výkaly nebezpečné, jinde ani trochu. V Indii věří, že vařené jídlo smíchané se slinami nese riziko znečištění. Naproti tomu Sánové shromažďují semena melounu v ústech a později je opékají a jedí (Marshall-Thomas 1959: 44).

V každé kultuře se objevují specifická rizika a problémy. Jakým tělesným produktům je připisována moc, záleží na tom, jakou situaci tělo zrcadlí. Zdá se, že naše největší obavy a touhy nabývají svého

výrazu s duchaplnou výstižností. Abychom porozuměli tělesnému znečištění, měli bychom začít u známých společenských rizik, pokračovat známým výběrem tělesné tematiky a pokusit se vystihnout jejich vzájemný vztah. Psychologové se při redukci veškerého chování na výsledek individuálního zaujetí tělem pouze drží svého kopyta.

Jednou kdosi pronesl o psychoanalýze výsměšnou poznámku, totiž že nevědomí spatřuje penis ve všech předmětech konvexního tvaru a vaginu nebo anus v předmětech tvaru konkávního. Domnívám se, že tato věta věrně charakterizuje skutečnost.

(Ferenczi, *Sex v psychoanalýze*, s. 227, citováno v Brown 1959)

Každý švec se má držet svého kopyta. Sociologové stojí před úkolem sloučit jeden druh redukcionismu s jejich vlastním. Stejně jako je pravda, že všechno symbolizuje tělo, můžeme říci (tím spíše z tohoto důvodu), že tělo je symbolem všeho ostatního. Vedle symbolismu, jehož vnitřní význam krok za krokem odkazuje k Self a jeho zkušenosti s tělem, je sociolog oprávněn k pokusu vydat se opačným směrem a načrtnout pohled na zkušenost Self v rámci společnosti.

Anální eroticismus na úrovni kultury ještě neznamená, že bude tato plná análních erotiků. Musíme pátrat po tom, co vytvořilo vhodnou kulturní analogii s análním eroticismem. Postup se dá skromně připodobnit k Freudově analýze vtípu. Při pokusu nalézt spojení mezi verbální formou a pobavením, které z ní vyvěrá, formuloval několik základních pravidel. Scénáristovi komedií by k užítku nebyly, nicméně nám pomůžou uvědomit si spojitost mezi smíchem, nevědomím a stavbou příběhu. Taková analogie je korektní, protože znečištění je jako převrácená forma humoru. Není vtípné, jelikož nikoho nepobaví. Nicméně struktura symboliky znečištění používá srovnání a dvojí význam podobně jako struktura vtípu.

Rozlišujeme čtyři druhy sociálního znečištění. Prvním je nebezpečí doléhající na vnější hranice. Druhé nebezpečí vyvěrá z překročení vnitřních linií systému. Třetí hrozí na okrajích systému. A nakonec čtvrté plyne z vnitřních rozporů, když jsou základní postuláty

popírány jinými základními postuláty, takže v určitých bodech systém působí, jako by válčil sám se sebou. V této kapitole ukážu, jak je symbolika tělesných hranic využita v tomto nepříliš veselém vtipu, aby vyjádřila nebezpečí hrozící na hranicích komunity.

Rituální život Kúrgů¹³ (Srinivas 1952) vzbuzuje dojem lidí posedlých strachem z nebezpečných nečistot, které by mohly vstoupit do jejich systému. K tělu se chovají jako k městu v obležení, každý vstup a výstup stráží před špióny a zrádci. Všechno, co vychází z těla ven, není už nikdy přijato zpátky. Největší riziko znečištění platí pro cokoliv, co už se jednou pokusilo o opakovaný vstup. Následující krátký mýtus, podle jiných měřítek nicotný, osvětluje mnoho z chování a způsobu myšlení Kúrgů, takže k němu etnograf odkazuje třikrát nebo čtyřikrát. Bohyně v každé zkoušce chytrosti a síly porazila své dva bratry. Protože budoucí nástupnictví záviselo na výsledku těchto klání, bratři se rozhodli porazit ji lstí. Pod záminkou zjištění, či betel má odstín víc do červena, bohyně vyjmula list z úst a poté ho vrátila zpátky. Hned si uvědomila, že vložila do úst něco, co už se v nich jednou nacházelo, a proto bylo poskvrněno slinami. Propukla v pláč, ale i přes padající slzy uznala svůj pád. Tato chyba zrušila všechna její předchozí vítězství a přednost jejich bratrů byla navěky ustavena plným právem.

Kúrgové zaujímají místo v hinduistickém kastovním systému. Existuje dobrý důvod nepovažovat je v hinduistické Indii za výjimečné a nenormální (Dumont, Peacock 1959). Představují z hlediska čistoty a nečistoty status, protože tyto ideje jsou uplatňovány napříč kastovním systémem. Nejnižší kasty jsou nejvíce nečisté a jejich příslušníci vykonávají podřadné práce, jež umožňují vyšším kastám vyhnout se kontaktu s tělesnými nečistotami. Perou prádlo, stříhají vlasy, oblékají mrtvé a tak dále. Celý systém představuje tělo, v němž funguje dělba práce. Hlava je určena k myšlení a modlitbám, a ty nejopovrhovanější části odnášejí odpadní materiál. Každá místní subkastovní komunita si je vědoma relativní pozice, kterou na

škále čistoty zaujímá. Z perspektivy ega je systém kastovní čistoty uspořádaný směrem vzhůru. Výše postavení jsou čistější. Všichni, kteří se nacházejí pod nimi, ať už jsou jakkoliv složitě rozlišováni ve vztahu jednoho ke druhému, jsou pro ně nečistí. Tudíž pro každé ego v systému se ohrožující ne-struktura, proti níž musejí být vztyčeny zábrany, nachází níže. Smutnou pravdou zůstává, že znečištění ve vztahu k tělesným funkcím symbolizuje sestupný charakter kastovní struktury daný kontaktem s výkaly, krví a mrtvými těly.

Kúrgy a příslušníky jiných kast spojoval strach ze všeho, co se nachází venku a níže. Jako komunita žili izolovaní hradbou hor a kontakt s okolním světem udržovali pouze příležitostně. V jejich případě model výstupů a vstupů lidského těla trefně zahrnuje symbolický rozměr obav hned dvakrát, když zrcadlí jejich strach z postavení minority v širší společnosti. Úzkost z tělesných otvorů vyjádřená rituálem nachází svůj sociologický protipól v péči o ochranu politické a kulturní jednoty minoritní skupiny. V celém dějinném období platili Izraelité za pronásledovanou menšinu. Jejich víra považuje všechny tělesné produkty za nečisté – krev, hnís, tělní výměšky, sperma a ostatní. Tyto ohrožené hranice národa se velmi pregnantně odrazily v péči, kterou věnovali ochraně integrity, jednoty a čistoty fyzického těla.

Hindský kastovní systém zahrnuje všechny menšiny, každou z nich ovšem definuje jako specifickou kulturní podjednotku. Jakákoliv subkasta bude pravděpodobně ve své lokalitě tvořit menšinu. Čím vyšší status v kastovní hierarchii zaujímá, tím více se ocitá v menšinovém postavení. Odpor k dotýkání se mrtvých těl a výkalů tedy není vyjádřením pouhého kastovního uspořádání v celém systému. Strach z tělesných produktů vyjadřuje stupeň ohrožení skupinového přežití.

Sociologický přístup ke znečištění z perspektivy kasty se ukazuje v porovnání s psychoanalytickým přístupem jako ještě více opodstatněný, pokud se zamyslíme nad postojem, který Indové k vyprazdňování zaujímají. Z obřadních praktik víme, že kontakt s výkaly způsobuje znečištění a že čističi latrín stojí v kastovní hierarchii

13) Pozn. editora: nyní Kodagu.

na nejnižší pozici. Pokud by toto pravidlo znečištění vyjadřovalo individuální obavy, dalo by se očekávat, že Hindové zaujmou k vykonávání potřeby řízený a tajnůstkářský postoj. Překvapivě se ovšem dočteme, že Indové se standardně v tomto směru projevují laxní nevšímavostí, a to do té míry, že chodníky, verandy a veřejná místa pokrývají výkaly alespoň do chvíle, než jsou odklizeny metařem.

Indové konají potřebu všude. Především pak podél železničních tratí. Vyprazdňují se ale i na plážích, na ulicích; neuchylují se do ústraní (...) tyto dřepící postavy se pro návštěvníka po čase stanou natolik věčné a symbolické jako Rodinův Myslitel. Nikdy se o nich nemluví, nikdo o nich nepíše, zmínky o nich nenalezneme ani v románech a povídkách, neobjevují se ve filmech ani dokumentech. Můžeme to považovat za součást povoleného přikrášlení skutečnosti. Pravdou ale zůstává, že Indové tyto dřepící postavy nevidí, a možná dokonce s odzbrojující upřímností popírají jejich existenci. (Naipaul 1964: kap. 3)

Spíše než poukaz k orálnímu a análnímu eroticismu se jako přesvědčivější jeví argument, že kastovní znečištění představuje pouze to, čím si nárokuje být. Je to symbolický systém, opírající se o obraz těla, jehož prvotním cílem je uspořádání společenské hierarchie.

Indický příklad využijeme ještě pro zodpovězení otázky, proč jsou sliny a výměšky pohlavních orgánů považovány za více nečistě než slzy. Pokud mohu vroucně polykat jeho slzy, píše Jean Genet, proč nemohu učinit to samé s čírou kapkou na špičce jeho nosu? K tomu můžeme říci: Nazální sekrece není tak čirá jako slzy. Je více sirupem než vodou. V oku usazený ospalek neprobouzí poetickou inspiraci o nic víc než nudle u nosu. Kanoucí slzy jsou ale bez debat předmětem romantické poezie. Neznečišťují, nýbrž částečně anticipují symboliku omývání. Slzy jsou řeky plynoucí vody. Čistí, omývají oči, jak by mohly přinášet znečištění? Navíc slzy nesouvisí s tělesnými funkcemi trávení a plození, takže jejich prostor pro symbolizování sociálních vztahů a procesů je zúžený. Toto se očividně projevuje v kastovní struktuře. Sexuální chování je pro uchování čistoty kasty

důležité, protože pozice v kastovním systému se přenáší biologicky. Z tohoto důvodu se ve vyšších kastách při vytyčování hranic znečištění klade důraz hlavně na sexualitu. Příslušnost ke kastě je determinovaná skrze matku. Ačkoliv se může provdat do kasty vyšší, její děti příslušejí do kasty, kam náležela ona. Ženy fungují jako brány do jednotlivých kast a ženská čistota je pečlivě střežena. Žena, na kterou se prozradí sexuální styk s mužem z nižší kasty, je krutě potrestána. Mužská sexuální čistota není tak úzkostlivě dodržována a promiskuita mužů se považuje za méně vážnou záležitost. Od kontaktu s ženou z nižší kasty je očištěna pouhá rituální koupel. Ani jejich sexualita ovšem úplně neunikne obavám souvisejícím se znečištěním těla. Hinduisté věří v posvátnost spermatu, kterým by se nemělo plýtvat. V pronikavém eseji o ženské čistotě v Indii Yalman říká:

Zatímco čistota kasty se chrání skrze restriktce uvalené na ženy, mužům je dána větší svoboda. Přesto je pro muže lepší, aby zbytečně nemrhali posvátnou látkou, která je ve spermatu obsažena. Je dobře známo, že jsou nabádáni, aby se vyhýbali nejen ženám z nižších kast, ale vůbec všem ženám (Carstairs 1956; Gough 1956). Protože ztráta spermatu znamená ztrátu účinné látky (...) je nejlepší nespát se ženami vůbec. (Yalman 1963)

Jak mužská, tak i ženská fyziologie se dá vysvětlit na analogii s nádobou, z níž se nesmí odlít nebo naředit životně důležité tekutiny. Ženy se správně považují za, doslova, vstupní bránu, skrze niž může být čistý obsah znečištěn. Muži jsou póry, kterými může vzácná látka odtéct a být ztracena, čímž se oslabí celý systém.

Na sexuální poklesky se často pohlíží dvojí morálkou. V patri-lineárním sestupném systému jsou manželky vstupní branou do skupiny. Zaujímají pozici analogickou s postavením sester v hinduistické kastě. Pokud se manželka dopustí nevěry, do rodu je zanesena nečistá krev. Symbolika nedokonalé nádoby odpovídajícím způsobem zatíží více ženy než muže.

Pokud hledíme na rituální ochranu tělesných otvorů jako na symbol obav společnosti z výstupů a vstupů, pak na významu nabývá

i čistota vařeného jídla. Níže cituji úryvek pojednávající o způsobnosti jídla být znečištěným a být nositelem znečištění:

Když člověk používá předmět, ten se stane jeho součástí, podílí se na něm. Osvojení je bezpochyby mnohem těsnější v případě potravy, jelikož doprovází vaření a předchází vstřebávání. Vaření může značit úplné osvojení jídla domácností. Téměř jako kdyby předtím, než je „vstřebáno vnitřně“, bylo jídlo v procesu vaření kolektivně natráveno. Člověk nemůže sdílet potravu připravenou lidmi, aniž by se podílel na jejich přirozenosti. To je jeden aspekt problematiky. Jiným je fakt, že vařená strava se stává extrémně propustnou pro nečistoty. (S.A. 1959: 37)

Vyznívá to jako přesný přepis indické symboliky znečištění týkající se vařené potravy. Jaká je ovšem hodnota výše uvedeného deskriptivního popisu z perspektivy explanace? V Indii se vaření považuje za začátek přijímání potravy, a proto je proces vaření citlivý na znečištění stejným způsobem jako její konzumace. Proč se ale tento komplex představ objevuje v Indii, v částech Polynésie a v judaismu a na dalších místech, ale ne všude, kde lidé usedají k jídlu? Domnívám se, že potrava pravděpodobně nebude považována za ani trochu znečištěnou, pokud vnější hranice sociálního systému nebudou vystaveny tlaku. Můžeme zajít dál, abychom vysvětlili, proč vlastní vaření potravy v Indii musí být rituálně čisté. Čistota kasty koreluje se spleťou dědičnou dělbou práce mezi kastami. Každá kasta vykonává určitou práci a tato práce v sobě nese symbolický rozměr: něco říká o relativně čistém statusu dotyčné kasty. Některá povolání korespondují s vylučovacími funkcemi těla, například různí myči, holiči a metaři, jak jsme viděli. Jiná povolání se podílejí na prolévání krve nebo přicházejí do styku s lihovinami. Mezi ně patří koželuhové, válečníci a osoby získávající mizu pro výrobu palmového vína. Na škále čistoty se nacházejí nízko, protože jejich zaměstnání stojí v rozporu s bráhmanskými ideály. Příprava potravy je bodem, v němž se setkává struktura čistoty a struktura povolání. Potrava vzniká jako výsledek společného úsilí několika kast různého

stupně čistoty: kovářů, tesařů, provazníků, rolníků. Předtím, než je potrava přijata do těla, jasné symbolické oddělení musí vyjádřit její separaci od nečistých, byť nezbytných kontaktů. Vaření, svěřené do čistých rukou, toto rituální odčlenění poskytuje. Někaké podobné bychom našli všude, kde je produkce potravin v rukách relativně nečistých lidí.

Toto jsou všeobecné linie, kterými se primitivní rituál vztahuje ke společenskému řádu a kultuře, v níž se nachází. Příklady, které jsem použila, jsou hrubé a pokoušejí se formulovat protiváhu k jistému současnému nakládání s tematikou rituálu. Pro zdůraznění svých slov přidám ještě poslední, neméně hrubý příklad. Psychologové popsali mnoho papíru analýzami představ znečištění u Yuroků (Erikson, Posinsky). Tito severokaliifornští indiáni se živí lovem lososů z řeky Klamath. Yurokové vzbuzují dojem posedlosti chováním tekutin, jestli tak můžeme pojmenovat pravidla, jež upravují znečištění. Velmi bedlivě strážejí, aby nedošlo ke smíchání dobré vody se špatnou, aby lidé nemočili do řek, aby se nemísila mořská a sladká voda a další. Mám za to, že tato pravidla nevedou k obsedantním neurózám a že nemohou být interpretována, pokud nevezmeme v úvahu tekutou beztvářost jejich velmi kompetitivního sociálního života (DuBois 1936).

Shrnutí na závěr. Mezi individuálními obavami a primitivním rituálem nesporně existuje vztah. Tento vztah ovšem není tak jednoduchý, jak naznačují někteří psychoanalytici. Je pravdou, že primitivní rituál čerpá ze zkušenosti jedince. Nicméně tento proces je selektivní, a proto nelze tvrdit, že by byl primárně podnícen potřebou řešit individuální problémy společně celému lidstvu, které jsou stále nedostatečně vysvětleny klinickým výzkumem. Příslušníci primitivních kultur se nepokoušejí vyléčit nebo odvrátit individuální neurózy veřejnými rituály. Psychologové dokážou říct, zda veřejné vyjádření osobních úzkostí problémy jedince pravděpodobně vyřeší či ne. Určitě musíme vycházet z předpokladu, že nějaká podobná interakce pravděpodobně existuje. Tuto otázku si ale neklademe. Dokud neuznáme rituál jako pokus vytvořit a udržet konkrétní

kulturu, konkrétní soustavu předpokladů, které kontrolují zkušenost, pak nemůžeme začít s analýzou rituální symboliky.

Každá kultura je tvořena řadou souvisejících struktur, které zahrnují společenské formy, hodnoty, kosmologii a soustavu vědění. Kultura zprostředkovává veškerou zkušenost. Některé motivy kultury jsou vyjádřeny prostřednictvím rituálů, při nichž dochází k tělesné manipulaci. V tomto obecném smyslu lze popsat primitivní kulturu jako autoplastickou. Cílem těchto rituálů ale není negativní únik z reality. Jejich poselství by nemělo být srovnáváno s únikem dítěte, které si cucá palec nebo se uchyluje k masturbaci. Rituály ustavují formu společenských vztahů, a tím, že jim propůjčují vizuální podobu, umožňují lidem poznat svou vlastní společnost. Působí na tělo společnosti skrze symbolické médium fyzického těla.

Na počátku 20. století se věřilo, že primitivní představy o nakažlivosti nesouvisejí s etikou. Tímto způsobem se zvláštní kategorie rituálu nazývaná magie institucionalizovala jako předmět akademické diskuze. Pokud by se prokázala souvislost rituálu znečištění s morálkou, zařadilo by se přímo do kategorie náboženství. Abychom dokončili přehled, jak s raným náboženstvím nakládala antropologie ve svých počátcích, zbývá nám ukázat, že znečištění má skutečně mnoho co do činění s morálkou.

Faktem zůstává, že pravidla upravující znečištění příliš nekorespondují s pravidly morálními. Některé chování může být hodnoceno špatně, a přesto nevyvolá představu znečištění. Naopak jiné chování, které nebývá považované za trestuhodné, je označeno jako znečišťující a nebezpečné. Sem tam narazíme na příklady, že co je špatné, je i nečisté. Pravidla znečištění upozorňují pouze na omezené aspekty morálně neschvalovaného chování. Přesto se musíme tázat, jestli se znečištění dotýká morálky arbitrárně nebo nikoliv.

Pro formulaci odpovědi musíme detailně posoudit morální situace a vzít v úvahu vztah mezi vědomím a společenským uspořádáním. Z velké části se osobní vědomí a veřejný kodex morálky setrvale vzájemně ovlivňují. David Pole podotýká:

Veřejný kodex utvářející a formující vědomí jedince je na oplátku tímto vědomím přetvářen a formován. (...) V procesu vzájemné reciprocity veřejný kodex a vědomí jedince kráčeji společně: vzájemně ze sebe vyvěrají a přispívají jeden druhému, usměrňují a jsou usměrňovány. Oba jsou shodně přeměrovány a rozšiřovány. (Pole 1961: 91-92)

Obvykle není nutné mezi nimi příliš rozlišovat. Avšak je nemožné porozumět znečištění, pokud se nezaměříme na oblast, která se rozprostírá mezi chováním, jež jedinec schvaluje sám pro sebe, a tím, které schvaluje ostatním. Dále musíme porozumět tomu, co schvaluje principiálně, a po čem nesmírně tady a teď touží, ale co je v rozporu s daným principem. S čím souhlasí v dlouhodobé perspektivě a co podléhá schválení v krátkodobém výhledu. Ve všech zmíněných případech existuje prostor pro nesrovnalosti.

Na začátek bychom měli uvést, že morální situace není jednoduché definovat. Častěji než o jasně dané situace se jedná o málo srozumitelné a rozporuplné případy.

Morální pravidlo je ze své podstaty obecné. Jeho aplikace v konkrétním kontextu musí být neurčitá. Kupříkladu Nuerové věří, že zabít v rámci komunity a incest jsou špatné. Nicméně člověk může být veden k porušení pravidla zákazu zabít tím, že se řídí jiným pravidlem uznávaného chování. Nuerové jsou od dětství nabádáni k tomu, aby svá práva hájili silou. Muž v boji může neúmyslně zabít obyvatele své vesnice. Pravidla zapovídající sexuální vztah jsou komplikovaná a genealogické poznatky v některých směrech poněkud útržkovité. Muž může tvář v tvář konkrétním ženám snadno znejistět, zda dotyčné jsou vůči němu v zakázaném či povoleném stupni příbuzenského vztahu. Může se tedy stát, že bude existovat více pohledů na to, zda je čin správný. Ty vyplývají ze sporu o to, jaká okolnost je pro morální soud relevantní, a také z očekávaných následků činu. Na rozdíl od morálních pravidel se pravidla znečištění vyznačují jednoznačností. Nezávisí na úmyslu ani na vyvažování práv a povinností. Jediná podstatná otázka zní, zda k zapovězenému kontaktu došlo. Pokud by byla hrozba nebezpečí strategicky umístěna poblíž důležitých oblastí morálního kodexu, teoreticky by ho mohla posílit. Takováto distribuční strategie pravidel upravujících znečištění je ovšem neproveditelná. Morální kodex nikdy nelze redukovat na něco jednoduchého, nepružného a rychlého.

Když se blíže zaměříme na vztah mezi znečištěním a morálními postoji, můžeme rozeznat pokusy posílit v tomto ohledu zjednodu-

šený morální kodex. Zůstaneme-li u stejného kmene, Nuerové nedokážou vždy říct, jestli spáchali incest. Věří ovšem, že incest přináší pohromu projevující se kožní chorobou. Nebezpečí mohou odvrátit vykonáním oběti. Pokud vědí, že se vystavili riziku, mohou provést obětování. Domnívají-li se, že stupeň příbuzenství byl velmi vzdálený a riziko je tudíž malé, mohou počkat, než se záležitost vyjasní *post hoc* projevem nebo naopak absencí kožní nemoci. Tak mohou pravidla znečištění sloužit k vyjasnění nejistých morálních záležitostí.

Postoje, které Nuerové zaujímají vůči kontaktům, jež považují za nebezpečné, nejsou nutně vždy odmítavé. Na incest mezi matkou a synem by reagovali zděšením, ale mnoho typů vztahů, na něž se vztahuje zákaz, takové odsouzení nevzbuzuje. „Nepatrný incest“ je něco, co se může kdykoliv přihodit i v lepších rodinách. Podobně věří, že následky cizoložství jsou rizikové pro manžela dotyčné nevěrnice. Po pohlavním styku se svou manželkou je náchylný k bolesti zad. Pokud se bolesti objeví, je možné odvrátit je obětováním zvířete poskytnutého cizoložníkem. Přestože může být nevěrník dopadený *in flagranti* usmrcen bez nároku na náhradu, Nuerové, jak se zdá, nevěru samu o sobě tak úplně neodsuzují. Někdy budí dojem, že usilování o cizí manželku je druh adrenalinového sportu, který běžně láká každého muže (Evans-Pritchard 1951).

Jsou to ti stejní Nuerové, kteří mají strach ze znečištění a vynášejí morální soudy. Antropologové nechtějí věřit, že často smrtelné tresty za incest a nevěru jsou jim zvnějšku vnucené přísným bohem v zájmu zachování sociální struktury. Otázka její integrity se dostává do popředí, pokud dojde k porušení pravidel věrnosti a incestního tabu. Děje se tak z toho důvodu, že lokální struktura sestává výhradně z kategorií osob definovaných incestními regulativy, platbami za nevěsty a manželským statutem. Aby bylo možné zrealizovat takový typ společnosti, Nuerové očividně museli vyvinout komplikovaná pravidla týkající se incestu a nevěry. Tato pravidla zároveň museli podepřít vyjádřením hrozby nebezpečí, které s sebou nesou zakázané kontakty. Pravidla a sankce vyjadřují sdílené vědomí Nuerů, když uvažují v obecné rovině. Konkrétní případ nevěry či incestu

vzbuzuje u Nuerů zájem jiného druhu. Zdá se, že muži se identifikují spíše s nevěrníky než s podváděnými manželi. U konkrétního případu neprojevují ve jménu manželství a sociální struktury přílišné morální odsouzení. Zde tkví jedna z příčin rozporů mezi pravidly znečištění a morálními soudy. To naznačuje, že pravidla znečištění mohou plnit další sociálně užitečnou funkci – formovat morální odsouzení, pokud pokulhává. Nuerský manžel trpící nebo dokonce umírající v důsledku znečištění nevěrou bývá považován za obět cizoložníka. Pokud nevěrník za svůj čin nezplatí a neprovede obětování, bude zodpovědný za smrt.

V tomto příkladě se ukrývá další obecný poznatek. Ukázali jsme chování, které Nuerové považují za morálně neutrální a které přesto rozpoutává nebezpečné projevy moci. Další typy chování považují Nuerové za naprosto zavrženíhodné, ale neuvažuje se o nich jako o automatických původcích nebezpečí. Například syn má povinnost projevovat úctu svému otci a synovská neúcta se považuje za špatné chování. Na druhé straně se neuctivé chování vůči tchánům nesetkává s automatickým potrestáním. Sociální rozdíl mezi těmito dvěma situacemi spočívá v tom, že mužův vlastní otec jako hlava širší rodiny a majitel stád zastává vysokou ekonomickou pozici, která potvrzuje jeho společenské postavení. Tchán či tchyně v takovém postavení nejsou. Obecný princip je tedy takový, že pokud rozhořčení odpovídají v rámci sociálního řádu adekvátní praktické sankce, znečištění se pravděpodobně neobjeví. Tam, kde by, lidsky řečeno, urážka mohla projít bez potrestání, se objevují představy znečištění, aby nahradily chybějící sankce.

Shrneme-li předešlé, pokud bychom mohli z celého rejstříku nuerského chování vybrat jisté typy, které zatracují jako špatné, měli bychom před sebou mapu jejich morálního kódu. Kdybychom mohli nakreslit jinou mapu jejich představ o znečištění, shledali bychom, že se tu a tam stýká s obrysy morálky, ale v žádném případě se s ní neshoduje. Velká část pravidel znečištění se týká etikety mezi manželi a příbuznými za strany partnera. Tresty, jež padají na ty, kdo tato pravidla poruší, mohou být vysvětleny pomocí vzorce

sociální hodnoty podle Radcliffe-Browna: Pravidla vyjadřují hodnotu manželství v této společnosti. Jsou specifickými pravidly upravujícími znečištění, jako například to, které zakazuje manželce pít mléko pocházející od krav, kterými bylo zapláceno za její sňatek. Nepřekrývají se s pravidly morálními, ačkoliv mohou vyjadřovat souhlas s obecnými postoji (jako respektování stáda něčího manžela). Tato pravidla souvisejí s morálním kodexem nepřímo, pouze do té míry, do jaké přitahují pozornost k hodnotě chování, která ovlivňuje společnost. Morální kodex se sám o sobě vztahuje k té samé sociální struktuře.

Jiná pravidla znečištění se dotýkají morálního kodexu více, jako třeba incestní tabu a zákaz zabítí uvnitř místní komunity. Skutečnost, že víra ve znečištění dává jakési neosobní potrestání za provinění, představuje způsob podpory akceptovaného morálního systému.

Nuerské příklady ukazují následující způsoby, jimiž víra ve znečištění může udržet morální kodex:

Když je situace morálně nejasně definovaná, víra ve znečištění může poskytnout pravidlo k post hoc posouzení, zda došlo k přestupku či ne.

Když se morální principy dostanou do rozporu, pravidlo znečištění může zmenšit zmatek tím, že se soustředí na obavy.

Když činnost, jež se považuje za morálně špatnou, nevzbudí morální pohoršení, víra ve škodlivé následky znečištění může účinně zapůsobit pro zviditelnění vážnosti přestupku a následné přiklonění veřejného mínění na správnou stranu.

Když není morální rozhořčení posíleno praktickými sankcemi, víra ve znečištění může na pachatele působit jako odstrašující prostředek.

Poslední bod můžeme rozvést. V malé společnosti nejsou mechanismy odplaty většinou příliš silné ani příliš jisté co do účinnosti. Víra v nečistotu je posiluje dvěma různými způsoby. Buď se hříšník považuje za obět vlastního jednání, nebo odnese nebezpečí nějaká nevinná obět. Očekávali bychom přitom jistou variabilitu. Sociální

systém může obsahovat několik pevně udržovaných morálních norem, jejichž porušení nepodléhá trestu. Například pokud je svépomoc jedinou cestou, jak napravit špatné, lidé se k zajištění ochrany sdružují do skupin, které svým členům zajistí odvetu. V takovém typu systému se však pomsta vymáhá velmi obtížně, pokud k vraždě dojde uvnitř skupiny. Úmyslně zabít nebo vyhostit člena skupiny by znamenalo jednat proti nejsilnější zásadě ze všech. V těchto případech často shledáváme, že na bratrovraha dopadne nebezpečí znečištění.

Tato skupina se liší od znečištění, jejichž dopady míří nikoliv na hlavu provinilce, ale postihují nevinného. Viděli jsme, že život nuerského manžela se nevěrou manželky ocitá v ohrožení. Toto téma má mnoho podob. Často je to provinilá manželka, někdy podvedený manžel a mnohdy jeho děti, jejichž životy jsou v sázce. Cizoložník se zřídka považuje za riskujícího nebezpečí, ačkoliv obyvatelé atolu Ontong Java v to věří (Hogbin 1934: 153). Usmrcení uvnitř skupiny se setká s morálním odsouzením. Problém vyvstává v souvislosti s praktickou otázkou, jak potrestat viníka, spíše než jak proti němu vzbudit morální zapálení. Nebezpečí ohrožení nastupuje na místo aktivního potrestání. V tomto případě představa znečištění posiluje požadavek po aktivním lidském trestu.

Sběr a komparace většího množství dat jsou nad možnosti této studie. Jedna oblast by si přesto zasloužila dokumentární průzkum. Jaké faktory ovlivňují to, že znečištění v důsledku nevěry jednou dopadne na podvedeného manžela, jindy na ještě nenarozené nebo narozené potomky a v dalších případech na provinilou či podvedenou manželku? Kdykoliv v sociálním systému tajné cizoložství doprovází nebezpečí újmy a tento systém zároveň umožňuje za prozrazenou nevěru požadovat náhradu škody, víra ve znečištění funguje coby detekční mechanismus zločinu *post hoc*. To je případ Nuerů. Další příklad nalezneme v textu podávajícím svědectví nyakyuského manžela:

Když se cítím zdravý a silný a najednou mě chůze a pleť vyčerpávají, pomyslím si: „Co se to se mnou děje? Vždy jsem byl plný síly a teď se sotva ploužím.“ Přátelé říkají: „Je to žena, žena, se kterou jsi obcoval, zatímco měla menstruaci.“ A když jím potravu a překvapí mě průjem, říkají zase: „Ženy, spáchaly nevěru!“ Manželky ji popírají. Věštba jednu označí. Pokud se přizná, vina padne na ni, ovšem pokud zapírá, podstoupíme zkoušku jedem. Žena sama pije, já nikoliv. Pokud následuje zvracení, byl jsem poražen, žena byla dobrá. Ovšem když je přistižena, její otec mi musí zaplatit jednu krávu. (Wilson 1957: 133)

Podobně pokud existuje víra, že těhotná žena následkem nevěry potratí a že její dítě, které kojí, zemře, někdo může za kdykoliv přiznanou nevěru požadovat krvavou odplatu. Pokud dívky obvykle vstupují do manželství před dosažením puberty, očekává se následné těhotenství a pak porod. Po něm bude následovat tři až čtyřleté období kojení, které se přehoupne do dalšího těhotenství. Manžel je teoreticky pojištěn proti ženině nevěře až do její menopauzy. Navíc je chování manželky tímto způsobem velmi tvrdě sankcionováno skrze rizika, která hrozí jejím dětem i jí samotné. Všechno řečené dává smysl. Víra ve znečištění udržuje manželské vztahy. Stále ale nejsme blíže k odpovědi, proč je v některém případě obětí manžel a v jiných rodící manželka nebo děti samotné. V některých kulturách, jako například mezi Bemby, je to nevinný manžel či manželka, kdo se nachází v ohrožení.

Pro nalezení odpovědi se na okamžik zaměříme na rozdělení práv a povinností v manželství a rozmanité zájmy a výhody zúčastněných stran. Proměnlivý výskyt nebezpečí umožňuje, aby morální soud poukázal na rozdílné jednotlivce. Pokud se v ohrožení ocitne samotná manželka, nebo dokonce riskuje svůj život při porodu, vlna nevole se snese na jejího svůdce. V takové společnosti nebude manželka pravděpodobně za svůj prohřešek vystavena fyzickému trestu. Jestliže je ohrožen život manžela, vina padne pravděpodobně na jeho manželku nebo jejího milence. Může se přihodit (spíše kvůli vyslovení domněnky, která může být otestována, než kvůli důvěře

v její serióznost), že nebezpečí postihne manželku, pokud z nějakého důvodu nebude možné ji veřejně pokárat? Dejme tomu kvůli ochraně, kterou jí poskytují vesničtí příbuzní? V opačném případě potom můžeme očekávat, že pokud nebezpečí postihne manžela, poskytuje mu další důvod k jejímu výprasku, nebo alespoň přiměje komunitu k vyjádření stanoviska proti ženinu lehkovážnému chování. Společnost, v níž je manželství stabilní a kde jsou manželky drženy pod kontrolou, může být tou, v níž nebezpečí plynoucí z cizoložství padne na podváděného manžela.

Probrali jsme čtyři způsoby, pomocí kterých znečištění posiluje morální hodnoty. Další soubor situací se před námi otevře, pokud uvážíme, že se znečištění zruší jednodušeji než morální pochybení. Některé druhy znečištění jsou pro pachatele příliš vážné na to, aby je přežil. Ale většina má pro odvolání účinku po ruce jednoduchý lék. Obřady obrácení, rozvázání, pohřbení, umytí, vymazání, vykuřování a další je v krátkém čase a za malého úsilí dokážou uspokojuvě vymazat. Zrušení morálního přečinu závisí na stavu mysli dotčené strany a na tom, jak sladká má být pomsta. Společenské následky některých přečinů rozčeří hladinu všemi směry a nelze je už nikdy vzít zpět. Obřady usmíření, které pohřbívají to špatné, mají kreativní efekt. Pomáhají zbavit paměť od zlého a povzbuzují správné pocity. Pro společnost jako celek musí být výhodné snižovat morální přestupky na znečišťující prohřešky, které mohou být s okamžitou platností odstraněny vykonáním rituálu.

Lévy-Bruhl, který uvádí mnoho příkladů očištného rituálu (Lévy-Bruhl 1936: kap. VIII), postřehl, že akt odškodnění na sebe přebírá status obřadu zrušení. Připomíná, že pravidlo oko za oko, zub za zub je vykládáno nesprávně, pokud se považuje za pouhé vyjádření touhy po pomstě:

S nezbytností protiakce, která je rovnocenná a podobná akci samotné, souvisí zákon oko za oko, zub za zub (...) jelikož se stal terčem útoku, utřil zranění, podstoupil příkoří, má pocit, že je vystaven zlým silám. Vznáší se nad ním hrozba neštěstí. Aby uklidnil sám sebe, získal zpět

klid a pocit bezpečí, zlé síly musejí být zastaveny a neutralizovány. Tento výsledek nebude dosažen, dokud čin, jímž utrpěl, nebude zrušen činem podobným, ovšem vedeným v opačném směru. Přesně takovou odplatu činí člověk primitivní. (Lévy-Bruhl 1936: 392-395)

Lévy-Bruhl neudělal tu chybu, aby se domníval, že vnější manifestace je dostačující. Všiml si, stejně jako antropologové, kteří přišli po něm, oné úporné snahy uvést v soulad vnitřní prožívání a veřejné jednání. Rozpor mezi vnějším chováním a skrytými pocity bývá častým zdrojem úzkosti a očekávaného neštěstí. Tento nový rozpor může vzejít z aktu očištění, a proto je možné označit ho plným právem za samostatné znečištění. Lévy-Bruhl na mnoha případech dokládá fenomén, který nazývá „uhrančivé účinky zlé vůle“ (Lévy-Bruhl 1936: 186).

Tato znečištění vyvěrající mezi zjevnými činy a neviditelnými myšlenkami jsou jako čarodějnictví. Jejich hrozba vyvěrá z místa, kde se ve struktuře vytvořila štěrbina. Podobně jako u čarodějnictví, jejich vlastní síla škodit nezáleží na vnějším jednání ani na vědomém záměru. Jsou nebezpečím sama o sobě.

Nabízejí se dva odlišné způsoby, jak znečištění zrušit: rituálem, který nepátrá po příčinách znečištění ani se nepokouší určit zodpovědnost. Druhou možností je zpovědní obřad. Při zběžném pohledu bychom očekávali, že se tyto dva způsoby uplatní v různých situacích. Nuerské obětování je první případ. Nuerové spojují neštěstí a přečiny, které ho způsobily, ale nepokoušejí se najít souvislost mezi konkrétním neštěstím a přečinem. Jedná se o víceméně akademickou otázku, neboť jediný prostředek, který Nuerové mají pro všechny případy k dispozici, je stejný – obětování. Výjimkou je již zmiňovaný případ nevěry. Identita cizoložníka musí být známá, aby poskytl zvíře pro vykonání obětního rituálu a také za svůj přečin uhradil pokutu. Lze se domnívat, že doznání uvádí na pravou míru povahu přečinu a určuje vinu. Jako takové vytváří pevnou základnu pro příznání náhrady.

Nové okolnosti ve vztahu mezi znečištěním a morálkou vylpynou, když se očištění samotné pojímá jako dostatečná náprava

morálních křivd. Soubor idejí zahrnující nečistotu a očištění se pak stává jakousi záchrannou sítí umožňující lidem pohybovat se v síti sociální struktury stejně jako akrobaté na visutém laně. Ekvilibrista si troufá na nemožné a popírá zákony zemské přitažlivosti. Snadné očištění umožní vzdorovat bez potrestání kruté realitě sociálního systému. Bembové prokazují tak velkou důvěru technikám, které je mají očistit od nevěry, že dávají průchod svým vášním, ačkoliv pevně věří, že cizoložství má smrtelné následky. Tento případ rozvedu podrobněji v následující kapitole. V této souvislosti je významný očividně rozporuplný strach ze sexu a potěšení ze sexu, o němž píše Dr. Richardsová (Richards 1956: 154–155), a důležitá role očištných obřadů při překonávání strachu. Podle ní Bembové nevěří, že strach ze znečištění komukoliv zabrání ve spáchání nevěry.

Nyní zbývá projednat poslední věc týkající se znečištění a morálky. Jakýkoliv komplex symbolů se může svébytně projevit v kultuře a dokonce převzít iniciativu ve vývoji sociálních institucí. Z letmého pohledu mezi Bemby působí pravidla sexuálního znečištění jako potvrzení věrnosti mezi manželem a manželkou. Nyní jsou v praxi rozvody běžné a snadno lze získat dojem, že se k rozvodům a dalšímu manželství Bembové uchylují proto, aby se vyhnuli znečištění v důsledku nevěry (Richards 1940). Radikální odklon od stanovených cílů je proveditelný, pouze pokud zapracují dezintegrační síly. Nelze očekávat, že se obavy ze znečištění zničehonic zaktivizují a zmizí ze scény spolu se sociálním systémem. Paradoxně ovšem mohou zdůvodnit porušení morálního kodexu, který kdysi pomáhaly nastolit.

Představy o znečištění mohou odvrátit pozornost od sociální a morální dimenze tím, že ji soustředí na čistě materiální oblast. Bembové věří, že se poskvrnění následkem nevěry přenáší ohněm. Proto je žena posedlá ochranou ohniště před poskvrněním nevěrou, menstruační krví a zabitím.

Síla této víry a dopad, který má na každodenní život, je ohromný. Když se připravuje jídlo, malé děti jsou posílány sem a tam, aby přinesly „nový oheň“ od sousedů, kteří jsou rituálně čisti. (Richards 1956: 33)

Důvody, proč jsou obavy ze sexu převedeny od lože ke stolu, budou popsány v následující kapitole. Otázka ochrany ohně závisí na konfiguraci sil, které ovládají vesmír. Smrt, krev a chlad jsou konfrontovány se svými protiklady – životem, sexem a ohněm. Těchto šest sil je nebezpečných. Tři pozitivní síly skýtají nebezpečí pouze, když nejsou odděleny jedna od druhé a ohrožuje je kontakt se smrtí, krví a chladem. Sexuální akt má být vždy oddělen od ostatního života očištným rituálem, který na sobě mohou navzájem vykonat pouze manžel a manželka. Cizoložník představuje veřejné nebezpečí, kontakt s ním znečistí ohniště na vaření a sám se nemůže očistit. Z toho je patrné, že obavy z dopadů na sociální život vysvětlují jen částečně bembský koncept sexuálního znečištění. Abychom dokázali uspokojivě vysvětlit, proč zrovna oheň (namísto soli například, tak jako u některých sousedních komunit) má přenášet znečištění, museli bychom se ponořit do systematiky vzájemných vztahů jednotlivých symbolů detailněji, než je nyní na této ploše možné.

Letmý náčrt ukazuje, kam můžu v analýze vztahu mezi znečištěním a morálkou zajít. Považuji za nezbytné ukázat tento vztah jako všechno jiné než jen přímočarý dříve, než se vrátíme k představě společnosti jako souboru přesně do sebe zapadajících čínských krabiček, v níž každý subsystém tvoří další subsystémy a tak dále až donekonečna a na úroveň, na níž jsme ochotni aplikovat analýzu. Domnívám se, že lidé skutečně vidí vlastní sociální prostředí jako sestávající z jiných lidí, kteří jsou propojeni nebo odděleni sítí, kterou musejí respektovat. Některé z těchto linií jsou chráněny přísnými fyzickými sankcemi. V některých kostelích nesmějí tuláci přespávat na kostelních lavicích, protože člen farní rady by na ně zavolał policii. Nakonec indické nižší kasty zůstávaly na svém místě z důvodu podobně účinných sociálních sankcí. Stavba kastovních politických a ekonomických sil pomáhala udržovat stávající systém směrem

vzhůru. Kdekoliv jsou linie nejisté, objevují se na jejich podporu představy o znečištění. Fyzické překonání sociálních bariér se považuje za nebezpečné znečištění s následky, jež jsme právě prozkoumali. Znečišťovatel se stává terčem odsouzení hned dvakrát. Poprvé proto, že překročil hranici, a podruhé kvůli ohrožení, kterému vystavil ostatní.

9 SYSTEM, KTERÝ VÁLČÍ SÁM SE SEBOU

Pokud je společenství napadeno zvnějšku, tak toto externí nebezpečí posiluje jeho vnitřní solidaritu. Jestliže je napadeno lehkomyšlnými jedinci zevnitř, může je stihnout trest a struktura se veřejně znovuobnoví. Je ovšem také možné, že struktura bude schopná bránit sama sebe. Tato skutečnost je pro antropology známou věcí (viz Gluckman 1963). Pravděpodobně všechny sociální systémy stojí na kontradikci a jsou v určitém smyslu samy se sebou ve válečném stavu. Někdy jsou ovšem různé cíle, které jedinci mají sledovat, v harmoničtější shodě než v jiných případech.

Sexuální vztah je ze své povahy plodný, konstruktivní a častý základ sociálního života. V některých případech ale sexuální instituce místo závislosti a harmonie vyslovují pevnou separaci a antagonismus. Dříve jsme uvedli druh sexuálního znečištění, který vyjadřuje přání uchovat tělo (fyzické a sociální) neporušené. Jeho pravidla jsou formulována tak, aby zajišťovala kontrolu nad vstupy a výstupy. Jiný druh sexuálního znečištění pramení ze snahy rozlišit vnitřní linie sociálního systému. V poslední kapitole uvádíme, jak pravidla řídí individuální kontakty, které tyto linie ničí, nevěru, incest a ostatní. Tato pravidla v žádném případě nepodávají kompletní výčet všech typů sexuálního znečištění. Třetí druh může vyvstat ze střetu rozdílných cílů, jež mohou být artikulovány v téže kultuře.

V primitivních kulturách bývá téměř bez výjimky rozdíl mezi pohlavími také primární sociální distinkcí. To znamená, že některé významné instituce vždy spočívají na rozdílech daných pohlavím. V případě, že je společenská struktura nepevně organizovaná, je větší pravděpodobnost, že muži a ženy budou moci sledovat své vlastní preference při výběru a opouštění sexuálních partnerů, aniž by jejich volba měla zásadní dopad na společnost jako celek. Ovšem