

## Obsah

|  |     |
|--|-----|
| <i>Předmluva</i><br>(přeložila H.Č.)   | 7   |
| <b>ČÁST PRVNÍ</b>  |     |
| Kapitola první<br><i>Zhuštěný popis: K interpretativní teorii kultury</i><br>(přeložili H.Č. a V.H.) | 13  |
| <b>ČÁST DRUHÁ</b>  |     |
| Kapitola druhá<br><i>Dopad pojetí kultury na pojetí člověka</i><br>(přeložili H.Č. a V.H.)           | 45  |
| Kapitola třetí<br><i>Růst kultury a evoluce mysli</i><br>(přeložili H.Č. a V.H.)                     | 69  |
| <b>ČÁST TŘETÍ</b>  |     |
| Kapitola čtvrtá<br><i>Náboženství jako kulturní systém</i><br>(přeložili H.Č. a V.H.)                | 103 |
| Kapitola pátá<br><i>Étos, světový názor a analýza posvátných symbolů</i><br>(přeložili H.Č. a V.H.)  | 147 |
| Kapitola šestá<br><i>Rituál a sociální změna: Příklad z Jávvy</i><br>(přeložili H.Č. a V.H.)         | 165 |
| Kapitola sedmá<br><i>„Vnitřní konverze“ na současném Bali</i><br>(přeložila H.H.)                    | 195 |
| <b>ČÁST ČTVRTÁ</b>   |     |
| Kapitola osmá<br><i>Ideologie jako kulturní systém</i><br>(přeložili H.Č. a V.H.)                    | 219 |

|  |     |
|--|-----|
| Kapitola devátá<br><i>Po revoluci: Osud nacionalismu v nových státech</i><br>(přeložili H.Č. a V.H.)   | 263 |
| Kapitola desátá<br><i>Integrační revoluce: Primordiální postoje a občanská politika v nových státech</i><br>(přeložila H.H.)                             | 285 |
| Kapitola jedenáctá<br><i>Politika významu</i><br>(přeložila H.H.)  | 345 |
| Kapitola dvanáctá<br><i>Politika minulosti, politika přítomnosti: Několik poznámek k využití antropologie v chápání nových států</i><br>(přeložila H.H.) | 363 |
| <b>ČÁST PÁTÁ</b>   |     |
| Kapitola třináctá<br><i>V mysli byl divochem: K dílu Clauda Léviho-Strausse</i><br>(přeložila H.H.)  | 381 |
| Kapitola čtrnáctá<br><i>Osoba, čas a chování na Bali</i><br>(přeložila H.H.)   | 399 |
| Kapitola patnáctá<br><i>Záludná hra: Poznámky ke kohoutím zápasům na Bali</i><br>(přeložila H.H.)  | 455 |
| Třicet let poté: Úvaha o interpretativním programu Clifforda Geertze<br>(Hana Červinková)  | 503 |
| <i>Poděkování / Acknowledgments</i>  | 528 |
| <i>Ediční poznámka</i>   | 531 |
| <i>Rejstřík</i>  | 533 |

(H.Č. = Hana Červinková, V.H. = Václav Hubinger, H.H. = Hedvíka Humlíčková)

## Předmluva

Když antropolog – na naléhání pozorného vydavatele – začne shromažďovat některé ze svých esejí, aby z nich vytvořil jakousi retrospektivní přehlídku toho, co udělal, nebo se snažil udělat, během patnácti let od ukončení studia, musí učinit dvě složitá rozhodnutí: co do souboru zahrnout a s jakou úctou přistupovat k tomu, co zahrne. My všichni, kdo píšeme příspěvky do sociálněvědních časopisů, v sobě nosíme nenapsanou knihu, a je nás čím dál víc, kdo je publikujeme; všichni si představujeme, že vše, co udělalo naše minulé já, může naše současné udělat lépe, a jsme připraveni spáchat na svých vlastních dílech vylepšení, která bychom nikdy od žádného redaktora nepřijali. Snažit se najít smysl ve svém vlastním díle může být stejně skličující jako snažit se ho najít ve svém vlastním životě; vetkat, *post facto*, do díla smysl – „to-to jsem tím *chtěl říci*“ – je silné pokušení.

S prvním z těchto rozhodnutí jsem se vyrovnal tak, že jsem do tohoto souboru zahrnul pouze ty ze svých esejí, které se přímo a explicitně týkají pojetí kultury. Většina těchto esejí jsou ve skutečnosti empirické studie spíše než teoretická pojednání, neboť se nerad vzdalují od bezprostřednosti sociálního života. Ale ve všech jde v podstatě o propagování, prostřednictvím jednotlivých přírodních případů, určitého, někdo by dokonce řekl zvláštního, přístupu k tomu, co je kultura, jakou roli hraje v sociálním životě a jak by se měla správně studovat. Přestože tato nová definice kultury představuje možná můj nejtrvalejší antropologický zájem, zabýval jsem se také rozsáhle určitými oblastmi ekonomického vývoje, sociální organizace, srovnávací historie a kulturní ekologie – záležitostmi, které tento soubor neodráží jinak než pouze povrchně. A tak z toho, co je zdánlivě sbírkou esejí se, jak doufám, vyjeví jakési pojednání – pojednání o kulturní teorii, jak se vyvíjela prostřednictvím série konkrétních analýz. Tato kniha nemá být pouze jakýmsi „a potom jsem napsal...“ přehledem poněkud roztěkané

profesionální kariéry; tato kniha má za cíl předložit určité argumenty a důkazy.

Druhé rozhodnutí bylo o něco složitější. K publikovaným pracím zastávám obecně přístup *stare decisis*, ať už třeba jenom proto, že potřebují-li mnoho oprav, neměly by být asi vůbec znovu vytištěny, ale měly by být nahrazeny zcela novými články, které už budou zatraceně správné. Navíc, opravovat vlastní chybné úsudky vpisováním opravených pohledů do dřívějších prací se mi nezdá úplně čestné, a zatemňuje to myšlenkový vývoj, který se člověk snaží v první řadě v takové sbírce esejí ukázat.

Přesto všechno se určité množství zpětných revizí zdá oprávněné v případech, kde tím nedojde k vážnější změně podstaty argumentu a kde by ponechání věci přesně tak, jak byly napsány, znamenalo buď šířit zastaralé informace, nebo poškodit dosud platnou diskusi tím, že ji příliš těsně spojíme s určitým souborem událostí, které si už nikdo nepamatuje.

V následujících esejích jsou dvě místa, kde se mi tato uvážení zdála relevantní a kde jsem tudíž provedl určité opravy toho, co jsem původně napsal. První z nich je ve dvou esejích ve druhé části o kultuře a biologické evoluci, kde jsem datování zkamenělin, uvedené v původních esejích, samozřejmě změnil. Data se celkově posunula zpět v čase, a jelikož tato změna ponechává mé hlavní argumenty v podstatě beze změny, nevidím v uvedení nových odhadů žádné neštěstí. Nezdá se mi příliš smysluplné nadále světu tvrdit, že australopitékové jsou milión let staří, když archeologové nyní nacházejí pozůstatky, jejichž stáří se datuje na čtyři až pět miliónů let. Druhou opravu jsem provedl v souvislosti s desátou kapitolou „Integrační revoluce“ ve čtvrté části. Průběh – je-li to tak nyní možné nazývat – moderní historie státu totiž způsobuje, že některé pasáže tohoto článku, který byl napsán na počátku šedesátých let, nezní správně. Násir je mrtev, Pákistán se rozdělil, Nigérie se defederalizovala a komunistická strana se z indonéské scény vytratila, takže psát, jako kdyby se tyto věci neudály, by celé diskusi dávalo nádech neskutečnosti. Je to diskuse, kterou stále ještě považuji za platnou, i když dnes vede Indii spíše Néhrúova dcera než Néhrú a Malajská republika se rozrostla na Malajsijskou federaci. Proto jsem v této esejí učinil dva druhy změn. Zaprvé jsem v textu změnil časy, zavedl souvětí, přidal několik poznámek a podobně,

aby celý text nevypadal, jako kdyby se za posledních deset let nic nestalo. Nezměnil jsem však nic podstatného, čím bych vylepšil svoji argumentaci. Zadruhé jsem ke každé z případových historií přidal – a od nich zřetelně oddělil – jednodstavcové shrnutí relevantních událostí, k nimž došlo od doby, kdy jsem tuto esej dokončil. Chtěl jsem tím ukázat, že tyto události více než cokoliv jiného dokazují trvajících relevantnost otázek, kterými se tato esej zabývá z hlediska dřívějších událostí, a také jsem se tím chtěl vyhnout Rip Van Winkleově\* osudu. Až na drobné typografické a gramatické opravy (a změny ve způsobu odkazování vedené snahou o důslednost) je zbytek knihy ponechán v podstatě beze změny.

Přidal jsem však novou kapitolu, tu první, ve snaze vyjádřit pokud možno co nejobecněji svůj současný postoj. Jelikož se mé názory na záležitosti probírané v kapitolách této knihy za posledních patnáct let vyvíjely, je samozřejmě možné najít jisté rozdíly v tom, jak k určitým věcem přistupuji v úvodní kapitole a jak to činím v těch, které jsou zde otištěny podruhé. Některé z mých dřívějších zájmů – například o funkcionalismus – dnes v mé mysli zabírají mnohem menší místo; některé z pozdějších zájmů – jako je například sémiotika – jsou dnes pro mě důležitější. Ale směr myšlenkového vývoje v těchto esejích – které jsou uspořádány v logickém, nikoliv chronologickém pořádku – se mi zdá poměrně důsledný, a úvodní kapitola představuje snahu o explicitnější a systematictější vyjádření tohoto směru myšlenkového vývoje: pokus říci podrobně to, co jsem dosud říkal.

Vynechal jsem všechna poděkování obsažená v původních ese-

---

\* Rip Van Winkle je hrdinou stejnojmenné populární povídky amerického spisovatele Washingtona Irvinga (1783-1859), napsané na námět německé lidové pohádky. Spisovatel děj přenesl do oblasti údolí řeky Hudson ve státě New York a do období vlády anglického krále Jiřího III. Rip Van Winkle je nepřilíš úspěšný, nicméně všeobecně oblíbený holandský starousedlík jedné malé vesnice v horách. Jednoho dne, ve snaze uniknout věčnému láterení své ženy, se vydá se psem na procházku, při níž zabloudí do hvozdu, kde se opije se skupinou podivně vyhlížejících mužů. Když se probudí, všechno je jinak. Po návratu do vesnice zjistí, že prospal dvacet let, během nichž proběhla válka za nezávislost a bylo nastoleno demokratické zřízení. Ve válce zahynula většina jeho kamarádů, i jeho žena mezitím zemřela a jejich dům se rozpadl. Ujme se ho nyní již dospělá vdaná dcera, u níž šťastně žije až do smrti. (Pozn. překl.)

jích. Ti, kteří mi pomohli, vědí, že a jak moc učinili. Mohu jen doufat, že dnes už vědí, že já to vím také. Než abych je znovu zaplétal do svých omylů, dovolte mi místo toho, abych zde zvolil poněkud neobvyklý přístup a poděkoval třem obdivuhodným akademickým institucím, které mi umožnily pracovat v takovém prostředí pro vědeckou práci, které, jak jsem přesvědčen, je v současné době na světě nepřekonatelné: katedře sociálních vztahů na Harvardově univerzitě, kde jsem získal vzdělání; katedře antropologie na Chicagské univerzitě, kde jsem jedno desetiletí vyučoval; a Institutu pokročilých studií v Princetonu, kde pracuji nyní. Ve chvíli, kdy je americký univerzitní systém napadán coby irelevantní nebo ještě něco horšího, mohu pouze říci, že pro mě byl spásným darem.

C. G.  
Princeton 1973

Geometrie se ovšem týká i chování lidí, protože  
společnost má své vlastní pravidla a normy,  
která určují, jak se lidé chovají a jak se  
vzájemně vztahují. Tato pravidla a normy  
mohou být velmi rozdílná v různých kulturách  
a v různých dobách. Je důležité si uvědomit,  
že tato pravidla a normy nejsou vždy  
stejná a že se mohou měnit v průběhu  
času. Je také důležité si uvědomit,  
že tato pravidla a normy mohou být  
odlišná od těch, které jsou v naší kultuře  
a v naší době. Je důležité si uvědomit,  
že tato pravidla a normy mohou být  
odlišná od těch, které jsou v naší kultuře  
a v naší době.

### ČÁST PRVNÍ

1. Úvod  
2. Sociální vztahy  
3. Sociální struktura  
4. Sociální funkce  
5. Sociální kontrola  
6. Sociální změna  
7. Sociální adaptace  
8. Sociální integrace  
9. Sociální izolace  
10. Sociální inkluze

Kapitola první

## ZHUŠTĚNÝ POPIS: K INTERPRETATIVNÍ TEORII KULTURY

### I

Susanne Langerová poznamenává ve své knize *Philosophy in a New Key*, že určité myšlenky prorazí do intelektuálního světa s nesmírnou silou. Vyřeší tolik základních problémů najednou, že se zdají skýtat také příslib, že vyřeší všechny základní problémy, objasní všechny nejasné otázky. Všichni po nich skočí jako po klíči, který otevře poklad s nějakou novou pozitivní vědou, konceptuální středobod, okolo něhož bude možné vybudovat vyčerpávající analytický systém. Tato náhlá popularita takové *grande idée*, která na čas vytlačí téměř všechno ostatní, pramení ze „skutečnosti, že všechny citlivé a aktivní myslí se ji najednou pokoušejí společně využít. Zkousíme ji v každém spojení, pro každý účel, experimentujeme s možným rozšířením jejího přesného významu, zobecňujeme a odvozujeme.“

Poté, co se však s touto novou myšlenkou obeznámíme a zařadíme ji do svého celkového inventáře teoretických pojetí, dostanou se naše očekávání do rovnováhy s jejím skutečným užitím a její přehnaná popularita skončí. Několik málo horlivců na ni bude i nadále pohlížet jako na klíč k tajemstvím vesmíru, ale méně zaujatí myslitelé se za čas zklidní a začnou se zabývat těmi problémy, které tato myšlenka opravdu odhalila. Snaží se ji aplikovat a rozšířit tam, kde je možné ji upotřebit a rozšířit, a upustí od ní v případech, kdy ji upotřebit nebo rozšířit nelze. Byla-li zprvu opravdu plodnou ideou, stane se stálou a trvalou součástí naší intelektuální výzbroje. Ale už nemá onen velikášský, všeslibující záběr, onu nekonečnou různorodost zřejmých aplikací, kterou kdysi měla. Ani druhý zákon termodynamiky, ani princip přirozeného výběru, ani myšlenka nevědomé motivace nebo organizace výrobních prostředků nevysvětlují vše, ani vše lidské, ale pořád ještě vysvětlují

něco. A my soustředíme svoji pozornost na vydělení toho, co toto něco je, na to, jak se zbavit spousty pseudovědy, do které jsme se zapletli v prvním zápalu jejich slávy.

Zda všechna významná vědecká pojetí vznikají tímto způsobem, to nemohu říci. Ale tento vzorec rozhodně platí v případě pojetí kultury, okolo kterého celá antropologická disciplína vznikla a které se tato disciplína snaží čím dál tím více omezit, upřesnit, zaměřit a obsáhnout. Právě tomuto odkrývání pojetí kultury se různými způsoby a z různých přístupů věnují následující eseje, a to ne s cílem je oslabit, ale naopak přispět k jeho trvající důležitosti. Ve všech esejích v této knize zastávám, někdy explicitně, častěji spíše prostřednictvím určité analýzy, kterou rozvíjím, zúžené, specializované a, podle mého názoru, teoreticky silnější pojetí kultury, které by mělo nahradit slavný Tylorův „komplexní celek“, jenž, bez ohledu na svou plodnost, dosáhl bodu, kdy spíše zatemňuje než odkrývá.

To, k jakému konceptuálnímu marasmu může vést tylorovské *pot-au-feu* („všezahrnující“) teoretizování o kultuře, je patrné na jednom z ještě pořád lepších obecných úvodů do antropologie – *Mirror for Man* od Clyda Kluckhohna. Na zhruba dvaceti sedmi stránkách kapitoly věnované tomuto pojetí se Kluckhohnovi podařilo definovat kulturu postupně jako: 1) „celkový způsob života lidí“; 2) „společenské dědictví, které jednotlivec získává od své skupiny“; 3) „způsob myšlení, citění a víry“; 4) „abstrahování z chování“; 5) antropologova teorie o skutečném způsobu chování skupiny lidí; 6) „zásobárna společných znalostí“; 7) „soubor ustálených orientačních reakcí na opakující se problémy“; 8) „naučené chování“; 9) mechanismus normativní regulace chování; 10) „soubor postupů přizpůsobování se vnějšímu prostředí a ostatním lidem“; 11) „kondenzát historie“; a potom přešel, možná ze zoufalství, k jejímu přirovnání k mapě, k síti, k živné půdě. Tváří v tvář takové teoretické difuzi je pojetí kultury, které je sice poněkud omezené a ne zcela standardní, ale alespoň vnitřně soudržné, a, co je ještě důležitější, schopné formulovat argumenty, pokrokem (čehož si byl Kluckhohn ostatně velice dobře vědom). Eklekticismus maří své vlastní záměry nikoliv proto, že existuje pouze jediný správný směr postupu, ale proto, že je jich tak mnoho a je třeba si vybrat.

Pojetí kultury, které já zastávám a jehož užitečnost se snažím

kultura:  
ne  
zákonu  
o  
významu

ukázat v následujících esejích, je v podstatě sémiotického charakteru. Domívá se, společně s Maxem Weberem, že člověk je zvíře zavěšené do pavučiny významů, kterou si samo upředlo, považují kulturu za tyto pavučiny a její analýzu tudíž nikoliv za experimentální vědu pátrající po zákonu, nýbrž za vědu interpretativní, pátrající po významu. To, co hledám, je vysvětlení, interpretuji sociální projevy, jež jsou na povrchu záhadné. Ale toto prohlášení, teorie vyjádřená jednou větou, samo vyžaduje určité vysvětlení.

## II

Operacionalismus jako metodologické dogma nikdy neměl pro sociální vědy příliš velký význam a s výjimkou několika až příliš dokonale prozkoumaných koutů – skinnerovského behaviorismu, inteligenčních testů a podobně – je nyní už téměř mrtvý. Ale přes to přese všechno znamenal důležitý přínos, který, bez ohledu na to, co si myslíme o snaze definovat charisma či odcizení operacionalizovanými pojmy, si nadále uchovává určitou sílu: chcete-li pochopit, co je věda, neměli byste začít u vědeckých teorií či zjištění a už vůbec ne u toho, co o ní tvrdí ti, kteří ji obhajují; měli byste začít u toho, čím se zabývají ti, kdo ji provozují.

V případě antropologie, nebo přinejmenším sociální antropologie, se její provozovatelé zabývají etnografií. A pochopením toho, co to je etnografie, nebo přesněji, *co to je dělat etnografii*, lze začít, chceme-li porozumět, co představuje antropologická analýza jako forma poznání. To, jak je nutno předem říci, není metodologická záležitost. Z jednoho pohledu, toho učebnicového, dělat etnografii znamená zahájit kontakt, vybrat si informátory, přepisovat texty, zapisovat si rodokmeny, mapovat terén, psát si deník atd. Ale tyto věci, způsoby práce a zavedené postupy neurčují podstatu etnografie. Určuje ji to, o jaký druh intelektuálního usilování se jedná: neúnavná snaha o „zhuštěný popis“, abych si vypůjčil myšlenku Gilberta Ryla.

Rylovo pojednání o „zhuštěném popisu“ se objevuje ve dvou z jeho nedávných esejí (nyní znovu otištěných ve druhém svazku jeho *Sebraných spisů*), které se zabývají obecnou otázkou (řečeno jeho slovy), čím se zabývá „*Le Penseur*“ (*Myšlitel*): „přemýšlením

a uvažováním“ a „přemýšlením o myšlenkách“. Představte si, říká, dva chlapce, kteří rychle zavírají a otevírají víčka pravého oka. U jednoho z nich se jedná o neúmyslný tik; u druhého je to spiklenecké znamení příteli. Tyto dva pohyby jsou, coby pohyby, zcela identické; z fotografického, „jevového“ pozorování by nebylo možné říci, co byl tik a co mrknutí, nebo dokonce ani to, zda oba či jeden z nich nebyly mrknutí nebo tiky. Přesto je rozdíl mezi tikem a mrknutím, byť nezachytitelný fotografií, obrovský, jak může potvrdit každý, kdo si kdy první spletl s druhým. Ten, kdo mrká, komunikuje, a to dokonce přesným a specifickým způsobem: 1) úmyslně, 2) s někým určitým, 3) aby předal určitou zprávu, 4) podle společensky uznávaného kódu a 5) bez vědomí dalších přítomných. Jak Ryle poznamenává, ten, kdo mrknul, učinil dvě věci – přivřel oko a mrknul, zatímco ten, kdo měl tik, učinil jenom jednu věc – přivřel oko. Úmyslné přivírání oka v situaci, pro kterou platí veřejný kód, podle něhož se jedná o spiklenecké znamení, je mrknutí. A to je všechno: kapka chování, zrnko kultury a – *voilà!* – gesto.

To je však pouze začátek. Představte si, že existuje třetí chlapec, který – „pro zlomyslné potěšení svých kamarádů“ – karikuje mrknutí prvního z chlapců jako amatérské, neohrabané, příliš nápadné a podobně. Činí to samozřejmě stejným způsobem jako druhý z chlapců, který mrknul, a jako první, který měl tik – zavřením pravého víčka. Rozdíl je v tom, že tento chlapec ani nemrkal, ani neměl tik, pouze parodoval gesto někoho jiného, které považoval za směšný pokus o mrknutí. Zde rovněž platí společensky zavedený kód („mrkne“ usilovně, příliš nápadně, možná přidá i grimasu – běžné pomůcky klauna); a také zde jde o sdělení. Jediný rozdíl spočívá v tom, že nyní se nejedná o spiklenectví, ale o výsměch. Když se ostatní domnívají, že vlastně mrká, celý jeho pokus selže tak dokonale (přestože možná s jinými výsledky), jako kdyby se domnívali, že má tik. A můžeme jít ještě o krok dále: nejistý si svými napodobovacími schopnostmi, nacvičuje si náš rádobý satirik své grimasy doma před zrcadlem, přičemž v tomto případě nemá tik, nemrká, ani neparoduje, ale připravuje se na představení; i když kamera, radikální behaviorista či člověk věřící v protokolární věty by toto chování zaznamenali stejně jako v ostatních případech – jako rychlé zavření a otevření pravého oka. A tak je mož-

né situaci komplikovat do nekonečna – alespoň logicky, když už ne prakticky. Ten, kdo původně mrkal, mohl mrkání například pouze předstírat, aby přesvědčil přihlížející, že plánuje spikleneckou akci, zatímco ve skutečnosti nic takového neplánoval, v kterémžto případě se odpovídajícím způsobem mění naše popisy toho, co paroduje parodista a co zkouší nacvičující. Ale jde o to, že mezi tím, co Ryle nazývá „zředeným popisem“ toho, co nacvičující (parodista, mrkající, tikem trpící...) dělá („rychle zavírá a otevírá pravé oko“), a „zhuštěným popisem“ toho, co dělá („dělá si legraci z kamaráda tím, že předstírá mrknutí, aby přesvědčil nic netušící přihlížející, že se připravuje spiklenecká akce“), spočívá cíl etnografie: rozvrstvená hierarchie významových struktur, v jejímž rámci dochází k produkci, vnímání a interpretování tiků, mrknutí, falešných mrknutí, parodií, nacvičování parodií a bez níž by tyto jevy vlastně neexistovaly (ani neutrální tiky, které, jako kulturní kategorie, nejsou mrknutí – stejně jako mrknutí nejsou tiky), a to bez ohledu na to, co by kdo činil se svými očima víčky.

Stejně jako spousta drobných příběhů, které si pro sebe vymysleli oxfordští filosofové, se i celé toto mrkání, předstírané mrkání, výsměšné předstírané mrkání, nacvičované výsměšné předstírané mrkání, může zdát jako příklad poněkud umělý. Abych případ doložil empirickým příkladem, uvádím zde poměrně typický výtah ze svého terénního deníku, kterým bych rád ilustroval, že bez ohledu na svou podobu upravenou pro didaktické účely, vystihuje Rylův příklad až příliš přesně ono nahromadění struktur usuzování a z něho vyplývajících tvrzení, kterými se etnograf neustále musí probírat:

Francouzi právě dorazili [řekl informátor]. Vybudovali okolo dvaceti malých opevnění mezi městem a oblastí Marmuša uprostřed hor, a umístili je na výběžcích, aby mohli dobře pozorovat okolí. Ale přesto přese všechno nemohli zajistit bezpečnost, a to zejména v noci, takže ačkoliv byl systém *mezragu*, obchodní smlouvy, legálně zrušen, probíhal i nadále jako dřív.

Jednou v noci, když byl Cohen (který mluví plyně berbersky) zrovna nahoře v Marmuši, přišli k němu dva další Židé, obchodníci z vedlejšího kmene, aby si od něho zakoupili nějaké zboží. Nějací Berberři, zase z jiného sousedního kmene, se pokusili vloupat do Cohenova domu, ten ale vystřelil do vzduchu. (Tradičně bylo Židům zakázáno nosit pušku, ale v těch-

to nejistých dobách jich mnoho tento zákaz porušovalo.) Tento výstřel upoutal pozornost Francouzů a záškodníci uprchli.

Příští noc se však vrátili. Jeden z nich se přestrojil za ženu a zaklepal na dveře s jakousi vymyšlenou historkou. Cohen měl podezření a nechtěl „ji“ pustit dál, ale ostatní Židé mu řekli, „to je dobrý, to je jenom ženská“. A tak otevřeli dveře a dovnitř se vrhla celá horda. Zabili dva Židy, kteří byli u Cohena na návštěvě, zatímco Cohen se úspěšně zabarikádoval ve vedlejší místnosti. Potom uslyšel, jak lupiči plánují upálit ho v domě zaživa poté, co mu vezmou všechno zboží. Otevřel proto dveře a máváje okolo sebe zuřivě palicí, podařilo se mu uniknout oknem.

Potom šel nahoru k opevnění nechat si ošetřit rány a podal stížnost místnímu veliteli, jakémusi kapitánu Dumariovi, v tom smyslu, že žádá své 'ar - tzn. čtyř nebo pětinašobek hodnoty zboží, které mu bylo ukradeno. Lupiči byli z kmene, který se ještě nepoddal francouzské nadvládě a aktivně proti ní bojoval, a Cohen žádal povolení k tomu, aby si mohl jít se svým držitelem *mezragu*, marmušským kmenovým *šajchem*, vybrat odškodné, které mu podle tradičních pravidel náleželo. Kapitán Dumari mu k tomu nemohl udělit oficiální povolení, jelikož Francouzi vztah *mezrag* zakázali, ale dal mu ústní svolení, když mu řekl: „Když tě zabijí, je to tvůj problém.“

A tak *šajch*, Žid a malá skupina ozbrojených Marmušanů společně odpochovali nějakých deset či patnáct kilometrů do oblasti rebelií, kde samozřejmě nebyli žádní Francouzi, potajmu tam zajali pastýře zlodějského kmene a ukradli mu celé stádo. Příslušníci tohoto kmene je brzy na koních dohonili, ozbrojeni puškami a připraveni k útoku. Když ale viděli, kdo jsou ti „zloději ovcí“, rozmysleli si to a řekli: „Tak dobře, promluvíme si.“ Nemohli dost dobře popřít, co se stalo - že někteří z jejich mužů okradli Cohena a zabili jeho dva návštěvníky - a nechtěli si začít vážný rozbroj s Marmuši, který by šarvátka s nájezdníky vyvolala. A tak tyto dvě skupiny mluvily a mluvily a mluvily, tam na planině uprostřed tisícíhlavých ovčích stád, a dohodly se nakonec na odškodném ve výši pěti set ovcí. Dvě ozbrojené berberské skupiny se potom rozmístily na koních po opačných koncích planiny a shromáždily stádo mezi sebou. A Cohen, v černém plášti, kloubouku a pleskajících pantoflích, svým vlastním pohodlným tempem procházel mezi ovcemi a vybíral z nich jednu po druhé ty nejlepší jako své odškodné.

A tak Cohen dostal své ovce a přihnal je zpět do oblasti Marmuša. Francouzi, kteří byli nahoře ve své pevnosti, je slyšeli přicházet („Ba, ba, ba“ řekl Cohen šťastně, když na to vzpomínal) a zeptali se ho: „Co to má k sakru znamenat?“ A Cohen řekl: „To je můj 'ar.“ Francouzi nemohli uvěřit, že skutečně udělal, co tvrdil, a obvinili ho ze špionáže pro odbojně

Berbery, vsadili do vězení a vzali mu jeho ovce. Když o něm jeho rodina ve městě dlouho neslyšela, myslela si, že je mrtvý. Ale za nějaký čas ho Francouzi propustili a on se vrátil domů, ale bez ovcí. A tak si šel stěžovat k plukovníkovi ve městě, Francouzi odpovědnému za celou oblast. Ale plukovník mu řekl: „V této věci nemohu nic podniknout. To není můj problém.“

V surovém stavu, jako nějaká zpráva v láhvi, tato ukázka vyjevuje, stejně jako by tomu bylo v případě jakékoliv podobné ukázky, obdobně prezentované, jak náročný je i ten nejzákladnější etnografický popis - jak je nesmírně „zhuštěný“. Ve výsledném antropologickém popisu, včetně těch, které obsahuje tato kniha, je tato skutečnost - že to, co nazýváme našimi daty, jsou ve skutečnosti naše vlastní interpretace interpretací jiných lidí týkajících se toho, co si myslí, že oni sami a jejich spoluobčané činí - zastíněna, neboť většina toho, co potřebujeme k pochopení určité události, rituálu, zvyku, myšlenky nebo čehokoliv jiného, je nám podávána jako doprovodná informace, která nás má připravit ke studiu věci samé. (Dokonce i mé sdělení, že toto malé drama se odehrálo na vysočině středního Maroka v roce 1912 - a bylo převyprávěno tamtéž v roce 1968 - do značné míry předurčí čtenářovo chápání tohoto příběhu.) Na tom není nic vyložené špatného a v každém případě je to nevyhnutelné. Ale vede to k představě antropologického výzkumu jako mnohem více pozorovací než interpretační činnosti, jakou ve skutečnosti je. Již v samém faktografickém základu, u samé podstaty celé disciplíny, jestliže něco takového vůbec existuje, již vysvětlujeme: a co je horší, vysvětlujeme vysvětlení. Jedno mrknutí za druhým.

Analýza tedy spočívá v třídění významových struktur - které Ryle nazýval ustavenými kódy, což je trochu zavádějící výraz, neboť navozuje představu, že práce antropologa se podobá práci šifřanta, zatímco se mnohem více podobá práci literárního kritika - a v určování jejich sociálních příčin a významu. Zde, v našem textu, by toto třídění začalo rozlišením tří odlišných interpretačních rámců, které daná situace obsahuje - židovského, berberského a francouzského. Poté bychom se snažili ukázat, jak (a proč) v daném čase a místě vyvolala jejich společná přítomnost situaci, v níž systematické neporozumění vedlo k degradaci tradiční formy na společenskou frašku. To, co způsobilo Cohenův neúspěch



a s ním i selhání celého dávného vzorce sociálních a ekonomických vztahů, v jejichž rámci žil, bylo zmatení jazyků.

K tomuto příliš zhuštěnému aforismu se vrátím později, stejně jako k detailům samotného textu. Nyní jde jenom o to, že etnografie je zhuštěný popis. Před etnografem stojí – s výjimkou situací, kdy se zabývá (a zabývat se musí) rutinním sběrem dat – mnohohrstvený soubor pojmových struktur, z nichž mnohé se navzájem překrývají a proplétají, které jsou současně neznámé, nezvyklé a explicitně nevyjádřené a které je třeba nejprve pochopit a poté vyjádřit. A toto platí na té nejpřízemnější, nejsurovější úrovni terénního výzkumu: dotazování informátorů, pozorování rituálů, odvozování příbuzenské terminologie, sledování vlastnických vztahů, sčítání domácností... psaní deníku. Dělat etnografii je jako číst (ve smyslu „konstruovat čtení“) rukopis – cizí, vybledlý, plný nejasností, nesrozumitelností, podezřelých oprav a tendenčních poznámek, ale psaný nikoliv konvenčními grafickými symboly fonémů, nýbrž letnými příklady utvářeného chování.

### III

Kultura, tento hraný dokument, je tedy veřejná, jako karikující mrknutí nebo předstíraná krádež ovčího stáda. Přestože je ideační, neexistuje v něčím mozku; přestože je nefyzická, není tajuplnou entitou. Nekonečná a nikdy nekončící antropologická diskuse o tom, je-li kultura „subjektivní“ nebo „objektivní“, stejně jako vzájemná výměna intelektuálních nadávek („idealisto!“ – „materialisto!“; „mentalisto!“ – „behavioristo!“; „impresionisto!“ – „pozitivist!“), která ji doprovází, jsou zcela špatně chápány. Jakmile se k lidskému chování přistupuje jako k symbolickému jednání (neboť ve většině případů jsou tyto skutečné) – jednání, které, jako fonace v mluvě, barva v malbě, čára v psaní či zvuk v hudbě, něco znamená –, ztratí smysl otázka, je-li kultura vzorem se řídící chování, či rámec myšlení nebo dokonce tyto dvě věci navzájem propletené. To, na co se má člověk ptát ohledně karikujícího mrknutí či předstírané krádeže ovčího stáda, není to, jaký je jejich ontologický status. Ten je stejný jako v případě skal na jedné straně a snů na straně druhé – jsou to věci z našeho světa. To, na co je třeba se

ptát, je, v čem spočívá jejich důležitost: co je jejich prostřednictvím sdělováno – zda výsměch či výzva, ironie či zloba, snobství či pýcha.

Toto se může zdát jako banální pravda, ale existuje několik způsobů, jak ji zatemnit. Jeden z nich spočívá v představě kultury jako soběstačné „nadorganické“ reality s vlastními silami a účely; to znamená jejím zhmotněním. Jiný způsob zase spočívá v tvrzení, že se jedná o hrubý vzorec pozorovaného chování objevující se v té či oné identifikovatelné komunitě; to znamená její redukci. Ale přestože obě tato zmatení stále ještě existují, a bezesporu budou existovat i nadále, hlavním zdrojem teoretických nejasností v současné antropologii je přístup, který se vyvinul v reakci na ně a je v současné době velice rozšířen – jmenovitě, abych citoval jeho zřejmě hlavního propagátora Warda Goodenougha, že „kultura [se nachází] v myšlení a srdcích lidí“.

Pod různými názvy – etnověda, komponentní analýza či kognitivní antropologie (terminologická rozkolísanost odráží hlubší nejistotu) – tato škola zastává názor, že kultura se skládá z psychologických struktur, jejichž prostřednictvím jedinci či skupiny jedinců řídí své chování. „Kultura společnosti,“ abych opět citoval Goodenougha, tentokrát pasáž, která je *locus classicus* celého hnutí, „se skládá z toho, co člověk musí vědět nebo v co musí věřit, aby mohl jednat způsobem přijatelným pro členy své společnosti.“ A z tohoto názoru na to, co je kultura, pramení také názor, stejně tak přesvědčený, na to, co znamená její popis – zaznamenávání systematických pravidel, etnografický algoritmus, který, řídí-li se jím, umožní člověku vydávat se za domorodce (bez ohledu na fyzické vzezření). Tímto způsobem dochází ke sloučení krajního subjektivismu a krajního formalismu, a to s předpokládaným výsledkem: explozí diskuse o tom, zdali jednotlivé analýzy (které se objevují ve formě taxonomií, souhrnu pohledů, tabulek, rodokmenů a podobných duchaplností) odráží to, co si domorodci „skutečně“ myslí, či zda se jedná pouze o důmyslné napodobeniny, které jsou sice logicky ekvivalentní, ale substantivně odlišné od toho, co si myslí.

Jelikož na první pohled by se tento přístup mohl zdát natolik blízký tomu, který rozvíjíme zde, že by mohlo dojít k jejich záměně, neuškodí uvést, v čem se liší. Ponecháme prozatím stranou naše mrknutí a ovce a vezmeme jako, připusťme, zvláštní, ale pro na-