

Žena v jiných kulturních perspektivách

JOSEF KANDERT*

Náprstkovo muzeum, Praha

The Woman in Other Cultural Perspectives

Abstract: The social status of women is one of the crucial focuses of the ideological and political movement known as „feminism“. Its roots lie in the cultural background of the Christian-Jewish-Americas-European civilization of the 20th century. The feminist movement is not fully accepted in some African, Asian, Latin American countries. Analysis based on anthropological data collected in these regions of selected „case problems“ such as conceptions of family values, ideas about the first human beings and their gender, the division of labour, the monopoly of the media according to the gender, the role of the family in orientation, polygynic families versus European extended families, and divorce show us different „cultural solutions“ to those existing in our „post-modern“ civilisation. The lack of suitable cultural solutions in our civilization to the discussed „case problems“ seems to constitute one of the reasons for contemporary phenomena such as „feminism“.

Sociologický časopis, 1995, Vol. 31 (No. 1: 49-60)

Otázka postavení ženy ve společnosti a v rodině (stojí za to připomenout, že rok 1994 byl i „Rokem rodiny“) je tématem, se kterým se vyrovnává křesťanské, později evropské a evropsko-americké myšlení od počátku své existence. Stopy tohoto neustálého dialogu či diskuse nacházíme právě tak v bibli, jako v pracích svatých otců anebo v pojednáních myslitelů 17. a 18. století. Jeho odraz i vyjádření nacházíme i ve výtvarných dílech jednotlivých staletí, v poezii, v krásné literatuře. Otázky i odpovědi k tomuto problému si formulovala každá generace a každý věk. Naše dnešní chápání tohoto problému je obvykle odvozováno od kulturní a sociální situace 2. pol. 19. století, kdy např. začalo hnutí za zpřístupnění veškeré vzdělanosti všem ženám. Jeho významnými předěly byl vznik hnutí „Modrých punčoch“ na začátku našeho století, meziválečná doba, válečné úsilí za II. světové války, které „převedlo“ množství žen z domácností do „mužských“ profesí, jakož i poválečná rekonstrukce a východně od Labe pak socialistické osvobození ženy od „tradičního údělu“. Dále se pak obvykle hovoří o 60. letech a hnutí „Dětí květin“ s ideou unisexu a života v komunách, 70. a 80. léta jsou „mezíkem“, kdy krystalizuje feministické hnutí v USA a v Západní Evropě. Jeho stoupenkyně, plným právem, požadují rovnocenné postavení žen vůči mužům a snaží se změnit i symboly, v nichž jsou zakódovány rozdíly pohlaví. Např. anglické feministky prosazují změnu „his“ (jeho) a „her“ (její) na neutrální a kompromisní „hir“, „chairperson“ je dnes již běžně užívaným termínem. Podobných vnějších projevů, ukazovacích činností feminismu můžeme najít více, a to nejen „na Západě“. Některé dokonce předcházely ono feministické dvacetiletí. Např. u nás, v 50. letech, bylo vnějším znakem tehdejších (socialistických) představ o zrovnoprávnění žen vytváření profesní nomenklatury ženského rodu. Úspěšnost tohoto

*) Veškerou korespondenci posílejte na adresu: PhDr. Josef Kandert, CSc., Katedra sociologie FSV UK, Celetná 20, 110 00 Praha 1.

tehdejšího hnutí – či naplnění tehdejších představ – by bylo možné měřit např. „zažitím“ těchto profesních novotvarů v současné hovorové češtině.

Přes tento prudký či razantní proces zrovnoprávňování zjišťují americké/britské feministky, že jejich představy nejsou všude na zeměkouli přijímány se stejnou intenzitou či nadšením. „Rozčarování“ způsobuje např. relativně pomalý nástup feministického hnutí v bývalých socialistických zemích (také u nás) a „nečekané“ zvraty v postavení žen v Latinské Americe, Africe či Asii. Jak vysvětlit, že ženy islámského světa se znovu objevují na veřejnosti jen zahalené a že proti nařízením, která taková oblečení předpisují, jen minimálně protestují? Dokonce tak chodí oblečené i v zemích, které proti podobným projevům „zpátečnictví“ vedou i jistý boj!

Z našeho „seveřanského“ hlediska (z hlediska dědiců židovské, řecké a křesťanské civilizace, obyvatel „Zemí Severu“) je to doklad regrese a zpátečnictví. Je ovšem otázka, nakolik je tomu tak doopravdy. Jsme například schopni sledovat „kořeny“ našich představ o statusu evropsko-americké ženy/žen století i více do minulosti, většinou ale nevíme, jak, proč a jak dlouho se vyvíjely představy o postavení žen a mužů v jiných kulturních systémech. Kromě neznalosti současné podoby těchto systémů, anebo nedostatečné znalosti, jsme handicapováni i malými znalostmi na poli dějin sociálních vztahů v jiných než „našich“ systémech.

Díky přesvědčení o vševládnosti naší postindustriální a postmoderní civilizace si jaksi neuvědomujeme, že její dopad je sice velkoplošný, ale ne vždy stejně přijímaný. V rámci našeho seveřanského civilizačního centrismu nebereme v úvahu představy nositelů „jižních“ civilizací či kultur. Když pak zjišťujeme, že se „tamti lidé“ řídí jinými a svými představami, „odpisujeme“ celé země a kontinenty jako nezajímavé či nepolepšitelně zaostálé, zpátečnické. Jaksi přitom zapomínáme na teorie akulturace, enkulturace a kulturní změny vůbec, které velmi podrobně definují nejrůznější sociální či kulturní situace, za nichž jsou „vnější impulsy“ přijímány, případně v jaké podobě jsou přijímány. Zdá se nám, že když „domorodci“ pijí coca-colu, jedí hamburgery, dívají se na televizi, perou ve Viziru či Arielu a balí děti do Pampers musí stejně snadno sdílet i naše hodnoty, což ale nebyvá.

Přitom nelze tvrdit, že by neexistovaly odpovídající odborné i mírně populární práce. Etnologická i antropologická literatura je zná již od konce minulého století. Vedle obecně srovnávacích prací jako např. *Im Anfang war das Weib* (Dresden 1927) anebo *Die Sitten der Völker* (Stuttgart 1927), na nichž se výrazně podílel Georg Buschan, anebo i *Dějiny ženy* S. K. Neumanna (Praha 1932) čerpající z předešlých dvou, vznikaly od 20. let monografie věnované tomuto tématu – postavení žen ve společnosti a zejména vztahu ženy a muže ve skupinách. Namátkou je možné uvést práce Bronislava Malinowského „Sexuální život divochů v severozápadní Melanésii“ (*Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, London 1929), těžící z terénních výzkumů, či jeho ranou práci „Rodina u australských domorodců“ (*The Family among the Australian Aborigines*, London 1963), v níž se vyrovnává s názory předchozích badatelských generací. Pro poznání světa žen obecně a oceánského zvláště výrazně přispěla Margaret Meadová svými pracemi „Dospívání na Samoě“ (*Coming of Age in Samoa*, New York 1928), „Dětství na Nové Guineji“ (*Growing up on New Guinea*, New York 1930), „Sex a temperament ve třech primitivních společnostech“ (*Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, New York 1935) a „Muž a žena“ (*Male and Female*, New York 1949). Svou prací současně jednoznačně prokázala, že některé oblasti kulturních systémů jsou lépe přístupné badatelkám než badatelům a přispěla tak k prosazení „gender“ pohledu v antropologii

dávno předtím, než se stal tento přístup módním. Sborníky, monografie i jednotlivé studie věnované postavení žen a jejich podílu na udržování kulturních systémů se objevují pak od 40. let v antropologických či etnologických bibliografiích naprosto pravidelně – neustále.

Zdá se tedy, že nedostatek informací není tím hlavním důvodem. Spíše by snad bylo možné uvažovat o neochotě přiznat právo „jinosti“ a projevit toleranci k této „jinosti“. Rád bych v tomto příspěvku poukázal na skutečnost, že díky jiným kulturním tradicím, socio-ekonomickým podmínkám atd. atd., které můžeme sledovat zhruba ve stoleté perspektivě, může mít v jiných zemích, tj. v zemích nestavějících na základech naší křesťanské a židovské civilizace, postavení žen jinou, a přesto logickou, a třeba i méně konfrontační podobu, případně že v těchto zemích mohou mít konfrontace mezi ženskou a mužskou částí populace jinou dimenzi než ty naše. Nelze pochopitelně obsáhnout takový problém v úplné dokumentační celosti, a tak se omezím jen na „charakteristické ukázky“ (charakteristické z mého hlediska), z nichž snad vyplynou jiné postoje a představy, než jaké jsou obvyklé v „Zemích Severu“. Domnívám se, že naše přiznání práva „jinosti“ jiným a projevení tolerance k takové „jinosti“ pomůže i nám při řešení našeho problému zvaného „feminismus“.

Oproti naší společnosti, kde neustále klesá natalita a kde převažují jedno- či dvoudětné rodiny, považované za standard, existují dodnes na zeměkouli společenství, kde je jednou z nejvyšších hodnot co největší počet dětí v rodině. Podle počtu dětí se měří i „úspěšnost“ rodiny a ta může být vyjadřována i v pojmech z našeho hlediska symbolických či iracionálních – jako např. „milost boží“, „ochrana a přízeň předků“ atp. Nejsou výjimkou společnosti, jejichž nositelé uctívají nejen ženská božstva zajišťující plodnost žen a klid domácího krbu (znal je i antický svět a v podobě Panny Marie i svět křesťanský), ale i božstva „specializovaná“ na ochranu dětí ve vícedětných rodinách. Např. u národa Jorubů (západní Nigérie) stejně jako u řady jiných západoafrických národů je narození dvojčat chápáno jako výraz zvláštní milosti bohů. Proto jsou dvojčata pod ochranou vlastního boha Ibedži, jednoho ze šestnácti hlavních bohů jorubského panteonu. Jorubové věří, že dvojčata jsou nadána nadpřirozenými vlastnostmi, díky nimž mohou ovlivňovat život celé své rodiny a především svých sourozenců, zejména toho, který se narodil následně po nich. Prostředkem či nástrojem pro zajištění klidného života dvojenců i jejich sourozenců je malá dřevěná figurka, se kterou se zachází jako se živým člověkem (obléká se, krmí se apod.). Rodiče ji nechávají zhotovit nejpозději v okamžiku, kdy se po dvojčatech narodilo v rodině další dítě. Svůj smysl ztrácí teprve v okamžiku, kdy zemřou (třeba ve vysokém věku) nejen dvojčata, ale i jejich sourozenci. I tato figurka je známá pod jménem ochráněného božstva dvojčat – tedy jako „ibedži“ [Mobolade 1971, Stoll 1980]. Jorubské představy o dvojencích nejsou v západní Africe žádnou výjimkou – podobné názory byly zaznamenány i u Eweů, Fonů, Bambarů, Soninků a dalších národů obývajících jak pobřeží Guinejského zálivu, tak severnější pás tzv. Súdánu [Herold 1981].

Pochopitelně, v takovýchto společnostech, kde je dítě mírou rodinného úspěchu i společenské prestiže, nebývají problémy s „nemanželskými dětmi“ a se svobodnými matkami. Naopak, porod dítěte ještě před svatbou je dokladem plodnosti dotyčné matky/ženy a tím je zvýšena i její atraktivnost. Dítě je pak přijato buď příštím manželem a jeho rodinou, anebo je zařazeno mezi děti ženiných rodičů anebo jejich jiných příbuzných. Proto také nebývají dívky (jako např. u Masajů, Karamodžongů a dalších pasteveckých skupin ve východní Africe) omezovány v předmanželských sexuálních stycích –

problém předčasně narozených dětí je řešen ještě před uzavřením manželství [Merker 1910: 239-243, Thomas 1981: 80-113]. Dramata svobodných matek, „prespanek“ zaznamenávaná v našem (evropském) prostředí ještě dlouho po II. světové válce v takových společnostech neznají.¹

Četnost dětí jako základní rodinná hodnota může naopak způsobovat potíže dnešním vládám, které se snaží porodnost snižovat – většinou dost neúspěšně (příklady z Indie i z Číny, o Africe a Latinské Americe ani nemluvě, jsou dosti výmluvné). V takových zemích může způsobit problémy třeba i jen dobře míněná snaha nabídnout ženám kondomy, aby se tak chránily před nakažením AIDS či jinými chorobami – může být totiž vykládána jako rafinovaný způsob vládních úřadů jak zabránit početí a jak připravit ženy a matky o manželské partnery – pro malý počet porozených dětí.

Rodinu považují lidé (*Homo sapiens sapiens*) všude za základní kámen všech dalších vztahů a společenství. Vyjádřili to právě tak v bibli, jako v římském zákoníku, v učených pojednáních sociologů a antropologů 19. a 20. století a vyjadřují to i dnes. V „zemích bible“ je vzájemný vztah partnerů zakódován již v textech o vzniku lidstva – Eva byla vytvořena z Adamova žebra, jako jeho doplněk [Starý zákon I 1968: 33-34]. V rodině pak právem patřilo dominantní postavení „prvnímu“ člověku – muži a jeho mužským potomkům.

Ovšem existují i jiné, nebiblické představy o prvních lidech a zakladatelích prvních rodin. V některých z nich existovaly ženy a muži nezávisle na sobě („odjakživa“) a vlastní rozrod lidstva a vznik společnosti – zde rodiny – je zásluhou žen. Např. jeden ze středoafriických mýtů (basongský) hovoří o situaci, kdy byli muži, živící se jenom syrovým masem a žijící ve volné přírodě, objeveni ženami znalými kuchařského umění a obyvajícími vesnice. Pomocí vařeného a pečeného jídla byli muži potom nalákáni, aby se přestěhovali ze svých tábořišť do vesnic, postupně získání pro společný život v rodinách a nakonec dovedení i k sexuálnímu životu. Budoucnost lidstva tak byla zajištěna [Frobenius 1928: 187-188]. Mýtus má několik variant a byl zaznamenán i u dalších národů této oblasti. Čtenáře takového mýtu pak ani nepřekvapí, když zjistí, že v těchto středoafriických společnostech příslušelo ženám důležité místo v životě jednotlivých komunit a že některé z nich i odvozovaly původ v ženské linii. U řady národů pak mýty znají jen ženy jako první zástupce rodu *homo sapiens* – tyto pramatky, obvykle manželky nějakých nadpřirozených bytostí, pak přivádějí na svět i muže [Bénézech 1988: 56-59].

Australští domorodci dokonce roli mužů – genitorů v symbolické rovině zrušili vůbec. Ve vysvětleních, která působila nesnáze generacím antropologů myslících v kategoriích věčných pravd, se hovořilo jen o tom, že ženy počínají děti s duchy [Malinowski 1969: 168-233]. Toto symbolické tvrzení vedlo evropské/americké badatele ke složitým konstrukcím, v nichž zdůvodňovali, jak je možné, že Australci nic nevědí o roli muže při plození. Teprve, když antropologové opustili stanovisko hledání „objektivních“ pravd a pochopili, že mají co do činění s texty, jejichž syžety jsou v úzkém vztahu ke kategoriím hodnot (zde hodnot vážících se na ženu jako sociální osobu), byli schopni zjistit, že biologické otcovství není Australcům neznámé, že však je pro ně důležitá rodička a mateřští předkové dítěte, nikoliv otec (ať již biologický či sociální).

¹) Ze slovenského prostředí, viz např. materiály ze semináře o morálce publikované ve *Slovenském národopise* 31/1983 a v *Národopisných informáciach* z téhož roku.

Nedávné výzkumy v centrální Africe ukázaly ještě jednu dimenzi vztahu „žena-muž“ a to dimenzi informační. Čewové (Chewa – Achewa), žijící v pohraničních oblastech Zambie, Malawi a Mozambiku, rozlišují ženy jako osoby znající tajemství vzniku a darování života a muže jako osoby znající tajemství smrti a posmrtného života. Tomu odpovídá i výchova. Již při první menstruaci dostává dívka „přidělenou“ poradkyni a jednou z prvních rad, které se jí dostane, je příkaz, že nikdy nesmí žádný z mužů vidět ani krev ani menstruační vložky. Během iniciačních obřadů pak získá vzdělání o správném ženském chování, sexuálním životě a o péči a výchově dětí, ovšem s dodatkem, že všechny tyto znalosti nesmí nikdy projevit před žádným z mužů. Porody probíhají jen v přítomnosti žen, a jak ukázal výzkum, nemají muži ani matnou představu, jak přicházejí děti na svět. Ženy pak při nejrůznějších sociálních situacích demonstrují svůj informační monopol „na vznik života“, zatímco muži při podobných situacích demonstrují informační monopol „na smrt a posmrtný život“. Postavení žen v této společnosti – jako osob, které ovládají a kontrolují příliv dalších generací, je výrazně dominantní [Yoshida 1993].

Představy o prvních manželských párech v dějinách lidstva, právě tak jako představy o současných snoubencích – zakladatelích rodiny v tomto místě a čase – se liší společností od společnosti (či kulturní oblast od kulturní oblasti) a jsou klasickým výrazem kulturní konstrukce. Liší se pochopitelně i v historické perspektivě u téže společnosti. Obvykle se ale o ženichovi předpokládá, že dokáže uživit ženu a děti. O nevěstě se předpokládá, že dokáže uživit děti a případně i manžela.

V Čechách ještě donedávna platilo o nevěstách, že mají „mít pět P“ (tj. pracovitá, pobožná, poslušná, poctivá, s penězi) anebo ve verzi našich německých sousedů „mít tři K“ (Kirche = pobožná, Küche = dobrá kuchařka, Kinder = plodná). V mimoevropských oblastech nebývají požadavky na budoucí ženy vyjádřeny až tak přesně (pokud je možné soudit z publikovaných výzkumů) – obvykle ale plodnost a pracovitost patří k očekávaným hodnotám budoucí manželky; stejně jako odvaha, pracovitost a také zdvořilé chování vůči příbuzným manželky patří k očekávaným hodnotám budoucích manželů.

Snad všude se setkáváme s jasným obrazem mužských a ženských aktivit zejména ve vztahu k rodinnému životu. Většinou je porod chápán jako čistě ženská záležitost, při níž obvykle muži ani neasistují (výjimkou je severoamerický zvyk nedávného data, který vybízí manžela, aby byl přítomen při manželčině těžké hodině). Z jiných důvodů, daných lokální izolací jednotlivých rodin, asistovali často při porodech svých žen esky-máčtí muži. Žena je po porodu obvykle ušetřena nějaký čas svých každodenních povinností – naopak tvrzení, že matka novorozence šla hned po slehnutí pracovat, bývá jedním z epitet vytvářejících obraz budoucího národního či lokálního hrdiny (v našem případě např. českého vojenského génia Jana Žižky z Trocnova, jehož matka porodila pod dubem a po porodu hned pokračovala v práci na poli). Indiáni Gran Chaca (Paraguay – Brazílie) byli ale jiného názoru a snad je dobré rovnou poznamenat, že „podivné“ chování rodiček nebylo vedeno snahou zajistit potomkům postavení národních hrdinů. Použiji tu citát z cestopisu Alberta V. Friče, který někdy na začátku tohoto století zaznamenal následující chování:

„...vyběhla malá maminka s nově narozeným děťátkem ... skočila do říčky, přebrodila a přeplavala na druhou stranu, tam se otřepala a přeplavala zpět. Od starších žen přijala bambusové panaků, dala do něho plaváním vykoupané novorozeně, zavěsila si koš na záda,

připjala lýkem na čelo, vzala lopatku z tvrdého dřeva a šla do lesa sbírat jedlé kořeny. Jak jí bylo? Ale tvářila se vesele a spokojeně.

Zato uboze vypadal její manžel. Ležel na lůžku a zle naříkal. Všichni obyvatelé baita se nahrnuli do jeho domku a smutní mu útrpně domlouvali a tišili ho. Protože se k tomu připletl můj tlumočník, dověděl jsem se, že muž je těžce nemocen. Srdcervoucně plakal a naříkal, že i já sám jsem se dal napálit a šel jsem mu zkoušet puls a prohlížel mu jazyk. Tato moje péče byla všemi přítomnými i samotným pacientem velice oceněna, ač to odpo-rovalo všem indiánským zvyklostem ... Bylo zřejmé, že celá ta simulace měla za účel ně-koho napálit. Ale koho? Všichni přítomní – a byli mezi nimi zkušení starci – dělali, jako by tomu podvodu věřili ... Tento zvyk se jmenuje kuvade...“ [Frič 1946: 39-41]

I když vypadá popisovaná situace sebepodivněji, má racionální jádro. Indiáni jsou přesvědčeni, že žena oslabená porodem je nejsnadnější kořistí nejrůznějších pralesních duchů, proti nimž neexistuje prakticky žádná obrana. Jedinou možností je tedy svést je na nepravou osobu. Kvilející manžel předvádějící porodní bolesti a poporodní komplikace je fyzicky v naprostém pořádku a duchové ho proto nemohou ohrozit. Rodiče pak nezbyvá než přetrpět prvních 24 hodin, aby si pak i ona mohla odpočinout od úlohy „zdravé ženy“.

V našich tradičních společnostech anebo jinak řečeno „v minulosti“ bylo zvykem, že novomanželka přinášela s sebou do nového domova věno, které v chápání posledních staletí mělo zajistit jistou míru její ekonomické nezávislosti. Kořeny evropského věna sahají až do dob císařského Říma, kdy byl takový obnos chápán jako kompenzace za vý-daje spojené se svatební hostinou. Teprve v průběhu křesťanských staletí (zhruba od 4. stol. n. l.) se z tohoto příspěvku na svatební hostinu vyvinulo věno v jeho dnešním chápání (v našich zemích ovšem prodělalo v posledních 40 letech značnou změnu). Velikost věna byla zmiňována ve smlouvách (u nás zrušeny zákonem již v období mezi dvěma světovými válkami). Kromě toho se ve smlouvách stanovilo, jak bude nevěsta zaopatřena v případě úmrtí manžela – hovořilo se o tzv. „obvěnění“. I jeho kořeny sahají do středověku a u nás jeho nejznámějším příkladem byla královská věnná města – např. Hradec Králové, Dvůr Králové, jejichž jména sama ukazují na jejich úděl.

Všechny tyto kroky – věno, obvěnění – byly v podstatě výrazem skutečnosti, že se mladé ženy/nevěsty její orientační (rodičovská) rodina vlastně vzdávala – předávala ji do ochrany rodiny manžela. Po svatbě již za ni nemusela být zodpovědná. Věno (nezaměňovat s výbavou, která existuje snad všude na světě) tvořil movitý i nemovitý majetek – jeho podoba i velikost byly závislé na místních historických podmínkách a pochopitelně na společenském zařazení nevěsty i jejího ženicha. Věno bylo současně chápáno i jako stabilizační faktor manželství – hrozba jeho vrácení, v případě rozvodu, byla chápána jako dostatečný motiv pro udržení rodinného svazku ze strany manžela a jeho příbuzných (věno mohlo tvořit i základ manželovy živnosti).

Za hranicemi Evropy se ale setkáváme s opačným přístupem: rodina, která pro-vdává jednu ze svých dcer se své zodpovědnosti za ni nevzdává a dostává naopak určitý majetek od rodiny ženichovy. Základem tohoto přístupu je představa, že pouze žena může darovat svému manželovi a jeho příbuzným děti a její vlastní (orientační) rodina a příbuzní jsou tak o příští děti ochuzeni. V těchto společnostech, jak již bylo řečeno, se členové orientační rodiny (případně příbuzenské skupiny) své zodpovědnosti za chování své dcery/příbuzné nevzdávají, současně jí i nadále poskytují ochranu a pomoc. Žena se může na své příbuzné kdykoliv obrátit se žádostí o pomoc a její bratři či otec a otcov-ští/mateřští strýcové také v její prospěch intervenují. Pokud pak jsou poměry v manželství nesnesitelné, může i se svými dětmi odejít ke svým příbuzným, kteří se o

ni/ně postarají. Rodina budoucího či už existujícího manžela tedy převádí rodině novo-manželky majetek, který bývá v literatuře dosti nešťastně překládán jako „poplatek za nevěstu“ (angl. „bridewealth“), mylně bývá také interpretován jako cena za koupení nevěsty. I tento poplatek je chápán jako pojistka stability budoucí rodiny – ovšem ze strany manželky a jejích příbuzných. V těchto společnostech nebývá pro ženu obtížné, aby opustila svého manžela a jeho rodinu, odchod či útěk k rodičům či bratrům (příbuzným) je obecně tolerovaným nástrojem ženina nátlaku na manžela a jeho rodinu. Na druhé straně hrozba vrácení „poplatku“ v případě rozchodu přispívá k tomu, aby ženu její příbuzní od takového rozhodnutí odvraceli.

Dokud není celý „poplatek za nevěstu“ zaplacen jejím příbuzným, nejsou děti, které v mezidobí porodila, chápány jako děti jejího manžela, ale především jako její děti, potažmo děti její orientační rodiny. Pokud se zapravení „poplatku“ protahuje, mohou ji její příbuzní vyzvat, aby se i s dětmi vrátila žít k nim, tedy aby opustila manžela. Pro něj i jeho příbuzné takový krok ovšem znamená katastrofu (viz význam dětí pro společenské postavení rodiny). „Poplatky“ jsou obecně dost vysoké a obvykle se mezi rodinami splácejí či vyrovnávají několik let a teprve až po poslední splátce jsou děti skutečně manželovy.

V případě rozvodu se „poplatek“ částečně vrací, a to právě v závislosti na počtu narozených dětí a délce manželství. Pokud nechává rozvedená žena děti svému bývalému muži a jeho rodině, nevrací se nic anebo jen pramálo. Pokud odchází ke svým příbuzným se všemi dětmi, vrací se rodině bývalého manžela většina „poplatku za nevěstu“.

Snaha zajistit rodině či rodinné linii děti – potomky – vede v některých kulturách ke vzniku „rarit“ (alespoň z našeho hlediska). K nim patří sňatky žen se ženami, s duchy či s předměty. Jsou klasickým dokladem nerozlišování rozdílu mezi biologickým pohlavím a sociálním pohlavím (sociální rolí).

V případě, kdy zemřel manžel dříve, než dokázal zplodit nějaké dítě a kdy hrozilo nebezpečí, že jeho rodová linie vymře, bylo možné přikročit k symbolickým sňatkům s duchem či předmětem, případně se sestrou či jinou příbuznou zemřelého manžela. Nový – symbolický – partner byl chápán jako člen rodiny zemřelého manžela a bylo tedy jasné, že děti, které vdova (bývalá) porodí, budou patřit do jeho rodiny. Žena pak měla volnost ve výběru sexuálních partnerů. Případy tohoto typu byly zaznamenány v Kamerunu a v Súdánu.²

Byl možný i opačný případ – a to tehdy, kdy vdova byla neplodná. V takovém případě byla oním symbolickým manželem ona a provdala se za ni jiná žena, která jí porodila děti. Obě ženy se pak mohly rozvést a založit vlastní rodiny – tentokrát již s mužskými partnery. Žena-symbolický manžel pak přivedla do svého nového manželství děti, které jí porodila druhá žena-symbolická manželka [O'Brien 1985].

Míra odpovědnosti rodiny a celé příbuzenské skupiny za dceru se projevovala např. i v tom, že pokud se po sňatku prokázalo, že novomanželka nemůže mít děti, pak rodina byla povinna nabídnout ze středu svých svobodných dcer další manželku. Za ni se již nemusel platit onen poplatek za nevěstu.

Naše společnost zná pojem „žena v domácnosti“ velmi často spojovaný (zejména v nedávno minulých socialistických dobách) s přidechem jakéhosi nicnedělání, „nezapojení se“, neúčelného trávení času mimo „důležité“ sociální/ekonomické či poli-

²) Ústní informace F. Rehfsche z výzkumu u Mambilů [Talbot 1927, Faris 1968].

tické dění. Obraz žen v domácnosti se objevuje i v americké literatuře posledních padesáti let a bývá obrazem zoufalství a beznaděje. Někdy bývá dokonce osud „žen v domácnosti“ – tj. „vzorných amerických manželek“ považován za jednu z prapříčin současného amerického feministického hnutí.

Ve světovém měřítku – při porovnání se zeměmi Jihu zjistíme, že představa o nic nedělající ženě v domácnosti je zde výstředkem anebo viditelným symbolem vysokého společenského postavení – v takovém případě ale dotyčná žena většinou plní důležité společenské či kultovní funkce (to konečně platilo i ve feudální Evropě). Ženy zajišťují ekonomický chod svých domácností prací na polích, podomáckou výrobou i placenými službami a také obchodováním či organizováním obchodu (zejména v Latinské Americe je maloobchod v rukou žen, v Africe v mnoha zemích i dálkový velkoobchod).

V našich zeměpisných šířkách, kde byla výrobní zaměstnání tradičně doménou mužů (tuto situaci vlastně změnila výrazně až II. světová válka a poválečná léta), může překvapit dělba řemesel podle pohlaví. V celé subsaharské Africe je ku příkladu hrnčířství ženskou profesí, což je i náležitě zdůvodněné v lokálních mýtech [Drost 1968: 150-173]. Někde jsou tradice zafixovány i manželské (rodinné) kombinace mužských a ženských profesí – časté bývá – např. v západní Africe – manželství mezi kovářem a hrnčířkou. Ze západní Afriky známe i dělbu nástrojů podle pohlaví – např. tkadleny tkají na vertikálních stavech velké kupóny látek, zatímco tkalci vytvářejí na horizontálních tkalcovských stavech úzké pásy látky, ze kterých se ony standardní kupóny musí sešívat (opět existují mytická zdůvodnění tohoto stavu věci), atp. [Menzel 1972].

Ovšem i v evropských poměrech je jasné, že mýtus nepracující ženy v domácnosti je právě jen mýtem. I evropské ženy v domácnosti odváděly mnoho práce – v minulosti vyráběly mýdlo, šily šaty, tkaly a předly a to odhlížím od zemědělských rodin, kde sice existovala jistá dělba práce mezi manželi, kde ale bylo nutné, aby byli schopni zaskočit jeden za druhého. Tento mýtus neuvažuje ani jejich (žen-matek) výchovnou funkci – tj. jejich podíl při socializaci dětí. V poválečné době pak kromě zaměstnání vykonávaly a vykonávají veškeré či mnohé domácí práce v tzv. „druhé směně“, jak je dostatečně popsáno v odborné literatuře. Zatím patrně neexistuje odborná práce, která by pro prostředí tradičních evropských domácností „předmoderní doby“ srovnala podíl žen a mužů na ekonomickém chodu rodin – čili poměr ekonomického přínosu manželky a manžela pro společné, rodinné, hospodaření. Nejbliže k tomu snad mají studie z oblasti historické antropologie [Segalen 1986: 201-256].

Existují ale taková srovnání z Afriky. V tzv. „nejprimitivnější“ společnosti Sánů – lovců a sběračů, žijících v Botswaně a v Jihoafrické republice, zajišťují ženy dodávky potravin a dalších potřebných surovin z 55 % (sběrem plodů, rostlin, hlíz, kořenů, lovem drobných živočichů). Zbývajících 45 % připadá na muže, přičemž ulovená zvěř představuje 2/3 jejich přínosu (30 % veškeré stravy). Výzkum přitom ukázal, že muži pracují déle a usilovněji než ženy [Lee 1979: 50-55]. Na opačném konci „vývojově-ekonomického“ žebříčku – ve vztahu k Sánům – stojí např. zemědělské západoafrické společnosti městského typu (v Ghaně, Togu a Nigérii). Zde se ženy výrazně podílejí na místní výrobě (tkadleny, hrnčířky, barvířky aj.) a zejména na obchodování. Vedle organizace obchodu v místním měřítku se podílejí i na organizaci dálkového obchodu (velkoobchodnice) a jako úspěšné podnikatelky kumulují značný kapitál, který případně

půjčují i svým manželům. Jejich přínos pro ekonomiku rodiny je více jak padesátiprocentní.³

Oproti naší monogamní praxi, zakódované do všech křesťanských kodexů, se v zemích Jihu stále ještě setkáváme s rodinami polygamními, respektive polygynními a polyandrickými. Rodina, kde žije manžel s několika manželkami a jejich dětmi vytváří jiný obraz rodinného života, než jaký známe u nás. Již samotný fakt, že první manželka (tj. nejstarší manželka) se podílí na výběru dalších spoluzáložek, může někoho zarazit. V polygynních rodinách bývá pravidlem, že každá manželka má vlastní obytný prostor pro sebe a svoje děti, velmi často i vlastní kuchyni či alespoň kuchyňský kout, také mívá vlastní zásoby potravin ve vlastní spíži či zásobárně. Naproti tomu manžel nemusí mít vlastní obytný prostor – obvykle má k dispozici vlastní pracovní prostor či místnost, kde přijímá přátele a návštěvy – a postupně přespává řadou u svých žen, které mu také v určitém pořadí vaří [Goody 1971, 1973]. Pokud tuto situaci polygynních rodin srovnáme se situací, jaká existovala např. v středoevropských velkorodinách [Botík 1967, Kandert 1988: 426-433], kde obvykle veškeré zásoby i vaření měla pod kontrolou jediná žena a ta zásoby i jídlo rozdělovala ostatním ženám – snachám, švagrovým – a jejich mužům i dětem, pak je rozdíl mezi oběma filozofiemi rodinného života dosti patrný.

Zvláštním případem jsou islámské země. Evropské povědomí uvažuje zpravidla v kategoriích „ušlápnutých“ žen skrytých v ženských místnostech či pod závojem. Ovšem i v těchto zemích zůstávají vdané ženy pod ochranou svých příbuzných a mohou se k nim obrátit s prosbou o pomoc. V polygynních rodinách sice často vede domácnost nejstarší manželka, ovšem ani zde nepřichází v úvahu, aby manžel dával příliš najevo přízeň jedné z záložek před ostatními. I onen zdánlivě jednoduchý způsob rozvodu – ono trojí vyslovení „zapuzuji tě“ – je jen jednou z možných forem rozvodu, a to rozvodu velmi specifického [Pearl 1987: 100-137, Nippa 1991].

Úplně nepodobná našim představám o postavení ženy v zemích islámu je pak situace transvestitek. Výzkumy v jižním Iráku ukázaly, že se dívky v době dospívání mohou vědomě rozhodnout pro postavení „muže“ (berou na sebe sociální roli muže) a v této roli je pak celé společenství přijímá. Ženo-muži se pak účastní politického rozhodování, mužských veřejných shromáždění, mohou volně nakládat i s rodinným majetkem atd. Možný je i opačný případ – transvestitů – ti jsou zase již během dospívání zařazováni do „ženské“ části společenství (přejímají roli ženy) [Westphal-Hellbusch 1991]. Tradiční arabská společnost tu prokazuje toleranci, k níž se naše (severánská) civilizace teprve zvolna propracovává. Podobně tolerantní přístup k transvestitům byl v minulém století zaznamenán např. i u severoamerických indiánských kmenů. Jediníci bylo necháno na vůli, zda v přijaté sociální roli zůstane celý zbytek života či ne – „ženo-muž“ se mohl opět změnit na ženu a „mužo-žena“ opět na muže.

Určitou zvláštností jsou polyandrické rodiny, kde žije několik manželů společně s jednou manželkou. Dlužno ovšem říci, že počet společností, u nichž najdeme takovéto uspořádání rodinných či manželských vztahů, nedosahuje na celém světě ani jedné desítky (nejčastěji citovanými příklady jsou společnosti jižní Indie a Tibetu – dnes patrně

³) Studie o ekonomickém podílu žen se nevztahují jen k západní Africe. Jedna z nejstarších podobných prací byla publikována již ve 30. letech a její autorka – Hilde Thurnwald – vycházela ze svých výzkumů ve Východní Africe [Thurnwald 1991], viz také Eads [1980: 65-91] či Kaberry [1952].

ony tibetské patří minulosti). V těchto společenstvích obvykle existují pravidla, podle nichž se narozené děti přisuzují postupně všem manželům [Emeneau 1937, Linton 1939].

Pokud se probíráme odbornou i populární (jakož i novinářskou) literaturou věnovanou problematice rozvodu, pak neustále narážíme na opakované líčení problematizace takového chování, takového konce rodinného života.

V řadě mimoevropských zemí, v tzv. tradičních společnostech, taková problematizace rozvodu neexistuje – manželé se rozstěhují (výzkumy ze západní Afriky ukazují, že to jsou ženy, kdo častěji opouští partnera a odchází za novým) a děti jsou zaopatřeny, právě tak jako rozvedená žena, která se mnohdy hned zase provdá za dalšího manžela. Časté jsou případy, kdy si bere menší děti s sebou do dalšího manželství, vychovává je s novým manželem až do puberty a pak posílá žít do rodiny jejich otce – rozhoduje tu hrozba vrácení „poplatku za nevěstu“ (viz výše) [Forde 1964: 121-134]. Pokud se tak nestane, vstupuje v platnost povinnost její příbuzenské skupiny postarat se o ni. Děti buď zůstávají v rodině (u příbuzných) svého otce, nebo jsou vychovávány v rodině (u příbuzných) své matky, a to bez ohledu na to, zda se ona znovu vdá či ne. Společnost má jednoduše mechanismus k řešení majetkových problémů rozvedených manželství i socializačních problémů dětí z rozvedených manželství. Při srovnání s touto sociální skutečností člověka napadá, zda naše problematizace rozvodu není důsledkem toho, že naše společnost či kultura žádné podobné mechanismy účinně řešící situaci rozvedených manželů a jejich dětí nemá. V literatuře se zpravidla hovoří o rozdílu vzorů chování příslušníků „individualistických“ civilizací (naše) a příslušníků „kolektivistických“ či „mírně kolektivistických“ civilizací (Země Jihu). To je ovšem již jiný problém.

I když je civilizace „Zemí Severu“ důležitou silou ve světě (ekonomickou, politickou), není ani zdaleka tak významnou silou v oblasti hodnot a filozofických názorů či pohledů na svět a jeho obyvatele (snad s výjimkou silně věřících skupin křesťanů). Zdá se mi, že díky své snaze po vědecké objektivizaci všehomíra jaksi pozapomněla na význam rozdílu mezi „absolutně objektivním“ (pokud vůbec přichází v úvahu – je ale cílem naší civilizace) a „relativně objektivním“. Národy Jihu, u nichž můžeme nalézt kosmologická i hodnotová zdůvodnění jejich vzorů správného chování a která znají význam výše zmíněného rozdílu, mohou sloužit přinejmenším jako příklad k zamyšlení. Pokud si tuto skutečnost uvědomíme, budeme i problémy „Zemí Severu“ – zde problémy postavení našich žen a existence našich rodin – posuzovat jinak, totiž jako dílčí problém světové civilizace, navíc jako problém v některých částech světa úspěšně řešený. Problém, který zdaleka nepálí všechny národy světa a obyvatele této zeměkoule, které pro jejich nepochopení nemusíme tedy hned zatracovat.

Možná by ale bylo dobré začít znova od Adama, respektive od Evy: „...I řekl Hospodin Bůh: není dobré, aby byla žena sama. Učiním jí pomoc jí rovnou ... Tu uvedl Hospodin Bůh na ženu mrákotu, až usnula. Vzal jedno z jejích žeber a uzavřel to místo masem. A vytvořil Hospodin Bůh z žebra, které vzal ženě, muže a přivedl ho k ní. Žena zvolala: Tento je opravdu kost z mých kostí a tělo z mého těla...“ atd. atd.

JOSEF KANDERT ukončil studia etnografie, folkloristiky a afrikanistiky na FF UK v Praze v roce 1966. Od roku 1969 je vědeckým pracovníkem Náprstkova muzea, od roku 1991 přednáší sociální antropologii na katedře sociologie FSV UK. Výzkumy na Slovensku a v Africe. Rok 1987 strávil prostřednictvím Fulbrightovy nadace půl roku na University of Massachusetts v Amherstu (USA), rok 1991 v Cambridge (UK) na St. John's College. Autor čtyř knih a řady článků.

Literatura

- Bénézech, A. 1988. „So-called Kuyu Carvings.“ *African Arts* 22: 52-59, 99.
- Botík, J. 1967. „K problematike rodinného života v oblasti Krupinskej vrchoviny.“ *Slovenský národopis* 15: 386-416.
- Drost, D. 1968. *Töpferei in Afrika. Ökonomie und Soziologie*. Berlin
- Eads, J. S. 1980. *The Yoruba Today*. Cambridge.
- Emeneau, M. B. 1937. „Toda Marriage Regulations and Taboos.“ *American Anthropologist* 39: 103-112.
- Faris, J. 1968. „Some Aspects of Clanship and Descent amongst the Nuba of Southeastern Kordofan.“ *Sudan Notes and Records* 49: 45-57.
- Forde, D. 1964. *Yakö Studies*. London.
- Frič, A. V. 1946. *Indiáni Jižní Ameriky*. Praha.
- Frobenius, L. 1928. *Dichtkunst der Kassaiden*. Jena.
- Goody, J. (ed.) 1971. *The developmental Cycle in domestic Group*. Cambridge.
- Goody, J. 1973. „Polygyny, Economy and the Role of Women.“ Pp. 175-190 in *The Character of Kinship*, ed. J. Goody. Cambridge.
- Herold, E. 1981. „Požehnáni i postrach rodičů.“ *Umění a řemesla*, 12-14.
- Kaberry, P. M. 1952. *Women of the Grassfields*. London.
- Kandert, J. 1988. „Spoločenské vzťahy.“ Pp. 426-467 in *Hont*, ed. J. Botík. Banská Bystrica.
- Lee, R. B. 1979. *The Dobe! Kung*. New York.
- Linton, R. 1939. „Marquesan Culture.“ Pp. 137-196 in *The Individual and His Society*, ed. A. Kardiner. New York.
- Malinowski, B. 1969. *The Family among the Australian Aborigines*. New York.
- Menzel, B. 1972. *Textilien aus Westafrika I-III*. Berlin.
- Merker, M. 1910. *Die Masai*. Berlin.
- Mobolade, T. 1971. „Ibeji Custom in Yorubaland.“ *African Arts* 4: 14-15.
- Nippa, A. 1991. *Haus und Familie in arabischen Ländern*. München.
- O'Brien, D. 1985. „Weibliche Ehemänner in Südbantu-Gesellschaften.“ Pp. 568-574 in *Die Braut II.*, ed. G. Völger, K. Welek. Köln.
- Pearl, D. 1987. *A Textbook on Muslim personal Law*. London.
- Segalen, M. 1986. *Historical Anthropology of the Family*. Cambridge.
- Starý Zákon I - Genesis* (překlad s výkladem). 1968. Praha.
- Stoll, G. 1980. *Ibeji, Zwillingfiguren der Yoruba*. München.
- Talbot, A. 1927. *Some Nigerian Fertility Cults*. London.
- Thomas, E. M. 1981. *Warrior Herdsmen*. New York.
- Thurnwald, H. 1991. „Die schwarze Frau im Wandel Afrikas.“ Pp. 111-134 in *Ethnologische Frauen-Forschung*, ed. Hauser-Schäublin. Berlin (reprint).
- Westphal-Hellbusch, S. 1991. „Transvestiten. Institutionalisierte Möglichkeiten des Ablehnens üblicher Frauen- und Männerrollen in Süd-Irak.“ Pp. 177-189 in *Ethnologische Frauen-Forschung*, ed. B. Hauser-Schäublin. Berlin (reprint).
- Yoshida, Kenji 1993. „Masks and Secrecy among the Chewa.“ *African Arts* 26: 34-45, 92.

Summary

Feminism is a product of the developing Euro-American civilisation whose roots lie in the ancient Mediterranean cultures. It constitutes a response to the contemporary social problems arising from this Euro-American civilisation or, better said, it constitutes a response to the inadequate social

solutions to such problems. Although the Euro-American civilisation has influenced every continent, it is not the only civilisation in the world. Local cultures/civilisations whose roots do not lie within the „biblical traditions“ might formulate other responses to the feminist problems or, indeed, might encounter different social problems to that presented by feminism. The various field conditions of individual culture determine their acceptance or otherwise of the „feminist offer“ or feminist ideology.

Several comparative examples of Euro-American, African, Asian, and Latin American cultural attitudes to female/male roles in cultural/social systems support this thesis, but by no means exhaust all available „areas“ of comparison. Myths presenting the female role in the beginnings both of civilisation and the family, children as the principle human/family value, the position of twins and transvestites in society, the cultural misunderstanding of the genitor role, childbirth customs, the dowry and bride-wealth complexes, symbolic marriages of females, the division of labour between women and men and divorce procedures all illustrate the different cultural views/responses to female-male roles in culture and society. The examples demonstrate that certain cultures can provide cultural responses to social problems which the Euro-American civilisation is unable to solve. Rather than expressing disillusionment with the societies/cultures which don not accept feminist thought, it is more productive to search for adequate solutions to problems within our culture/society.