

**Západočeská univerzita v Plzni**

**Fakulta filozofická**

**Diplomová práce**

**2012**

**Martina Nováková**

**Západočeská univerzita v Plzni**

**Fakulta filozofická**

**Diplomová práce**

**PŘÍRODA A KULTURA V PERSPEKTIVĚ  
SOCIÁLNÍ A KULTURNÍ ANTROPOLOGIE.  
POJETÍ ZVÍŘAT V PROSTŘEDÍ MALÝCH  
SIBIŘSKÝCH POPULACÍ**

**Martina Nováková**

**Plzeň 2012**

**Západočeská univerzita v Plzni**

**Fakulta filozofická**

Katedra antropologie

**Studijní program Antropologie**

**Studijní obor Sociální a kulturní antropologie**

**Diplomová práce**

**PŘÍRODA A KULTURA V PERSPEKTIVĚ  
SOCIÁLNÍ A KULTURNÍ ANTROPOLOGIE .  
POJETÍ ZVÍŘAT V PROSTŘEDÍ MALÝCH  
SIBIŘSKÝCH POPULACÍ**

**Martina Nováková**

*Vedoucí práce:*

PhDr. František Bahenský

Katedra antropologie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2012

Prohlašuji, že jsem práci zpracoval(a) samostatně a použil(a) jen  
uvedených pramenů a literatury.

*Plzeň, duben 2012*

.....

## Obsah

<b>1 ÚVOD.....</b>	<b>4</b>
1.1 Cíl práce.....	5
<b>2 METODOLOGIE.....</b>	<b>7</b>
2.1 Komparativní analýza.....	7
<b>3 TRADIČNÍ ANTROPOLOGICKÉ PŘÍSTUPY.....</b>	<b>8</b>
<b>3.1 Funkční pojetí zvířat.....</b>	<b>8</b>
3.1.1 Pojetí dobytka v díle The Nuer.....	10
3.1.2 Shrnutí funkcionalistického přístupu.....	13
<b>3.2 Symbolické pojetí zvířat.....</b>	<b>14</b>
3.2.1 Strukturalismus.....	14
3.2.2 Symbolická antropologie.....	15
3.2.2.1 Pojetí čistých a nečistých zvířat v díle Purity and Danger 16	
3.2.2.2 Symbolicko – lingvistické pojetí zvířat v díle Abimal Categories and Verbal Abuse.....	20
3.2.2.3 Shrnutí symbolického přístupu.....	26
<b>4 ENVIRONMENTÁLNÍ ANTROPOLOGIE TIMA INGOLDA.....</b>	<b>28</b>
<b>4.1 Pojetí přírody a kultury v díle The Perception of the     Environment: Essays on Livelihood, Dwelling &amp; Skills.....</b>	<b>30</b>
4.1.1 Lov a pastevectví.....	32
4.1.1.1 Lov projevem důvěry.....	33
4.1.1.2 Pastevectví jako projev nadřazenosti.....	35
4.1.1.3 Shrnutí přístupu Tima Ingolda.....	37

<b>5 PŘÍRODA A KULTURA V PESPEKTIVĚ MALÝCH SIBIŘSKÝCH POPULACÍ.....</b>	<b>38</b>
<b>5.1 Prehistorické období na Sibiři.....</b>	<b>38</b>
<b>5.2 Sibiřské národy v době SSSR.....</b>	<b>39</b>
<b>5.3 Jukagirové.....</b>	<b>42</b>
5.3.1 V prostředí lovců.....	43
5.3.2 Shrnutí vztahu lovce a soba.....	45
<b>5.4 Evenové.....</b>	<b>46</b>
5.4.1 Mýty a sny o partnerství soba a člověka.....	46
5.4.2 V prostředí pastevců.....	49
<b>5.5 Sibiřské národy a jejich krajina.....</b>	<b>51</b>
<b>5.6 Shrnutí: příroda a kultura v perspektivě sibiřských populací</b>	<b>54</b>
<b>6 PŘÍKLADY NOVÝCH PŘÍSTUPŮ K PROBLEMATICE PŘÍRODY A KULTURY V PROSTŘEDÍ ZÁPADNÍ SPOLEČNOSTI.....</b>	<b>55</b>
6.1 Antropomorfismus.....	55
6.2 Věci.....	57
6.3 Duchové.....	58
<b>7 ZÁVĚR.....</b>	<b>60</b>
<b>8 SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY A PRAMENŮ.....</b>	<b>62</b>
<b>9 RESUMÉ.....</b>	<b>66</b>
<b>10 PŘÍLOHY.....</b>	<b>67</b>
10.1 Schématické znázornění světa dle Edmunda Leache.....	67

<b>10.2 Znáznornění symbolického vnímání zvířat dle blízkosti k člověku v souvislosti s příbuzenskými vztahy mezi lidmi.....</b>	<b>68</b>
<b>10.3 Symbolické znázornění požitelnosti zvířat.....</b>	<b>68</b>
<b>10.4 Environmentální antropologie Tima Ingolda.....</b>	<b>69</b>
<b>10.5 Lov a pastevectví.....</b>	<b>70</b>
<b>10.6 „Sobí lidé“ .....</b>	<b>71</b>
<b>10.7 Antropomorfismus.....</b>	<b>72</b>
<b>10.8 Věci.....</b>	<b>72</b>

## 1 ÚVOD

V představách moderní západní společnosti je kultura obvykle spojována se vším, co není příroda. O obou hovoříme jako o dvou navzájem od sebe oddělených světech, které si jdou každý svou vlastní cestou. Případně považujeme kulturu za nadřazenou vůči přírodě. Propagátorkou dichotomie mezi přírodou a kulturou je například antropoložka Sherry Ortner, která zastává názor, že příroda a kultura jsou od sebe stejně odlišné jako muž a žena, horké a studené substance, rozum a cit (Ortner 1972: 67-87).

Kulturu, popřípadě společnost vymezujeme jako sféru, která je výhradně lidskou záležitostí, zatímco příroda zahrnuje vša, vůči čemu se člověk vymezuje svou jedinečností, zejména vůči zvířatům, rostlinám a neživým věcem.

Předmětem studia antropologie je, jak již z názvu vyplývá, člověk, tedy kultura. Zvířata jako součást přírodní sféry jsou v tradiční antropologické literatuře zpravidla popisována pouze z hlediska jejich možného využití lidmi. Ke konci dvacátého století se však začala objevovat řada nových myšlenek a teorií, které podstatně rozšířily oblast zájmu této vědní disciplíny na témata dalece překračující obvyklé téma člověka a kultury.

Antropologové se v současné době soustředí také na zvířata a věci ne-lidského původu ve vztahu k lidským společnostem (tradičním i moderním), kdy tím, že na ně nepohlížejí jen jako na objekty z přírody, docházejí někdy až k neuvěřitelným závěrům, že mnohdy je potřeba brát jejich přítomnost v životě lidí skutečně vážně a považovat i tyto „ne-lidi“ za rovnocenné účastníky sociálních vztahů. Vznikají antropologické práce přinášející nové, často naprosto dechberoucí teorie a etnografické experimenty, které volají po přehodnocení tradičního pojetí osobnosti a s kým nebo s čím by tato kategorie měla být spojována. Stejnou osobností jako je člověk najednou může být, jak někteří antropologové tvrdí, například sob, pes, rostlina, ale i cigareta a vlastně jakákoli věc, se



kteřou se člověk setká v konkrétní situaci. V souvislosti s novými názory antropologů je potřeba se ptát: co je tedy sociální vztah? Potřebujeme skutečně rozlišovat mezi přírodou a kulturou? Čím jsou lidé vlastně tak jedineční?

## 1.1 Cíl práce

Cílem předkládané práce je jednak v obecné rovině představit téma přírody a kultury v perspektivě sociální a kulturní antropologie a jednak zachytit tuto problematiku v konkrétním etnografickém prostředí sibiřských národů lovců a pastevců sobů. Představíme si tradiční antropologické směry, v rámci nichž se sociální antropologové nějakým způsobem začali zajímat o to, jakou roli hrají zvířata v lidských společnostech. Podíváme se na klasické přístupy některých představitelů strukturalismu, funkcionalismu, strukturálního funkcionalismu a symbolické antropologie. Navzdory mnoha rozdílům mají tyto antropologické školy jednu věc společnou, totiž, že pojmají zvířata sice jako materiálně či symbolicky užitečnou věc, ale zajímají se o ně pouze za účelem pochopení fungování lidských společností.

Zlomovým bodem práce bude prezentace environmentální teorie a ekologického přístupu k antropologii britského antropologa Tima Ingolda, který výrazně přispěl k rozpoutání debaty o tom, proč vlastně a zda vůbec je potřeba od sebe oddělovat přírodu a kulturu. Představíme si také jeho pojetí vztahu člověka a zvířete, který v případě lovců popisuje jako vztah vzájemné důvěry a v případě pastevců jako vztah nadřazenosti a podřazenosti.

Na Ingoldovu teorii bude navazovat druhá část práce, která má za cíl převést doposud popsanou teorii o vztahu člověka a zvířete do kontextu etnografické praxe. Tato část práce pojednává o dvou malých sibiřských populacích Jukagirů a Evenů a jejich zvláštním vztahu, který chovají k sobům. Bude popsáno i jejich pojetí sibiřské tundry a tajgy jako

krajiny, která prošla největšími proměnami v průběhu dvacátého století především díky zásahu Sovětského svazu.

V poslední části práce se přesuneme z nezápadního světa do naší (moderní) společnosti a stručně si představíme některé soudobé antropologické teorie o tom, kam až je možné bádáním nad vztahem člověk–nečlověk, popřípadě příroda–kultura, dokonce i v našem moderním civilizovaném prostředí, zajít.

Především v anglicky psané antropologické literatuře je téma o vztahu přírody a kultury poměrně často diskutované, zatímco v českém prostředí sice existuje povědomí o současných debatách na toto téma, ale doposud se u nás mnoho antropologů touto problematikou příliš nezabývalo. Považuji proto za vhodný nápad alespoň částečně ve své diplomové práci rozvést téma jinde tak frekventované a u nás naopak poměrně opomíjené.

## 2 METODOLOGIE

### 2.1 Komparativní analýza

Cílem této práce je představit téma přírody a kultury v perspektivě sociální a kulturní antropologie. Pro zpracování stanoveného tématu jsme si zvolili jako základní metodu komparativní analýzu vybraných sociálně-antropologických přístupů k uchopení vztahu člověk–zvíře a s tím spojené vzájemné postavení oblastí kultury a přírody. Z každého antropologického směru jsme vybrali několik hlavních představitelů, jejichž teoretické koncepce budou analyzovány. Ke komparativní analýze jsme si zvolili tématicky vhodné části čtyř klíčových publikací:

1. Evans-Pritchard, E. E. 1940. *The Nuer: A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people.*
2. Douglas, M. 1966. *Purity and Danger.*
3. Leach, E. 1964. *Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse.*
4. Ingold, T. 2000. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling & Skill.*

Od konce dvacátého století začíná docházet k naprostému přehodnocování tradiční dichotomie mezi přírodou a kulturou. Antropologové ve svých výzkumech objevují nové skutečnosti svědčící o tom, jak jimi zkoumané populace vnímají své prostředí a jeho ne-lidské entity, což vědce vede k novému způsobu, jak jejich vnímání interpretovat. Vybrané antropologické přístupy proto rozdělují na dva základní okruhy: tradiční a nové.

### 3 TRADIČNÍ ANTROPOLOGICKÉ PŘÍSTUPY

Evolucionističtí antropologové devatenáctého století, především J. G. Frazer, E. B. Tylor a svým způsobem také W. Rivers přistupovali ke studiu společností z hlediska jejich vývoje v průběhu času, a to zpravidla v uzavřeném prostředí svých studoven, přičemž nebyl kladen důraz na terénní zkušenost. Formulovali teorie vysvětlující jednotlivé společnosti jako kultury procházející jednotným vývojem, přitom se však příliš nezabývali významem zvířat či přírodního prostředí ve společnosti lidí.

Snaha o zdůraznění role zvířat se projevila teprve ve zprávách funkcionalistů, které vznikaly na bázi zúčastněného pozorování „těch druhých“ v rámci stoupající důležitosti terénního výzkumu v antropologii.

#### 3.1 Funkční pojetí zvířat

Na počátku dvacátých let dvacátého století se na poli antropologie objevil Bronislaw Malinowski, který svůj zájem soustředil na to, jak společnosti fungují v určitém momentě a zformuloval teorii funkcionalismu, která dominovala v britské sociální antropologii až do padesátých let.

Ve třicátých letech dvacátého století přispěl do funkcionalistické školy svým přístupem A. R. Radcliffe-Brown, který považoval za důležité zkoumat, jak společnosti zůstávají ve stavu vyvážené rovnováhy (*balanced equilibrium*). Vycházel zejména z komparativní sociologie Émile Durkheima. Sociální jev je podle něho možné vysvětlit jedině tak, že je potřeba hledat zvlášť příčinu, která jej vytváří a zvlášť funkci, která jej naplňuje (Durkheim 1894). Radcliffe-Brown ve svém díle propojil teorii sociální funkce se sociologickou teorií totemismu. Došel k závěru, že totemismus existuje, když je společnost rozdělena do skupin, mezi nimiž existuje určitý vztah a dále musí existovat jedna nebo více tříd objektů, což jsou obvykle přírodní druhy, tedy zvířata nebo rostliny. Tyto objekty a jevy s nimi spojené mají důležitý význam pro materiální či duchovní

život společnosti a stávají se objekty spojenými s rituály. V tomto přístupu je patrné určité pojetí ne-lidské sféry v rámci kulury.

V jistém smyly můžeme pozorovat zdůraznění role zvířat jako základ pro fungování společnosti také v mnohem pozdějším přístupu materialisty Marvina Harrise (1974), který sice nepatří do strukturálně-funkcionalistické školy, ale jeho pojetí zvířat z hlediska funkce je podobné. Zabýval se prostředím Indie, kde je dodržováno přísné tabu na pojídání hovězího masa. Tuto praxi vysvětluje skrze ekonomické důvody. Tabu vešlo v platnost, neboť bylo potřeba zabránit populaci v konzumování zvířete (krávy), na kterém záviselo indické zemědělství. Podle Harrise je pravděpodobné, že pojídání hovězího masa se postupně snižovalo z praktických důvodů. Farmáři, kteří se rozhodli nejíst své krávy a uchovávat je k polzení býků, byli jedni z těch, kteří přežili přírodní katastrofy. Ti, kteří jedli hovězí ztratili nástroj k farmaření. Po několika staletích se více a více farmářů pravděpodobně upouštělo od konzumace hovězího masa, až na hovězí maso vzniklo tabu. Teprve později byla tato praxe kodifikována náboženstvím a hovězí dobytek se stal posvátným tabu pro indickou společnost. (Harris 1974. Harris tedy popírá náboženské důvody a příčinu vzniku tohoto tabu hledá ve schopnosti indických farmářů adaptovat se na přírodní podmínky, přičemž zdůrazňuje funkční roli krav, díky jejichž dostatečnému počtu se společnost udržovala v rovnovážném stavu.

Malinowski i Radcliffe-Brown považovali funkci za prvek udržující společnost v kohezi. Přesto zaujímali každý jiný postoj. Malinowski zastával názor, že funkce uspokojuje různé potřeby jednotlivce (biologické, psychologické a další) a Radcliffe-Brown, který se inspiroval Durkheimem označoval funkci za sociální fakt. V tomto ohledu sám sebe považoval za oponenta Malinowského, přímo za „anti-funkcionalistu“. Pro svůj nesouhlasný postoj vůči Malinowskému se proto jeho teorie označuje jako strukturální funkcionalismus.

Funkce může mít i více forem – praktická/ekonomická funkce, sociální funkce, často je však možné sjednotit obě tyto funkce v rámci jedné společnosti. Ve čtyřicátých letech dvacátého století popsal žák Malinowského E. E. Evans Pritchard (1940) materiální kulturu a způsob života súdánského kmene Nuerů, kde je možné pozorovat velký důraz na jejich dobytek, který v té době zajišťoval celkové fungování společnosti Nuerů. Toto dílo jsme vybrali jako příklad reprezentující funkční pojetí zvířat ve společnosti lidí.

### 3.1.1 Pojetí dobytka v díle The Nuer

*„The Nuer might be called parasites of the cow, but it might be said with equal force that the cow is a parasite of the Nuer.“*

*(Evans-Pritchard 1940:36).*

V roce 1940 Evans-Pritchard popsal Nuery jako jednoduchou materiální kulturu vysoce závislou na přírodním prostředí, které obývají. Jejich celodenní náplní práce a sociálních aktivit je starost o dobytek. Každý kmen nebo jeho část vlastní vymezené pastviny a vodní zdroje a na základě jejich distribuce se také politicky rozdělují do klanů a rodů. Dobytek zapříčiňuje neshody mezi jednotlivými sekcemi kmene a slouží také jako kompenzace za ztrátu života nebo i pouze za ztrátu končetiny některého člena kmene. O tom, jak bude s jednotlivými kusy dobytka nakládáno mají právo rozhodovat pouze speciální osoby jako náčelníci leopardí kůže, proroci a rituální specialista Pán dobytka – *wuk ghok* (1940: 14).

Evans-Pritchard se v rámci svého terénního výzkumu zaměřil na čtyři klasické sféry (politickou, ekonomickou, příbuzenskou a náboženskou), jež byly zpravidla u každé tradiční společnosti zkoumány. V postatě všechna pravidla, podle kterých Nuerové jednají a žijí se odvíjí od jejich dobytka, který tedy zajišťoval všechny funkce společnosti.

Na základě dobytka jsou Nuerové organizováni do teritoriálních skupin žijících v kohezi a sdílejících jednotlivá stáda. Samotné domácnosti by totiž celé stádo neuhlídaly. Rodiny však vlastní jednotlivé kusy dobytka. Jejich počet má svůj limit, neboť když v rodině syn dosáhne patřičného věku a ožení se, dostane do svého vlastnictví jistý počet krav a žije s nimi v sousední domácnosti. Tyto krávy, které obdrží jsou však nadále sdíleny v rámci celé skupiny. V rodině nevěsty taktéž platí, že krávy, které její rodina dostala jako platbu za nevěstu jsou rozděleny i mezi prarodiče, strýce a tety z matčiny i otcovy strany, a dokonce i mezi vzdálenější příbuzné. Dobytek tedy hraje důležitou roli v příbuzenských vztazích Nuerů.

Další sférou využití dobytka je rituál. Nuerové mají dohodnutá pravidla o tom, které zvíře může být rituálně obětováno a které nikoliv. Při rituálních slavnostech jsou častěji než krávy zabíjeny ovce a kozy, případně volí. Nuerové nikdy neobětují plodné krávy, neboť mají nejvyšší ekonomickou hodnotu. Při rozdělování masa z usmrčeného dobytka jsou některé části určeny ženám a dětem, jiné mužům a dalším příbuzným. Skrze krávy je Nuerům zprostředkován kontakt s duchy. Potíráním rituálního popele podél kravího pozadí naváže vlastník krávy spojení s duchem této krávy, prostřednictvím kterého komunikuje s mrtvými předky svého kmene.

Dobytek má pro Nuery také nesmírnou ekonomickou hodnotu. Nejvíce ceněny jsou krávy – samice, a to podle toho, jaké množství mléka je každá kráva schopna dát. Ty dojnice, které jsou nejvýkonnější jsou ceněny více (spolu s nimi také jejich telata) než krávy s telaty, které dávají mléka méně; Nuerové v tomto případě používají termíny *good cow* a *bad cow* (1940: 22). Nuerské domácnosti nikdy nevlastní více krav než se vejde do jimi vyhrazeného území. Kdyby jich začalo v některé domácnosti přibývat, bylo by zapotřebí, aby se některý z mužů oženil a použil přebytečné kusy na platbu za nevěstu. Tím je zajištěn rovnovážný stav nuerské společnosti, kdy nikdo není úplně bez krav a nikdo není ani moc bohatý (1940: 20).

Ve společnosti Nuerů je patrný genderový aspekt v tom, komu náleží patřičné úkony spojené s kravami. Ženy a děti mají za úkol krávy podojit a mléko dál zpracovat, muži zase ženou krávy na pastvu a mají na ně také vlastnická práva. Nuerové využívají dobytek obzvláště na mléko, které tvoří nejdůležitější složku jejich obživy. Pijí jej čerstvé, obzvláště děti, a také jej konzumují smíchané s jáhlovou kaší. Z mléka je vyráběn sýr a smetana. Ovce a kozy jsou také dojeny, ale jejich mléko není tolik důležité jako kravské, je proto určeno spíše dětem.

Dobytěk je dále využíván na maso, vařené i opékané. Nuerové ovšem nechovají svá stáda krav primárně na porážku. Plodné krávy nesmějí být zabíjeny, pouze vyjimečně při pohřebních rituálech. Při ostatních rituálních slavnostech bývají obětovány ovce nebo voli, případně neplodné krávy. Jen pro maso však nesmějí být zabíjeni ani voli, Nuerové totiž věří, že by je duchové spojení s dobytkem prokleli. Proto je dobytek porážen kvůli masu pouze při vážných hladomorech. Obvykle se sní jakékoli zvíře, které zemřelo přirozenou smrtí nebo bylo obětováno během rituální slavnosti.

Při obdobích sucha Nuerové podřezávají kravám hrdla, ale nevedou řez příliš hluboko tak, aby nevykrvácely. Konají tak ze dvou důvodů. Jednak získanou krev konzumují jako nápoj k uhašení žízně v horkých dnech nebo ji uvaří a přidají do jáhlové kaše, a jednak krvácení hrdla krávy vede k jejímu zklidnění a ona pak nemá chuť být příliš často připuštěna s býkem. Když je totiž často březí, vede to nakonec k její neplodnosti. Nuerové také věří, že podřezání hrdla pomůže krávě zbavit se škodlivých látek, když je nemocná. Konzumace dobytka je upravena přesně danými pravidly, podle kterých domorodci jedí maso v takovém množství, které je nezbytně nutné a nejsou tak nuceni lovit divoká zvířata. V této aktivitě se Nuerové angažují velmi málo.

Dobytěk Nuerům slouží též jako surovina na výrobu mnoha předmětů. Kůži používají na pokrytí postelí, k výrobě jídelních misek, na nošení věcí k topení, vyrábějí z ní také obojky pro voly, tympány, dýmky,



oštěpy, štíty, prakticky všechny věci, které ke svému životu potřebují. Ze štětín z kravského ocasu si mladé nuerské dívky pletou ozdobné stužky. Kostí nebo rohy se seřezávají do lžic a jiných kuchyňských potřeb, rohy slouží také jako špice harpun k chytání ryb. Nuerové využívají i kravský hnůj ke spoustě účelům – jako topivo, k upevnění podlahy a stěn svých příbytků. Někdy si muži na svá těla natírají spálený hnůj a ženy si jím zase barví a narovnávají vlasy.

Evans-Pritchard uvádí, že mezi Nuery a jejich kravami existuje symbiotický vztah (1940:36). Obě strany přežívají díky vzájemným recipročním službám. Domorodci tráví každý den v přítomnosti těchto zvířat, ženy tráví čas dojením, muži s nimi chodí na pastvu, kde je pozorují jak se pasou, dovedou je napojit se k vodě, skládají o nich písně. Každý Nuer je schopen identifikovat kterékoli zvíře nejen ze svého stáda, ale též ze stáda příbuzných nebo sousedova. Je schopen určit charakteristiky každé krávy – barvu, tvar rohů, počet zubů, množství mléka, předky i potomky a další zvláštní charakteristiky. Na základě těchto charakteristik dostane každý kus dobytka jméno, které je pro něj typické. Tato jména pak přejímají i sami Nuerové, např. chlapec, který projde iniciačním rituálem pak získá další jméno po volu, který mu věnuje jeho otec.

### 3.1.2 Shrnutí funkcionalistického přístupu

Život Nuerů je po všech stránkách závislý na dobytku, který chovají a bez kterého by jejich společnost nemohla fungovat. Nuerové žijí v těsném sepětí se svým dobytkem a prakticky tvoří součást jejich společnosti. V pojetí Evans-Pritcharda vidíme, že dobytek plní ve společnosti Nuerů několik propojených funkcí: ekonomickou, sociální, příbuzenskou a politickou.

Je potřeba zde zdůraznit, že ačkoliv dobytek má pro své vlastníky neskutečnou cenu a v podstatě zde *dochází k identifikaci člověka a zvířete*, antropologie funkcionalismu tento vztah popisovala čistě na

základě *funkce*, kterou zvíře (příroda) plnilo ve vztahu k člověku (kultura). Jinými slovy je možné tvrdit, že Nuerové pravděpodobně sami sebe ze svého prostředí nijak nevyčleňovali, spíše se naopak se svým dobytkem identifikovali. Evans-Pritchard však tuto společnost popisoval ze svého západního pohledu, ve kterém vymezoval Nuery jako kulturu (společnost) ve vztahu k přírodě (jejich kravám). Nekladl žádný důraz na splývání obou sfér v jeden celek.

## 3.2 Symbolické pojetí zvířat

*„Animals are not just good to eat but also good to think.“*

*(Lévi-Strausse 1962:89)*

### 3.2.1 Strukturalismus

Jednou z nejvýznamnějších tezí představitel strukturalismu Claude Lévi-Strausse je, že zvířata nejsou „dobrá pouze k jídlu“, ale jsou „dobrá také k přemýšlení“. V této perspektivě se v antropologii posouváme z praktické (funkční) hodnoty na symbolickou hodnotu zvířat pro lidskou společnost, s čímž souvisí některé klíčové aspekty antropologického strukturalismu. Strukturalistické analýzy přinesly do sociální antropologie jedny z nejvýznamnějších a dodnes myšlenkově velmi inspirativních úvah o významu „ne-lidských“ zvířat.

Předmětem zájmu strukturalistů jsou témata týkající se například biblických zákazů pojídání určitých jídel nebo vnímání symbolického významu nadávek. Strukturalističtí antropologové tak poskytují odpověď na zdánlivě nepodstatnou, avšak v jejich analýzách docela zásadní otázku – tedy proč je například to, že někoho nazveme „prasetem“ považováno za hrubší nadávku, než kdybychom jej nazvali „klokanem“?

Strukturalismus jako nový přístup vznikl ve Francii a do antropologie začal pronikat od padesátých let dvacátého století. Myšlenkami nejvýznamnějšího představitel strukturalismu Claude Lévi-

Strausse se inspirovalo mnoho současných antropologů i teoretiků z jiných vědních disciplín a dodnes se píšou díla na bázi strukturalismu.

Zatímco Radcliffe-Brownův strukturální funkcionalismus popisoval *sociální* struktury a funkce ve společnostech, Lévi-Straussův strukturalismus se zaměřuje na struktury *významů* jednotlivých společností. Oproti funkcionalistům, kteří se zabývali otázkami ohledně toho, co udržuje společnost ve stavu vyvážené rovnováhy, resp. co zajišťuje její funkce, strukturalisté směřovali pozornost směrem ke „gramatice“ kulturních významů.

### 3.2.2 Symbolická antropologie

Od šedesátých let dvacátého století se ve Spojených státech amerických prosazuje nový směr symbolické antropologie s asi nejvýznamnějším představitelem Cliffordem Geertzem, který se soustředí na *interpretativní symboly* v kulturách a pomocí metody „zhuštěného popisu“ (*thick description*) odkrývá jednotlivé vrstvy interpretace. Zachází tedy dál za pouhou *jednu* úroveň struktury.

Podobně jako strukturalismus se také symbolická antropologie pokouší vyrovnávat s logikou myšlení a jednání člověka. Lévi-Strauss vysvětluje logiku konkrétní věci (*logic of the concrete*) ve svém díle *The Savage Mind* (1962: 1-35). Lidské myšlení je širokou sférou aspektů, která využívá jeden konkrétní jev k tomu, abychom mohli hovořit o jiné, více abstraktnější oblasti. Prostřednictvím analogie, tedy skrze přirovnávací prostředky („jako by“) může být přiblížena a vizualizována komplexita a nedosažitelnost reálného světa. Možnost vhodného přirovnávání pomáhá zpracovat lidskému mozku a mysli abstraktní jevy, protože pomocné prvky, kterými přirovnáváme, jsme schopni v mysli jednoduše strukturovat (Bloch 1996:530-535).

Lévi-Strauss (1966) dále uvádí strukturalismus jako metodu sestávající ze tří operací. Zaprvé je potřeba definovat daný fenomén jako vztah mezi dvěma nebo více termíny – reálnými nebo myšlenými.

Zadruhé je potřeba vytvořit tabulku možných permutací mezi těmito termíny a zatřetí analyzovat tuto tabulku tak, že nám empirický jev, který jsme si na začátku zvolili za předmět zkoumání poskytne jen jednu možnou kombinaci mezi ostatními souvisejícími prvky, z nichž je následně zrekonstruován kompletní systém.

Podobný přístup je možné sledovat také u amerického antropologa Edmunda Leache (1964), který zdůrazňuje úlohu jazyka v lidském světě. Kromě toho, že skrze jazykové kategorie klasifikujeme věci, jazyk vlastně dává formu životnímu prostředí a umisťuje každého jedince do centra sociálního prostoru, jež je organizovaný logickým způsobem. Na základě kategorizace věcí má člověk uvnitř svého sociálního prostoru pocit stability a jistoty. Jinými slovy, jazyk nám pomáhá organizovat svět do oddělených kategorií. Abychom však byli schopni tyto kategorie udržet oddělené, musíme tabuizovat to, co je mezi nimi<sup>1</sup>.

Vnímání světa skrze symboly si budeme ilustrovat na analýze dvou klíčových děl představitelů symbolické antropologie – Mary Douglas a Edmunda Leache, kteří se věnují logice významu zvířat, na základě které klasifikujeme svět, v němž podle této klasifikace jednáme.

### **3.2.2.1 Pojetí čistých a nečistých zvířat v díle Purity and Danger**

V každé náboženské kultuře jsou určitá zvířata označena za „nečistá“ v tom smyslu, že není považováno za normální, aby je lidé jedli. Židé a muslimové nejí vepřové, v Indii není dovoleno jíst krávy. Kromě toho bychom dále asi nikdy nesnědli žábu, krtka či hada. Všechna jmenovaná zvířata by se přitom dala k jídlu připravit stejně snadno jako jiná zvířata, která běžně jíme. Proč je tedy v každé kultuře „dohodnuto“, co se jíst smí a co ne? A proč zrovna ta která zvířata jsou považována za nejedlá, zatímco jiná jsou běžně konzumována?

---

1 Tato kategorizace věcí je schématicky znázorněna v příloze č. 10.1.

Tímto se zabývá Mary Douglas ve druhé kapitole knihy *Purity and Danger*, ve které analyzuje význam biblických tabu popsanych v biblické knize Leviticus. Douglas uvádí, že pravidla ohledně toho, co se smí a nesmí jíst vyplývající z biblické knihy Leviticus, dávají smysl jedině ve vztahu k celkové struktuře myšlení, která je založena na principu ohraničování, vnitřního propojování a oddělování (1966: 42).

Douglas nabízí několik možných interpretací těchto pravidel. Buď jsou tato pravidla zcela nesmyslná a nahodilá a není žádný důvod pro označení zrovna zajíce nebo jezevce za nečistá zvířata, nebo tato rozlišení zvířat na čistá a nečistá v sobě nesou alegorie ctností a neřestí. První vysvětlení spatřuje smysl biblických tabu v tom, že Bůh vyžaduje od lidí, aby mu dokazovali, že jej zbožňují tím, že budou dodržovat jeho zákony (1996: 48). Tyto svaté zákony následně vešly v platnost, aby v lidech vzbuzovaly zbožné a oddané myšlenky a formovaly lidský charakter. Druhé vysvětlení spočívá v tom, že vše něco symbolizuje. Ryby s ploutvemi a šupinami například symbolizují vytrvalost a sebekontrolu a jsou tedy povolené (čisté), zatímco ty bez ploutví a bez šupin jsou zakázané, neboť nejsou pokryty šupinami ctností. Dalším příkladem symboliky jsou plazi. Hadi, všelijak se krouťící při svém pohybu, signifikují osoby, které se nedokáží kontrolovat a podléhají svým nenasytným touhám a vášním. Oproti tomu zvířata, která mají končetiny umožňující jim skákat jsou čistá, protože symbolizují úspěch vlastního morálního úsilí.

Mary Douglas uvádí, že křesťanská nauka symbolizovala vždy alegorizující tradici (1966: 48). Pro Židy platilo, že čistá a nečistá zvířata se vztahují k různým typům lidí. Přežvýkavci značí rozvážnost. Dále je možné, že zákazy týkající se nakládání s konkrétními zvířaty byly zavedeny proto, aby Izraelity ochránily před cizím vlivem. Židé měli zakázáno vařit zvířecí mládě v mléce získaném od jeho matky, neboť toto bylo zvykem Keltů, kteří tak konali na základě náboženství Kanaánitů (1966: 49).

Ačkoliv každá z těchto interpretací částečně objasňuje určité jednání, Douglas je zavrhuje, neboť neplatí vždy a navíc u každého zvířete je možný nespočet různých explanací. Dále je zřejmé, že žádná kultura nemůže vzniknout jen tak z ničeho a jednotlivé kultury mezi sebou některé prvky přebraly, jako například židovský zákaz ohledně plazících se zvířat mohl být přebrán ze zoroastriánského náboženství (1966: 50). Pokud jsou Boží přikázání považována za posvátná, musí být takto také interpretována. Lidské myšlení vyžaduje věci kolem sebe třídit do jednotlivých navzájem protichůdných kategorií<sup>2</sup>, aby vše dávalo smysl a člověk se ve svém prostředí dokázal orientovat. Ke každé věci musí existovat její protiklad, tedy vedle věcí posvátných (čistých) existují věci opovrhované (nečisté). Každý určený protiklad pak dává smysl skrze konkrétní tabu, které se vztahuje na věci nezařaditelné do těchto kategorií.

Mary Douglas dochází k závěru, že význam každého zákazu je možné nalézt jedině v textu. Ve Starém Zákoně je za dobré považováno to, co je Bohem požehnané a to, co požehnané není je základem všeho nebezpečného. Boží požehnání je esenciální pro vytvoření pořádku, který je nutný pro to, aby lidský život na zemi mohl dobře fungovat. Plodnost žen a hospodářských zvířat i úroda na polích je přislíbena právě díky Božímu požehnání. Dosáhnout toho člověk může, pokud bude dodržovat jednotlivá pravidla a svátky.

Je zřejmé, že účelem pozitivních a negativních nařízení je efektivita, neboť jejich dodržováním je zajištěna prosperita, jejich porušení přináší nebezpečí. Pro člověka z toho vyplývá, že pokud do vlastního života zakomponuje pravidla a svátky inspirované svátostí Boha, bude se mu v životě dařit a pokud se od této svátosti odvrátí, tak nikoliv.

Leviticus také zdůrazňuje fyzickou dokonalost obzvláště v souvislosti s věcmi, které mají být vystaveny v chrámech (tj. posvátných místech) a s lidmi, kteří do chrámu vstupují nebo jen přichází do jeho

<sup>2</sup> Tato ambivalence věcí je zdůrazňována také v přístupech Sherry Ortner (1972) či Claude Lévi-Strausse (1966).

blízkosti. Zvířata určená k rituálnímu obětování musejí být bez poskvrn, ženy po porodu očištěny, vyléčení malomocní odděleni a rituálně očištěni předtím, než přistoupí k chrámu. Všechny tělesné nesrovnalosti jsou znečišťující a lidé s takovým tělem nemají proto přístup do chrámu ani k jeho blízkosti.

Douglas tedy nejprve vystvětluje samotný důvod rozdělení věcí na dobré a zlé a poté postupuje až k objasnění nečistoty vybraných zvířat. Starozákonní Izraelité byli pastevci chovající stáda dobytka, velbloudů, ovcí a koz. Po kontaktu s nimi nebylo potřeba, aby byli očištěni před vstupem do chrámu, tím pádem byla tato zvířata považována za čistá. Lidé s nimi jednali podle toho, jak s nimi jednal Bůh. Nebylo dovoleno žádné křížení. Divoká zvěř nebyla pastevcům k jídlu dovolena. Ani po ní netoužili, neboť se lišila od jejich dobytka. Modelem správného druhu zvířat určených k jídlu byli pro pastevce přežvýkaví kopytnatci. Některá divoká zvířata, která splňovala charakteristiky čistých zvířat, pastevci jedli, ale pouze pokud k tomu byli hladem donuceni. Příležitostně mohli lovit také antilopy a divoké kozy a ovce. (1966: 48).

Problém nastává, když se některé zvíře ocitá na hranici těchto podmínek. Zajíc a jezevec budí sice dojem přežvýkavců tím, jak neustále skřípou zuby, ale místo kopyt mají drápy, a proto jsou z jídelníčku vyřazeni. Prase a velbloud zase mají kopyta, ale nejsou přežvýkavci. (1966: 49).

V souvislosti s výše zmíněným tříděním jsou všechna zvířata rozdělena podle prostředí, ve kterém žijí, tedy podle toho, zda žijí na zemi, ve vodě, či ve vzduchu. Je důležité, aby každý živočich byl přesně zařazen do své třídy a aby se tato třída nevychylovala z obecného schématu světa. O stvoření světa a jeho rozdělení pojednává biblická kniha Genesis, kniha Leviticus je věnována zařazení každého zvířecího druhu do náležité kategorie (1966: 56).

Douglas zdůrazňuje, že je nutné zvířata obývající příslušné prostředí obecně definovat, aby mohla být jednoznačně zařazena do

určité kategorie. Zvířata žijící ve vzduchu, resp. na nebi jsou popsána jako dvounozí ptáci létající pomocí křídel. Ve vodě žijí šupinaté ryby plovoucí pomocí ploutví. Zemi obývají čtyřnohá zvířata, která poskakují, skákají nebo běhají. Tvorové, kteří nejsou vybaveni pro žádný z popsaných způsobů pohybů ve svém prostředí jsou tedy opakem svátosti a kontakt s nimi neumožňuje člověku vstupovat do chrámu (1966: 57). Takoví jsou považováni za ambivalentní, tedy nezapadají do žádné jasně stanovené kategorie, a proto jsou nečistí.

Cokoliv, co žije ve vodě a nemá šupiny je nečisté. U ryb záleží pouze na šupinách a ploutvích. Dále jsou nečistí čtyřnozí tvorové, kteří létají, ale také každý tvor, který má dvě zadní končetiny a dvě přední končetiny, které však připomínají spíše ruce a chodí po všech čtyřech. Lze sem zahrnout myš, krokodýla, rejska, ještěrky, lasičku, chameleona, krčka. Zvíře, které se plazí nebo šplhá má nejasný, nezařaditelný způsob pohybu. Proto jsou například úhoř, červi a plazi nečistí. Hmyz je také problematický, neboť sice létá, ale ne stejně jako ptáci. (1966: 57).

Z výše uvedené analýzy původu čistoty a nečistoty jednotlivých zvířat vyplývá, že Mary Douglas ve svém díle zdůrazňuje symbolický význam zvířat pro pochopení obecné logiky jednání lidí. V symbolické antropologii můžeme zajít ještě dál a podívat se, jakou roli hrají zvířata v lingvistických kódech.

### **3.2.2.2 Symbolicko – lingvistické pojetí zvířat v díle *Abimal Categories and Verbal Abuse***

Dalším významným myslitelem zybývajícím se symbolickým významem zvířat v lidské společnosti byl antropolog Edmund Leach. Poskytl antropologii teorii inspirovanou myšlením a dílem Claude Lévi-Strausse, ve které se pokouší objasnit způsob, jakým si lidé dělají svět pro vlastní chápání srozumitelný, jak pomocí různých kategorií zprostředkovávají jednotlivé věci a jevy, které se běžně na světě dějí. Jeho teorie obsahuje také psychologické prvky.



Každá společnost potřebuje být nějak organizovaná a mít jasný řád, který lidem umožňuje se v sociálním prostředí správně orientovat. Leach zdůrazňuje v tomto ohledu roli jazyka jako jednoho z prostředků komunikace mezi lidmi. Dalším prostředkem komunikace je jednání lidí podle určitých zásad, které jsou pro společnost obvyklé. V lingvistické i behaviorální rovině se výrazně projevují různé zákazy týkající se slov, která by neměla být jen tak vyslovena a různé zákazy ovlivňující pravidla, podle kterých by se společnost měla chovat. Tyto zákazy jsou označovány jako tabu.

Asi v každé řeči existují určitá slova, která nesou více významů. V angličtině se tato slova od sebe mohou lišit v písemné formě, a přitom fonemický tvar mají stejný. Ten správný smysl je možné proto pochopit pouze v daném kontextu. Leach uvádí příklad v rámci britské angličtiny, kde slovo „*queen*“ má homonymum „*quean*“. Obě slova jsou od sebe foneticky nerozeznatelná a přitom „*queen*“ znamená choť krále nebo přímo panovník v ženském rodě, zatímco „*quean*“ dříve byl výraz pro prostitutku a dnes obvykle označuje homosexuála. První výraz vyjadřuje ženu vysokého postavení v pozitivním a velmi ctnostném slova smyslu, druhý se týká osoby pokleslých vlastností nebo zvláštní sexuální orientace spojované s negativním a hříšným charakterem (1964: 323).

V českém jazyce bychom podobnou souvislost našli například u slova *dřevo*. V první chvíli nás nejspíš napadne zpracovaná část stromu sloužící jako materiál k výrobě nejrůznějších věcí, případně k rozdělání k ohně. Stejně tak toto slovo však používáme i k zápornému hodnocení některých schopností a dovedností člověka, jehož nazveme dřevem, pokud chceme vyjádřit, že se mu něco nedaří. Přidáme-li na intenzitě slovního tabu tím, že nazveme někoho např. *kráva* nebo *vůl*, nemíníme tím zvířata, ale slovní nadávku. Z kontextu vět chápeme přesný význam homonymních slov. Na některá je vázáno slovní tabu, které rozlišuje právě jednotlivé významy (jako např. anglické *quean*).

Leach uvádí, že slovní tabu ve své největší intenzitě vede k tomu, že některá slova se v určitých situacích zdráháme vyslovit. Specifický sociální jev nastane, když dojde k porušení slovního tabu, protože to působí na člověka, který to slovo vynesl z úst, ale i na toho, kdo jej vyslechl. Tento jev bude nejvýraznější, když vyřčené slovo bude nemravné.

Podle Leache lze „jazyk nemravností“ rozdělit do tří kategorií. Zaprvé se jedná o sprostá slova vztahující se k tématu o sexu a vyměšování. Do druhé kategorie patří slova vyjadřující rouhání a zneuctění. Třetí kategorie je nejsložitější, neboť zahrnuje nadávky vytvořené z názvů zvířat, kdy je lidská bytost „srovnávána“ s druhem zvířete. (1964: 325) Nabízí se totiž poměrně zapeklitá otázka, proč zrovna výrazy jako „ty svině“ nebo „ty krávo“ nesou takové konotace jaké nesou, zatímco výrazy typu „ty polární medvěde“ nebo „ty klokane“<sup>3</sup> neznamenaají vůbec nic. To, že se vybraný zvířecí název používá jako nadávka, značí posvátnost nebo tabu spojené se samotným jménem pocházejícím z kategorie zvířat. Antropologicky zajímavá je skutečnost, že některá zvířata mají v určité kulturní situaci rituální hodnotu, kdežto jiná ji nemají.

Rituální hodnota zvířat souvisí s tabu a s pravidly týkajícími se zabíjení a požívání konkrétních druhů zvířat. Edmund Leach užívá koncept tabu na požívání vybraných druhů zvířat v širším slova smyslu. Oproti zákazům v biblické knize Leviticus, které nedovolovaly jíst Izraelitům široké spektrum „nečistých zvířat“, se Leach zabývá explicitními i implicitními, tedy vědomými i nevědomými rovinami tabu.

Fyzické prostředí každé lidské společnosti obsahuje obrovské množství surovin, které jsou stravitelné a dokonce mají i výživnou hodnotu. Přesto jen malá část látek, která nám prostředí nabízí, je klasifikována jako potenciální jídlo. Leach zdůrazňuje, že tato klasifikace vychází z jazyka a kultury, není věcí přírody. V praxi je to velmi důležité, neboť lidé podle ní jednají a sami i cítí, že to tak má být. Člověk si v rámci

<sup>3</sup> Na str. 325 Edmund Leach uvádí anglické výrazy typu „you son of a bitch“ nebo „you swine“ v kontrastu k „you son of a kangaroo“ nebo „you polar bear“.

své kultury připadá, že tak má morální pravdu, což je i známkou nadřazenosti. Taková žabí stehýnka jsou ve Francii gurmánskou delikatesou, ovšem v ostatních evropských zemích to za jídlo není považováno vůbec, Angličané dokonce díky tomu Francouze oslovují „Žáby“ s opovržlivým nádechem (1966:326).

V souvislosti s výše uvedenou kulturní klasifikací substancí považovaných za jídlo Leach rozděluje toto prostředí do třech hlavních kategorií. První tvoří požitelné substance považované za jídlo, které jsou konzumovány jako součást běžné stravy. Další kategorií jsou také požitelné substance považované za možné jídlo, ale jejich konzumace je zakázána nebo povolena pouze za zvláštních rituálních podmínek, jsou tedy vědomě tabuizovány. Třetí kategorií jsou substance, které by se sice daly jíst, ale jazykem ani kulturou nejsou vůbec jako jídlo označovány a jsou tedy nevědomě tabuizovány (1966: 326).

Leach uvádí, že antropologové se většinou zabývají tématem tabu pouze ve smyslu druhé kategorie, kupříkladu židovským zákazem jíst vepřové, brahmánským zákazem jíst hovězí nebo křesťanský význam posvátnosti chlebu a vína. On však svou pozornost věnuje především třetí kategorii „jídla“, které vlastně za jídlo vůbec považováno není. Leach uvádí příklad psa (1966: 327), k jehož konzumaci v mnoha kulturách nedochází. V podstatě protest sníst psa je ve výsledku stejný jako židovský nesouhlas s konzumací vepře, ovšem rozdíl je v tom, že se zakládá na jiné premise. Závisí na kategorickém předpokladu, že pes zkrátka není jídlo. Přitom ve skutečnosti by psi byli perfektně jedlí a v některých částech světa jsou dokonce chováni na jídlo.

Stejně tak se dá uvažovat o tom, že i lidské bytosti by se daly připravit k jídlu, ovšem tato myšlenka se asi téměř ve všech kulturách světa jeví přímo jako odporná. Ve většině evropských společnostech lidé považují za zcela stejně odporné jíst člověka jako jíst psa. Může to být způsobeno tím, že pes je společník, nejlepší přítel člověka, a pokud člověk není jídlo, ani pes jím nemůže být. (1966:326).

V lidském světě je podle Leache veškeré naše jednání sociální či kulturní záležitostí. Všechna pravidla, podle kterých v životě jednáme mají sociální původ. Fyzické i sociální prostředí malého dítěte lze vnímat jako kontinuum. Neskládá se ze žádných vnitřně od sebe oddělených věcí. Jednotlivé věci se dítě od sebe oddělovat učí postupně v průběhu života. Svět se pak skládá z nespočtu navzájem oddělených věcí, z nichž každá je nějak pojmenována. Tento svět je pak reprezentací našich jazykových kategorií (1966: 327)<sup>4</sup>. Leach rozděluje sociální prostor do jednotlivých sfér v závislosti na tom, jak jsou člověku blízké či vzdálené. Pokud nějaké věci jistým způsobem do oddělených kategorií nezapadají, jsou spojovány s tabu. Cokoliv je tabu, je posvátné, vyvolává v nás zvláštní zájem i pocit úzkosti, je to posvátné, hodnotné, důležité, silné a zároveň nebezpečné a nevyslovitelné. (1966: 330).

V souvislosti s kategorizováním světa a s tím, co je označováno jako tabu hrají důležitou roli právě zvířata. Rozdělují se na velké množství druhů, ovšem základní rozlišení můžeme shrnout do tří skupin – ryby, ptáci a pozemská zvířata. Každou z těchto skupin Edmund Leach podobně jako Mary Douglas obecně definuje. Ryby spojuje s vodním prostředím, ptáky označuje za dvounohé okřídlené kladoucí vejce a pozemská zvířata jsou čtyřnozí savci žijící na souši (1966:331). Všechna zvířata, která mohou být konzumována spadají do těchto kategorií. Existuje však velký přebytek zvířat jako například plazi nebo hmyz, kteří sem nezapadají a nejsou ani považováni za jídlo. Jsou spojováni s myšlenkami o hříšných nepřátelích lidstva (obzvláště hadi). Otravný hmyz bez váhání zabíjíme. Z hmyzí kategorie je pouze včela výjimkou, neboť je pro člověka významná a kladně vnímána díky svému smyslu pro inteligenci a organizovanost (1966: 331).

Tvorové, kteří se nejvýrazněji odlišují od těchto tří hlavních kategorií jsou největší nepřátelé lidstva a vztahuje se na ně tabu v největší intenzitě. Leach uvádí podobně jako Mary Douglas příklad hadů coby pozemských zvířat bez noh kladoucích vejce. Naopak ptáci

---

4 Klasifikace věcí dle Leache je schématicky znázorněna v příloze č. 10.1.

a suchozemská zvířata tím, že jsou teplokrevní a při rozmnožování se chovají „normálně“, se do jisté míry podobají člověku.

Další symbolické vnímání zvířat Edmund Leach vidí v tom, jak moc jsou jednotlivé skupiny zvířat člověku blízké ve srovnání s blízkostí mezi lidmi samotnými na základě příbuzenství<sup>5</sup>.

Způsob, kterým jsou zvířata kategorizována s ohledem na jejich požitelnost koresponduje s pravidly příbuzenských vztahů mezi lidmi. Dle vztahu k muži je možné ženu zařadit do jedné ze čtyř kategorií (1966: 332-333). Tou první jsou blízké příbuzné, tedy skutečné sestry a platí zde pevné incestní tabu. Dále jsou to vzdálenější příbuzné, v moderních společnostech první sestřenice a „klanové sestry“ v mnoha společenských systémech s unilineární rodovou linií a segmentární příbuzenskou organizací. Pravidlem je, že sňatek s těmito ženami je buď zakázán nebo není zakázán, ale nebývá častý, avšak za zvláštních okolností mohou být dovoleny předmanželské sexuální vztahy. Do třetí kategorie spadají sousedky či kamarádky, které nejsou s mužem příbuzné, respektive mohou se stát příbuznými skrze uzavřený sňatek. Běžně se očekává, že si muž vybere manželku právě z této kategorie. Poslední kategorií jsou cizí ženy, které jsou však tak vzdálené, že s nimi nejsou možné žádné sociální vztahy.

Zvířata lze rozdělit do čtyř velmi porovnatelných kategorií (1966: 333). Velmi blízkými jsou lidem jejich domácí mazlíčci, kteří jsou podobně jako sestra považováni za člena rodiny a platí na ně jídelní tabu stejně jako na sestru incestní tabu. Další skupinou jsou ochočená hospodářská zvířata, která se většinou mohou jíst, ale často jen za zvláštních podmínek, tedy pouze nedospělá nebo kastovaná zvířata. Třetí kategorii tvoří polní zvěř, která není lidmi ochočená a bývá lovena v sezónním období. Taková zvířata se běžně jedí. Nejevzdálenější skupinou jsou divoká zvířata, nad kterými člověk nemá kontrolu, a proto se ani na talíři neobjevují.

---

<sup>5</sup> Tato symbolická podobnost blízkosti člověka k člověku a blízkosti člověka ke zvířeti je znázorněna v příloze č. 10.2.

Na základě výše jmenovaných kategorií je dle Leache možné shledat několik podobných ekvivalentů. Incestní tabu mezi bratrem a sestrou má stejný význam jako zákaz jíst zvířata žijící společně s lidmi v jejich domově. Incestní tabu mezi bratrancem a sestřenicí, které není tak pevně dané jako mezi bratrem a sestrou, kdy určité vztahy mohou někdy být dovoleny a v kmenových společnostech dokonce i očekávány, je možné dát do souvislosti s pravidly upravujícími konzumaci hospodářských zvířat. Sňatek uzavírají nejčastěji muž a žena, kteří spolu nejsou příbuzní a poznají se během života. Podobně vzdálená jsou člověku zvířata žijící na poli a jsou tak běžně konzumována. Nejvzdálenější osobou je člověku cizinec, kterého obvykle nepotkává a nenavazuje s ním ani žádné sociální vztahy, což je opět možné porovnat se vzdálenými divokými zvířaty, ke kterým člověk obvykle nemá přístup.

### **3.2.2.3 Shrnutí symbolického přístupu**

Edmund Leach i Mary Douglas se ve svém díle zabývají symbolickým významem zvířat v rámci sociálního prostředí. Jazyk a kultura jsou důležitými prvky, které rozdělují tento sociální prostor do jednotlivých navzájem od sebe oddělených kategorií a díky kterým je svět pro člověka srozumitelný. Každá kategorie zvířete má svou rituální hodnotu, respektive intenzitu tabu, které se pojí s konkrétním zvířetem; tato rituální hodnota závisí na sociální blízkosti či vzdálenosti od člověka stojícího v centru sociálního prostoru. Tabu slouží k vyčlenění člověka ze světa, který je samotný rozdělený do zón sociálních distancí odpovídajícím Leachovým pojmům domov, farma, pole a dálka<sup>6</sup>.

Analýza, jakou Leach ve svém díle předkládá, nabízí vysvětlení širokého spektra našeho zdánlivě neracionálního chování v souvislosti například s tím, že si sami nedokážeme uvědomit, proč s některými zvířaty jednáme zrovna tak, jak jednáme.

---

<sup>6</sup> Viz. znázornění v příloze č. 10.2.

Celé téma velmi podrobně rozebírá také Claude Lévi-Strauss v knize Primitivní myšlení (1962). Leach se zabýval zvířaty v symbolickém významu, rozebíral jejich symbolický význam v myšlení člověka a způsobu, jakým je dle něj uspořádaný svět.

Podle Mary Douglas klasifikujeme svět vždy na dvě protichůdné kategorie, zatímco Edmund Leach dochází k závěru, že jednotlivé věci na světě nemohou být klasifikovány pouze do dvou vzájemně od sebe odlišných kategorií, ale připouští, že je potřeba natavit širší škálu kategorií, na základě které jednotlivé věci porovnáváme.

Na tomto místě je vhodné zdůraznit, že doposud popsané přístupy funkcionalismu a symbolické antropologie mají společnou myšlenku o tom, že zvířata jsou pro člověka buď materiálně či symbolicky důležitá. Obě školy však staví zvířata do pozice jakýchsi objektů stojících vně sociálních vztahů.

#### **4 ENVIRONMENTÁLNÍ ANTROPOLOGIE TIMA INGOLDA**

S novým pojetím vztahu zvířat a lidí přišel v devadesátých letech dvacátého století britský sociální antropolog Tim Ingold, který zcela nabourává tradici a považuje zvířata za plnohodnotnou součást společnosti. Ingoldův „ekologický“ přístup ke vztahům mezi zvířaty a lidmi vyvolává pochybnosti nad tradičním antropologickým oddělováním kultury

(lidé) a přírody (ne–lidé). V pojetí lovců–sběračů jsou zvířata totiž v jistém smyslu též lidskými bytostmi, ke kterým jejich lovci chovají skutečný sociální vztah založený na důvěře (*trust*) a reciprocitě.

V roce 2000 publikoval Tim Ingold sbírku esejů *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling & Skill*, kde se především ve třetí a čtvrté kapitole věnuje úvahám o problematice vztahu přírody a kultury. Tématem životního prostředí (*environment*), kulturou, přírodou, vztahem člověka a zvířete se však zabýval již předtím, a to v dřívějších publikacích *What is an animal* (1988) a *Culture and the Perception of the Environment* (1992).

Jak byl naznačeno již dříve, bádání nad vztahem mezi člověkem a zvířetem úzce souvisí s problematikou vztahu přírody a kultury. Lidé ze západní společnosti o obou sférách běžně uvažují tak, že se jedná o dvě navzájem od sebe oddělené, dokonce protikladné oblasti. V centru kultury/společnosti stojí člověk, který je ve vztahu k ostatním lidem. Středem přírody je pak organismus obklopený ne-lidmi, tedy zvířaty a rostlinami a neoduševněnými entitami<sup>7</sup>. Moderní západní společnost obvykle považuje za obecně platné, že kultura je jednoznačně spojována pouze s lidmi, zatímco příroda se vším ostatním, s čím člověk jako součást kultury nemá co dočinění. Je však potřeba se ptát – mohou tyto dvě protikladné sféry existovat jedna na druhé nezávisle? Je jasné, že člověk a jeho kultura by bez přírodních zdrojů jen těžko mohl žít. Ingold v této souvislosti nabízí ekologickou teorii *environmentálního determinismu*, podle které máme tendence pojímat životní prostředí jako ohromnou nádobu plnou objektů – živých i neživých, hybných i nehybných podobně jako místnost zaplněnou nábytkem a různými dekoracemi. Z této analogie vychází ekologický koncept *nik*, což je malý koutek světa obývaný organismy, které sem samy přesně zapadají (Ingold 1992: 40–41). Jinými slovy, podle této teorie by tedy kultura jednoznačně vycházela z přírody.

---

<sup>7</sup> Schématické znázornění této představy je v příloze č. 10.4.



Vrátíme-li se ovšem k představitelům symbolické antropologie, vzpomeneme si, že svět musí být kulturní konstrukcí, jinak by se v něm každý ztratil. Potřeba utřídit si jednotlivé dojmy nutí každého z nás konstruovat si stabilní svět, ve kterém mají všechny objekty své přesně dané místo a rozpoznatelný tvar (Douglas 1966: 37). Důležitou roli přitom hraje jazyk, skrze něhož nejen že klasifikujeme jednotlivé věci, ale jazyk v podstatě tvaruje naše prostředí a umísťuje každého jedince do centra sociálního prostoru, který je organizován logickým způsobem naplňujícím člověka pocitem jistoty (Leach 1964).

V tomto momentě se ocitáme uprostřed dvou protichůdných přístupů, z nichž každý svým způsobem dává určující význam buď přírodě nebo kultuře. Ingold trvá na tom, že buď musíme opustit přístup typický pro ekologickou antropologii, tedy že kultura je adaptivní systém sladěný s environmentálními podmínkami, nebo musíme opustit myšlenku, že lidské bytosti obývají světy, které jsou jimi samotnými kulturně konstruovány (Ingold 1992: 40).

Nabízí se nám připustit možnost, že kultura i příroda vychází jedna ze druhé. Propojením obou sfér získáme jedno celkové životní prostředí (*environment*), uprostřed něhož se ocitá lidská bytost obklopená dalšími lidmi a ne-lidskými druhy zahrnujícími zvířata, rostliny a neoduševnělé entity. Tématu životního prostředí se věnuje vědní disciplína ekologie, jejíž tradiční přístup označuje organismus a životní prostředí jako dvě vzájemně oddělené entity nebo soubory entit, které jsou uměle spojovány, v důsledku čehož jsou nuceny spolu interagovat. Ingold je však toho názoru, že správný ekologický přístup je naopak takový, který se odvíjí od existence jednoho celku, jež můžeme označit jako „organismus-uvnitř-svého-prostředí“ (Ingold 2000: 19). Jinými slovy, organismus a prostředí nejsou složeninou dvou věcí, nýbrž nedělitelnou celistvostí.

#### 4.1 Pojetí přírody a kultury v díle *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling & Skills*

Jak bylo již výše naznačeno, tradiční dichotomie mezi přírodou a kulturou je hluboce zakořeněna v myšlení moderní (západní) společnosti. Koncept přírody je spojován s vnějším světem věcí a substancí, které mají význam pouze skrze mysl člověka (Sahlins 1976:210)<sup>8</sup>. Je potřeba tedy rozlišit přírodu na čistě „přirozenou“ - poskytující suroviny a „kulturně vnímanou“, která je předmětem studia pro sociální a kulturní antropology (Ingold 2000:40). Vhodným příkladem, jak uchopit vztah přírody a člověka jsou společnosti, jejichž ekonomický systém je na přírodě závislý, tedy společnosti lovců-sběračů, kde tvrzení „příroda je kulturní konstrukcí“ tak úplně neseďí.

Lovci-sběrači zpravidla nevnímají své životní prostředí jako oddělený svět přírody, který má pro ně význam pouze tehdy, kdy je chápán skrze symbolické a kulturně dané termíny. Sami sebe nenahlíží jako myslící subjekty, které by se musely potýkat s cizím světem fyzických objektů. Ingold se zabývá společnostmi lovců-sběračů ze tří geograficky odlišných oblastí a jejich vnímáním prostředí, ve kterém žijí (2000: 43-58), a dochází k důležitým závěrům, které shrnuji v následujících odstavcích této kapitoly.

Z výzkumu Colina Turnbulla (1965) u tropických Pygmejů Mbuti vyplývá, že tito lovci-sběrači jsou zcela závislí na lesním prostředí, což projevují tak, že jej označují jako „Otec“ nebo „Matka“. Důvodem tohoto označení je, že les jim poskytuje jídlo, teplo, obydlí, šaty i lásku podobně jako všechno, čím rodiče zahrnují své děti. Ingold v této skutečnosti spatřuje zřetelnou analogii mezi velmi důvěrnými příbuzenskými vztahy lidí a stejně intimními vztahy lidských bytostí s ne-lidským prostředím. Sousední společnosti zemědělců zase připodobňují své prostředí k předkům, kteří zařídí pro své potomky úrodu, ale pouze v rámci reciprocity. Země od zemědělců také očekává jisté laskavosti, za které na

---

<sup>8</sup> cit. Ingold 2000:40.

oplátku s nimi sdílí svou úrodu. Ingold v této ekonomice *sdílení* opět vidí analogické jednání člověka sdílícího s člověkem a člověka sdílícího s ne-lidskými prvky přírody.

Další společností lovců, jejíž vnímání na základě výzkumu Harvey Feita z roku 1973 Ingold popisuje, jsou Waswanipi Cree ze severovýchodní Kanady. Říkají, že zvíře se jim podaří ulovit jen pokud se jim samo odevzdá. Myšlenka, že nutriční hodnotu zvířete lidé přijímají jako dar, je široce rozšířena i mezi severskými loveckými populacemi. Podrobněji se tomuto tématu budeme věnovat v prostředí sibiřských národů v další kapitole.

Zvířata jsou v myšlení lovců pojímána, jakoby s nimi měla osobní vztahy ve smyslu jako člověk s člověkem. Lovci chovají ke zvířeti respekt, dokonce ho vnímají jako v nadřazené pozici vůči nim a pokud zvíře samo sebe daruje lovcovi, posune se do pozice rovnosti, ne-li podřízenosti, čímž projeví respekt vůči lovcovi. I u této společnosti Waswanipi Cree můžeme pozorovat podobnou ekonomiku sdílení jako u tropických Pygmejů. Zvířata a lidé u těchto společností žijí ve zvláštním vztahu, který Ingold označuje jako *partnerství* (2000: 48). Moderní společnost naopak pohlíží na lidský druh z hlediska jeho jedinečnosti v tom smyslu, že osobitost jako stav bytí se týká pouze člověka a nezahrnuje tedy zvířecí druhy. Pro lovce-sběrače tato výlučnost člověka kategoricky neplatí, neboť osobitost (*personhood*) se týká jak lidí, tak zvířat i ne-animálních entit.

Jako třetí příklad, jak je možné vnímat prostředí, v tomto případě krajinu, uvádí Ingold australské aboriginály a vychází z výzkumu Freda Myerse (1986) uskutečněného mezi lidmi Pintupi obývajícími poušť Gibson v západní Austrálii. Život popisuje Ingold jako historický proces ztělesněný v organických formách. Pro pozemské organizmy tento proces plyne na povrchu, jehož tvary a rysy byly vytesány geologickými činiteli během dlouhých časových period a jeví se jim jako relativně neměnné s ohledem na délku životních cyklů dokonce i těch nejdéle žijících organismů (2000: 52). Tento povrch je pak v učebnicích geologie nazýván

jako fyzická krajina. Pintupi říkají, že krajina byla zformována aktivitami dávných předků lidí i ostatních žijících věcí, kteří měli zvířecí podobu a putovali po povrchu země v období tradičně známém jako Snění (Dreaming). Nakonec se proměnili v kámen nebo splynuli se zemí. Svými aktivitami tyto mocné bytosti vytvořily vnější vzhled, vnitřní strukturu a identitu světa takového, jaký je nyní. Poušť, kterou Pintupi obývají odráží linie cest předků a stejně jako zvířata po sobě zanechává stopy, i zvláštní rysy země – kopce, řeky, jezera a stromy – to jsou známky aktivit předků. Vidíme, že v pojetí aboriginálů krajina není jakýmsi vnějším prostředím nebo plochou pro žití, ale je buď prostoupením předky z období Snění nebo opětovným prostoupením jejich lidskými inkarnacemi v současném stádiu.

#### 4.1.1 Lov a pastevectví

Status lovců-sběračů je jistým způsobem dvojznačný. Na jedné straně jsou samozřejmě počítáni za plnohodnotné členy lidské společnosti, na druhé straně jsou však z hlediska jejich subsistenční strategie, tedy lovu „divokých“ zvířat a sběru „divokých“ rostlin, srovnatelní se stylem života zvířat, což pastevců nebo obyvatelé měst nikoliv. To, co lovci-sběrači dělají, se nedá popsat ani jako obstarávání potravy ani jako produkce. Antropoložka Nurit Bird-David nabízí termín *procurement*, který dle slovníkové definice znamená *dosáhnout, získat snahou, přemluvit, ovlivnit, přesvědčit někoho k něčemu* (1999: 40)<sup>9</sup>. Tento pojem vhodně popisuje aktivity, které lovci-sběrači vykonávají s mimořádnou péčí, sofistikovaností a znalostí za účelem získání zdrojů. Jiné subsistenční strategie včetně pastevectví jsou spojovány s produkcí.

Vrátíme-li se k západní ontologii, činnost „procurement“ by spadala do sféry přírody jako interakce mezi lidským organizmem a jeho prostředím, zatímco produkce se jeví jako zasahování do přírody z oddělené sféry lidské společnosti. Ontologie lovců-sběračů značí pouze

<sup>9</sup> Cit. Ingold, T. 2000: 44.

jednu sféru, která je tvořena jako celek a zahrnuje jednání organizmů-  
osob s ostatními prvky tohoto prostředí.

Ingold ve svém pojetí přírody a kultury dochází k nové perspektivě  
tzv. ekologické antropologie, která se zabývá vztahy mezi lidskými  
bytostmi a jejich životním prostředím (*environment*) v rámci jednoho celku  
a nikoliv v rámci dvou oddělených sfér přírody a kultury.

Z historického hlediska bychom vztah lovců ke své „kořisti“ mohli  
považovat za základní vztah člověka a zvířete. V západním diskurzu  
o vývoji tohoto vztahu pak dochází k jisté transformaci související  
s domestikací. Tento přechod představíme srovnáním vztahu v režimu  
lovu se vztahem v režimu pastevectví, což Ingold nazývá přechodem od  
důvěry k dominanci (*from trust to domination*; 2000: 71).

#### **4.1.1.1 Lov projevem důvěry**

V pojetí lovců nejsou zvířata považována za neznámé bytosti  
z jiného světa, ale naopak za členy téhož světa jako lidé. Severský lovec  
nevnímá zvíře jako kořist, kterou na útěku skolí díky své důmyslnosti,  
rychlosti a síle. Tato představa se pojí spíše s vnímáním lovu v moderní  
(západní) společnosti. Usmrcení kořisti neznamena vítězství nad  
ní, ale je naopak důkazem přátelského vztahu mezi lovcem a zvířetem,  
které si ochotně nechalo vzít svůj život, aby jej mohlo darovat. Lovci  
chovají odpor k násilí v kontextu mezilidských vztahů a ten samý postoj  
esenciálně uplatňují i v momentě setkání se zvířetem, kdy má dojít k jeho  
zabití.

Vztah lovců ke zvířatům je založen na principu důvěry (*trust*). Tuto  
důvěru Ingold popisuje jako zvláštní kombinaci svobody, závislosti  
a rizika. Lovci-sběrači jsou stejně jako zemědělci existenčně závislí na  
svém prostředí. Zatímco pro zemědělce je tato závislost jakoby uzavřena  
v rámci reciproční laskavosti půdy (jak bylo zmíněno již výše), u lovců-  
sběračů kromě reciprocity spočívá také v rozpoznání osobní svobody.  
K tomuto tématu se dostaneme ještě později.

Dle Marshalla Sahlins (1972: 29) je ekonomický systém lovců-sběračů charakteristický důvěrou v dostatek přírodních zdrojů. Spolehlivost je obecným racionálním atributem přispívajícím k úspěšnému chodu ekonomiky. Sahlins tímto však projektuje do způsobu myšlení lovců-sběračů západní dichotomizaci přírody a kultury, jakoby svět přírody existoval někde mimo svět lidské společnosti. Z tohoto úhlu pohledu je příroda, kterou lidé nemohou nijak kontrolovat či modifikovat, nahlížena jakoby šla svou vlastní cestou bez zásahu lidské aktivity. Ať poskytuje úrodu či nikoliv, neděje se tak proto, že by to tak člověk zamýšlel. Ten musí předpokládat, že úroda bude, neboť život je celkově v takovém očekávání nastaven.

To, co Sahlins označuje jako důvěru Ingold považuje spíše za pojem spolehlivost (*confidence*), neboť člověk nijak neovlivní to, že mohou nastat nechtěné problémy působením nějakých vnějších sil, pouze se spoléhá na to, že vše bude fungovat tak, aby mohl přežít. Koncept důvěry spočívá však dle Ingolda v něčem jiném. Předpokládá aktivní zapojení všech entit tvořících prostředí. Proto postoj lovců-sběračů k jejich ne-lidským složkám prostředí i k sobě navzájem charakterizuje spíše pojem důvěra. Zvířata v prostředí lovce nejdu jednoduše svou vlastní cestou, ale jednají s lovcem v mysli. Jejich setkání není věcí náhody. Setkání je moment dalšího rozvíjení nekonečného vztahu mezi člověkem a zvířetem (Ingold 2000: 71). Lovce věří, že dobré chování ke zvířatům mu zajistí to samé od nich; a naopak, pokud vycítí ze strany lovce nějaký pokus přinutit je, aby lovcem poskytla něco, na co nejsou ze své vlastní vůle připravena, mají právo odmítnout. Obava z toho, že zvíře lovce opustí nebo mu způsobí neštěstí v tom smyslu, že bude nemocný a chudý, je důvodem pro nenásilný charakter jejich setkání. Je to také důvodem, proč si lovci jsou zvyklí vzít pouze tolik, kolik je jim dovoleno a nekladou si nárok na víc.

Dalším důležitým aspektem vztahu lovce a zvířete je poznání. Ve vztahu k jiným osobám znát někoho znamená být v pozici této osobě blízký s očekáváním vlídné reakce, být obeznámen s její minulostí

a vnímat její chutě, nálady a idiosynkrazie (Ingold 2000: 72). Poznání osoby je možné docílit vzájemným sdílením, tedy prožíváním její přítomnosti. A pokud jde o lovce, poznává zvířata skrze lov. Zbraně, které při tom používá má za účelem poznání, neslouží mu jako prostředek kontroly a moci. Lovce tedy neusiluje o kontrolu nad zvířaty a přírodou, ale soustředí se na to, aby byl schopen kontrolovat vzájemný vztah.

#### **4.1.1.2 Pasterectví jako projev nadřazenosti**

Podobně jako u lovců je i ekonomický systém pastevců založen na zvířatech. Pastevci však projevují svůj zájem o zvířata jinak než lovci. Ve světě lovce zvíře projevuje určitou starost či zájem o člověka v tom smyslu, že lovce dovolí, aby si vzal jeho život. Přitom si však uchovává plnou kontrolu nad svým osudem a pokud člověku obětuje život, činí tak z vlastní vůle. Co se týče pasterectví, je tato kontrola pevně v rukou člověka.

Pastevce je vlastníkem, který rozhoduje o tom, co se bude dít s jeho stádem. Jedná zároveň jako ochránce, hlídač i kat. On je tím, kdo zvířata obětuje, ona sama se pro pastevce neobětují. Jinými slovy, vztah pastevců ke zvířatům je zcela odlišný od vztahu lovců, neboť není založen na principu důvěry, ale nadřazenosti – *domination* (Ingold 2000: 72). Způsob, kterým pastevci přistupují ke zvířatům, by v případě lovců znamenal jakousi zradu vedoucí ke zřehnutí přátelského pouta ze strany zvířat. Pastevci používají nástroje, kterými korigují pohyb svého stáda a přitom dochází i k uplatnění fyzické síly způsobující zvířeti bolest.

Ingold připodobňuje způsob ovládnutí a kontroly chování zvířete k tomu, jak otrokář s bičem v ruce nutí své otroky k těžké práci. Otroek je přitom ve stavu, kdy není schopen jednat svobodně podle své vlastní vůle. Přitom však jeho reakce na ránu bičem není mechanická. Otroek je nucen bolest způsobenou svým pádem vydržet, je schopen jednat a trpět a v tomto smyslu je člověk. Jednání mezi pánem a otrokem je osobní, ne mechanické, neboť spočívá v jejich vzájemném sociálním vztahu nadřazenosti a podřazenosti (Ingold 2000: 72).

Pokud pojem domestikace chápeme jako způsob ovládnutí a kontroly podobně jako u otroctví, potom by tento pojem byl aplikovatelný i na vztah pastevců k jejich stádům. Paralela mezi otrokem a domestikovaným zvířetem je pak ještě výraznější, když si uvědomíme, že ve starověkých společnostech bylo otroctví hlavním způsobem produkce (Ingold 2000: 73).

Ačkoli z výše uvedeného vyplývá očividná podobnost kontroly nad otroky a pasteveckými stády, je tato myšlenka modernímu západnímu myšlení cizí. Souvisí to s uplatňováním dichotomie mezi lidskou sférou a přírodou. Pod tímto úhlem pohledu jsme přesvědčeni, že vztah pán – otrok existuje pouze na úrovni lidské společnosti, zatímco domestikace bývá spojována s intervencí do sféry přírody. Nadřazenost a domestikace rozlišujeme na základě premisy, že jedno je formou sociální kontroly uplatňované nad subjekty–lidmi a druhé je formou mechanické kontroly praktikované nad objekty–věcmi (Ingold 2000: 74).

Pastevci však sami od sebe svět lidí a svět zvířat takto nerozlišují. Možná hodnotí zvířata hierarchicky – pod úrovní člověka (tak jako ve starověku měli otroci nižší status než svobodní občané), ale nevyčleňují je do zvláštní sféry bytí. Vztahy, které si pastevci vytvářejí ke zvířatům jsou sice zcela jiné než ty, které si k nim vytvářejí lovci, ale spočívají na stejném předpokladu, že zvířata jsou podobně jako lidské bytosti obdarována cítěním, vnímáním a samostatným jednáním, což v případě lovu musí být respektováno a v případě pastevectví ovládáno (Ingold 2000: 74).



### 4.1.1.3 Shrnutí přístupu Tima Ingolda

Tim Ingold vnesl do sociální a kulturní antropologie zcela nový úhel pohledu na problematiku postihující vztah člověka a zvířete, resp. kultury a přírody. Domestikaci jako pojem užívaný ve vědecké literatuře vyjadřující přeměnu vztahu mezi člověkem a divokým zvířetem Ingold popisuje jako přechod „od důvěry k nadřazenosti“. Dále ukázal, že příchod pastevectví není vhodné spojovat se snahou člověka být vymaněn ze světa, ve kterém žijí všechna ostatní stvoření.

Domestikace redukovala zvířata do pouhých objektů. Tato objektivizace byla však západními teoretiky obecně přijata jako odvěká skutečnost dokazující existenci dvou oddělených oblastí přírody a kultury. To, jak vnímají své prostředí lovci-sběrači je považováno jen za jiný kulturní konstrukt reality. Sdílení může být praktikováno výhradně mezi lidmi a pokud lovci hovoří o sdílení se zvířaty stejně jako s lidmi, sami sebe ujišťujeme, že to neodpovídá tomu, co se ve skutečnosti děje, protože příroda reálně nemůže sdílet s člověkem.

Ingold dochází k závěru, že je nesprávné primárně rozdělovat přírodu a kulturu do dvou oddělených sfér, neboť pohledem do historie vztahu člověka a zvířete zjistíme, že je potřeba uvažovat o přírodě a kultuře jako o jednom spojeném prostředí.

## 5 PŘÍRODA A KULTURA V PESPEKTIVĚ MALÝCH SIBIŘSKÝCH POPULACÍ

*„Animals see in the same way as we do different things because their bodies are different from ours.“*

*(Viveiros de Castro 1998:478)*

V této kapitole se podrobněji zaměříme na prostředí Sibiře, kde žijí malé národy pastevců i lovců, kteří si v průběhu dlouhého období vypěstovali zvláštní vztah k jednomu konkrétnímu druhu zvířete. Antropologové hovoří o partnerství sobů a lidí. Teorie Tima Ingolda o lovcích a pastevcích a jejich vztazích ke zvířatům zde bude v jistém smyslu promítnuta do praxe.

Na začátek si však oblast Sibiře stručně představíme také v politicko-historickém kontextu v souvislosti s proměnami života původních obyvatel mezi soby.

### 5.1 Prehistorické období na Sibiři

V prehistorickém období se obrovská sobí stáda vyskytovala po rozsáhlém území severozápadní Evropy a Severní Ameriky. Během historie se kvůli postupnému oteplování klimatu a tání ledovců sobi začali přesouvat směrem na sever. V současnosti se jejich výskyt omezuje pouze na nejchladnější oblasti světa. Migrační trasy sobů následovali i lidé, kteří je lovili po stovky tisíc let. Na Sibiři, v Kanadě a na Aljašce dodnes žijí původní obyvatelé, jejichž základ života tvoří tento zvláštní druh zvířete. Původní obyvatelé Ameriky loví divoké sobi označované jako *karibu*<sup>10</sup>. Na Sibiři jsou také národy lovců divokých sobů, ale většina malých sibiřských populací se věnuje pastevectví domestikovaných nebo polodomeštkovaných sobů.

---

<sup>10</sup> Slovo karibu pochází z jazyka Mikmaků (Vitebsky 2005:317) a vztahuje se pouze na divoké soby žijící v oblastech Kanady a Aljašky.

V porovnání s lovem, který lidé praktikovali po stovky tisíc let, je domestikace sobů relativně recentním projevem přístupu člověka ke zvířeti, neboť se začala objevovat teprve před třemi tisíci lety (Vitebsky 2005: 37). Domestikaci sobů v tom smyslu, že lidé se seznámí s jejich chováním, dávají jim jména, využijí je k ježdění, přepravě nákladu, dojení či obětování je potřeba odlišit od situace, kdy se soby není navázán žádný důvěrnější vztah a pastevec nemá přehled o každodenních přesunech a aktivitách svého stáda, spíše je schopen je kontrolovat v horizontech měsíců a ročních období (Vitebsky 2009: 317).

Lidé k přepravě v lesích využívali nejdříve sobí hřbet. Později místní obyvatelé vymysleli jako dopravní prostředek saně tažené psím spřežením a tento nápad pak sobí národy vedl k zapřáhnutí svých zvířat. Sobí saně se v posledních dvou tisíciletích rozšířily po celé severní Eurasii (Vitebsky 2009: 43). Sobi byli nejprve využíváni především jako dopravní prostředek. Kočující národy si začali pořizovat velká stáda až v sedmnáctém století v důsledku sílícího tlaku ruského státu, který je nutil platit naturální daň *jasak* mimo jiné v podobě sobího masa a kožešin. Rusové si brali od původních obyvatel kožešiny výměnou za tabák, čaj, vodku a zbraně, čímž zasahovali do jejich způsobu života a s tím spojenými návyky, které se v důsledku zásobování ruskými potřebami měnily.

## 5.2 Sibiřské národy v době SSSR

Život sibiřských populací a jejich sobů prošel největší proměnou v průběhu dvacátého století v souvislosti s politickou intervencí Sovětského svazu. V polovině dvacátých let byl ustanoven Koncept malých národů Severu, Sibiře a Dálného východu, jejichž počet vyšel na dvacet šest (Bahenský 2010:11-12). Populace žijící na Sibiři byly rozděleny podle několika kritérií: jejich počet musel být pod padesát tisíc, dále záleželo na způsobu jejich života (kočovný, polokočovný) a obživy (pastevectví sobů, lov sobů, rybolov) a v neposlední řadě hrála roli i „nízká úroveň socioekonomických vztahů“ (Bahenský 2010:12). Přesto,

že „negramotní domorodci“ sami od sebe neusilovali o národní autonomii, ani o zapojení se do systému státního hospodářství, v rámci socialistického smýšlení se jednalo o „bratrskou výpomoc staršího a vyspělejšího mladšímu sourozenci“ (Bahenský 2010:12).

Sovětská kolektivizace se proto netýkala pouze ruských zemědělců a rolníků, ale také „malých národů Sibiře“. Všichni byli zapojeni do hospodářských aktivit celé země. Ze samostatných pastevců a lovců sobů se staly členy kolektivních zemědělských družstev (*kolchozů*). Sobi se stali hospodářskými zvířaty nashromážděnými do velkých stád, která byla ve společném vlastnictví družstva, jehož členové si dělili zisk. Později, v šedesátých letech minulého století, byly tyto kolchozy restrukturalizovány na *sovchozy*, státní statky, ve kterých vše patřilo státu a pastevcům byla jako státním zaměstnancům vyplácena mzda (Vitebsky 2009: 321).

Sovětská vláda docílila toho, že původně soběstačné sobí národy skončili zcela závislí na podpoře státu. V duchu komunistické osvěty a ve snaze civilizovat primitivní kočovníky probíhalo po celé Sibiři budování stálých vesnic a internátních škol poskytujících domorodým dětem základní vzdělání. Jednotlivá teritoria spravovali ruští úředníci, kteří měli za cíl vštěpovat negramotným a zaostalým národům komunistické hodnoty a vzbuzovat v nich politické uvědomění. Sovětská politika vnesla mezi domorodce strukturu, což vedlo k tomu, že jejich jinak velmi dynamický způsob života byl jakoby zakonzervován.

V současné době by dalo asi dost úsilí najít mezi původními obyvateli Sibiře někoho, kdo by zůstal neposkvřen ruskou školní docházkou, politickým děním a hlavně ruským jazykem. Původními jazyky je v současnosti schopna hovořit spíše starší generace obyvatel Sibiře, ostatní lépe ovládají ruštinu.

Sovětské vládě se svým zásahem do prostředí Sibiře podařilo zastavit tradiční lov a pastevectví, které původně znamenaly velmi blízký vztah člověka a zvířete. Sob, který dříve byl pro lovce zvláštním druhem

osobnosti<sup>11</sup> a pro pastevce dopravním prostředkem a společníkem, se nyní stal naprosto jiným tvorem zredukovaným pouze na produkt ve formě masa a kožešin. Pastevecké tábory se přejmenovaly na *brigády*, mezi kterými se přesouvala stáda sobů hlídaná *brigadýry*. Před obdobím Sovětského svazu se svými stády putovaly krajinou tundry a tajgy celé rodiny pastevců, ale po vytvoření brigád se ženy mohly realizovat pouze v roli vesnických kuchařek, ošetřovatelek, úřednic, účetních, učitelek a uklízeček (Vitebsky 2009: 52).

Jak je dobře známo, sovětský hospodářský systém nebylo reálně možné udržet a v osmdesátých letech již značně kolaboval. Po rozpadu SSSR v devadesátých letech pastevci dál pracovali, ale postupně přestali dostávat zapláceno za to, že se starali o zvířata vlastněná statkem. Tato situace, kdy byl v každé sibiřské vesnici nedostatek základních surovin vedla k tomu, že se sibiřské národy částečně vrátili k původnímu způsobu života založenému na lovu a pastevectví.

Je potřeba zdůraznit, že v dnešní době na Sibiři najdeme již výrazně méně, nebo spíše nenajdeme téměř žádné lovce nebo pastevce sobů v tradičním slova smyslu a také způsob jejich vnímání vlastního prostředí se dnes podstatně liší od způsobu, kterým jej chápali dříve. Je to především kvůli intervenci Sovětského svazu do života původních sibiřských populací a vštěpováním komunistických hodnot ve snaze změnit zaostalé domorodce v uvědomělé občany. Sovětský stát byl proměněn v homogenizovaný prostor, uvnitř kterého mělo být možné, že ať se ocitneme na jednom jeho konci nebo na druhém, všude najdeme sovětské občany v téměř stejných podmínkách.

Z důvodu jejich aktuálnosti jsme do této práce záměrně zvolili příklady dvou sibiřských národů: Jukagirů, u nichž prováděl výzkum na přelomu let 1999 a 2000 dánský antropolog Rane Willerslev a zkoumal specifický postoj lovce ke své kořisti, a Evenků, o jejichž pastevectví sobů napsal britský antropolog Piers Vitebsky čtivou etnografickou knihu

---

11 Podrobněji se kategorií osobnosti spojovanou se sobem budeme zabývat v podkapitole o Jukagirech.

*Reindeer People*, která vyšla i v českém překladu v roce 2009 pod názvem *Sobí lidé*. První příklad reprezentuje tradiční způsob vnímání lovu, kde je komunistický vliv ponechán stranou, zatímco ve druhém případě jsme se zaměřili také na změny způsobené zásahem Sovětského svazu.

### 5.3 Jukagirové

Jukagirové jsou jednou z původních populací obývajících povodí řeky Kolyma v autonomní oblasti Jakutsko ležící v severovýchodní části Ruska. Podle jazykových dialektů se rozdělují na dvě skupiny. Jednu skupinu tvoří pastevci sobů, což se k nim rozšířilo jako subsistenční strategie v relativně nedávné době od sousedních Evenků a druhá skupina zůstala u původní strategie lovců a rybářů, jejichž jediným domestikovaným zvířetem je pes. (Willerslev 2004:630-631).

V polovině dvacátého století na jejich populaci sílil tlak Rusů s tendencí potlačit původní jazyk. V současné době je původním jazykem schopna hovořit již pouze nejstarší generace, mladší hovoří rusky. Jak bylo stručně zmíněno výše, i Jukagirové byli v období Sovětského svazu součástí režimu ústředního plánování. Jejich úlohou bylo dodávat do státního podniku *sovchozu* sobolí kůže a za to dostávali mzdu v hotovosti. Lov uplatňovali jako subsistenční strategii do doby než byly jejich vesnice zapojeny do sovětské státní ekonomiky a Jukagirové byli zaměstnáni v družstvech. Jejich živobytí záviselo na dodávkách ústředního konzumního zboží. Lov se postupně stal pouze náhradním způsobem obživy. Časem se ukázalo, že sovětský kolektivní systém statků nefunguje tak, jak bylo zamýšleno. Vše vyústilo v ekonomickou krizi a v roce 1991 došlo k rozpadu celého Sovětského svazu.

Willerslev uvádí, že od roku 1993 Jukagirové již nedostávali žádné platy, zatímco ceny základních potravin několikanásobně vzrůstaly. Tato situace je přiměla, aby se vrátili zpět k původnímu způsobu života a v současné době jsou na lovu a rybolovu v podstatě subsistenčně

závislí. Kromě chleba, čaje a tabáku si nekupují žádné dovážené produkty (Willerslev 2004: 632).

Bylo by však mylné představovat si sibiřskou vesnici Jukagirů tak, že všechny ženy, děti a staří muži tráví čas sbíráním bobulí, zatímco všichni muži se vydávají do lesů na několik měsíců lovit divokou zvěř. Willerslev ve své práci upozorňuje, že nemá za cíl zobecňovat své poznatky na celou populaci Jukagirů, neboť během svého výzkumu strávil téměř celý rok v prostředí lovců, mezi nimiž bylo hodně starších mužů. Nepoznal tak například vůbec vesnickou společnost učitelů, úředníků, ani mladší generaci jukagirských žen. V kontextu této práce a v návaznosti na teorii Tima Ingolda nás však bude zajímat právě perspektiva lovců. Připomeňme si také, že zde nerozebíráme lov ani pastevectví jako subsistenční strategii společností, ale jako vtaž člověka ke zvířeti.

### 5.3.1 V prostředí lovců

Podle Jukagirů mají lidé, zvířata i věci jednu společnou vlastnost: jsou oduševnělé, mají svou životní esenci. Zvířata, stromy, řeky a jiné části životního prostředí, které se hýbou, rostou a dýchají považují za stejné lidské bytosti jako sami sebe. Věci statické jako kámen, lyže nebo potraviny lidmi nejsou. Pouze pohyblivé věci se dokáží s lidmi skrze mysl spojit a obdarovávat je. Lovci tak navazují sociální vztahy s oduševnělými entitami, které vnímají jako lidské osoby. Kategorie osobnosti tedy není v pojetí lovců omezena pouze na člověka, ale vztahuje se i na jiné druhy bytí, a to obzvláště na zvířata, která představují pro lovce hlavní kořist, tedy sobi nebo losi. Kategorie osobnosti bývá spojována také s lesními predátory – medvědy, vlky a liškou. Jukagirové věří, že úspěch při lovu záleží na dobré vůli samotného zvířete. Pokud se lovec sobu nezamlouvá, nepodaří se mu jej ulovit (Jochelson 1926:146)<sup>12</sup>.

Lovci disponují zvláštní schopností, kterou Willerslev s odkazem na Taussiga (1993) označuje termínem *mimetická praxe* (*mimetic practice*).

<sup>12</sup> cit. In Willerslev, R. 2004: 634.

Díky této schopnosti dokáží navázat kontakt se sobem. Spočívá to v tom, že na sebe mohou vzít sobí podobu a vidět svět z perspektivy soba. Transformace člověka ve zvíře se uskutečňuje jen na krátkou dobu, jinak lovcí hrozí riziko ztráty původní identity. Pokud by se tak stalo, došlo by k opravdové přeměně – metamorfóze doprovázené ztrátou paměti a všech minulých zážitků<sup>13</sup>.

Za normálních podmínek člověk nevidí zvíře v podobě člověka, ani zvíře nevidí člověka v podobě zvířete, protože jejich vlastní těla a k nim náležící perspektivy jsou jiné. Aby však lovec docílil toho, že se k němu sob přiblíží, vyžaduje to jeho imitaci pohybem, pachem i zvukem. Když jdou Jukagirové na lov, vezmou si na sebe tělo zvířete (mimetická praxe) tak, že jsou pak jeho neúplným obrazem. Neusilují však o získání možnosti sledovat prostředí ze sobí perspektivy v úplném slova smyslu, neboť by to vedlo k jejich metamorfóze v soba a tomu se chtějí vyvarovat za každou cenu. Když imitují zvíře jako jeho neúplná kopie a vidí svět jeho i svou perspektivou, dostanou se tak do stavu, kdy zvířetem jsou i nejsou, což umožňuje lovcům bezpečně jednat pod dvojí identitou.

Způsob vidění světa v různých perspektivách analyzuje Viveiros de Castro ve své teorii o ameroindiánském perspektivismu (1998). Vychází z představy, že svět obývají různé subjekty – lidské i ne-lidské. Každý jednotlivý druh má na svět stejný úhel pohledu (perspektivu). V případě lovců, sobů a predátorů to znamená, že sobi vnímají sami sebe stejně jako lidé vnímají sami sebe a predátoři vidí lovce jako kořist ve stejném duchu jako lovec vidí tyto predátory jako kořist. Proto jsou i ne-lidské druhy charakteristické lidstvím, neboť mají stejný způsob perspektivy vidění světa. (Ameroindiánský) perspektivismus je založen na duševní jednotě a tělesné diverzitě, což je opakem západní ontologie. Zatímco západní ontologie vychází z představy o jednotě přírody („uninaturalismus“) a pluralitě kultur („multi-kulturalismus“), perspektivismus

<sup>13</sup> Situaci, kdy postupně docházelo k přeměně z lovce na soba popisuje Willerslev formou vyprávění staršího jukagirského lovce. Během lovu následoval člověka, který mu velmi připomínal soba. Ten ho pozval do svého tábora, kde si lovec uvědomil, že ve stanu jsou lidé, z jejichž úst vycházely spíše než slova sobí zvuky. Protože byl vyhladovělý, dostal něco k jídlu, načež si uvědomil, že jí lišejník... (2004: 634).



vychází z myšlenek o „uni-kulturalismu“ a „multi-naturalismu“. Jinými slovy, západní představa je taková, že v rámci jedné přírody se nacházejí organizmy se stejným druhem těla, resp. tělo zde nehraje důležitou roli, ale liší se jejich duše a způsob myšlení v rámci mnoha různých kultur. Představa Jukagirů je opačná – klíčový bod spočívá v tělesné diverzitě organizmů, přičemž jejich duše a způsob myšlení jsou stejné.

Perspektivismus je u Jukagirů možné pozorovat v rámci loveckých aktivit a kromě toho je jeho podstata obsažena i v jejich mýtech. Lidské i ne-lidské bytosti mohou cestovat z jednoho těla do druhého, ale jejich esence – duše přitom zůstává stejná. Uvedli jsme, že Jukagirové své mimetické schopnosti projevují formou dočasné imitace sobů. Nasazují si dřevěné lyže potažené sobí kůží, aby jejich pohyb vyluzoval zvuk podobný jako u sobů. Toto napodobování přivede lovce do stavu, kdy je smyslově spojen se sobem a dokáže kontrolovat tento vzájemný vztah. Přitom musí být schopen jednat jako dvojí aktér s dvojí perspektivou. Lovce si uvědomuje, že se jako subjekt dívá na objekt – soba a zároveň ví, že sob jako subjekt spatřuje lovce jako objekt. Tato dualita znamená, že lovec vnímá soba jako osobu, která je a není tím, čím je on stejně jako sám lovec ve svém stavu mimeze je i není sobem.

### **5.3.2 Shrnutí vztahu lovce a soba**

Z empirické zkušenosti, kterou Rane Willerslev získal v rámci svého výzkumu mezi sibiřskými lovci, vyplývá jedna základní věc. Ve světě Jukagirů existuje schopnost ztělesnění do zvířete zvláštním způsobem, kterým lovec získává možnost vidět prostředí z dvojí perspektivy a navazovat tak vztah s tímto zvířetem. Na základě sblížení dokáže lovec přimět soba, aby se sám ze své vůle stal kořistí.

V západním pojetí je lidství spojováno pouze s lidskými bytostmi a zvířata jsou chápána jako zcela přírodní druhy existence neschopné stejného způsobu myšlení jako lidé, a proto také lidmi nemohou být. Mezi Jukagiry převládá však zcela opačné pojetí vztahu člověka a zvířete.

Mimetická praxe představuje klíčový bod spojení, při kterém neexistuje žádný rozdíl mezi člověkem a zvířetem. Příroda tak, jak ji chápeme my možná pro Jukagiry existuje, ale nevnímají ji jako uzavřený celek, spíše jako svět přístupný i pro člověka.

## 5.4 Evenové

Evenové jsou dalším z malých národů Sibiře, kteří žijí v oblasti Verchojanského pohoří v západním Jakutsku. Stejně jako většina sibiřských populací i oni žijí v těsném sepětí se svými sobími stády. Britský sociální antropolog Piers Vitebsky toto prostředí navštívil během svého života několikrát a napsal o nich již výše zmíněnou knihu pod názvem *Sobí lidé*. Jedná se spíše o populární publikaci s etnografickou tematikou než o antropologicko-teoretickou literaturu, ale velmi podrobně zde popisuje život pastevců, kteří dnes mají ke svým stádům i navzdory neblahé zkušenosti se Sovětským svazem velmi blízký vztah a Vitebsky jej popisuje jako partnerství soba a člověka (2009: 29).

### 5.4.1 Mýty a sny o partnerství soba a člověka

Sobí lidé si stejně jako západní vědci uvědomují domestikaci jako zlomový bod ve vztahu člověka a zvířete a vysvětlují jej rozmanitými způsoby. Jejich vzájemné partnerství se odráží nejen v každodenním životě, ale také v mýtech. V legendách Evenů se o spřízněnosti se soby vypráví různé příběhy o jejich prvním setkání, které zapříčinilo vznik jejich nerozlučitelného sepjetí. Evenové a jiné sibiřské národy pastevců například dodnes nosí sobím samicím sůl, když je chtějí podojit. Tento zvyk provádějí na základě legendy pojednávající o tom, „jak si jedna žena všimla, že sobí samice a její mládě žerou lišejníky v místě, kde se vymočila, protože je lákala jejich slaná chuť. Žena pak proto močila blíž ke svému stanu a sobi pokaždé přicházeli blíž. Nakonec jí dovolili, aby si na ně sáhla. Když sobí samici podojila, zjistila, že mléko chutná skvěle“ (Vitebsky 2009: 38).

Další evenská legenda vypráví příběh o starém lovcí, který „jednou chodil po lese, když uviděl, jak z praskliny v kmeni modřínu vykukuje hlava sobího telete. Stařec mládě hladil a tiše k němu promlouva, s námahou mu úd po údu pomáhal při porodu. Tak přišel na svět první sameček soba. Když tomuto sobovi byly tři roky, potkal samici (která se pravděpodobně narodila z jiného modřínu) a měli spolu dvě mláďata. Jednoho dne jejich rodinku napadli vlci. Rodiče bezmocně volali do nebe o pomoc k bohu Hövkimu, zatímco jejich mláďata bojovala a nabodla vlky na parohy. Rodiče se pak styděli za svou zbabělost. Když se jich bůh Hövki ptal, proč nebránili své děti, odpověděli, že neměli takovou sílu ani tak ostré parohy jako mladí sobi. Hövki se jich zeptal, jak chtějí přežít v budoucnosti, a otec odpověděl: „Když jsem se zrodil ze stromu, člověk byl ke mně laskavý. Pojďme žít s lidmi. Budou nás chránit před vlky a my jim z vděčnosti budeme sloužit.“ Hövki se potom zeptal mladých sobů, jak chtějí žít. Odpověděli, že jakkoli je život na svobodě tvrdý, chtějí být raději volní. Od těch dob ti sobi, kteří se narodí jako divocí, divocí zůstanou; ale pro ty, kteří se narodili s pomocí člověka, už není cesty zpět“ (Vitebsky 2009: 38).

Druhá legenda znázorňuje, jak si sobí lidé vysvětlují počátek společného života se soby a jak se sobi sami od sebe rozdělili na divoké a domestikované. Vitebsky doplňuje, že v jazyce Evenů neexistuje jedno slovo, které by jednoduše znamenalo „sob“; Evenové přímo rozlišují soba divokého (termínem *bujun*) a soba domestikovaného (termínem *oron*) jako dva různé druhy zvířat (Vitebsky 2009:38).

Evenové ve svém životě přikládají velký význam svým snům, ve kterých se jim zjevují sobi v různých situacích. Vnímají je jako sny o tom, co se stane nebo stalo jim samotným nebo lidem z jejich okolí. Podobně jako stav mimeze u jukagirských lovců se i Evenové ve svých snech vtělují do sobů a dochází tak k jejich vzájemné identifikaci.

Evenové spojují své osudy s chováním zvířat. Věří, že pokud zemře nějaký sob, a to buď ve snu nebo ve skutečnosti, znamená to, že

pravděpodobně zemře i nějaký člověk z vesnice. Pokud mají sny, ve kterých zažijí smrt nebo nemoc soba, je to předzvěst nebezpečí pro osoby v jejich blízkém okruhu. Pozorní jsou i vůči zvláštnímu chování zvířat, které upozorňuje člověka na to, že se někde blízko zrovna děje něco neobvyklého a nečekaného.

V jiných případech Evenové považují umírající zvíře za zástupce člověka, který jeho místo na světě pak nahradil a žil místo něj. Před nástupem komunismu se podle tradičního myšlení Evenů zvířata a lidé mohli snadno nahrazovat (zvláště co se týče snů, znamení a hrozby smrti), neboť i zvířata měla duši. Komunisté se snažili vštěpovat domorodcům své myšlenky o tom, že duši nemá nikdo a je potřeba odlišovat zvířata od lidí. Následkem je že, v dnešní době si Evenové stále myslí, že se sobi reinkarnují, ale člověk po smrti míří rovnou na onen svět (Vitebsky 2009:261).

Evenští pastevci spojují své sobi se svými osudy jejich obětováním na hrobech kočovníků. Pohřební rituály se odehrávají podle přesných pravidel. Evenové nenechají nebožtíka odejít na onen svět, aniž by jej obdarovali věcmi, které by ještě mohl potřebovat. Hlavní je však rituální oběť pečlivě zvoleného soba – oblíbeného *učaga*<sup>14</sup> zemřelého. Pozůstalí se sejdou kolem hrobu a uvaří sobí maso, z něhož každý musí kousek sníst a rozloučí se tak se zesnulým. Obětovaný sob pak měl být znovu „složen“, aby s ním nebožtík mohl trávit svůj život na onom světě. Podle toho, jak sob umíral se odvozovalo, jestli nebožtík odchází snadno nebo se svým vydáním se do nebe zápasí.

Rituální obětování soba se netýká pouze Evenů – pastevců, kteří se svými stády během života společně putovali, ale i všech vesničanů nejrůznějších profesí, neboť se věří, že na onom světě budou všichni opět nomády.

---

14 Slovo *učag* označuje soba, kterého si každý Even zvolil jako vůdčí osobnost svého stáda.

## 5.4.2 V prostředí pastevců

Život Evenů je dokonale sladený s životem sobů, mohli bychom spíše hovořit o společném životě lidí a sobů. Pravidelně se společně vydávají na migrační trasy, které vedou každý rok většinou téměř stejnou cestou. V souvislosti s teorií Tima Ingolda o domestikaci jako přechodu od důvěry mezi lovci a soby k nadřazenosti pastevců nad soby je potřeba zmínit, že Evenové v jistém smyslu jsou pány, kteří mají právo rozhodovat o osudech svých sobů. Tento vztah si však vysvětlují na základě legendy o prvním zblížení, kdy se sobi sami rozhodli, že chtějí žít ve společnosti lidí.

Stojí za připomenutí Ingoldovo tvrzení o schopnosti zvířete *cítit* nebo *vnímat* a *jednat*, což lovec respektuje a pastevec ve svém nadřazeném postavení kontroluje. Dále je potřeba zmínit Ingoldův důraz na proces poznávání a následnou starost člověka o zvíře, což se v případě pastevců děje identicky jako mezi lidmi navzájem (Ingold 2000:75-76).

Evenové znají jednotlivé soby ze svých stád možná lépe než vlastní příbuzné. Existuje asi tisíc pět set slov jen v evenštině, které se vztahují k barvám a tvarům sobů, k částem jejich těla, postrojům, chorobám, stravě a náladám (Vitebsky 2009: 90). Jen tato slovní zásoba vypovídá o vytríbeném vnímání a přesné činnosti, které Evenové věnují svým sobům. Mají také speciální výrazy pro vlastnosti a zvyky sobů: „*huňuk* je vůdce a *berne* je sob, který se pořád ztrácí a stává se snadnou kořistí vlků; sob, který kope kopyty, se nazývá *kuhitea*. *Hotamangan* má sklony utíkat zpátky do předchozího tábořiště, takže člověk vždycky ví, kde ho hledat; *bejmenga* je sob, který napadá lidi, takže by ho neměly hlídat děti; *holimangan* je milovník soli, který běhá za čůrkem lidské moči nebo za hrstí soli v natažené dlani“ (Vitebsky 2009:90). *Učagové* mají podle Evenů výraznější charakter oproti ostatním sobům, jsou vycvičení k ježdění nebo k tahání saní a spolu se svým jezdcem splývá v jednu bytost. Partnerství je nejvýrazněji promítnuto právě ve vztahu pastevice a *učaga*.

Evenové věnují více času a úsilí potřebám sobů než sami sobě. Odměnou za to jim sobi v jistém smyslu poskytují téměř vše, co potřebují k přežití. Jinými (Ingoldovými) slovy bychom mohli tvrdit, že každodenní sociální život propojuje kategorie lidí i zvířat do společné jednotky skrze rysy domestikace, neboli že sobi ve svém podřízeném stavu opěťují pastevcům jejich laskavosti.

Domestikované soby Evenové rozlišují na ty určené k ekonomickým účelům a také na ty „vyvolené“, ke kterým chvají zvláštní, výraznější citový vztah v podobném (ovšem poněkud přehnanějším) smyslu jako lidé v západních společnostech milují své domácí mazlíčky. Sobi určení na maso a kožešiny a k výměnným účelům jsou vybírání podle své fyzické zdatnosti. Ti slabší jdou ihned na porážku, naopak *učagové* a oblíbení jedinci jsou téměř nedotknutelní – kromě pohřebních rituálů, ke kterým jsou záměrně zvoleni jako oběť následující lidského nebožtíka v jeho posmrtném kočovném životě.

Vnímat některé soby jako konečné produkty po jejich porážce a následném zpracování do produktů ve formě masa a kožešin začali Evenové stejně jako ostatní sibiřské národy pod vlivem sovětské propagandy. V komunistickém duchu se hlásalo, že představy o podobnosti zvířat a lidí jsou projevem domorodé zaostalosti a negramotnosti. Ve snaze pozvednout primitivní způsob sibiřského myšlení sovětské učitelé a jiní „osvětové“ skutečně docílili toho, že Evenové svůj způsob přemýšlení o zkonfiskovaných sobech, kteří jim vlastně už nepatřili, zredukovali tak, že z jejich celoživotních partnerů se staly už jen pouhé kusy dobytka sloužící pouze k jednomu účelu, a to k porážce a následnému zpracování do konečných produktů. Proto dnes Evenové rozlišují své soby na *učagy* a jiné oblíbené soby, se kterými nadále udržují své partnerství a na soby, které si vybírají na porážku a k ekonomickým účelům.

## 5.5 Sibiřské národy a jejich krajina

V představách naší moderní společnosti je prostředí sibiřské tundry a tajgy asociováno s jakousi divokostí, vůči které se vymezujeme naším životem charakterizovaným civilizovaností. Lidé žijící v sibiřské tundře a tajze se považují za součást této krajiny, vnímají ji jako svůj prostor; město je potom odlišným prostorem jiných lidí. V této podkapitole se budeme věnovat způsobu, jakým svou krajinu vnímají Sibiřané<sup>15</sup>. V souvislosti s problematikou o vztahu přírody a kultury budeme pohled původních Sibiřanů porovnávat s pohledem, řekněme Evropanů ve smyslu „civilizovaných obyvatel měst“.

Jak uvádí například Descola (1996), představa krajiny jako sféry existující někde mimo, nezávisle na člověku, reflektuje Evropský pohled na svět. Krajina je také prostředí, které je kulturně konstituováno na základě specifického pohledu na svět dané kultury. Původní Sibiřané podle nás obývají fyzickou krajinu, která dostává význam v rámci sociálních vztahů a aktivit odehrávajících se ve spojení s tímto prostředím. Každodenní život těchto lidí je hluboce zakořeněn v jejich prostředí.

Sibiřané však nevnímají prostor jako takový, kterému by přiřadili nějaké kulturní významy. V praxi nejsou terén a kultura od sebe oddělené. Krajina je součástí celkového systému: konkrétní místa odrážejí lidi a jejich jednání; sobi jsou s těmito místy spojeni, místa vyžadují rituály, které se konají na určitých místech. Sibiřská krajina se nemůže dělit na „divokou“ a „domestikovanou“ v tom smyslu, jak Evropané spojují některé části krajiny s divokostí a jiné s civilizovaností (Nash 1982), respektive jak „divoká“ místa nejsou spojována s člověkem, zatímco místa, do kterých člověk zasáhl už jsou projevem civilizace.

Sovětský svaz vybudoval na území Sibiře průmyslová města<sup>16</sup> a některé „divoké“ oblasti přetvořil na průmyslové zóny zaměřené na

<sup>15</sup> Ačkoliv se v celé této kapitole zabýváme pouze dvěma konkrétními etniky, podkapitolu o vnímání krajiny je možné vztáhnout na všechny původní sibiřské národy, které zde budu označovat jako Sibiřany.

<sup>16</sup> Např. Irkutsk, Jakutsk, Novosibirsk a další města.

těžbu dřeva a ropy. Tato místa, která Evropané považují za civilizaci Sibiřané vidí jako evropské oblasti spojené s Evropany (především Rusy). Sibiřané zkrátka necítí rozdíl v krajině, do které nezasáhl člověk a v krajině spolu se soby a jinými nelidskými entitami, kterou oni domestikovali. Pro ně není tento rozdíl podstatný, nehraje v jejich životě žádnou roli, a proto jej jako takový ani nevnímají. Díky šíření uvědomělých komunistických myšlenek v období Sovětského svazu Sibiřané přijali pouze povědomí o rozdílu mezi „divokostí“ a „civilizovaností“. Svě vesnice a pastevecká tábořiště nepovažují za jakousi sféru kultury spojené s člověkem v protikladu k přírodě spojené se zvířaty a nelidskými entitami. Svůj svět vidí jako jedno propojené prostředí.

Z výše uvedeného v kapitolách o Jukagirech a Evenech víme, že důležitou roli v životě Sibiřanů hrají ne-lidé jako sobi, medvědi, vlci a jiná zvířata, stromy, řeka i oheň, jež jsou stejně důležité jako člověk, což je vyjádřeno tím, že vše je spojováno s kategorií osobnosti. My Evropané toto neděláme; člověk je člověk, sob je zvíře a věc je věc.

Sibiřané, kteří v dnešní době žijí ve městech (ačkoliv sibiřská města jsou převážně obývána Rusy) a hovoří o své kultuře, směřují řeč do minulosti a do jejich života v tundře. Sami sebe negativně posuzují jako ty se ztracenými tradicemi, které se dnes nemohou vyrovnat tomu, co dříve praktikovali jejich prarodiče (King 2002:68). Kultura je z jejich současného pohledu<sup>17</sup> tedy souhrn zvyků, hodnot a norem a neznamena protiklad k přírodě. Ti, kteří žijí ve městech neoznačují tento způsob života za svou kulturu.

Prostředí tundry Sibiřané popisují jako soubor různých míst, kde člověk hlídá své stádo sobů, sbírá rostliny nebo chytá ryby. Zdůrazňují vždy participaci lidí v krajině. Názvy jednotlivých součástí krajiny odrážejí její kognitivní vnímání lidmi a vztahují se k historiím a kosmologiím, které se k místům váží. King uvádí příklad, kdy písčité břeh řeky, kde on při svém výzkumu mezi Čukči několik dní kempoval, dostal název *American*

---

17 Důležité je si přitom uvědomit, že pojem kultura Sibiřané začali nějak vnímat až poté, co si prošli školením Sovětského svazu.



*spít* (King 2002:70). Místa v krajině nesou názvy, které evokují spojení s člověkem. Každý název topografické lokality v sobě ukrývá lidské vzpomínky.

Sibiřané nevnímají žádná místa v tundře tak, že by existovala nezávisle na lidech a jejich sobích stádech. Některá místa v krajině jsou považována za posvátná a je proto potřeba zde vždy, když tudy pastevec nebo lovec prochází zanechat nějaký dar pro ducha tohoto místa a buď jen v myšlenkách nebo přímo ústy vyslovit patřičnou modlitbu k uctění místa (King 2002:72). Lidé věří, že tak předejdou nebezpečí, které by jim jinak hrozilo při pohybu krajinou.

Sibiřané vnímají lidi pouze jako jeden druh osobnosti, přičemž sobi a jiná zvířata, a stejně tak krajina jsou vnímáni zcela stejně. Vyjednávají se zvířaty, věcmi i s místy. Můžeme proto tvrdit, že lidé zde žijí ve vzájemných sociálních vztazích s vším, co je součástí jejich životního prostředí. Síť sociálních vztahů různých populací v sibiřském prostředí v tomto nebo velmi podobném smyslu popsalo již několik antropologů: o Čukčích a Korjacích psal Alexander D. King (2002), o Evencích David G. Anderson (2000), o Evenech Piers Vitebsky (1992).

## **5.6 Shrnutí: příroda a kultura v perspektivě sibiřských populací**

Na příkladě dvou malých sibiřských národů jsme si ukázali, že rozlišování kultury, tedy vše, co se týká lidí, od přírody jako sféry zahrnující vše nelidského původu, v zásadě vždy tak úplně neplatí.

Prostředí, které bychom my jednoznačně považovali za přírodu v pojetí sobích lidí totiž propojuje v jedné společné kategorii osobnosti všechny prvky žijící uvnitř: místa v krajině, zvířata, věci i lidi. Všechny jednotlivé komponenty prostředí spolu uvnitř tohoto komplexního systému vzájemně interagují. Stejně jako je člověk v sociálním vztahu s člověkem,

je i v sociálním vztahu se zvířetem, krajinou, stromy, posvátnými kameny, atd.

V současné době na Sibiři nebudou všichni původní obyvatelé vnímat zvířata a prostředí výše popsaným způsobem, neboť v důsledku intervence Sovětského svazu si všichni obyvatelé Sibiře prošli během dvacátého století „myšlenkovou očišťou“. Původní obyvatelé byli naučeni odlišovat sami sebe od zvířat, jejichž význam byl z partnera lidí zredukován pouze na význam pouhého předmětu v podobě konečného produktu jako maso určené k obživě a k prodeji. Znají však dobře své mýty o začátcích partnerského vztahu soba a člověka a také si pamatují tradiční způsob lovu i pastevectví, ke kterému se po rozpadu Sovětského impéria někteří lidé vrátili.

## **6 PŘÍKLADY NOVÝCH PŘÍSTUPŮ K PROBLEMATICE PŘÍRODY A KULTURY V PROSTŘEDÍ ZÁPADNÍ SPOLEČNOSTI**

Doposud jsme v této práci věnovali pozornost různým způsobům, jak antropologové interpretovali interakce lidí a zvířat v prostředí nezápadních společností. Představili jsme si tradiční antropologické přístupy i recentní antropologické teorie Tima Ingolda, Rane Willersleva či Eduardo Viveiros de Castra, ve kterých tyto antropologové různě srovnávají způsoby interakce se zvířaty u *nezápadních* společností s těmi „našemi“. Otázkou však je, jak moc jsou lidé v moderní společnosti jednotní, co se týče *našeho* vnímání a zacházení se zvířaty?

V této kapitole si nastíníme pár hlavních myšlenek o našem postoji ke zvířatům a různým věcem, které se objevují v současné antropologické literatuře.

## 6.1 Antropomorfismus

Antropomorfismus spočívá v připisování lidských charakteristik (pocity, motivace, myšlení) ne-lidským entitám (Asquith 1984 in Kennedy 1992). Nejde o nic nového, naopak tento fenomén byl například patrný v kulturách starověkého Řecka a Říma. Antropomorfismus byl nicméně po dlouhou dobu kritizován západními vědci jako velký omyl v oblasti studia chování zvířat.

Nedávno však přišli někteří behavioristé s tím, že by se mohly určité aspekty antropomorfismu v současné době jevit jako užitečný objev. Mnoho antropologů a historiků pak začalo považovat antropomorfismus jako etnograficky zajímavou praxi, například Daston, L. & Mitman, G. (2005), Pierson, D.P. (2009), Smuts, B. (2001).

J. S. Kennedy připouští, že lidé měli vždy tendenci věřit, že zvířata jsou jako my, neboť mají stejně jako my úmysly, podle kterých jednají. Ale přitom odmítá brát antropomorfismus vážně, neboť nikdy pro tuto starou víru nebyl zajištěn žádný přímý důkaz (Kennedy 1992:1).

Ostře se vůči antropomorfismu vymezuje také C. D. L. Wynne (2007), který jednoznačně odsouvá veškeré úvahy o podobnosti psychologie myšlení a jednání zvířat mimo oblast zájmu moderní objektivní vědy. Kognitivní oblast u zvířat lze podle něj efektivně studovat jedině, pokud se oprostíme od pavědeckých zmínek o antropomorfismu (Wynne 2007:134).

Jiní vědci uvažují tak, že antropomorfismus může být vědecky přístupným tvrzením o podobnosti lidí a ne-lidí, pokud jej jsme schopni podložit teoretickými i praktickými evidencemi, které odůvodní existenci podobných příčinných mechanismů vytvářejících podobné chování lidí

a ne-lidí (Mitchell 2005:114). Přijetí antropomorfismu jako vědeckého tvrzení by pak bylo pouze empirickou otázkou. Haraway (2007) se přiklání k přijetí antropomorfismu z hlediska smysluplného propojení mysli zvířete a člověka. Uvádí, že se jeví jako užitečný ve způsobu komunikace například mezi trenéry a jejich zvířecími partnery (Haraway 2007:226)

Vezměme si ale příklad našich domácích zvířátek. Mnoho z nás doma chová psa, kočku, papouška, morče a všechny možné druhy zvířat. Máme je stejně rádi jako ostatní členy rodiny a také jim věnujeme stejnou péči a pozornost. Jejich společnost nás provází naším životem.

V této souvislosti opět stojí za připomenutí Tim Ingold, který popisuje setkání lovce se zvířetem jako moment jejich neustále se vyvíjejícího celoživotního vztahu. Poznávat někoho pak znamená zažívat jeho společnost a přítomnost (Ingold 2000:72). V případě naší (západní) společnosti přesně takto vnímáme i naše domácí zvířátka. J. Knight ve svém sborníku o osobnosti zvířat (2005) uvádí, že Ingoldova úvaha o osobnosti zvířat (*animal personhood*) v podstatě ponouká spíše *depersonalizovaný* vztah ze strany lovců-sběračů k loveným zvířatům (Knight 2005:5). Je proto potřeba zaměřit se na studia aktuálních jedinečných personalizovaných vztahů, v čemž se v dnešní době v prostředí moderních společností angažují antropologové vnímající například právě zvířata jako osobnosti a plnohodnotné účastníky sociálních vztahů s lidmi.

Haraway (2008) v tomto smyslu uvádí příklad společného trénování Donny a Cayenne, konkrétní ženy a konkrétního psa (neuvažuje v abstraktních pojmech člověka a zvířete). Tento trénink považuje za časově situované, multi-druhé a osobnostní vztah vytvářející setkání plné síly, znalosti, techniky, morálního úsilí – a také setkání dávající šanci vzniknout invenci, která je zároveň prací i hrou ženy i psa (Haraway 2008:204).

Z filozofického pohledu je značně problematické spojovat nehumánní entity s kategorií osobnosti či lidskosti jen proto, že i ony jsou

schopny jednat, vnímat a myslet stejně jako jsou tohoto schopni lidé. „Lidští“ jsou totiž výlučně lidé. Mají tedy ne-lidé též své vlastní právo být osobami? Záleží na tom, zda jsme schopni jako někteří současní odvážní antropologové a jiní vědci (Cassidy & Mullin 2007; Degnen 2009; Rees 2007) přehodnotit filozofické otázky ohledně rozdílů v oblastech jako příroda versus kultura, zvíře versus člověk, prostředí versus mysl a nebudeme se bát odpovědět na základě etnografické praxe v konkrétních mezidruhových vztazích.

## 6.2 Věci

Naznačili jsme si, že za určitých podmínek i ne-lidé mohou být vnímáni jako součást lidské společnosti. Ale platí to zcela na všechny, nebo jen na některé? Například psa bychom sem bez větších protestů asi zahrnuli, snad i nějaké druhy hlodavců, pokud je doma chováme, možná též nějaké druhy rostlin. Sami nejspíš cítíme, že bychom už asi někde přece jen měli udělat dělící čáru.

Neoduševnělé objekty koneckonců nemohou jednat. Ty bychom tedy mohli zařadit do zvláštní oblasti různých zdrojů, materiálů a věcí, se kterými si člověk jen pohrává, nosí je na sobě, používá.

Podle teoretiků jako Bruno Latour (1991, 2005), John Law (1999), A.D.E Reed (2006) a dalších myslitelů, kteří uvažují pod vlivem teorie sítí aktérů (ANT)<sup>18</sup> však taková dělící čára vlastně není a dokonce i věci mohou být zahrnuty do společnosti lidí. Tato teorie spočívá v existenci sociálních sítí, které zahrnují všechny možné aktéry, jimiž nejsou pouze lidé, ale též různé věci. Tyto aktéři pak mají zcela rovnocenné postavení v rámci konkrétního sociálního jevu.

Arjun Appadurai (1986) zastává tvrzení, že věci mají sociální život. Ačkoliv, podle něj, z teoretického hlediska jsou to lidé – aktéři, kdo dává věcem význam, z metodologického hlediska je to *koloběh věcí*, které dávají vše do lidského a sociálního kontextu (Appadurai 1986: 5).

<sup>18</sup> Pod anglickým názvem Actor-Network Theory

Etnografický příklad aktérství cigaret ve vězeňském prostředí Papuy Nové Guiney uvádí A. D. E. Reed (2006). V očích tamních vězňů je vězeňský život organizován na základě kouření. Když jsou jim cigarety odebrány, jejich sociální život se naprosto zhroutí. Muži se stáhnou a přestanou spolu komunikovat. V tomto případě si nelze představit, že by vězni dávali cigaretám nějaký význam, když oni sami kladou důraz na to, že cigarety dávají jejich životům smysl. Proto zde platí, že „*Smuk is king*“, protože nutí lidi s těmito cigaretami jednat ve své mysli (Reed 2006: 42).

### 6.3 Duchové

Ve stejném smyslu jako věci mohou být i různé duchové vnímání jako jenající aktéři součástí lidské společnosti. Uvedeme si dva poměrně recentní etnografické příklady S. Carro-Ripaldy (2000) a H. Kwona (2007).

Carro-Ripalda kritizuje klasické antropologické pojetí duchů, svatých bytostí a bohů a celé je převrací naruby. Nesouhlasí s tím, že tyto posvátné postavy jsou pro člověka významné samy o sobě, ale naopak jejich důležitost spočívá v tom, že hrají roli signifianta významu v rámci širšího celku. A dále navzdory skutečným, že bývají spojovány s posvátnými nebo nadpřirozenými bytostmi, jsou vnímány především jako objekty, ne subjekty, čímž je jejich aktérství popíráno. (Carro-Ripalda 2000: 212).

Pouť ke svatému místu antropologové obvykle vysvětlují jako rituální performanci, během níž poutníci dosáhnou metaforického spojení a abstraktní posvátnou sférou či božstvím. Ovšem rituál vytváří iluzi o kontaktu, kdy aktérství posvátné nebo nadpřirozené bytosti je pouze představě poutníka (Carro-Ripalda 2000: 214).

Ve své vlastní etnografické analýze se zabývá osobním vztahem mladé mexické ženy Marty a posvátné bytosti Señora de Carâcuaro, se kterým skrze svá slova navazuje spojení. Aktérství tohoto Señora se projevuje, když Marta pozná odpověď, protože se její nemocná dcera začne

uzdravovat. Jejich kontakt Carro-Ripalda popisuje jako důvěrný, smyslový a skutečný (Carro-Ripalda 2000: 225).

H. Kwon (2007) uvádí příklad duchů spojených s vietnamskými rituálními penězi. Ve Vietnamu je stále rozšířenější každodenní praxí spalování replik amerických dolarů. Toto vietnamské rodiny praktikují, aby těmito speciálními penězi obdarovaly své bohy, předky a duchy. Kwon zdůrazňuje navázání sociálního vztahu žijících lidí s duchy a zároveň lze považovat za účastníky tohoto sociálního vztahu také peníze. Každý duch je charakteristický nějakou situací, a proto obětování peněz vytváří různé významy pro jednotlivé duchy, bohy a předky. Například duchovi spojenému s válkou ve Vietnamu peníze pomohou osvobodit se od bolestných vzpomínek na minulost.

## 7 ZÁVĚR

V této práci jsme se zabývali různými přístupy a postoji k otázce, jak lidé vnímají sami sebe ve vztahu k ne-lidem. Zkoumali jsme, zda tito ne-lidé mohou být součástí lidské společnosti nebo zda jsou spíše od kultury oddělování do jiné – přírodní sféry. Využili jsme přitom různé, klasické i recentní antropologické teorie dvacátého století.

V první části práce jsme pracovali s klasickými antropologickými přístupy, ze kterých jednoznačně vyplývá, že společnost je pouze pro lidské bytosti.

Poté jsme se posunuli k environmentální antropologii Tima Ingolda, kterou značně narušil tradiční dichotomii mezi přírodou a kulturou. Představili jsme si jeho pojetí vztahu mezi lidmi a zvířaty, který v případě lovu nazývá vztahem vzájemné důvěry a v případě pastevectví vztahem nadřazenosti a podřazenosti.

V duchu Ingoldova pojetí jsme si představili dva výzkumy v prostředí loveckých a pasteveckých národů Sibiře žijících zde v partnerském vztahu se svými soby. V jejich perspektivě i některé ne-lidské entity mají stejně jako lidé duši a jsou proto svým způsobem také jako lidé vnímáni. Ke stejnému závěru jsme došli i při analýze jejich vnímání sibiřské tundry a tajgy jako krajiny, uprostřed které žijí. V kontextu oblasti Sibiře jsme stručně zmínili, jak se na původních obyvatelích Sibiře podepsal Sovětský svaz a myšlenky, které sem byly šířeny pověřenými odborníky.

Zjistili jsme, že v prostředí nezápadních společností je velmi často příroda spojována s kulturou a není mezi těmito sférami vůbec rozlišováno. Ne-lidská zvířata a entity jsou plnohodnotnými účastníky v sociálních vztazích a jsou proto také členy lidské společnosti.

V souvislosti s rozdělením světa na západní a nezápadní společnost jsme se v závěru práce stručně zabývali recentním bádáním nad vztahem lidí a ne-lidí také v kontextu myšlení a jednání západní



společnosti. Nastínili jsme, že i v naší společnosti můžeme objevit známky propojování jinak kategoricky dichotomizovaných světů přírody a kultury.

Z výše uvedených závěrů vyplývá, že u ne-lidských entit také můžeme najít vlastnosti připisované běžně jen člověku. Také mají mysl a duši. Také jsou schopni jednání a interakce s lidmi. Jsou svým způsobem tedy také osobnostmi stejně jako lidé.

Společnosti nezápadní jako uvedení lovci a pastevci na Sibiři tedy jednoznačně nijak neohraničují svůj svět a svět přírody. Vnímají vše jako jedno prostředí, ve kterém společně žijí lidé, zvířata i věci. V rámci naší společnosti takto prostředí nevnímáme, spíše máme tradiční tendence hovořit o dvou odlišných sférách. Podle nových antropologických teorií a skutečností zjištěných z terénních výzkumů si však touto dichotomizací již nemůžeme být v obecné rovině vůbec jisti. Alespoň co se týče původních obyvatel či tradičních společností a jejich vnímání prostředí. Koneckonců i my, lidé z moderní společnosti máme zvláštní vztah k určitým věcem či zvířatům.

V sociální a kulturní antropologii je důraz kladen na konkrétní etnografické praxe, ve kterých nacházíme vždy zvláštnosti každé společnosti. V obecné rovině však vnímání dichotomických a ambivalentních sfér přírody (ne-lidské sféry) a kultury (lidské sféry) možná do budoucna přehodnotíme na existenci jednoho propojeného celku (tak, jak hovoří Ingold o celistvém prostředí *environment*). I v naší západní společnosti totiž lidé, zvířata i věci mohou být stejnými členy sociálního prostředí, pokud přehodnotíme význam toho, co označujeme jako jednání, objekt a společnost.

## 8 SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY A PRAMENŮ

- Anderson, David G. 2000. *Identity and Ecology in Arctic Siberia: The Number One Reindeer Brigade*. Oxford: Oxford University Press.
- Appadurai, A. 1986. *The social life of things: Commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bahenský, F. 2010. Etnografie v politických službách aneb Problematika vzniku národně-teritoriální autonomie v sovětském Rusku. In *Národnostní politika na teritoriu bývalého SSSR* (Ed., Bahenský, F.). Praha: Etnologický ústav AV ČR, v. v. i.
- Bird-David, N. 1999. "Animism" revisited: On personhood, environment and relational epistemology. *Current Anthropology*. 67-91.
- Bloch, M. 1996. Structuralism. In *Encyclopedia of social and cultural anthropology*. (Eds., Barnard, A. & Spencer, J.). London: Routledge. 530-535
- Carro-Ripalda, S. 2000. A relationship with Señor de Carácuaro. *Culture and Religion*. 211-231.
- Daston, L. & Mitman, G. 2005. *Thinking with animals: New perspectives on anthropomorphism*. New York: Columbia University Press.
- Descola, P. 1996. *Nature and Society*. (Ed., Pálsson, G.). London: Routledge.
- Douglas, M. 1966. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge.
- Evans-Pritchard, E.E. 1940. *The Nuer: A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*. Oxford: Oxford University Press.
- Haraway, D.J. 2008. *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Harris, M. 1974. *Cows, Pigs, Wars & Witches; the Riddles of Culture*. New York: Random House.
- Ingold, T. 1992. Culture and the Perception of the Environment. In *Bush Base: Forest Farm: Culture, Environment, and Development* (Croll, E. & Parkin, D.J., eds.). London: Routledge.
- Ingold, T. 2000. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling & Skill*. London: Routledge.
- Kennedy, J.S. 1992. *The New Anthropomorphism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- King, Alexander D. 2002. Reindeer Herders' Culturscapes in the Koryak Autonomous Okrug. In *People and the Land. Pathways to Reform in Post-Soviet Siberia*. (ed. Kasten, E.). Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- Knight, J. 2005. *Animals in Person: Cultural Perspectives on Human-animal Intimacies*. Oxford: Berg.
- Kwon, H. 2007. The Dollarization of Vietnamese Ghost Money. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. 73-90.
- Latour, B. 1991. Technology is society made durable. In *A Sociology of Monsters: Essays in Power, Technology and Domination*, (Ed, J.Law). London: Routledge.
- Law, J. & Hassard, J. 1999. *Actor network theory and after*. Oxford. Malden, MA:Blackwell/Sociological Review.
- Leach, E. 1964. Anthropological aspects of language: animal categories and verbal abuse. In *The Essential Edmund Leach* (Eds. S. Hugh-Jones & J. Laidlaw). Yale. 322-43.
- Lévi–Strauss, C. 2001 [1962]. *Totemismus dnes*. Praha: Dauphin.

- Lévi–Strauss, C. 2000 [1966]. *Myšlení přírodních národů*. Praha: Dauphin.
- Milton, K. 2005. Anthropomorphism or Egomorphism? The Perception of Non-human Persons by Human Ones. In *Animals in Person: Cultural Perspectives on Human-Animal Intimacy*, (Ed, Knight, J.). Oxford: Berg.
- Nash, R. 1982 [1967]. *Wilderness and the American Mind*. New Haven: Yale University Press.
- Pierson, D.P. 2009. Representations of the Animal World on the Discovery Channel. In *Between the species: Readings in human-animal relations*, (Eds, Arluke, A. & Sanders, C.). London: Pearson Education. 235-241.
- Radcliffe-Brown, A. R. 1952. *Structure and Function in Primitive Society*. London: Routledge.
- Reed, A.D.E. 2006. *Smuk is King: The Action of Cigarettes in a Papua New Guinea Prison*. *Thinking Through Things: Theorising artifacts ethnographically*, (Eds, Henare, A., Holbraad, M. & Wastell, S.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Sahlins, M. 1976. *Culture and Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press.
- Smuts, B. 1999. Reflections. *The lives of animals*, (Ed, Coetzee, J.M.). Princeton, N.J: Princeton University Press. 107-120.
- Vitebsky, P. 1992. Landscape and Self-determination among the Eveny: The political Environment of Siberian Reindeer Herders Today. In *Bush Base: Forest Farm: Culture, Environment, and Development* (Croll, E. & Parkin, D.J., eds.). London: Routledge. 223-246.
- Vitebsky, P. 2009 [2005]. *Sobí lidé*. Praha: Slon.

Viveiros de Castro, E. 1998. Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institut.* 469-488.

Willerslev, R. 2004. Not animal, Not not-animal: Hunting, imitation and empathetic knowledge among the Siberian Yukaghirs. *The Journal of the Royal Anthropological Institute.* 629-652.

## 9 RESUMÉ

This diploma thesis focuses on questions about nature/culture dichotomy in the anthropological perspective. We follow social anthropologists' interest in the ways in which non-human animals come to play a role in human societies.

The first part examines a range of social anthropological approaches which have focused on the functional and symbolic use of animals for humans. Despite the many differences in their approaches, classical anthropological schools of thought had one crucial thing in common: whether as symbolic or material assets, non-humans were interesting only insofar as they illuminated the primary object of anthropological study, concretely social relations between humans.

The second part deals with some anthropologies which break with this tradition and try in one way or another to consider non-humans as actual participants in society. Tim Ingold's 'ecological' approach to relations between humans and animals is emphasized, because it challenges the classic anthropological contrast between human cultures and nature 'out there', by taking seriously the claims of hunter-gatherers according to whom the animals they hunt are also persons of a special kind, with whom hunters have actual social relations of trust and reciprocity.

We use Ingold's theory of perceiving the environment in the ethnographical context of native Siberian nations who live in their relationship with reindeer called partnership.

The final part of this work offers some recent theories about nature/culture contrast in Western society. We conclude that things, like humans can be participants in the social, as long as we rethink what is meant by action, object and society.

## 10 PŘÍLOHY

### 10.1 Schématické znázornění světa dle Edmunda Leache

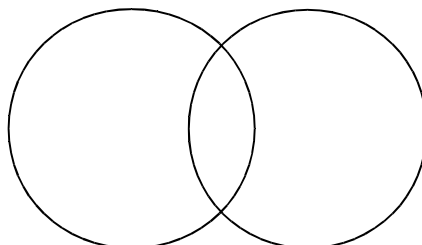


Tato linie schématicky znázorňuje kontinuitu přírody.



Pomocí našeho jazyka si organizujeme svět prostřednictvím klasifikace věcí do jednotlivých kategorií.

Prázdné prostory mezi těmito kategoriemi jsou „tabu“, které věci od sebe odděluje.



Věci, které jsou ambivalentní, tedy nezařaditelné do žádné ze dvou protikladných kategorií, jsou „tabu“.

**Zdroj:** Leach, E. 1964. Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse. *The Essential Edmund Leach* (S. Hugh-Jones & J. Laidlaw eds.). Yale. Str. 328-329.

## 10.2 Znázornění symbolického vnímání zvířat dle blízkosti k člověku v souvislosti s příbuzenskými vztahy mezi lidmi

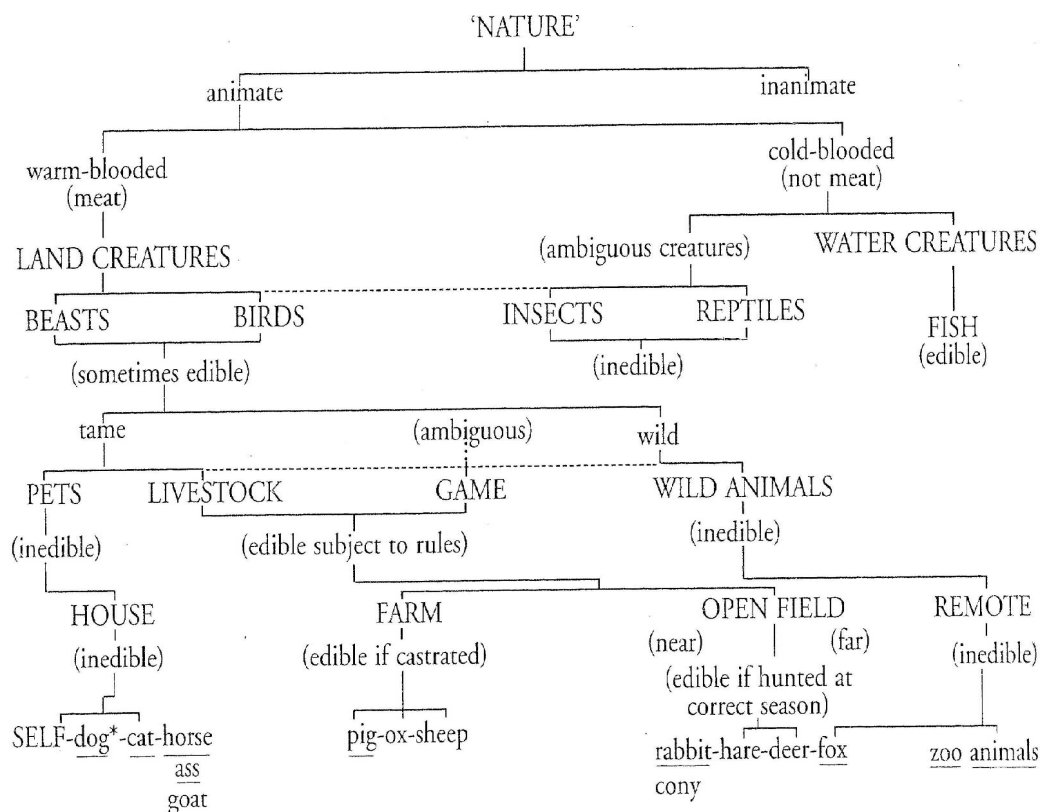
Ego....Sestra.....Setřenice.....Sousedka.....Cizinec

Ego....Domov.....Statek/Farma.....Pole.....Dálka

Ego....Domácí zvíře....Hospodářské zvíře.....Polní zvěř..... Divoká zvěř

**Zdroj:** Leach, E. 1964. Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse. *The Essential Edmund Leach* (S. Hugh-Jones & J. Laidlaw eds.). Yale. Str. 329.

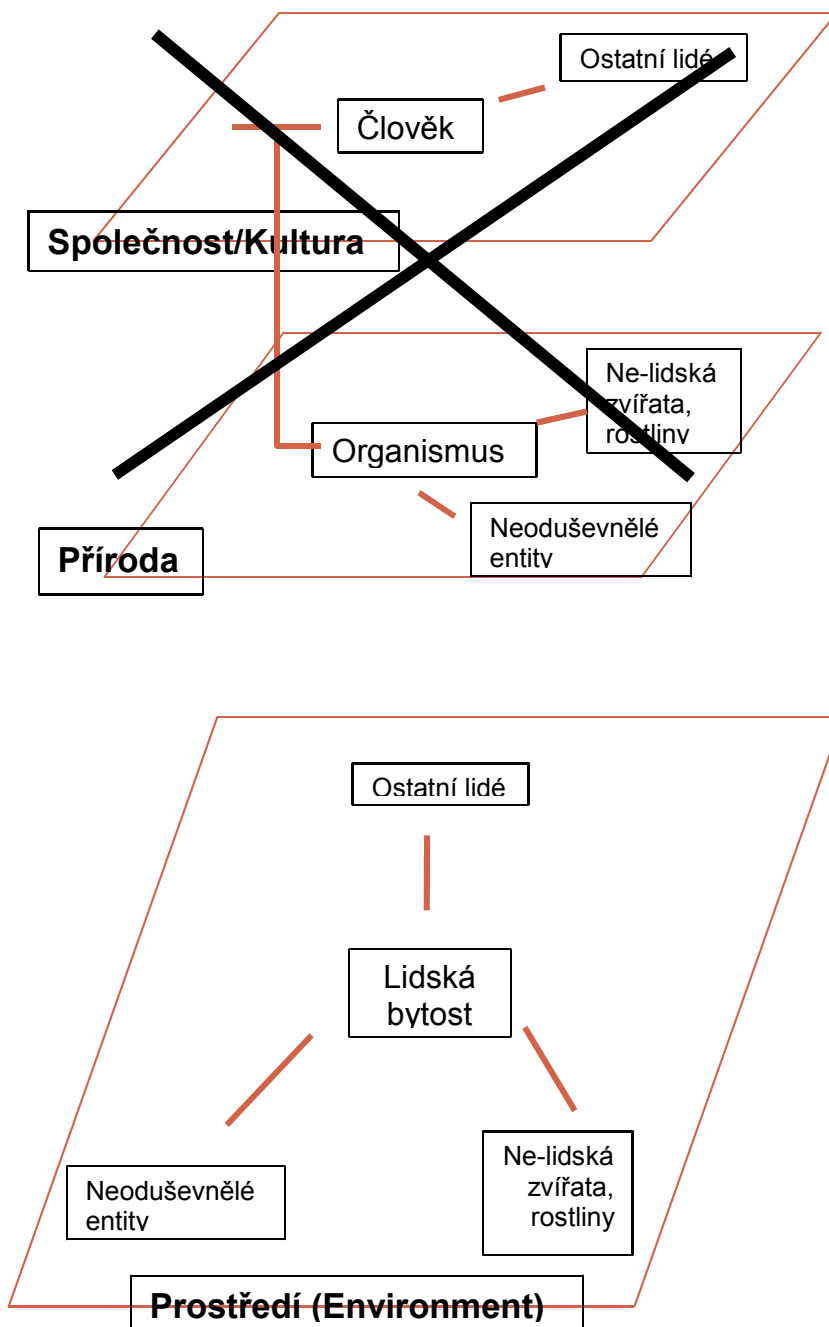
## 10.3 Symbolické znázornění požitelnosti zvířat



**Zdroj:** Leach, E. 1964. Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse. *The Essential Edmund Leach* (S. Hugh-Jones & J. Laidlaw eds.). Yale. Str. 332.



## 10.4 Environmentální antropologie Tima Ingolda

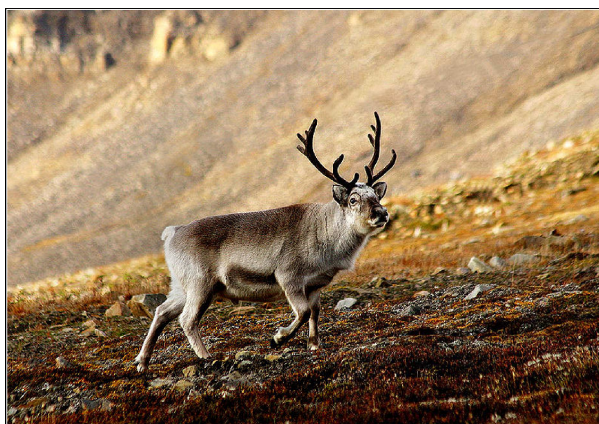


Znázornění Ingoldovy teorie o jednom společném životním prostředí, popření dichotomie příroda versus kultura.

**Zdroj:** Ingold, T. 2000. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling & Skill*. London; New York: Routledge. Str. 46. Také Candea, M. 2010. Přednáška 5.11.2010, kurz Current Issues in Social and Cultural Anthropology. Durham University.

## 10.5 Lov a pastevectví

Znázornění divokého soba, vztah lovce a soba na základě důvěry.



Znázornění vztahu nadřazenosti a podřazenosti v rámci domestikace.



**Zdroj:** Candea, M. Přednáška 5.11.2010, kurz Current Issues in Social and Cultural Anthropology. Durham University.

## 10.6 „Sobí lidé“



**Zdroj:** Candea, M. Přednáška 16.11.2010, kurz Current Issues in Social and Cultural Anthropology. Durham University.

## 10.7 Antropomorfismus



## 10.8 Věci



**Zdroj:** Candea, M. Přednáška 23.11.2010, kurz Current Issues in Social and Cultural Anthropology. Durham University.