

Univerzita Karlova  
Pedagogická fakulta  
Katedra občanské výchovy a filozofie

## BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

Čistá a nečistá krev: symbolika krve v jazyce morálky a moci

Pure and impure blood: the symbolism of blood in the language of morality  
and power

Jan Velát

Vedoucí práce: Mgr. Tomáš Samek, M.A., Ph.D.

Studijní program: Základy společenských věd se zaměřením na vzdělávání

Studijní obor: B ZSV-D 20

Odevzdáním této bakalářské práce na téma Čistá a nečistá krev: symbolika krve v jazyce morálky a moci potvrzuji, že jsem ji vypracoval pod vedením vedoucího práce samostatně za použití v práci uvedených pramenů a literatury. Dále potvrzuji, že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze 11. 7. 2024

Chtěl bych poděkovat Mgr. Tomáši Samkovi, M.A., Ph.D. za vedení mé bakalářské práce, za všechnen čas, který věnoval jejímu pročítání, a za podnětné rady a připomínky, kterými mě provázel na této cestě.

## **ABSTRAKT**

Hlavním předmětem práce je krev jako symbolická nositelka moci, která je užívána při interpretaci a legitimizaci uspořádání světa a sociální struktury. Práce hledá odpověď na otázku: jak je krev symbolicky využívána v jazyce morálky a moci? Soustředí se tak na situace, kdy krev nabývá symbolické normativní hodnoty, jako v případě adjektiv čistá a nečistá nebo dobrá a zlá. Pozornost je věnována i využití krve jako symbolu při rituálu a v náboženství a také symbolickým a nadpřirozeným vlastnostem, které se krvi přisuzují. Na začátku je na příkladu menstruačního tabu představena symbolika krve jako antropologické téma. Dále práce využívá teoretických nástrojů a pojmoslovných rámců, které nabízí symbolická antropologie jako specifická subdisciplína sociální a kulturní antropologie. Součástí práce je i představení teorií a pojmů Mary Douglas a Victora Turnera, dvou ústředních postav symbolické antropologie. Práce se nezaměřuje na konkrétní kulturu a jazyk, ale čerpá z kolekce příkladů z různých předmoderních kultur. Zároveň cílem práce není hledání univerzální symboliky krve, ale snaží se najít jen určité tendence v jejím využití. Závěrečná hypotéza spojuje analýzu kulturní tělesné zkušenosti krvácení, inspirovanou teoriemi Mary Douglas, s analýzou symbolické dialektiky sociální struktury, která vychází z díla Victora Turnera. Výsledkem je určitý ideální typ předmoderní sociální struktury a odpovídající symbolický systém, ve kterém v symbolice krve dominuje rituální regulace krvácení.

## **KLÍČOVÁ SLOVA**

krev, symbolická antropologie, jazyk, moc, morálka, nečistota

## **ABSTRACT**

The main subject of the thesis is blood as a symbolic medium of power, which is used in the interpretation and legitimization of the world order and social structure. The thesis is trying to answer the question: how is blood symbolically used in the language of morality and power? It focuses on situations where blood acquires a symbolic normative value, as in the case of the adjectives pure and impure or good and bad. Attention is also paid to the use of blood as a symbol in ritual and religion, as well as to the symbolic and supernatural properties attributed to blood. At the beginning, the symbolism of blood is introduced as an anthropological topic, using the example of the menstrual taboo. Furthermore, the thesis uses theoretical tools and conceptual frameworks offered by symbolic anthropology as a specific subdiscipline of social and cultural anthropology. The thesis also includes the introduction of the theories and concepts of Mary Douglas and Victor Turner, two central figures of symbolic anthropology. The thesis does not focus on a specific culture and language but uses a collection of examples from various premodern cultures. At the same time, the aim of the work is not to find the universal symbolism of blood, but to find only certain tendencies in its use. The final hypothesis combines an analysis of the cultural bodily experience of bleeding, inspired by the theories of Mary Douglas, with an analysis of the symbolic dialectics of social structure, which is based on the work of Victor Turner. The result is a certain ideal type of social structure and a corresponding symbolic system in which the ritual regulation of bleeding dominates the symbolism of blood.

## **KEYWORDS**

blood, symbolic anthropology, language, power, morality, impurity

# Obsah

Úvod.....	6
1 Menstruační tabu jako příklad symboliky krve .....	10
1.1 Menstruační tabu .....	11
1.1.1 Menotoxiny a menstruační zápach: hypotézy založené v praxi .....	14
1.1.2 Menstruační tabu jako útlak žen.....	15
1.2 Menstruační tabu jako symbolické označení a posvátno .....	17
2 Symbolická antropologie a krev .....	19
2.1 Krev jako znečištění a nebezpečí: Mary Douglas .....	19
2.1.1 Výhody a limity teorie znečištění a grid/group teorie .....	23
2.1.2 Aplikace teorie znečištění na krev a krvácení.....	26
2.2 Krev jako moc a sociální struktura: Victor Turner.....	29
2.2.1 Symbolický systém tří barev a <i>communitas</i> .....	32
3 Vázat krev.....	38
3.1 Krev jako symbolika moci a násilí .....	38
3.2 Regulace krve a sociální struktura.....	42
3.3 Menstruační tabu jako kontrola krve .....	43
Závěr .....	47
Seznam použitých informačních zdrojů.....	50

## Úvod

Tato práce v jistém smyslu dokumentuje mou cestu, na které jsem se pokusil proniknout k jádru některých aspektů symboliky krve. Jsou to především ty aspekty, které využívají krev, aby symbolicky mluvily o sociální struktuře, společnosti a jejích vlastnostech. Konkrétně o věcech jako je moc, násilí, dědictví nebo morálka. Cesta, kterou jsem zatím ušel, nevedla vždy přímo – často se klikatila a měla i své slepé uličky. Samozřejmě díky rozsahu této práce nebyl prostor zaznamenat vše, a tak výsledný dojem může působit přímočařeji, než jak má cesta probíhala. Přesto jsem se ve struktuře práce pokusil zachovat hlavní směry, kterými můj výzkum prošel.

Zárodky myšlenek, které mě k této výpravě přivedly, sahají hluboko do minulosti. Moje matka, která mě sama vychovala, je doktorka specializující se v oboru hematologie. V dobách, kdy jsem v dětství uvažoval o studiu medicíny nebo biologie, mě fascinovala témata krve a dědičnosti. Poprvé jsem si všiml symbolické moci krve a jejího tabu v době, kdy se vynořily různé formy morální paniky okolo zobrazování krve v televizi a počítačových hrách. Když jsem se nakonec vydal na dráhu společenských věd, tak jsem s vděčností objevil, že se na krev můžu podívat optikou antropologie. Jakmile jsem se zamyslel nad symbolickou mocí krve, byla vidět všude. V tématu náboženství, práva a morálky, jako nevinná krev, krevní msta, zlá krev, krvesmilstvo, svatá krev či krevní oběť. V jazyce rodiny a příbuzenství například jako pokrevní příbuzný, modrá krev nebo krev není voda. V ideologiích nacionalismu, fašismu a eugeniky zase figuruje krev v konceptech jako krev a půda nebo čistá krev. V tématu krve jako tabu dominuje menstruační tabu, ale lze ho sledovat i na problému zobrazování krve v umění a médiích. Krev, krevní oběh, transfuzi apod. najdeme jako metaforu například v oblasti ekonomiky a finančních toků. Směrů, kde začít a jak zkoumat symboliku krve, je tedy mnoho. Naštěstí hlavní průvodce na mé cestě, vedoucí mé práce, mě nasměroval k symbolické antropologii a jejím hlavním autorům. To ve svých důsledcích byl první a nejdůležitější krok, který pomohl zformulovat cíl i metodologii.

Symbolická antropologie se v jádru zabývá vztahem mezi symbolickými systémy, jako jsou náboženství nebo rituál, a sociální strukturou. Základní hypotézou je, že tento vztah není náhodný. Náboženství funguje jako kolektivní reprezentace společnosti, kterou lidé

prožívají, přijímají, oslavují a utvrzují v rituálech a jiném symbolickém jednání. To je teorie, kterou formuloval už Émile Durkheim (1915), a symbolická antropologie pokračuje v této myšlenkové tradici. Dalším důležitým námětem je symbolika lidského těla a s ní spojená rituální praxe jeho sebekontroly a prožívání. Toto téma otevřel již Durkheimův žák Marcel Mauss (1979). Spojením předchozích dvou myšlenek symbolická antropologie postuluje, že náboženství a rituály nám umožňují prožívat a internalizovat naši kolektivní sociální zkušenost skrze naše tělo.

Symbolika lidského těla obsahuje jeho části, procesy, funkce, potřeby, hranice a kontrolu. Za hlavní dva autory symbolické antropologie jsou považováni Mary Douglas a Viktor Turner. Douglas čerpá inspiraci také ze strukturalistické antropologie Claude Lévi-Strausse (1968) a snaží se tak hledat hluboké struktury symbolické racionality předmoderních kultur. Turner naopak navazuje na Arnolda van Gennepa (1960) a jeho procesní přístup k analýze rituálu. Vedle toho se Turner řadí do Manchesterké školy sociální antropologie a zaměřuje se tak i na analýzu sociálního drama a konfliktu.

### **Metodologie a struktura práce**

V otázce metodologie jsem se na doporučení vedoucího práce vydal dvěma cestami. První byla studium teorie a metod analýzy z hlavních děl symbolické antropologie. Sem patřily *Purity and Danger* (2002) a *Natural Symbols* (2003) od Mary Douglas a také *The Forest of Symbols* (1970) a *The Ritual Process* (1997) od Victora Turnera. Výsledky této cesty jsou především v kapitole druhé. Druhá cesta byla četba tematicky rozsáhlejší literatury, ze které jsem čerpal jednak širší přehled o etnografických a historických datech, jednak pochopení vývoje a různorodostí přístupu k mému tématu. Přitom jsem se zaměřil na menstruační tabu jako ústřední a modelové téma, okolo kterého se formulovaly antropologické přístupy k symbolice krve a tabu. Zde mi byla hlavním vodítkem kniha prací o menstruačním tabu *The Blood Magic* (Buckley a Gottlieb 1988). S její pomocí jsem sestavil kapitolu první. Tato část může na první pohled působit jako vytržená ze zbytku práce, protože se k menstruačnímu tabu plně vracím jen krátce v závěru třetí kapitoly. Je to proto, že jsem v průběhu bádání dospěl k názoru, že menstruační tabu je možné zasadit do širšího symbolického systému regulace krve. Tato první kapitola mi přesto přišla důležitá jednak proto, že popisuje část



mojí cesty, a jednak proto, že na podkladu menstruačního tabu vyvrací určité univerzalistické přístupy a otevírá některé relevantní myšlenky a problémy. Oboje se dá zobecnit v širším tématu symboliky krve a tabu.

Zároveň jsem si pokorně vědom, že v otázkách menstruace zpracovávám téma, které je ukotvené v ženské zkušenosti, jež je mi nepřístupná. O to víc jsem si dával záležet, aby má práce netrpěla tím, čím trpěla antropologie dlouhá období, totiž vědomým či nevědomým androcentrismem, tedy mužským pohledem a uchopováním celé problematiky. V dnešní době si toho už je antropologie vědoma a kriticky zpracovává svou vlastní historii androcentrismu. Menstruace a menstruační tabu dodnes zůstávají také lidskoprávním problémem pro mnoho žen na světě. Jako moderní multidisciplinární soubor textů, který se zabývá menstruací feministickou a lidskoprávní optikou, bych doporučil *The Palgrave Handbook of Critical Menstruation Studies* (Bobel et al. 2020). Svoji práci jsem také dal kriticky přečíst dvěma ženám – mojí matce a kamarádce antropoložce.

Ve třetí kapitole práce prezentuji své myšlenky a výsledky mojí cesty. Nelze to však chápat jako nějakou uzavřenou odpověď; jde spíš o místo někde v půli cesty, kde se ohlížím za tím, kudy jsem prošel, a dívám se dopředu, kam by cesta mohla dále vést. Moje myšlenky nabízí určitý klíč ke čtení a interpretaci některých etnografických a historických dat. Tento klíč zaprvé není univerzální, nemluví zdaleka o všech kulturách v jejich rozmanitosti; za druhé není všeobsažný, nabízí jen určitý úhel pohledu, určitý analytický nástroj. Každý takový nástroj některé věci zviditelní a jiné zas zakryje. Sociální realita se nedá analyzovat v její totalitě. Za třetí se díky kritice ostatních nebo mému dalšímu výzkumu může ukázat, že můj klíč byl chybný. Nebyla by to první slepá ulička, ve které jsem se musel obrátit.

Ústřední výzkumná otázka mé práce zní: „Jak byla symbolika krve užívána v jazyce moci a morálky?“ Z důvodu užšího vymezení předmětu se zde zabývám pouze předmoderními kulturami.<sup>1</sup> Veškeré analogie s moderní dobou jsou čistě didaktické, mají sloužit přiblížení tématu. Mou upřímnou snahou je ovšem vyhnout se etnocentrismu a nezamlžovat pochopení jiných kultur projekcí témat a problémů z té naší. Poslední poznámka se týká slovního spojení „symbolický systém“, které v práci hojně užívám.

---

<sup>1</sup> Tématům symboliky krve v moderní době se věnuje například sborník *Blood Will Out: Essays on Liquid Transfers and Flows* (Carsten 2013).

V kontextu předmoderních kultur ho používám jako synonymum široce pojatého náboženství a rituálu.

# 1 Menstruační tabu jako příklad symboliky krve

Podle Mary Douglas (2002) začátek cesty k pochopení konceptu tabu a rituální čistoty vede skrze prozkoumání našich vlastních konceptů špíny a znečištění. Špína podle ní je to, co je v dané společnosti považováno za hmotu mimo své místo (Douglas 2002: 44).<sup>2</sup> Hmota, která je na svém místě, je tam, kde ji očekáváme nebo kam jsme ji dali. Symbolicky se nám taková hmota jeví bezpečná, ohraničená a uvnitř námi vymezených kategorií. Naopak hmota, která neleží na svém určeném místě či která se rozlévá mimo své hranice, se nám jeví jako potenciálně nebezpečná. A pocit nebezpečí v nás vyvolává emoce od strachu a zhnusení přes šok až po zvědavost a vzrušení. Strach z nákazy ze špinavých rukou, zhnusení ze psích výkalů na ulici, šok z umělé krve vržené na politika, zvědavost na výpravu do divočiny, vzrušení z množství krve v akčním filmu. Překračování hranic nás málokdy nechává úplně chladnými.

Krev jako hmota má přirozeně dva stavy – bezpečný a nebezpečný. Ten bezpečný je, když je krev uzavřená uvnitř našeho těla, na svém místě, ohraničená našimi žilami, neviditelná, kolující a dávající nám život a sílu. Nebezpečná je krev, když je vidět jako červená tekutina, která uniká z našeho těla, opouští své místo; tím se ztrácí náš život a síla. Krvácení není pouze příznak zdravotní krize; krvácení je krize, kterou v reálném čase prožíváme. Někteří lidé jen při pohledu na krev prožívají slabost a upadají do mdlob.<sup>3</sup> Tento stav mrákot jako by sám empaticky zrcadlil důsledky ztráty velkého množství krve.

Přitom ale ve světě krvácení existuje jedna výjimka. Menstruace je anomálie uvnitř anomálie. Dvojitý zápor. Oproti jiným krvácením není menstruace nečekaná krize – něco, co by se nedalo předvídat. V závislosti na prostředí a kultuře může být menstruace celkem běžná cyklická záležitost. Zároveň standardní menstruace nejen že není příznakem zdravotní krize a ztráty vitality – naopak je příznakem zdravé ženské plodnosti. Některé kultury oslavují první menstruaci jako počátek reprodukční dospělosti ženy. Například lid Mbuti ze Zaire oslavuje první menstruaci dívky přechodovým rituálem *Elima*. Je to rituál zpěvu a oslav, kdy se dívky ve společnosti ostatních žen učí být hrdé na své tělo, sexuálně i ve smyslu

---

<sup>2</sup> Anglicky „matter out of place“.

<sup>3</sup> Více k psychologickými reakcím na krvácení například Gilchrist a Ditto (2016).

jeho plodnosti (Turnbull 1976 cited by Knight 1991: 388). Menstruace je ale zároveň i příznakem toho, že žena není těhotná nebo nekojí. Tedy může být i znamením neúspěšného pokusu o početí.

Už z tohoto prvotního náčrtu je možné předpokládat, že v tom, jak kultury sociálně konstruují své symbolické kategorie světa, bude menstruace představovat výzvu a potentní symbol. Zároveň z jejího potenciálu a ambivalence lze opatrně očekávat, že nenajdeme jeden univerzální význam, který různé kultury menstruaci přisuzují. Stejně jako dvojitý zápor může mít v různých jazycích diametrálně opačnou funkci, tak dvojitá anomálie může mít v různých kulturách a jejich symbolických systémech diametrálně rozdílné významy.

## 1.1 Menstruační tabu

Největší zájem antropologie v tématech symboliky krve a menstruace vždy přitahovalo menstruační tabu, u kterého se na první pohled zdá, že spojuje mnoho kultur. Etnografové popisují, že mezi lidmi, které sledovali, jsou menstruační krev a menstruuující ženy často považovány za nebezpečné anebo odpudivé. Dle těchto zpráv se ženy v době menstruace musí řídit souborem omezení a zákazů. Ty byly ve 20. století nejčastěji interpretovány jako forma útlaku a marginalizace. Množství a podobnost těchto pozorování spolu s rostoucí vlnou feminismu vedly k populární představě menstruačního tabu jako téměř univerzální formy útlaku žen v předmoderních kulturách (Buckley a Gottlieb 1988: 6–7).

Magicky pověřivé představy o nebezpečnosti menstruační krve a menstruuujících žen byly navíc i ve 20. stol pozorovány u rurálních populací v Evropě (Knight 1991: 376). Tato domnělá kulturní univerzalita vedla ke snaze formulovat obecné hypotézy původu menstruačního tabu. Některé z nich se pokusím rozebrat níže. V 80. letech nové etnografické výzkumy vedly ke zpochybnění univerzalistických interpretací menstruačního tabu. Některé z těchto výzkumů byly prezentovány společně v knize *Blood Magic* (Buckley a Gottlieb 1988). V úvodní kapitole této knihy vyjadřují autoři tyto pochybnosti:

„Menstruační tabu“ jako takové neexistuje. To, co při bližším mezikulturním výzkumu místo toho nacházíme, je široká škála rozdílných pravidel pro chování ohledně menstruace, která vypovídají o zcela odlišných, dokonce opačných účelech a významech (Buckley a Gottlieb 1988: 7).

Buckley a Gottlieb (1988: 1–50) vedle kritiky konkrétních univerzalistických teorií uvádí i některé obecné faktory, které přispěly k chybám a zkreslením při etnografických výzkumech i jejich pozdější interpretaci. Etnografické výzkumy byly v minulosti často dílem mužů na základě rozhovoru s jinými muži. To logicky vedlo k tomu, že se v nich objevovala androcentrická předpojatost. Dalo se totiž očekávat, že muži a ženy mají ve většině kultur, včetně té naší, poněkud rozdílné představy o menstruaci. Nedostatek kvalitativních výzkumů o menstruaci mezi samotnými ženami vedl k tomu, že nám část kulturních představ a symbolů zůstala skrytá. Etnografická data v minulosti pak zvláště trpěla překvapivým nedostatkem informací o tom, jak v různých kulturách u žen menstruace fyzicky probíhá a jak ji prožívají (Buckley a Gottlieb 1988: 40). Samozřejmě k tomu přispěla i intimita daného tématu a jeho kulturně vnímaná nepatřičnost, zvláště při rozhovoru ženy s cizím mužem. Dalším faktorem byla tendence více se soustředit v otázkách menstruace na společenskou strukturu jako tabu než na individuální zkušenosti.

Důležitým faktorem je podle autorů také naše etnocentrické přesvědčení, že menstruace je nám dána jako univerzální fyziologická zkušenost, které sami rozumíme (Buckley a Gottlieb 1988: 40–47), ačkoli je to právě akt rozumění, do něhož téměř vždy vstupují sociokulturní faktory, jež nemusejí být nutně univerzálně – tj. ve všech společnostech a kulturách shodně – vnímané. Tento často zamlčený předpoklad počítá s tím, že menstruace ve všech kulturách probíhá stejně a má i zhruba stejné průvodní projevy, pokud jde o ženskou psychiku.

Přitom se ukazuje, že počátek a konec, frekvence, délka, síla a prožívání menstruace může záviset na kulturních a společenských faktorech, prostředí a samozřejmě i na individuálních odlišnostech. Mezi potenciální kulturní a environmentální faktory patří dieta a množství i typ fyzické činnosti (Frish 1975 cited by Buckley a Gottlieb 1988: 44–45). Ženy nemenstruují nejen v době těhotenství, ale také po celou dobu kojení. Obvyklé množství

těhotenství a průměrná délka kojení tak jsou nepřímo úměrné tomu, kolik menstruací v životě žena v dané společnosti zažije. Některé aboriginské informantky třeba uváděly, že si za celý svůj život pamatují všechny své menstruace a dokážou je spočítat na prstech ruky (Buckley a Gottlieb 1988: 45). Poměrně nízký počet těhotenství a brzký přechod na kojeneckou výživu v industriálních společnostech může naopak vést k chápání časté a periodické menstruace jako normy a její absence jako anomálie. Toto zkreslení může mít vliv na naši interpretaci menstruačního symbolismu a tabu v kulturách, kde je naopak menstruace chápána jako vzácný a abnormální jev (Harell 1981 cited by Buckley a Gottlieb 1988: 45–46). Pro symbolickou interpretaci menstruace jako nepřirozeného stavu ženy nám v některých kulturách jednoduše chybí data popisující, jak reálně nepřirozený tento stav v životě ženy je.

Souvisejícím aspektem je implicitní přesvědčení, že naše vědecké poznání menstruace je již kompletní a ve všem správné, zatímco představy jiných kultur jsou převážně jen pověřivé bludy. Není zde prostor zabíhat do filosofie poznání a vědy, ale je možné zmínit, že ženská anatomie a reprodukční medicína je v oficiálním západním lékařském diskurzu historicky jednou z nejvíc zanedbávaných oblastí. Například někteří západní lékaři ještě v šedesátých letech považovali menstruaci za období, kdy je početí nejpravděpodobnější (Burley 1979 cited by Buckley a Gottlieb 1988: 42). Celkově myslím, že i tento historický fakt někdy až manifestačního nezájmu mužů a jimi dominovaných oborů o vnitřní ženskou anatomii a její prožívání je kulturně zajímavý a stojí za zmínku. Otázkou zůstává, nakolik je příčinou nějaký strach z nebezpečné feminity (tj. feminity, která je sociokulturně stereotypizována jako nebezpečná) a nakolik jde o to, že je téma menstruace v našem symbolickém univerzu kategorizováno jako ženská záležitost.

Každopádně lze shrnout, že menstruace je v mnoha předmoderních společnostech považována za symbolický signifikantní jev, který často předepíše a omezuje chování menstruuujících žen i ostatních. Antropologové i další v těchto rozsáhlých datech spíše hledali spojitosti, než aby se zaměřovali na rozdílnosti. Důvodem byla nepochybně snaha hledat určité základní struktury a pravidla lidských kultur – tendence, jíž se antropologie v jistých obdobích vyznačovala více než v jiných. To vedlo ke konstrukci obecného konceptu menstruačního tabu a formulování hypotéz vysvětlujících jeho rozšířenost blízcí se

univerzalitě. Následující přehled univerzalistických hypotéz není vyčerpávající, ale zaměřuje se na některé reprezentativní a důležité příklady.

### **1.1.1 Menotoxiny a menstruační zápach: hypotézy založené v praxi**

Jeden typ univerzalistických hypotéz předpokládá, že menstruační tabu původně řešilo nějaký praktický problém. Tedy například hypotéza, že menstruační krev je opravdu toxická. Problém je, že menstruační tabu pokrývá i zákazy, které zjevně s daným praktickým problémem nesouvisí. Odpovědí autorů většinou je, že se původně praktické pravidlo iracionálně rozšířilo do podoby náboženských zákazů (Buckley a Gottlieb 1988: 19–20). Hypotéza, že menstruační tabu má užitně racionální základnu a symbolický iracionální nadstavbu, se nezdá dostatečná ze dvou důvodů. Zaprvé se tím neřeší problém rozšíření menstruačního tabu, jen se posouvá a jednu rovinu dál. Je nutné se ptát, proč se zrovna toto praktické pravidlo paralelně v mnoha kulturách symbolicky rozšířilo do náboženských zákazů, zatímco jiná praktická pravidla žádné obdobné rozšíření neprodělala. Druhý problém je samá otázka iracionality kulturní konstrukce. Lévi-Strauss (1968 cited by Buckley a Gottlieb 1988: 19) a další antropologové poskytli poměrně přesvědčivé argumenty pro vnitřní racionalitu kulturní konstrukce nativních společností. Či jinak řečeno, označení kultury a náboženství za iracionální často vlastně znamená, že jejich racionalitě jen nerozumíme.

S tím souvisí i to, že lidi zpravidla dokážou rozlišovat mezi praktickým pravidlem a tabu. Z rozhovoru s informanty vyplývá, že většinou rozlišují praktická pravidla, která mají užitně racionální racionalitu, a tabu, která mají náboženskou racionalitu. Racionalitou tabu je především ochrana před spirituálním nebezpečím (Buckley a Gottlieb 1988: 24). Bylo by tedy potřeba věrohodně vysvětlit, proč v případě menstruačního tabu tolik kultur paralelně proměnilo užitně racionální racionalitu v tu náboženskou.

Jedna linie praktických hypotéz je založena na tvrzení, že ženská menstruační krev opravdu obsahuje toxické látky. Tyto takzvané „menotoxiny“ mohou údajně způsobovat odumírání a zkažení různých zemědělských rostlin a produktů (Montagu 1940, 1957 cited by Buckley a Gottlieb 1988: 19). Ohrožením zdraví je vysvětleno i tabu proti pohlavnímu

styku v době menstruace (Ford 1945 cited by Buckley a Gottlieb 1988: 19). Teorie o „menotoxinech“ nebyla biologie nikdy přesvědčivě potvrzena ani vyvrácena a v druhé polovině 20. stol upadla v zapomnění (Buckley a Gottlieb 1988: 20). Vedle kultur, které považují menstruační krev za nebezpečnou až jedovatou pro rostliny nebo lidi, najdeme jiné kultury, které mají ambivalentní či opačné představy. To vypovídá spíše o symbolické než praktické racionalitě ve výkladu nebezpečí či blahodárnosti menstruační krve.

Menstruační krev má specifický zápach. Z tohoto faktu vznikla hypotéza, že zápach menstruační krve odpuzuje zvířata, a tím kazí šance na úspěšný lov (Kitahara 1982 cited by Buckley a Gottlieb 1988: 23). Mnoho lovecko-sběračských kultur má tabu týkající se menstruuujících žen a kontaktu s lovci nebo jejich zbraněmi. Zároveň někde se tato tabu týkájí všech žen bez ohledu na menstruaci. Ač některá zvířata možná reagují na zápach menstruační krve, nepodařilo se prokázat, že by se jednalo o rozšířený, natož univerzální jev (Buckley a Gottlieb 1988: 22). Nadto nelze vysvětlit vznik menstruačních tabu u široké škály loveckých společností z různých biomů, které loví diametrálně rozdílné druhy zvířat. Nemluvě o tom, že menstruační tabu má i mnoho kultur, které se neživí lovem, a mnoho menstruačních tabu nemá s lovem nic společného.

### **1.1.2 Menstruační tabu jako útlak žen**

Jedna z nejčastějších hypotéz je, že menstruační tabu jsou formou patriarchální dominance. Tedy že příčinami konstrukce menstruačních tabu je mužská solidarita vůči ženám, jejich strach z nebezpečné feminity a potřeba ženy kontrolovat. Důsledkem menstruačních tabu je pak omezování možností žen a upevňování jejich podřadného statusu (Young a Bacdayan 1965 cited by Buckley a Gottlieb 1988: 9).

Některá menstruační tabu mohou nepochybně mít takovou funkci, ale hypotéza, že se jedná o univerzálně dominantní funkci, se v bohatství etnografických dat zdá být redukcionistická. Ústřední problém vzniká při slučování či zobecňování různých druhů menstruačních tabu na praktické i symbolické rovině. Ve svých praktických důsledcích některá menstruační tabu omezují jednání mužů stejně nebo i více než jednání žen (Buckley a Gottlieb 1988: 9). Ukažme si to na příkladu tabu pohlavního styku manželů v době



menstruace: v některých kulturách ženy využívají manželskou separaci k tajným nemanželským aférám (Buckley a Gottlieb 1988: 13). Jinde jsou muži omezeni v některých mužských činnostech, jako je lov, v době, kdy jejich žena menstruuje (Douglas 1999: 170–179).

Na rovině symbolických významů je třeba rozlišovat menstruační tabu založená na nebezpečnosti žen v tomto stavu a založená naopak na jejich zranitelnosti. Některá tabu nemají chránit ostatní před ženami, ale naopak ženy před ostatními (Buckley a Gottlieb 1988: 13). Deborah Winslow (1980 cited by Buckley a Gottlieb 1988: 10) popisuje rituální chování okolo menstruace a menarche na Srí Lance. Místní buddhistické a katolické komunity provádí velmi podobné rituály, ale jejich symbolické zdůvodnění je úplně opačné. Buddhisté považují menstrující ženu jako nečistou, nebezpečnou kosmickému řádu, a tedy i společnosti. Katolíci považují menstrující ženu za zranitelnou a více ohroženou nebezpečím kosmických sil a společností. Rozdíl mezi nebezpečím a zranitelností na symbolické rovině může mít důsledky pro postavení ve společnosti na sociální rovině.

V mnoha kulturách se zdá, že v pozadí menstruačních tabu hraje roli symbolické rozdělení světa na mužskou a ženskou část. Ženy se například nesmí dotýkat loveckých zbraní a muži se zas vyhýbají kontaktu s menstruační krví. Pokud ale etnocentricky považujeme mužskou sféru za automaticky dominantní, tak se nám oba druhy tabu budou jevit jako symbolický útlak žen (Buckley a Gottlieb 1988: 14). Muži v severoamerickém kmenu Yuroku považovali kontakt s menstruační krví za velké nebezpečí pro jejich putování za bohatstvím a duchovním rozvojem. Aristokratické yurokské ženy naopak období své menstruace považovali za nejvhodnější dobu, kdy takové spirituální putování podnikat (Buckley 1988).

Antropology interpretující menstruační tabu jako útlak žen často zaujala separace menstrujících žen od zbytku společnosti, ať už o samotě či ve společnosti jiných menstrujících žen. Některé kultury k tomu měly, či dodnes mají, vyhrazené menstruační chýše na okraji vesnice. Tam, kde jsou ženy doslova geograficky přesunuty na okraj společného prostoru, je těžké nepodlehout interpretaci, že jde i o společenskou marginalizaci. Když se ale etnografové zeptali žen samotných, jak separaci vnímají, dostali různorodé odpovědi. Některé ženy ji opravdu vnímají jako marginalizaci, jiné ji hodnotí

pozitivně jako prostor ke kontemplaci či na činnosti, na které jindy není čas (Buckley a Gottlieb 1988: 12). Symbolicky odejít na okraj a následně se vrátit může reprezentovat pozitivní magický, rituální či revitalizační princip.

Přístupy vycházející z psychoanalytické tradice hledají příčinu menstruačního tabu v mužské neuróze pramenící v nevědomém strachu z menstrujících žen. Jedna častá hypotéza například nachází původ v takzvané kastroční úzkosti, která je součástí Oidipovského komplexu. Podle W. Stephense (1962 cited by Buckley a Gottlieb 1988: 16) strach ze zranění či ztráty vlastního genitálu způsobuje úzkost z pohledu na lidi krvácející ze svých genitálií. To však předpokládá, že kastroční úzkost a Oidipovský komplex nejsou pouze vlastností naší západní kultury, ale že se jedná o kulturně univerzální jev. K tomu nejsou žádná přesvědčivá data. Například mezi australskými kmeny aboriginců někteří muži úmyslně zraňují své genitálie, aby, zdá se, napodobovali ženskou menstruaci (Buckley a Gottlieb 1988: 17). Někteří také používají menstruační krev či krev z obřízky k magickým účelům (Kowal et al. 2015). Obecně kulturně rozšířená mužská obřízka se jeví, jako by symbolicky napodobovala ženskou první menstruaci. Například chlapečci z kmene Ndembu krvácející po obřízce jsou přirovnáváni k menstrujícím dívkám (Turner 1975: 151).

Vysvětlení menstruačního tabu založené čistě na útlaku žen víceméně předpokládají, že tvůrci symbolických systémů jsou muži, a ženy jsou jen pasivními příjemkyněmi kultury. Takový univerzální předpoklad se zdá reduktivní. Mezikulturní etnografická data při bližším pohledu podávají komplexní obraz různorodé praxe, motivaci a interpretaci v souvislosti s menstrující ženou (Buckley a Gottlieb 1988: 3–15). Zároveň ale z pohledu dynamiky kulturního vývoje nemusí původní motivace či úmysl odpovídat důsledkům. Tedy například posvátnost menstrující ženy a její vysoké postavení v symbolické hierarchii nemusí automaticky pozitivně korelovat s reálnou mocí. Omezení spojená s posvátností, jako je například izolace, můžou naopak tuto moc efektivně redukovat.

## **1.2 Menstruační tabu jako symbolické označení a posvátno**

Zdá se zatím, že tabu samo o sobě určuje či zakazuje nějakou symbolickou interakci dvou a více prvků bez toho, aby automaticky určovalo hodnotovou hierarchii těchto prvků. To ale

nevyklučuje, že někteří aktéři později nebudou prosazovat hodnotové čtení při interpretaci daného tabu. Sama etymologie slova tabu, pocházejícího z polynéského jazyka, znamená v překladu něco jako „důkladně označit“ (Steiner 1956 cited by Buckley a Gottlieb 1988: 7–8). V původním polynéském významu slova tabu není hodnotová polarita mezi posvátným a zapovězeným. Tabu obsahuje oba významy zároveň, na rozdíl od našeho vlastního dualistického uspořádání těchto náboženských konceptů. Opakem tabu je něco běžného a profánního, co není významné a důkladně označené (Steiner 1956 cited by Buckley a Gottlieb 1988: 8). V siuském jazyce Dakotu se tabu označuje jako *wakan* a nese význam: spirituální, posvěcený, úžasný, nepochopitelný, a používá se také jako označení menstrujících žen (Knight 1991: 381).

Myšlenky, že menstruační tabu může spojovat nebezpečí s „posvátným“, jsou staré. Například podle Emile Durkheima (1965 cited by Knight 1991: 379–381) se ženy v některých společnostech v době své první menstruace stávají posvátnými a opakuje se to pokaždé, když menstrují. Tato posvátnost v sobě zahrnuje nebezpečí pro muže, a tím je periodicky odpuzuje. Durkheim tento systém symbolického významu menstruace řadil pod náboženství, které nazýval totemismus. V tomto náboženství je společná krev rodu božská, posvátná a sdílená s totemovými zvířaty. Přímý kontakt s touto krví je významně omezený či zakázaný. V totemismu dochází často k magickému spojení mezi krvácením ulovené zvěře a menstrujících dívek. Například mezi kalaharskými křováky mají prvně menstrující dívky nadpřirozenou moc, která se projeví v rituálu poté, co skočí jejich izolace v menstruační chýši. Pokud bude dívka držet zrak dolů, bude tak činit i zvěř, půjde ji proto snadno ulovit. Pak bude i zvěř krvácet (Taylor 1985 cited by Knight 1991: 383–384).

## 2 Symbolická antropologie a krev

### 2.1 Krev jako znečištění a nebezpečí: Mary Douglas

Mary Douglas a její teorie znečištění přinesla do antropologie nová témata i nový způsob, jak analyzovat symbolické systémy. V oblasti symbolického znečištění a tabu má její teorie dnes to, co bych nazval výchozím statusem. Lidé ji kritizují, rozvíjejí či kriticky rozvíjejí, ale není možné se k ní nevyjádřit. Sborník multidisciplinárních textů (Duschinsky et al. 2016), který vyšel k 50 letům výročí od vydání *Purity and Danger* (Douglas 2002)<sup>4</sup> ukazuje na trvalou aktuálnost, dopad i rozsah této teorie.

Při popisu základní teorie znečištění mi připadalo nejpřehlednější popsat ji v několika bodech, jež následně rozvinu. Mary Douglas (2002) není první, kdo všechny tyto myšlenky do antropologie přinesl; její hlavní inovace spočívá ve vzájemném provázání těchto myšlenek a jejich uspořádání do koherentní teorie. Až na pár drobných zmínek není mým cílem popisovat historii těchto myšlenek – už proto, že byly v různých antropologických textech mnohokrát zevrubně shrnuty a popsány. Ve stručnosti bych základní body teorie znečištění (Douglas 2002) rekapituloval takto:

- Lidé přirozeně klasifikují svůj svět a zkušenost do kategorií, které mají své vymezení a hranice. Cokoliv, co do těchto hranic nezapadá, vymyká se jim nebo je překračuje, lidé vyhodnocují jako anomálii. Anomálie vyvolává v lidech emocionální reakci, typicky pocit nebezpečí.
- Nejsilnější prožitky vyvolávají kategorie, které jsou člověku nejbližší. Tyto intimní kategorie se dotýkají lidského těla. Klasifikace těla vymezuje jeho části, hranice, potřeby a procesy.
- Z velké části lidé sami neklasifikují, tedy nevytvářejí kategorie vnímání a uspořádání světa. Místo toho se je učí v průběhu socializace tím, že si osvojují svůj jazyk, zvyky a kulturu.
- Z pohledu společnosti se předáváním jazyka, kultury a symbolického systému udržuje a stabilizuje i sociální struktura. Jinak řečeno, legitimita sociální

---

<sup>4</sup> Původní vydání v roce 1966.

struktury vždy předpokládá apriori existující systém klasifikace a deviace. Symbolické systémy jako náboženství definují jak legitimní kategorie a jejich hranice, tak spolu s tím i anomálie, které do klasifikace nezapadají a narušují ji. Zároveň náboženství a právo určují potenciální sankce pro toho, kdo se setká s anomálií nebo se dopustí deviantního jednání. To je to, co představuje tabu a nebezpečí jeho překročení. Proces tabuizace tak využívá přirozeného pocitu nebezpečí či obav z anomálie a konkretizuje ho.

- Náboženství propojují na symbolické rovině kategorie lidského těla s kategoriemi sociálního těla tak, aby vyvolávala silnou emocionální vazbu mezi jedincem a společností. Ohrožení komunity se rovná ohrožení vlastního těla a života. Porušení sociální normy tedy magicky může vyvolat nemoc nebo způsobit zranění vlastního těla.

Douglas (2002: 36–50) začíná tvrzením, že jednou z nám blízkých anomálií klasifikačního systému je špína. Špína není něco objektivního. Nevzniká sama od sebe, nýbrž jen jako důsledek naší klasifikace, do níž nezapadá. V tomto pojmovém rámci je špína hmota, která nespadá do žádné kategorie. Jeden z důležitých domácích rituálů, kterým se dítě učí uspořádání světa, je uklízení. Uklízení nemá jen utilitární funkci – děláme to i proto, že se nám uklizené prostředí líbí. To, co strukturujeme a uklízíme na své místo, jsou i naše zkušenosti a jejich kategorie. Podobně funguje i socializace v oblasti osobní hygieny; být čistý a mít ve věcech pořádek je předpokladem fungující společenské bytosti. Naopak prostředí a situace, které přesahují náš práh tolerance nepořádku a špíny, v nás vyvolává odpor, stres apod. Konceptem špíny se Mary Douglas snaží přiblížit, jak v náboženství předmoderních společností funguje tabu. Podle ní jde o stejné procesy klasifikace a vzniku anomálií, které se liší jen v detailech.

Nejsilnější pocity špíny, nepořádku a nebezpečí se obvykle pojí s osobní hygienou a především hmotou, která opouští hranice lidského těla. Jedná se o výkaly, moč, krev, pot, sliny apod. Naše tělo a jeho integrita jsou pro nás nejdůležitější a nejintimnější kategorie. Cokoliv tělo opouští, jednak dokládá jeho propustnost a jednak souvisí s kontrolou, kterou nad tělem máme. V procesu socializace se učíme kontrolovat své tělo a vyhodnocovat většinu jeho produktů jako špínu. Naše nahé tělo, jeho funkce, potřeby a produkty se stávají

zdrojem úzkosti, trapnosti, zranitelnosti a strachu. A to vše má sociální aspekt. Kontrola našeho těla nás činí civilizovanými. Také to, co do těla přijímáme, má velký význam v rámci pocitu udržování jeho vnitřní čistoty. Některé pokrmy budeme považovat za nechutné a odporné bez ohledu na jejich nutriční hodnotu. Cokoliv, co považujeme za špínu, tedy anomálie na našem talíři, nám rychle dokáže zkazit chuť (Douglas 2002: 36–50).

Douglas (2002: 1–50) má hned několik důvodů, proč rozebírá koncept špíny. Za prvé tím demonstruje, že klasifikace našeho univerza a jeho anomálie mají vliv i v našem každodenním životě. Za druhé ukazuje, že anomálie ovlivňují náš emocionální stav a motivují nás k akci na odstranění dané anomálie a obnovení pořádku. Za třetí se Douglas snaží na příkladu špíny přiblížit koncept tabu předmoderních kultur. Tabu na společenské úrovni často fungují podobně jako naše sociální normy, ale na psychologické úrovni operují spíše jako strach ze znečištění. Tolerance vůči porušování tabu je ovšem různorodá a liší se individuálně i kulturně, tak jako tolerance ke špíně. Nebezpečí, jež pramení z porušení tabu, se však nemusí týkat jen těch, kteří ho poruší, nýbrž celé komunity.

Cílem Émila Durkheima bylo vytvořit jednotnou teorii poznání a společnosti. Součástí toho byl i jeho zájem o vztah mezi náboženstvím a sociální strukturou. Všiml si mimo jiné toho, jak náboženství a rituály kodifikují a udržují společenskou strukturu (Durkheim a Mauss 1963). Mary Douglas (2002) tuto myšlenkovou tradici rozvíjí. Systém náboženských kategorií, jejich vztahů a tabu vytváří limity interpretace světa a jednání v něm. Klasickým příkladem je manželství a příbuzenství. Symbolický systém vymezuje kategorie dospělé ženy a dospělého muže, kteří mohou vstoupit do manželství, a určuje i jejich role a dělbu práce. Do toho vstupují další kategorie jako například příbuzenství, které je určující pro tabu incestu a omezuje tudíž výběr partnerů. Některé kultury mají komplexní systém pravidel výměny nevěst nebo – méně často – ženichů.

Všechny tyto aspekty kultury mohou být podpořeny tělesnou symbolikou včetně symboliky krve. Dospělost ženy může být určena její první menstruací a chlapci můžou analogicky procházet přechodovým rituálem obřízky. Manželství je především institucí reprodukce a ta je obecně spjata s výměnou tělních tekutin a je symbolicky znečišťující. Příbuzenství může být definováno symbolicky sdílenou krví. Incest pak bude interpretován jako zakázané smíšení rodové krve se sebou samotnou. V některých kulturách lze manželky

získávat jako vyrovnání dluhu krve, který vzniká v okamžiku, kdy někdo způsobí smrt či újmu někomu jinému.

Náboženství, rituály, ale i běžný jazyk využívají tělesnou symboliku zvláště tehdy, když jde o posílení klasifikace a její podepření emocemi. Symbolické spojení fyzického těla s tělem společenským je myšlenka, o které lze slovy Lévi-Strausse (1963: 89) říct, že je „dobré ji myslet“. Společenská zkušenost se tak organizuje na podkladu intimní zkušenosti s vlastní tělesností a obráceně – tělesná zkušenost se formuje v sociální situaci, jakou je například rituál. Pokud mám cítit solidaritu se svou komunitou, je dobré o ní symbolicky přemýšlet jako o prodloužení mého vlastního těla. Pokud mám poslouchat hlavu svého rodu, je dobré symbolicky si myslet, že jeho autorita a moc jsou jako moc mé hlavy nad mými vlastními údý. Není vždy nutné tuto symbolickou vazbu dvou těl chápat přímo jako magickou; tyto symbolické kategorie a vazby jsou vlivné i pouze jako metafory tím, že uspořádávají zkušenost. Jedinci tak tuto vazbu prožívají tělesně a interpretace, že symbolická vazba má nějaký magický základ, se pak nabízí sama (Douglas 2002: 117–159).<sup>5</sup>

## **Rituál**

Rituál je podle Douglas (2002: 72–90) důležitý pro organizaci naší zkušenosti a sociální struktury. Například přechodové rituály pomáhají navigovat bezpečný přechod z jedné společenské kategorie do druhé. Rituál dospělosti umožňuje přechod z kategorie dítěte do kategorie dospělého. Podle Douglas rituál může vynést na povrch i poznání, které by jinak bylo nepřístupné. Nejde tedy pouze o to, že by rituál externalizoval sociální zkušenost, ale že při tom, když vynáší tuto zkušenost na povrch, ji zároveň i transformuje. Význam rituálů pro společnost je podle ní fundamentální:

Není těžké říct, že rituál je pro společnost více než slova pro myšlení. Protože je dost možné něco vědět a teprve potom pro to najít slova. Ale je nemožné mít sociální vztahy bez symbolických aktů (Douglas 2002: 77–78).

---

<sup>5</sup> Doslovné čtení metafor posvátných textů jako neměnné magické reality přžívá i v moderní společnosti ve formě náboženského i politického fundamentalismu.

Rituál je místo, kde se propojuje tělesná a sociální zkušenost. Je to zjevné třeba z rituálních požadavků na tělesnou sebekontrolu a prezentaci. Rituály vyžadují herectví, tanec, umrtvování těla, přijímání bolesti či ponížení apod. Jsou to formální sociální situace; zpravidla s předepisují oblečení a očekávají od člověka zvýšenou čistotu a kontrolu tělesných funkcí. I u běžných sociálních interakcí se nároky na tělesnou sebekontrolu zvyšují s rostoucí formalitou, respektive rituálností daného prostředí a situace (Douglas 2002: 72–90).

Obecně jsou rituály plné příležitostí, kdy lze selhat, ztrapnit se či jinak zažít společenské ponížení, nebo naopak získat si uznání. Toto nebezpečí způsobuje, že v rituálu vždy o něco jde, bez ohledu na to, jestli dotyčný věří na jeho magické efekty. Myslím, že se zde do jisté míry dá aplikovat koncept sociálního pole Pierra Bourdieu (2010). Sociální pole se vymezuje tím, že v něm jde o nějaké sázky. Rituál je pak časem a místem, kdy některé sázky nabývají na intenzitě. Tělesné výkony a prožitky spolu se společenskými sázkami vtahují lidi do světa rituálů, čímž se pro ně stává reálným. Nelze se pak divit, že rituál nebo porušení tabu evokují tělesný prožitek.

### **2.1.1 Výhody a limity teorie znečištění a grid/group teorie**

Původní teorie znečištění představuje relativně silný a elegantně jednoduchý analytický nástroj. Jeho aplikace nám umožňuje vidět a zvýraznit věci a vztahy, které nám předtím unikaly. Zároveň jeho síla i elegance mají tendenci ignorovat data, která do něj nezapadají – ostatně jako většina explanačních nástrojů ve společenských vědách. Ty pak nechává buď neuspořádaně ležet stranou, nebo je v horším případě marginalizuje. V jádru celého modelu znečištění leží předpoklad, že to, co je vzhledem k našemu klasifikačnímu systému anomální, v nás zpravidla vyvolává negativní emoce. Přitom však kultury i jedinci se při setkání s neznámým a nezařazeným, myslím, pohybují na spektru od úzkosti až po zvědavost.

Zdá se, že kulturní i individuální tolerance k anomáliím se proměňuje i situačně. S tím souvisí i otázka sociální dynamiky, protože jak ukazují například kargo kultury, lidská schopnost klasifikace a s ní spojené symbolické systémy vykazují agilní schopnost adaptace



a inkorporace nových podnětů. Teorie znečištění vychází z etnografických a historických dat, která obvykle poskytují obrázek o symbolickém systému v určitý moment. Z principu tak neříká mnoho o tom, jak se tyto systémy vyvíjejí a adaptují na nové podněty.

To je samozřejmě obecný problém samotných dat. Mary Douglas (2002: 1–7) sama říká, že její model se primárně nesoustředí na dynamiku symbolických systémů, ale že ji v pozadí implicitně předpokládá. V jistém smyslu vztah ke klasifikačním anomáliím hraje ve společenském vývoji důležitou roli. Anomálie nemusí zůstat anomálií věčně. Marginalizovat anomálie a vyhýbat se jim je jen jeden způsob možných řešení. Dalším je změnit či prohloubit klasifikační systém. Zastaralé systémy klasifikace, které jsou v rozporu s žitou zkušeností velkého množství lidí, můžou vest až k revolučnímu řešení. Moc rodiny, sociální struktury a náboženství utvářet naše kategorie vnímání světa není neomezená. A někdy jsou to instituce, co se musí přizpůsobit nové realitě nebo projít rozštěpením či zánikem.

Buckley a Gottlieb (1988: 30–31) například v otázkách menstruačního tabu kritizují Douglas, že podobně jako jiní autoři dává důraz především na androcentrické dominantní a formální struktury společnosti. Tento přístup podle nich zamlžuje paralelní sociální struktury a symbolické systémy, které tvoří samy ženy. Ženské představy a praxe v souvislosti s menstruací tak zůstávají neviditelné. Dále, jak popisuje sama Douglas (2002: 117–141, 196–220), etnografická data ukazují, že v náboženství a rituálech nevystupují anomálie vždy negativně. Někdy nemusí představovat pouze nebezpečí, ale mohou symbolizovat i zdroj síly, moci či poznání. Dejme tomu esoterické rituály, které mají zpřístupňovat nějaké mystické vědění, často obrací běžné symbolické kategorie na hlavu. Tím se snaží zpochybnit celou klasifikaci platnou v běžném životě jako pouze povrchní a pomíjívou úroveň reality a dát adeptům nové poznání a moc. I běžné rituály někdy převrací nebo negují sociální strukturu a podporují sociální deviace. Rituál se tak mnohdy anomálii sociální struktury nevyhýbá, pouze ji ohraničuje v prostoru a čase.

Podle Douglas (2002: 196–220) jsou klasifikační anomálie chápány a někdy i využívány jako mocné a nebezpečné, protože mají potenciál klasifikační systém zpochybnit, zničit anebo přetvořit. Některé náboženství podle ní například kompostují anomálie stejně, jako se kompostuje organická špína a odpad; když se anomálie symbolicky

rozloží na základní látku bez vlastnosti, přestane být anomální a nebezpečná. Tím se naopak může stát symbolem revitalizace celého systému. (Douglas 2002: 196–220). Další práce Mary Douglas a jejích následovníků často v nějakém smyslu rozvíjejí a modifikují teorii znečištění na konkrétních tématech a typech společnosti. Vzniká tak robustnější soubor jemnějších analytických nástrojů pro různé účely. Z toho také vyvstala potřeba obecné typologie různých sociálních struktur a náboženství, které jim typicky odpovídají. Takovou typologii Mary Douglas vytvořila v knize *Natural Symbols* (2003) jako grid/group teorii. Tato teorie byla i její odpovědí na kritiku, že teorie znečištění je příliš univerzalistická.

### **Grid/Group teorie**

Grid/group teorie (Douglas 2003: 57–71) je založena na předpokladu, že symbolický systém reflektuje sociální strukturu, a že tedy rozdílné struktury budou odpovídat rozdílným systémům. Jde o klasifikaci vedenou podél dvou os popisujících dimenze společenské struktury. Osa group zjednodušeně popisuje spektrum od individualistické společnosti ke komunitární společnosti. Osa grid zjednodušeně vyjadřuje to, jak moc je společnost vnitřně hierarchická a strukturovaná prostřednictvím připsaných statusů. Tedy z pohledu jedince grid vyjadřuje, jak moc je jedinec identifikován se svou pozicí v sociální struktuře a jak moc tato pozice vymezuje prostor jeho jednání. V komplexních společnostech mohou její segmenty mít výrazně rozdílnou strukturu i žitou zkušenost a spadat tak do různých částí schématu.

Podle Douglas (2003: 92–151) rozdílné sociální struktury mají také různou toleranci a různý přístup k anomáliím v symbolickém systému. Typ symbolického systému popsany v *Purity and Danger* (Douglas 2002), kde převažuje averze k anomálii jako k nebezpečí, se zdá typický pro společnosti s velkým group i grid; jde tedy o společnosti, které mají nejpevnější a nejstabilnější komunity i společenské struktury. Naopak tam, kde je menší soudržnost komunit nebo větší tolerance ke změnám a individuálnímu jednání, bude i větší tolerance k anomáliím. V takových symbolických systémech pak budou některé anomálie nabývat pozitivních významů.

### 2.1.2 Aplikace teorie znečištění na krev a krvácení

Jak už jsem zmínil, teorie znečištění (Douglas 2002) je ve své základní podobě obecná. Jejím smyslem bylo vymezit nějaký elementární rámec, ze kterého se následně dají tvořit jemnější analytické přístupy. Mé téma je krev a její symbolika, a tak je myslím potřeba zamyslet se také nad aplikací teorie znečištění na krev jako takovou a na krvácení jako proces. Hranice lidského těla a hmota, která je překračuje jedním či druhým směrem, jsou pro symbolické využití těla klíčové.

Ještě přímější je symbolismus, který pracuje s lidským tělem. Tělo je model, který může zastupovat jakýkoli ohraničený systém. Jeho hranice mohou představovat jakékoli hranice, které jsou ohrožené nebo nejisté. Tělo má komplexní strukturu. Funkce jeho různých částí a jejich vztahy poskytují zdroj symbolů pro jiné složité struktury. Nemůžeme interpretovat rituály týkající se exkrementů, mateřského mléka, slin a ostatního, pokud nejsme připraveni vidět v těle symbol společnosti a vidět síly a nebezpečí připisované sociální struktuře reprodukované v menším měřítku na lidském těle. (Douglas 2002: 142)

Jeden z příkladů, který Douglas (2002: 153–155) uvádí, jsou indické kasty. Kasta je uzavřený systém, který se snaží udržovat si vnitřní čistotu. Protože se kasta dědí po matce, ženy tvoří hranice a přístupové body, kterými se do kasty může narodit někdo, kdo tam nepatří. To vede k úzkosti ze sexuální čistoty žen a přísným pravidlům, která tuto čistotu vynucují a brání. To se také projevuje na přísnosti menstruačního tabu, které nese symbolický význam ženské sexuality a reprodukce. Strach ze znečištění kasty se projevuje i na symbolice pravidel týkajících se znečištění těla, potravy a tělesných produktů. Pravidla čistoty a znečištění kopírují hierarchii kast, takže nižší méně čisté kasty obstarávají věci, které jsou pro vyšší kasty znečišťující. V evropských dějinách se symbolický konstrukt čisté a nečisté krve v oblasti příbuzenství a dědičnosti začíná prosazovat v Kastilii po španělské reconqistě. Nečistá krev značí židovský a muslimský původ a je v opozici ke krvi čisté značící vykonstruovaný původ vizigótský (Ruiz 2013)

Teorie znečištění (Douglas 2002) pracuje s tělesnými tekutinami spíše z obecného úhlu pohledu. Mezi jejich vlastnostmi a zkušenostmi s nimi jsou ale některé výrazné rozdíly, což určuje i jejich symbolický potenciál. Když chceme například symbolizovat vzdělání a výchovu, zdá se, že mateřské mléko se většinou hodí pro tento účel více než moč. V následující analýze jsem významně čerpal inspiraci z eseje Janet Carsten (2011), která se mimo jiné zamýšlí nad různými vlastnostmi krve a jejich potenciálem pro symbolické a metaforické využití. Carsten provádí široký přehled, a tak analyzuje zaprvé materiální vlastnosti krve jako je barva či tekutost, zadruhé vlastnosti spojené s tělesnými prožitky a zkušenostmi jako je krvácení či smrt a zatřetí vlastnosti spojené s biologickými modely a představami jako je krevní oběh. Zároveň se dívá i na to, jak se tyto různé vlastnosti a představy o krvi kulturně specificky propojují.<sup>6</sup> Já se v rámci této práce zaměřuji především na druhou kategorii, tedy primární zkušenost s krví a krvácením, kterou se jedinci učí interpretovat v procesu socializace.

Krev a krvácení mají v porovnání s jinými tělesnými tekutinami a procesy některé specifické vlastnosti. Krvácení je zpravidla důsledek zranění a příznak zdravotní krize. Nejde tedy o nějakou běžnou a cyklickou funkci lidského metabolismu. Krev a krvácení se tak mimo jiné hodí jako symbolika krize systému. Gilchrist a Ditto (2016) popisují, že to, jaký se přisuzuje krvi v daném kontextu význam, bude ovlivňovat fyziologické, kognitivní, afektivní a behaviorální reakce na krvácení jak vlastní, tak i cizí.

Procesy jako vyměšování, slintání, smrkání nebo prdění se dají do větší či menší míry kontrolovat vůlí, tedy vnitřně. V rámci rituálu či formální situace tak lze u těchto procesů vyžadovat sebekontrolu. Krvácení se nedá zastavit ani kontrolovat vůlí, ale pouze vnějším zásahem. Člověk se může ošetřit sám, ale zvláště v dětství ho většinou ošetřují ostatní. To dává krvácení a jeho kontrole sociální rozměr. Vyměšování kontroluje každý sám, aby se tak podřídil společenským normám. Krvácení často zastavují druzí, aby zachránili jedince a obnovili jeho tělesnou integritu.

---

<sup>6</sup> Jeden zajímavý poznatek je, že kulturně relativní prekoncepty o krvi (například představa pokrevního příbuzenství) jsou tak hluboké, že jsou často i v antropologické literatuře používány bez jakékoliv reflexe jejich přítomnosti. Často není ani jasné, jestli přišly ze strany informanta nebo je do své interpretace vložil sám antropolog (Carsten 2011).

Krvácení na veřejnosti je stále anomálie a vyvolává pocit nepatřičnosti i nebezpečí, zároveň v ostatních nevyvolává automaticky odpor a muže je proto aktivovat k tomu, aby krvácejícímu pomohli.<sup>7</sup> Krev a krvácení mají tedy důležitý vztažný sociální rozměr. Pokud nás někdo úmyslně zranil, je to příznak jeho nenávisti, mezi námi je zlá krev. Pokud nás někdo ošetřil, zastavil naše krvácení, je to příznak jeho starosti. Ošetření je symbol sdílené lidskosti a hodnoty lidského života. Zastavení krvácení je tak jednání, které je zároveň utilitární i morální. Zranit někoho je pak nejen individuálně zlé jednání, nýbrž něco, co ohrožuje základní lidskou vazbu, a tedy i celou komunitu. I když se člověk zraní sám, tak je možné prisuzovat tomu zlý vliv a vůli nadpřirozených bytostí. Jako by zde platila rovnice: aby mohlo dojít k dobrému aktu ošetření, muselo nejdříve dojít ke zlému aktu zranění. Sémioticky řečeno, každé krvácení je zároveň potenciální index magického nebezpečí – a jako takové vyžaduje rituální očistu.

Zranění a krvácení mohou doprovázet prožitky bolesti, šoku a slabosti. Specificky se reakce jako slabost a omdlávání zdají být evolučně získanou snahou organismu o udržení homeostázy při těžkém krvácení. Tato reakce se může spouštět nejen při vlastním prožitku, ale i při pozorování cizího krvácení či jen při jeho představě a je tak závislá i na získané zkušenosti (Gilchrist a Ditto 2016: 127). Tady lze myslím hledat příčinu, proč krev tak často symbolizuje sílu a moc. Pokud krev, která uniká z lidského těla, způsobuje slabost, pak krev, jež je v lidském těle, logicky dává sílu, a je tedy zdrojem moci. Může-li ztráta krve způsobit smrt, pak krev, která je v těle, dává život. Základní normativní dichotomie krve podle mě tedy vychází z primární lidské zkušenosti s krvácením. Krev uvnitř těla je dobrá a dává život a sílu; krev unikající z těla je zlá a způsobuje slabost a smrt. Zranění je zlé jednání, ošetření dobré.

Menstruace a zkušenost s ní mají vlastnosti, jimiž se od běžného krvácení liší. Menstruace ovšem není primární socializační zkušenost s krvácením; dívka, která zažívá první menstruaci, už zpravidla vlivem socializace chápe krvácení negativně jako slabost a ohrožení. Nicméně je zřejmé, že konkrétní podoby těchto projevů jsou podmíněny kulturou,

---

<sup>7</sup> Gilchrist a Ditto (2016) tvrdí, že pocit znechucení, který někteří jedinci zažívají při pohledu na krev, je až důsledkem strachu z krvácení, nikoli jeho příčinou.

v níž se odehrávají a která podstatně ovlivňuje všechny socializační procesy. Zaleží tedy i na tom, co se dívky o menstruaci doví nebo nedoví, předtím, než ji poprvé zažijí.

## 2.2 Krev jako moc a sociální struktura: Victor Turner

Teorie Victora Turnera je primárně ukotvená v etnografickém výzkumu rituálů. Jeho výchozí bod byla jeho vlastní terénní práce v zambijském kmeni Ndembu. Turner popisuje rituály a náboženství Ndembu a rozvíjí z nich své obecné teorie v knize *The Forest of Symbols* (1970). Turner zkoumá rituály jako procesy s určitými cíli, průběhem, prostředky a pozadím. Rozvíjí tak procesní analýzu rituálu, kterou do etnografie přinesl Arnold van Gennep (1960). To, jak Turner vymezuje symbol, vychází z funkce v rituálu. Jeho popis toho, co lze považovat za symbol, je široký a dynamický:

Symbol je nejmenší jednotka rituálu, která si stále zachovává specifické vlastnosti rituálního chování; je to základní prvek specifické struktury v rituálním kontextu. (...) Symboly, které jsem empiricky pozoroval v terénu, při rituální situaci, byly předměty, činnosti, vztahy, události, gesta a jednotky prostoru. (Turner 1970: 19)

Turnerův přístup k symbolům je instrumentální: jsou to zároveň cíle i nástroje akce a prostředky komunikace. Lidé v rámci rituálu operují se symboly tak, aby navodili změnu v současnosti nebo budoucnosti. Spolu s tím komunikují svou společnou vůli k této změně, a to jak ve vztahu k sobě navzájem, tak k nadpřirozeným bytostem, jako jsou bozi nebo duchové předků. Podle toho, co Turner pozoroval, tak rituální symboly mají ve vztahu ke svým významům tři vlastnosti: za první jsou mnohovýznamové, za druhé v konkrétní rituální situaci kondenzují významy na povrch a za třetí polarizují významy (Turner 1970: 19–47).

Popíšu všechny tři vlastnosti počínaje mnohovýznamností. Každý symbol odkazuje k množství různých významů a některé tyto významy mohou samy být symboly, jež samy mají další množství významů. Například strom *Mukula*, který produkuje červený kaučuk, má významy jako krev, červená barva, lov, zranění, menstruace, síla, léčení apod. Od

každého symbolu tak lze strukturálně načrtnout hustou sít' významů. Symboly v rituálu však nevystupují v totalitě všech svých významů – každá fáze rituálu má jeden nebo více dominantních symbolů. Tyto symboly se v daný moment stávají centrem všech rituálních interakcí (Turner 1970: 19–47).

Dominantní symbol v dané fázi rituálu také kondenzuje jen určitý aspekt svých významů. Pouze určitá část sítě významů vystupuje na hladinu, zatímco jiné části jsou ponořeny.<sup>8</sup> Rituální symboly tak vždy zůstávají částečně nejasné, skryté a otevřené výkladu. Turner kondenzaci popisuje tak, že jejím cílem není precizní sdělení, ale naopak neurčitost, která zapouští kořeny i do nevědomí (Turner 1970: 29–30). Tím se u Turnera symboly liší od znaku nebo třeba vědeckých pojmů, u nichž obou je ideálem srozumitelnost a jednoznačnost (Turner 1975: 151–152).<sup>9</sup>

Každý účastník či skupina vstupuje do rituálu z vlastní pozice s určitými cíli, zájmy a postoji. Jak už jsem se zmínil v předchozí kapitole, rituály obvykle minimálně obsahují možnosti selhání a ztráty tváře, nebo naopak zisku prestiže, statusu či jiné formy sociálního kapitálu. Ale při významných rituálech mohou být sázky i daleko vyšší a mohou ovlivňovat strukturu společnosti. Rituály jsou klíčové pro budování sociální koheze a pro vynášení konfliktu na povrch prostřednictvím sémantické aktualizace dominantních symbolů. Podle Ndembuů je všem rituálům společné to, že skryté věci dělají viditelné (Turner 1970: 48–58).

Kondenzační vlastnosti rituálních symbolů umožňují různým účastníkům dávat rituálu rozdílné akcenty a interpretace. Ti ale zároveň zažívají jednotu ve významech, které jsou veřejně deklarované, tedy na povrchu dominantních symbolů. Podle Turnera rituály takto zpravidla akcentují harmonické vztahy a jednoduché sdělení, kterému rozumí každý a které podtrhuje jednu či několik málo morálních hodnot. Zároveň komplexitu sociální reality přesouvá rituál do pozadí, včetně konfliktu mezi různými hodnotami (Turner 1970: 19–58).

Protože každý účastník je uvnitř rituálu ve své subjektivní pozici, nikdo nevnímá rituál v jeho totalitě. Zároveň při popisu významu rituálu a jeho dominantních symbolů lidé

---

<sup>8</sup> Jedna z interpretací, která mě při čtení Turnera napadla je, že rituální symboly mají gestalt povahu figury a pozadí. Na povrchu říkají jednu věc, ale vždy je přítomný i spodní proud významu, který říká něco jiného.

<sup>9</sup> Jazyk umožňuje oba módy komunikace, doslovnou i symbolickou.

často popisují jen kondenzované, dominantní a sdílené významy.<sup>10</sup> Turner popisuje, že ponořené významy symbolů je pro účastníky obvykle těžké verbalizovat. O to více, pokud sahají do nevědomí a do kontroverzních témat. Dotknout se těchto témat, ale tak, aby se s nimi účastníci nemuseli střetávat přímo a mluvit o nich, se jeví jako jedna z možných funkcí rituálu (Turner 1970: 48–58).

Turner (1970: 38–39) uvádí případ rituálů dospělosti dívek. Zde vystupuje jako dominantní symbol strom *Mudyi*, kterému v daném rituálním kontextu všichni informanti svorně přisuzují pozitivní významy lásky matky a dcery, matriline a obecné ženské solidarity. Přitom ale v průběhu daného rituálu dochází k ritualizovaným konfliktům nejen mezi ženami a muži, ale i mezi různými segmenty ženského společenství. Problematizován je i láskyplný vztah matky a dcery tím, že rituál opakovaně odkazuje na to, že se dívka brzy vdá a svou matku opustí. V jeden moment si matka s dcerou vymění části svého oblečení. Tato symbolická operace se ze všech ostatních rituálů Ndembu objevuje pouze na pohřbu, kdy se tak pozůstalí loučí s mrtvým. Přitom ale informanti o tomto aspektu rituálů dospělosti sami nikdy nemluví.

Třetí vlastností rituálních symbolů je polarizace významu (Turner 1970: 27–39). Představme si symbol ležící uprostřed. Linie jeho významu se rozbíhají na dvě strany. Jeden z pólů Turner označuje jako senzoričtý pól a druhý jako ideologický pól.<sup>11</sup> Senzoričtý pól obsahuje věci, které vyvolávají tužby a emoce. Sem se řadí jak lidské tělo, jeho části a procesy, tak třeba i objekty lidských potřeb, jako je jídlo. Jsou to věci, které v nás vyvolávají bezprostřední emocionální a fyziologickou reakci. Ideologický pól obsahuje normativní společenské kategorie, jako láska mezi rodiči a dětmi, komunita, rodová linie, mužská nebo ženská solidarita, dobro apod. Jako příklad lze opět použít strom *Mukula*, který je na senzoričtém pólu spojen s krví a na ideologickém pólu například s rodovou linií.

---

<sup>10</sup> To je podle Turnera jeden z hlavních důvodů, proč je k analýze rituálu potřeba přímé pozorování a nestačí pouze výpovědi účastníků (Turner 1970: 19–27).

<sup>11</sup> Turner obecně napříč svými texty nedrží vždy stejnou terminologii a jinde (Turner 1975: 155–156) například tyto póly označuje jako oretický a normativní, rozhodl jsem se tedy v tomto i jiných případech používat terminologii, kterou se mi zdálo, že používá nejčastěji.



To, že rituální symbol tyto dva póly významu spojuje, umožňuje jejich vzájemné působení v myšlení a jednání účastníků rituálu. Senzorický pól nabíjí normativní ideály ideologického pólu svou emocionální energií. Naopak ideologický pól umožňuje zpracovat a kontrolovat bezprostřední prožitky a impulzy pramenící z objektu sensorického pólu (Turner 1970: 54–55). Opět se zde vrací symbolický vztah těla a společenského řádu a struktury. Rituál je místo, kde se tělesná a sociální zkušenost potkávají a spojují.

### 2.2.1 Symbolický systém tří barev a *communitas*

Kromě Turnerova přístupu k symbolům je třeba vysvětlit ještě dva jeho klíčové koncepty: je to koncept základní symboliky tří barev a koncept *communitas*. Oba rozvíjí Turner už ve *Forest of Symbols* (1970), ale teprve v díle *The Ritual Process* (1997) je využije k tomu, aby popsal ústřední roli krve jako symbolu společenské moci a struktury.

Systém tří barev Turner (1970: 59–92) opět popisuje na příkladu Ndembu, ale pomocí dalších příkladů prosazuje jeho výrazné mezikulturní rozšíření. V jádru celého symbolického univerza Ndembuů stojí tři barvy. Každý symbol se typicky váže k jedné z těchto barev – bílé, červené nebo černé. Tím se automaticky vytvoří i tři velké množiny symbolů a jejich významů. Pokud se jedná o hmotné věci, které mají jednu z těchto tří barev, zpravidla se řadí do množiny této barvy. Takové věci se pak můžou zastupovat i navzájem. Například strom *Mukula* a červená hlína mohou v rituálu reprezentovat krev.<sup>12</sup> Některé významové vazby se jeví jako dominantní, takže určité věci ztělesňují danou barvu i její principy a obráceně.

To, co je nejčervenější, je krev. Vše, co je symbolicky červené, se samo o sobě váže ke krvi. Krev obecně dominuje v celém symbolickém systému Ndembu, stejně jako je tomu u mnoha jiných kultur.<sup>13</sup> Krev je tak významná tekutina, že má u Ndembuů i svou vlastní

---

<sup>12</sup> Ostatní barvy se symbolicky řadí pod jednu z těchto třech základních barev. Tedy například žlutá a žluté věci jsou červené a modrá a modré věci jsou černé. Tedy například žlutá moč je tedy symbolicky červená. Průhledné věci jako voda jsou vždy bílé (Turner 1970: 59–81).

<sup>13</sup> Více k tématu tří barev z pohledu antropologie i neurovědy píše například J. Hemming (2012). Podle ní je červená často symbolicky významná barva nesoucí význam krve, ale nejde o zcela univerzální jev.

bílou a černou mutaci: bílá krev je mužské semeno; černá krev je srážející se krev mrtvolky. Bílá také nese převážně význam vody a mateřského mléka a černá se zase významově pojí s popelem a výkaly (Turner 1970: 59–81).

Tento symbolický systém je velmi komplexní. Tak třeba symbolika barev nemá jednoznačnou vazbu k pohlaví: jenom v oblasti reprodukce se na ženskost v různých fázích odkazují všechny tři barevné významy (Turner 1970: 61–74). Při početí, těhotenství a porodu má ženskost červenou symboliku. Lidová biologie Ndembuů říká, že krev ženy tvoří tělo dítěte; k tomu, aby se však uchytila, je zapotřebí mužova semena, tedy bílé krve. Semeno dává dítěti duši a váže krev stejně jako semeno rostlin váže vodu. Bez semena ženská krev odteče jako menstruace. Avšak ženskost ve smyslu mateřství u Ndembuů vyjadřuje bílá symbolika, protože matka krmí dítě mateřským mlékem. Mateřské mléko je typická vztahová tělní tekutina – matka ji dává dítěti. Mateřské mléko tak symbolizuje i výchovu a vzdělání, což jsou obě bílé normativní hodnoty. Aby to však nebylo jednoduché, na začátku ještě před početím figuruje u Ndembuů mužský i ženský chtíč a ženská krása a atraktivita, které mužský chtíč aktivují. A to jsou všechno černé vlastnosti – možná proto, že fungují neviditelně a mnohdy tajně; mají nad lidmi magickou moc a skrze nevěru jsou dokonce nadány potenciálem rozvracet společenské pořádky.<sup>14</sup>

Mnohé základní kategorie nacházejí v barevné symbolice svou oporu. Bílá třeba symbolizuje život, černá smrt a červená může být spojována s oběma významy, a to v závislosti na kontextu. V otázce sociální struktury se z Turnerova (1997: 95–130) výkladu zdá, že dominantní symbolika je červená a bílá. Červená – krev – reprezentuje moc a společenskou strukturu, kdežto bílá představuje sdílenou lidskost a univerzální morálku. Červená – krev – tedy reprezentuje rozdíly a vertikální aspekty sociální struktury, zatímco bílá zastupuje horizontálně sdílené lidství a hodnoty společnosti.

Turner tuto binární opozici nikde takto přesně nedefinuje, ale lze ji z jeho textu odvodit analyticky.<sup>15</sup> To, čím lze metodicky začít, je Turnerův koncept *communitas*, kterým

---

<sup>14</sup> V Homérových eposech nevede Eros k ničemu menšímu, než je pád civilizace.

<sup>15</sup> Jedna z dalších věcí, která je pro Turnerovy texty typická, je, že mnoho věcí naznačuje nebo zůstávají těsně pod hladinou a vynořují se jen s podílem interpretativní práce čtenáře.

ve své knize *The Ritual Process* přisuzuje na mnoha místech bílou symboliku (Turner 1997: 95–130). Dva aspekty společnosti přitom popisuje takto:

Zdá se, že zde existují dva hlavní „modely“ vzájemného vztahu mezi lidmi, jež jsou v protikladu a střídají se. Prvním je společnost jako strukturovaný, diferencovaný a často hierarchický systém politicko-právně-ekonomických pozic. Ty rozdělují lidi z hlediska mnoha druhů hodnocení ve smyslu „více“ nebo „méně“. Druhým, který se zřetelně zjevuje v liminálním období, je společnost jako nestrukturovaný nebo rudimentárně strukturovaný a relativně nediferencovaný *comitatus*, komunita nebo dokonce splynutí rovnocenných jedinců, kteří se společně podřizují obecné autoritě rituálních starších (Turner 1997: 96).

Právě tento druhý „model“ společnosti Turner (1997: 95–130) pojmenovává *communitas* a popisuje je jako rovnostářské a strukturálně marginální skupiny. *Communitas* původně vznikají uprostřed rituálu z účastníků, kteří mají projít změnou ze staré pozice v sociální struktuře do pozice nové. Uprostřed rituálu se ocitají symbolicky v nulové pozici v sociální struktuře, tedy jsou strukturálně marginální. Tato střední fáze rituálu se podle terminologie Arnolda van Gennepa (1960) nazývá liminální. Tradičním příkladem jsou skupiny chlapců či dívek při rituálu přechodu do dospělosti.

Účastníci liminální fáze rituálu jsou redukováni na svou základní lidskost a stávají se tak naprosto rovnými. Při vstupu do *communitas* ztrácejí vnější i vnitřní znaky sociální struktury. Přicházejí (dočasně) o majetek a šaty, a jsou buď nazí, nebo mají stejné oblečení. Někdy se dokonce vzdávají svého jména. Přichází též o běžný kontakt se svou rodinou. Pokud se jedná o pohlavně smíšené skupiny, nejsou jejich členové rozlišováni ani podle pohlaví. Od účastníků se očekává pasivita a pokora – musí plně akceptovat autoritu svých instruktorů. Liminální fáze totiž bývá pro účastníky časem zkoušek, učení, askeze a rituálního ponižování. Účelem je zničit jejich staré já a připravit jejich nové já na návrat do společenské struktury v nové, rituálem čerstvě stvrzené pozici. Následkem toho vzniká mezi účastníky silné pouto, protože jsou si všichni rovni – všichni prochází týmž a všichni

se integrují do sdílené identity. Instruktoři nebo starší v dané situaci také nereprezentují sami sebe, nýbrž celou komunitu a její morální a kulturní moudrost (Turner 1997: 94–108).

V komplexnějších společnostech s větší dělbou práce vznikají trvalé *communitas* jako třeba mniši, kteří takhle chtějí žít stále. Tím, že se tyto *communitas* institucionalizují, se ovšem samy stávají součástí společenské struktury a typicky v ní nakonec dostávají svoji funkci. Přesto se snaží zachovat svůj charakter strukturální marginality tím, že například chtějí žít v chudobě, askezi a celibátu, nosí stejnokroj apod. Členové těchto institucionalizovaných *communitas* typicky získávají pozici spirituálních autorit a mediátorů sporů, právě protože nemají zájem hromadit bohatství, tituly a moc, tedy znaky strukturální nadřazenosti. Dle Turnera je ústřední myšlenka *communitas* to, že strukturální slabost, marginalita a liminalita jsou předpokladem morální a spirituální síly a autority (Turner 1997: 94–130).

V kultuře Nuerů (Evans-Pritchard 1965 cited by Turner 1997: 119–120) tuto úlohu plní náčelníci v leopardí kůži, kteří poskytují azyl viníkovi a plní úlohu mediátorů, aby se předešlo násilnému řešení sporu. Náčelník v leopardí kůži jako reprezentant bílého marginálního principu zde zastavuje pomyslné krvácení společnosti tím, že znemožňuje, aby se roztočil kruh odplaty a krveprolití. Bílý princip morálky a lidskosti stojí v opozici a neutralizuje červený princip krveprolití. Nuerové jsou patrilineární, tedy dědictví, tituly, klanová politika a celá společenská struktura se organizují po otcovských liniích sahajících až k mytologickým předkům. Náčelníci v leopardí kůži žijí mimo tuto strukturu a mytologicky jsou bratrance s příslušníky všech klanů po mateřských liniích, tedy těch, které jsou strukturálně slabé a laterální.

Mohlo by se zdát, že zde nějak intervenuje opozice mateřského a otcovského principu. Turner však uvádí protipříklad. Ghanští Ašantové (Rettray 1923, 1927 cited by Turner 1997: 120–125) jsou matrilineární, tedy moc a společenská struktura se organizuje podle mateřských linií. Jméno pro tyto matrilineární klany je *abusua* a jeho synonymem je *krv*. Tento krvavý feminní princip je u Ašantů například spjatý s válkou, čarodějnictvím a menstruačním tabu. Na druhé straně, někdy v přímé opozici, stojí mužský princip děděný po otcích a nazývaný *ntoro*. Tento otcovský laterální princip je čistě duševní, neobsahuje žádné majetky, tituly ani jiné přímé zdroje moci a pozice v klanové struktuře. Místo toho *ntoro*

vytváří kontakty, vztahy a solidaritu napříč klanovými liniemi. *Ntoro* je spjaté s bílou barvou, mužským semenem, vodou, řekami a jezery, obecným dobrem, duší, osobním charismatem a štěstím. *Ntoro* je navíc symbolicky spojeno s nejvyššími bohy Ašantů, a tím i s jejich nejvyššími kněžími, kteří se rituálně oblékají do bílých rouch. Turner uzavírá část o společenské struktuře Ašantů a dvou principech společenství takto:

Původ skrze muže je v mnoha patrilineárních společnostech spojován s ambivalentní symbolikou krve. Ale u Ašantů, kde je matriline dominantním principem členění, je mužská linie původu považována za téměř dokonale benevolentní a je spojená s Nebeským bohem a velkými říčními bohy, kteří dohlíží nad plodností, zdravím, silou a veškerými životními hodnotami, které všichni sdílí. Znovu se zde setkáváme se strukturálně podřadným jako morálně a rituálně nadřazeným a se světskou slabostí jako posvátnou mocí. (Turner 1997: 125)

Myslím, že to, co zde Turner popisuje, je symbolický kontrast mezi idealistickou vizí toho, jaké by lidské společenství mělo být, a ambivalentní realitou toho, jak lidská společnost opravdu funguje. Podle tohoto pohledu je skutečná společenská struktura v podobě rodin, klanů, majetku, titulů a moci vždy zdrojem rivality a konfliktů různých skupin nebo jednotlivců, které se kdykoliv mohou vymknout kontrole a skončit katastrofou pro celou společnost. Jediné, co drží různé mocenské segmenty společnosti na uzdě, aby se nepokusily navzájem se zničit, jsou laterální vazby přátelství, sounáležitosti a sdílených hodnot napříč mocenskými skupinami a celou společností. Tyto vazby tvoří symbolické pojivo těla společnosti, jež uvnitř váže krev, aby se nerozlila v eskalující spirále krveprolití.

*Communitas* mladých hochů a dívek v liminální fázi rituálu dospělosti je přesně to prostředí, kde se laterální vazby přátelství a komunity mohou utvářet. Je vícero důvodů, proč se krev hodí jako symbol společenské moci a struktury; některým z nich se budu věnovat v příští kapitole. Nicméně jedním z hlavních je, že krev je symbolem násilí a násilí je v politické moci a sociální struktuře vždy implicitně nebo explicitně přítomno.

Turner (1970; 1997) se ve své práci zaměřoval na liminální fázi rituálu a koncept *communitas*. Sociální struktura a moc tak pro něj vždy byly spíš pozadím, jehož byly *communitas* negací. Otázka, proč červená barva a krev tak často reprezentují dominantní a násilné aspekty společenské struktury, nebyla přímo předmětem Turnerova zájmu. Z některých jeho popisů ale odpověď na tuto otázku, myslím, vystupuje sama na povrch. Tak jako v následujícím popisu bílé a červené symboliky u Ndembuů:

Bělost se od červenosti liší v tom, že zdůrazňuje harmonii, soudržnost a kontinuitu, zatímco červená, která je asociovaná s krveprolitím a pokrevním příbuzenstvím, má tendenci označovat diskontinuitu, moc získanou skrze porušení některých pravidel a mužskou agresivitu (Turner 1970: 57–58).

## 3 Vázat krev

### 3.1 Krev jako symbolika moci a násilí

Krev pro naše tělo znamená především sílu. To se dá jednak odvodit z lidského prožitku krvácení jako slabosti, jednak pro to nacházíme oporu v etnografických a historických datech. Další tělesné významy krve jsou často synonyma síly nebo se silou přímo souvisí. Mluvím o věcech jako potence, vitalita, život, energie, oživení a pohyb. Krev jako síla je pro nás pozitivní kategorie, protože otevírá možnost jednat. Zároveň síla sama o sobě neurčuje, jestli naše jednání bude dobré nebo špatné. V tomhle smyslu je síla hodnotově ambivalentní, respektive amorální. Je to doslova abstraktní potenciál jednání. Někdy nemám sílu něco udělat, jindy mám sílu udělat jedno nebo druhé, ale ne oboje. Někdy jsem silnější než druhý a tím mu můžu zabránit, aby něco udělal. Krev jako síla je ambivalentní ještě v jednom smyslu, totiž když o ni přicházíme tím, že krvácíme, a ona se mění ve slabost. Krev nám dává sílu, protože nás oživuje, a přesně v tom tkví i naše zranitelnost.

V rovině sociální struktury síle odpovídá moc. Jak dokládá Turner, krev a s ní spojená červená barva má často význam síly, moci, násilí a obecně je spojována s mocenskými strukturami společnosti (Turner 1997: 94–130). Aristokratická válečnická kasta je často symbolizována červenou barvou a spojována s krví, jako je tomu u indické varny kšatrijů.

Krev často symbolizuje příbuzenství a dědictví.<sup>16</sup> Po krevní linii se dědí moc v podobě majetku, pozic a titulů. Otcova nebo matčina krev může určit příslušnost k rodu, klanu či kastě. Tedy k hlavním mocenským segmentům společnosti, které tvoří základní linie sociální struktury. Jednoduše řečeno linie krve symbolizují linie moci. Manželství jako elementární prvek společenské struktury je obvykle spojováno s promísením krve. V některých kulturách krev symbolicky figuruje i v legálním systému jako krevní dluh, krevní msta či krevní přísaha. Krev obvykle symbolizuje násilí, kterým se vynucuje moc.

---

<sup>16</sup> Symbolické spojení krve a biologického příbuzenství je časté, ale ne univerzální. Ani tam, kde toto spojení významu existuje, nemusí být jeho využití v diskurzu příbuzenství dominantní a přímočaré. To ukazují i naše evropské dějiny, kde symbolické využití krve v diskurzu příbuzenství bylo různé, proměnlivé a komplexní, jak dokládá sborník prací historiků *Blood & kinship* (Johnson et al. 2013).

Čarodějnice a kouzelníci využívají krev pro svou magickou moc. V neposlední řadě krev figuruje i jako dar, platba nebo očistění v rámci mnoha rituálů.

Moc sama o sobě je opět amorální kategorie. Může být využita k obecnému dobru nebo zneužita ke zlým účelům či osobnímu prospěchu na úkor ostatních. Zneužití moci a jeho prevence jsou jedním ze základních politických témat mnoha společností. Jak popisuje Turner (1997: 97–102), Ndembuové inauguruji svého nového krále přechodovým rituálem. V prostřední fázi tohoto rituálu budoucího krále nejen rituálně ponižují, ale také ho obviňují z toho, že chce zneužít moc jen pro sebe a skrývá zlé motivy jako závist a chamtivost. Hlavním odznakem krále je náramek z lidských genitálií *lukanu*, který je zároveň rituálním symbolem v tomto i jiných královských rituálech. *Lukanu* se musí opakovaně namáčet v krvi a dává králi moc, která se však dá zneužít i k čarodějnictví.

### **Krev není voda: symbolické vázání a kontrola krve**

Krev tedy symbolizuje moc jako abstraktní a amorální potenciál, který oživuje společenské tělo a obdařuje ho mocí jednat. Stejně tak se potenciál moci může snadno obrátit proti společnosti, pokud jedinci a skupiny moc zneužijí pro své vlastní zájmy. Samotná krev jako moc nestačí k přežití společnosti. Pokud by existovaly pouze linie moci určené krví, ničím nekontrolovaný zápas o moc by vždy nakonec skončil spirálou krveprolití. Společenské tělo by tak rychle vykrvácelo a zemřelo. Tělo potřebuje jiné části, které vážou krev uvnitř, kontrolují její toky a vytváří jí hranice, aby nevytekla ven.

Jeden z těchto symbolických aspektů je to, co Turner (1997: 94–130) nazývá a popisuje jako *communitas* a co podle něj často symbolizuje voda, bílá barva a bílé tělesné tekutiny. *Communitas* v nejobecnějším smyslu reprezentují morálku, lidskost a přátelství oproštěné od zápasu o moc. Charakteristikou *communitas* je odmítání pozic ve společenské struktuře a jejich symbolů.

Další částí společenského těla, která kontroluje krev jako násilí a moc, může být nábožensko-legální systém. Každé prolití krve oběti musí být vyváženo prolitím krve pachatele. V symbolickém a rituálním smyslu se ovšem nemusí jednat pouze o odplatu – cílem může být i anulace původního krveprolití. Provedením ekvivalentního a opačného aktu



se oba činy navzájem rituálně ruší. V praktickém smyslu tento přístup brání eskalaci, k jaké dochází v případech neregulované vendety. Trest za krveprolití se odosobňuje, krveprolití ohrožuje magicky celou komunitu a náprava situace je vlastně účetní operace; neumožňuje, aby byla prolita krev většího nebo menšího počtu lidí než při zločinu, který celou situaci způsobil.

Yitzhaq Feder (2011) dokládá u starověkých Izraelitů systém krevního dluhu, který operuje v komerčních termínech. Pro Izraelity představovala krev oživující sílu a duši.<sup>17</sup> Krev oběti vraždy trpí a křičí, magicky ohrožuje celou komunitu. Jediný způsob nápravy je splatit dluh krví pachatele. Vina zde není subjektivní stav, nýbrž objektivní věc materializovaná v krvi oběti. Z hlediska jazyka textu se tu používají stejná slova a koncepty pro splacení krevního dluhu jako u dluhu komerčního.<sup>18</sup> Feder popisuje, že koncept krevního dluhu měly i okolní starověké civilizace, jenže ty umožňovaly i finanční kompenzaci. U Izraelitů, alespoň podle náboženské normy, pouze krev mohla splatit krev. Feder dále líčí, jak se z konceptu platby vlastní krví za odčinění viny vyvinul koncept platby vlastní krví Bohu za odčinění hříchu. Tyto oběti se nejdříve přinášely ve Stanu setkávání, který tvořil mobilní centrum izraelské společnosti. Po postavení prvního chrámu se oběti za očištění od hříchu přinášely tam.

Vše, co jsem zatím vykreslil, je symbolický systém, ve kterém je krev přísně kontrolovaná substance. Veškeré krvácení a míchání krve musí být regulováno, očištěno anebo ohraničeno. V komplexní struktuře společnosti není žádného krvácení ani míchání krve, které by nemělo symbolickou hodnotu. Krvácení většinou způsobuje nečistotu, ale rituální krvavá oběť poskytuje naopak očištění. Tím se systém udržuje v rovnováze. Obecně rituál dokáže ohraničit krvácení a obrátit jeho význam. Je to jako kdyby rituál představoval tělo a krev v něm netekla ven, ale dovnitř, nezpůsobujíc tak slabost ani nečistotu, nýbrž sílu a očištění.

---

<sup>17</sup> V moderním chápání je duše něco nemateriálního, zatímco zde je doslova myšlena krev jako materiální entita, která oživuje zvířata i lidí. Zajímavé je, že podle Federa (2011) tato krev v některých textech může nést či symbolizovat i morální charakter osoby, tak jako ve spojení „nevinná krev“ použitím třeba v případě Ábelovy vraždy.

<sup>18</sup> Symbolické a metaforické spojení krve a peněz je běžné i v moderní době (Weston 2013)

Stejně tak fungují trvalá místa rituálu a obětování, jako jsou chrámy. Joan R. Branham (1997) ve své eseji popisuje, jak architektura a náboženská pravidla starověkých chrámů připomínala živý organismus. Chrám měl systém místností a bariér, které fungovaly jako polopropustné membrány. Jen jistý typ lidí na určité úrovni čistoty směl vstoupit dovnitř. Úroveň čistoty byla určována krví. Nečistí byli cizinci a menstrující ženy; ostatní museli po kontaktu s krví provést očištění a počkat předepsanou dobu. Naopak nejvyšší úroveň čistoty mohli dosáhnout pouze kněží. Mohli vstoupit až do srdce chrámu k oltáři, kde se prováděly krvavé oběti. Jiný příklad posvátného místa jako organismu je chrám bohyně Kamakhya v Indickém Ásámu. Ten byl považován za lůno universa, ze kterého se zrodil svět. Uvnitř se nacházel pramen načervenalé vody symbolizující menstruační krev bohyně. Adepti, kteří se z něj napili, údajně získali nadpřirozenou moc (Rosati 2017).

Abstraktní krev je síla, moc a čistá potence; konkrétní krev má další symbolickou hodnotu. Je to určitý druh krve a tím určitý druh síly a moci. A v rámci regulace krve se její různé druhy nemíchají. Jejich síla by se znečistila, zkorumpovala anebo navzájem vyrušila. Menstruační a obětní krev se tak v mnoha kulturách nesmí k sobě vůbec přiblížit (Branham 1997). Krev různých kast se nesmí promíchat, jinak by došlo ke znečištění krve vyšší kasty. Tabu incestu zakazuje míchání ženské a mužské krve téhož rodu. Čistá krev je ta, jež podléhá pravidlům, je vázaná a uzavřená na svém místě, koluje určenými cestami a dává každému jeho pozici ve společenské struktuře. Nečistá krev pak je ta, která porušuje pravidla, teče tam, kam nepatří, míchá se s krví, s níž se mísit nemá, a způsobuje znečištění a korupci. Proti tomu zlá krev se vyskytuje v kontextu vztahů – představuje konflikt a nenávisť, které vedou ke krveprolití. Dobrá krev jsou potom dobré vztahy, přátelství a základní lidskost, která překračuje mocenskou strukturu společnosti.

Zde leží i jistá kontradikce celého symbolického systému krve. Logika čisté a nečisté krve z principu rozděluje společnost. To samo o sobě by nakonec vedlo k dysfunkci, konfliktu a krveprolití. Logika dobré a zlé krve mezi námi je zároveň kontrolou našich násilných impulzů, založenou na sdíleném lidství. Zabít jiného člověka, nechat ho vykrváct, je zlo. Pomocť jinému člověku, ošetřit ho, reálně nebo metaforicky zastavit jeho krvácení, je dobro. Tyto dva principy jsou vzájemně protikladné. Jeden tvoří hierarchické vztahy moci, druhý tvoří horizontální vztahy přátelství a sousedství. Oba však podle mě pramení ze stejné

tělesné zkušenosti. Krev uvnitř je síla, krvácení ven je slabost. Ošetřit druhého, zastavit jeho krvácení, je dobro, zranit či zabít jiného je zlo. V rituální symbolice je princip moci většinou znázorňován právě krví a červenou barvou, kdežto princip morálky vyjadřuje často bílá barva – může se tak pojit s vodou, mateřským mlékem nebo mužským semenem.<sup>19</sup>

### 3.2 Regulace krve a sociální struktura

Nebylo mým úmyslem snažit se popsat univerzální symboliku krve. Nic takového ani neexistuje. To, co jsem představil v první části této kapitoly, je pokus o jakýsi ideální typ krevní symboliky ve weberovském smyslu. Co je podstatné: tento ideální typ symbolického systému odpovídá určitému ideálnímu typu sociální struktury. To je jedna z ústředních myšlenek grid/group modelu Mary Douglas (2003), totiž že symbolické systémy odpovídají společenskému uspořádání. Rozdílné sociální struktury generují rozdílné symbolické systémy. Stejně tak není mou ambicí popsat celou typologii všech možných druhů symboliky krve odpovídající různým typům sociální struktury. Místo toho se soustředím na určitý typ sociální struktury v grid/group modelu: jde o sociální strukturu, která se umísťuje v kvadrantu se středním až vysokým grid i group. Přijde mi však dobré tento ideální typ sociální struktury zde popsat v duchu grid/group modelu (Douglas 2003: 57–71) s určitou snahou o větší jemnost a se zaměřením na detaily, které mi přijdou důležité.<sup>20</sup>

Má hlavní myšlenka je, že čím víc daná společnost bude strukturálně ohrožená vnitřním konfliktem a krveprolitím, tím víc se dá očekávat, že symbolika a jazyk krve budou řešit otázky regulace násilí a moci. Je signifikantní, že toto nebezpečí nebo ohrožení musí být významné, vnitřní a musí vycházet ze samotné sociální struktury. O jaké typy společností v tomto případě půjde?

Předně, aby struktura mohla generovat vnitřní tlaky, musí být dostatečně diferencovaná. Zde se tedy pohybujeme v stoupající dimenzi grid. Dostatečná vertikální a horizontální segmentace společnosti tvoří potenciál pro konflikty a zároveň otevírá prostor

---

<sup>19</sup> V některých kulturách se děti, které pijí mléko jedné ženy, stávají sourozenci (Johnson et al. 2013: 6).

<sup>20</sup> Stručný náčrt grid/group teorie jsem provedl v části 2.1.1.

pro vytváření aliancí a politickou hru o moc. Pozice jedinců ve struktuře takové společnosti bude často dána připsaným statusem, jehož změna legitimní cestou bude náročná až nemožná. Legitimní kanály sociální mobility otevírají pro jednotlivce alternativy k násilí a vedle toho snižují jeho identifikaci s vlastní sociální pozicí a skupinou. Jak popisuje Mary Douglas (2003: 21–38), společnosti, kde se jedinec identifikuje se svou askriptivní pozicí, externalizují odpovědnost a příčiny na vnější nadpřirozené síly. Sebekontrola se tedy také externalizuje do nábožensko-legálních systému a jejich automatických a plošných sankcí. Naopak společnosti, kde se jedinec identifikuje se svým získaným statutem, internalizují příčiny a odpovědnost. Takové společnosti jsou individualistické – na krveprolití se v nich nahlíží jako na vinu jedince. Uvnitř takových společností je proto daleko menší potenciál eskalovat kruh násilí a mobilizovat různé skupiny k tomu, aby se pustily do otevřené války.

S mobilitou souvisí i další aspekt, totiž jak prostředí, způsob obživy a sociální organizace nutí lidi a různé skupiny trvale žít v komunitě vedle sebe. Tedy jeden z aspektu dimenze group. Tam, kde jedinec může snadno odejít jinam nebo se může oddělit skupina a založit nový kmen či vesnici, je takové jednání alternativou ke konfliktu a krveprolití. Mobilní společnosti jsou často lovci a sběrači, kteří mají navíc i nízkou vnitřní diferenciaci. Vnitřní konflikty snadno řeší prostým rozštěpením kmene. Naopak zemědělská společnost je vázaná na místo, které často brání a kontroluje vrstva válečnické aristokracie.

Taková společnost se ocitá kontradikci ohledně toho, jak socializovat své muže v otázce násilí. To platí dvojnásob tehdy, když se společnost cítí ohrožena vnějšími nepřáteli. Pro takovou společnost i jednotlivé její klany je důležité zachovat si schopnost bránit se, tedy prolévat krev, a zároveň socializovat muže směrem k sebekontrolě násilných impulzů, aby se společnost nezničila zevnitř. Krveprolití v takové společnosti je přísně rituálně regulované. Představa prolití cizí krve mimo prostor a čas sankcionovaný rituálem vyvolává obavu z automatického magického trestu. Válka začíná rituálem a končí rituální očišťovnou.

### **3.3 Menstruační tabu jako kontrola krve**

Vztahu menstruace a moci nejen magické, ale i politické, si všiml už James Frazer. V druhém vydání *Zlaté Ratolesti* (Frazer 1900 cited by Knight: 381–382) se zamýšlí nad podobností

pravidel rituální izolace dívek procházejících první menstruací a rituální izolace božských vládců. V obou případech se velmi často objevují stejná dvě pravidla. Zaprvé se dotyčný nesmí dotýkat země a zadruhé se vyhýbá slunečnímu světlu. Vedle toho například králové ve středověkém Ásámu vztahovali svůj původ a moc přímo k menstruační krvi bohyně Kamakhyi (Ruiz 2013).

Jak jsem uvedl na začátku, menstruace je v mnoha znacích odlišující se typ krvácení. Není možné ho zastavit, ani vnitřně vůlí ani z vnějšku ošetřením. Jediná možnost je nechat proces proběhnout. Vlastnosti menstruační krve se také liší, například se mimo tělo nesráží. Oproti jinému krvácení není menstruace nutně projev nějakého zdravotního problému. Symbolicky je menstruace známkou reprodukční schopnosti ženy. V mnoha kulturách spolu se semenem také představuje základní element stvoření života. Zároveň sémioticky viděno může být menstruace i indexem neúspěšného početí. A tedy může být považována za plýtvání drahocennou tekutinou. U Ndembuů při rituálu *Nkula*, který se symbolicky točí okolo menstruace a reprodukce, je žena, které se nedaří otěhotnět, symbolicky přirovnávaná k lovcovi a vrahu, který má krev na rukou (Turner 1970: 42).

V rámci takového výkladu je lákavé interpretovat menstruační tabu jako vedlejší efekt regulace veškerého krvácení. Menstruační chýše by mohla mít původně podobnou funkci jako rituální místo nebo chrám, tedy vázat krev a nekrvácet ven, nýbrž dovnitř. Tomu by odpovídala třeba praxe yurokských žen, které v menstruační chýši sbírají svou moc (Buckley 1988). Menstruační tabu a chýše ale mohou chránit i ostatní před nekontrolovanou mocí menstruační krve, která se ve své nejtemnější podobě může proměnit v čarodějnictví. Nebo menstruace jako krvácení symbolizuje zranitelnost a magické ohrožení. Izolace pak chrání ženy před ostatními a nadpřirozeným nebezpečím. Problémem je i symetrie. Pokud každá krev musí být vyvážena opačně prolitou krví, tak kdo nebo co vyrovnává všechny menstruace? Některá velká náboženství mají koncept menstruace jako trestu za prvotní hřích. V Bibli ho zavinila žena sama, zatímco v hinduismu jsou ženy a jejich menstruace jen nevinné vedlejší oběti hříchu mužského božstva (Langenberg 2016). To vyrovnává účetnictví krve, neboť prvotní hřích je z principu nesplnitelný.

Je potřeba nepodlehnout představě, že ženy jsou jen pasivní příjemkyně symbolického systému a sociální struktury diktované muži. Ve virilokálních společnostech,

kde se ženy stěhují za manželem do jeho domova, se z nich do jisté míry stávají cizinky a reprezentantky potenciálních rivalů a nepřátel. To je staví do laterální pozice možných mediátorek, ale vystavuje je to i nebezpečí násilí. Ženy mají stejný zájem regulovat násilí. Menstruační tabu tak může být cenou za to, že se krveprolití nebere na lehkou váhu a ženská krev má svou hodnotu a moc. V komunitě s dostatečným počtem žen může společná menstruační izolace v chýši vytvořit formu Turnerových *communitas*: místo, kde se formují laterální vztahy napříč rodinami a upevňuje se ženská solidarita.

Takovou funkci, zdá se, také plní některé rituály první menstruace, které jsou prováděny ženami a pro ženy, aby spolu oslavily ženskost. Vedle toho přísně mužské *communitas*, kde muži žijí trvale odloučení od žen, mnohdy trpí těmi nejvíce misogynními představami o menstruaci. Kupříkladu některé texty izolovaných buddhistických mnichů popisují menstruaci jako zdroj veškeré tělesnosti, hříchů a zla na světě (Langenberg 2016).

Menstruační tabu a jeho interpretace, zdá se, souvisí s pozicí žen v sociální struktuře a tím i s distribucí moci a potenciálními konflikty mezi pohlavími. Podle Douglas (2002: 173–195) je menstruační tabu tím pravděpodobnější, čím méně jednoznačné a formálně regulované je rozložení moci mezi pohlavími. Menstruace pak nabývá symbolický význam ženské moci a rozvratný potenciál jejího kontaktu s mocí mužskou. Tuto myšlenku bych podpořil dvěma negativními příklady kultur, jež žádná menstruační tabu nemají. Douglas (2002: 174–176) uvádí poněkud děsivý příklad lidu Walbiri z centrální Austrálie, kde muži mají téměř absolutní moc nad ženami. Ženy se stěhují daleko od svých rodin a nemají tak reálně žádnou šanci na ochranu svých příbuzných. Muž smí svou ženu beztrestně zabít a nevzniká tím žádný dluh krve. Krev ženy nemá žádnou hodnotu v účetnictví krve a nemá tak ani žádnou moc ve formě menstruačního tabu.

Zcela jiný je případ Rungusů z Bornea (Apell 1988). U Rungusů má žena velkou cenu, kterou ženich platí rodičům. Ženy jsou rovnocennou součástí ekonomického života. Pár žije část prvního roku v domě rodičů nevěsty a pak si přistaví hned vedle svou část domu. Žena je tak vždy blízko své rodině. Po svatbě žena může odmítnout konzumovat manželství, i když to přináší hanbu oběma stranám a rodiče musí vrátit platbu za nevěstu. Pokud muž ženě ubližuje, ona se s ním může rozvést; v tom případě cena za nevěstu zůstává její rodině

jako kompenzace. Zároveň u Rungusů pouze ženy mohou mít dar šamanství, což dále zvedá jejich cenu.

Menstruace u Rungusů nepůsobí žádné znečištění – až do té míry, že nebrání šamance v kontaktu s duchy, zatímco dotyk s odpadky vyžaduje rituální očistu. Stejně tak se za symbolicky znečišťující považuje běžné krvácení – a bez očisty může způsobit magickou sankci (Apell 1988). U Rungusů vidíme ženy ve velmi chráněné pozici vůči násilí jejich muže, který, pokud jim ublíží, přijde o ženu i platbu za ni. Zároveň jsou některé ženy v pozici exkluzivních duchovních vůdců a vykladačů náboženství a rituálu. Menstruační tabu by vedlo k tomu, že část měsíce nebyly s to plnit tuto důležitou funkci. Ženská krev u Rungusů nepotřebuje definovat svou cenu v mysteriu menstruačního tabu, neboť je už dopředu bohatě ohodnocena ve formě ceny za nevěstu.

Menstruace se obvykle pohybuje v průniku několika důležitých symbolických oblastí. Důležitou roli obvykle hraje třeba i v symbolice reprodukce. Menstruace má tedy velký potenciál nabývat různých symbolických významu jak v různých kulturách, tak i v představách různých pohlaví a skupin v rámci jedné společnosti.

## Závěr

Ve své práci jsem hledal odpověď na otázku, jak se symboliky krve užívalo v jazyce moci a morálky, přičemž jsem se omezil na předmoderní kultury. Využil jsem k tomu teoretických nástrojů a pojmoslovných rámců, které nabízí symbolická antropologie jako specifická subdisciplína sociální a kulturní antropologie. Za pomoci grid/group teorie, jejíž autorkou je Mary Douglas (2003), jsem dále specifikoval druh společenské struktury, který je středem mého zájmu – jsou to struktury se středním až velkým grid i group.

Z teorie znečištění Mary Douglas (2002) jsem převzal analýzu vazby tělesné a sociální zkušenosti na podkladu symbolické analogie fyzického těla a sociálního těla. To mě přivedlo k potřebě vyjít ze základní tělesné zkušenosti s krví. Obecně lze v souladu s poznatky soudobé antropologie říci, že tělesná zkušenost není zcela přirozená, ale vždy se utváří v kontaktu se socializací, s níž naše tělo interaguje. Svou primární zkušenost s krví zažíváme skrze proces krvácení: až při krvácení navenek se tvoří náš koncept krve uvnitř. Fyziologicky se krvácení pojí s pocity slabosti, bolesti a nebezpečí. Krev uvnitř našeho těla, která neuniká, naopak získává vlastnosti jako síla a bezpečí. Důležitým aspektem v socializaci krvácení je i potenciální společenský rozměr spjatý s otázkou, kdo krvácení zavinil či naopak zastavil.

Mnohé další fyzické děje, spojené s tělesnými produkty a funkcemi, kontrolujeme víceméně sami vnitřně svou vůlí nebo aktivitou. Vůle však nezastaví krvácení. To zastavujeme nebo jinak ovlivňujeme z venku, a v tomto procesu tak mohou figurovat druzí. Při socializaci zkušenosti s krví vznikají tudíž dvě základní binární opozice. První staví krev uvnitř jako zdroj síly a života do protikladu ke krvi unikající ven jako zdroji slabosti a smrti. Druhá představuje dobrou krev při ošetření druhého člověka jakožto vztahovou kategorii přátelství, lidství a sdílené hodnoty lidského života, zatímco zlá krev při zranění druhého je vnímána a interpretována jako vztahová kategorie nepřátelství, zločinu, hříchů a zlých úmyslů.

Z konceptu *communitas* Victora Turnera (1970, 1997) jsem převzal dialektiku dominantních a laterálních linií sociální struktury. Dominantní linie jako dědictví, pozice, příslušnost ke skupině je často spjata se symbolikou krve coby moci. Laterální slabé linie



mnohdy vznikají v rámci *communitas* a nesou hodnoty sdíleného lidství, rovnosti a nezištného přátelství. Tyto linie jsou namnoze asociovány s bílou barvou a vodou, mateřským mlékem nebo otcovým semenem. Normativně vyjadřují hodnoty dobra, morálky a spirituality.

*Communitas* jsou původně dočasné spolky vznikající v liminální fázi rituálů, ve kterých jsou si všichni rovni a ztrácejí veškeré znaky své příslušnosti k určité pozici ve společenské struktuře. Jsou tedy tím, co Turner nazývá anti-strukturou. V komplexnějších společnostech se tato společenství trvale institucionalizují jako spolky lidí, kteří odmítají světskou moc a její odznaky: díky jejich deklarovanému nezájmu o moc se tak stávají prostředníky mediace – jakkoli ze soudobé antropologie víme, že ani mediátoři nejsou v posledku zbaveni moci a někdy naopak představují její důležitý článek, jenž umožňuje její sociální reprodukci.

Ve své konečné hypotéze jsem spojil analýzu kulturní tělesné zkušenosti krvácení, inspirovanou teoriemi Mary Douglas, s analýzou symbolické dialektiky sociální struktury, která vychází z díla Victora Turnera. Výsledkem je určitý ideální typ společnosti, ve které dominuje rituální regulace krve. Jedinci, zvláště muži, jsou v rituálech socializováni ke zkušenosti s krvácením spolu s přísnou sebekontrolou násilí mimo rituální kontext. Zranění či usmrcení druhého automaticky přivodí na celou komunitu magické sankce, a jediným řešením je pak krev nebo smrt pachatele. Rituál svou strukturou symbolizuje lidské tělo a jeho hranice, a tak uvnitř sebe obrací hodnotu prolití krve tím, že tato krev neteče ven, nýbrž dovnitř. Válka začíná i končí rituály, které časově ohraničují období legitimního krveprolití a pomáhají organizovat zkušenost zúčastněných. Rituálně je tak vymezeno, jakou krev a kdy lze beztrestně prolít. Menstruační tabu může, ale nemusí být součástí celého symbolického systému kontroly krvácení.

V průběhu své cesty jsem v určitém omezeném smyslu našel odpověď na svou výzkumnou otázku. Nejsem však ani zdaleka na konci a objevil jsem přitom mnohé otázky veskrze nové. Jeden směr, kterým bych se mohl vydat, je hlubší a rozsáhlejší analýza etnografických a historických dat. Druhý směr výzkumu by mohl hledat symboliku krve typickou pro jiné sociální struktury za pomoci typologie grid/group teorie. V tomto ohledu

by bylo nepochybně zajímavé zkoumat i to, jak se symbolika krve využívá v diskurzech moderní společnosti.

Na badatelské cestě jsem pro sebe objevil nové věci: třeba hlubší porozumění tomu, že sběr a záznam dat je z principu vždy už ovlivněn nějakými prekoncepty a často i předsudky, a to jak na straně zkoumajícího, tak na straně zkoumaných. A tedy že není žádná zcela neutrální metodologie. Dalším takovým pro mě významným objevem je pochopení toho, jakou silou působí tělesná symbolika a s ní spojené rituály na formování naší sociální zkušenosti, jež se koneckonců promítá i do kvality soužití mezi lidmi.

## Seznam použitých informačních zdrojů

APELL, Laura W.R. (1988). Menstruation among the Rungus of Borneo: an unmarked category. In: *Blood magic: the anthropology of menstruation*. Berkeley: University of California Press, s. 94–112.

BOBEL, Chris, Inga T. WINKLER, Breanne FAHS, Katie A. HASSON, Elizabeth A. KISSLING, Tomi-Ann ROBERTS (ed.) (2020). *The Palgrave Handbook of Critical Menstruation Studies*. Online. Springer Singapore. Dostupné z: <https://doi.org/10.1007/978-981-15-0614-7>. [citováno 2024-06-21].

BOURDIEU, Pierre (2010). *Distinction: a social critique of the judgement of taste*. London: Routledge.

BRANHAM, Joan R. (1997). *Blood in Flux, Sanctity at Issue*. RES: Anthropology and Aesthetics. Online. The University of Chicago Press, No. 31, s. 53–70. Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/20166965>. [citováno 2022-08-17].

BUCKLEY, Thomas (1988). Menstruation and the power of Yurok women. In: *Blood magic: The anthropology of menstruation*. Berkeley: University of California Press, s. 187–209.

BUCKLEY, Thomas a Alma GOTTLIEB (ed.) (1988). *Blood magic: the anthropology of menstruation*. Berkeley: University of California Press.

CARSTEN, Janet (2011). *Substance and Relationality: Blood in Contexts*. Annual Review of Anthropology. Online. Annual Reviews, Vol. 40, s. 19–35. Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/41287717>. [citováno 2022-08-17].

CARSTEN, Janet (ed.) (2013). *Blood Will Out: Essays on Liquid Transfers and Flows*. Chichester: Wiley Blackwell.

DOUGLAS, Mary (1999). *Implicit meanings: selected essays in anthropology*. London: Routledge.

DOUGLAS, Mary (2002). *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. New York: Routledge.

- DOUGLAS, Mary (2003). *Natural symbols: explorations in cosmology*. London: Routledge.
- DURKHEIM, Émile (1915). *The Elementary Forms of the Religious Life*. trans. J. W. SWAIN. London: George Allen & Unwin.
- DURKHEIM, Émile a Marcel MAUSS (1963). *Primitive classification*. Chicago: University of Chicago Press.
- DUSCHINSKY, Robbie, Simone SCHNALL a Daniel H. WEISS (ed.) (2016). *Purity and Danger Now: New perspectives*. London: Routledge.
- FEDER, Jicchak (2011). *Blood expiation in Hittite and biblical ritual: origins, context, and meaning*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- GENNEP, Arnold van (1960). *The rites of passage*. Chicago: The University of Chicago Press.
- GILCHRIST, Philippe T. a Blaine DITTO (2016). Distinguishing disgust from fear: the vomit and faint defenses. In: *Purity and Danger Now: New perspectives*. London: Routledge, s. 121–135.
- HEMMING, Jessica (2012). *Red, White, and Black in Symbolic Thought: The Tricolour Folk Motif, Colour Naming, and Trichromatic Vision*. *Folklore*. Online. Vol. 123, No. 3, s. 310–29. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/41721562>. [citováno 2024-06-18].
- JOHNSON, Christopher H., Bernhard JUSSEN, David W. SABEAN a Simon TEUSCHER (ed.) (2013). *Blood & kinship: matter for metaphor from ancient Rome to the present*. New York: Berghahn Books.
- KNIGHT, Chris (1991). *Blood relations: menstruation and the origins of culture*. London: Yale University Press.
- KOWAL, Emma, Ashley GREENWOOD a Rebekah E. MCWHIRTER (2015). *All in the Blood: A Review of Aboriginal Australians' Cultural Beliefs About Blood and Implications for Biospecimen Research*. *Journal of Empirical Research on Human Research Ethics: An International Journal*. Online. Sage Publications, Vol. 10, No. 4, s. 347-359. Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/90012088>. [citováno 2022-08-17].

LANGENBERG, Amy Paris (2016). *Buddhist Blood Taboo: Mary Douglas, Female Impurity, and Classical Indian Buddhism*. *Journal of the American Academy of Religion*. Online. Oxford University Press, Vol. 84, No. 1, s. 157–191. Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/43900177>. [citováno 2022-08-17].

LÉVI-STRAUSS, Claude (1963). *Totemism*. trans. Rodney NEEDHAM. Boston: Beacon.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1968). *The Savage Mind. Nature of Human Society*. Chicago: University of Chicago Press.

MAUSS, Marcel (1979). Body techniques In: *Sociology a psychology, Essays by Marcel Mauss*. trans. Ben BREWSTER. London: Routledge & Kegan Paul.

ROSATI, Paolo Eugenio (2017). *The cross-cultural kingship in early medieval kāmārūpa: Blood, desire and magic*. *Religions*. Online. MDPI, Vol. 8, Issue 10, s. 212-229. Dostupné z: <https://www.proquest.com/docview/1965651943>. [citováno 2022-08-17].

RUIZ, Teofilo F. (2013). Discourses of Blood and Kinship in Late Medieval and Early Modern Castile. In: *Blood and Kinship: Matter for Metaphor from Ancient Rome to the Present*. New York: Berghahn Books, s. 105–124.

TURNER, Victor (1970). *The forest of symbols: aspects of Ndembu ritual*. Ithaca: Cornell University Press.

TURNER, Victor (1975). *Symbolic Studies*. *Annual Review of Anthropology*. Online. Annual Reviews, Vol. 4, s. 145-161. Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/2949353>. [citováno 2022-08-17].

TURNER, Victor (1997). *The ritual process: structure and anti-structure*. New York: Aldine de Gruyter.

WESTON, Kath (2013). Lifeblood, Liquidity, and Cash Transfusions: Beyond Metaphor in the Cultural Study of Finance. In: *Blood Will Out: Essays on Liquid Transfers and Flows*. Chichester: Wiley Blackwell, s. 24–41.