

OBSAH

4

Editoriál – Michal Uhrin: Telo a spoločnosť
/ Editorial: The body and society

Štúdie / Articles

8

Tatiana Bužeková: Telo ako priesečník prírody a kultúry
/ The body as the intersection of nature and culture

36

Kamila Koza Beňová: „Moje telo, moja voľba.“ Telo a telesnosť
z feministickkej perspektívy
/ “My body, my choice.” The body and corporeality from a feminist perspective

55

Juraj Hamar: Groteskná koncepcia tela v ľudovej piesni
/ Grotesque concept of the body in folk songs

68

Ivan Chorvát: Telo ako chrám: šport a pohyb ako súčasť životného štýlu
/ The body as a temple: Sport and exercise as part of a lifestyle

77

Lilla Tóth: Spev ako forma správania
/ Singing as a type of behaviour

Materiál

/ Research Report

93

Alica Užíková: Čistota a nečistota v kontexte ženského tela
/ Purity and impurity in the context of the female body

Esej / Essay

104

Eva Pospíchalová: Reakce České republiky na aktuální situaci potratové
problematiky v Polsku
/ The Czech Republic's response to the current situation of the abortion issue
in Poland

Diskusia / Discussion

113

Dominika Lešková: Telo naše každodenné. Úvod k diskusii
/ Our everyday body. Introduction to the discussion

116

Zuzana Botiková: Masmédiá a výskum reprezentácií tiel a telesnosti
v digitálnej ére
/ Masmedia and research of bodies and embodiment in digital age

121

Zuzana Pešťanská: Kauza bikiny – alebo diskusia o ženskom tele
v športe
/ The bikini case: Discussion about the female body in sport

Recenzie / Reviews

128

Hedviga Kubisová: Bitušíková, Alexandra. *Kultúrne dedičstvo a turizmus v 21. storočí: východiská, trendy a perspektívy.*
[Cultural heritage and tourism in the 21st century: Starting points, trends and perspectives.]

132

Magdaléna Paríková: Ilievová, Ľ., Juríková, E., Lichner M. a kol. *Prvá ošetrovateľská škola v Bratislave v prizme pastoračnej charizmy Kongregácie milosrdných sestier Svätého kríža.*
[The first nursing school in Bratislava in the prism of the pastoral charism of the Congregation of the Sisters of the Holy Cross.]

Správy / News

135

Magdaléna Martišková: Študentská vedecká a odborná konferencia 2022: Katedra etnológie a muzeológie a Katedra muzikológie FiF UK
/ Student conference 2022: Department of Ethnology and Museology and Department of Musicology

139

Eva Thonhauserová: Kurz „Interdisciplinárne štúdium klimaticky neutrálneho mesta“
/ Course “Interdisciplinary study of the climate neutral city”

EDITORIÁL

Telo a spoločnosť

Výskum tela v sociálnom a kultúrnom kontexte patrí ku klasickým témam etnológie a sociokultúrnej antropológie. Otázky týkajúce sa tela a telesnosti sa prelínajú s mnohými oblasťami výskumu sociálnych vied, vrátane sexuality, pohybových a športových aktivít, či zdravia a chorôb. Masmediálne reprezentácie, ktoré sú dnes súčasťou každodenného života všade na svete, obsahujú množstvo vyobrazení tela a fyziologických procesov. S telom, telesnosťou a sexualitou sa pritom v každej kultúre spájajú sociálne a morálne normy, množstvo stereotypov.

V aktuálnom čísle predstavujeme čitateľom päť textov v rubrike **Štúdie**. Úvodná štúdia Tatiany Bužekovej poskytuje prehľad sociálnovedných, predovšetkým antropológických, koncepcií vzťahujúcich sa k telu a telesnosti. Text nie je prehľadovou štúdiu *per se*, ale kritickou meta-analýzou vybraných teoretických prístupov, pričom Bužeková neobchádza ani práce slovenských autorov. Text Kamily K. Beňovej je, podobne ako text T. Bužekovej, kritickou meta-analýzou. Beňová venuje pozornosť viacerým rovinám výskumu tela a telesnosti, pričom ich predstavuje primárne v kontexte feministického myslenia a zacieluje v tomto zmysle pozornosť aj na dôležité otázky vzťahujúce sa k spoločenskému daniu. Pre oba príspevky je charakteristická aj diskusia s „večnou“ otázkou vedeckého bádania: „Príroda či kultúra, ktorá je určujúca pre ľudské správanie?“

Konceptom groteskného tela v ľudovej piesni sa zaoberá Juraj Hamar. Podľa Hamara, v zhode s kategóriami tradičnej estetiky, môžeme uvažovať o zobrazovaní ľudského tela v ľudovej piesni v dvoch elementárnych podobách: krásne telo – škaredé telo. Krásne telo reprezentujú ľudové piesne často ako celok. Škaredé telo však reprezentuje oveľa širší diapazón ľudových predstáv o ľudskom tele, konfrontovaných s ideálom krásy. V ďalšej štúdii sa Ivan Chorvát zaoberá otázkou, či sa všeobecné trendy z významňovania tela a telesného prejavujú aj na Slovensku. Túto otázku zodpovedá prostredníctvom analýzy reprezentatívnych výskumov slovenskej populácie. Rubriku **Štúdie** uzatvára príspevok Lily Tóth, v ktorom autorka analyzuje spev ako formu správania sa. Autorka v texte rozoberá problematiku uchovávanía obsahu a estetických hodnôt ľudovej piesne v súčasných spoločenských kontextoch, ako aj v kontexte vzdelávania.

Text Alice Užíkovej v rubrike **Materiálové štúdie** sa zaoberá témou čistoty a nečistoty v kontexte tela a telesnosti u mladých žien. Autorka predstavuje výsledky etnografického výskumu, vykonaného v urbánnom prostredí hlavného mesta Slovenska. V časti **Eseje** sa Eva Pospíchalová zamýšľa nad reakciami na aktuálnu situáciu problematiky umelého prerušenia tehotenstva v Poľsku. Táto esej je kritickou analýzou vybraných reakcií politikov a médií na danú problematiku. V oboch prípadoch ide o príspevky študentiek, čo vyjadruje snahu redakcie povzbudiť študentky a študentov všetkých stupňov štúdia k publikovaniu ich školských, ale i vlastných prác a dať im priestor na sebarealizáciu.

Texty v rubrike **Diskusia** sa vzťahujú k viacerým otázkam výskumu tela a telesnosti v širokých odborných a verejných súvislostiach a debatách. Diskusiu otvára úvodný príspevok Dominiky Leškovej, v ktorom autorka poukazuje na mnohorozmernosť výskumu tela a telesnosti v sociálno-vednom výskume. Diskusný príspevok Zuzany Botikovej je kritickou analýzou spoločensky aktuálnej otázky rozdielných oficiálnych pravidiel a spoločenských noriem vo vzťahu k športovému oblečeniu mužov a žien. Autorka poukazuje na viaceré mediálne známe prípady z ostatného obdobia a upozorňuje, že daná téma ďaleko presahuje otázky módy a týka sa dôležitých sociálnych procesov. Rubriku uzatvára príspevok Zuzany Pešťanskej, ktorý sa zameriava na tému interdisciplinárneho prístupu a etiky spoločenskej zodpovednosti vedeckej komunity pri nastavovaní výskumov tela a telesnosti. V prípade poznávania masmediálnych reprezentácií tela a telesnosti upriamuje pozornosť na potenciál v prepájaní štúdia tela a informačných, digitálnych technológií.

Prezentované číslo časopisu uzatvárajú rubriky **Recenzie** a **Správy**. V aktuálnom čísle prinášame recenzie kníh **Kultúrne dedičstvo a turizmus v 21. storočí: východiská, trendy a perspektívy** (2021) a **Prvá ošetrovateľská škola v Bratislave v prizme pastoračnej charizmy Kongregácie milosrdných sestier Svätého kríža** (2020). V rubrike **Správy** nájdete reflexiu medziodborového kola ŠVOK Katedry etnológie a muzeológie (etnologickej sekcie) a Katedry muzikológie FiF UK, ako aj správu o medzinárodnom kurze: **Interdisciplinárne štúdium klimaticky neutrálneho mesta**.

V mene redakcie ďakujem všetkým autorkám a autorom za texty, ktoré nepochybne prispievajú nielen k skvalitňovaniu časopisu **Etnologické rozpravy**, ale aj k rozvoju etnológie na Slovensku.

Michal Uhrin

EDITORIAL

The body and society

The study of the body in social and cultural contexts is one of the classic themes of ethnology and sociocultural anthropology. Questions about the body and corporeality intersect with many areas of social science research, including sexuality, physical and sporting activities, health, disease, etc. The representations of the mass media, which are now part of everyday life around the world, contain many depictions of the body and physiological processes. In every culture, the body, physicality, and sexuality are associated with social and moral norms and many stereotypes.

In the current issue, we present to the reader five texts in the section **Articles**. Tatiana Bužeková's introductory study provides an overview of concepts related to the body and corporeality, mainly from the field of anthropology. The text is not an overview *per se*, but a critical meta-analysis of selected theoretical approaches. Bužeková also pays attention to relevant works of Slovak authors. Kamila K. Beňová also offers a critical meta-analysis. She focuses on the areas of research on the body and corporeality in the context of feminist approach and considers themes related to important social events. Both articles are characterized by a discussion of the "eternal" question of scientific inquiry, "Nature or culture, which one determinates human behaviour?"

Juraj Hamar investigates the concept of the grotesque body in Slovak folk songs. He interprets representations of the human body in folk songs in accordance with the categories of traditional aesthetics, in two elementary forms: beautiful body – ugly body. The beautiful body is often represented in folk songs as a whole. The ugly body, however, is linked to a much wider range of folk ideas about the human body that are confronted with the notion of ideal beauty. In the following study, Ivan Chorvát addresses the question whether the general trends of the objectification of the body and the corporeal are manifested in Slovak society. He answers this question through an analysis of representative surveys of the Slovak population. The section **Articles** concludes with Lila Tóth's contribution, in which the author analyses singing as a form of behaviour. She considers the issue of preserving the content and aesthetic values of folk songs in contemporary social contexts, as well as in the context of education.

Alica Užíková's paper in the section **Research Report** deals with the theme of purity and impurity in the context of the body and corporeality of young women. The author presents the results of ethnographic research carried out in Bratislava. In the **Essay** section, Eva Pospíchalová reflects on the reactions of the Czech Republic to the current situation of the abortion laws in Poland. The article is a critical analysis of selected reactions of politicians and media to the issue. Both texts are students' contributions, which reflects the editors' wish to encourage students of all levels of study to publish their works, giving them a space for self-realisation.

The contributions in the **Discussion** section address a number of issues related to research on the body and corporeality in broad scientific contexts and public debates. The discussion opens with an introductory paper by Dominika Lešková pointing to the multidimensionality of research on the body and corporeality in social sciences. Zuzana Botiková's paper is a critical analysis of the issue of different official rules and social norms in relation to men's and women's sportswear. The author highlights several recent cases and points out that the topic goes far beyond fashion issues, because it is connected to various social processes. Zuzana Pešťanská's contribution focuses on the topic of the interdisciplinary approach to research and the ethics of social responsibility of the scientific community in the setting of research on the body and corporeality. In the case of exploring mass media representations of the body and corporeality, she draws attention to the potential of linking body studies and information and digital technologies.

The issue concludes with the **Reviews** and **News** sections. We offer reviews for the book **Cultural heritage and tourism in the 21st century: Starting points, trends and perspectives** (2021) and **The first nursing school in Bratislava in the prism of the pastoral charism of the Congregation of the Sisters of the Holy Cross** (2020). In the **News** section, the reader will find a reflection on the interdisciplinary Student conference of the Department of Ethnology and Museology (Ethnology Section), Comenius University, and the Department of Musicology, Comenius University, as well as a report on the international interdisciplinary student course: **Interdisciplinary study of a climate-neutral city**.

We would like to thank all the authors for their texts. They will undoubtedly contribute not only to the improvement of the journal **Ethnological Debates** but also to the development of ethnological science in Slovakia.

Michal Uhrin

Telo ako priesečník prírody a kultúry

The body as the intersection of nature and culture

DOI: 10.31577/EtnoRozpra.2022.29.1.01

Tatiana Bužeková

Abstract

Until certain time, in social sciences and humanities the human body has usually been conceptualized as a universal biological basis on which culture performs its infinite diversity. In recent decades, the perception of the body primarily as a biological organism has been replaced by a more complex view: the body as an object of research is seen as the result of the interaction of different discourses, institutions, practices, technologies and ideologies. A shift in this understanding can be observed from the late 1970s onwards; and in the mid-1980s, the study of the body grew into a separate branch of research – the anthropology of the body. This period also saw the development of medical anthropology, in which the body occupied a central position. At the same time, representations of the body became important in the anthropology of gender. Thus, in recent decades, social science research has witnessed a sudden “rise” of the body to the position of an important theoretical category. The aim of this paper is to look at this theoretical shift from the perspective of the perennial debate about the opposition of nature and culture. This dichotomy is directly related to other oppositions of Western academic discourse: individual-society, reason-emotion and body-mind. The article discusses theoretical considerations that most explicitly reflect their interplay and are ultimately aimed at overcoming the nature-culture dichotomy. The author also refers to relevant ethnographic studies in Slovakia. It is concluded that social science research has shown that the body is not only a biological object: it is part of social relations and an inherent part of culture.

Key words

the body, nature and culture debate, embodiment, habitus, social body, political body, biocultural approach

Kľúčové slová

telo, diskusia o prírode a kultúre, stelesnenie, habitus, sociálne telo, politické telo, biokultúrny prístup

Acknowledgment

Vydanie príspevku bolo podporené grantom VEGA č. 1/0194/20 Morálne naratívy o náboženských a etnických skupinách vo vyučovaní vybraných predmetov na základných školách.

Kontakt / Contact

doc. RNDr. Tatiana Bužeková, PhD., Filozofická fakulta, Univerzita Komenského v Bratislave, Gondova 2, 811 02 Bratislava, Slovenská republika,
e-mail: tatiana.buzekova@uniba.sk

ORCID  <https://orcid.org/0000-0002-9038-6298>

Ako citovať / How to cite

Bužeková, T. (2022). Telo ako priesečník prírody a kultúry. *Etnologické rozpravy*, 29(1), 8-35. <https://doi.org/10.31577/EtnoRozpra.2022.29.1.01>

Úvod

Úvahy o človeku ako prírodnom a súčasne kultúrnom tvorovi môžeme nájsť už v dielach starovekých gréckych filozofov. Ich hlavnou ideou bolo oddelenie dvoch základných dimenzií ľudskej existencie – predpokladali, že ľudské bytosti zdieľajú prírodné charakteristiky so zvieratami, no ich morálna a duchovná stránka sa môže realizovať len v politickom spoločenstve, kde prostredníctvom výchovy nadobúdajú racionálne uvažovanie a tým sa povznášajú nad prírodou. Táto myšlienka v západnej filozofii a vedeckom diskurze pretrvala, hoci na otázku „Čo je človek?“ sa v priebehu dejín odpovedalo rôznymi spôsobmi, od predstavy človeka ako zvierťa, ktoré vytvára nástroje, až po tvrdenie, že človek je zviera s pamäťou, t. j. s historickým sebauvedomením (Turner, 2008: 1-2). Do druhej polovice 20. storočia ľudské telo ako fyzický a biologický objekt sa „prirodzene“ priradzovalo k prírode a preto bolo mimo pozornosti sociálnych a humanitných vied. Avšak v posledných desaťročiach v spoločenskovednom bádani možno pozorovať náhly „vzostup“ tela do pozície primárnej teoretickej kategórie, ktorá najmä v postmodernom diskurze nahradila aj také základné pojmy ako „spoločnosť“ a „kultúra“ (Lock, 1993: 134; Shilling, 2016; Turner, 2009: 143). Cieľom môjho príspevku je pozrieť sa na tento teoretický posun z perspektívy večnej debaty o opozícii prírody a kultúry.

Určenie vzťahu medzi prírodou a kultúrou sa v európskom akademickom diskurze stalo zvlášť dôležitým v 19. storočí, keď sa odohrávala expanzia koloniálnych dŕžav a následne sa začali prehlbovať poznatky v oblasti geografie, zoológie a botaniky. Rozvoj vedy viedol k formulovaniu teórie evolúcie, ktorá zaradila ľudský organizmus do jednotnej vývojovej postupnosti živých bytostí. Zároveň stret Západu s inými kultúrami nastolil otázku priamo súvisiacu s jednotou ľudstva: ak ľudia zdieľajú univerzálne charakteristiky svojho

biologického druhu a súčasne majú také rozmanité kultúrne prejavy, aká je hranica medzi prírodou a kultúrou a čo je pre človeka dôležitejšie? (Barnard, 2000: 24-25; Barth, 2005). Z hľadiska prvej antropologickej teórie – teórie socio-kultúrnej evolúcie – človek ako živočích je neoddeliteľnou súčasťou prírody; ale človek je aj tvor kultúrny, keďže ako člen ľudskej spoločnosti si kultúru osvojuje. Kultúra sú vedomosti, ktoré taktiež podliehajú zákonom evolúcie: podobne ako biologické druhy, spoločnosti sa vyvíjajú od jednoduchších foriem k zložitejším a v tomto procese sa vyvíja aj ľudské poznanie (Tylor, [1871] 1920). No aj keď v evolucionizme bolo telo dôležité z hľadiska ontologických predpokladov, priame aplikovanie biologických teórií na vysvetlenie sociálnych vzťahov bolo prinajmenšom problematické. Socio-kultúrna antropológia sa preto stala porovnávacím štúdiom ľudských kultúr, pričom príroda sa stále vnímala ako protiklad kultúry (Turner, 1991: 2).

V súlade s týmto protikladom sa ľudské telo v antropologických prácach do istého času zvyčajne konceptualizovalo ako univerzálny biologický základ, na ktorom kultúra predvádza svoju nekonečnú rozmanitosť. Posun v tomto chápaní možno pozorovať od konca 70. rokov 20. storočia; a napokon v polovici 80. rokov sa štúdium tela rozrástlo do samostatného odvetvia bádania – antropológie tela (Soukup, Dvořáková, 2016). V tom období sa rozvíjala aj medicínska antropológia, ktorá sa sústreďovala na vysvetlenie socio-kultúrnych aspektov zdravia a chorôb a v ktorej telo od začiatku zaujímalo ústredné postavenie. Zároveň sa reprezentácie tela stali dôležitými aj v antropológii rodu, najmä pre bádateľov feministického zamerania, keďže otázky moci a útlaku sa nedali riešiť bez toho, aby sa najprv nespochybnili ideológie, ktoré naturalizovali rodové rozdiely (Mascia-Lees, 2011: 1).

Tri spomenuté oblasti antropologického bádania sú určené tematicky: telo, zdravie a rod. Sú však vzájomne prepojené a využívajú spoločný teoretický arzenál. Dôležitú úlohu v ňom aj naďalej hrá vysvetlenie vzájomného pôsobenia prírody a kultúry, ktoré priamo súvisí s inými opozíciami západného akademického diskurzu: jednotliviec-spoločnosť, rozum-emócie a telo-mysel' (Ingold, 2005: 3). V nasledujúcom výklade sa budem venovať smerom teoretických úvah, ktoré najexplicitnejšie odrážajú prepojenie spomenutých protikladov a v konečnom dôsledku sú zamerané na prekonanie dichotómie príroda-kultúra. V závere svojho príspevku krátko zhrniem, ako sa tieto idey premietli do etnografických štúdií na Slovensku.

Jednotlivec a spoločnosť: dve telá alebo tri telá?

Idey Émila Durkheima o vzťahu medzi jednotlivcom a spoločnosťou položili základ sociologického bádania, ale hlboko ovplyvnili aj socio-kultúrnu antropológiu. Pri vysvetlení tohto vzťahu sa Durkheim zaoberal aj protikladom príroda-kultúra. V súlade v európskej filozofii dominujúcou perspektívou tvrdil, že človek je „dvojitý“: „Sú v ňom dve bytosti: individuálna bytosť, ktorá má svoj základ v tele a ktorej sféra pôsobenia je touto skutočnosťou prísne obmedzená, a spoločenská bytosť, ktorá v nás predstavuje najvyššiu realitu v intelektuálnej a morálnej oblasti“ (Durkheim, [1912] 1995: 15). Človek je teda *homo duplex* – má univerzálne fyzické telo a vyššie, morálne formované, „socializované“ telo. Táto predstava pretrvala v dielach Durkheimovej školy a cez ňu aj v antropologických prácach (Lock, 1993: 135).

Zvlášť významné pre antropológiu tela boli idey Durkheimovho žiaka Roberta Hertza, ktoré podnietili úvahy o tele ako o bohatom zdroji symbolických klasifikácií. Hertz sa v diele **Prevaha pravej ruky: štúdiá o náboženskej polarite** ([1907] 2007) zaoberá používaním rúk vo vzťahu k Durkheimovej opozícii posvätné-profánne a tvrdí, že pravá ruka sa vždy asociuje s posvätným, zatiaľ čo ľavá ruka s profánnym. Podľa neho univerzálna diferenciácia pravej a ľavej ruky, aj keď má biologický základ, vyplýva práve z toho, že človek je dvojité bytosť – *homo duplex*. Asymetrické využívanie rúk a s ním spojené intelektuálne a morálne reprezentácie sú kategórie predchádzajúce všetkým individuálnym skúsenostiam. Aj keď sú to produkty sociálneho myslenia, ľuďom sa javia ako „fakty prírody“ (Hertz, 2007: 39). Používanie rúk je však pre Hertza len špecifickým príkladom legimitizácie spoločenského poriadku prostredníctvom odkazu na prirodzený svet, ktorý sa chápe ako to, čo by malo byť, čo je správne. Ako poznamenáva Edward Evans-Pritchard, u Hertza sa „mierna organická asymetria stáva symbolom absolútnej morálnej polarity“ (Evans-Pritchard, 1953: 1).

Aj keď Hertzovo tvrdenie o univerzálnom spojení pravej ruky s posvätnou sférou a ľavej ruky s profánnou sférou bolo neskôr kritizované (Granet, [1933] 2007), jeho idey mali trvalý vplyv na antropologické štúdie. V mnohých z nich sa telo interpretovalo práve z hľadiska jeho symbolického potenciálu. Ako poukazuje Margaret Lock (1993: 135),

nasledujúce analýzy metaforického a metonymického využívania prírodných symbolov pri reprodukcii spoločenského poriadku vyústili do rozsiahlej literatúry o homologických vzťahoch, ktoré sa bežne vytvárajú medzi fyzickou topografiou, domácou architektúrou, sociálnym usporiadaním, správaním sa a časťami tela. Takéto homológie formujú a reprodukujú morálnu mapu v čase a priestore – dominantný spoločenský a morálny rad. Bádatelia predpokladajú, že toto usporiadanie zostáva zväčša nespochybnené, pretože sa považuje za „prirodzené“.

Odlišný prístup k štúdiu tela prezentuje najvplyvnejší žiak Durkheima Marcel Mauss vo svojej slávnej eseji **Techniky tela** ([1936] 2007). Podľa neho je telo prvým a najprirodzenejším nástrojom človeka. Je objektom, na ktorý vplyva kultúra, a zároveň nástrojom, prostredníctvom ktorého sa kultúrne činnosti vykonávajú. Telesné aktivity pritom nemožno oddeliť od toho, čo človek vie a v akej spoločnosti žije, keďže počas socializácie a inkulturácie si ľudia svoje telá špecifickým spôsobom osvojujú. Vo svojom diele Mauss predložil stručnú klasifikáciu rozmanitých postojov a gest, ktoré používajú ľudia v rôznych kultúrach pri bežných činnostiach, či už sa nachádzajú v pokoji (spánok, drep, sedenie, státie) alebo sú v pohybe (chôdza, beh, skákanie, lezenie, plávanie). Na prvý pohľad sa zdá, že aj u Maussa telo vystupuje ako prírodná *tabula rasa*, na ktorú kultúra vtláča svoju podobu. No jeho pojem „habitus“, ktorým označuje súhrn kultúrne podmienených spôsobov používania tela v spoločnosti, nepoukazuje na protiklad prírody a kultúry, ale na ich vzájomnú závislosť. Napríklad pri porovnaní spôsobov chôdze u Francúzov, Angličanov a Nemcov Mauss tvrdí, že neexistuje žiadny „prirodzený“ spôsob, ako túto techniku tela vykonávať (Mauss, 2007: 62-63). Ako však máme zladiť pohľad na chôdzu ako vrodenu schopnosť a na druhej strane získanú zručnosť? Jedným z riešení je tvrdenie, že schopnosť chodiť je biologicky univerzálna a konkrétne spôsoby chôdze vyjadrujú sociálny vplyv. Preto by malo stačiť skombinovať biologické skúmanie ľudskej prirodzenosti so spoločenskovedným skúmaním kultúrnych rozdielov (človek by sa skúmal ako

homo duplex). Avšak Mauss sa domnieval, že to nestačí – spojenie medzi ľudskou prirodzenosťou a kultúrou sa totiž dá určiť len prostredníctvom tretieho pojmu, a to ľudskej mysle. Disciplína, ktorá ju skúma, je psychológia a každý opis vzťahu medzi biologickým a sociálnym rozmerom ľudskej existencie musí ponechať priestor pre „psychologického sprostredkovateľa“ (Mauss, 2007: 53; pozri tiež Ingold, 1999). Z toho pre Maussa vyplýva, že človek nie je „dvojité“, ale „trojité“ – snažil sa preukázať vzájomnú závislosť telesnej, sociálnej a psychologickéj dimenzie ľudského života.

Špecifickú interpretáciu vzťahu medzi telesnými praktikami a spoločenskými hodnotami nachádzame v diele vplyvného antropológa Victora Turnera, ktorý sa sústredil na symbolické aspekty rituálov vo vzťahu k telu. Podobne ako Mauss, aj Turner venuje pozornosť psychológii jednotlivca ako sprostredkujúcemu činiteľu medzi fyzickým a sociálnym telom. V štúdií **Symboly v rituáli Ndembu** ([1964] 2007) tvrdí, že „rituál prispôsobuje a periodicky readaptuje biopsychického jedinca základným podmienkam a axiomatickým hodnotám ľudského spoločenského života“ (Turner, 2007: 80). Turner sleduje polysémické asociácie medzi prírodnými objektmi, časťami ľudského tela, telesnými tekutinami a sociálnym postavením jednotlivcov v spoločnosti Ndembuov a ukazuje ich flexibilitu a selektívne používanie v závislosti od veku, pohlavia a postavenia jednotlivca alebo skupiny ľudí, ktorí sú kľúčovými účastníkmi konkrétnych rituálov. V duchu Durkheima považuje symboly za „sociálne fakty“, „kolektívne reprezentácie“, ktoré spájajú jednotlivcov do spoločenského poriadku (Turner, 2007: 76). Ako také symboly vychádzajúce z tela pomáhajú ľuďom prekonávať rozpory, ktoré nevyhnutne existujú medzi ich telesnými túžbami a požiadavkami spoločenských skupín.

Mnohí ďalší antropológovia ukázali, že odkaz na symbolické klasifikačné systémy prepojené s telom legitimizuje a reprodukuje spoločenský poriadok; správanie sa jednotlivcov sa v súlade s tým môže posudzovať ako morálne vhodné alebo nevhodné. Kulmináciou tejto argumentácie sa stala teória Mary Douglas, ktorá bola výrazne ovplyvnená Durkheimom, ale aj svojim učiteľom Edwardom Evans-Pritchardom. Podobne ako Durkheim, Douglas hovorí o dvoch telách – fyzickom a sociálnom; a podobne ako Evans-Pritchard, ktorého dielo zaraďuje do sociológie poznania (Douglas, 1980), prikladá ústrednú úlohu kultúrnym kategóriám, pomocou ktorých ľudia poznávajú svet. Neoddeľuje striktne prírodné telo od sociálneho, ale poukazuje na ich prepojenie: tvrdí, že

sociálne telo obmedzuje spôsob vnímania fyzického tela. Fyzická skúsenosť tela, vždy modifikovaná sociálnymi kategóriami, prostredníctvom ktorých je poznávané, udržiava určitý pohľad na spoločnosť. Medzi týmito dvoma druhmi telesnej skúsenosti dochádza k neustálej výmene významov, takže každý z nich posilňuje kategórie toho druhého (Douglas, [1970] 2002: 69).

Symbolika tela podľa nej vždy slúži sociálnym zámerom, pričom univerzálne významy tela nejestvujú. Avšak telo je súčasne prirodzeným symbolom, ktorý slúži ako najbohatší zdroj metafor: „Tak ako je pravda, že všetko symbolizuje telo, tak je rovnako pravda, že telo symbolizuje všetko ostatné“ (Douglas, 1966: 122). A keďže telo je aj fyzický, aj kultúrny objekt, nie vždy je možné určiť, kde sa končí príroda a kde sa začína kultúra.

Podľa Douglas však vo vzťahoch medzi individuálnymi a sociálnymi telami ide o viac než len o metafory a kolektívne reprezentácie prírody a kultúry. Tieto vzťahy súvisia aj s mo-

cou a so spôsobom, akým spoločnosť kontroluje ľudské telá. Keďže symbolické klasifikácie určujú, čo je správne a čo je nesprávne, čokoľvek, čo je mimo súboru usporiadaných vzťahov, považuje spoločnosť za porušenie poriadku. Univerzálnym symbolom tohto porušenia je nečistota/špina, ktorá je vždy potenciálne nebezpečná. Podľa Douglas „kde je špina, tam je systém“ (Douglas, 1966: 44), pretože ako nečisté sa označujú „všetky udalosti, ktoré zahmlievajú či rozmazávajú prijaté klasifikácie, odporujú im alebo inak ich mätú“ (Douglas, [1975] 2001: 109). Tvrdí, že keď spoločnosť pociťuje ohrozenie, bude reagovať zosilnením sociálnych mechanizmov, ktoré slúžia na kontrolu hraníc skupiny. Telo v tejto situácii nadobúda aj politický význam. Douglas venuje pozornosť rituálom, ktoré sprevádzajú politické konanie a poukazuje na to, že v tejto súvislosti sú zvlášť dôležité symboly telesných tekutín a výlučkov (ako krv, pot, semeno, sliny a pod.), pretože môžu prechádzať hranicami tela a ako také sa vymykajú zo symbolického poriadku. Aj Douglas teda predkladá ideu „troch tel“, ale táto trojica je iná ako u Maussa – popri fyzickej a sociálnej dimenzii tela namiesto psychologickej tu nachádzame politickú.

Idea politickej kontroly tela v rozvinutej podobe je prítomná v antropológii rodu a v medicínskej antropológii. Tieto prepojené odvetvia antropologického bádania, v ktorých sa telo stáva nielen fyzickým a sociálnym, ale predovšetkým politickým objektom, boli výrazne ovplyvnené dielom Michela Foucaulta, najmä jeho prácami o dejinách šialenstva, medicíny a väzenia (Foucault, [1969] 1972, [1975] 1979, [1976] 1980). V protiklade k teóriám moci, ktoré sa zameriavajú na nadvládu jednej skupiny nad druhou, Foucault zaviedol pojem „biomoc“, ktorým označuje spôsoby, akými sa moc prejavuje v každodenných praktikách a rutinných postupoch. Ústredným pojmom jeho úvah je koncept dozoru, ktorý sa inštitucionalizuje prostredníctvom disciplinárnych techník. Dozor vedie k produkcii poslušných tel – pri každodenných činnostiach vzťahujúcich sa na hygienu, zdravie a sexualitu jednotlivci vykonávajú sebakontrolu a sebadisciplínu a tým sa podriaďujú sami, podieľajúc sa na vlastnom útlaku prostredníctvom svojich tel.

V medicínskej antropológii myšlienky Foucaulta o biomoci v prepojení s ideami Douglas našli vyjadrenie v koncepcii „troch tel“, ktorú predložili Nancy Scheper-Hughes a Margaret Lock (1987). Navrhujú tri perspektívy, z ktorých možno na telo nazerať: ako na prežívané individuálne telo, čo je spojené s pojatím seba ako osoby; ako na sociálne telo, prirodzený symbol pre uvažovanie o vzťahoch medzi prírodou, spoločnosťou a kultúrou; a ako na politické telo, objekt sociálnej a politickej kontroly. „Tri telá“ podľa nich predstavujú nielen tri samostatné a prekrývajúce sa jednotky analýzy, ale aj tri rôzne teoretické prístupy a epistemológie: fenomenológiu (individuálne telo, žité ja), štrukturalizmus a symbolizmus (sociálne telo) a postštrukturalizmus (politické telo) (Scheper-Hughes, Lock, 1987: 8). V tejto koncepcii dôležitú úlohu hrajú emócie. Autorky navrhujú teoretickú perspektívu, v ktorej emócie vystupujú ako mediátor medzi troma telami:

Emócie ovplyvňujú spôsob prežívania tela, choroby a bolesti a premietajú sa do obrazov dobre alebo zle fungujúceho sociálneho tela a politiky tela. Keďže emócie zahŕňajú tak pocity, ako aj kognitívne orientácie, verejnú morálku i kultúrnu ideológiu, predpokladáme, že predstavujú dôležitý chýbajúci článok, ktorý dokáže prepojiť myseľ a telo, jednotlivca, spoločnosť a politické telo (Scheper-Hughes, Lock, 1987: 28).

Táto idea je súčasťou všeobecného teoretického posunu, v ktorom diskusia o protiklade rozumu a emócií hrá ústrednú úlohu v prekonaní dichotómie príroda-kultúra.

Rozum a emócie: protiklad alebo jednota?

V západnej vedeckej tradícii dlho panoval názor, že emócie sú odlišné od rozumového uvažovania. Tento pohľad bol charakteristický pre grécku filozofiu, ktorá výrazne ovplyvnila kresťanstvo a západný akademický diskurz (Lyons, 1999: 22-23). V sociálnovednom bádani rozlíšenie medzi rozumom a citmi nachádzame už v ranom období. Durkheim vo svojej vízii „dvojitého človeka“ pokladal emócie za prirodzené prejavy fyzického tela, na rozdiel od vedomého uvažovania príznačného pre telo sociálne – vedomie je produktom spoločnosti a má za dôsledok sebakontrolu vyžadovanú morálnymi normami. Práve prevaha emócií nad rozumom je podľa neho charakteristická pre „primitívov“, ktorí sú bližšie k prírode: „Keďže citové a vášnivé prejavy primitíva nie sú plne podriadené jeho rozumu a vôli, ľahko stráca sebakontrolu“ (Durkheim, 1995: 217). V nadväznosti na Durkheima aj Mauss klasifikuje spoločnosti podľa toho, do akej miery ich príslušníci podliehajú emóciám alebo sú voči nim odolní:

Táto odolnosť voči emocionálnym záchvevom je v spoločenskom a mentálnom živote zásadná. Oddeluje, dokonca klasifikuje takzvané primitívne spoločnosti: podľa toho, či sa v nich prejavujú brutálnejšie, nereflektované, nevedomé reakcie, alebo naopak izolovanejšie, presnejšie činy riadené jasným vedomím. Práve vďaka spoločnosti dochádza k zásahu vedomia (Mauss, 2007: 67).

Idea spoločensky a kultúrne danej „nadvlády vedomia nad emóciami a nevedomím“ (Mauss, tamže) bola súčasťou aj ďalších antropologických teórií, pričom emócie ako súhrnná kategória sa priradzovali k prírode a boli teda charakteristikou prirodzeného, fyzického tela – v protiklade k rozumnému konaniu určenému socializáciou a zodpovedajúcimi kultúrnymi znalosťami. Napríklad Bronislaw Malinowski vo svojich úvahách o mágii ako opozícii k racionálnemu uvažovaniu tvrdí, že

všetky inštinkty a emócie, všetky praktické aktivity vedú človeka do slepých uličiek, kde ho v rozhodujúcom momente zradia medzery v jeho vedomostiach a rané obmedzenia jeho pozorovacej sily a rozumu. Ľudský organizmus na to reaguje v spontánných výbuchoch, ktoré ústia do primitívnych spôsobov správania a primitívnych presvedčení o ich účinnosti (Malinowski, 1948: 70).

Preto je podľa neho mágia „vždy najsilnejšia tam, kde ide o podstatné záujmy; kde sa zobúdzajú vášne a prudké emócie; kde záhadné sily prekážajú úsiliu človeka; a kde si musí uvedomiť, že existuje niečo, čo uniká najstarostlivejšej kalkulácii a najsvedomitejším prípravám“ (Malinowski, 1922: 395-396).

Avšak v 30. rokoch 20. storočia sa na americkej pôde emócie stali dôležitou súčasťou teórií kultúry. V dielach antropológov školy kultúry a osobnosti a následne v psychologickej antropológii bádatelia už nedávali emócie do protikladu voči kultúre, ale prevzali ideu Sigmunda Freuda o tom, že sú podstatné vo vysvetlení ľudského správania sa – a teda z antropologickej perspektívy správania sa kultúrneho. Napríklad Ruth Benedict prikladá emóciám kľúčovú úlohu v samotnom vytváraní kultúry tvrdiac, že v pozadí tohto procesu sú usporiadané vzory ideí a emócií, ktoré sú zdieľané a stávajú sa súčasťou zmýšľania počas výchovy dieťaťa. Práve tieto konfigurácie robia kultúru „artikulovaným

celkom“ a ten zodpovedá temperamentu jej príslušníkov, pretože integrácia jednotlivých psychologických črt je určená hlavnou emočnou témou – étosom danej kultúry (Benedict, 1934).

No aj napriek tomu, že emócie sa v psychologickej antropológii priradili ku kultúre, stále sa vymedzovali voči vedomému, rozumovému uvažovaniu, ktoré súvisí so sociálnymi normami. Aj Benedict, aj ďalší bádatelia, ktorých zaradujeme do tohto odvetvia antropológie, vychádzali z predpokladu o tom, že príslušníci každej kultúry zdieľajú určitý spôsob *potláčania* emócií s cieľom regulovať sociálne správanie sa. Normy skupiny podľa nich určujú, ako by mal jednotlivec čeliť základným konfliktom a napätiu sociálneho života (postoje k autorite, frustrácia, agresia a pod.) a ako funguje spoločenská kontrola pri porušení týchto noriem (mechanizmy viny a hanby, vyjadrovanie alebo potláčanie nenávisťi a pod.) (Patterson, 2001: 107-110).

Podradenosť emócií voči vedomému uvažovaniu v spoločenskovednom vysvetlení ľudského správania začala ustupovať spolu s vývojom antropológie tela v 80. rokoch 20. storočia a od 90. rokov počet antropologických prác venovaných emóciám začal rýchlo stúpať (napr. Heelas, 1996; Lutz, Abu-Lughod, 1990; Lutz, White, 1986; Schwartz, White, Lutz, 1992). Teoretickým smerom, v ktorom emócie hrali dôležitú úlohu, bola takzvaná antropológia skúsenosti zameraná na prežívanie a performatívne správanie. Za svoj vznik vďačí toto odvetvie Victorovi Turnerovi. Podľa neho existuje rozdiel medzi tým, ako sa človek správa a tým, čo človek prežíva/zažíva. Rozlišovacím znakom je to, že komunikácia skúsenosti odkazuje na osobnosť človeka – zatiaľ čo vo vzťahu k iným ľuďom hovoríme o správaní, vo vzťahu k sebe hovoríme o skúsenosti. Skúsenosť odkazuje na aktívnu osobnosť, ktorá nielen koná, ale aj formuje konanie (Turner, 1982; Turner, Bruner, 1986).

V tomto chápaní skúsenosti bolo dôležité zmyslové vnímanie, ktoré patrí k základným biologickým aspektom telesnosti. Preto sa v ďalšom pod-odvetví antropologického bádania tela – v antropológii zmyslov – znovu vynorila otázka vzťahu medzi prírodou a kultúrou. Ako hovorí Costance Cassen (1997: 401), „hlavným predpokladom koncepcie ‚antropológie zmyslov‘ je, že zmyslové vnímanie je kultúrny, ako aj fyzický akt. To znamená, že zrak, sluch, hmat, chuť a čuch nie sú len prostriedkami vnímania fyzických javov, ale aj cestami prenosu kultúrnych hodnôt.“ Aj Jack Goody poukazuje na to, že hoci činnosti zmyslov sú pre ľudský druh univerzálne a rozdiely medzi vnemovými skúsenosťami sú skôr individuálne, v rôznych kultúrach sú zmysly rozdielne chápané a zdôrazňované, pričom pojmové vzťahy sú rozpracované najmä v spoločnostiach, ktoré disponujú písomnosťou (Goody, 2002: 27).

Emócie sa stali dôležitou súčasťou teoretických úvah o tele, ktoré sa sústreďovali na symbolické významy. Michelle Rosaldo (1984) zaradila štúdium emócií do kontextu kultúrnej analýzy a tvrdila, že emócie nevyhnutne zahŕňajú nielen pocity, ale aj význam. Ľudia na celom svete sa podľa nej učia priradovať subjektívnym pocitom kultúrne vytvorené označenia; tieto pojmy, sémanticky odlišné v rôznych kultúrach, premostujú telesné a kultúrne aspekty fungovania človeka. Redukcia emócií buď na myšlienkové procesy alebo na čisto telesné reakcie preto stráca zmysel a emócie sa nedajú oddeliť od kultúry. V tejto súvislosti Rosaldo hovorí o stelesnenom myslení a tvrdí, že „afekty nie sú o nič menej kultúrne a o nič viac súkromné než presvedčenia“ (Rosaldo, 1984: 141).

Najmä v postmodernom diskurze, ovplyvnenom dielom Foucaulta, sa emócie prepájali aj s mocenskými vzťahmi. Napríklad v diskusiách o úlohe štátu pri autorizácii a predpisovaní konkrétnych foriem emocionálneho diskurzu sa hovorilo o politike stelesnených emócií (Delvecchio Good, Good, 1988; Jenkins, 1991). Viacerí bádatelia sa snažili dekonštruovať konvenčné dichotómie spoločenskovedných kategórií odvodené zo západného filozofického myslenia a prepojiť telo, rozum a emócie (napr. Obeyesekere, 1985; Parkin, 1985). Scheper-Hughes a Lock vo svojej úvahe o fyzickom, sociálnom a politickom tele tvrdia, že v sociálnej antropológii sa záujem o emócie do istého času obmedzoval na formálne, verejné a ritualizované príležitosti. Súkromnejšie prejavy emócií boli zvyčajne ponechané psychoanalytickým a psychobiologickým antropológom, ktorí ich redukovali na diskurz o vrodenných pudoch, impulzoch a inštinktoch. No táto deľba práce založená na falošnej dichotómii medzi kultúrne podnietenými pocitmi a prirodzenými vášňami podľa autoriek vedie späť k epistemologickému zmätku spojenému s dichotómiami príroda-kultúra, jednotlivец-spoločnosť a myseľ-telo. Navrhujú odlišnú perspektívu – podľa nich každá antropológická štúdia tela by mala vychádzať aj z teórie emócií (Scheper-Hughes, Lock, 1987: 28).

Avšak práve vytvorenie takejto teórie je pre spoločenskovedné bádanie veľkou výzvou, keďže vyžaduje interdisciplinárny prístup. Na tomto mieste znovu môžeme spomenúť Maussov koncept „trojitého človeka“, ktorý sa má skúmať prepojením poznatkov biológie, sociálnych vied a psychológie. K teoretickým úvahám, ktoré vznikli v dôsledku takehoto prepojenia, patrí biokultúrny prístup ku skúmaniu emócií, ktorý sa začal rozvíjať od 80. rokov 20. storočia. Podobne ako Sheper-Hughes a Lock, viacerí psychológovia evolučného zamerania poukazovali na to, že práve emócie majú úlohu mediátora medzi sociálnymi a biologickými aspektmi ľudskej existencie. Novým prvkom v tomto argumente bol praktický pohľad na to, ako presne sa emócie majú skúmať. V rámci takzvaného „komponenčného prístupu“ emócie (podobne ako pamäť a percepcia) sa vnímali ako pozostávajúce z viacerých prvkov – aj telesných, aj kognitívnych. Preto ich konceptualizácia by mala vychádzať z empirických dát rôznych druhov: musí brať do úvahy fyziológiu, výroky, pozorovanie sociálneho správania sa i reakcií skupiny na správanie sa jednotlivca (Plutchik, 1984; Sherer, 1984, ako citované v Lyon, 1999: 184).

Významným momentom v tomto argumente bolo prepojenie emócií so sociálnym životom. Ako argumentuje Margot Lyon,

emócie sú neoddeliteľnou súčasťou nášho bytia. V evolučných termínoch naša kapacita pre zažívanie udalostí, percepciu a vyjadrenie emócií je spojená s vývojom čoraz zložitejších foriem sociálnych vzťahov. Naozaj, vývoj afektívneho systému je funkciou sprostredkovania sociálnych vzťahov, *nie* primitívnym pozostatkom našej „zvieracej“ minulosti, ktorý bol v ľudskej evolúcii potlačený „rozumom“. [...] Emócie nie sú ani primárne primitívnym pudom, ktorý, keď nie je potlačený, vzplanie a naruší sociálne fungovanie, ako tvrdil Freud. Emócie skôr komplexným spôsobom *organizujú* ľudské správanie. [...] Ďalej, emócie nemožno vnímať len ako vnútorné stavy, keďže sú *funkciou* sociálnych vzťahov (Lyon, 1999: 185, zdôraznené autorkou).

V tomto zmysle je dôležité, že v evolučných teóriách sa rozlišuje medzi základnými emóciami, o ktorých hovoril už Charles Darwin (1899), a emóciami komplexnejšími alebo odvodenými od základných. Základné emócie, na rozdiel od emócií odvodených, predsta-

vujú evolučne vyvinuté adaptácie – súvisia so situáciami, ktoré sa opakovali nespočetne veľakrát v dejinách evolúcie: boj, únik pred nebezpečenstvom, láska, smrť, konflikt a pod. Objavujú sa veľmi rýchlo, bez vedomého uvažovania (ich adaptívnu hodnotu je rýchla mobilizácia organizmu pri závažnej udalosti) a trvajú krátko (aj tento moment predstavuje adaptívnu hodnotu, keďže organizmus je vzápätí pripravený na ďalšiu reakciu) (Johnson-Laird, Oatley, 1992; Tooby, Cosmides, 1990: 407-408). Trvalejšie emócie (napríklad žiaľ) sú sériami opakujúcich sa krátkodobých emocionálnych stavov, zatiaľ čo tzv. emocionálne „scenáre“ (napríklad láska či nenávisť) už predstavujú komplexné kognitívne schémy (Ekman, 1999). Prejavy trvalých emočných stavov a emocionálnych scenárov prebiehajú na vedomej úrovni a preto nie je ťažké ukázať, že sú ovplyvnené kultúrnym kontextom. Avšak v prípade základných emócií ich automatickosť zakotvená v biológii predstavuje teoretickú výzvu pre zdôvodnenie tvrdenia, že to, čo a ako cítime, určuje kultúra. Na túto výzvu odpovedajú teórie, v ktorých kultúra je vnímaná ako súčasť evolučného vývoja ľudského druhu.

Podľa Paula Ekmana (1999) každá jednotlivá základná emócia je typom rýchlej odozvy, ktorá sa na úrovni tela prejavuje špecifickými fyziologickými procesmi a špecifickými telesnými, najmä mimickými prejavmi alebo signálmi. Ich prostredníctvom človek poskytuje iným ľuďom informáciu o svojej reakcii na udalosti vo vonkajšom prostredí. Preto emocionálne prejavy sú podstatné pre reguláciu sociálnych vzťahov, ale aj pre bezpečnosť skupiny. Okrem špecifických telesných (fyziologických a mimických) prejavov, jednotlivé základné emócie sa určujú aj konkrétnymi typmi podnetov. Napríklad strach je vyvolaný vonkajšou hrozbou, strata blízkeho človeka vyvoláva smútok. Tieto typy podnetov platia naprieč kultúrami, sú teda univerzálne. Ich konkrétna podoba však v rôznych kultúrach nemusí byť rovnaká: napríklad ako hrozba sa môže vnímať nielen nebezpečné zviera, ale aj magický predmet, ktorý v inej kultúre by sa za nebezpečný nepovažoval; aj konkrétne určenie toho, kto je blízky, môže byť v odlišných kultúrach rôzne. Preto kultúrna a sociálna výchova je pre aktivovanie emócií podstatná, i keď je biologicky podmienená tým, že určité typy emocionálnych reakcií sa učia ľahšie. Môžeme tak hovoriť o sociálnom učení sa, na ktoré sme biologicky pripravení.

Biokultúrny prístup k skúmaniu emócií sa uplatňuje aj v špecifickom odvetví antropologického bádania – v kultúrnej psychológii, ktorá skúma spôsoby, akými kultúrne tradície a sociálne praktiky regulujú, vyjadrujú, transformujú a pretvárajú ľudskú psychiku (Shweder, 1990). Kultúrna psychológia sa charakterizuje dvoma základnými predpokladmi: koncepciou kultúry, ktorá je symbolická a behaviorálna zároveň; a myšlienkou, že interpretácia, konceptualizácia a iné procesy, ktoré vedú k vytvoreniu symbolických významov, z väčšej časti prebiehajú automaticky, bez toho, aby si to človek uvedomil. Príkladmi takýchto „aktov významu“ (*acts of meaning*) sú automatické úsudky o znečistení tela alebo, naopak, o jeho posvätnosti; o chorobe ako odplate za nemorálne činy; či o hodnote plachosti, skromnosti a zahanbenia, keďže signalizujú, že ľudia sú slušní a plnia svoju úlohu pri udržiavaní a kontrole spoločenského poriadku. Podobné úsudky sa vo výskumoch kultúrnej psychológie interpretujú v súlade s kontextom každodenného života, ako výsledok procesov podmienených implicitnými významami a pojmovými schémami danej kultúry (Rozin a kol., 2000; Shweder a kol., 2008: 410).

Dobrým príkladom toho, ako sa tento teoretický rámec môže aplikovať na kultúrne javy, je teória morálnych emócií, ktorá vznikla v kultúrnej psychológii. Podľa Jonathana Haid-

ta (2003) morálne emócie sa aktivujú v situáciách spojených so záujmami/blahobytom spoločnosti ako celku alebo aspoň iných ľudí. Vyčleňuje štyri skupiny morálnych emócií, ktoré súvisia s odsudzovaním iných (pohrdanie, hnev, hnus/odpor), seba-uvedomením (hanba, rozpaky a vina), pocitmi voči trpiacim (súcit) a pozitívnym hodnotením iných (vdáka a obdiv). Medzikultúrne výskumy ukazujú, že ak sledujeme ich explicitné vyjadrenie, môžeme získať detailnejší pohľad na súbor morálnych pravidiel, ktorými sa riadi život komunity a ktoré sú často odlišné od legislatívy alebo konvencií v širšej spoločnosti (Haidt a kol., 1997; Haidt, 2012; Haidt, Joseph, 2008).

Poukázanie na sociálny a morálny aspekt emócií je v súlade s tvrdením Durkheima o tom, že konanie v skupinách vyvoláva v ľuďoch „morálnu silu“. Podľa neho je táto sila čiastočne založená na emóciách, ktoré majú svoj pôvod v konkrétnych sociálnych formách. Tieto emócie alebo „kolektívne pocity/sentimenty“ sú pre Durkheima základom produkčnej sily, účinnosti spoločnosti (Durkheim, 1995: 212, 367). Podobne ako u Durkheima, aj v evolučnom prístupe je sociálna ontológia emócií podstatná, ale tu sa venuje pozornosť aj úlohe, ktorú v tomto procese hrá telo. Emócie sa považujú za výsledok sociálnej podstaty ľudskej telesnosti a zároveň za inherentnú súčasť spoločenského správania, keďže ho organizujú. Aj keď spôsob organizácie správania presahuje rámec vedomého uvažovania, emócie nie sú protikladom rozumu – patria k psychologickým mechanizmom, z ktorých pozostáva komplexná ľudská myseľ.

Biokultúrny prístup sa v spoločenskovednom bádani o tele uplatňuje aj vo vzťahu k pojmom habitus a stelesnenie. Tieto koncepty sa stali súčasťou viacerých teoretických úvah a hrajú kľúčovú úlohu v prekonaní dichotómie telo-myseľ a v konečnom dôsledku aj dichotómie príroda-kultúra.

Telo a myseľ: *habitus a stelesnenie*

Idey Marcela Maussa o habituse ako súbore všetkých techník tela sa stali predzvesťou paradigmy stelesnenia, ktorá v sociálnych vedách vznikla v druhej polovici 20. storočia, okrem iného pod vplyvom fenomenologickej filozofie. Pojem stelesnenie (franc. *corporéité*, preložené do angličtiny ako *embodiment*) pochádza z diela francúzskeho filozofa Mauricea Merleau-Pontyho (1962). Podľa neho neexistuje jasná hranica medzi telom a myslou, pretože neexistuje rozdiel medzi telesným správaním a správaním plynúcim z myslenia; skôr existuje ich jednota. Všetky skúsenosti človeka so svetom sú stelesnené a telo je aj sociálnym činiteľom – nemôžeme pochopiť svet, v ktorom žijeme, ani nemôžeme vzájomne komunikovať či pôsobiť na prostredie bez svojho tela; všetko, čo vieme, všetko, čo robíme a všetko, čím sme, je sprostredkované telom. Filozofický koncept stelesnenia teda ponúkal dynamické chápanie ľudského bytia ako neoddeliteľného od univerzálnej ľudskej telesnosti a zdôrazňoval to, že ľudská skúsenosť je proces (Chrisler, Jonston-Robledo, 2018: 8; Lock, Farquhar, 2007: 1).

V druhej polovici 20. storočia sa sociálnymi aspektmi telesnosti zaoberali mnohí filozofi, ale aj sociológovia, psychológovia a antropológovia. Poslední sa im venovali aj vo svojich etnografických výskumoch (napríklad Hallpike, 1969; Leach, 1958; Leenhardt, 1979; Lévi-Strauss, 1961; Miner, 1956). V zmysle teoretických úvah k najdôležitejším autorom patrili Irving Hallowell (1955), ktorého koncepcia znamenala metodologický posun v rámci školy kultúry a osobnosti. Hallowell sformuloval pojmy percepcie a konania (*practice*),

ktoré mali rozhodujúci vplyv na chápanie stelesnenia v antropológii. Označoval kontext, v ktorom človek koná, ako behaviorálne prostredie a tvrdil, že prostredníctvom percepcie človek rozpoznáva seba ako objekt vo svete objektov. Považoval sebauvedomenie za všeobecný aspekt štruktúry ľudskej osobnosti a súčasne za nevyhnutný aspekt fungovania spoločnosti.

Jednou z najvplyvnejších koncepcií sociálnych vied zahrňujúcich ideu stelesnenia je teória konania Pierra Bourdieua (franc. *théorie de la pratique*, preložené do angličtiny ako *theory of practice*, Bourdieu, [1972] 1995). Bourdieu nadväzuje na Maussov pojem habitu-su, ale rozširuje a prehĺbuje jeho význam. Definuje habitus ako systém trvalých dispozícií, ktorý jednotlivec získava v ranom období života. Je to nevedomý, kolektívne vštepovaný princíp vytvárania a štruktúrovania praktík a reprezentácií, predurčujúci vzorce myslenia, vnímania a hodnotenia. Zároveň sa habitus zapisuje do ľudského tela prostredníctvom spôsobov správania, fyzických záľub a zaobchádzania s vlastným telom. Habitus nie je konaním samotným – je to systém *dispozícií* na konanie. Pojem dispozície zahŕňa aj ideu sklonu k určitému druhu správania, aj ideu štruktúry. Pritom habitus nevytvára praktiky nesystematicky alebo náhodne, pretože existuje

princíp generujúci a zjednocujúci všetky praktiky, systém neoddeliteľne poznávacích a hodnotiacich štruktúr, ktorý organizuje videnie sveta v súlade s objektívnymi štruktúrami determinovaného stavu sociálneho sveta: týmto princípom nie je nič iné ako *sociálne informované telo*, so svojimi chuťami a nechuťami, nutkaniami a odporom, slovom, so všetkými *zmyslami*, teda nielen s tradičnými piatimi zmyslami – ktoré nikdy neuniknú štrukturujúcejmu pôsobeniu sociálneho determinizmu – ale aj so zmyslom pre nutnosť a zmyslom pre povinnosť, zmyslom pre orientáciu a zmyslom pre realitu, zmyslom pre rovnováhu a zmyslom pre krásu, so zdravým rozumom a zmyslom pre posvätno, taktickým zmyslom a zmyslom pre zodpovednosť, obchodným zmyslom a zmyslom pre slušnosť, zmyslom pre humor a zmyslom pre absurditu, morálnym zmyslom a zmyslom pre praktickosť, atď. (Bourdieu, 1995: 124, zdôraznené autorom).

Myšlienky Bourdieua o sociálne informovanom tele a o konaní ako časovej a dynamickej kategórii, ktorá by sa mala stať základom analýzy spoločnosti, sú trvalou inšpiráciou pre antropológiu. Spolu s ideami Merleau-Pontyho sa jeho teória stala východiskom aj pre antropologickú koncepciu stelesnenia v diele Thomasa Csordasa, ktorý ju aplikoval vo svojom výskume liečiteľských praktík v charismatických kresťanských hnutiach v Amerike (Csordas, 1990, 1994). Podľa Csordasa je telo základným východiskom nielen pre analýzu kultúry, ale aj pre skúmanie pojatia osobnosti. Tvrdí, že analýza percepcie a konania zakotvených v tele vedie k eliminácii konvenčného rozlišovania medzi subjektom a objektom a to umožňuje pochopiť, ako sa kultúrne objekty (vrátane konceptu „ja“) konštituujú alebo objektivizujú – nielen v procesoch ontogenézy a socializácie dieťaťa, ale aj v neurčitosti a premenlivosti kultúrneho života dospelých (Csordas, 1990: 40).

V posledných dekádach „všadeprítomnosť“ tela v sociálnych a humanitných vedách viedla ku vzniku rozmanitých prístupov k skúmaniu telesnosti najmä v prácach postmoderných a feministicky zameraných antropológov. Ako poukazujú Lock a Farquhar, tieto diela sú často ovplyvnené rodovým, etnickým a právnym aktivizmom a sústredujú sa na dynamické a pluralitné zažívanie telesnosti, na ktoré sa už nemožno odvolávať jedi-

ným pojmom „telo“. Zo záujmu o ľudské telo tak „vyplynulo množstvo tiel, ktoré vyzývajú k mnohým disciplinárnym pohľadom a spôsobom interpretácie. Ak sú telá a životy historicky podmienené, hlboko ovplyvnené kultúrou, diskurzom a politikou, potom ich nemožno zhrnúť do jedného druhu rozprávania“ (Lock, Farquhar, 2007: 2; pozri tiež štúdiu Kamily Beňovej v tomto čísle).

Vo feministických prácach aplikovanie pojmu „stelesnenie“ závisí od povahy skúmaného socio-kultúrneho javu. Podľa Chrisler a Jonston-Robledo (2018) napríklad kultúrna tendencia definovať ženu ako jej telo či tvár podnietila výskumy feministických bádateľov a bádateľiek zamerané na to, ako pojmá ženského tela ovplyvňuje sebavedomie ženy, jej obraz a identitu. Vznikli viaceré štúdie zameriavajúce sa na ženskú krásu a obraz ženy v populárnej či masovej kultúre (napr. Banner, 1983; Callaghan, 1994; Glassner, 1988; Reischer, Koo, 2004; Roman, 1988; Sault, 1994). V súvislosti s pojmami krásy ženského tela sa feministické diela venovali aj zdravotným aspektom. Zaradujú sa teda nielen do antropológie rodu, ale aj do medicínskej antropológie. K častým témam v tejto oblasti patrili poruchy stravovania, obezita a diéty (napr. Braziel, LeBesco, 2001; Chernin, 1981; Orbach, 1978) či kozmetická chirurgia a iné zásahy na tele (napr. Davis, 1993; Jones, 2004; Mascia-Lees, Sharpe, 1992). Špecifickými témami boli udalosti životného cyklu súvisiace s biologickou reprodukciou – pôrod, menštruácia a menopauza. V medicínskej antropológii sa spájali s procesom medikalizácie a vo feministicky zameraných prácach sa v duchu Foucaulta interpretovali v termínoch útlaku a sociálnej kontroly nad telom (napr. Buckley, Gottlieb, 1988; Lock, 1995; Lock, Nguyen, 2010; Martin, 1987; Stoppard, 1992).

Vo všeobecnosti sa dá povedať, že pojem stelesnenia hrá ústrednú úlohu vo feministickom vysvetlení reprodukcie ženskosti (Bordo, 2008). Vplyvným konceptom je v tomto zmysle „performativnosť rodu“, o ktorej hovorí Judith Butler. Tvrdí, že pri skúmaní rodu je dôležité venovať sa spôsobu, akým anticipácia rodovej podstaty vytvára to, čo sa v nej prezentuje. Podľa nej performativita nie je ojedinelý akt, ale opakovanie a rituál, ktorý dosahuje svoje účinky prostredníctvom naturalizácie v kontexte tela. Pritom z performativnosti rodu vyplýva, že „to, čo považujeme za vnútornú podstatu rodu, je vytvorené pomocou trvalého súboru aktov, ktoré sú prezentované prostredníctvom rodovej štylizácie tela“ (Butler, [1990] 2002: xiv-xv).

Koncept stelesnenia zahrňujúci aj myseľ, aj telo sa v antropológických prácach väčšinou používal na prekonanie dichotómie príroda-kultúra s dôrazom na kultúru. Odlišné je teoretické stieranie hranice medzi telom a myslou v evolučnej a kognitívnej antropológii, kde idea biologickej evolúcie je východiskovým bodom úvah o človeku ako kultúrnej bytosti. Základným predpokladom tohto odvetvia antropológického bádania je téza, že kultúra je súčasťou ľudskej biológie a významným faktorom v evolúcii ľudského druhu. Práve vďaka kultúre sa evolúcia človeka výrazne líši od evolúcie iných živočíšnych druhov. Ako tvrdia Robert Boyd a Peter Richerson (2005: 4),

na rozdiel od iných živých tvorov ľudia majú kumulatívnu kultúrnu adaptáciu. Ľudia sa učia od iných, zlepšujú svoje poznatky, prenášajú ich na ďalšiu generáciu, kde sa tie opäť zlepšujú, a tak ďalej, čo vedie k rýchlej kultúrnej evolúcii vynikajúcich adaptácií na konkrétne prostredie. Táto schopnosť umožnila ľudským populáciám stať sa najrozšírenejším a najvariabilnejším druhom na Zemi.

Z toho, že kultúra v zmysle informácie, ktorú ľudia získavajú od iných prostredníctvom učenia, je adaptívnym faktorom v evolúcii ľudského druhu, vyplýva aj pohľad na ľudské myslenie. V rámci evolučných teórií využívaných v kognitívnej antropológii sa myslenie chápe ako zložitý hierarchický systém, ktorého jednotlivé súčasti majú špecifické funkcie. Tieto psychologické mechanizmy sú adaptáciami a ich podoba sa ustálila v období pleistocénu, keď ľudia boli lovcami a zberačmi. Preto nemusia mať priamy vzťah k súčasnému spôsobu života a neprejavujú sa na úrovni súčasných kultúrnych javov – sú skôr v ich pozadí (Cosmides, Tooby, Barkow, 1992; Sperber, Hirschfeld, 1999).

Je pozoruhodné, že kognitívna perspektíva skúmania tela zodpovedá vyššie uvedenému tvrdeniu Maussa, že každý opis vzťahu medzi biologickým a sociologickým rozmerom ľudskej existencie musí ponechať priestor pre „psychologického sprostredkovateľa“ (Mauss, 2007: 53). Ako poznamenáva Tim Ingold, hoci Mauss „nedokázal rozpracovať dôvody tohto tvrdenia a pravdepodobne mu na to chýbali koncepčné nástroje, tie boli jasne uvedené v novších príspevkoch do teórie kultúry, do veľkej miery inšpirovaných vývojom kognitívnych vied“ (Ingold, 1999: 2).

Rozdiel v evolučnom prístupe k skúmaniu tela v porovnaní s inými teoretickými smermi spoločenskovedného bádania nie je v ideí vzájomnej závislosti tela a kultúry – tá je príznačná prakticky pre všetky koncepcie v antropológii tela, ktoré vznikli na konci 20. storočia. Odlišnosť skôr spočíva v metodológii – prepojenie etnografických dát s psychologickými a biologickými výskumami dovoľuje detailnejšie vysvetlenie mechanizmov v pozadí osvojovania si kultúry a konkrétnych podôb ľudského správania.

Telo v etnografických prácach slovenských bádateľov

V spoločenskovednom bádani na Slovensku, podobne ako v západnej socio-kultúrnej antropológii, telo dlhý čas nevystupovalo ako samostatný objekt bádania. Avšak oblasti výskumu zodpovedajúce medicínskej antropológii a antropológii rodu boli zastúpené viacerými etnografickými prácami, i keď sa ich teoretické zameranie od raného obdobia do konca 20. storočia líšilo od západného. Pôvodným cieľom antropológie v koloniálnych dŕžavách, ktoré prichádzali do kontaktu s inými spoločnosťami, bolo nájsť chýbajúce články ľudských dejín, teda opísať prehistóriu ľudstva prostredníctvom komparatívneho štúdia kultúr. V strednej Európe však dominovala nemecká akademická tradícia, ktorá popri pozornosti venovanej „iným“ bola sústredená na skúmanie vlastnej kultúry (Barnard, 2000: 2). Slovenský národopis v 19. storočí a v prvej polovici 20. storočia sledoval práve túto líniu bádania a zameriaval sa na vlastnú ľudovú či tradičnú kultúru umiestňovanú predovšetkým do vidieckeho prostredia (Melicherčík, 1945). Po nástupe komunistického režimu koncom 40. rokov 20. storočia v spoločenskovednom bádani dominantnou interpretačnou perspektívou sa stal marxizmus-leninizmus, i keď táto verzia marxizmu nebola teóriou, ale skôr ideológiou operujúcou marxistickými termínmi s politickými cieľmi (Kiliánová, Popelková, 2010). Obrat v teoretickom zameraní etnológie na Slovensku nastal v 90. rokoch 20. storočia, kedy bádatelia začali vo väčšej miere využívať antropologické koncepcie. Táto zmena sa odrazila aj na skúmaní tela, rodu a zdravia.

Do prelomu 20. a 21. storočia otázky spojené s telesnosťou vystupovali v etnografických prácach predovšetkým vo vzťahu k tradičnej kultúre, pričom toto zameranie zostáva-

lo dôležité aj neskôr. Významnou témou bola rodina a príbuzenstvo na vidieku (napr. Apáthyová-Rusnáková, 1972; Botiková, 1982; Salner, 1986). Ďalším dôležitým smerom bádania boli obyčaje životného cyklu – téma priamo súvisiaca s telom a biologickou reprodukciou, ale aj s rodom (napr. Beňušková, 1992; Botík, 2001; Feglová, 1979, 1989, 1998, 2010; Feglová, Jakubíková, 2000; Jágerová, 2001; Jakubíková, 1990). V skúmaní kultúrnych predstáv o zdraví a chorobách etnologické práce sa od raného obdobia taktiež sústreďovali na tradičnú kultúru, konkrétne na ľudové liečenie, pričom dôležitou témou tu boli a zostávajú magické predstavy a praktiky (napr. Horváthová, 1974, 1975, 1988; Jakubíková, 1972; Marec, 2011).

Súčasťou etnologických výskumov boli aj iné otázky týkajúce sa tela, napríklad stravovanie, hygienické návyky, kozmetika, zamestnanosť a rekreačné aktivity (Horváthová, 1995). Aj keď do 90. rokov neboli interpretované vo vzťahu ku konkrétnym teóriám, mnohé etnografické a folkloristické práce zodpovedali obdobným výskumom v západnej antropológii. Telo, rod a zdravie ako samostatné objekty etnologického bádania sa na Slovensku etablovali od konca 90. rokov. Počínajúc týmto obdobím téma telesnosti vystupuje vo viacerých súvislostiach a s využitím rôznych teoretických perspektív vrátane biokultúrneho prístupu: v štúdiách venovaných kultúrnym aspektom percepcie (napr. Istomin, Panáková, Heady, 2014; Lutherová, 2010; Mentel, 2002, 2012; Panáková, 2019), sexualite (napr. Botiková, Jakubíková, 2014; Lutherová, 2016; Uhrin, Tužinská, 2017), športu a telesným aktivitám (napr. Botiková, 2005; pozri tiež štúdiu Ivana Chorváta v tomto čísle), morálnym emóciám (Bužeková, 2020a; Bužeková, Išová, 2010; Pešťanská, 2016a), telesným aspektom rituálov vrátane emócií (napr. Krátky a kol., 2016; Lang a kol., 2015) či kultúrnej komunikácii a kultúrnej transmisii, vrátane ľudovej tradície (napr. Jakubíková, Špirková, 2016; Tužinská, 2005; pozri tiež štúdiu Juraja Hamara v tomto čísle).

Rodová problematika bola reflektovaná v etnografických prácach venovaných rôznym témam. Rodina, ako som sa zmienila vyššie, zostala významnou oblasťou bádania, ale jej skúmanie sa už neobmedzovalo na vidiek, i keď ten bol pre výskumy dôležitý (napr. Botiková, 2014; Botiková, 2019; Botiková, Deáky, 2022; Botiková, Herzánová, Bobáková, 2007; Botiková, Jakubíková, Švecová, 1997). Aj keď etnologické štúdie rodiny na domácej scéne mali výskumné ciele odlišné od západných antropológických výskumov, môžu byť s nimi prepojené. Napríklad Marta Botiková aplikuje koncepty homogamie a sobášneho trhu, uplatňuje koncept habitusu a sociálneho kapitálu a vo všeobecnosti poukazuje na dôležitosť sociálnych vzťahov pri štúdiu rodiny (Botiková, 2006, 2007, 2019). Súčasťou tejto oblasti výskumu boli aj štúdie venované partnerským vzťahom a rodine interpretovaným z evolučnej perspektívy (Uhrin, 2017a, 2017b, 2018, 2019, 2021). Novou témou, kde rod vystupoval ako analytická kategória, boli biografické rozprávania žien (napr. Botiková a kol., 2014; Botiková, 2004, 2006; Vrzgulová, 2006, 2011). Vo vzťahu k ekonomike a politike vznikali práce venované otázkam zamestnanosti a rodovej rovnosti (napr. Bitušíková, 2005a, 2005b; Bitušíková, Košťalová, 2009; Darulová, Košťalová, 2004; Hlôšková, Leščák, 1998; Vrzgulová, 1996, 1998). Viaceré etnografické štúdie venujúce sa rodovým otázkam sú feministicky zamerané (napr. Sekulová a kol., 2015, 2016; Sekulová, 2015).

V oblasti predstáv o zdraví a chorobách mnohé etnografické publikácie sa stále zameriavajú na ľudové magické praktiky, avšak už s využitím antropológických koncepcií, najmä

kognitívno-evolučných teórií (napr. Jerotijević, 2010, 2011). Výskum tradičného/ľudového liečiteľstva sa v súčasnej medicínskej antropológii často zaraďuje do kategórie symbolického liečenia. Táto téma našla pokračovanie aj vo výskumoch ezoterických prúdov a alternatívnej/spirituálnej medicíny (napr. Bužeková, 2019, 2020b; Jerotijević, Kráľová, Kulichová, 2022; Jerotijević, Hagovská, 2019, 2020). V poslednom čase vznikajú aj práce venované pandémie koronavírusu (napr. Jerotijević, 2021; Kanovský, 2021; Lutherová a kol., 2020; Uhrin a kol., 2021). Dôležitým smerom výskumu sú etnické aspekty zdravotnej starostlivosti (napr. Belák, 2013, 2019). Vznikajú aj práce venované ďalším aspektom medicínskych systémov, takým ako etnofarmakológia (Bužeková, Uhrin, 2015) alebo mocenské aspekty zdravotníckych inštitúcií (Sekulová a kol., 2015, 2016).

Špecifickou témou, v ktorej od konca 90. rokov rod vystupoval ako teoretický pojem a v ktorej sa rodová problematika prelínala s koncepciami využívanými v medicínskej antropológii, je životný cyklus. Vznikli práce venované menštruácii a menopauze, medicalizácii pôrodu a starnutiu (Beňová, 2010; Botiková, 1997, 2008, 2014, 2016, 2018, 2021; Herzánová, 2005, 2007; Sekulová, 2015; Voľanská, 2016, 2017, 2018). Viaceré z nich aplikujú na slovenský kontext teoretické pojmy medicínskej antropológie, najmä koncept medicalizácie ako procesu, ktorý má za dôsledok nielen kontrolu dôležitých životných udalostí zo strany štátnej moci, ale aj autoritatívny postoj zdravotníkov voči ne-biomedicínskym postupom (napr. Botiková, 2020; Botiková, Bužeková, 2020; Hlôšková, 2020; Pešťanská, 2014, 2016b; pozri tiež Jerotijević, 2017).

Dá sa teda povedať, že v súčasnosti v etnografických prácach slovenských bádateľov, podobne ako v západnom akademickom diskurze, telo ako objekt bádania zaujíma významnú pozíciu aj z hľadiska tém etnografického výskumu, aj z hľadiska rozmanitosti teoretických prístupov.

Záver

Interpretácia tela v spoločenskovednom bádaní prešla zásadnou zmenou: v ranom období sa telo považovalo za univerzálny prírodný základ pre pestré kultúrne prejavy spôsobené rôznosťou spoločenských foriem; avšak v ostatných dekádach sa začalo vnímať ako bytostná súčasť sociálnych vzťahov. Teoretický posun od idey „dvojitého“ tela k perspektíve, z ktorej sa na telo nazerá ako na priesečník prírody a kultúry, našiel svoje vyjadrenie v konceptoch stelesnenia a habitusu, ktoré odkazujú na neoddeliteľnosť mysle a tela, ako aj jednotlivca a spoločnosti. Podstatnú úlohu v tejto konceptuálnej zmene hrajú emócie, ktoré sa v skoršom období považovali za prejavy prirodzenej „divokosti“ potláčanej rozumom a sociálnymi pravidlami. V súčasnosti však empirické výskumy ukazujú, že emócie síce majú biologický základ, ale ten má aj ľudská myseľ; že emócie sú súčasťou ľudského myslenia; a že ani emócie, ani myslenie sa nedajú oddeliť od spoločnosti a kultúry.

Spoločenskovedné bádanie vždy uznávalo, že normy, ktoré sa vzťahujú na telo, sú určené konkrétnym kultúrno-historickým kontextom; aj súčasné štúdie tela ukazujú, že je výsledkom spolupôsobenia rôznych diskurzov, inštitúcií, praktík, technológií a ideológií. No dnes vystupuje do popredia aj idea o tom, že telo nie je len „zrkadlom“ kultúry – je podstatným faktorom v jej vývoji, pretože ľudia zažívajú a ovplyvňujú kultúru i spoločnosť prostredníctvom tela.

Referencie

- Apáthyová-Rusnáková, Z. (1972). Príspevok ku klasifikácii vidieckej rodiny na Slovensku. *Slovenský národopis*, 20(3), 449-461.
- Banner, L. (1983). *American Beauty*. New York: Knopf.
- Barnard, A. (2000). *History and Theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barth, F. (2005). Britain and Commonwealth. In F. Barth, A. Gingrich, R. Parkin, S. Silverman (Eds.), *One Discipline, Four Ways: British, German, French, and American Anthropology* (s. 3-60). Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Belák, A. (2013). *Health-system limitations of Roma health in Slovakia: A qualitative study*. Bratislava: WHO Country office in Slovakia.
- Belák, A. (2019). *The health of segregated Roma: first line views and practices. A case study in Slovakia using ethnographic methods*. Groningen: University of Groningen.
- Benedict, R. (1934). *Patterns of Culture*. London: Routledge.
- Beňová, K. (2010). Žena v tradičnej kultúre Slovenska: menštruácia, panenstvo, materstvo (so zameraním na nečistotu a tabu). *Antropowebzin*, 3, 161-167.
- Beňová, K. (2022). Telo a feminizmus. *Etnologické rozpravy*, 29(1), 36-54. <https://doi.org/10.31577/EtnoRozpra.2022.29.1.02>
- Beňušková, Z. (1992). Materiály Jána Mjartana k obyčajom pri narodení dieťaťa v dokumentačnom fonde NÚ SAV. *Národopisné informácie*, 25(1), 49-55.
- Bitušíková, A. (2005a). Faces of gender (in)equality in Slovakia (Impact of transformation on social situation of women). In H. Haukanes, F. Pine (Eds.), *Generations, Kinship and Care. Gendered Provisions of Social Security in Central Eastern Europe* (s. 53-68). Bergen: University of Bergen.
- Bitušíková, A. (2005b). *Ženy v občianskom a politickom živote na Slovensku*. Banská Bystrica: Univerzita Mateja Bela.
- Bitušíková, A., Košťalová, K. (2009). Gender and Governance in Rural Communities of Postsocialist Slovakia. In L. Kürti, P. Skalník (Eds.), *Postsocialist Europe. Anthropological Perspectives from Home* (s. 29-50). New York, Oxford: Berghahn Books.
- Bordo, S. (2008). *The body and the reproduction of femininity*. London: Routledge.
- Botík, J. (Ed.). (2001). *Obyčajové tradície pri úmrtí a pochovávaní na Slovensku*. Bratislava: Lúč.
- Botiková, M. (1982). Vybrané problémy etnografického výskumu rodiny. *Slovenský národopis*, 30(2), 229-244.
- Botiková, M. (1997). Regulácia pôrodnosti. In M. Botiková, S. Švecová, K. Jakubíková, *Tradície slovenskej rodiny* (s. 148-160). Bratislava: Veda.
- Botiková, M. (2004). Rodové rozdiely vo výchove reflektované v biografických rozprávaniach. In J. Darulová, K. Košťalová (Eds.), *Sféry ženy* (s. 189-199). Banská Bystrica.

- Botiková, M.** (2005). Šport a rekreácia v biografických rozprávaniach žien. *Etnologické rozpravy*, 12(2), 17-30.
- Botiková, M.** (2006). Výber partnera v životopisných rozprávaniach žien. In Z. Kiczková a kol., *Pamäť žien: O skúsenosti sebaotvárania v biografických rozhovoroch* (s. 279-301). Bratislava: Iris.
- Botiková, M.** (2007). Remeselnícka rodina v malom meste a tendencie homogamie. In M. Botiková, Ľ. Herzánová, M. Bobáková (Eds.), *Nerolnícka rodina na Slovensku* (s. 101-109). Bratislava: Prebudená pieseň.
- Botiková, M.** (2008). *K antropológii životného cyklu: kultúra a spôsob života ženskými očami na Slovensku v 20. storočí*. Bratislava: UK.
- Botiková, M.** (2014). Rodina a reprodukcia. In M. Botiková, K. Jakubíková, Z. Kiczková, M. Szapuová, *Rodové aspekty v etnológii. Učebné texty* (s. 49-51). Bratislava: Centrum vzdelávania MPSVR SR.
- Botiková, M.** (2016). Reproductive behaviour in the first half of the 20th century in „one-child“ regions. *Slovenský národopis*, 64(4), 486-499.
- Botiková, M.** (2018). Starnutie a staroba v socio-kultúrnych reflexiách. *Populačné štúdie Slovenska*, 11, 89-103.
- Botiková, M.** (2019). Social settings as a research objective of family studies. In K. Roth, M. Benovska (Eds.), *Balkan life courses: Kinship, religion and memory, mobility and identities*. Časť 2. (s. 25-41). Berlin: LIT Verlag.
- Botiková, M.** (2020). Medzi tradíciou a medikalizáciou. Tehotenstvo a pôrod v biografických rozprávaniach. In Z. Plašienková (Ed.), *Bioetické výzvy a súčasnosť* (s. 190-203). Bratislava: STIMUL.
- Botiková, M.** (2021). „Jedno dieťa a dosť!“ Zúžená reprodukcia a jej protirečivosť v historicko-etnologickej perspektíve. In D. Nešťáková (Ed.), *Moc sexu: sex a sexualita v moderných dejinách Slovenska* (s. 99-116). Bratislava: Paradigma Publishing.
- Botiková, M., Bužeková, T.** (2020). Bioetika, medicínska antropológia a etnológia: uvedenie do problematiky medikalizácie. In Z. Plašienková (Ed.), *Bioetické výzvy a súčasnosť* (s. 158-166). Bratislava: STIMUL.
- Botiková, M., Deáky, Z.** (2022). Az emberélet fordulói a szocialista Magyarországon és Szlovákiában. In P. Aczél (Ed.), *Család - gyermek - jövő: Tanulmányok a családtudomány köréből* (s. 77-108). Budapest: Kopp Mária Intézet a Népesedésért és a Családokért.
- Botiková, M., Herzánová, Ľ., Bobáková, M.** (2007). *Nerolnícka rodina na Slovensku*. Bratislava: Prebudená pieseň.
- Botiková, M., Jakubíková, K.** (2014). Sexualita a výchova. In M. Botiková, K. Jakubíková, Z. Kiczková, M. Szapuová, *Rodové aspekty v etnológii. Učebné texty* (s. 41-43). Bratislava: Centrum vzdelávania MPSVR SR.
- Botiková, M., Jakubíková, K., Švecová, S.** (1997). *Tradície slovenskej rodiny*. Bratislava: Veda.

Botiková, M., Jakubíková, K., Kiczková, Z., Szapuová, M. (2014). *Rodové aspekty v etnológii. Učebné texty*. Bratislava: Centrum vzdelávania MPSVR SR.

Bourdieu, P. ([1972]1995). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Boyd, R., Richerson, P. (2005). *The Origin and Evolution of Cultures*. Oxford: Oxford University Press.

Brazier, J. E., LeBesco, K. (Eds.). (2001). *Bodies Out of Bounds: Fatness and Transgression*. Berkeley: University California Press.

Buckley, T., Gottlieb, A. (1988). *Blood magic: The anthropology of menstruation*. Berkeley: University California Press.

Butler, J. ([1990] 2002). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York, London: Routledge.

Bužeková, T. (2019). Shamanic Gift in the Global Village: Spiritual Energy and Biomedicine. *Slovenský národopis*, 67(4), 412-429. <https://doi.org/10.2478/se-2019-0024>

Bužeková, T. (2020a). Medikalizácia životného cyklu ženy: tradičné normy a morálne emócie. In Z. Plašienková (Ed.), *Bioetické výzvy a súčasnosť* (s. 167-189). Bratislava: STIMUL.

Bužeková, T. (2020b). The „dangerous others“: Spiritual energy and contagion. *Český lid*, 107(2), 123-147. <http://dx.doi.org/10.21104/CL.2020.2.01>

Bužeková, T., Išová, M. (2010). Disgust and intimacy. *Human Affairs*, 20(3), 232-240.

Bužeková, T., Uhrin, M. (2015). Etnofarmakológia a bezpečnosť: analýza internetových reklám nemedikamenty v sfére kulturistiky. *ITlib*, 19, 49-56.

Callaghan, K. A. (Ed.). (1994). *Ideals of Feminine Beauty: Philosophical, Social, and Cultural Dimensions*. Westport, CT: Greenwood Press.

Cassen, C. (1997). Foundation for an anthropology of the senses. *International Social Science Journal*, 49(3), 401-412.

Chernin, K. (1981). *The Obsession: Reflections on the Tyranny of Slenderness*. New York: Harper and Row.

Chorvát, I. (2022). Telo ako chrám: šport pohyb, zdravie a súčasné životné štýly. *Etnologické rozpravy*, 29(1), 68-76. <https://doi.org/10.31577/EtnoRozpra.2022.29.1.04>

Chrisler, J. C., Johnston-Robledo, I. (2018). *Woman's Embodied Self: Feminist Perspectives on Identity and Image*. Washington, DC: American Psychological Association.

Cosmides, L., Tooby, J., Barkow, J. H. (Eds.). (1992). *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*. New York: Oxford University Press.

Csordas, T. (1990). Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos*, 18(1), 5-47.

Csordas, T. (1994). *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*. New York: Cambridge University Press.

Darulová, J., Košťalová, K. (Eds.). (2004). *Sféry ženy*. Banská Bystrica: Univerzita Mateja Bela.

Darwin, Ch. (1899). *The Expression of Emotion in Man and Animals*. New York: D. Appleton and Company. <https://www.gutenberg.org/files/1227/1227-h/1227-h.htm>

Davis, K. (1993). Cultural dopes and she-devils: cosmetic surgery as ideological dilemma. In S. Fisher, K. Davis (Eds.), *Negotiating at the Margins: The Gendered Discourses of Power and Resistance* (s. 23-47). New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Delvecchio Good, M. J., Good, B. J. (1988). Ritual, the state, and the transformation of emotional discourse in Iranian society. *Culture, Medicine and Psychiatry*, 12, 43-63. <https://doi.org/10.1007/BF00047038>

Douglas, M. (1966). *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge and Kegan Paul.

Douglas, M. ([1970] 2002). *Natural symbols: Explorations in cosmology*. London, New York: Routledge.

Douglas, M. ([1975] 2001). *Implicit Meanings. Selected essays in anthropology*. London, New York: Routledge.

Douglas, M. (1980). *Edward Evans-Pritchard*. New York: Viking Press.

Durkheim, É. ([1912] 1995). *Elementary Forms of Religious Life*. New York, London, Toronto: Free Press.

Ekman, P. (1999). Basic Emotions. In T. Dalgleish, M. J. Power (Eds.), *Handbook of Cognition and Emotions* (s. 45-60). Chichester: John Wiley & Sons. <https://doi.org/10.1002/0470013494.ch3>

Evans-Pritchard, E. E. (1953). Nuer spear symbolism. *Anthropology Quarterly*, 1, 1-19.

Feglová, V. (1979). Funkcie tradičných prvkov v súčasnom svadobnom obradnom systéme v Sebechleboch. *Slovenský národopis*, 27(2), 287-290.

Feglová, V. (1989). Funkcia priestoru pri obradnom prijímaní nevesty do domu ženícha. *Slovenský národopis*, 37(1-2), 34-37.

Feglová, V. (1998). Symbolika ženského princípu v kalendárnych obyčajoch. In H. Hlôšková, M. Leščák (Eds.), *Žena z pohľadu etnológie* (s. 32-37). Bratislava: Prebudená pieseň.

Feglová, V. (Ed.). (2010). *Narodenie, detstvo, mladosť v tradičnej kultúre Slovenska*. Edícia Múzeá a etniká. Martin: Slovenské národné múzeum.

Feglová, V., Jakubíková, K. (2000). Rodinné obyčaje. In R. Stoličná (Ed.), *Slovensko. Európske kontexty ľudovej kultúry* (s. 215-237). Bratislava: Veda.

Foucault M. ([1969] 1972). *The Archeology of Knowledge and the Discourse on Language*. New York: Pantheon.

Foucault M. ([1975] 1979). *Discipline and Punish: The Birth of a Prison*. New York: Vintage.

- Foucault, M. ([1976] 1980). *The History of Sexuality* (1. zv.). New York: Vintage.
- Glassner, B. (1988). *Bodies: Why We Look the Way We Do (and How We Feel About It)*. New York: Putnam.
- Goody, J. (2002). The Anthropology of the Senses and Sensations. *La Ricerca Folklorica*, 45, 17-28.
- Granet, M. ([1933] 2007). Right and Left in China. In M. Lock, J. Farquhar (Eds.), *Beyond the Body Proper. Reading the Anthropology of Material Life* (s. 41-49). Durham, London: Duke University Press.
- Haidt, J. (2003). The moral emotions. In R. J. Davidson, K. R. Scherer, H. H. Goldsmith (Eds.), *Handbook of affective sciences* (s. 852-870). Oxford: Oxford University Press.
- Haidt, J. (2012). *The righteous mind: Why good people are divided by politics and religion*. New York: Pantheon Books.
- Haidt, J., Joseph, C. (2008). The moral mind: How five sets of innate intuitions guide the development of many culture-specific virtues, and perhaps even modules. In P. Carruthers, S. Laurence, S. Stich (Eds.), *The Innate Mind*, Zv. 3. (s. 367-391). New York: Oxford University Press.
- Haidt, J., Rozin, P., McCauley, C., Imada, S. (1997). Body, Psyche, and Culture: The Relationship between Disgust and Morality. *Psychology and Development Societies*, 9(1), 107-131.
- Hallowell, A. I. (1955). *The Self in Its Behavioral Environment. Culture and Experience*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Hallpike, C. (1969). Social Hair. *Man. New Series*, 4(2), 256-264.
- Hamar, J. (2022). Groteskná koncepcia tela v ľudovej piesni. *Etnologické rozpravy*, 29(1), 68-75. <https://doi.org/10.31577/EtnoRozpra.2022.29.1.03>
- Heelas, P. (1996). Emotion talk across cultures. In R. Harre, W. Parrott (Eds.), *The emotions. Social, cultural and biological dimensions* (s. 17-99). London: Sage.
- Hertz, R. ([1907] 2007). The Pre-eminence of the Right Hand: A Study in Religious Polarity. In M. Lock, J. Farquhar (Eds.), *Beyond the Body Proper. Reading the Anthropology of Material Life* (s. 30-40). Durham, London: Duke University Press.
- Herzánová, Ľ. (2005). Autobiografické texty ako prameň pri výskume staroby v Bratislave a vo Viedni. In Z. Profantová (Ed.), *Malé dejiny veľkých udalostí v Česko(a) Slovensku po roku 1948, 1968, 1989* (s. 150-168). Bratislava: ÚEt SAV a ÚPN.
- Herzánová, Ľ. (2007). Každodennosť staroby a starnutia vo svetle autobiografických prameňov. In Z. Profantová (Ed.), *Malé dejiny veľkých udalostí III. Naratívna každodennosť v kontexte sociálno-historickej retrospektívy* (s. 169-175). Bratislava: Ústav etnológie SAV.
- Hlôšková, H. (2020). Tematika tela a zdravia v aktuálnom mediálnom diskurze – folkloristický pohľad. In Z. Plašienková (Ed.), *Bioetické výzvy a súčasnosť* (s. 204-216). Bratislava: STIMUL.
- Hlôšková, H., Leščák, M. (Eds.). (1998). *Žena z pohľadu etnológie*. Bratislava: Prebudená pieseň.

- Horváthová, E. (1974). Ľudové liečenie. In J. Mjartan, E. Plicková (Eds.), *Horehronie II. Kultúra a spôsob života ľudu* (s. 301-322). Bratislava.
- Horváthová, E. (1975). Liečenie a pranostiky. In O. Elschek a kol., *Slovensko. Ľud – II. Časť* (s. 1031-1041). Bratislava: Obzor.
- Horváthová, E. (1988). Zvyky a obrady. In J. Botík (Ed.), *Hont. Tradiície ľudovej kultúry* (s. 468-548). Banská Bystrica: Osveta.
- Horváthová, E. (1995). *Úvod do etnológie*. Bratislava: Univerzita Komenského.
- Ingold, T. (1999). *Three in one: On dissolving the distinctions between body, mind and culture*. Manuskript, University of Manchester. <http://lchc.ucsd.edu/mca/Paper/ingold/ingold2.htm>
- Ingold, T. (2005). General introduction. In T. Ingold (Ed.), *Key Debates in Anthropology* (s. 1-13). London: Routledge.
- Istomin, K., Panáková, J., Heady, P. (2014). Culture, perception, and artistic visualization: a comparative study of children's drawings in three Siberian cultural groups. *Cognitive Science*, 38(1), 76-100. <https://doi.org/10.1111/cogs.12051>
- Jágerová, M. (2001). Rodové a sociálne aspekty večerného modlenia pri mŕtvom. In S. Očenášová-Štrbová (Ed.), *Modlitba v teologickom a etnologickom aspekte* (s. 132-145). Banská Bystrica: Inštitút sociálnych a kultúrnych štúdií, Fakulta humanitných vied UMB.
- Jakubíková, K. (1972). Ľudové liečenie. In J. Podolák (Ed.), *Zamagurie. Národopisná monografia oblasti* (s. 263-269). Košice: Východoslovenské vydavateľstvo.
- Jakubíková, K. (1990). Pohlavná a veková diferenciácia v svadobných obyčajoch na Slovensku. *Slovenský národopis*, 38(1-2), 19-28.
- Jakubíková, K., Špirková, V. (2016). Corporeality in the communication of young people. *Slovenský národopis*, 64(4), 500-512.
- Jenkins, J. (1991). The state construction of affect: political ethos and mental health among Salvadorian refugees. *Culture, Medicine and Psychiatry*, 15, 139-65.
- Jerotijević, D. (2010). The Material Object as Evidence of Supernatural Harm. *Slovenský národopis*, 58(5), 566-582.
- Jerotijević, D. (2011). Magické myslenie a kontaminácia. In T. Bužeková, D. Jerotijević, M. Kanovský, *Kognitívne vysvetlenie magických predstáv a praktík* (s. 22-74). Bratislava: Eterna Press.
- Jerotijević, D. (2017). Prospects for medical anthropology. In M. Botiková, M. Válka (Eds.), *Ethnology for the 21st century: bases and prospects* (s. 193-201). Brno: Masarykova univerzita.
- Jerotijević, D. (2021). Deti v čase pandémie: teoretické a metodologické otázky (reflexia pilotného výskumu). *Etnologické rozpravy*, 28(1), 51-64.
- Jerotijević, D., Hagovská, M. (2019). The Role of Group Experience in Alternative Spiritual Gathering. *Human Affairs*, 29(1), 48-62.
- Jerotijević, D., Hagovská, M. (2020). Making the Connections: Interpretation of Life

Events among Women Practitioners of Alternative Spirituality in Slovakia. *Religion and Society in Central and Eastern Europe*, 13(1), 43-60. <https://doi.org/10.20413/rascee.2020.13.1.43-60>

Jerotijević, D., Kráľová, S., Kulichová, N. (2022). An alternative medical treatment: Reasons for its selection and ways of evaluating its efficacy. *Sociológia*, 54(2), 121-143.

Johnson-Laird, P., Oatley, K. (1992). Basic emotions: a cognitive science approach to function, folk theory and empirical study. *Cognition and Emotion*, 6, 201-203.

Jones, M. (2004). Architecture of the Body: Cosmetic Surgery and Postmodern Space. *Space and Culture*, 7(1), 90-101. <https://doi.org/10.1177/1206331203256583>

Kanovský, M. (2021). *Koronavírus na Slovensku a vo svete. Obavy, dôvera v opatrenia a zvládanie pandémie u dospelých a detí*. Bratislava: Slovenská asociácia sociálnych antropológov.

Kiliánová, G., Popelková, K. (2010). Zavádzanie marxistickej etnografie v národopise na Slovensku: zmena vedeckého myslenia? *Slovenský národopis*, 58(4), 410-424.

Krátky, J., Lang, M., Shaver, J., Jerotijević, D., Xygalatas, D. (2016). Anxiety and ritualization: Can attention discriminate compulsion from routine? *Communicative and Integrative Biology*, 9(3), e1174799. <https://doi.org/10.1080/19420889.2016.1174799>

Lang, M., Krátky, J., Shaver, J., Jerotijević, D., Xygalatas, D. (2015). Effects of anxiety on spontaneous ritualized behavior. *Current Biology*, 25(14), 1892-1897. <https://doi.org/10.1016/j.cub.2015.05.049>

Leach, E. R. (1958). Magical Hair. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 88(2), 147-164.

Leenhardt, M. (1979). *Do Kamo: Person and Myth in the Melanesian World*. Chicago: University of Chicago Press.

Lévi-Strauss, C. (1961). *Tristes Tropiques*. London: Hutchinson & Co.

Lock, M. (1993). Cultivating the body: Anthropology and epistemologies of bodily practice and knowledge. *Annual Review of Anthropology*, 22, 133-155.

Lock, M. (1995). *Encounters with Aging: Mythologies of Menopause in Japan and North America*. LA: University of California Press.

Lock, M., Farquhar, J. (2007). Introduction. In M. Lock, J. Farquhar (Eds.), *Beyond the Body Proper. Reading the Anthropology of Material Life* (s. 1-18). Durham, London: Duke University Press.

Lock, M., Nguyen, V. (2010). *An Anthropology of Biomedicine*. Oxford: Wiley-Blackwell.

Lutherová, S. (2010). Investigating the visual dimension of material culture research on the home. *Slovak Ethnology*, 58(5), 614-627.

Lutherová, S. (2016). (Ne)viditeľní: transrodové deti na základných a stredných školách. *Slovenský národopis*, 64(3), 280-294.

Lutherová, S. G., Hlinčíková, M., Voľanská, L. (2020). *Keď sa zmenil svet I. Vplyv epidémie koronavírusu na každodenný život na Slovensku*. Ústav etnológie a sociálnej antropológie SAV. <https://uesa.sav.sk/?q=sk/ked-sa-zmenil-svet-i-vplyv-epidemie->

koronavirusu-na-kazdodenny-zivot-na- slovensku; <https://uesa.sav.sk/?q=sk/ked-sa-zmenil-svet-ii-starostlivost-o-domacnost-deti-pocas-epidemie- koronavirusu>

Lutz, C., Abu-Lughod, L. (Eds.). (1990). *Language and the politics of emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lutz, C., White, G. M. (1986). The Anthropology of Emotions. *Annual Review of Anthropology*, 15, 405-36.

Lyon, M. (1999). Emotion and embodiment: The respiratory mediation of somatic and social processes. In A. L. Hinton (Ed.), *Biocultural Approaches to the Emotions* (s. 182-212). Cambridge: Cambridge University Press.

Lyons, W. (1999). The Philosophy of Cognition and Emotion. In T. Dalgleish, M. J. Power (Eds.), *Handbook of Cognition and Emotions* (s. 21-43). Chichester: John Wiley & Sons.

Malinowski, B. (1922). *Argonauts of the Western Pacific, an Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian*. London: Routledge.

Malinowski, B. (1948). *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Glencoe: The Free Press.

Marec, J. (2011). *Tradičné liečiteľstvo a ľudová mágia na horných Kysuciach*. Martin: Vydavateľstvo Matice slovenskej.

Martin, E. (1987). *The woman in the body: A cultural analysis of reproduction*. Boston: Beacon Press.

Mascia-Lees, F. (2011). Introduction. In F. Mascia-Lees (Ed.), *A companion to the anthropology of the body and embodiment* (s. 1-3). Oxford: Wiley Blackwell.

Mascia-Lees, F., Sharpe, P. (Eds.). (1992). *Tattoo, Torture, Mutilation, and Adornment: The Denaturalization of the Body in Culture and Text*. Albany: State University New York Press.

Mauss, M. ([1936] 2007). Techniques of the Body. In M. Lock, J. Farquhar (Eds.), *Beyond the body proper: reading the anthropology of material life* (s. 50-68). Durham: Duke University Press.

Melicherčík, A. (1945). *Teória národopisu*. Liptovský Sv. Mikuláš: Tranoscius.

Mentel, A. (2002). Ako možno merať postoje človeka ku krajine? Náčrt problematiky. In Z. Škovierová (Ed.), *Tradícia a spoločensko-politické zmeny na Slovensku po 2. svetovej vojne* (s. 250-259). Bratislava: Stimul.

Mentel, A. (2012). Psychometrická analýza slovenskej verzie testu „čítanie mysle z očí“ pre deti. *Psychologica*, 41, 579-598.

Miner, H. (1956). Body Ritual among the Nacirema. *American Anthropologist*, 58(3), 503-507.

Obeyesekere, G. (1985). Depression, Buddhism, and the Work of Culture in Sri Lanka. In A. Kleinman, B. Good (Eds.), *Culture and Depression: Studies in the Anthropology and Cross-Cultural Psychiatry of Affect and Disorder* (s. 134-152). Berkeley: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520340923-007>

Orbach, S. (1978). *Fat is a Feminist Issue*. New York: Paddington Press.

- Panáková, J. (2019). Ways of Seeing, Sightseeing and Mimesis. Visual Research Methodology in Tourism Studies. *Slovenský národopis*, 67(4), 399-411.
- Parkin, D. (1985). Reason, emotion and the embodiment of power. In J. Overing (Ed.), *Reason and Morality* (s. 135-151). London: Tavistoc.
- Patterson, T. C. (2001). *A Social History of Anthropology in the United States*. Oxford, New York: Berg.
- Pešťanská, Z. (2014). Reprezentácie ženského tela: ženské telo v reprodukčnom procese (tehotenstvo, pôrod, popôrodné obdobie). *Doktorandská konferencie sociologie a príbuzných vied* (s. 150-162). Praha: Univerzita Karlova.
- Pešťanská, Z. (2016a). Moral foundations and symbolic pollution: What do midwives say about hospitalized women? *Slovenský národopis*, 64(4), 463-485.
- Pešťanská, Z. (2016b). "Tabuľkové tehotenstvo" a riziko. Naratívy žien o tehotenstve. *Gender, rovné príležitosti, výzkum*, 17(1), 53-62. <http://dx.doi.org/10.13060/12130028.2016.171.255>
- Plutchik, R. (1984). Emotions: A general psychoevolutionary theory. In A. Sherer, P. Ekman (Eds.), *Approaches to emotion* (s. 197-219). Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Reischer, E., Koo, K. S. (2004). The Body Beautiful: Symbolism and Agency in the Social World. *Annual Revue of Anthropology*, 33, 297-317. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.33.070203.143754>
- Roman, L. (1988). *Becoming Feminine: The Politics of Popular Culture*. New York: Falmer Press.
- Rosaldo, M. Z. (1984). Toward an anthropology of self and feeling. In R. Shweder, R. LeVine (Eds.), *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion* (s. 137-54). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rozin, P., Haidt, J., McCauley, C. R. (2000). Disgust. In M. Lewis, J. M. Haviland-Jones (Eds.), *Handbook of Emotions* (s. 637-653). New York: Guilford Press.
- Salner, P. (1986). Štruktúra a formy vidieckej rodiny na Slovensku. Súčasný stav a perspektívy. *Slovenský národopis*, 34(4), 516-542.
- Sault, N. (Ed.). (1994). *Many Mirrors: Body Image and Social Relations*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Scheper-Hughes, N., Lock, M. (1987). The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology. *Medical Anthropology Quarterly, New Series*, 1(1), 6-41.
- Schwartz, T., White, G., Lutz, C. (Eds.). (1992). *New directions in psychological anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sekulová, M. (2015). „Najčistotnejšie, najzodpovednejšie, najpracovitejšie“. Slovenské opatrovatelky senioriek a seniorov v Rakúsku. In Ľ. Kobová (Ed.), *Feministky hovoria o práci. Ako sa ženy stávajú subjektmi kapitalizmu* (s. 101-134). Bratislava: Záujmové združenie žien Aspekt.

Sekulová, M., Hlinčíková, M., Debrecéniová, J., Krišková, Z. (2015). Pôrodná skúsenosť v zdravotníckom zariadení na Slovensku optikou ľudských práv žien. In J. Debrecéniová (Ed.), *Ženy – Matky – Telá. Ľudské práva žien pri pôrodnej starostlivosti v zdravotníckych zariadeniach na Slovensku* (s. 57-155). Bratislava, Občan, demokracia a zodpovednosť a Ženské kruhy.

Sekulová, M., Hlinčíková, M., Debrecéniová, J., Krišková, Z. (2016). Prejavy, príčiny, sprievodné znaky a ďalšie systémové aspekty porušovania ľudských práv žien pri pôrodoch v zdravotníckych zariadeniach na Slovensku – zistenia z hĺbkových rozhovorov so zdravotníckym personálom a so ženami. In J. Debrecéniová (Ed.), *Ženy – Matky – Telá II. Systémové aspekty porušovania ľudských práv žien pri pôrodnej starostlivosti v zdravotníckych zariadeniach na Slovensku* (s. 97-216). Bratislava: Občan, demokracia a zodpovednosť a Ženské kruhy.

Sherer, K. (1984). On nature and function of emotion: A component process approach. In A. Sherer, P. Ekman (Eds.), *Approaches to emotion* (s. 293-317). Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.

Shilling, Ch. (2016). The Rise of Body Studies and the Embodiment of Society: A Review of the Field. *Horizons in Humanities and Social Sciences: An International Refereed Journal*, 2(1), 1-14.

Shweder, R. (1990). Cultural psychology – what is it? In J. Stigler, R. Shweder, G. Herdt (Eds.), *Cultural Psychology: Essays on Comparative Human Development* (s. 1-44). Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139173728.002>

Shweder, R. A., Haidt, J., Horton, R., Joseph, C. (2008). The cultural psychology of the emotions: Ancient and new. In M. Lewis, J. M. Haviland-Jones, L. F. Barret (Eds.), *Handbook of emotions* (s. 409-427). New York, London: Guilford Press.

Soukup, M., Dvořáková, M. (2016). Anthropology of body: The concept illustrated on an example of eating disorders. *Slovenský národopis*, 64(4), 513-529.

Sperber, D., Hirschfeld, L. (1999). Culture, Cognition, and Evolution. In R. A. Wilson, F. C. Keil (Eds.), *The MIT Encyclopedia of Cognitive Sciences* (s. cxi – cxiv). London: The MIT Press.

Stoppard, J. (1992). A suitable case for treatment? Premenstrual syndrome and the medicalization of women's bodies. In D. Carrie, V. Raoul (Eds.), *Anatomy of Gender: Women's Struggle for the Body* (s. 119-129). Oxford: Oxford University Press.

Tooby, J., Cosmides, L. (1990). The past explains the present: emotional adaptations and the structure of ancestral environments. *Ethology and Sociobiology*, 11, 375-424.

Turner, B. S. (1991). Recent developments in the theory of the body. In M. Featherstone, M. Hepworth, B. S. Turner (Eds.), *The Body, Social Process and Cultural Theory* (s. 1-35). London: Sage.

Turner, B. S. (2008). *The Body & Society. Explorations in Social Theory*. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore: Sage.

Turner, T. (2009). Social Body and Embodied Subject: Bodiliness, Subjectivity, and Sociality among the Kayapo. *Cultural Anthropology*, 10(2), 143-170.

- Turner, V. ([1964] 2007). Symbols in Ndembu Ritual. In M. Lock, J. Farquhar (Eds.), *Beyond the Body Proper. Reading the Anthropology of Material Life* (s. 69-82). Durham, London: Duke University Press.
- Turner, V. (1982). Images of Anti-Temporality: An Essay in the Anthropology of Experience. *The Harvard Theological Review*, 75(2), 243-265.
- Turner, V., Bruner, E. (Eds.). (1986). *The Anthropology of Experience*. Urbana, Chicago: University of Illinois Press.
- Tužinská, H. (2005). Pravda v príbehu, alebo v autorite? Niekoľko poznámok k rodu. In H. Hlôšková (Ed.), *Folklór v kontextoch* (s. 151-164). Bratislava: Ústav etnológie SAV.
- Tylor, E. B. ([1871] 1920). *Primitive Culture*. London: John Murray.
- Uhrin, M. (2017a). The evolutionary approach in anthropology: A study of the body and corporeality. In M. Botiková, M. Válka (Eds.), *Ethnology for the 21st century: bases and prospects* (s. 181-191). Brno: Masarykova univerzita.
- Uhrin, M. (2017b). Fyzická atraktivita a výber dlhodobého partnera. *Etnologické rozpravy*, 24(1), 41-67.
- Uhrin, M. (2018). Preferencie žien pri výbere dlhodobého partnera v súčasnom mestskom prostredí na Slovensku. *Populačné štúdie Slovenska*, 11, 104-138.
- Uhrin, M. (2019). Preferencie mužov pri výbere dlhodobej partnerky v súčasnom mestskom prostredí na Slovensku. *Populačné štúdie Slovenska*, 12, 63-80.
- Uhrin, M. (2021). Úvaha o evolúcii a biológii v antropologickom výskume rodiny a príbuzenstva. *Populačné štúdie Slovenska*, 14, 5-26.
- Uhrin, M., Tužinská, H. (2017). Reprezentácie sexuálnej a emocionálnej nevery: antropologická perspektíva. *Populačné štúdie Slovenska*, 10, 67-86.
- Uhrin, M., Besedová, Z., Mesíčková, M., Pavlíková, N. (2021). Komunikácia, rekreácia a humor: ako pandémie COVID-19 ovplyvnila životy ľudí na Slovensku. *Etnologické rozpravy*, 28(1), 96-110.
- Voľanská, Ľ. (2016). „V hlave tridsať, v krížoch sto“. *Starnutie v autobiografiách v Bratislave a Viedni*. Bratislava: Ústav etnológie SAV.
- Voľanská, Ľ. (2017). Aging and Old Age in Popular Autobiographies from Bratislava and Vienna. In D. Gramshammer-Hohl (Ed.), *Aging in Slavic Literatures: Essays in Literary Gerontology* (s. 65-88). Bielefeld: Transcript.
- Voľanská, Ľ. (2018). „Starneme pri tom, že stále niečo robíme...“: Dôchodok ako voľný čas? *Národopisná Revue*, 28(2), 103-118.
- Vrzgulová, M. (1996). Rodina živnostníka a postavenie ženy v nej. *Slovenský národopis*, 44(4), 425-433.
- Vrzgulová, M. (1998). Ženy stredných vrstiev a ich aktivity vo verejnom priestore mesta. 1918-1945. In E. Mannová (Ed.), *Meštianstvo a občianska spoločnosť na Slovensku 1900–1989* (s. 197-204). Bratislava: AEP.

Vrzgulová, M. (2006). Návrat domov? (Biografické naratívy žien, ktoré prežili holokaust.) In P. Salner (Ed.), *Židovská komunita po roku 1945* (s. 9-30). Bratislava: Ústav etnológie.

Vrzgulová, M. (2011). Holokaust v životných príbehoch žien. In G. Dudeková a kol., *Na ceste k modernej žene. Kapitoly z dejín rodových vzťahov na Slovensku* (s. 400-421). Bratislava: Veda.

„Moje telo, moja voľba.“ Telo a telesnosť z feministickej perspektívy

"My body, my choice."
The body and corporeality from a feminist perspective

DOI: 10.31577/EtnoRozpra.2022.29.1.02

Kamila Koza Beňová

Abstract

The study shows how the body was conceptualized from a theoretical point of view, how it was classified, normalized, disciplined and how the struggles for its liberation took place, argues why it is (not) necessary to talk about the female body, points to certain intersections between anthropology and feminist theory. The main purpose of the text is to capture how the feminist understanding of the female body and corporeality developed, to point out the main points of the "reversal" that fundamentally influenced feminist thinking and at the same time to give space to less visible feminist discourse – all with an emphasis on the Slovak home environment. It also points out that the thinking about the body and the corporeality is firmly linked to the idea of gender as the central theoretical concept of feminism, on the one hand and the "woman" on the other, as a subject of feminist politics. It is the female body and corporeality that largely reflects the gap between feminist theory (thinking) and practice (politics). The study in the first part of the thesis will provide a theoretical insight into the research of the (female) body and corporeality from a feminist perspective. The themes/subjects/motifs of body and corporeality have been at the centre of feminist debates since the beginning, from Simone de Beauvoir's philosophical considerations to Judith Butler. They also play an integral part of past and present ethnological and anthropological research, which has reflected the diverse socio-cultural meanings of the body, often in the context of gender and sexuality. The development of anthropological thinking has largely shaped the conflict between social and biological determinism. In contrast to the dominant poststructuralist discourse in academic feminism, the study in the next chapters of the thesis from an ethnological perspective will focus on various forms of the struggle of the current feminist movement for female bodies, focusing on the Slovak context, under the slogan "my body, my choice".

Key words

the body, corporeality, anthropology of the body, feminism, medical anthropology

Kľúčové slová

telo, telesnosť, antropológia tela, feminizmus, medicínska antropológia

Kontakt / Contact

PhDr. Kamila Koza Beňová, PhD., Filozofická fakulta, Univerzita Mateja Bela v Banskej Bystrici, Tajovského 40, 974 01 Banská Bystrica, Slovenská republika,
e-mail: Kamila.Benova@umb.sk

ORCID  <https://orcid.org/0000-0001-9714-2491>

Ako citovať / How to cite

Koza Beňová, K. (2022). „Moje telo, moja voľba.“ Telo a telesnosť z feministickej perspektívy. *Etnologické rozpravy*, 29(1), 36-54.

<https://doi.org/10.31577/EtnoRozpra.2022.29.1.02>

Tieto biologické predpoklady sú mimoriadne dôležité: v dejinách ženy hrajú prvoradú úlohu, sú podstatným činiteľom v jej položení: vo všetkých ďalších častiach sa na ne budeme musieť odvolávať. Pretože, nakoľko je telo nástrojom nášho poznávania sveta, predstavuje sa nám svet podľa toho, akým spôsobom sa ho zmocňujeme. Preto sme sa nimi tak dlho zaoberali. Sú jedným z kľúčov k pochopeniu ženy. Rozhodne však odmietame názor, že tieto predpoklady určujú jej raz a navždy daný osud. Nestačia na to, aby rozhodovali o hierarchii pohlaví; nevysvetľujú, prečo je žena tá Druhá, neodsudzujú ženu, aby večne hrala podriadenú úlohu.

Simone de Beauvoir

Úvod do štúdia tela

Telo je v súčasnosti predmetom bádania zrejme všetkých sociálnych a humanitných vied a už len to napovedá, že sa definitívne vymanilo z redukcionistického chápania ako čisto biologického objektu, chápané ako súčasť prírody a teda výhradne predmetom skúmania biológie. Každá vedná disciplína sa nejakým spôsobom musela vyrovnáť s otázkou tela a telesnosti, pričom skúmanie tela vyústilo aj do samostatnej transdisciplinárnej orientácie (*body studies*). Okrem biológie je to najmä filozofia, ktorá sa od svojho vzniku zaoberala procesmi, ako telo vstupuje do utvárania vlastného Ja, psychológia vníma

telo ako objekt neoddeliteľne spojený s myslou, história skúma telo ako objekt nestály, meniaci sa v čase a priestore, kým sociológia sa zameriava na jeho sociálne kontexty. V texte sa dotknem viacerých rovín, pričom ich predstavím primárne v kontexte feministického myslenia.¹

Skúmanie tela vyžaduje interdisciplinárny prístup, ktorý sa v antropológii rozvíja ako samostatná oblasť – antropológia tela, skúmajúc telo v širokom spektre súvislostí. Z antropologického hľadiska je potrebné rozlíšiť okrem organickej, najmä kultúrnu dimenziu tela. Kultúrna dimenzia má tri štrukturálne úrovne a rozlišuje telo ako artefakt, ďalej jeho normatívnu a významovú rovinu, ktoré je možné uchopiť prostredníctvom procesov, ako je telo v kultúre upravované, disciplinované a semiotizované (Soukup, Balcerová, 2011: 31). Ženské telo predstavuje osobitnú kapitolu záujmu a opiera sa aj o poznatky feministicky a rodovo orientovaného výskumu. Ústrednou disciplínou, ktorá formuje vnímanie tela a premýšľanie o ňom, však naďalej zostáva filozofia, avšak aj pre ňu telo zostalo „konceptuálnou slepou škvrnou“ (Grosz, 1997: 5), a to ako v hlavnom prúde filozofického myslenia, tak aj v súčasnej feministickej teórii. Ako konštatuje Grosz (1997: 5): „Žena ostáva pre filozofiu večnou záhadou, jej mystériom a nepreskúmateľným subjektom. V konštrukcii filozofie ako spôsobu poznania to môže byť výsledkom značne mysteriózneho, silne kontrolovaného a obmedzovaného statusu tela vo všeobecnosti, obzvlášť však ženského tela.“ Rovnako, ako nie je možné odložiť svoje telo do skrine, nie je možné ho vylúčiť ani z feministického teoretizovania, pretože sa nachádza v jeho jadre: na jednej strane zahŕňa kritiku mnohorakých spôsobov jeho disciplinácie, na druhej strane zahŕňa rôznorodé cesty jeho (stále nedosiahnutej) emancipácie. Nasledujúci text sa tak ponára do teoretického sveta fyzických tel, s prihliadnutím na využiteľnosť poznania v sociálnej realite.

Uväznené (ženské) telo

Západná filozofia bola postavená na predpoklade, že ľudský subjekt sa skladá z dvoch dichotomických zložiek: mysle a tela. Dualistické myslenie súčasne hierarchizovalo oba polarizované pojmy tak, že jeden sa stával privilegovaným a druhý subordinovaným: telo je tým, čo nie je myseľ (Grosz, 1997: 4). Prostredníctvom rôznych asociácií je telo zakódované do výrazov, ktorým sa tradične pripisuje nízka hodnota (rozum vs. vášeň, racionalita vs. emocionalita, vonkajšok vs. vnútrajšok, príroda vs. kultúra, ...) a „najrelevantnejšia je tu korelácia a asociácia opozície myseľ/telo s opozíciou medzi mužom a ženou, pričom muž a myseľ, žena a telo sa stávajú reprezentačnými spojeniami“ (Grosz, 1997: 5). Podľa Grosz (tamtiež) práve zo spájania mysle s mužskosťou a tela so ženskosťou boli ženy a feminita v rámci filozofie sproblematicizované, aj ako poznávajúce filozofické subjekty, aj ako poznávané epistemické objekty.

V počiatkoch kreovania moderného feministického myslenia bolo pripisovanie rozumu, intelektuálnej či kultúrnej menejcennosti ženám spoločenskou normou, pričom tento

¹ Text si súčasne nenárokuje byť vyčerpávajúci v téme tela a telesnosti vo feministickej teórii a politike *en bloc*, snaží sa skôr pracovať s perspektívami, ktoré boli alebo sú prítomné v slovenskom (alebo českom) feministickom prostredí, chce teda hľadať dôležité medzníky v kontexte domáceho prostredia, ako aj hľadať presahy s antropologickou perspektívou; tomuto zámeru je prispôsobený aj výber použitej literatúry.

náhľad podporoval aj dominantný a spoločensky relevantný medicínsky diskurz, opierajúc sa o biologický determinizmus. Už od 18. storočia bolo ženské telo pod stále silnejšou kontrolou medicínskej vedy, čo sa premietlo aj do zvyšovania dozoru štátnych inštitúcií nad ženským telom. Menejcennosť žien bola spojená práve s ich telesnosťou, ženským telom, jeho zvláštnou povahou a funkciami, predovšetkým tehotenstvom a materstvom (Kizcková, 2011a: 32). Patriarchálny útlak ospravedlňuje sám seba tým, že ženy spája s telom tesnejšie ako muži, opierajúc sa o princípy esencializmu, naturalizmu a biologizmu uväzňuje ženy v hraniciach biologických požiadaviek reprodukcie, pričom v dôsledku týchto zvláštnych fyziologických daností majú byť ženy viac biologickejšie, telesnejšie, prírodnejšie než muži (Grosz, 1997: 10). Ako konštatuje Kizcková (2011a: 32), biológia sa stala osudom žien, uzavrela ženy do ich tiel, pričom práve ženské telo bolo považované za prekážku, ktorá zabránila ženám užívať v patriarchálnej spoločnosti rovnaké privilégiá ako mužom. Telo bolo používané ako ospravedlnenie ich nižších sociálnych pozícií a nerovného postavenia v rôznych spoločenských sférach.

Z antropologického hľadiska je ľudské telo objektom, ktorý majú všetky kultúry k dispozícii a ktorý je, vzhľadom na jeho všadeprítomnosť a tvárnosť, zaťažený veľkou symbolikou; je prežívané subjektívne i objektívne, patrí ako jednotlivcovi, tak sociálnemu útvaru, a predovšetkým ho máme všetci a všetky (Bowie, 2008: 48). Telo ako univerzálium limituje svojou morfológiou a fyziológiou možnosti kultúry a antropológia sa od svojho vzniku venovala spôsobom, ako kultúra s telom zaobchádza, funkciám, ktoré reprezentuje a plní a symbolom a hodnotám, ktoré sa telu pripisujú (Soukup, 2011: 1). No ľudské telo samé o sebe nenesie žiadne významy, proces semiotizácie nastáva až pod vplyvom kultúry (tamže), práve telo je impulzom, vďaka ktorému sa kultúrne pravidlá môžu javiť ako prirodzené (Bowie, 2008: 48). Každá konkrétna kultúra uchopuje telo rozmanitým spôsobom a nejakým spôsobom ho upravuje, prikladá mu najrôznejšie významy a disciplinuje ho, pričom feministické hľadisko považuje disciplináciu ženského tela za zásadnú formu útlaku žien. Do 18. storočia samotné pohlavie neurčovalo dve odlišné telá – mužské a ženské, ale ľudské telo malo dve formy, ktoré boli v hierarchickom vzťahu. Ženské telo bolo oproti mužskému považované za nedokonalé, bola popieraná možnosť jeho intelektuálneho rozvoja a zdôrazňovaná najmä jeho reprodukčná funkcia (Soukup, Balcerová, 2011: 35). Hoci ženskému telu, vďaka rozvoju anatómie, bola priznaná rovnocennosť už v 19. storočí, v kultúrnom kontexte sa z jeho subordinácie nikdy nedokázalo vymaniť. Muž je „generalizovaný“ a mužská identita nie je spätá s biológiou či sexuálnym postavením, ženské telo a ženská sexualita predstavujú prvoradý symbol na vyjadrenie ženskej identity, kým mužské telá sa rovnakým spôsobom nepoužívajú (Bowie, 2008: 106). Žena sa stáva vážnym svojej biologickej podstaty na pozadí rodových stereotypov, ktoré vznikali stáročia (Soukup, Balcerová, 2011: 35).

Antropologické hľadisko odhaľuje procesy, akým ho ovláda kultúra. Ako ukazuje antropologický výskum, disciplinácia (ženského) tela je realizovaná na všetkých úrovniach kultúry. Antropologička Mary Douglas a jej práca **Čistota a nebezpečenstvo. Analýza konceptu znečistenia a tabu** (1966; český preklad 2014) sa považuje za základ subdisciplíny antropológie tela a predstavuje impulz k presadeniu telesného obratu v antropológii (Heřmanský, 2014: 254). Douglas semiotizáciu tela poníma z perspektívy symbolickej antropológie, pričom podľa nej telo v sebe zrkadlí sociálnu štruktúru a v každom momente sa podieľa na konštituovaní sociálnej situácie, ktorej je zároveň odrazom (Soukup, 2014:

21). Ľudské telo podľa nej predstavuje univerzálny symbol, stáva sa preto základnou schémou pre všetku symboliku, takže všetko symbolizuje telo. Telo je komplexným celkom a všetky rituály zahŕňajúce telesné súčasti nie je možné interpretovať, ak ľudské telo nevnímame ako symbol spoločnosti a nevidíme sily a riziká pripisované spoločenskej štruktúre premietnutej do ľudského tela (Douglas, 2014: 163). Hoci sa neprikláňa priamo k rodovej perspektíve a osobitne neanalyzuje ženské telo ako také, na početných príkladoch z rôznych kultúr ukazuje, ako sa ženské telo stáva nositeľom symbolických významov a ako odráža normy a hierarchie danej spoločnosti.

Subordinované postavenie žien analyzovala v práci **Má sa žena k mužovi ako príroda ku kultúre?** antropologička Sherry Beth Ortner (1974; český preklad 1998). Ortner zakladá svoj prístup na myšlienke univerzálnosti subordinácie žien a považuje ho za pankultúrny fakt. Kým muži sú stotožňovaní práve s kultúrou, ženy sú stotožňované či symbolicky spájané s prírodou, sú zakorenené v prírode alebo k nej bezprostredne tiahnu. Napriek faktom, že sa aktívne podieľajú na špeciálnych procesoch, stále zostávajú tie, ktoré „transcendujú prírodu menej než muži“ (Ortner, 1998: 98). Ako hlavné príčiny pankultúrnej devalvácie žien rozpoznáva okrem jej sociálnych rolí a psychiky, najmä fyziológiu. Žena ako bytosť bližšia prírode z dôvodu jej fyziológie je „otrokyňou ľudského druhu viac než muž, jej živočíšnosť je očividnejšia“ (tamže, s. 101). Menštruácia, tehotenstvo, pôrod sú všetko faktory, ktoré prerušujú každodennú činnosť ženy a reálne ju uvrhnú do stigmatizujúceho stavu voči spoločnosti. Ortner však nestotožňuje ženu s prírodou, ale jej pozíciu rozoznáva ako intermediárnu, stojacu niekde medzi týmito dvoma sférami. Táto intermediarita znamená u nej akýsi „kompromisný status v hierarchii prechodu od kultúry k prírode“ (tamže, s. 110) a zároveň sprostredkovaciu funkciu medzi prírodou a kultúrou. Podľa Ortner (1998: 101) žena prispieva ku kultúre rovnakým dielom ako mysliača bytosť, avšak sama prijíma maskulínne aspirácie, a tým „akceptuje vlastné podcenenie a zdieľa stanovisko svojej kultúry.“

Podobný argument rozvíja aj sociológ a etnograf Pierre Bourdieu v diele **Nadvláda mužov** (1998; český preklad 2000), keď hovorí o tzv. somatizácii nadvlády (s. 24). Androcentrické videnie sveta sa podľa neho neopiera o odlišnosti medzi biologickými telami, ale naopak samo túto odlišnosť nastoľuje, toto videnie je stále legitimizované praktikami, ktoré samo plodí. Keďže predsudky voči ženstvu sú zabudované do poriadku vecí, ženy nemôžu inak, než ho neustále potvrdzovať; je to logika sebanaplnujúceho proroctva (Bourdieu, 2000: 32). Aby sa arbitrárne stalo zdanlivo prirodzeným, musí sociálny vzťah nadvlády prejsť do tiel a to vyžaduje neustálu socializačnú prácu, keď sa s biologickými rozdielmi zaobchádza ako so základnými predpokladmi a javí sa, že práve ony sú dôvodom sociálnej diferencie (Bourdieu, 2000: 24). Takýto sociálny svet potom aj konštruje telo ako sexualizovanú skutočnosť a tento somatizovaný sociálny program vnímania je potom aplikovaný na každú vec na svete, predovšetkým na samotné telo (Bourdieu, 2000: 13). Podľa Bourdieuho (2000: 28) je žena v tomto rade negatívnou entitou a cieľom socializačného úsilia je vymedziť jej, a najmä jej telu, hranice, pričom morálka sa v prípade ženy presadzuje hlavne neustálym disciplinovaním každej časti tela (držanie tela, postoj, chôdza, sedenie, šaty, vlasy, využívanie priestoru, miesta pre pohyb, ...), ktoré je však disciplinované odlišným spôsobom, než u mužov. Táto nadvláda maskulinity funguje pomocou symbolického násillia a funguje len s podmienkou, že sa môže oprieť o dispozície uložené v hĺbke tiel (Bourdieu, 2000: 37).

Filozof Michel Foucault svojou prácou prispel veľkou mierou k formovaniu feministického myslenia, najmä postštrukturalistického, nielen v oblasti vzťahu medzi vedením a mocou, v otázkach subjektu a identity, ale aj disciplinácie tela a rezistencie voči týmto praktikám. Jeho nové poňatie moci, ako produktívnej sily (na úrovni vedenia, ale aj tela a túžby) umožnilo aj feministickému mysleniu vyvarovať sa zjednodušujúceho pohľadu na rodové vzťahy ako na vzťah mužskej moci a ženskej bezmocnosti (Zábrodská, 2009: 36). Subjekt je vo Foucaultovom ponímaní telesnou entitou a ľudská subjektivita je prepojená so sieťou mocenských vzťahov, ktoré sú primárne zamerané na telo (Farkašová, Szapuová, 2002). Predstavuje koncept tzv. disciplinačnej moci alebo aj „bio-moci“, ktorej objektom i nástrojom je ľudské telo, pričom človek už nepredstavuje objekt moci, ktorý sa ju snaží podmaniť, ale stáva sa jej produktom. Primárnym efektom takejto moci je skutočnosť, že určité telá, určité gestá, určité túžby začali byť konštituované ako jedinec (Zábrodská, 2009: 56). Predstavuje tiež pojem biopolitiky, pod ktorou rozumie racionalitu modernej moci nad populáciou a súvisí s ambíciou moderného štátu posilniť svoju moc. Táto moc je dosahovaná dozorom a disciplínou, v službách ktorej funguje napríklad medicína a jej rôzne odvetvia. Disciplinácia je potom úsilím, ktorú vytvárajú rozmanité špecializované inštitúcie, aby donútili telo k poslušnosti: telo musí fungovať bezchybne ako stroj (Soukup, Balcerová, 2011: 35). Ako konštatujú Farkašová a Szapuová (2002), aplikácia foucaultovskej analýzy na problematiku ženskej subordinácie znamená, že bude potrebné klásť odpor takým diskurzom vedenia/moci, ktoré túto subordináciu spôsobujú a to všade tam, kde sa vyskytujú a pôsobia. Podľa niektorých teoretičiek však jeho poňatie rezistencie nie je dostačujúce, pretože neposkytuje výklad toho, ako by mohla vyzeráť rezistencia práve voči mocenským rodovým vzťahom (Zábrodská, 2009: 58).

Oslobodené ženské telo (?)

Ideový konflikt medzi biologickým a kultúrnym determinizmom je spojnicou spájajúcou antropologické a feministické myslenie, keď obe orientácie s preferenciou kultúrnych vplyvov poskytovali argumenty pre premyslenie postavenia žien v spoločnosti. Kým biologický determinizmus vyzdvihuje vplyv dedičnosti a génov na ľudské správanie, kultúrny determinizmus vníma ako rozhodujúci vplyv kultúrnych faktorov. Antropologička Margaret Mead svojimi výskumami na Samoa a Novej Guinei preukázala dominantný vplyv výchovy a sociokultúrneho prostredia na ľudskú osobnosť, pričom tým otvorila presadenie doktríny kultúrneho determinizmu naprieč sociálnymi a humanitnými vedami. Dá sa tiež konštatovať, že poskytla argumenty aj pre budúcu rodovú teóriu, keď vo svojom diele **Pohlavie a temperament v troch primitívnych spoločnostiach** (1935; český preklad 2010) analyzovala z perspektívy kultúrneho determinizmu rôzne typy ženskej a mužskej roly, pričom na príklade troch kmeňov demonštrovala výhradne kultúrnu podmienenosť ženskej a mužskej roly v spoločnosti (Mead, 2010). Hoci Mead nepopierala aj vplyv biológie na postavenie ženy v spoločnosti, vychádzajúc z kultúrneho relativizmu, zdôrazňovala najmä konkrétny kultúrny kontext, v ktorom sú ženské a mužské roly vsadené, čím súčasne nastavila zrkadlo súdobej západnej spoločnosti. Rozlíšenie biologickej a socio-kultúrnej podmienenosti sa neskôr stalo základom rozlíšenia pohlavia (ako biologickej danosti) a rodu, odrážajúceho sociálne aspekty pohlavia, ktoré sa na dlhé obdobie stalo ústrednou doktrínou feministickej teórie.

Aby sa ženské telo mohlo oslobodiť z biologického determinizmu, muselo byť toto uväznenie nielen rozpoznané, ale aj artikulované. Bola to filozofka Simone de Beauvoir, ktorá v tejto snahe udala smer, odmietla biologický determinizmus a vydaním diela **Druhé pohlavie** (1949; slovenský preklad 1968) zásadne ovplyvnila smerovanie feministického myslenia. Vyzýva ženy, aby sa vymanili zo svojho objektového statusu, prekonávali imanenciu vlastného tela, usilovali sa o transcendenciu, neakceptovali rodovo-špecifickú deľbu ako nejakú prirodzenú skutočnosť, nedali sa nasilu vohnať do pasívnych rolí (Kiczková, 2002: 1). Beauvoir nepopiera fakt, že ženy existujú a nepopiera ani biologické rozdiely, no tie nesmú rozhodovať o nadržanosti alebo podriadenosti a ani nevysvetľujú, prečo táto hierarchia vzniká:

Tieto biologické predpoklady sú mimoriadne dôležité: v dejinách ženy hrajú prvoradú úlohu, sú podstatným činiteľom v jej položení: vo všetkých ďalších častiach sa na ne budeme musieť odvolávať. Pretože, nakoľko je telo nástrojom nášho poznávania sveta, predstavuje sa nám svet podľa toho, akým spôsobom sa ho zmocňujeme. Preto sme sa nimi tak dlho zaoberali. Sú jedným z kľúčov k pochopeniu ženy. Rozhodne však odmietame názor, že tieto predpoklady určujú jej raz a navždy daný osud. Nestačia na to, aby rozhodovali o hierarchii pohlaví; nevysvetľujú, prečo je žena tá Druhá, neodsudzujú ženu, aby večne hrala podriadenú úlohu (Beauvoir, 1968: 53).

Svojou myšlienkou „ženami sa nerodíme, ale stávame“ umožnila vymaniť sa zo sféry biologického determinizmu, čím prekonáva legitimizáciu nerovného postavenia žien prostredníctvom ich biologickej konštitúcie (Krištofová, 2008: 492). Biológia nie je osudom ženy, ani ženu nepovažuje za obeť biologického osudu. Žena je podľa nej obeťou skôr spoločenských než biologických podmienok, ktoré je však možné zmeniť a odmieta biologické zdôvodnenia subordinácie ženy (Kiczková, 2002: 1). Práve prostredníctvom **Druhé pohlavia** sa tak do centra feministických teórií dostal vzťah medzi telom a Ja. Rovnako sa presadila idea, že rozdiely medzi mužskými a ženskými telami, ktoré boli považované za samozrejmé a vnímané ako prírodné fakty, sú v skutočnosti sociálne produkované. Jej práca otvorila výskumnú tradíciu zameranú na sociálnu konštruovanosť tela, čím anticipovala aj vznik kategórie rod v 70. rokoch 20. storočia, ako hlavného analytického nástroja feministickej analýzy. Doktrína rozdielnosti medzi biologicky determinovaným pohlavím a sociálne konštruovaným rodom patrí medzi základné prínosy feministického myslenia. Beauvoir chápe telo ako stav a ženské telo ako nástroj slobody by nemalo byť obmedzujúcou esenciou, získava naopak silný symbolický status, prostredníctvom ktorého môžu ženy uskutočňovať a prezentovať svoje oslobodenie. Prostredníctvom neho môžu odmietnuť útlak, dominanciu a násilie vo vzťahoch. Podobne tak sexualita nie je len fyzickou záležitosťou, telo a sexualita je nástrojom zmeny, komunikácie so svetom a vyjadrenia postoja (Krištofová, 2008: 494).

Feministické myslenie skoro rozpoznalo požiadavku – aby sa mohli ženy oslobodiť z patriarchálneho útlaku, musia sa súčasne oslobodiť aj ženské telá z područia biologického determinizmu. Na to, aby sa ženské telo mohlo vymaniť zo svojho väzenia, museli byť však najprv odkryté mechanizmy tohto útlaku. Dá sa konštatovať, že vznik moderného feministického myslenia je úzko spojený práve s touto snahou, ktorá pretrváva až do súčasnosti. Dôležitým teoretickým medzníkom boli od 70. rokov 20. storočia prebiehajúce diskusie o pojmoch pohlavie a rod. Chápanie pojmu rod ako protikladu biologického po-

hlavia, útočilo práve na biologický determinizmus a, odvolávajúc sa na Beauvoir, hlásalo, že biológia nie je osudom (Kiczková, 2011a: 37). Ako ďalej konštatuje, zavedením opozície pohlavie/rod vzniká kultúrny a historický rámec, v ktorom sa nástojčivejšie naskladuje otázka konštruovanosti rodu (tamže, s. 38). Paralelne s tým ženy vo feministickom hnutí hľadali v apraktickej rovine pre svoje telá stratégie oslobodenia, či už symbolickým z(a)hadzovaním podprseniek, regulovaním svojej pôrodnosti alebo odkrývaním tabuizovaných tém, pričom hlásali, že „osobné je politické“. Avšak rovnako, ako neexistuje zhoda v chápaní a používaní kategórie rodu, neexistuje vo vnútri feministického diskurzu ani zhoda, akým spôsobom by mali byť ženy, resp. ženské telá, oslobodené. Posledné obdobie vo feministickom myslení prinieslo mnohé nové dilemy, ktoré spochybňujú východiská feministického uvažovania o ženách a ich telách a táto „cesta“ otriasla samotnými základmi feminizmu: Čo je vlastne telo? Existuje vôbec žena? Má feminizmus v 21. storočí ešte opodstatnenie?

Zneviditeľnené ženské telo (?)

Hoci feministky sa zhodovali v základnom bode o subordinácii žien, rozchádzali sa takmer od počiatku feminizmu v spôsoboch riešenia tejto skutočnosti. Zhodovali sa tiež napríklad v tom, že utláčanie žien je jedným z dôsledkov ich uväznenia v ženskom (potenciálne materskom) tele (Kiczková, 2011a: 32). Prívrženkyne **humanistického feminizmu** (tiež liberálny alebo egalitársky) prijali spravidla negatívny pohľad na ženské telo a považovali ho za niečo, čo ohrozuje možnosti žien dosiahnuť rovnosť s mužmi, čo obmedzuje rovnosť žien, pričom jeho centrálnou ideou je rovnosť a sloboda. Avšak pokúšali sa s tým vyrovnáť a prekonať biologický determinizmus a to spôsobom uvažovania, v rámci ktorého ženy ako ľudské bytosti disponujú schopnosťou transcendencie a sú schopné túto prekážku prekonať (tamže, s. 33). Vo všeobecnosti sa humanistický feminizmus domáha uznania, že jednotlivé ženy sú schopné zaujať postoj racionálnej morálnej osoby v rovnakej miere ako muži a preto majú sociálne a politické inštitúcie na ne uplatňovať rovnaké pravidlá (Barša, 2002: 19). Humanistický feminizmus preberá dualistický model moderného racionalizmu oddeľujúci myseľ od hmoty, racionálne Ja od empirických tiel, pričom subjekt je chápaný ako odtelesnená entita, schopná svojím rozumom prekračovať svoje sociálne a biologické určenia, a to vrátane pohlavia (tamže, s. 257). Ženské telo, najmä jeho zvláštna konštitúcia a telesné cykly (menštruácia, tehotenstvo, materstvo, dojčenie) sa považujú za faktory limitujúce prístup žien k rovnakým právam a privilegiám, akými disponujú muži, ohrozuje schopnosť žien byť rovnými, pričom dôsledkom je snaha vykročiť za hranice dané telom a túto prekážku treba v záujme rovnosti prekonať (Grosz, 1997: 10). Podľa tejto tézy potom nielen rod dokáže transcendovať pohlavie, ale človek je schopný transcendovať aj samotný rod, avšak, ako konštatuje Kiczková (2011b: 56), tento prístup predstavuje riziko rozpustenia alebo až vymazania ženského rodu do zdanlivo rodovo neutrálnych noriem a často dochádza k prispôbaniu sa žien androcentrickej perspektíve. Grosz hovorí v kontexte ženského tela dokonca o prijatí patriarchálnych a mizogýnnych predpokladov (Grosz, 1997: 10).

Sociálny konštruktivizmus v rámci feminizmu v sebe zahŕňa veľké množstvo teoretických orientácií, no teoreticky v rámci neho vo všeobecnosti zaujímajú kladnejší vzťah k telu, nechápu ho už ako prekážku, ktorú treba prekonať, ale skôr ako biologický objekt, ktoré-

ho reprezentácia a fungovanie je politicky určené (tamže, s. 11). Zhoda panuje v predstave tela, ako biologicky determinovaného a ahistorického, no politický boj sa vedie skôr smerom k neutralizácii pohlavnej určenosti tela (tamže), preto vo vzťahu k telu zostáva skôr prúdom zneviditeľňujúcim. Biológiu a pohlavie ponímali ako pevnú kategóriu a svoju pozornosť zamerali na transformáciu na úrovni rodu (tamže). Ich vízia zrovnoprávnenia teda vyslovene nevyžaduje transformáciu alebo potlačenie tela, nie je treba meniť telo, ale postoje, presvedčenia a hodnoty. Telo je samé o sebe v procese politickej transformácie buď úplne irelevantné alebo je iba prostriedkom psychologickéj zmeny. Pre sociálne konštruktivistky zostávajú irelevantné nielen ženské, ale aj mužské telá, pretože všetky rodové črty maskulinity či feminity spojené s telami by tak v ich ponímaní mohli byť pretvorené a zrovnoprávnené prostredníctvom transformácie ideológie (tamže).

Hoci z odlišných feministických pozícií, no opäť s určitou víziou popretia ženského tela, prichádza aj **postštrukturalistický feminizmus**. Toto uvažovanie mení samotnú povahu emancipácie – nejde mu už o oslobodenie individuálneho človeka, ani ženy ako skupinovej identity, ale o oslobodenie zo samotných patriarchálnych kategórií „človek“ a „žena“, pričom takto orientované feministky prenášajú ťažisko politiky na dekonštrukciu a premenu týchto a aj iných identít (Barša, 2002: 19). Takýto subjekt je utkaný zo siete premenlivých, mocensky a diskurzívne utváraných vzťahov, nemá žiadny fixný stred, ani v duchu či duši, ani v prírode či tele (tamže, s. 18). Zdalo sa, že feminizmu na oslobodenie žien postačí dichotómia pohlavie/rod, no tieto koncepcie sa v konečnom dôsledku stále pridŕžavajú akéhosi „prirodzeného, telesného substrátu, nejakého biologicky evidentného tela“, preto boli prvky esencializmu² rozpoznané aj v takých rodových koncepciách, ktoré deklarovali svoje antiesencialistické východiská (Kiczková, 2011b: 65).

Za hlavnú predstaviteľku tohto prúdu je považovaná teoretička Judith Butler, ktorá v diele **Trampoty s rodom. Feminizmus a podrývanie identity** (1990; slovenský preklad 2003) spochybnila chápanie tela, ako niečoho pasívneho, čo tu bolo ešte pred diskurzom, pretože nikdy nemáme dočinenia s telom v jeho predkultúrnej či prirodzenej danosti, ale náš vzťah k nemu je vždy spoločensky a diskurzívne konštruovaný (Kiczková, 2011b: 67). Potom ani pohlavie nemožno kvalifikovať ako preddiskurzívnu anatomickú skutočnosť (Butler, 2003: 25). Pohlavie považuje taktiež za konštrukt, rovnako ako rod a „možno pohlavie vždy bolo aj rodom a ukáže sa, že vlastne vôbec nejestvuje rozdiel medzi pohlavím a rodom“ (tamže, s. 23). V týchto podmienkach je telo samo o sebe taktiež konštrukciou (tamže, s. 25) a telo, rovnako ako pohlavie, sú obe účastníkmi diskurzu, nemôžu už byť chápané ako čosi predkultúrne či prirodzené (Krištofová, 2008: 496). Pýta sa, čím je vymedzené miesto označované ako „ženské telo“, či je toto „telo“ formované prostredníctvom politických síl, ktorých strategickým záujmom je udržať ho ako ohraničené a konštituované cez pohlavné znaky (Butler, 2003: 178). Butler preformuluje rozlíšenia pohlavia

² Esencializmus vs. antiesencializmus je vo feminizme kľúčovou debatou vo vzťahu k identite, subjektu, či telu. Esencializmus znamená predpoklad istej pevnej, historicky či kultúrne nemennej podstaty; často sa uchýľuje k naturalizmu a biologizmu, ale odvoláva sa aj na kultúrne alebo teologické faktory. Kým biologizmus predpokladá biologickú univerzálnosť, naturalizmus zdôvodňuje svoje univerzalistické tvrdenia na základe akejsi prirodzenosti (Grosz, 1997: 15). Naproti tomu antiesencializmus vo feminizme spochybňuje nemenné jadro rodovej identity, pretože tá je kontextuálne situovaná a tvorená ďalšími prvkami (trieda, rasa, sexualita, atď.) (Uhde, 2004: 2).

a rodu a tým otvára možnosť, že pohlavne určené telá by mohli byť podnetom existencie množstva rozličných rodov, pričom kategória rodu by sa tak nemusela obmedzovať iba na dva rody. Zbavuje sa binárnosti pohlavia i rodu a vytvára sieť ich rôznych kombinácií a interpretácií – „žena“ potom nemusí byť kultúrnou konštrukciou ženského tela a „muž“ mužského tela (Krištofová, 2008: 496). Butler problematizuje a dekonštruuje nielen dichotómiu pohlavie/rod, ale aj muž/žena a spochybňuje aj samotnú kategóriu „žena“ ako ústredný subjekt feminizmu, ktorá je produkovaná opäť len obmedzujúcimi štruktúrami moci a preto aj samotná emancipácia existuje len v rámci týchto štruktúr (Butler, 2003: 17). Teoreticky však nachádzajú v tomto prístupe zásadný paradox:

... telo sa dostáva do centra teoretických a politických debát presne v tom istom historickom okamihu, keď už neexistuje žiadna jednotná istota alebo nesporný konsenzus o tom, čo vlastne telo je. Keďže sme stratili karteziánsku istotu ohľadom dichotómie mysle a tela, nikto už nemôže považovať za samozrejmé, čím telo je ... Telo sa zmenilo na množstvo rozličných tiel

a to má pre feminizmus významné dôsledky (Braidotti, 1994: 9, ako citované v Farkašová, Szapuová, 2002).

Prijaté ženské telo: žité a jedinečné

Zásadným feministickým prúdom v kontexte „prijatia“ tela a telesnosti sa javí feminizmus diferencie, ktorý je podľa Baršu (2002: 17) typicky určitým zapustením sa do telesného, vtelením a teda tým, že chápanie morálnej osoby sa nemôže abstrahovať od mužského či ženského vtelenia. Jeho ideálom je vzájomné politické a morálne vyrovnanie mužov a žien ako dvoch skupín, zdôrazňujúc požiadavku kolektívnej rovnosti voči rovnosti individuálnej (tamže). Podľa tohto rôznorodého názorového prúdu telo naopak vystupuje ako základný predpoklad pochopenia ženskej existencie na fyzikálnej i sociálnej úrovni, no už sa tu telo nechápe ako nejaký ahistorický, biologicky daný, mimokultúrny objekt (Grosz, 1997: 12). Predstaviťky tohto prúdu sa zameriavajú na tzv. *žité a prežívané telo* (lived body) a na špecifické spôsoby, akými sa telo reprezentuje v rôznych kultúrach (tamže). Práve myšlienkové prepojenie s multikulturalizmom robí z feminizmu diferencie vhodného „spojenca“ antropológie, nakoľko pracujú s rovnakým cieľom multikulturalizmu: hodnotenie ľudskej diverzity a partikulárnej kultúrnej identity a teda aj odstránenie hodnotenia rodovej odlišnosti na základe univerzálnej androcentrickej normy (Uhde, 2004: 2). Feminizmus diferencie má taktiež podozrievavý vzťah k rozlišovaniu pohlavia a rodu, odmieta súčasne dualizmus mysle a tela a navrhuje priame vylúčenie polarizovaných kategórií, telo už nemožno chápať ako neutrálne plátno, do ktorého sa rovnako projektuje mužskosť a ženskosť, ani za dodatočne kultúrou formovaný produkt prírody (Grosz, 1997: 12). Telo je chápané ako politický, sociálny a kultúrny objekt *par excellence*, je kultúrnym tkanivom a produktom prírody. Za hlavnú stratégiu sa považuje pojem sociálneho tela, obraz tela ako sociálneho a diskurzívneho objektu, ktoré je previazané s túžbou, označovaním a mocou (tamže). Diferencialistky spája presvedčenie o neredukovateľných odlišnostiach medzi pohlaviami, ktoré nie je možné prekonať žiadnym ideologickým zrovnoprávnením či technologickým rozvojom, pričom tieto rozličné triedne a rasové rozdiely môžu ženy od seba navzájom oddeľovať. Diferencie môžu mať biolo-

gický, či kultúrny charakter, sú prvotné a hlboko zakotvené, a preto vyžadujú, aby boli označované a prepisované kultúrou (tamže).

Podľa Irigaray (2002, ako citované v Kiczková 2011b: 60) sa žena môže oslobodiť od nadvlády maskulínnej kultúry práve tým, že vyhlási svoju odlišnosť, pretože žene a mužovi zodpovedajú rozdielne svety a subjektové konfigurácie. Ak sa vykorisťovanie žien deje prostredníctvom rozdielu medzi pohlaviami, musí byť aj vyriešené v rámci tejto diferencie, nie jej zrušením (tamže). Rozdiel medzi mužom a ženou tvorí taký rozdiel v ľudskom bytí, ktorý nie je možné negovať ani redukovať, ani prispôbiť, ani nadradiť, človek sú dvaja (Kiczková, 1998: 93). Spochybňuje myslenie, ktoré vylučuje zmyslové z racionálneho a tým znehodnocuje aj skúsenosť tela, ženského dvojnásobne; zmyslová skúsenosť z mužského i ženského tela je málo vtiahnutá do intelektu (tamže, s. 93). Politiku diferencie obhajuje tiež Young (2010), pričom nápravou útlaku je uznanie špecifickosti sociálnych skupín a každej individuálnej identity. Young zavrhuje esencionalizáciu ženstva a navrhuje nové poňatie žien ako sociálneho kolektívu, nakoľko bez toho nie je možné definovať útlak, ako systematický a inštitucionalizovaný proces a teda formulovať požiadavky feministickej politiky (Uhde, 2004: 2). V štúdii *Rod a serialita* (1994; český preklad 2008) sa snaží preklenúť feministickú dilemu a to medzi tým, ako hľadanie spoločných charakteristík žien alebo útlaku žien vedie k normalizácii a vylučovaniu a tým, že existujú pragmatické politické dôvody, pre ktoré je nutné trvať na možnosti ponímať ženy ako skupinu určitého druhu (Young, 2008: 122). Keďže každá snaha identifikovať tento kolektív podryva feministickú politiku tým, že vylučuje niektoré jej subjekty, no súčasne bez ponechania určitého zmyslu pojmu „žena“, ako sociálneho kolektívu feministická politika nemôže existovať, navrhuje rekonceptualizovať túto sociálnu kolektivitú. Ponúka nové ponímanie rodu ako seriality, pričom to umožní chápať ženy ako kolektív bez toho, aby bolo nutné hľadať spoločné znaky, ktoré majú všetky ženy alebo naznačovať, že všetky ženy majú spoločnú identitu (tamže).³ Konštitúcia série „ženy“ potom zahŕňa aj samotné ženské telá, pričom ženský rod vytvárajú ako fyzické atribúty, tak sociálne objekty obsiahnuté v minulých praktikách (tamže, s. 134). Ženské telo je jedným z prakticko-inertných objektov, ktoré situujú človeka do rodovej série, a ako takýto objekt sa naň orientuje konanie, je telom viazaným pravidlami, so zrozumiteľnými významami a možnosťami (tamže, s. 135).⁴ Young navrhuje tiež používať pojem *žitého tela* (lived body), ktoré chápe ako telo-v-situácii, ako jednotiaci pojem fyzického tela konajúceho a skúšajúceho v špecifickom sociokultúrnom kontexte, pričom takéto telo môže v sebe spojiť individuálnu skúsenosť, subjektivitu aj rodovú identitu (tamže, s. 135). Jej poňatie tela má ukončiť spor

³ Serialita označuje určitú úroveň sociálnej existencie a vzťahov, úroveň bežného, zvykového jednania, ktoré je viazané pravidlami a sociálne štruktúrované, ale len v podobe predreflexívneho pozadia tohto jednania. Je prežívaná ako prostriedok alebo prostredie, ktoré usmerňuje k jednaniu k určitým cieľom, ktorých dosiahnutie predpokladá utvorenie série aj bez vedomého zámeru (Young, 2008: 134). Rod je tu chápaný, podobne ako trieda, ako rozsiahly, mnohostranný, komplexný súbor prekrývajúcich sa štruktúr a objektov, pričom ženy sú osoby situované do ženstva aktivitami v rámci tohto súboru (tamže).

⁴ Young ako príklad udáva menštruáciu, ktorá je pravidelnou biologickou udalosťou prebiehajúcou v určitej dobe v každom ženskom tele. Ale nielen tento biologický proces umiestňuje človeka do série „ženy“, sú to aj všetky aktivity, v ktorých rámci žena ako seriálna osoba žije, ktoré sú určované skôr sociálnymi pravidlami menštruácie, spolu s materiálnymi objektmi spojenými s menštruačnými praktikami, pričom rovnaký princíp uplatňuje aj na tehotenstvo, pôrod a dojčenie (Young, 2008: 135).

medzi biologickým redukcionizmom a rodovým esencializmom, nemá univerzalistické ambície a vyzdvihuje kultúrny rámec žijúcich tiel, žité telo je telo konajúce, zasadené do konkrétneho sociokultúrneho kontextu.⁵ Napriek možným úskaliam, vďaka feminizmu diferencie sa ženské telo mohlo stať nástrojom feministického úsilia o jeho definovanie. Telo tak v tomto type uvažovania je možné vnímať ako podstatný termín, ako ťažiskové miesto vedenia feministického zápasu v rámci ekonomických, politických, sexuálnych, či intelektuálnych bojov, pričom v rámci týchto zápasov ide stále o sociálny priestor, mobilitu, ako aj celkovú aktivitu, ktorá je ženám umožnená (Grosz, 1997: 12).

Azda najpozitívnejší vzťah k ženskému telu per se v rámci feminizmu vykazuje **ekofeminizmus**, ktorý napriek kritike z rôznych feministických pozícií, nadobúda stále väčší význam i nové kontúry, nielen v politických zápasoch o ženské telá, ale aj v súvislosti s prebiehajúcou klimatickou krízou. Ekofeminizmus je založený na poznaní, že medzi ponížením prírody a ponížením ženy v západnej kultúre existuje historický, symbolický a politický vzťah (Spretnak, 1997: 156). Vyzdvihuje sa tu inakosť ženskej skúsenosti, ktorá je pre ženy obohacujúca a umožňujúca odlišné vcítenie a chápanie (Kiczková, 2011a: 33). Ženské telo je súčasne dôležitým prostriedkom tvorby poznania a prežívania sveta, časté je priznávanie určitej afiliácie ženského tela a prírody, rozlišujúc pritom pohlavne neutrálne myseľ a pohlavne determinované telo (tamže). Teoreticky tu dávajú do súvislosti ničenie a devastovanie prírody s hierarchickými dualizmami ako kultúra/príroda, muž/žena, duch/telo, rozum/emócie, pričom tieto vylučujúce sa protiklady viedli k vytvoreniu sveta verejnej sféry, z ktorej boli ženy historicky vylúčené (Kiczková, 1998: 58). Moderné technológie dávajú do súvisu s patriarchálnou spoločnosťou a vidia v nich súčasne vážne ohrozenie Zeme, pričom v snahe ovládať prírodu sa tak môže skrývať nebezpečenstvo, že Zem stratíme (tamže). Práve modernistická idea pokroku je veľmi úzko previazaná so vzťahom ovládania a tento vzťah je zodpovedný za stav životného prostredia, v ktorom sa nachádzame (Kiczková, 1998: 53).

Ako konštatuje Kiczková (1997: 165), ekofeministický diskurz je rozmanitý, dynamický a aj rozporuplný, ako spoločný program sa objavuje ekologizácia feminizmu a feminizácia ekológie spolu s kritikou a zmenou patriarchálneho rámca pri riešení naliehavých ekoproblémov. Akcent ekofeminizmu sa z rovnosti presúva na zdôrazňovanie inakosti, vyzdvihuje sa iná skúsenosť žien s telom, časom, socializáciou, morálkou, iný vzťah k ľuďom a svetu, iné pociťovanie prírody (Kiczková, 1997: 166). Táto perspektíva, označovaná aj gynocentrická, tvrdí, že ženy určitým spôsobom môžu byť hovorkyňami prírody, tvoriť premostenie medzi prírodou a kultúrou, pričom centrálnou kategóriou ekofeminizmu je

⁵ Tento spôsob uvažovania priniesol pojem *Body-Politics*, pomocou ženského tela sa robí politika, ktorej ide o viac, než len o pochopenie biologických procesov, ide tu skôr o tzv. sociálne telo, popreté alebo disciplinované (Kiczková, 1998: 95). Diferencialistky pochopili, že sa musia vyhnúť biologickému determinizmu v každej jeho podobe, sledovali ako mnohovýrobov a účinne funguje kontrola vnímania vlastného tela a prichádzali na to, že je nemožné vymaniť sa z dominancie prevládajúceho kultúrneho chápania, ktoré sa opiera o vedecké diskurzy, napr. medicínu (tamže). Nehovoria o jednom ženskom tele, ktoré by si zachovalo počas dejín nemennú podobu, ani nejestvuje žiadna spoločná skúsenostná rovina „telesnosti“, ale jej chápanie sa rozvíjalo v súvislosti s rôznymi kultúrnymi a politickými vzťahmi a formovalo sa pod vplyvom vedeckých predstáv konkrétnej doby (tamže, s. 94). Pýtali sa najmä na to, či a do akej miery mali ženy v priebehu dejín možnosť vplývať na dominantnú reprezentáciu ženského tela a to najmä z hľadiska záujmu samotných žien (tamže, s. 95).

práve príroda. Ponúka alternatívnu perspektívu nazerania na prírodu, ako na aktívneho partnera v recipročnom vzťahu k aktívnemu pozorovateľovi, ktorý už však nie je vševdúci a všemohúci (tamže). Kým ekologické hnutie prinieslo prekonanie antropocentrizmu, ekofeminizmus k tomu pridal aj kritiku androcentrizmu. Ekofeministky si uvedomujú, že riešenie naliehavých ekoproblémov súvisí so zásadnou zmenou konceptuálneho rámca modernej západnej racionalistickej paradigmy, s prehodnotením hodnotového systému, v ktorom by mal dostať priestor hodnotový svet ženy a skúsenosť jej spôsobu existencie, ako aj s vytvorením novej ekoetiky, pričom jej základom by sa mala stať etika starostlivosti (Kiczková, 1998: 119). Práve hodnoty, ktoré patriarchálna spoločnosť neoceňuje alebo boli mimo jej záujmu, by sa mali stať základom inej, mierumilovnejšej a menej hierarchickej kultúry (Kiczková, 1998: 59). Napriek rôznorodosti stanovísk a odlišných perspektív, keď niektoré prúdy chápu vzťah medzi ženou a prírodou ako konštruovaný, kým iné v tomto vzťahu vidia hlbšiu biologickú a spirituálnu afinitu, dominuje tu snaha o celosť a dôraz na celostné súvislosti (tamže). Ekofeministická spirituálne orientovaná perspektíva prechováva úctu k holistickej integrácii, ku vzťahovosti, premenlivosti, obsahovosti, starostlivosti a láske, často inklinuje k východným učeniam a duchovným tradíciám pôvodných obyvateľov (Spretnak, 1997: 159).

Charlene Spretnak, predstaviteľka spirituálnej vetvy ekofeminizmu, rozpracovala výzvu „myslieť cez telo“ a písala o skúsenostiach, ktoré sa utvárajú zo ženskej sexuality, tehotenstva, pôrodu a materstva a vypovedajú o spojení života a zapustení do cyklických procesov prírody (Kiczková, 1998: 21). Všetky podstatné procesy života sú vzájomne prepojené a dejú sa v cyklických obnovovacích rytmoch a práve v tom spočíva ženská spiritualita, ktorá je sama o sebe hlboko ekologická. Ženské myslenie je manifestáciou celostného myslenia a ženská skúsenosť sa tak môže stať jedným z hlavných zdrojov ekologickej paradigmy (tamže). Za hlavné aspekty ekofeminizmu považuje filozofiu, politiku a duchovno.⁶ Ekofeminizmus sa podľa nej snaží osvetliť, prečo sú eurocentrické spoločnosti, ako aj spoločnosti v ich sfére vplyvu, chytené do siete environmentálnych kríz a ekonomického systému, ktorý vyžaduje pokračovanie tzv. ekocídy a exploatačného rozvoja (Lacinová, 1997: 159). Ekofeminizmus pokračuje v stopách feminizmu, no okrem sexizmu, rozširuje svoj záujem na všetky utláčateľské systémy fungujúce v logike dominancie, od rasizmu až po naturizmus, chápaný ako vykorisťovanie prírody (tamže).

Od teórie k praxi: Moje telo, moja voľba!

Ukázala som, ako bolo telo konceptualizované z teoretického hľadiska, akým spôsobom bolo klasifikované, normalizované, disciplinované a ako prebiehali zápasy o jeho oslobodenie, nastolila som argumentáciu, prečo (nie) je nutné hovoriť zvlášť o ženskom tele, poukázala som aj na isté priesečníky medzi antropológiou a feministickou teóriou. Mojm hlavným zámerom bolo zachytiť, ako sa vyvíjalo feministické ponímanie ženského tela a telesnosti, poukázať na hlavné body „zvratu“, ktoré feministické myslenie zásadným

⁶ Jej inšpiračným zdrojom, okrem budhizmu, judaizmu, kresťanstva a spirituality pôvodných obyvateľov Severnej Ameriky, boli aj európske predkresťanské kultúry ženských bohýň, v ktorých centre je posvätné telo ženy, ako zdroj cyklickej obnovy života (Lacinová, 1997: 163).

spôsobom ovplyvnili a súčasne dať priestor aj menej viditeľným feministickým diskurzom – to všetko s dôrazom na naše domáce prostredie. Okrajovo som poukázala na súvislosti, že s uvažovaním o tele a telesnosti je pevne späté aj uvažovanie o rode, ako ústrednom teoretickom koncepte feminizmu, na strane jednej a na strane druhej o „žene“, ako subjekte feministickej politiky.

Práve ženské telo a telesnosť do veľkej miery reflektuje priepasť medzi feministickou teóriou (myslením) a praxou (politikou), a to napriek faktu, že feminizmus prenikol do vedy práve pod vplyvom feministického hnutia a vznikol pôvodne ako potreba „ošetrenia“ feministickej každodennosti. Tá, naopak, zrkadlí celkom iné zápasy, iné kontexty a aj iné potreby žien, žien živých a reálne existujúcich. Ako konštatuje Uhde (2004: 3), odmietnutie esencionalizmu vo feministickej teórii sproblematicovalo v praxi feministickú politiku a zatiaľ čo dekonštruktivistická stratégia sa javí ako vhodná pre podkopanie hlboko zakorenených spoločenských štruktúr vnímania, pre politické jednanie je táto stratégia nedostatočná. Taktiež feminizmu diferencie, ktorý sa snažil o preklopenie priepasti teórie a praxe, je vyčítaná deskriptívna forma esencionalizmu, pretože predpokladá určité stabilné formy univerzálnych noriem kladených na všetky ženy (tamže). Podobne tak sú posudzované i východiská ekofeminizmu. Pri vnímaní reálnych problémov žien, žijúcich v ich fyzických telách, sa potom natíska otázka: Kto vlastne rozhoduje o tom, koľko esencionalizmu je ešte prípustné a koľko už nie? Máme *en bloc* odmietnuť prístupy, ktoré sú síce „prekonané“ v teoretickom rámci, no v praxi v nejakej miere fungujú?

Ako tvrdí Young (2008: 125), sociálna teória je uzavretá sama v sebe, pretože nemá žiadny iný konkrétny cieľ, než chápať a odhaľovať, aké veci sú, pričom teóriou označuje druh diskurzu usilujúci sa o súhrnnosť, systematické vysvetľovanie sociálnych vzťahov ako celku. Avšak podľa nej feministky nepotrebujú a nemali by chcieť takto chápanú teóriu a miesto toho navrhuje tzv. *pragmatické teoretizovanie* – také, ktoré je priamo naviazané na určité praktické a politické problémy a kde je účel teoretizovania jasne s nimi spätý (tamže). O niečo podobné sa snažil aj Bourdieu, keď vo svojej *teórii jednania* situoval *stelesnenie* (embodiment) do antropologického diskurzu, jeho dielo preto taktiež (nielen v antropológii) ponúka možné riešenie pretrvávajúceho napätia medzi významom a skúsenosťou alebo medzi reprezentáciou a praxou, ponúka výskumné stratégie medzi tým, ako sú naše statusové rozdiely vpísané do tel a ako prostredníctvom našich tel vnímame svet v závislosti od kultúrneho kapitálu, ktorým disponujeme; čo v konečnom dôsledku môže napomôcť preklenúť rozdiel medzi myšlienkou tela ako reprezentácie a stelesnenia ako praxe a skúsenosti (Turner, 2007: 327). Ako tiež nabáda Bourdieu,

ľudia, ktorí majú to šťastie, že môžu venovať svoj život štúdiu sociálneho sveta, nemôžu stáť bokom, neutrálne a ľahostajne od bojov, v ktorých je v stávke budúcnosť tohto sveta (Bourdieu, 1977, ako citované v Kellett, 2009: 22).

Tento prístup sa ukazuje čoraz naliehavejší: pri neustálych „backlashoch“ feministických tém, pri stále sa vracajúcom a narastajúcom ultrakonzervativizme a jeho doktrín ovplyvňujúcich verejný diskurz, pri aktuálne až desivo zreálňujúcej sa hrozbe jadrového konfliktu po agresívnom prepadnutí Ukrajiny Ruskou federáciou, a v neposlednom rade, pri dopadoch klimatickej krízy, ktoré sú stále zreteľnejšie, viditeľnejšie, a napriek tomu prehliadané.

V tejto súvislosti preto na tomto mieste spomením niekoľko sfér, ktoré nejakým spôsobom súvisia alebo priamo pracujú so ženským telom, pričom nie všetky sú vedené z feministických pozícií, majú však úzky súvis s telom a telesnosťou a domnievam sa, že môžu mať výrazný emancipačný potenciál. Ich výber je selektívny a sú tu cielene formulované ako pozitívna demonštrácia feministickej praxe, ktorá môže byť spätne inšpiratívna pre feministickú teóriu.

Sesterstvo. Kým v teoretickom feminizme je koncept sesterstva *de facto* vylúčený, býva označovaný ako prekonaný a neefektívny a má byť len akousi romantizovanou spomienkou na druhú vlnu feministického hnutia v USA, ktorá navyše nikdy nefungovala (pozri napr. Kobová, 2017), objavuje sa dodnes napríklad v spojitosti s radikálne orientovanými feministickými prúdmi alebo v rámci tzv. čierneho feminizmu, pričom s tézou, že v „sesterskej spolupatričnosti je sila“ sa vracia v roku 2000 napríklad aj Bell Hooks (Hooks, 2013: 37). V roku 2022 prichádza z feministických kruhov téma sesterstva v rámci feministického a rodovo orientovaného festivalu ArtWife, pričom aktuálne (máj) ešte nie je jasné, ako bude festival tento fenomén rámcovať. V našom prostredí sa konceptu sesterstva pomerne dobre darí vo svete spirituálne orientovaných žien, ktoré sa neidentifikujú nutne ako feministky, no v tomto prístupe je možné sledovať zjavné inšpirácie ekofeminizmom. Tieto ženské komunity pomerne efektívne rozvíjajú koncept sesterstva, ktoré je síce vytrhnuté z jeho feministických koreňov, no stále slúžiace individuálnym aj skupinovým potrebám žien, keď sa učia nachádzať svoju „silu v ženskosti“, odmietajú obmedzujúce spoločenské doktríny, ktoré ich učia rôzne „nepotrebné programy“ (a to vrátane patriarchátu), učia sa nanovo prijať svoje ženské telo, vyzdvihujú jeho špecifické vlastnosti a schopnosti a s tým súčasne prijímajú aj to, kým sú.

Nahota. Využívanie nahoty ženského tela ako prostriedku riešenia, spravidla na upozornenie na nejaký závažný problém, je v kontexte feminizmu mimoriadne kontroverznou témou. Hlavný prúd nahotu nepovažuje za efektívny a vhodný nástroj feministického boja, nakoľko opäť redukuje ženy na ich telá (obvinenie z biologizmu a esencializmu), čo však môže byť len jeden z náhľadov, navyše vedený z pozície privilegovaných feministiek. Získavanie mediálnej pozornosti touto formou bolo v poslednom období typické pre feministky východného bloku (ukrajinské hnutie Femen), ktoré sa rozšírilo aj do krajín západnej Európy. Po napadnutí Ukrajiny 24. februára 2022 protestovali s obnaženými prsiami a s namaľovanou ukrajinskou vlajkou napríklad aj feministky v Paríži. Tento akt môže byť vnímaný nielen ako protest proti vojenskej agresii, ale aj ako podpora ukrajinských feministiek a vtedy naberať iné významy. Tento príklad demonštruje, že nahota nemusí byť prvoplánovou formou, ale dá sa vnímať v rôznych kontextoch a mnohoversťnato – ako forma rezistencie žien, keď sa ženské telo stáva nástrojom boja proti nespravodlivostiam, symbolom odporu. Nahé ženské telo plne ovládané ženou je stále spoločenským tabu, je prekročením normy, provokáciou rodového poriadku. Ako konštatuje Barcan (2002), je to forma telesného symbolizmu, ktorá je dostupná aj jednotlivcom, ktorí nemajú iné možnosti, ako protestovať, preto pre relatívne bezmocných sa aj telo môže stať účinným nástrojom presadzovania agendy.

Reprodukčné zdravie. Azda najkomplexnejšia feministická oblasť, ktorá rôznym spôsobom rezonuje aj v našom prostredí, zahŕňa celé spektrum starostlivosti o zdravie žien: sexuálnu výchovu, preventívnu zdravotnú starostlivosť, prístup k menštruačným pomôckam, prístup k účinnej, bezpečnej a bezplatnej antikoncepcii, prístup k bezpečnej a le-

gálnej interrupcii, až po pôrodnú starostlivosť, podporu individuálnej pôrodnej voľby, podporu dojčenia, či celkovej starostlivosti o deti. V slovenskom verejnom diskurze je v poslednom období najvýraznejšia práve téma interrupcií, resp. konzervatívne politické snahy o ich oklieštenie. Časť feministického spektra sa v rámci iniciatívy *Nebudeme ticho!* od roku 2018 systematicky proti týmto snahám vyhraňuje a organizuje protestné akcie rôzneho druhu. Špecifickou oblasťou v rámci reprodukčného zdravia je inštitucionálna pôrodná starostlivosť, ktorej sa od roku 2011 venuje občianske združenie Ženské kruhy. Organizácia vznikla ako reakcia na systémové porušovanie práv žien a pretrvávajúcu škodlivú prax v pôrodniciach a venuje sa témam súvisiacim s tehotenstvom, pôrodom a starostlivosťou o deti, pričom jej východiská sú ľudsko-právne i feministické. Menej viditeľnou oblasťou v tomto smere je veľmi heterogénne „hnutie za prirodzený pôrod“, ktoré nie je v slovenskom prostredí organizované, nemá jednotné požiadavky, ani politický rámec, pohybuje sa v akejsi „sedej zóne“ ženskej spolupráce a spolupatričnosti, nehľadiac na politickú orientáciu jednotlivých žien. Zahŕňa, okrem iných žien, tak ženy z konzervatívneho náboženského prostredia, ako i feministicky orientované ženy (ktoré napríklad v téme interrupcií stoja na opačnom názorovom spektre). Spojovacím prvkom týchto snáh však už nie je feminizmus, ale primárne slobodné rozhodovanie žien o ich telách, ako aj o tom, v akom prostredí, v akej polohe, s akými pomôckami, v akej celkovej atmosfére, či v obklopení s akými ľuďmi privedú na svet svoje deti. Spája ich dôvera vo svoje telo a idea, že dokážu porodiť dieťa, pôrod vnímajú ako prirodzenú súčasť života, ktorá si obvykle nevyžaduje medicínske zásahy, preferujú starostlivosť dúl, pôrodných asistentiek, či iných sprievodkýň. Menšia časť týchto žien volí pôrod v domácom prostredí, či už s asistenciou alebo bez, ktorý na Slovensku zatiaľ nie je inštitucionálne, ani legislatívne ukotvený. Napriek tomu sa aj v našom prostredí vytvára komunita tzv. domarodičiek, ktoré vzájomne zdieľajú svoje pôrodné príbehy, aby posilnili iné ženy, poskytujú si neformálnu podporu, vymieňajú si informácie, pričom mnohé sa týkajú práve alternatívnej starostlivosti o telo.

Body positivity. Poslednou zaradenou oblasťou je „hnutie za telesnú pozitivitu“ (*body positivity movement*), ktoré je zamerané na prijatie všetkých tiel bez ohľadu na veľkosť, tvar, farbu pleti, pohlavie a fyzické schopnosti, pričom spochybňuje súčasné štandardy krásy ako nežiaduci sociálny konštrukt. Zdá sa však, že tieto snahy doteraz nenašli na Slovensku väčšiu odozvu. Vyslovene feministicky orientovaná iniciatíva prakticky absentuje, sčasti sa telesnému empowermentu venuje občianske združenie *Chuť žiť*, zamerané primárne na poruchy príjmu potravy. Dá sa povedať, že tieto témy sú v pomerne konzervatívnom slovenskom prostredí komunikované skôr sporadicky a opatrne a to jednotlivými verejne známymi ženami. V susednom Česku v tejto oblasti zarezoval podcast *Sádlo*, ktorý je jeho tvorkyňou Ridinou Ahmedovou vedený z feministických pozícií a je tematicky zameraný na spoločenský tlak na vzhľad žien a na cesty prijatia vlastného tela. Jeho súčasťou je i kampaň *Moje telo je moje*, ktorá prostredníctvom sociálnych sietí a príbehov ľudí komunikuje skúsenosti s telom, telesnosťou, rozmanitosťou i inakosťou.

Vo všetkých týchto oblastiach je možné sledovať zápasy žien o ich ženské telá, ktoré sú stále rôznorodými spôsobmi spoločensky, kultúrne, či inštitucionálne disciplinované a ženy sa ich snažia dostať späť pod svoju vlastnú kontrolu, snažia si „vziať späť“ svoje telá. Preto práve slogan „moje telo, moja voľba“, ktorý je úzko spätý najmä s témou reprodukčných práv žien a objavuje sa často i na transparentoch na protestných zhromaždeniach, inherentne zahŕňa všetky tieto oblasti. Súčasne môže predstavovať určitú

analógiu k tomu, aký prístup k telu si vyberáme aj v teoretickom rámci. Feministické teoretičky sa od začiatku zameriavali na telo nielen ako vyjadrenie moci, ale aj miesto sociálnej kontroly, navyše používanie tela, ako priestoru odporu je dlhodobou stratégiou kolektívneho boja proti rodovému útlaku (Pelak, 2007: 1845).

Posledné feministické debaty o tele a stelesnení smerujú na prakticky orientované teoretičky a teoretikov, aby zamerali svoju pozornosť na úlohu tela v kolektívnej sociálnej akcii, ale vyzdvihujú aj úlohu emócií a vášne v politickom boji, čo tiež viedlo k novým pohľadom na rod a telo (Pelak, 2007: 1848). V súčasnom feministickom bádaní, zohľadňujúcim doterajšie dilemy a kritiky, telo nikdy nie je len povrchom alebo zápisom, ktorý je možné čítať ako text, ale je entitou, ktorá je vzájomne ustanovovaná anatomickými, biologickými, sociálnymi a diskurzívnymi parametrami (Schildrick, 2016: 8). Podľa Schildrick existujú tieto a ďalšie rôzne aspekty vo vzájomnej závislosti a každý z nich zostáva neúplným, a pokiaľ sú brané do úvahy samostatne, majú len malý význam, a navrhuje tzv. *postkonvenčný prístup* k telu. Ako v tejto súvislosti pokračuje, telo je viac procesom, ktorý je stále nedokončený, je vždy anomálny s ohľadom na normatívne predpoklady vtelenia, a čo je najdôležitejšie, zostáva závislé na ostatných telách a to bez dosiahnutia autonómie. Feministická teória v poslednom období, pod strešným pojmom *nový materializmus*, obracia svoju pozornosť aj k hmote, na jej aktérstvo a zahrnutie do konštrukcie reality (Porkertová, 2013: 41). Toto uvažovanie sa sústreďuje na previazanosť materiálnych a diskurzívnych podmienok v čase a priestore, ako aj na konkrétnu a komplexnú materialitu tiel v mocenských vzťahoch, kladie dôraz na telo a stelesnenie, ako aj na špecifickú skúsenosť tela a telesnosti, pričom stelesnenie tu predstavuje prekročenie binárneho rozlišovania medzi mysľou a telom smerom k neredukovateľnosti na jednotlivé časti. Preto telo a telesnosť nie sú buď biologickou alebo sociálnou kategóriou, ale ide o prekrývanie medzi fyzickým, symbolickým a sociálnym a ich vzájomnými vzťahmi (Braidotti, 1994, ako citované v Porkertová, 2013: 48). Ako konštatuje Grosz (1997: 14), feministický prístup k problematike tela musí odmietnuť singulárne modely založené na jednom type tela ako normy, ktorou sú posudzované všetky ostatné. Potrebujeme vytvoriť pluralitné pole rôznych tiel „mladých a starých, čiernych a bielych, mužských a ženských, živočíšnych a ľudských, obdarených dušou a tiel bez duše“, aby tieto, uvedomujúc si svoju špecifickosť, mohli byť používané pri určovaní noriem a ideálov zdravia, krásy a túžby. Telo treba považovať za miesto, do ktorého sa vpisujú sociálne, politické, kultúrne a geografické faktory; nie je protikladné kultúre, ale samo je kultúrnym produktom, telo je *kultúrou*. Domnievam sa, že práve takéto ponímanie môže byť užitočnou výskumnou stratégiou aj pre antropológiu. Čas ukáže, do akej miery bude táto stratégia prospešná a využiteľná v reálnom živote pre ľudí, obzvlášť žien, ktoré stále, napriek všetkému, bojujú každodenné zápasy o svoje telá a životy.

Referencie

- Barcan, R. (2002). Female exposure and the protesting woman. *Cultural studies review*, 8(2), 1-17.
- Barša, P. (2002). *Panství člověka a touha ženy. Feminismus mezi psychoanalýzou a poststrukturalismem*. Praha: Sociologické nakladatelství.

- Beauvoir, S. de (1968). *Druhé pohlavie*. 1. zv. Bratislava: Obzor.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (2000). *Nadvláda mužů*. Praha: Karolinum.
- Bowie, F. (2008). *Antropologie náboženství*. Praha: Portál.
- Braidotti, R. (1994). Body-Images and the Pornography of Representation. In K. Lennon, M. Whitford (Eds.), *Knowing the Difference. Feminist Perspectives in Epistemology* (s. 17-30). London, New York: Routledge.
- Butler, J. (2003). *Trampoty s rodom. Feminizmus a podryvovanie identity*. Bratislava: Aspekt.
- Douglasová, M. (2014). *Čistota a nebezpečí: analýza konceptu znečistění a tabu*. Praha: Malvern.
- Farkašová, E., Szapuová, M. (2002). Foucault očami feministických filozofií. *Aspekt*, 1, 247-255. https://fphil.uniba.sk/fileadmin/fif/katedry_pracoviska/oc/crs/Publikacie/Studie/farkasova-szapuova-foucault.pdf
- Grosz, E. (1997). Miznúce telá. Nové stvárňovanie tela. *Aspekt*, 2, 4-15.
- Heřmanský, M. (2014). Doslov: Za hranice Čistoty a nebezpečí Mary Douglasové. In M. Douglasová, *Čistota a nebezpečí: analýza konceptu znečistění a tabu* (s. 243-257). Praha: Malvern.
- Hooks, B. (2013). *Feminizmus do vrecka. O zanietených politikách*. Bratislava: Aspekt.
- Irigaray, L. (2002). Otázka iného. *Labrys, feministické štúdie*, 1-2.
- Kellett, P. (2009). Advocacy in anthropology: Active engagement or passive scholarship? *Durham Anthropology Journal*, 16(1), 22-31.
- Kiczková, Z. (1997). Ekofeministické koncepcie ako nová alternatíva vzťahu k prírode. *Aspekt*, 2, 165-169.
- Kiczková, Z. (1998). *Príroda: vzor žena!? Hľadanie alternatív v ekofeminizme*. Bratislava: Aspekt.
- Kiczková, Z. (2002). Problém rodovej identity z pohľadu Simone de Beauvoirovej. https://fphil.uniba.sk/fileadmin/fif/katedry_pracoviska/oc/crs/Publikacie/Studie/kiczkova_-_problm_rodovej_identity.pdf
- Kiczková, Z. (2011a). Rod vo feministickom diskurze. In Z. Kiczková, M. Szapuová (Eds.), *Rodové štúdiá: Súčasné diskusie, problémy a perspektívy* (s. 32-49). Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave.
- Kiczková, Z. (2011b). Problémy s rodovou identitou. In Z. Kiczková, M. Szapuová (Eds.), *Rodové štúdiá: Súčasné diskusie, problémy a perspektívy* (s. 53-80). Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave.
- Kobová, Ľ. (2017). Sesterstvo zabíja sestry. Feminizmus a nezamýšľané dôsledky rovnostárstva. A2, 11. <https://www.advojka.cz/archiv/2017/11/sesterstvo-zabija-sestry>

- Křištofová, L. (2008). „Druhé pohlavie“ a príspevok Simone de Beauvoir do diskusie o telesnosti a sexualite. *Filozofia*, 63(6), 488-498.
- Lacinová, Ľ. (1997). Prečo ekofeminizmus? *Aspekt*, 2, 159-165.
- Mead, M. (2010). *Pohlaví a temperament u tří primitivních společností*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Ortner, B. S. (1998). Má se žena k muži jako příroda ke kultuře? In L. Oates-Indruchová (Ed.), *Dívčí válka s ideologií* (s. 89-114). Praha: SLON.
- Pelak, C. F. (2007). Gender, the body and. In G. Ritzer (Ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology* (s. 1845 – 1848). Malden, Oxford: Blackwell.
- Porkertová, H. (2013). Potíže s hmotou: Judith Butler a/nebo nový materialismus? *Gender a výzkum / Gender and Research*, 14(2), 41-51. https://www.genderonline.cz/artkey/gav-201302-0004_matter-trouble-judith-butler-and-or-the-new-materialism.php
- Schildrick, M. (2016). Ztělesnění feministické teorie. *Gender a výzkum / Gender and Research*, 17(1), 6-14. <http://dx.doi.org/10.13060/12130028.2016.171.251>
- Soukup, M. (2011). Antropologie těla: úpravy, disciplinace a semiotizace těla. *Paideia: Philosophical E-Journal Of Charles University*, 8(2-3), 1-11.
- Soukup, M. (2014). Symbolické teorie Mary Douglasové. In M. Douglasová, *Čistota a nebezpečí: analýza konceptu znečištění a tabu* (s. 7-32). Praha: Malvern.
- Soukup, M., Balcerová, M. (2011). Antropologie těla. *Anthropologia Integra*, 2(1), 31-41. https://journals.muni.cz/anthropologia_integra/article/view/1959
- Spretnak, Ch. (1997). Úvod do ekofeminizmu. *Aspekt*, 2, 156-159.
- Turner, B. S. (2007). Body and Cultural Sociology. In G. Ritzer (Ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology* (s. 324-328). Malden, Oxford: Blackwell Publishing.
- Uhde, Z. (2004). Feministické teorie: spor o pojetí genderu. *Gender a výzkum / Gender and Research*, 5(4), 1-4. <https://www.genderonline.cz/artkey/inf-200404-0000.php>
- Young, I. M. (2008). Serialita genderu: úvahy nad ženami jako sociálním kolektivem. *Sociální studia*, 5(1), 121-142.
- Young, I. M. (2010). *Proti útlaku a nadvládě. Transnacionální výzvy politické a feministické teorie*. Praha: Filosofia.
- Zábrodská, K. (2009). *Variace na gender: poststrukturalismus, diskurzivní analýza a genderová identita*. Praha: Academia.

Groteskná koncepcia tela v ľudovej piesni

Grotesque concept of the body in folk songs

DOI: 10.31577/EtnoRozpra.2022.29.1.03

Juraj Hamar

Abstract

The concept of a grotesque body was brought into the history of art and aesthetics by Mikhail Mikhailovich Bakhtin in his work *François Rabelais and the folk culture of the Middle Ages and the Renaissance*. The so-called carnival body represents in a broader context a literary tropic in which the idea of an ideal human anatomy stands in contrast to the carnival imagery of the body. The grotesque conception of the body in a folk song is applied against the background of the carnival and the principles represented by the undercurrent of the folk imagination. The world in which fish fly and birds swim in the water represents the world “on the contrary”. The human body is depicted in a similar way. The individual bodily organs act independently in the representation of the whole body, just as in ordinary social practice the “ideal” body acts in its unity of the whole. There is also an ambiguity of the human body present in the folk song, when a child and an old man meet in one body, the body receives and excretes, the body arises and at the same time the same body disappears. In terms of the poetics of the carnival human body in the folk song, we find a number of comic images, rich metaphor, but also expressiveness and the use of forbidden words.

Key words

M. M. Bakhtin, folk laughter, folk song, carnival culture, carnivalization, grotesque realism, comic, ugly, naturalism, reduction, the body and corporeality

Kľúčové slová

M. M. Bachtin, ľudový smiech, ľudová pieseň, karnevalová kultúra, karnevalizácia, groteskný realizmus, komické, škaredé, naturalizmus, znižovanie, telo a telesnosť

Kontakt / Contact

doc. Mgr. Juraj Hamar, PhD., Filozofická fakulta, Univerzita Komenského v Bratislave, Gondova 2, 811 02 Bratislava, Slovenská republika, e-mail: juraj.hamar@uniba.sk

Ako citovať / How to cite

Hamar, J. (2022). Groteskná koncepcia tela v ľudovej piesni. *Etnologické rozpravy*, 29(1), 55-67. <https://doi.org/10.31577/EtnoRozpra.2022.29.1.03>

Obraz ľudského tela v ľudovej piesni odráža kolektívne estetické predstavy daného spoločenstva o ideále krásy telesných proporcií, ich správnej miere a symetrii, ako aj predstavy o detailoch tela a telesných orgánov človeka (oči, ústa, nos, vlasy...). Tie sa v texte ľudovej piesne realizujú v uplatňovaní základných kategórií tradičnej estetiky v podobe binárnych sémantických opozícií (vysoké – nízke, tragické – komické, krásne – škaredé), ktoré odkazujú na mytologické symbolické klasifikácie zodpovedajúce predovšetkým vzťahom, a nie motívom (Meletinskij, 1989: 267). Antická tradícia odkazuje na ľudské telo ako na ideál krásy, ale samozrejme s ohľadom na jeho symetriu, proporcie a v neposlednom rade na harmóniu tela s dušou.

V zhode s kategóriami tradičnej estetiky môžeme pokračovať v uvažovaní o zobrazovaní ľudského tela v ľudovej piesni v dvoch elementárnych podobách: krásne telo – škaredé telo. Krásne telo reprezentujú piesne ako celok, resp. jednotlivé jeho časti, čo znamená, že predovšetkým je krásny človek ako celok (obyčajne so zameraním na konkrétneho človeka: milého, milú a pod.), ale aj časti tohto celku (oči, tvár, ústa, ruky, kolená a pod.):

Krásna Marka, krásna, by hviezdička jasná,
ešte Paľko krajší, by mesiačik jasný (Kollár, 1953: 212).

Ona je pekná, krásna,
tudilom, ludilom, ona husenki pásla (Poloczek, 1952: 51).

Kde si dievča, kde si, dievča, tú krásu nabralo, nabralo?
Kde si líčka jak ružička dostalo, dostalo?
Čierne oči, obočí, páčia sa mi tvé reči,
všecka si utešená, má milá, premilená (Kollár, 1953: 217).

Má milá, premilá, však peknie oči máš,
šťastný je to človek, čo naňho pozeráš.

Má milá, premilá, však peknie líčka máš,
šťastný je to človek, čo mu ich bozkať dáš.

Má milá, premilá, však peknie ústa máš,
šťastný je to človek, čo sa s ním shováraš.

Má milá, premilá, však bielu rúčku máš,
šťastný je to človek, ktorému ju ta dáš (Kollár, 1953: 217).

Škaredé telo reprezentuje oveľa širší diapazón ľudových predstáv o ľudskom tele konfrontovaných so spomínaným ideálom krásy. Tu už nejde len o symetriu, proporciu alebo harmóniu tela s dušou. Ide o reflexiu estetických defektov so zameraním na detail, ale aj s ohľadom na iné, napríklad morálne, spoločenské, antropologické a iné kontexty alebo

stereotypné predstavy. Ľudová imaginácia potom pracuje s takou obraznosťou ľudovej piesne, v ktorej sa uplatňujú najmä estetické kategórie škaredé a nízke.¹ Na rozdiel od uvádzaných romantických ľúbostných piesní ospevujúcich krásu ľudského tela alebo jeho častí, piesne, v ktorých sa pertraktujú obrazy škaredosti tela ako celku alebo škaredosti jeho jednotlivých častí, majú komický charakter:

A ty Kača rapavá, rapavá nesedaj si polla mna, polla mna,
lebo tvoje rapiny, popadajú aj na mna, aj na mna (bez uvedenia lokality, Hamar, 1998: 118).

Odo dverí na siahu, zav si kriví šmatľavú,
ona zájde do trňa, von sa za ňov hontrí'a (lokalita Jedľové Kostoľany, Hamar, 1998: 167).

Uvila karpava šlajdravému perko,
aby jej nechodil srávať pod okienko (bez uvedenia lokality, Hamar, 1998: 121).

Benčaťová stará škuľavá,
kučeraví šalát predáva (lokalita Kozárovce, Hamar, 1998: 145).

Ked si dala Cigánovi, daj aj mne,
Cigán má len jenno vajce, ja mám dve (bez uvedenia lokality, Hamar, 1998: 125).

V tomto ohľade estetický diskurz o kráse nemôžeme oddeliť od diskurzu o škaredosti (Adorno, 1997: 66-85).

Aristoteles v **Poetike** hovorí o podstate a vývoji komédie aj v takom slova zmysle, že komédia predstavuje „zobrazovanie ľudí horších, no nie v každom druhu špatnosti, ale len v tej stránke, ktorá spôsobuje smiech. Smiech je totiž akási chyba, zvrátenosť, ktorá však nespôsobuje ani bolesť, ani škodu...“ (Aristoteles, 2009: 17). Henri Bergson v eseji **Smiech** o povahe komického uvažuje nad otázkami, čo je to komický vzhlad človeka alebo smiešny výraz jeho tváre, resp. čím sa líši komické od škaredého (Bergson, 1993: 22). Navrhne použiť malé klamstvo, ktoré nám pomôže k tomu, aby sme jasne definovali, čo má škaredé spoločné s komickým. Podľa neho, ak škaredosť zdôrazníme a zväčšíme až k ohyzdnosti, dostaneme sa k smiešnemu. Tak dospieva k nasledujúcej definícii, podľa ktorej sa komickou môže stať každá ohyzdnosť, ktorú dokáže napodobniť každý dobre urastený človek (Bergson, 1993: 23).

Špecifickú perspektívu škaredosti a komickosti prináša groteskná koncepcia tela tak, ako ju načrtnol Bachtin v práci **Françoise Rabelaise a ľudová kultúra stredoveku a renesancie**

¹ Východiskový materiál k tejto štúdii predstavujú tri druhy prameňov: prvým je rukopisný záznam piesňového archívu Pavla Stopku z Drietomy, ktorý pochádza z rokov 1957 – 1979 (Stopka, 1957-1979, niektoré piesne sú bez uvedenia lokality). Druhým prameňom sú individuálne a kolektívne terénne výskumy Jána Blaha, Bernarda Garaja, Mariána Járeka, Milana Ruska a autora z rokov 1985 – 1990 (Kozárovce, oblasť Pohronského Inovca a Ponitrie). Tretím prameňom je výskum Viery Židekovej z rokov 1996 – 1997 (Myjava a Myjavské Kopanice, Žideková, 1997), ktorá bola v tom čase autorovou diplomantkou na Filozofickej fakulte UK v Bratislave.

(Bachtin, 1975; Rabelaise, 1979). Autor prichádza s konceptom tzv. karnevalovej² kultúry, ktorú môžeme, v kozmologickom slova zmysle, poňať ako grotesknú koncepciu sveta. V antropologickom slova zmysle potom aj ako grotesknú koncepciu ľudského tela.

Pre karnevalový svet je charakteristická zvláštna logika obrátenia sveta naruby (Bachtin, 1975: 13). Karnevalový svet nie je vo svojej totalite svetom elementárnych binárnych sémantických opozícií, ktoré súvisia s prvotnými predstavami o usporiadanosti sveta ako kozmu tak, ako ich klasifikuje Meletinskij (1989: 267). Karnevalový svet nepredstavuje akýsi antisvet. Karnevalový svet nemá binárnu sémantickú opozíciu v žiadnom inom svete. Nie je to chaos, oproti ktorému stojí kozmos, nie je to komické, oproti ktorému stojí tragické. Je to usporiadaný svet naopak! Ide o profanáciu kozmu, a nie o sakralizáciu chaosu. Profanácia kozmu smeruje jednoznačne a priamočiaro k dosiahnutiu komického efektu, ktorého výsledkom je smiech. Toto prevrátenie sveta naopak má v prostredí ľudovej imaginácie svoj „poriadok“, ktorý sa prejavuje v symbolike, metaforike, poetickej obraznosti a estetike. Telo a telesný princíp majú „kozmičský a zároveň všeludový charakter“ (Bachtin, 1973:137). Ak je tento karnevalový svet svetom obráteným naopak, potom aj telo, ktoré participuje na tomto svete, je telom naopak. „Smích vytváří svět antikultury. Svět antikultury však nestojí proti vši kultuře, nýbrž jen proti té určité, kterou stíhá výsměch. Tím připravuje základ pro novou, pravdivější kulturu. V tom tkví mocný tvořivý princip ‚smíchového světa‘“ (Lichačov, Pančenko, 1984: 7). Komické telo a jeho groteskná koncepcia v ľudovej piesni bude v tomto zmysle antitelom.

Ze všech velkých kulturních revolucí souvisejících s vítězstvím křesťanské ideologie v západní středověké civilizaci je patrně největší ta, která se týká těla. Vždyť ani antické doktríny, v nichž má duše výsadní postavení, neznají žádnou cnost, ani dobro, na nichž by tělo nemělo svůj podíl. Dogmatická prohra kategorie tělesna končí s velkým převratem v každodenním životě lidí, v jehož důsledku se z města, ve starověkých dobách výsadního centra společenského a kulturního života, vytrácí divadlo, cirkus, stadion i lázně, místa společenského a kulturního dění, která tím, či jiným způsobem tělo oslavují, nebo používají (le Goff, 1998: 114).

Na stredoveké ideály asketizmu sprevádzané zmyslovými predstavami popretia tela s cieľom zdokonaľovania duše aj za sebazničujúce fyzické utrpenie, reagoval spodný prúd ľudovej imaginácie³ presne opačne. Sú to obrazy obžerstva, opilstva, hypersexuality, brodenia sa výkalmi, ale aj obrazmi monštruózneho tela.

Bachtinov karnevalový smiech je kolektívny, navyše nadobúda pankomickú podobu. Je 1. všeludový (všeludovost', patrí k samotnej podstate karnevalu), smejú sa všetci, je to „kolektívny smiech“; 2. univerzálny, smeruje ku všetkému a ku všetkým (vrátane samotných účastníkov karnevalu), celý svet sa predstavuje ako smiešny, chápe a postihuje sa z jeho smiešnej stránky, v jeho veselej relatívnosti; 3. ambivalentný, je veselý, jasavý a zároveň posmešný, výsmešný, zavrhuje i utvrdzuje, pochováva i znovuzrodzuje (Bachtin, 1973: 125).

² Tiež smiechovej.

³ Termín Ernsta Kurtha „spodný prúd ľudovej imaginácie“ uprednostňujem pred stereotypnými označeniami, ako napr. „nízky štýl“, „naivná tvorba“ a pod. (Kurth, 1947: 291).

Umberto Eco vo vzťahu k celej etnologickej a umeleckej tradícii hovorí v zhode s Bachtinom o karnevalovom svete, ako o svete, ktorý je obrátený hore nohami. Je to svet,

v ktorom ryby lietajú a vtáky plávajú, v ktorom líšky a králiky naháňajú lovcov, v ktorom sa biskupi správajú ako blázni a blázni sú korunovaní. Vtedy sa cítime slobodní, po prvé, zo sadistických dôvodov (komické je diabolské...) a po druhé, pretože sme oslobodení od strachu, vyvierajúceho z existencie pravidla (produkujúceho úzkosť) (Eco, 1994: 98).

Mohli by sme povedať, že Bachtinovo komické je kozmické. Podľa Bachtina aj groteskné predstavy o ľudskom tele vychádzajú z predstáv o jeho celku a o jeho hraniciach. Zjednodušene povedané, všetko, čo pri predstavách o ideálnom tele trčí von, čo vyčnieva, čo saderie von, za hranice tela, predstavuje základy groteskna (Bachtin, 1975: 249). V tejto súvislosti však musíme poznamenať, že nejde len o antropologickú, resp. materiálnu podobu tela, ale ide o telo ako celok, teda ľudské telo s jeho fyziologickými, psychologickými, mentálnymi a inými duchovými prejavmi, ktoré sa prejavujú v obrazoch materiálne telesného princípu, ktorý Bachtin označuje ako groteskný realizmus (Bachtin, 1975: 20). Ak hovoríme o karnevalovom svete, ako o svete „naopak“, tak odkazujeme na jeho priestorovú orientáciu. Podobne potom môžeme vychádzať z priestorových a hodnotových binárnych sémantických opozícií aj pri predstavách o karnevalovom tele. Hore reprezentujú antropologické obrazy ľudského tela – hlava, ústa, oči, nos; dolu zasa brucho, zadok, pohlavné orgány. Hore to sú obrazy jedenia, pitia; dolu zasa vyprázdňovania, sexuálneho aktu a plodenia. Ľudské telo potom nachádzame najmä v obrazoch jedenia, pitia, vyprázdňovania, hygieny, sexuálnych aktov, ale aj v obrazoch nezmyselných, absurdných činností:

Družbovie, družbovie, zlá novina na vás,
skapali pomyje, povedali na vás.
A ten prvý družba musí o tom vedet,
lebo ho tam našli pri škopíku sedet (bez uvedenia lokality, Hamar, 1998: 120).

Pila som pálené, neopila som sa
spala som s frajerom, neprespala som sa (bez uvedenia lokality, Hamar, 1998: 127).

Najedla sa čerešien, napila sa cmaru,
viviedli ju ke tancu, osrala si sáru (lokalita Myjava, Hamar, 1998: 145).

A ty ket sceš pekny byt, pekny byt, umyvaj si millom rit, millom rit,
a to pekne na bielo, na bielo, aby sa to belelo, belelo (bez uvedenia lokality, Hamar, 1998: 119).

Jako si ma jebal na tom stodolisku,
bodaj šťastie nemal na tom kokotisku.
Jako si ma jebal, tak som ti držala,
do riti si vepchal, pička vrzukala.
Pičurienka, pička, bielym kvetom kvitne,
bude to šuhajko, kerí do nej pichne (lokalita Žitková, Hamar, 1998: 124).

Šúchala sa Á po lavici BÉ,
zadrela si CÉ do papulice (lokalita Kubrá, Hamar, 1998: 56).

Z pohľadu groteskného zobrazovania tela považuje Bachtin za najdôležitejšie orgány ústa, nos, pohlavné orgány a zadok (Bachtin, 1975: 248). Ostatné časti tela sa tak ocitli na periférii groteskného tela, čo však neznižuje ich význam a prítomnosť, najmä v komických obrazoch. Z hľadiska piesňového repertoáru obrazy grotesknej koncepcie tela nachádzame okrem tradičného fašiangového obdobia (najmä v piesňach na svadobnom veselí) aj medzi piesňami krstinovými (Elscheková, Elschek, 1982); žartovnými (Melicherčík, 1959); piesňami s labilnou príležitostnou väzbou, paródiami, piesňami na špecifické spevné príležitosti (Burlasová, 1987) a inými, napríklad pri paródiách nárekov nad mŕtvym:

Sused bliski, hrach na miski, čo mi dala tvoja žena, že bi som ťa oplakala, ach,
Jano moj bujaví [vzdych], čože si mi nežaplatav totu d'ieru, aľe nie totu, čo sa ľuďia
nazdávajú, aľe totu, čo sa psi cez ňu prepchávajú, h, h“ (Burlasová, 1987: 70).

Topografiu groteskného tela v ľudovej piesni môžeme začať nosom. Nos predstavuje dodnes jeden z najstarších stereotypov, ktoré spájajú tvar a veľkosť ľudského nosa s veľkosťou a silou mužského pohlavného orgánu (Bachtin, 1975: 248). Bachtin tu odkazuje aj na Schneegansovo ponímanie nosa ako groteskného tela (Schneegans, 1894), ale podľa neho v groteskných obrazoch tela nos nahrádza falus (Bachtin, 1975: 248). V ľudovej piesni s karnevalovými obrazmi obyčajne nachádzame nos v súvislosti s exkrementmi, resp. orgánmi, ktorými sa telo vyprázdňuje.

A ešte ma vácej mrzí,
ket jej sopel z nosa visí,
pri mise, pri jedle, ket su tam aj knedle,
to ma mrzí, to ma mrzí (bez uvedenia lokality, Hamar, 1998: 138).

Benčaťová stará škuľavá,
kučeraví šalát predáva.
A sople jej visia pod noson, pod noson,
púšťala Jaňíka oblokon (lokalita Kozárovce, Hamar, 1998: 145).

Háj, húski, do kapúski, háj, húski, do prosa,
trhala si z riti chlpi, dávala si do nosa (lokalita Myjava, Hamar, 1998: 144).

Ústa sú v grotesknom obraze tela spojené s predstavou komického jedenia a pitia ukončených vyprázdňovaním, pričom v duchu karnevalového kolobehu sveta výkaly často znovu končia v ústach.

Najedov sa gejšoš slížov,
už mu idú prsti krížon.
Zedov gejšoš hrubvo hovno,
už mu idú prsti rovno (lokalita Jedľové Kostoľany, Hamar, 1998: 164).

Uši sa objavujú v súvislosti so zobrazením veľkosti úst, alebo v spojení s výkalmi.

Nespievaj, nespievaj, bo ti to nesluší,
otváraš papulu až po samé uši.

Ked já mám papulu, nech ta to netrápi,
ked ja mám papulu ty máš zase chrápy (bez uvedenia lokality, Hamar, 1998: 122).

Nespievaj, nespievaj, bo ti to nesluší,
nemôžeš počúvať, naser si do uší (bez uvedenia lokality, Hamar, 1998: 122).

Hrdlo je často spájané s potrebou pitia alkoholu.

Pesničku sme vyspievali, tu si ju aj majte,
hrdielka nám vysychajú, páleného dajte (bez uvedenia lokality, Hamar, 1998: 118).

Oči sú spájané, v duchu frazeologizmov spojených so stereotypnou predstavou („vidieť jej to na očiach“; „trčí jej to z očí“), s túžbou po sexuálnom akte alebo s predstavami o znížovaní, teda o prevádzaní vysokého, ideálneho a duchovného do materiálneho telesného „dolu“ (Bachtin, 1975: 21).

Tej mladej neveste už sa svietá oči,
nemôže sa dočkať tej svadobnej noci (bez uvedenia lokality, Hamar, 1998: 122).

Napokon sú to aj obrazy ktoré súvisia s celkovou škaredosťou tela.

Mala som frajera z dolneho majera,
mal on oči také, jako pol taniera.
Rapavý, škúlavý na obidve oči,
ni mu to perko odo mna nesvedčí (bez uvedenia lokality, Hamar, 1998: 121).

Postupným smerovaním k spodnej časti tela sa stretávame so zriedkavým obrazom prs:

„Načo sa ty za mnú vláčiš, ket mi ani neopáčiš?
Ani hore, ani dole, ani ciculjenky moje“ (bez uvedenia lokality, Hamar, 1998: 128).

Znovu sa tu potvrdzuje predstava o vertikálite groteskného tela (hore – dolu). Obrazy brucha majú predovšetkým funkciu priestorovej orientácie umiestnenia pohlavných orgánov alebo súvisia s tehotenstvom.

Ked ty nevieš, kde ju mám, an cvaj draj,
druhý raz ti hovno dám, hej haj juchacha,
lista pista lista pista trávička zelená.

On hu hladá za uchom ajn cvaj draj,
a já hu mám pot bruchom háj haj juchacha,
lista pista lista pista trávička zelená (bez uvedenia lokality, Hamar, 1998: 126).

Pička moja, pička, ty moje ímanie,
prečo si si našla pri riti bývanie?

Prečo nie na pupku alebo na brade,
ale až pri riti, pri tom veľkom smrade? (lokalita Malá Lehota, Hamar, 1998: 130).

Niže pupka tam je hlbka, tam je kusek trávy
tam sa chlapci dobíjajú do nebeskej slávy (bez uvedenia lokality, Hamar, 1998: 118).

Dala som mu malú trošku,
on mi spravil veľkú nošku (bez uvedenia lokality, Hamar, 1998: 128).

Anka sa vydala, že bude bohatá
a ona zostala na predek hrbatá (bez uvedenia lokality, Hamar, 1998: 122).

Prsty reprezentujú škaredosť tela, ale najčastejšie sú ich obrazy spojené s dehonestáciou a nasmerovaním k otvorom v dolnej časti tela.

Tí naši družbovié krivé prsty máte,
sebe nalievate, družiciam nedáte (bez uvedenia lokality, Hamar, 1998: 120).

Pesničku som vyspievala, tu si hu aj majte,
štyri prsty, pátý palec do zatku si dajte! (bez uvedenia lokality, Hamar, 1998: 118).

Nohy, resp. kolená sú najčastejšie spájané s obrazmi, ktoré topograficky vymedzujú umiestnenie pohlavných orgánov.

Kázala Anička Janičkovi,
by sa jej podíval medzi nohy.
Medzi nohy na kolená
či je ta kukučka operená (lokalita Veľká Chocholná, Hamar, 1998: 125).

Má milá, premilá, máš biele kolená,
pusti ma medzi ne, budeme rodina (bez uvedenia lokality, Hamar, 1998: 127).

A keď som vyrostla, do rozumu prišla,
pustili mi chlapci medzi nohy sysla (bez uvedenia lokality, Hamar, 1998: 126).

Nato som sa vydávala, abych mala gazdu,
aby mi on preorával medzi nohy brázdu (bez uvedenia lokality, Hamar, 1998: 128).

Zadok a pohlavné orgány patria k tzv. telesnému dolu. Ich bohaté zastúpenie nájdeme aj v ľudových frazeologizmoch, nadávkach, dušovaní a kliatbach. Výrazy ako „Chod’ do piče!; Bozaj ma v riť!“ a pod. sú výrazom dehonestácie a znižovania, pričom „degradujú toho, kto je ich objektom, podľa grotesknej metódy, t. j. posielajú ho na absolútne topografické telesné dno, do oblasti rodiacich a rozmnožovacích orgánov, do telesného hrobu (alebo do telesného „podsvetia“) na zničenie a znovuzrodenie“ (Bachtin, 1975: 149). V ľudovej piesni sú obrazy takejto degradácie spojené obyčajne s dehonestáciou iných.

Čo sa na mna hneváš, čo sa na mna duješ,
prečo mi sto razi zadok nevylížeš? (bez uvedenia lokality, Hamar, 1998: 134).

Chudobné dievčence len sa pekne držte,
brezovskí mládenci do zadku sa strčte (lokalita Myjava, Hamar, 1998: 146).

Ukázali d'ed'inčanom
zadok d'iere, zadok d'iere (lokalita Jedľové Kostoľany, Hamar, 1998: 179).

Zadok sa ďalej vyskytuje pri obrazoch, ktoré topograficky určujú umiestnenie pohlavných orgánov.

Ach, mamičko, manko, prišiel ke mne Janko, šak som sa zasmála.
Mal pri riti pytlík, pri pytlíku knutlík na pôl rífa bezmála (bez uvedenia lokality, Hamar, 1998:117).

Zahrajte mi chutnú, už mi vajca žútnu,
žútnu mi od riti, mosím sa ženiti (lokalita Horná Súča, Hamar, 1998:119).

Bodaj ta moj milý, bodaj ta vret hádzal,
ket si mi pri riti zahradku rozhádzal (bez uvedenia lokality, Hamar, 1998:119).

Bez priameho pomenovania túto časť tela nachádzame aj v obrazoch vyprázdňovania.

Sere, prdí, ští, plota sa drží,
kvietocki zbiera, riť si viťiera
a pritom sa paličkov podopiera (lokalita Hájske, Hamar, 1998: 173).

Zrejme najbohatšie zastúpenie groteskného tela v repertoári ľudovej piesne majú obrazy pohlavných orgánov. Poetika týchto obrazov vyniká mimoriadnou obrazotvornosťou spodného prúdu ľudovej imaginácie. Obrazy pohlavných orgánov tematicky nachádzame pri sexuálnom akte; pri autoreflexii svojej telesnosti; v spojení s jedlom alebo vyprázdňovaním; v súvislosti s hygienou alebo s estetikou vonkajšej úpravy pohlavných orgánov.

Čakaj ma mužičku na peci v kútičku,
donesem ti pičku v červeném ručníčku (bez uvedenia lokality, Hamar, 1998: 73).

Jako si ma jebal na tom stodolisku,
bodaj šťastie nemal na tom kokotisku (lokalita Žítková, Hamar, 1998: 124).

Pičurienka moja na červeno kvitne,
buďe to za chlapca čo i do nej pichne (lokalita Jedľové Kostoľany, Hamar, 1998: 79).

Ket som išiel z hája na prvého mája,
vajčurky mi brnkotali, cicinka mi stála (bez uvedenia lokality, Hamar, 1998: 72).

Veselá som, veselá, celá celučičká,
zarosla mi trním rit, rozmarynom pička (lokalita Soblahov, Hamar, 1998: 82).

Odo dverí pod pec skácav,
do smotanky konček pchávav.
Na ulicu vybehuvav,
a tan si ho oblizuvav (lokalita Jedľové Kostoľany, Hamar, 1998: 165).

Hopsa, dievča, čurillo dám ti grajcár na myllo,
čo si budeš brhliti toho čerta pri riti (bez uvedenia lokality, Hamar, 1998: 124).

Umrela Cigánka v Segedíne,
ňimala ničt chĺpkov na chudíne.

Aj čo mala, kaďe štala,
aj to si zúbkami ostrihala (lokalita Jedľové Kostol'any, Hamar, 1998: 81).

Jena mala viholenú
a tá druhá hladkú,
a tá tretia vižd'obanú
až do sámho zadku (lokalita Jedľové Kostol'any, Hamar, 1998: 156).

Chlapci, poviem vám, že ja holú mám.
Len Boha prosťe, nech mi obrastie, potom vám hu dám (lokalita Jedľové Kostol'any, Hamar, 1998: 152).

Samostatnú kapitolu predstavujú obrazy pohlavných orgánov, ktoré v grotesknej koncepcii tela, ktoré môže byť rozdelené na časti (Bachtin, 1975: 249) a potom jednotlivé údy a časti tela môžu v zastúpení tela konať tak, ako jeho celok.

Na Čiernej hore cicinka ore,
vajčurky bráná, pička poháná (bez uvedenia lokality, Hamar, 1998: 82).

Ňeboj sa ti, pička, hladu,
ved' ťa vajka vichovajú.
Konček orie, pička bráňi,
vajcia chod'ia po žobraní (lokalita Jedľové Kostol'any, Hamar, 1998: 82).

Navarila piča piva, vajcia sa opili,
prišli domov uplakať, že sa s pičou pobili (lokalita Jedľové Kostol'any, Hamar, 1998: 152).

Tam, kde pieseň nevyužíva priame pomenovanie pohlavných orgánov alebo sexuálneho aktu, tam sa stretávame so symbolickým pomenovaním, ktoré je výsledkom ľudovej imaginácie na základe zmyslovej skúsenosti a podobnosti so senzuálnou podobou. Pohlavné orgány v tomto zmysle zastupujú rôzne predmety (vreteno a kolovrátek, pero, nôž a osla) alebo činnosti z každodennej životnej praxe a zmyslovej skúsenosti človeka (pasenie, pílenie, žehlenie, drôtovanie, brúsenie, oranie, vymetanie komína).

Anička má kolovrátek, Janko zase vreteno,
ked to dajú dohromady, to by sa im vrtelo, to by sa im vrtelo! (bez uvedenia lokality, Hamar, 1998: 117).

Čože je to za pisára, čo to v noci píše,
pichne pero do pičurky a len ritú kníše (bez uvedenia lokality, Hamar, 1998: 119).

A v prostredku taká osla,
čo si chlapci nože brúsia.

Trenčín, Trnava, ruža vonavá,
nože brúsia (lokalita Myjava, Hamar, 1998: 171).

Pásov koziar kozi,
koziarka kozlence,
prepásli sa g jarku,
koziar na koziarku (lokalita Jedľové Kostoľany, Hamar, 1998: 169).

Fidli, fidli, fidli, liť,
kázala si vipíliť.
A ja som jej vipílel, krivo som jej zapílel,
fidli, fidli, fidli, liť (lokalita Jedľové Kostoľany, Hamar, 1998: 151).

A tí páni od počti,
tí piglujú aj kočki.
A tí páni z úradu,
tí piglujú zezadu (lokalita Myjava, Hamar, 1998: 153).

Chodí drotár po dedine, diefka nanho volala,
abi jej šiel zadrótovať dierku medzi noháma.
A on sa jej vihováral, že on nema na to drát,
ide za mnu mój kamarát, ten má takí akurát (lokalita Myjava, Hamar, 1998: 152).

Nato som sa vydávala, abych mala gazdu
aby mi on preorával medzi nohy brázdu (lokalita Mníchova Lehota, Hamar, 1998: 128).

On jej praví rexum garda undrfajer babo stűj,
dajže si ty vymetati zvonka cinka komín svűj (bez uvedenia lokality, Hamar, 1998: 125).

V duchu smiechovej karnevalovej kultúry, ktorá nám ukazuje svet „naopak“, sa v ľudovej piesni stretávame aj s účinkovaním zvierat, ktoré v grotesknom svete zastupujú konanie ľudí a tým potvrdzujú logiku tohto obráteného sveta.

Id'e zajac po pažiťi, píta si on od lasici,
lasic, lasic, daj mi z toho, daj mi z toho,
čo ti ťečie voda z toho (lokalita Pukanec, Blaho, Járek, 1988: 22).

Povedala ľíška medved'u, medved'u,
že má vona slačiu od medu (lokalita Malá Lehota, Garaj, 1993: 42).

Grotesknú koncepciu tela v ľudovej piesni a jeho obrazy dvojdomosti nachádzame len v obmedzenej podobe v repertoári, ktorý je najčastejšie spájaný s tradičnou svadbou a fašiangovými zábavami. Navyše ide o piesne, ktoré sa spievali pri týchto príležitostiach v čase, keď bolo prítomné len dospelé publikum. S obrazmi sexuálnych aktov, pohlavných orgánov, vyprázdňovania, exkrementov alebo s ich priamym expresívnym pomenovaním som sa v inom repertoári ľudových piesní nestretol.

Bachtin nám vo svojich interpretáciách Rabelaisovho románu predostrel neuveriteľne živý (a životodarný) karnevalový svet smiechu, ktorý je takmer po päťsto rokoch prítomný aj v našich ľudových piesňach, v našich frazeologizmoch, prísloviach, porekálach

i v samotnom jazyku. Fascinujúci je fakt, že spodný prúd ľudovej imaginácie aj prostredníctvom ľudových piesní tento karnevalový koncept groteskného tela uchoval dodnes v živých obrazoch. Ideál krásy ľudského tela sa predsa historicky mení.

Groteskná koncepcia tela na prelome stredoveku a renesancie predstavuje bizarný zlom v kontinuite vnímania tela a telesnosti od antiky až k novoveku. Najväčšia revolúcia, ktorú prináša víťazstvo kresťanskej ideológie v západnej civilizácii stredoveku sa podľa le Goffa týka tela. „Cesta k duševnímu zdokonalení vede přes utrpení těla...“ (le Goff, 1998: 115). Mravnú hodnotu tak nadobúda askéza, mučeníctvo a samotryznenie tela. Kresťanstvo umŕtvovalo a potláčalo telo, dokonca bolo k telu nepriateľské (Grebeníčková, 1997: 21).

Renesancia sa vracia k chápaniu tela v duchu antických ideálov. Telo je jednotné a krásne, najmä v spojení harmónie tela a duše. Estetická kategória kalokagatie znovu ožíva. Novovek odmieta dvojdomosť tela a sústreďuje sa na nový telesný kánon, v ktorom nič z tela nevystupuje, telo sa uzatvára a prispôsobuje etikete dobrého správania: „neklášt lokty na stůl, chodiť rovně..., nevystřkovať břicho, jíst bez mlaskání, nefunět a nesupět, mít zavřená ústa...“ (Bachtin, 1975: 253). Novodobému telesnému kánonu je napríklad úplne cudzia okrem spomínanej dvojdomosti aj hyperbolizácia. Začiatok 20. storočia dokonca prináša organizované koncepcie rôznych telovýchovných hnutí smerujúcich k ideálu krásneho a harmonického človeka, ktorého výrazom je rovnováha duše a tela (Grebeníčková, 1997: 11). Takáto koncepcia jednotného tela z pohľadu estetiky a poetiky už nie je komická, ale smeruje k estetickým kategóriám krásna, kalokagatie, grácie a vznešenosti.

Referencie

- Adorno, T. W. (1997). *Estetická teorie*. Praha: Panglos.
- Aristoteles. (2009). *Poetika*. Martin: Thetis.
- Bachtin, M. M. (1973). *Problémy poetiky románu*. Bratislava: Slovenský spisovateľ.
- Bachtin, M. M. (1975). *Françoise Rabelaise a lidová kultura středověku a renesance*. Praha: Odeon.
- Bergson, H. (1993). *Smích*. Praha: Naše vojsko.
- Blaho, J., Járek, M. (1988). *Čo je v piesni, to sa kliesni*. Myjava.
- Burlasová, S. (1987). *Ľudová pieseň na Horehroní*. Bratislava: OPUS.
- Eco, U. (1994). Hranice komickej slobody. *Slovenská hudba*, 20, 103-124.
- Elscheková, A., Elschek, O. (1982). *Slovenské ľudové piesne a nástrojová hudba*. Bratislava: Osvetový ústav.
- Garaj, B. (1993). *Gajdošské piesne z Malej Lehoty, Veľkej Lehoty a Jedľových Kostolian*. Nitra.
- Goff, J. le (1998). *Středověká imaginace*. Praha: Argo.
- Grebeníčková, R. (1997). *Tělo a tělesnost v novověkém myšlení*. Prostor.
- Hamar, J. (1998). *Komické a erotické v ľudovej piesni. K vybraným otázkam poetiky*

a estetiky ľudovej piesne [Nepublikovaná dizertačná práca]. Ústav etnológie SAV v Bratislave.

Kollár, J. (1953). *Národné spievanky I.* Bratislava: Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry.

Kurth, E. (1947). *Musikpsychologie.* Bern: Krompholz & Co.

Lichačov, D. S., Pančenko, A. M. (1984). *Smích staré Rusí.* Praha: Odeon.

Meletinskij, J. M. (1989). *Poetika mýtu.* Bratislava: Nakladateľstvo Pravda.

Melicherčík, A. (1959). *Slovenský folklór: chrestomatia.* Bratislava: Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied.

Poloczek, F. (1952). *Slovenské ľudové piesne.* Zv. 2. Bratislava: Slovenská akadémia vied.

Rabelaise, F. (1979). *Gargantua a Pantagruel.* Bratislava: Tatran.

Schneegans, H. (1894). *Geschichte der grotesken satire.* Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner.

Stopka, P. (1957 – 1979). *Svadobné piesne* (inv. č. 1330) [Súbor dát]. Archív Ústavu etnológie SAV v Bratislave.

Žideková, V. (1997). *Estetické reflexie karnevalovej kultúry v ľudovej piesni* [Nepublikovaná diplomová práca]. Univerzita Komenského v Bratislave.

Telo ako chrám: šport a pohyb ako súčasť životného štýlu

The body as a temple: Sport and exercise
as part of a lifestyle

DOI: 10.31577/EtnoRozpra.2022.29.1.04

Ivan Chorvát

Abstract

The body as an object of study has only recently come to the attention of sociologists. For a long time, it was not perceived as a legitimate object of study in the humanities and social sciences. Sociologists gradually began to realize that the body is subject to many influences that are based on our social experience, on the values and norms of the society, etc. which is why, since the 1990s, the body has become a regular subject of social and cultural analyses. In modern society, many social and cultural aspects of human life are normatively defined, and this fact also applies to the body. There are certain criteria of how our body should look in order to meet certain visible standards of "quality". The overall quality of the body is judged by its appearance, the body must look slim and sporty in order to be close to the ideal image of youth, health, fitness and beauty. In the analysis we attempt to explore whether the above-mentioned trends of highlighting the body and the physical are also manifested in Slovakia. Based on data from three sociological sample surveys carried out over a period of more than 30 years (in 1984, 1993 and 2016), we show whether there is a greater interest in sports and exercise activities among Slovak residents over time. Research data confirm the hypothesis about the growing importance of physical and sports activities in the daily life of various population groups in Slovakia. They show that in the period between 1984 and 2016, the number of people in the Slovak population who engage in some form of sports and exercise at least once a week in their free time increased significantly (from 14% to 35%). The number of those who go for walks and nature at least once a week has not changed significantly. At the same time, the share of respondents who do not engage in these activities at all decreased. Frequent sport activities (at least once a week) has become a regular part of the lifestyle for a third of Slovakia's population, but at the same time, the number of those who do sports, but

less often (less often than on a weekly basis), has decreased. The result is a trend of crystallization of two numerically roughly balanced groups - on the one hand, there are those who can be characterized as frequently and regularly exercising, on the other hand, there are people who practically do not exercise at all.

Key words

the body, sport, mind-body dualism, sociology of the body, contemporary lifestyles

Kľúčové slová

telo, šport, dualizmus mysle a tela, sociológia tela, súčasný životný štýl

Kontakt / Contact

doc. Mgr. Ivan Chorvát, M.A., CSc., Sociologický ústav SAV, Klemensova 19, 813 64 Bratislava; Filozofická fakulta, Univerzita Mateja Bela v Banskej Bystrici, Tajovského 40, 974 01 Banská Bystrica, Slovenská republika, e-mail:

ivan.chorvat@umb.sk

ORCID  <https://orcid.org/0000-0002-2666-2278>

Ako citovať / How to cite

Chorvát, I. (2022). Telo ako chrám: šport a pohyb ako súčasť životného štýlu. *Etnologické rozpravy*, 29(1), 68-76. <https://doi.org/10.31577/EtnoRozpra.2022.29.1.04>

Telo ako objekt skúmania sa dostalo do povedomia sociológov len pomerne nedávno. Dlhú dobu totiž nebolo vnímané ako vhodný či legitímny objekt skúmania humanitných a spoločenských vied. Podľa B. Turnera, zakladateľa disciplíny sociológie tela, to bolo spôsobené tradičným dualizmom mysle a tela. Ľudský subjekt bol v tomto chápaní charakterizovaný myslením, o čom svedčí aj klasické motto karteziánskej filozofie „myslím, teda som“ – zmysel ľudskej existencie je teda oprostený od tela a telesného. Z tohto dôvodu bolo telo tradične predmetom záujmu prírodovedných disciplín a ľudské myslenie patrilo do sféry humanitných vied. Toto klasické delenie umiestňovalo na jednu stranu triádu príroda-telo-prostredie, voči ktorej stála na druhej strane triáda spoločnosť-mysel-kultúra, ku ktorej sa sociológia tradične hlásila (Turner, 1992, citované podľa Corrigan, 1997).

Telo ako spoločenský produkt, ideálne telo

Sociológovia si postupne začali uvedomovať, že telo podlieha mnohým vplyvom, ktoré vychádzajú z našej sociálnej skúsenosti, z hodnôt a noriem spoločnosti či sociálnej skupiny, do ktorej patríme (Giddens, 1999: 138), „že telo, podobne ako myšlienky a city, je *spoločenským produktom*“ (Bauman, 1995: 63) a v poslednom období, približne od 90. rokov minulého storočia, sa preto stalo vyhľadávaným predmetom sociálnych a kultúr-

nych analýz (Smart, 1999 – z tohto obdobia pozri napr. Featherstone, Turner, 1995; Irigaray, 1993; Shilling, 1993; Turner, 1984, 1992). Od roku 1995 vychádza vedecký časopis *Body & Society*,¹ ktorý je zameraný na spoločenskovedný výskum tela.

To, ako vyzeráme, aké telo máme, je nepochybne výsledkom prírodných biologických dejov a genetických predispozícií, nejaké telo skrátka dostaneme do vienka a mnohí veríme tomu, že to je nezmeniteľná skutočnosť, niečo, čo je od spoločenských procesov oddelené a čo s nimi až tak veľmi nesúvisí. Ako však poznamenáva Bauman, sociálne deje a okolnosti nášho života poznamenávajú nielen mnohé veci, ktoré sa dejú okolo nás, ale aj naše telá. V modernej spoločnosti sú mnohé sociálne či kultúrne aspekty ľudských životov normatívne vymedzované a táto skutočnosť sa vzťahuje aj na telo. Aj v súvislosti s fenoménom módy existujú isté kritériá a trendy, ako by naše telo malo vyzerieť. Aby sme sa im priblížili, máme snahu dostať svoje telo do správnej podoby a považovať to za úlohu, „ako niečo, na čom treba pracovať a čomu je treba venovať každodennú starostlivosť a pozornosť“ (Bauman, May, 2004: 121). Nepochybne to súvisí aj s charakteristikami konzumnej spoločnosti, v ktorej sú zvýznamnené reprezentačné a komodifikačné aspekty vonkajšieho vzhľadu viazané na spotrebu a ktoré umožňujú telám, aby aj s pomocou rozličných komodít (napríklad oblečenia, módnych doplnkov atď.) vhodne zapadli do spoločnosti. Požadovaný vzhľad je odrazom kultúry, v ktorej sú dominujúcimi črtami zovňajšok a imidž (Corrigan, 1997), ktorá je podnecovaná už niekoľko desaťročí trvajúcou nadvládou dominantných vizuálnych médií a v ktorej sú naše telá neustále vystavované „na obdiv“ a posudzované okolím. Veľká časť našej každodennej skúsenosti – prežívanej i pozorovanej – pozostáva z vytvárania dojmov, presnejšie tých správnych dojmov, čo E. Goffman (1959) vyjadruje pojmom *impression management*.

Na vytváranie dojmu vzhľadom, t.j. prostredníctvom tela je potrebné, aby telo napĺňalo určité viditeľné štandardy „kvality“. A ako konštatuje Bauman, celková kvalita tela sa posudzuje na základe ideálu zdatnosti. Telo musí preto vyzerieť štíhlo a športovo, pôsobiť svojou pripravenosťou na podávanie výkonov akéhokoľvek druhu. V ústrety tomuto ideálu vychádza konzumná spoločnosť svojou širokou komerčnou ponukou všemožného športového oblečenia, obuvi a iného tovaru, ktorý napomáha telu ukázať, že je zdatné, športovo založené, výkonné a všestranné (Bauman, May, 2004: 126).² Súvisí to s ďalšou príznačnou črtou konzumnej kultúry, ktorú zdôrazňuje Featherstone – telo v nej plní funkciu zdroja pôžitkov a potešenia: „Je žiadané a žiadostivé a čím viac sa nejaké reálne telo blíži ideálnemu obrazu mladosti, zdravia, fitnes a krásy, tým vyššia je jeho výmenná hodnota“ (Featherstone, 1982: 21-22). Telo môže byť zdrojom príjmu či zisku, či už na pracovnom trhu, kde v súčasnosti existuje veľké množstvo profesií, v ktorých sú fyzická krása a požadované telesné proporcie nielen výhodou, ale dokonca i podmienkou uplatnenia, ale aj sprostredkované, v reklame, ktorá vyvoláva dojem, že mnohé výrobky a služby – od „zdravých“ potravín, kozmetických prípravkov, cez alkoholické i nealkoho-

¹ Časopis vychádza vo vydavateľstve SAGE, pozri <https://journals.sagepub.com/home/bod>.

² V súvislosti s oblečením Featherstone konštatuje, že konzumná kultúra umožnila prezentovať ľudské telá manifestne, modelmi a strihmi oblečenia, ktoré zvýrazňujú prirodzené telesné krivky, čo je v protiklade k móde 19. storočia, keď bol odev navrhovaný tak, aby telo nezvýrazňoval, ale naopak, skôr skrýval či zakrýval. V konzumnej sekularizovanej kultúre telo prestáva byť „nádobou hriechu“ a jeho (polo)odhalené podoby sa objavujú v stále nových kontextoch (Featherstone, 1982: 22).

lické nápoje a automobily, až po rozličné typy poistenia – sú bez obrazov dokonalých, mladých a vyšportovaných tel prakticky nepredajné.

Okrem zvyrazňovania príťažlivosti tela prostredníctvom jeho „prípravy“ a úpravy (za pomoci oblečenia, doplnkov, výživy, kozmetiky, salónov krásy, procedúr plastickej chirurgie atď.) však existuje i ďalší, o niečo namáhavejší spôsob prezentácie telesnej zdatnosti a tým je samotná telesná aktivita a športovanie, ktoré sa v súčasnej konzumnej spoločnosti často odohrávajú v rámcoch, prostrediach a kulisách tzv. priemyslu voľného času. Táto snaha je dôsledkom presadzovania trendu individuálnej zodpovednosti za to, ako človek vyzerá – či sa ako mladý človek približuje požadovanému ideálu alebo či je v strednom a vyššom veku schopný aktívne a energicky vzdorovať prirodzeným fyziologickým dejom sprevádzajúcim starnutie a udržiavať svoje telo v podobe a kondícii, ktorá môže biologický vek aspoň sčasti zakryť – neschopnosť tak činiť sa v niektorých kruhoch môže považovať za prejav nezodpovednosti a osobného zlyhania. V podobnom duchu píše G. Lipovetsky (1998) o novom type individuálnej zodpovednosti (nazýva ho narcistickým) ako výsledku procesu personalizácie, ktorý zdôrazňuje hodnotu jednotlivcov, ich práva na osobné naplnenie, slobodu a kvalitný život, zdôrazňuje čo najmenšie obmedzenia a čo najväčšie možnosti súkromnej voľby. Proces personalizácie Lipovetsky spája s postmodernou spoločnosťou, v ňom sa pôvodný modernistický individualizmus mení na novú formu individuality „sústredenú na emočnú sebarealizáciu, lačniacu po mladosti, po športe, po rytme, pre ktorú je neustále napĺňanie v súkromnej sfére dôležitejšie, než úspech v živote“ (Lipovetsky, 1998: 17). Dôsledkom je psychologizácia tela, zaujatie vlastným telom je badateľné v mnohých každodenných situáciách, telo prestáva byť vnímané ako niečo materiálne a vonkajšie a začína byť spájané s človekom, ako subjektom a s jeho identitou.³ Telo je potrebné načúvať, starať sa o jeho správne fungovanie, bojovať proti jeho starnutiu, chodiť na pravidelné lekárske prehliadky, dodržiavať hygienu, pri stravovaní uplatňovať zásady zdravej výživy a udržiavať ho masážami, pohybom a športom (Lipovetsky, 1998). Telo sa stáva akýmsi chrámom, ktoré uctieame a ktorému sa podriadujeme.

Zmeny vo voľnom čase: sme aktívnejší či pasívnejší?

V ďalšej časti textu sa budeme snažiť odpovedať na otázku, či sa vyššie zmieňované trendy zvyznamňovania tela a telesného prejavujú aj na Slovensku. Tento predpoklad sa pokúsime overiť na dátach z reprezentatívnych výskumov slovenskej populácie, konkrétne na zisteniach o rozsahu a popularite športových aktivít v rámci trávenia voľného času obyvateľov Slovenska. Platí už aj u nás, že žijeme v dobe, „...kedy sa telesná výkonnosť stáva synonymom dobre splneného záväzku voči sebe samému“ (Bauman, 1995: 82) a v ktorej je doteraz nevídaný význam pripisovaný „...estetickým momentom spä-

³ Príkladom môže byť aj prežívanie dovolenky, ktoré sa väčšinou, v rámci tradičných predstáv stredo- (či západo-) Európana viaže na prostredie pláže. Tento typ dovolenky sa sústreďuje na telesné pocity a zážitky (z) tela – od slnenia a opaľovania, cez plávanie a ponáranie, až po tanec a konzumáciu jedál a nápojov presahujúce rámec každodennosti. Jednou z hybných síl cestovania a vyhľadávania zážitkov prostredníctvom dovolenkového cestovania môže byť práve túžba ocitnúť sa so svojím telom v kontextoch, ktoré človek pozná predovšetkým vďaka vizuálnym obrazom sprostredkovaným médiami či reklamou (pozri Chorvát, 2009).

tým s telesnosťou, 'telesným zdravím' a fyzickým vzhľadom" (Petrusek, 2006: 356)?⁴ Ak áno, predpokladáme, že sa tento trend prejaví vo vyššom záujme obyvateľov Slovenska o športové a pohybové aktivity, najmä v časovom porovnaní.

Predkladaná analýza je založená na využití dát predovšetkým z troch sociologických výberových výskumov realizovaných v priebehu viac ako 30 rokov. Prvý z nich pochádza ešte z obdobia socializmu, druhý reflektuje situáciu po roku 1989 a na začiatku existencie samostatného Slovenska, tretí a najnovší výskum je z roku 2016. Konkrétnejšie ide o federálny výskum „Triedna a sociálna štruktúra obyvateľstva ČSSR“ z roku 1984 (Federálny statistický úrad a i., 2010), nasledoval druhý veľký stratifikačný výskum „Sociálna stratifikácia vo východnej Európe po roku 1989“ z roku 1993 (Szelényi, Treiman, 1993), posledným je omnibusový výskum „Voľný čas a sociálna štruktúra na Slovensku“ (Katedra sociálnych štúdií a etnológie FF UMB, 2016), ktorý sa, na rozdiel od predchádzajúcich dvoch, ktoré mali širší záber, užšie zamerlal na problematiku trávenia voľného času.

V poslednom (minimálne) štvrtstoročí došlo k viacerým sociálnym, ekonomickým, kultúrnym i technologickým zmenám, ktoré mali vplyv na rôzne aspekty spoločenského života všeobecne i na každodenný život jednotlivcov, okrem iného aj na množstvo voľného času, jeho obsah i kvalitu. V súvislosti s týmito zmenami (napr. zmeny v organizácii práce a výroby, v povahe práce, v štruktúre zamestnanosti, prechod na znalostnú ekonomiku, rast dostupnosti vzdelania a vzdelanostnej úrovne obyvateľstva, vplyv médií, vplyv rozličných kultúr, nástup nových informačných technológií a pod.) sme si kladli otázku, či sa v ich dôsledku menil aj životný spôsob, respektíve či došlo ku konkrétnym zmenám v základných kontúrach trávenia voľného času, najmä pod vplyvom masívneho prenikania nových informačných technológií (bližšie pozri Chorvát, Šafr, 2019). Často sa totiž predpokladá, že prudký nástup osobných počítačov, mobilných telefónov a sociálnych sietí do súkromných sfér každodennosti výrazne mení pomer medzi aktívnym a pasívnym trávením voľného času, medzi časom stráveným doma a mimo domácnosti, v prospech pasívnych a domáckych foriem. Tento predpoklad sa však na prvý pohľad dostáva do rozporu s vyššie zmieňovanými trendmi, súvisiacimi s úsilím o telesnú dokonalosť, výkonnosť a fyzickú krásu.⁵

Pri analýze voľnočasových aktivít z rokov 1984, 1993 a 2016 môžeme vo všeobecnosti konštatovať, že napriek už takmer samozrejmej vybavenosti domácností osobnými počítačmi a internetom sa obyvatelia Slovenska v roku 2016 častejšie zapájali do kultúrnych a športových aktivít mimo domova než v rokoch 1984 a 1993, deklarovali viac spoločenských kontaktov s priateľmi a známymi, viac času trávili seba vzdelávaním a dokonca v sledovanom období došlo i k výraznejšiemu poklesu podielu ľudí, ktorí sa čítaniu ne-

⁴ Z hľadiska Turnerovho vymedzenia ide o sociálny systém, v ktorom sa telo, čeliace donúteniu a súčasne prejavujúce rezistenciu, stáva ústredným poľom politických a kultúrnych aktivít. Práve prostredníctvom tela sú tematizované hlavné spoločenské napätia a krízy, aj preto Turner túto dobu nazýva somatickou spoločnosťou (Turner, Rojek, 2001: 214).

⁵ Bližší pohľad však naznačuje, že tieto dve tendencie nemusia byť v rozpore – práve mobilné aplikácie a prostredie sociálnych sietí do veľkej miery prispievajú k šíreniu trendov normatívnej krásy, výkonnosti, ideálov fitness, prostriedkov na ich dosahovanie a dokonalých voľnočasových zážitkov.

venujú vôbec (aj keď sa počet pravidelných čitateľov literatúry o niečo znížil). Celkovým trendom je teda v roku 2016 fyzicky a kultúrne aktívnejšia populácia, ktorá sa viac vzdeláva a viac stretáva s ľuďmi mimo svojej domácnosti (Chorvát, Šafr, 2019).

Športovanie na Slovensku ako súčasť životného štýlu

Ak sa teraz, vzhľadom na tému tohto príspevku, zameriame priamo na športové aktivity, v prípade aktívneho pohybu, t.j. športu, cvičenia, turistiky atď. evidujeme celkom jednoznačný vzostupný trend vykonávania týchto aktivít. Súvisí to nepochybne s priemerným rastom životnej úrovne obyvateľstva, so zmenami v oblasti práce, najmä v znižovaní podielu ľudí pracujúcich vo fyzicky namáhavých manuálnych zamestnaniach, s rastúcou ponukou možností na športovanie, najmä vo väčších sídlach (vznik nových športovísk, fitnescentier, ihrísk), predovšetkým však s generačnou zmenou – mladšie generácie (napríklad dospelí narodení v 80. a 90. rokoch minulého storočia – tzv. Generácia Y) kladú väčší dôraz na aktívny a zdravší životný štýl a viac podliehajú súčasným trendom personalizácie, slobody, osobnej voľby a kvalitného života.

Aj R. Hofreiter (2019) vo svojej analýze, zameranej na športové aktivity obyvateľov Česka a Slovenska, poukazuje na trend formovania nového životného štýlu, ako výsledku politických kultúrnych a ekonomických zmien po roku 1989, ktorého prejavom je i zvýšený dôraz na rekreačné a neprofesionálne športovanie. Súvisí s trendom zdravého životného štýlu a jeho symbolickou rovinou zaradenia sa k určitým sociálnym triedam (nepochybne aj vďaka trendom individualizácie a komercializácie, ktoré sú sprievodným javom súčasných voľnočasových športových aktivít), aj keď zároveň zdôrazňuje, že „...zdravý životný štýl a starostlivosť o svoje telo sú ideálom pre všetky sociálne skupiny, bez ohľadu na ich možnosti ho dosiahnuť“ (Hofreiter, 2019: 158). V intenciách G. Lipovetského zvyrazňuje normatívny aspekt tohto životného štýlu ako naratívu, v ktorom ide o nový typ osobnej zodpovednosti jedinca za svoje zdravie – jej súčasťou preto musí byť pohyb vykonávaný na pravidelnej báze. Na príklade popularity rekreačného behania alebo fitness športov ilustruje trendy prenikania konceptu zdravého životného štýlu a individualizácie športových aktivít (Hofreiter, 2019).

Platnosť pozorovaní o novom životnom štýle načrtnutom Hofreiterom môžeme dokumentovať na porovnaní dát zo sociologických výskumov (Federální statistický úřad a i., 2010; Katedra sociálnych štúdií a etnológie FF UMB, 2016). Tie ukazujú, že sa v období medzi rokmi 1984 a 2016 v slovenskej populácii výrazne zvýšil počet ľudí, ktorí sa vo svojom voľnom čase venujú aspoň raz do týždňa nejakej forme športovania a cvičenia (zo 14% na 35%). Počty tých, ktorí aspoň raz do týždňa chodia na prechádzky a do prírody, sa výraznejšie nezmenili. Zároveň sa znížil podiel respondentov, ktorí sa týmito aktivitami vôbec nevenujú – v prípade prechádzok a krátkych výletov ich v roku 1984 bola na Slovensku zhruba tretina, v roku 2016 však už len 8%. Aktívne športovanie bolo v roku 1984 merané dvomi položkami – jednou bola „kondičná gymnastika, beh, joga“, druhou „závodný alebo rekreačný šport“. Pri oboch týchto možnostiach si vybralo odpoveď „takmer alebo vôbec nie“ viac ako 80% opýtaných. Pri výskume v roku 2016 v zlúčenej otázke na aktivity spojené so športovaním a cvičením sa odpoveď „nikdy“ vyskytla len u troch z desiatich obyvateľov Slovenska (Chorvát, Šafr, 2019: 95).

Aj z týchto zistení vyplýva, že časté športovanie (minimálne raz za týždeň) sa stalo pravidelnou súčasťou životného štýlu pre tretinu obyvateľov Slovenska, zároveň však klesol počet tých, ktorí síce športujú, ale zriedkavejšie (menej často než na týždennnej báze). Výsledkom je trend kryštalizácie dvoch početne zhruba vyrovnaných skupín – na jednej strane sú to tí, ktorých môžeme charakterizovať ako často a pravidelne športujúcich, na druhej strane ide o ľudí, ktorí prakticky vôbec nešportujú (Hofreiter, 2019).⁶

Nakoniec sa pristavme ešte pri otázke, kto sú tí častejšie a pravidelnejšie športujúci ľudia. Platia intuitívne pozorovania na úrovni „zdravého rozumu“, napríklad že muži športujú častejšie ako ženy, s vekom športová a telesná aktivita klesá, viac športujú ľudia vo väčších sídlach, t.j. tam, kde je väčšia dostupnosť športovísk a pestrejšia možnosť voľby vybrať si vhodné aktivity a že ľudia s vyšším vzdelaním viac uprednostňujú zdravý životný štýl a preto sa častejšie venujú aktívnemu športu? Tieto otázky sme sa snažili čiastočne zodpovedať už pred desaťročím (pozri Chorvát, 2011), keď sme analyzovali výsledky doteraz najvýznamnejšieho a najkomplexnejšieho výskumu voľného času, ktorý sa uskutočnil na Slovensku. Išlo o výskumný modul „Voľný čas a šport“ realizovaný v októbri 2008 v rámci medzinárodného programu International Social Survey Programme (Piscová, 2009).⁷ Najprekvapujúcejším zistením v tom čase bolo zrejme takmer zhodné rozloženie odpovedí týkajúcich sa frekvencie vykonávania športových aktivít medzi mužmi a ženami. Neprekvapili zistenia, že mladšie vekové kohorty (18-24 rokov a 25-34 rokov) sa venujú športu častejšie, než staršie kategórie nad 35 rokov; zaujímavejšie v tejto súvislosti však bolo zistenie, že sme neregistrovali väčšie rozdiely vo frekvencii vykonávania športových aktivít v štyroch vekových kategóriách od 35 rokov vyššie, t.j. hranica medzi častejšie a menej často športujúcimi sa pravdepodobne nachádzala na hranici okolo tridsiatich rokov a množstvo času, ktoré v priemere venovali športovaniu tridsiatnici, štyridsiatnici či päťdesiatnici a starší, bolo porovnateľné (netvrdíme samozrejme, že nemôžeme hovoriť o rozdieloch vo fyzickej náročnosti vykonávaných aktivít napríklad medzi tridsiatnikmi a šesťdesiatnikmi). Rozdiely medzi mestským a vidieckym obyvateľstvom boli zreteľné, najhorlivejšími športujúcimi sa však ukázali byť obyvatelia miest od 50 tisíc do 100 tisíc obyvateľov, ktorí vo frekvencii pohybových aktivít prevýšili Košičanov a Bratislavčanov. Nuž a ľudia s vysokoškolským vzdelaním preferovali aktívne športovanie naozaj významne častejšie, než respondenti so základným vzdelaním a vyučením bez maturity (Chorvát, 2011: 34-36). Zistenia z novšieho výskumu (Katedra sociálnych štúdií a etnológie FF UMB, 2016) tieto súvislosti viac-menej potvrdili. Preukázala sa súvislosť vykonávania športových aktivít s miestom bydliska, pričom častejšie športovanie bolo typické pre jednotlivcov zo sídel nad 2 tisíc obyvateľov v porovnaní s ľuďmi žijúcimi v menších lokalitách. Zaujímavým zistením (v súlade s mnohými výskumami v zahraničí) je tiež poznatok o medzigene-

⁶ Aj z bežného pozorovania je čitateľovi známe, že sa v populácii vyskytujú aj ľudia, ktorí nepodliehajú vyššie uvádzaným trendom „kultu tela“, a aj medzi mladými ľuďmi, zrejme i vďaka veľkej oblube pasívneho trávenia voľného času za monitormi počítačov či smartfónov, rastie počet tých s nadváhou. Táto štúdia nechce vyvolať dojem o univerzálnej platnosti opísaných javov.

⁷ Tento výskum sme nezaradili do predchádzajúcej analýzy z dôvodu, že otázky na zisťovanie frekvencie voľnočasových aktivít sa metodologicky odlišovali od skúmania voľného času v zmieňovaných výskumoch (Federální statistický úřad a i., 2010; Katedra sociálnych štúdií a etnológie FF UMB, 2016; Szelényi, Treiman, 1993) a zistenia z výskumu ISSP sú tak s nimi ťažko porovnateľné.

račnom prenose životného štýlu, kde dôležitú rolu pri voľnočasových aktivitách (a v tých športových sa to prejavuje obzvlášť) zohráva faktor ranej socializácie a vzdelania rodičov (Hofreiter, 2019; pozri tiež Patočková, Špaček, Šafr, 2012).

Záver

Výskumné dáta jednoznačne potvrdzujú hypotézu o vzrastajúcej dôležitosti telesných a športových aktivít v každodennom živote početnejších skupín obyvateľstva na Slovensku. Nepochybne to súvisí s viacerými trendmi, ktoré sa navzájom podporujú a dopĺňajú. Môžeme to hodnotiť ako charakteristiku spoločnosti založenej na výkone, v ktorej je štíhle, výkonné, fyzicky krásne a dobre fungujúce telo predpokladom spoločenského uplatnenia alebo sa prikloníť k názoru, že ide o dobové tendencie podporujúce narcistickú osobnosť, ktorej prejavom je i zvýšený pocit osobnej zodpovednosti za svoj život, zdôrazňujúce hodnotu jedinca a jeho právo na kvalitný život a osobné naplnenie (Lasch, 2016; Lipovetsky, 1998). Nepochybne je však vzrastajúca popularita aktívneho športovania viazaná aj na charakteristiky konzumnej spoločnosti vytvárajúcej jedincov orientovaných na zážitky, konzumentov služieb, módných športových produktov, zberateľov zážitkov, pre ktorých je nástrojom a prijímateľom zážitkov vlastné telo (Bauman, 1995) a pre ktorých nad hodnotou víťazstva a prekonania limitov minulého výkonu prevažujú zmyslové rozkoše, prežívanie hry a družnosti, hodnoty rozptýlenia a vnútornej rovnováhy (Lipovetsky, 2007).

Referencie

- Bauman, Z. (1995). *Úvahy o postmoderní době*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Bauman, Z., May, T. (2004). *Myslet sociologicky: netradiční uvedení do sociologie*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Body & Society. (časopis). <https://journals.sagepub.com/home/bod>
- Corrigan, P. (1997). *Sociology of Consumption: An Introduction*. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications.
- Featherstone, M. (1982). The Body in Consumer Culture. *Theory, Culture & Society*, 1(2), 18-33. <https://doi.org/10.1177/026327648200100203>
- Featherstone, M., Turner, B. (1995). Body & Society: An Introduction. *Body & Society*, 1(1), 1-12. <https://doi.org/10.1177/1357034X95001001001>
- Federální statistický úřad, Ústav pro výzkum veřejného mínění, Ústav pro filosofii a sociologii ČSAV. (2010). *Třídní a sociální struktura - TSS 1984, Československo* [Súbor dát]. Praha: Český sociálněvědní datový archiv. DOI 10.14473/CSDA00111
- Giddens, A. (1999). *Sociologie*. Praha: Argo.
- Goffman, E. (1959). *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Anchor Books.
- Hofreiter, R. (2019). Sociálne súvislosti športu v súčasnej českej a slovenskej spoločnosti. In I. Chorvát, J. Šafr (Eds.), *Volný čas, spoločnosť, kultúra: Česko – Slovensko* (s. 151-174). Praha: Sociologické nakladatelství.

Chorvát, I. (2009). Karneval na pláži. *Anthropos*, 6(1), 5-10.

Chorvát, I. (2011). Voľný čas na Slovensku v sociologickej perspektíve. In I. Chorvát (Ed.), *Voľnočasové aktivity obyvateľov Slovenska: poznatky z aktuálnych výskumov* (s. 10-99). Bratislava: Sociologický ústav SAV.

Chorvát, I., Šafr, J. (2019). Voľný čas v Česku a na Slovensku v zrkadle troch desaťročí. In I. Chorvát, J. Šafr (Eds.), *Voľný čas, spoločnosť, kultúra: Česko – Slovensko* (s. 90-132). Praha: Sociologické nakladatelství.

Irigaray, L. (1993). *Je, Tu, Nous – Toward a Culture of Difference*. London: Routledge.

Katedra sociálnych štúdií a etnológie FF UMB. (2016). *Voľný čas a sociálna štruktúra na Slovensku, 2016* [Súbor dát].

Lasch, Ch. (2016). *Kultúra narcizmu*. Praha: Triton.

Lipovetsky, G. (1998). *Éra prázdnoty. Úvahy o súčasnom individualizmu*. Praha: Prostor.

Lipovetsky, G. (2007). *Paradoxní štěstí. Esej o hyperkonzumní společnosti*. Praha: Prostor.

Patočková, V., Špaček, O., Šafr, J. (2012). Mezigenerační „reprodukce“ životního stylu: vliv socializace na trávení volného času v dospělosti. In J. Šafr (Ed.), *Mechanismy mezigenerační reprodukce nerovnosti* (s. 114-131). Praha: Sociologický ústav AV ČR.

Petrusek, M. (2006). *Společnosti pozdní doby*. Praha: Sociologické nakladatelství.

Piscová, M. (Ed.). (2009). *Voľný čas a šport. ISSP na Slovensku 2006 – 2008: pramenná publikácia*. Bratislava: Sociologický ústav SAV, Filozofická fakulta UK.

Shilling, C. (1993). *The Body and Social Theory*. London: SAGE Publications.

Smart, B. (1999). *Facing Modernity. Ambivalence, Reflexivity & Morality*. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications.

Szelényi, I., Treiman, J. D. (1993). *Sociálna stratifikácia vo východnej Európe po roku 1989* [Súbor dát].

Turner, B. (1984). *The Body and Society – Explorations in Social Theory*. Oxford: Blackwell.

Turner, B. (1992). *Regulating Bodies. Essays in Medical Sociology*. London: Routledge.

Turner, B., Rojek, C. (2001). *Society & Culture. Principles of Scarcity and Solidarity*. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications.

Spev ako forma správania

Singing as a type of behaviour

DOI: 10.31577/EtnoRozpra.2022.29.1.05

Lilla Tóth

Abstract

Singing is a part of human life; its roots go back to the distant past. Over the course of the twentieth century, the purposes, and functions of singing in the life of the societies have undergone considerable modification. The transmission of traditional values and phenomena involves the preservation of original functions of folk songs. In the field of vocal music culture, the transmission of values, takes place in self-education circles, in the systemic framework of education and public education, or with personal intellectual motivation. Such transmission however cannot lead to the continuation of traditional functions of folk songs, since in these contexts we can usually expect a modification of the functions of singing. We analyse in detail the functions of singing as a form of behaviour that have been developed in traditional folk culture. Through the paper we draw attention to the issue of preserving the content and aesthetic values of folk song in contemporary societies and in the context of various forms of education.

Key words

traditional singing, shepherd, Hungary, methodology of education, transfer of folk songs

Kľúčové slová

tradičný spev, pastier, Maďarsko, metodika vzdelávania, prenos ľudových piesní

Kontakt / Contact

Mgr. Lilla Tóth, Zoltán Kodály Conservatory and Music School, Vár u. 1., H-4024 Debrecen, Hungary; Faculty of Philosophy, University of Debrecen, Egyetem tér 1, H-4032 Debrecen, Hungary, e-mail: toth.lilla.lenke@gmail.com

ORCID  <https://orcid.org/0000-0001-9709-5576>

Ako citovať / How to cite

Tóth, L. (2022). Spev ako forma správania. *Etnologické rozpravy*, 29(1), 77-92.
<https://doi.org/10.31577/EtnoRozpra.2022.29.1.05>

V priebehu dvadsiateho storočia sa účely a funkcie spevu v živote spoločností okruhu kultúry západného kresťanstva značne modifikovali. Prostredníctvom môjho príspevku by som chcela upriamiť pozornosť na to, že ak sa usilujeme o uchovanie obsahových prvkov alebo estetických hodnôt ľudovej piesne pre budúcnosť, tento cieľ môžeme úspešne splniť iba v prípade, ak sa nám podarí podrobne analyzovať, a do možnej miery udržať pri živote aj funkcie spevu, ako formy správania vytvorené v rámci tradičnej ľudovej kultúry.

Erózia tradičných foriem vokálnej hudobnej kultúry

Spev je súčasťou života človeka, jeho korene siahajú do ďalekej minulosti. Na základe archeologických výskumov možno odhadnúť vek vecných pamiatok súvisiacich s hudbou na 25-50 tisíc rokov (Kelemen, 1998: 8). Hudba, a v rámci nej predovšetkým vokálne prejavy¹ predstavovali počas uplynulých stáročí v každej kultúre aktívnu činnosť. Bolo to tak až do 20. storočia, keď pasívne používanie hudby získalo v dôsledku technického vývoja čoraz väčší priestor v kultúre moderných spoločností.

Zachovávanie tradícií je treba ponímať ako zložitý proces, v ktorom dominuje adaptácia spoločenských mechanizmov potrebných na udržiavanie daného spôsobu života, ako aj výrazových prostriedkov vytvorených v ich sociokultúrnom prostredí (tu mám na mysli v prvom rade hodnoty evidované v rámci javov folklóru, či ľudového umenia). Folkloristika rozumie pod pojmom tradovanie transmisii vykonávanú na verbálnej báze a tak môžeme konštatovať, že tento proces sa odohráva bez dodržiavania, či kodifikácie presne určených pravidiel. To znamená, že pri takejto transmisii javov sa účastníci procesu môžu spoliehať iba na svoju vlastnú pamäť, resp. na znalosti obsiahnuté v ich či už osobnom alebo kolektívnom povedomí. Tradíciu preto môžeme charakterizovať ako proces transmisie kultúry ako celku alebo jej jednotlivých prvkov bez úmyslu ich vedomej modifikácie (Agócs, 2004: 161).

Transmisia tradičných hodnôt a javov na druhej strane počíta aj so zachovaním pôvodných funkcií. V oblasti vokálnej hudobnej kultúry preto odovzdávanie hodnotových prvkov uskutočňujúcich sa v rámci samovzdelávacích krúžkov, v rámci osvetu a verejného vzdelávania, prípadne s motiváciou intelektuálneho charakteru nemôže viesť k ďalšiemu pokračovaniu tradície, nakoľko v týchto súvislostiach môžeme počítať väčšinou s modifikáciou funkcií spevu.

¹ Inštrumentálna hudba je spravidla v rukách špecialistov, drvivá väčšina spoločnosti kultivuje vokálne hudobné prejavy.

Počas výskumov ľudovej hudby vyhľadávali zberatelia vynikajúcich spevákov žijúcich v dedinskom prostredí, z ich repertoáru dokumentovali piesne, ktoré považovali za hodnotné. V tradičnej hudobnej kultúre sa však nevyznali iba špecialisti, ale používala ju celá komunita, ktorá formovala piesňový repertoár a vytvárala varianty jeho prvkov. Túto javovú podstatu príkladne ukazuje priekopnícka, z hľadiska prepracovanosti unikátna, práca Lajosa Vargyasa *Áj falu zenei monográfiája* (*Hudobná monografia obce Háj* – Vargyas, 2000). Vargyas v polovici 20. storočia, v roku 1940, vykonal rozsiahly výskum vzťahujúci sa na všetkých členov lokálnej komunity. V obci žilo vtedy 404 obyvateľov. Repertoár obsahujúci takmer 1200 zozbieraných melódií je mnohotvárný: popri novouhorských melódiách a piesňach starého štýlu² dokumentoval aj folklorizované piesne cirkevného pôvodu, umelé piesne, ako aj piesne slovenskej, rusínskej, a rómskej proveniencie. Vargyas dokumentoval prakticky všetko, čo sa v obci v r. 1940 spievalo. Bohatý repertoár piesní sa nevzťahuje iba na celok obce Háj. Repertoár jednotlivých spevákov bol tiež dokumentovaný vysokým počtom nápevov, ktorý sa v dobe výskumu približoval k znalosti až 500 melódií (Vargyas, 2000: 11-15). Medzi informátormi sa samozrejme našli aj takí, ktorí nemali patričné hudobné nadanie, nespievali alebo dokázali spievať iba spolu s inými (Vargyas, 2000: 50-51). Vo všeobecnosti možno konštatovať, že (ako na to poukazuje aj hájska štúdia) v rámci tradičnej kultúry približne 70-80% členov lokálnych komunít disponovalo aspoň priemerným hudobným nadaním a tak ich spev poskytoval skutočný hudobný zážitok.

Na základe súčasných skúseností môžeme konštatovať, že tento pomer sa obrátil. Ja sama pracujem ako pedagóg umeleckej výchovy, vďaka mojim kolegom mám však pritom prehľad aj v oblasti základného a stredného školstva, resp. vysokoškolskej výučby. Ako príklad by som uviedla tendenciu pozorovanú v rámci vysokoškolského vyučovania na diaľkovom štúdiu pedagogiky materských škôl. Túto formu vzdelávania si volia predovšetkým zamestnankyne materských škôl, ktoré nedisponujú patričným vysokoškolským vzdelaním. Skúsenosti posledných dvoch rokov získané na základe poznatkov z postgraduálnej edukácie pedagógov materských škôl podávajú deprimujúci obraz. Stovky študentov spomínaného diaľkového štúdia pochádzajú z rôznych miest a obcí severovýchodného Maďarska. Na základe skúseností, konzultácií a skúšok komorného spevu môžeme konštatovať, že viac ako 65% týchto študentov nemá schopnosti, potrebné na čistú intonáciu alebo nedisponuje ani priemerným hudobným nadaním. Ide pritom o takých pedagógov, ktorí sa počas svojej každodennej práce zaoberajú aj hudobnou výchovou malých detí. Títo pedagógovia by teoreticky mali spievať škôlkarom v každodennej praxi, prípadne by mali piesne aj vyučovať. V prípade takzvaných laických zamestnancov (do pracovnej náplne ktorých spev nepatrí) je pomer pracovných síl disponujúcich predpokladmi na hudobnú výučbu pravdepodobne ešte nižší. Oproti hodnotám, identifikovaným v kontexte tradičnej hudobnej kultúry sa teda k súčasnosti vytvoril opačný pomer. Ukazuje sa, že dnes už len 20 až 30% respondentov našej súčasnej spoločnosti vládne aspoň priemernými schopnosťami potrebnými na kompetentný hudobný prejav (čistá intonácia,

² Béla Bartók vo svojej prvej súhrnnej monografii *A magyar népdal* [*Maďarská ľudová pieseň*], ktorú publikoval v r. 1924, rozdelil melodický repertoár maďarskej ľudovej piesne do troch významných historických vrstiev. Archaické melódie „starého štýlu“ klasifikoval do „triedy A“, pričom piesne „nového štýlu“ (novouhorskej melodiky) do „triedy B“. „Trieda C“, ktorú nazval „zmiešanou“, obsahuje melódie umelého hudobného pôvodu, resp. piesňový repertoár, ktorý sa dostal do maďarského folklóru z ľudovej hudby susedných etník (Bartók, 1981).

cit pre rytmus, atď.). Pomer osôb spôsobilých na prijateľný inštrumentálny hudobný prejav je samozrejme ešte nižší, pretože podmienkou inštrumentálneho hudobného prejavu je aj pomerne zložitá edukácia.

Aký môže byť dôvod tejto drastickej zmeny? Odpoveď v skratke znie: vzťah spoločnosti k hudbe sa principiálne zmenil. S osvetovou činnosťou s hudobnou náplňou, resp. s vokálnym hudobným prednesom sa stretávame príznačne v okruhu ľudí vekovej kategórie nad 50 rokov (spevokoly, spevácke zbory, spevácke krúžky). Tieto kolektívy sa vytvárali predovšetkým na základe vnútornej motivácie, pretože pre príslušníkov týchto starších generácií bolo spoločné spievanie ešte akosi potrebou. Väčšina ľudí patriacich k mladšej generácii nespieva vôbec, alebo iba veľmi zriedkavo. Namiesto aktívnej hudobnej činnosti počúvajú spevákov – špecialistov zameraných na poskytovanie hudobných služieb. Prostredníctvom rýchleho rozvoja technických zariadení je reprodukcia hudobných nahrávok čoraz jednoduchšia, dnes stačí mať smartfón. Užívateľ si dokáže vybrať z jednej pamäťovej karty spomedzi nahrávok hudbu v trvaní viacerých hodín a to kdekoľvek, kedykoľvek, pričom prostredníctvom internetu je hudobná paleta prakticky nekonečná. Pojem samozásobiteľstva, spomínaný často v súvislosti s ľudovou kultúrou, obstoja tak v ekonomickom, ako aj kultúrnom zmysle slova, my však žijeme v období konzumnej spoločnosti. Člen tradičnej komunity je nositeľom hudobnej kultúry, oproti tomu však v modernej spoločnosti vidíme konzumentov balíkov daných produktov hudobnej spotreby. Rozdiel medzi prežívaním kultúry (ktorá je úzko spätá s jej aktívnou kultiváciou) a konzumáciou kultúrnych produktov je obrovský.

Polčas rozpadu – edukačné a osvetové pokusy o záchranu

Spoločenské rámce tradičnej kultúry sa počas 20. storočia rozpadli, atmosféra predpokladajúca vzájomnú dôveru, ako aj previazanosť členov komunit sa rozplynula. Na podujatiach jednotlivých komunit je badateľné, že ich účastníci spievať spoločne už nedokážu, pretože nedisponujú spoločným repertoárom. Už aj na svadbách alebo pri táborákoch čím ďalej, tým zriedkavejšie vzniká spontánna zábava spojená so spevom. Súbežne so spoločensko-historickým procesom zániku príležitostí spontánneho, pospolitého spievania (resp. ústupu autochtónneho, spontánneho hudobného prejavu na spoločenských podujatiach) sa povolili aj, kedysi také úzke, rodinné putá. Je preukázateľné, že v domácnostiach sa spieva neustále menej a menej, túto funkciu v princípe prevzala povinná hudobná výchova štátneho (a dnes už aj cirkevného) školstva. Celosvetovo preslávená Kodályova metóda³ – ktorú aplikujú pedagógovia v hudobnej výchove v Maďarsku aj v okruhu maďarskej menšiny okolitých štátov – sa však nie vždy uplatňuje v praxi v plnom rozsahu – v mnohých prípadoch iba v oklieštenej podobe. Idey Zoltána Kodálya by sme mohli zhrnúť v krátkosti do nižšie uvedených bodov:

³ Je dôležité poznamenať, že nemôžeme hovoriť o Kodályovej metóde v úzkom slova zmysle. Zoltán Kodály totiž nikdy nepopísal metodiku, na základe jeho návrhu a inšpirácie to urobil jeden z jeho študentov, Jenő Ádám (1944).

1. Deti musia dostávať výchovu na báze hudby. Ako príklad vyzdvihuje antickú grécku kultúru: d uchovný vzostup Grékov umožnila hudobná výchova na vysokej úrovni. Hudba udržuje a rozvíja telo i dušu, vytvára kontakt s nadprirodzenými silami;
2. Deti sa smú učiť len hodnotný hudobný materiál.

Prvým pilierom podvedomej maďarskej národnej identity je jazyk. (...) Druhým pilierom podvedomej maďarskej národnej identity je hudba. V materskej škole je možno ešte dôležitejšia, ako jazyk (Kodály, 1941: 6).

Hudobnú výchovu v škôlkach a školách treba budovať na základoch maďarskej ľudovej hudby, pretože tá má rozhodný vplyv na vytváranie identity. Maďarské deti musia poznať najskôr vlastný hudobný materinský jazyk. Až neskôr ich učme iné hudobné jazyky, ale aj z nich iba to najlepšie – skutočné hodnoty.

3. K hudbe sa môžeme priblížiť najbližšie pomocou vlastného hlasu. Dôraz výučby netreba klásť na inštrumentálnu hudobnú výchovu, ale na vokálne základy. Spev je prístupný pre každého, a niet trvácnejšieho zážitku, než ktorý my sami aj fyzicky zakúsime.
4. Počas hudobnej výchovy treba mládež usmerňovať aj k schopnosti chápať hudbu. Mať ozajstný hudobný pôžitok je možné len v prípade, ak hudbe aj rozumieme. Jedným z kritérií chápania hudby je hudobná abeceda, ktorej kľúčom je relatívna solmizácia.⁴

Zoltán Kodály vo svojom životnom diele z času načas upozorňoval na nedostatky maďarskej výučby a výchovy. Raz vyzdvihoval dôležitosť hravej výučby v materských školách, inokedy upozorňoval na nedostatok potrebného každodenného spevu v školách, inde zase na veľmi nízky počet učiteľov spevu s potrebným vzdelaním. Žiaľ, v týchto otázkach nenastal meritórny pokrok ani počas uplynulých desaťročí. Počet základných škôl so špecializáciou spev-hudba sa drasticky znížil, v školách s obvyklým učebným plánom namiesto pôvodných dvoch učebných hodín spevu týždenne ostala jedna, maximálne poldruha hodiny. V praxi pritom deti spievajú na hodinách spevu/hudobnej výchovy málo – dôraz sa presúva na dejiny hudby, v horšom prípade sa aj na týchto hodinách vyučuje látka iných predmetov. Pred niekoľkými rokmi sa zrodil nápad zavedenia *každodenného spevu* na základných školách, ale k vypracovaniu detailov koncepcie nedošlo. Žiaci nemajú radi spev, lebo nevedia spievať. Oprávnené vyvstáva otázka: ako by dokázal niekto spievať, ak s ním nikdy pravidelne nespievali ani doma, ani v škôlke, ani na základnej škole; ak ho nikdy neoboznámili s tým, čo a ako sa oplatí spievať? Počas vlastnej pedagogickej praxe sa stretávam s množstvom takých ľudí, ktorí ako mladí dospelí hľadajú možnosti učiť sa spievať. Najčastejšie sú to záujemcovia (muži aj ženy), ktorí disponujú

⁴ Relatívna solmizácia nie je vynálezom Kodálya, jeho korene siahajú k *Hymnu Jána svätého*, ktorého autorom je Guidod' Arezzo, ktorý žil v 11. storočí. Slabiky, ktorými sa začínajú riadky hymnu, poskytli šesť tónov solmizácie: *ut re mi fa sol la*. Túto metódu rozvinul ďalej Kodály zavedením systému posunkov ruky, ktorého autorom bol anglický duchovný John Curwen.

dobrým nadaním, u ktorých sa nevyskytuje žiadna chyba alebo disfunkcia orgánov, a kde spevu nebráni ani žiadna porucha schopností. Títo respondenti však svoje orgány slúžiacce na tvorbu zvuku okrem reči jednoducho nikdy nepoužívali v iných formách činností. Z dôvodu absencie schopností, či znalostí potrebných na spievanie sa pritom môžu vytvárať aj psychické zábrany.⁵

Prečo a ako vzniká spev? Keď už hovorená reč nepostačuje na vyjadrenie obsahu, ktorý chceme komunikovať, človek hľadá inú výrazovú formu. Jednou z týchto foriem je ľudský spev. Koordinácia svalstva okolo hlasoviek si vyžaduje súčinnú koordináciu nervovej sústavy na vysokej úrovni. Rozvoj jemnej motoriky hlasoviek vyvíja pozitívny efekt aj v ostatných pohybových formách. Rada štúdií sa zaoberá výskumom transferového efektu hudobnej výchovy. Viacero výskumov potvrdilo, že žiaci, absolvujúci hudobnú výučbu, sa z intelektuálneho, sociálneho a emocionálneho hľadiska vyvíjajú na rozdiel od svojich rovesníkov, nezúčastňujúcich sa na procese intenzívnej hudobnej výchovy podstatne rýchlejšie (Turmezeyné Heller, 2010: 59-61). Talent sa prejavuje v takých synkretických systémoch, ako je tradičná kultúra, obvykle naraz vo viacerých oblastiach. Dobrý spevák je zvyčajne aj dobrým tanečníkom alebo sa vyčleňuje spomedzi členov svojej komunity napríklad aj dobrou zručnosťou. Transferový efekt sa teda prejavuje aj v tomto kultúrnom prostredí. Dlho by sme vedeli vymenúvať pozitívne efekty spevu: vytváranie obrazu tela, osvojenie si správnej techniky dýchania, riadenie hlasového ústrojenstva pomocou jemnej motoriky, rozvoj zrozumiteľnej artikulácie, atď. Ani úloha psycho-sociálnych efektov, či psychických väzieb vyskytujúcich sa v živote jedinca nie je zanedbateľná. Spev a spoločné spievanie zohráva taktiež dôležitú úlohu v živote komunity. Spoločná činnosť prehlbuje zážitok spolupatričnosti. Určité vrstvy daných žánrov ľudových piesní napomáhajú taktiež aj aprobácii spoločenských úloh, či spoločenského postavenia: fixácii rodovej identity, separácii úloh ženy a muža, komunitnej súdržnosti určitých vrstiev, či skupín spoločnosti (napr. vojaci, sezónni pracovníci v poľnohospodárstve).

V maďarskej tradičnej kultúre sa pod pojmom *éneklés* [„spev“] rozumie iba prednes cirkevných piesní. Na prednes svetskej ľudovej piesne autentickí nositelia hudobného folklóru používajú výrazy *dalolni* [synonym termína „spievať“], *fújni* [„vyfukovať, vydýchnuť“], alebo *mondani* [„rozpovedať“] (Berecz, 1997). Hovorí sa, že aj keď spievanie predstavuje voči reči určitú „vznešenosť“, prvoradý je napriek tomu text, resp. obsah. Tematika maďarských ľudových piesní je rôznorodá. V rámci tradičnej kultúry bol v každej životnej situácii, pri každej dôležitejšej udalosti na prežívanie, spracovanie radosti, sviatku, alebo smútku vždy k dispozícii sortiment prostriedkov. Na mnohorakosť textov ľudových piesní výstižne poukazuje klasifikácia Imre Katonu:

⁵ V tejto téme som získala osobnú skúsenosť počas dedinskej svadby pred niekoľkými rokmi. Družba mal v úmysle, aby svadobčania prišli na miesto pytačiek so spevom. S týmto cieľom navrhol všeobecne rozšírenú novouhorskú melódiu. Členovia staršej generácie túto ľudovú pieseň ovládali, ale z mladšej generácie ju poznali iba poniektorí. Počas skúšky, mali všetci možnosť zapojiť sa do spievania, jeden zo svadobčanov však sformuloval prekvapivé prehlásenie. Po tom, ako si vypočul môj predspev, povedal: „Keď ty vieš takto spievať, ja sa neopovážim.“ Svoje predpokladané, prípadne reálne nedostatky ho odrádzali od spoločného spevu, pretože jeden z členov kolektívu disponoval lepšími danosťami, alebo väčšími skúsenosťami. Tento jav podľa môjho názoru súvisí s ustavičným súťažením, ktoré nás všade obklopuje. Súťaž o najlepšiu známku, umiestnenie, uznanie. Priemernosť už mnohým nepostačuje. Iní sa obávajú zážitku neúspechu, a radšej vycúvajú zo situácie.

- I. citové piesne: lyrická pieseň so symbolikou kvetín, ľúbostná pieseň, žalostné piesne, atď.
- II. zábavné piesne: piesne o víne, zábavná nôta, tanečná pieseň, satirické piesne, atď.
- III. príležitostné piesne: uspávanky, svadobné piesne, pracovné piesne, pohrebný (melodický) plač, atď.
- IV. obradné piesne: folklorizované cirkevné piesne, piesne pri márach, pohrebná (rozlúčková) pieseň, atď.
- V. profesijné piesne: študentské piesne, piesne „strážcov spánku“ (hlásnické), pastierske piesne, žobrácke piesne, služobnícke (parobské) piesne, žatevné piesne, piesne sezónnych a iných poľnohospodárskych robotníkov, atď.
- VI. historicko-spoločenské piesne: kurucké piesne, revolučné piesne, regrútske piesne, zbojnícke piesne, väzenské piesne, atď. (Katona, 1979: 353).

Rada by som vyzdvihla niekoľko príkladov lyrických folklórnych textov. Text môže vyjadrovať vzťah jedinca k rodnej zemi:

Hazám, hazám, édes hazám,
Bárcsak határidat látnám.

(Vlast' moja, vlast' moja, vlast' moja drahá, kiežby som tvoj chotár videla.)

Látomfűstjét, de csakelig,
Azégalattsetételek.

(Vidím jej dym, ale iba nejasne, pod nebom sa stmieva.)⁶

Objavuje sa aj spojenie jedinca s prírodou. Naše ľudové piesne sa často začínajú prírodným obrazom:

Kiszáradt a tóbulmind a sár, mind a víz,
A szegény barom iscsak a pásztorra néz.

(Vyschlo v jazere tak blato, ako aj voda, aj dobytok, chudák, sa pozerá iba na pastiera.)

Istenem, Teremtőm, adj egy csendes esőt,
A szegény baromnak jó legelő mezőt!

(Môj Bože, stvoriteľ, daj nám tichého dažďa, dobytku chudákovi dobrú pastvinu!)⁷

⁶ Údaje výskumu – lokalita: Gyoszen (Moldavská časť Rumunska, jud. Băcau), interpret: Róza Benke Jánosné Benedek (74), zberateľ: Ferenc Sebő (1977).

⁷ Údaje výskumu – lokalita: Püspökladány (Maďarsko, župa Hajdú), interpret: Gábor Törő (66), zberatelia: Viola Szabó, János Dévai, Ottó Römer, Árpád Joób (1981).

Vzájomný vzťah jednotlivcov sa prejavuje raz vážne, inokedy s humorným podtónom. Texty môžu poukazovať na vzťah rodiča s dieťaťom alebo na manželský vzťah, ale v textoch ľudových piesní sa dostávajú na povrch aj napätia medzi zástupcami rôznych spoločenských vrstiev:

Ha még egyszer tüzesménykő lehetnék,
A ménesi irodába becsapnék.

(Keby som mohol byť ešte raz ohnivým hromom, uderil by som do čárdy v Ménesi.)

Széjjelvágнам azt a magos irodát,
Meg azt a sok benne ugató kutyát.

(Rozsekal by som tú vysokú kanceláriu, ako aj všetkých psov, čo v nej štekajú.)

Széjjelvágнам, intézőúr, magát is,
Meg azt a sok ingyenélő kutyát is

(Rozsekal by som aj vás, pán správca, ako aj tých vašich psov – darmožráčov).⁸

Mohla by som ešte dlho uvádzať rôzne príklady, ale aj tieto vyzdvihnuté detaily dobre poukazujú na mnohorakosť textov ľudových piesní. Koľko príkladov textových žánrov by sme mohli vymenovať vo svete hudobných produktov mainstreamu súčasného zábavného priemyslu? Skúsenosti ukazujú, že tematika piesní sa výrazne zúžila a so značným dôrazom preferuje textový obraz partnerského vzťahu. V textoch piesní dnes najpopulárnejších žánrov sa neprofilujú rôzne témy, či psychické situácie, ktoré napriek rozmachu technologického vývoja a víru spoločenských procesov naďalej determinujú život človeka, na ktoré však ľudová pieseň po stáročia reflektovala. Takými sú napríklad strata rodiča, prechod do iného spoločenského postavenia kvôli manželstvu, ale aj vyjadrenie rôznych postojov či už lokálnej, komunitnej identity, alebo profesionálnej spolupatričnosti atď. Hudobná kultúra sa z tohto pohľadu iba veľmi pomaly prispôsobuje k zmenenému rytmu života. Vyjadrovací inštrumentár sa tým pádom stal omnoho jednotvárnejším, čo na spoločnosť vplýva záporne tak v emocionálnej, ako aj v intelektuálnej rovine. Vnútor- ná potreba hudobno-vokálneho prejavu v jednotlivcoch ešte stále prežíva, ale väčšina ľudí týmito výrazovými prostriedkami už nedisponuje. Neustály „šum“ pozadia, ktorý je príznačný pre obdobie explózie technológií (ruch ulice, rozhlas alebo televízia) bráni človeku zahĺbiť sa, momenty ticha sa okolo nás vytvárajú čoraz zriedkavejšie.

Ved' ticho je potrebné na to, aby vznikol výnimočný okamih, ktorý naštartuje človeka, dušu človeka k spievaniu. Áno, na to, aby sa v nás vytvorila vnútorná potreba použiť emotívne výrazové prostriedky či už spevu, alebo nástrojovej hry je nevyhnutný predpoklad istého kvalitného ticha (Agócs, 2021: 11).

⁸ Údaje výskumu – lokalita: Fedémes (Maďarsko, župa Heves), interpret: Margit Molnár K. Tivadarné Tóth (49), zberateľ: Teréz Kapronyi (1975).

Príklad generačného posunu

Očividné zmeny spoločenských rámcov tradičnej kultúry potvrdzuje aj skúsenosť mojej vlastnej výskumnej práce, ktorú som vykonávala v okruhu rodiny Németiovcov v mestečku Balmazújváros (lokalita na okraji pustatiny Hortobágy, v severovýchodnej časti Maďarska, v župe Hajdú). Kým János Németi starší, pastier, znamenitý nositeľ piesňovej tradície naspieval v rámci dokumentácie jeho piesňového repertoáru viacero stoviek ľudových piesní, jeho syn, tiež pastier János Németi mladší, už iba niekoľko tuctov, a vnuci ešte menej. Rodina Németiovcov aj tak vyčnieva nad extrémne erodovanú všeobecnú kultúru spevu dnešnej maďarskej spoločnosti, pretože v dôsledku ich spôsobu života sa tradovanie väčšiny tradičného piesňového repertoáru realizovalo v súlade s funkciami, ktoré sa vytvorili v rámci tradície. Počas môjho výskumu v teréne som skúmala predovšetkým spevnú kultúru zástupcov dvoch starších generácií.



Obr. 1.

János Németi st. (portrét).
Zdroj: József Farkas, 2017.

János Németi starší sa narodil v roku 1938 v Balmazújváros, ako druhé dieťa do rodiny so šiestimi deťmi. Jeho starý otec bol pastier sviň, jeho otec pracoval ako pastier oviec, okrem toho aj hospodáril. János Németi starší po absolvovaní základnej školy pracoval na rodinnom statku, tu sa naučil od svojho otca ovčiarske remeslo. Do svojho odcho-

du do dôchodku žil pri ovciach, zarábal si na živobytie v rôznych lokalitách okolo Balmazújvárosu, ako on sám hovorí: „Na újvárosskej zemi niet takého miesta, na ktoré som nestúpil!”⁹ V auguste roku 2007 si medzi prvými vyslúžil titul *Večného pastiera oblasti Hortobágy*.¹⁰ János Németi starší sa učil *danolás* („nôtenie“) – ako tomu hovoríeva – od svojho otca, ktorý vedel hrať na citare, ako aj na píšťalke. Aj jeho starý otec bol veľmi dobrý píšťalkár, svoje píšťalky si robil sám, a pritom hral aj na klarinete.



Obr. 2.

János Németi st. spieva.
Zsolt Répásy, 2019.

Pre deti poskytovali prvotné možnosti učenia sa spevu spoločenské akcie. Pri zabíjačke, svadbách sa zišla rodina a susedia, pri takýchto príležitostiach spievali všetci spoločne. Mladí sa naučili pesničky od starších auditívnym spôsobom, „z počutia“, prakticky ich imitovali, dorástli do spievania. Németi János starší si pripomína toto obdobie takto: „Teda

⁹ Údaje výskumu – lokalita: Balmazújváros (Maďarsko, župa Hajdú), interpret: János Németi starší (77), zberateľ: Lilla Tóth (2016).

¹⁰ Titul *Večný pastier oblasti Hortobágy* začala udeľovať v roku 2007 štvorčlenná komisia (István Sándor, dr. István Tiba, Péter Rózsa, Zoltán Gencsi). Titul sa priznáva takým pastierom, ktorí svojim spôsobom života, vedomosťami reprezentujú hodnoty tradičnej pastierskej kultúry. Vyznamenanie sa priznáva naraz dvanástim starým pastierom. V prípade úmrtia si zvolia do svojich radov *Veční pastieri* nového člena (Hortobágy Örökös Pásztorai, b. d.).

pesničky sme sa naučili navzájom jeden od druhého, pretože v našom detstve nebolo rádia, nebolo nič. Čo sme robili? Vyspevovali sme.“¹¹ Mládež sa neučila iba od členov staršej generácie, ale aj rovesníci sa naučili veľa jeden od druhého, napríklad muži pri príležitostiach zábav v čárde, ako aj počas vojenskej služby. Popri prirodzených procesoch tradovania súvisiacich s odpozorovaním a opätovným stvárňovaním predobrazu možno aj v rámci tradičnej kultúry zachytiť priebeh vedomého osvojovania si piesňového repertoáru. U popredných nositeľov piesňovej tradície, ako aj v prípade uvedomelejších tradičných interpretov je častým javom napríklad, že texty, alebo incipyty piesní si zapisujú do zošitov, v ktorých si zostavujú rukopisné spevníky (Katona, 1977: 552-553). V uchovávaní piesňovej tradície regiónu Hajdúság hrá pri tom dôležitú úlohu aj zväzok Istvána Ecsediho, ktorý bol publikovaný v roku 1927 (Ecsedi, 1927). János Németi starší a jeho rovesníci sa učili z tejto publikácie texty, nové slohy, pričom ich spievali na už známe melódie.¹² Tu opísané príležitosti a formy tradovania piesní tvoria súčasť procesov transmisie tradičnej kultúry. Významnú časť repertoáru piesní si János Németi starší osvojil v detstve, resp. vo svojich mládeneckých rokoch. Úbytkom možností spoločenských podujatí sa časť jeho repertoáru dostala do úzadia, ale v rámci osvetových činností sa aj táto opäť revitalizovala. Odkedy je János Németi starší na dôchodku, je členom miestneho spevokolu. V tomto kolektíve sa zoznámil aj s melódiami iných mikroregiónov, ale v centre repertoáru spevokolu ostal materiál domácich ľudových piesní.

Prvé dieťa Jánosa Németiho staršieho, János Németi mladší (narodený v roku 1964), pokračuje v šľapajach svojho otca, sa stal tiež pastierom. Nielen jeho otec, ale aj obaja jeho starí otcovia boli pastiermi. Fortieľ remesla si tak mohol prisvojiť aj v rodinnom kruhu, ale v zmysle požiadaviek súčasnej doby má aj oficiálne vzdelanie. Spomedzi jeho detí sa aj dvaja synovia vyučili v poľnohospodárstve, pracujú vedľa otca. János Németi mladší bol v okruhu príbuzenstva, ale aj priateľov už od útleho veku obklopený dobrými spevákmi. On sám si pripomína tieto časy nasledovne:

Otec (...) odkedy si pamätám od detstva, vždy spieval. Či už vedľa dobytky, oviec, alebo keď sme aj šli na motorke, vždy spieval. Môj starý otec Szabó bol tiež pastier, bača, bol otcom mojej matky. Aj od neho som počul niekoľko piesní v detstve. (...) Ako aj jeho okruh priateľov, Petrovicsovci, to bola jedna preslávená ovčiarska dynastia, (...) oni vedeli tiež veľmi dobre spievať.¹³

Na Jánosa Németiho mladšieho mal veľký vplyv jeho starý otec z matkinej strany, István Szabó, veľkú časť piesní „starého štýlu“ sa naučil od neho. Prevzatie tradícií sa teda neuskutočňovalo z otca na syna, ale „preskočením“ jednej generácie, zo starého otca na vnuka. Tento jav možno pozorovať aj v iných regiónoch. Nakoľko rodičia pracovali, na deti často dávali pozor starí rodičia (Gazda, 1980: 37, 56), ktorí sprostredkovávali a odovzdávali hodnoty tradičnej kultúry.

¹¹ Údaje výskumu – lokalita: Balmazújváros (Maďarsko, župa Hajdú), interpret: János Németi starší (77), zberateľ: Lilla Tóth (2016).

¹² Znalosť nôt, resp. hudobnej transkripcie sa v spoločenskom prostredí Jánosa Németiho staršieho neudomácnila, takéto publikácie sa používali, a používajú aj dodnes, iba ako zdroje textov.

¹³ Údaje výskumu – lokalita: Balmazújváros (Maďarsko, župa Hajdú), interpret: János Németi ml. (52), zberateľ: Lilla Tóth – Judit Sáriné Szébenyi (2017).

**Obr. 3.**

János Németi ml. (portrét).

Zdroj: József Farkas, 2017.

V repertoári Jánosa Németiho mladšieho sú popri piesňach, ktoré sa tradovali v rodinnom kruhu, zastúpené aj piesne, ktoré sa naučil v škole, či v miestnom zbore ľudového spevu a dokumentovaný bol aj značný počet ľudových piesní, ktoré si z miestneho piesňového repertoáru osvojil v procese vedomého sebvzdelávania. Môžeme konštatovať, že prvotným zdrojom melódií týchto piesní bola rodina, že formovanie melodických variantov neprekračuje rámce lokálnej tradície a že zdrojom textov tohto piesňového repertoáru bol bez výnimky materiál z miestnych výskumov, predovšetkým publikácia Istvána Ecsediho (Ecsedi, 1927). Melódie a texty patriace do skupiny piesní, ktoré sa naučil z publikácií, spieva János Németi mladší tak hodnoverne a s takým prísnyim uchovávaním štýlových znakov, že to musíme považovať za organické pokračovanie tradičnej kultúry. Sám pre seba, iba pre vlastné potešenie spieva rád pomalé ľudové piesne žánru „hallgató“ [na počúvanie], melódie vyžadujúce rytmickejší prednes spieva skôr pri príležitostiach kolektívneho spevu, samostatne si na tieto často ani nedokáže spomenúť.

V živote Jánosa Németiho mladšieho hudba, spev nie sú iba zábavou, ale aj formou sebavyjadrenia. Problém odovzdávania tradičnej kultúry v školách sformuloval nasledovne:

...to dnešné dieťa, ktoré zaspieva, čo teta ‚Kis Mariska‘ [fiktívna spievajúca osoba – poznámka autora] spievala, nevie, čo všetko starká vcítila do tej ľudovej piesne, (...)

alebo čo vcítil do toho tanca, kto to voľakedy predniesol. Pretože dokáže všeličo napodobniť, ale city, tie sa len tak nedajú.¹⁴

V rámci osvety a verejného školstva spev získava nové funkcie. Pre študentov znamená zaspievanie danej ľudovej piesne často iba jednu z mnohých školských úloh. Vyššie som už uviedla, že výchovné idey Zoltána Kodálya sú v úzkom spojení s hodnotami tradičnej kultúry. Tieto však môžu byť bezcenné, ak sa v praxi nepoužíva vhodne a účelovo aj metodika založená na Kodályových myšlienkach.

Namiesto odtlačkov tradície – zväzovanie nitiek continuity

Čo z hodnotového systému tradičnej kultúry dokáže zachrániť a využiť umelecká výučba? Cieľom je, aby sa javy tradičnej kultúry, s ktorými sa dieťa stretáva vo vlastnom prostredí, naučilo správne chápať. Ak ľudová pieseň prežíva ďalej ako súčasť osvetového, vedeckého alebo scénického folklorizmu, nech je akokoľvek identická s útvarmi sformovanými v tradícii (text, melódia, spôsob prednesu), ale sa neprejavuje v systéme



Obr. 4.
Spoločné spievanie s pastiermi
(János Németi st. a János Németi ml.).
Zdroj: József Farkas, 2018.

¹⁴ Údaje výskumu – lokalita: Balmazújváros (Maďarsko, župa Hajdú), interpret: János Németi ml. (52), zberateľ: Lilla Tóth – Judit Sáriné Szébenyi (2017).

pôvodných spoločenských alebo individuálnych funkcií, môže byť iba odtlačkom tradície, nemôže byť jej súčasťou. Nositelia piesňovej tradície sú dostupní čoraz ťažšie, ich prednes si možno vypočúť najčastejšie už iba prostredníctvom archívnych nahrávok. Zvukové záznamy ľudovej hudby z terénneho výskumu obsahujú na druhej strane iba zriedkavo tie dodatočné informácie, ktoré v prostredí tradície vybudovali vo vedomí jedinca hudobnú kultúru vokálnych prejavov. Výskum a výučba predstavujú pieseň zväčša iba ako nositeľku melódie, alebo ju študujú z hľadiska estetiky jej textov. Na uplatnenie efektívnej hudobnej pedagogiky je to však málo, veď ak študent estetické znaky ľudovej piesne nespoznáva v kontexte širších kultúrnych súvislostí, nemožno od neho očakávať, aby ju efektívne začlenil do aktívnych dimenzií svojho vzdelania. Na pedagógov, vedúcich umelecko-pedagogických dielní tak padá väčšia zodpovednosť, veď títo sa stávajú prvotnými mediátormi kultúrnych hodnôt.



Obr. 5.

István Pál (portrét).

Zdroj: József Farkas, 2010.

Vo vlastnej pedagogickej činnosti hľadám priebežne kontakt so spevákmi a muzikantmi – nositeľmi tradícií. Spolu so svojimi kolegami hľadám takých starších ľudí, ktorí si osvojili prvky tradičnej kultúry v procese ich socializácie (v osvetových rámcoch sa tieto hodnoty transformujú na učivo). Dá sa povedať, že metodika je jednoduchá – vytvorenie osobného vzťahu medzi študentom a spevákom – nositeľom tradičnej kultúry. Vytváranie takýchto kontaktov môžeme uskutočňovať v rámci osobných stretnutí, netradičných vyučovacích hodín, ako aj výskumných ciest. Starých majstrov, žijúcich v blízkosti školy,

pozývame do školy, kde sa aj najmenší môžu aktívne zúčastniť na rôznych akciách. So staršími žiakmi (ktorí sa už dokážu dobre orientovať na mape) organizujeme pravidelne tzv. cesty výskumu na rôzne miesta maďarskej jazykovej oblasti od regiónov „csángó“ Maďarov vo východnom Rumunsku cez Sedmohradsko až po okolie Košíc, či Nitry. Zážitky počas takýchto stretnutí exponenciálne zvyšujú možnosť vytvárania citových vzťahov k daným piesňam. Otvára to cestu smerom, kde hudba dokáže naplňať jej pôvodné funkcie tak pre jedinca, ako aj pre kolektív.

Na záver by som pomocou príkladu z oblasti nástrojovej ľudovej hudby chcela ukázať, ako sa môžu uplatniť pôvodné funkcie tradičnej kultúry v pomeroch 20. a 21. storočia. Gergely Agócs a Zoltán Juhász v rámci terénneho výskumu našli v roku 1992 posledného starého majstra gajdoša, Istvána Pála, ktorý žil v Novohradskej župe, v obci Tereske. István Pál mal mimoriadne znalosti v mnohých oblastiach folklóru: okrem gajdovania sa uňho uchovala aj hra na píšťalke (resp. píšťalky aj vyrábal), počas posledných 23 rokov svojho života naspieval zberateľom viac ako tisíc (!) ľudových piesní, ale bol aj majstrom ľudových rozprávok, tradičného liečiteľstva a ďalších segmentov pastierskej kultúry (Agócs, 2017; Juhász, 1998). Na začiatku deväťdesiatych rokov hralo na gajdy iba niekoľko muzikantov maďarského folklórneho hnutia, učili sa a zdokonaľovali pomocou archívnych nahrávok etnomuzikologického výskumu. Po tom, ako sa István Pál prostredníctvom svojich „objaviteľov“ zapojil do procesov folklórneho hnutia, záujem o gajdy výrazne vzrástol, a dnes pôsobí v Maďarsku viac ako šesťdesiat mladých gajdošov. Pomocou vhodne zvolenej metodiky, ako aj prostredníctvom osobného stretávania sa na školeniach či v táboroch ľudovej hudby sa vytvorili možnosti najprv modelovania, potom rekonštrukcie a napokon aj opätovnej, organickej aplikácie systému výrazových prostriedkov kultúrneho dedičstva, a to v rámci jeho pôvodných funkcií. Popretŕhané procesy transmisie tradičných znalostí v druhotnom systéme pedagogiky umenia, ako aj v rámci hnutia tanečných domov,¹⁵ aj keď pomocou nových metód a v záujme uplatňovania sčasti aj nových funkcií, sa začínajú opätovne dávať do pohybu a na týchto nových platformách zrazu vidíme, akoby sa nám pred očami znovu zväzovali nitky kontinuity.

Referencie

Ádám J. (1944). *Módszeres énektanítás. Nemzetnevelők Könyvtára. A népiskola könyvei V.* [Systematická výučba spevu. Knižnica národných pedagógov. Ľudové školské knihy V.]. Budapest: Országos Közoktatási Tanács.

Agócs, G. (2004). *A társadalmi dimenziók és a hagyomány megkerülhetetlenségé* [Spoločenské dimenzie a neopomenuteľnosť tradície]. Mester és tanítvány. Budapest: Oktatáspolitikai – konzervatív pedagógiai folyóirat, 3. szám.

Agócs, G. (2017). *Pál István mesél* [István Pál hovorí rozprávky]. Budapest: Hagyományok Háza.

¹⁵ Maďarské hnutie ľudového umenia s komplexným prístupom avantgardného neofolklorizmu. Rozšírilo sa v 70. rokoch 20. storočia z Budapešti po celom území maďarskej jazykovej oblasti. Jeho vplyv je dnes citeľný už aj v kultúrnom dianí susedných národov (Sándor, 2006). Metóda „tanečných domov“ (The Táncház) bola zapísaná v roku 2011 do **Zoznamu najlepších spôsobov ochrany nehmotného kultúrneho dedičstva** (UNESCO, b. d.).

- Agócs, G.** (2021). Zenei anyanyelvünk – Kodály után, ötven évvel [Rodný jazyk náš hudobný – päťdesiat rokov po Kodályovi]. In L. Tóth (Ed.), *A magyar népzene oktatása Kodály után ötven évvel. A XXVII. Kecskeméti Népzenei Találkozón megrendezett konferencia előadásai* [Výuka maďarskej ľudovej hudby päťdesiat rokov po Kodályovi. Prednášky konferencie XXVII. Kecskemétskeho ľudovohudobného zrazu] (s. 9-16). Budapest: Hagyományok Háza.
- Bartók, B.** (1981). *The Hungarian Folk Song*. New York: State University of New York Press.
- Berecz, A.** (1997). *...Bú hozza, kedv hordozza... Magon kött énekesek iskolája* [...Smútok prináša, nálada nosieva... Škola spevákov zo zrna vyklíčených]. Budapest: Jel Kiadó.
- Ecsedi, I.** (1927). *Hortobágyi pásztor- ésbetyár-nóták dallamokkal* [Pastierske a zbojnícke piesne s melódiami z oblasti Hortobágy]. Debrecen.
- Gazda, K.** (1980). *Gyermekvilág Esztelneken* [Svet detí v obci Esztelnek]. Kolozsvár: Kriterion.
- Hortobágy Örökös Pásztorai.** (b. d.). *Domov* [Facebooková stránka]. Facebook. Získané 19.6.2022, z <https://www.facebook.com/Hortob%C3%A1gy-%C3%96r%C3%B6k%C3%B6s-P%C3%A1sztorai-302780066559666/>
- Juhász, Z.** (1998). *Az utolsó dudás. Pál István nógrádi pásztor zenei öröksége* [Posledný gajdoš. Hudobné dedičstvo novohradského pastiera Istvána Pála]. Budapest: Népzenei füzetek, Magyar Művelődési Intézet.
- Katona, I.** (1977). *Daloskönyv* [Spevník]. In G. Ortutay (Ed.), *Magyar Néprajzi Lexikon I.* kötet. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Katona, I.** (1979). Líra [Lýra]. In Gy. Ortutay (Ed.), *A magyar folklór* [Maďarský folklór] (s. 324-374). Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó.
- Kelemen, I.** (1998). *A zene története 1750-ig* [História hudby do roku 1750]. Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó.
- Kodály, Z.** (1941). Zene az ovodában [Hudba v materskej škole]. In Gy. Kornis, L. Prohászka, Á. Gyulai (Eds.), *Magyar Zenei Szemle*, I. évf. 2. sz. (s. 6-21). Budapest: Zeneműkiadó.
- Sándor, I.** (Ed.). (2006). *A betonon is kinő a fű. Tanulmányok a táncházmozgalomról* [Tráva vyrastie aj na betóne. Štúdie o hnutí tanečných domov]. Budapest: Hagyományok Háza.
- Turmezeyné Heller, E.** (2010). *A zenei tehetség felismerése és fejlesztése* [Rozpoznanie a rozvoj hudobného nadania]. Budapest: Magyar Tehetségsegítő Szervezetek Szövetsége.
- UNESCO.** (b. d.). *Táncház method: a Hungarian model for the transmission of intangible cultural heritage*. <https://ich.unesco.org/en/BSP/tnchz-method-a-hungarian-model-for-the-transmission-of-intangible-cultural-heritage-00515>
- Vargyas, L.** (2000). *Egy felvidéki falu zenei világa – Áj, 1940* [Hudobný svet obce na Hornej zemi - Háj, 1940]. Budapest: Planétás Kiadó.

Čistota a nečistota v kontexte ženského tela

Purity and impurity in the context of the female body

DOI: 10.31577/EtnoRozpra.2022.29.1.06

Alica Užíková

Abstract

The article is based on a fieldwork focussed on the concepts of purity and uncleanliness in relation to hygiene of young females' bodies. The paper provides an insight into women's daily and monthly routines aimed to maintain a clean state of the body. The author deals with the following questions: 1) how a daily routine changes during menstruation period; 2) what criteria women apply when choosing menstrual products; and 3) what are the attitudes towards advertisements of products related to menstruation. The author analyses ethnographic data which were obtained through ethnographic interviews conducted with 15 women aged between 20 and 24. The research took place in Bratislava. The results of the data analysis are interpreted in accordance with Mary Douglas' concepts of purity and impurity.

Key words

purity, impurity, hygiene, the body, female body, menstruation

Kľúčové slová

čistota, nečistota, hygiena, telo, ženské telo, menštruácia

Kontakt / Contact

Bc. Alica Užíková, Filozofická fakulta, Univerzita Komenského v Bratislave, Gondova 2, 811 02 Bratislava, Slovenská republika, e-mail: uzikova3@uniba.sk

Ako citovať / How to cite

Užíková, A. (2022). Čistota a nečistota v kontexte ženského tela. *Etnologické rozpravy*, 29(1), 93-103. <https://doi.org/10.31577/EtnoRozpra.2022.29.1.06>

Úvod

Koncepty čistoty a nečistoty sformulované v diele Mary Douglas (1966) patria k najdôležitejším teoretickým pojmom v socio-kultúrnej antropológii. Mojim cieľom v tomto príspevku je aplikovať teóriu Mary Douglas v kontexte ženského tela, konkrétne vo vzťahu k hygienickým rutinným praktikám mladých žien.

Douglas patrí k významným osobnostiam symbolickej antropológie, v ktorej kultúra sa chápe ako systém zdieľaných symbolov a významov. Symboly hrajú dôležitú úlohu v tom, ako fungujú naše reprezentácie, ako klasifikujeme realitu a ako si našu klasifikáciu a vonkajšie javy zdôvodňujeme (Soukup, 1996: 199). Život žien v spoločnosti bol predmetom bádania v mnohých prácach symbolických antropológov, ale aj v iných teoretických smeroch (Mascia-Lees, Black, 2000). Slovenská etnológia sa venovala témam súvisiacim so ženami najmä v kontexte výskumu rodiny a príbuzenstva. Informácie o živote žien nachádzame už v dielach z 19. storočia (Beňušková, Jágerová, Nádaská, 2013: 8-17; Šmakalová, 1936). Témam, ktoré sa priamo zameriavali na život ženy v spoločnosti, odborná pozornosť bola venovaná až od 70. rokov 20. storočia (Botiková a kol., 2014; Botiková, 1997, 2006, 2008, 2020; Botiková, Bužeková, 2020; Botiková, Jakubíková, Švecová, 1997; Bužeková, 2020; Hlôšková, 2020; Kiczková a kol., 2006; Sigmundová, 1984). Významnou témou v prácach zahraničných a slovenských bádateľov bola menštruácia (Beňová, 2010; Buckley, Gottlieb, 1988). Tá hrá významnú úlohu aj v koncepcii Douglas, pretože patrí k dôležitým telesným symbolom.

Vo svojej štúdii budem venovať pozornosť praktikám mladých žien súvisiacim so starostlivosťou o telo, najmä hygienou, a to aj vo vzťahu k menštruácii. Vychádzam z výskumu, ktorý bol vykonaný v roku 2020 v Bratislave. Výskumnú vzorku tvorilo 15 žien, vysokoškolských študentiek, narodených medzi rokmi 1997 a 2000.¹ Dáta som získavala formou pološtruktúrovaného etnografického interview a analyzovala som ich prostredníctvom doménovej analýzy. Interpretujem materiál z perspektívy teórie Mary Douglas. Mojim cieľom jej ukázať, že vnímanie čistoty a nečistoty a následná starostlivosť o telo sú do veľkej miery ovplyvnené tým, ako tieto kategórie definuje spoločnosť a aké normy na udržanie čistoty spoločnosť predpisuje.

V prvej časti príspevku stručne zhrniem idey Douglas. V druhej časti ukážem, ako sa prejavujú koncepty čistoty a nečistoty vo výrokoch mojich respondentiek. V tretej časti sa budem venovať faktorom ovplyvňujúcim starostlivosť o telo, a v poslednej časti sa pozriem na to, ako sa táto starostlivosť mení počas obdobia menštruácie.

Koncept znečistenia v diele Mary Douglas

Podľa Douglas (1966) každá spoločnosť vytvára pravidlá a normy tvoriace vnútornú organizáciu a stanovujúce základné vzťahy v rámci spoločnosti. Nachádzame v nich základné

¹ Výskum je základom pripravovanej bakalárskej práce. V materiáli, ktorý prezentujem v tomto príspevku, sú respondentky anonymizované. Za kódovým označením respondentky v zátvorkách uvádzam rok jej narodenia.

princípy fungovania sveta, z ktorých sa odvodzujú zákony vzťahujúce sa na konkrétne situácie. Jednotlivé sféry života sú riadené rozsiahlymi systémami pravidiel, ktoré sú pre danú sféru charakteristické. Systémy sfér navzájom súvisia, sú navzájom poprepájané. Všetky oblasti života spoločnosti vytvárajú celistvý systém – kultúru. Táto všeobsahujúca kozmológia pomenúva a kategorizuje svet okolo nás. Celému svetu pripisuje hodnoty, ktoré sú produktmi ľudského prežívania, buduje základné vzťahy v rámci spoločnosti a v dôsledku toho aj predpisuje jednotlivcom a skupinám ideálne spôsoby konania, správania, hovorenia a myslenia.

Základnými kategóriami spoločnosti sú podľa Douglas čistota (*purity*) a nečistota (*impurity*). Tieto dve kategórie predstavujú univerzálne kritériá posudzovania sveta. Čistota predstavuje univerzálny symbol dobrého, prijateľného, ako sú normy, pravidlá. Čistota je kategória zastupujúca ideálny stav vecí, vzťahov, ľudí. Kategória čistoty reprezentuje žiaduci spôsob fungovania vzťahov v spoločnosti. Pomocou nej si spoločnosť určuje optimálne podmienky na sebazachovanie. Opakom čistoty je nečistota, ktorá je symbolom pre všetko nežiadané, nebezpečné, obávané a vylúčené. Správanie, ktoré spoločnosť nepovažuje za prospešné, chápe ako hrozbu pre svoje prežitie a snaží sa ho za každú cenu obmedziť. Obe kategórie majú preskriptívny charakter – informujú človeka o tom, ako by mal a nemal konať.

Personalizácia systému kultúry sa uskutočňuje cez pripodobňovanie spoločnosti k organizmu ľudského tela a naopak. Ľudia, žijúci v kultúre, sa s pravidlami spoločenského života stretávajú každý deň. Prepojenie ľudského tela a spoločnosti umožňuje efektívne premostiť kultúrne pravidlá s prežívaním človeka a zdôvodniť správnosť alebo nesprávnosť jeho správania. Významy pripisované častiam tela sú pripisované častiam spoločnosti podľa toho, akú úlohu a dôležitosť má časť tela podľa aktuálnych postojov a vedomostí o tele. Časť spoločnosti je hodnotená a je jej priradená adekvátne dvojica charakterizujúca jej miesto v spoločnosti. Hlava sa, napríklad, vo väčšine kultúr považuje za centrum premýšľania a rozhodovania človeka, jej dôležitosť je vysoká (Douglas, 1966: 4-8). Aj v našej kultúre sa ustálili metaforické pomenovania, ako hlava rodiny, hlava štátu, hlava inštitúcie atď., ktoré poukazujú na podobnosť významu časti tela a v tomto prípade pozície v spoločnosti.

Sociálnym významom pripísaným telu sa Mary Douglas venuje cez koncept dvoch tiel. Nadväzuje na dielo Marcela Maussa *Techniky tela* (1979), v ktorom sa Mauss zamýšľa, ako sa cez výchovu mení používanie nášho fyzického tela a ako sa mu pripisujú kultúrne významy. Existencia sociálneho tela umožňuje uskutočnenie očakávaní a pravidiel spoločnosti cez kontrolu tela jednotlivca (Bužeková, 2020: 172).

Koncepcia čistoty a nečistoty obsahuje nemiznúci morálny aspekt. Morálnosť v súvislosti s telom sa vďaka prepojenému charakteru kultúry pevne prepleťá s náboženstvom, svetónázormi, postojmi. Preto pre čistotu tela, ktorá je témou mojej práce, nebude dôležitá len hygiena, ale aj spôsob stravovania, rozprávania o hygiene a správania, ktoré s hygienou asociujú respondentky. Budú aktivitám pripisované atribúty čistoty alebo nečistoty, nie kvôli ich vplyvu na fyzickú čistotu tela, ale kvôli ich prijateľnosti. V prípade stravovania to bude v závislosti od spoločnosti pomer kultúrnych pravidiel a dopadu na organizmus jednotlivca.

Čistota a nečistota v starostlivosti o telo

Ako bolo povedané vyššie, jednou z kľúčových kategórií pre analýzu kultúr je podľa Mary Douglas čistota – symbolický koncept zahrňujúci fyzickú čistotu, morálnu čistotu a spoločenský poriadok do jednej konzistentnej idey (Douglas, 1966: 4). Pojem čistoty bol mojimi respondentkami vnímaný cez aktivity vykonávané na dosahovanie čistoty tela, ako dôsledok špecifického konania. Príklady aktivít spomínané informátorkami svojím charakterom odkazovali na rutinný aspekt hygieny (umývanie zubov, sprchovanie, používanie krémov atď.). Z rozhovorov vyplýva aj súvislosť, v niektorých prípadoch aj závislosť, čistoty od zdravia tela a od konzumácie vhodnej stravy. Čistota je považovaná za nevyhnutnosť, je stotožňovaná s atribútmi ľudskosti a dobrým pocitom, čo demonštruje normatívnosť a šírku konceptu čistoty. To ilustruje tento výrok:

Tak určite nejaké umývanie sa, potom aj teda nejaké čisté oblečenie, pravidelné pranie vecí, aj napríklad posteľnej bielizne a podobne, aj možno ako som už aj vravela tie... nejaké krémy a taká možno vizáž človeka a tak, aby sa aj možno on cítil, by som povedala, že ako človek, tak proste komfortne, tak niektoré také ako voňavky alebo tak, niektorí zasa preháňajú, to už je osobná vec ich. A hlavne asi aj tá hygiena môže, taká nejaká čistota rúk a čistota i pri nejakom tom stravovaní (Ž8, 1999).

Telo je naopak respondentkami považované za nečisté dôsledkom činností zvyšujúcich produkciu potu. Stavom nečistého tela je telo na záver dňa. Nečistota tela na konci dňa bola v niektorých prípadoch spomenutá oddelene od potu. Na základe toho sa môžeme domnievať, že počas dňa to nie je len pot, ktorý spôsobuje pocit nečistoty. Vo všeobecnosti bolo umývanie tela vykonávané prevažne večer. Je to práve časť dňa, kedy väčšina informátoriek vykonáva veľkú časť očisty tela, keď by vynechanie spôsobilo pocit nečistoty.

Nečistota má sociálny charakter aj v predmete telesnej hygieny. Významná časť celodennej nečistoty je dôsledkom pobytu v prostredí mimo vlastnej domácnosti, vo vonkajšom prostredí. Kontakt s cudzími predmetmi, s neznámymi ľuďmi a ich baktériami umocňujú potrebu očisty napríklad umytím rúk alebo použitím dezinfekčných produktov. Ilustratívny je v tomto zmysle výrok respondentky:

Presne od toho pocitu, že sa cítim špinavo a potrebujem sa umyť. Že keď si celý deň niekde a na rôznych miestach, že si v škole, si v autobuse, si v električke, si na internáte, akoby sa tá okolitá špina na teba naviazala a akože nielen špina, ale aj také veci, že keď sa niekde chytiš, tak máš pocit, že tie baktérie a všetko, čo je v tých verejných priestoroch. Aj keď sa viac hýbeš, tak vydávaš viac energie svojej a svojho potu, tak možno aj svoju vlastnú špinu (Ž4, 1997).

Symbolické prepojenie čistoty fyzického tela s nepoškvrnenou morálkou a so správnym fungovaním spoločnosti funguje najmä vďaka úspešnej súvislosti jednotlivca ako bytosti a spoločnosti ako organizmu. Myšlienka podobnosti spoločnosti a ľudského tela ako vzájomne prepojenej sústavy orgánov, kde každý hrá svoju úlohu, je veľmi stará a zároveň pretrvávajúca (Douglas, 1966: 116-122).

Komplexnosť vnímania konceptu čistoty sa prejavila aj na druhoch aktivít vykonávaných respondentkami s cieľom udržiavania čistoty tela. Väčšinou boli ako prvé spomínané aktivity vykonávané pravidelne denne, ako umývanie zubov, tváre, vlasov, tela, používanie krémov. Typy aktivít vykonávaných na udržiavanie čistoty tela tvorili najširšiu kategóriu výpovedí.

Z výpovedí respondentiek vyplýva, že nerovnaká dôležitosť jednotlivých častí tela má za dôsledok nesymetrickú dôležitosť v starostlivosti o jednotlivé časti tela. Asymetria sa prejavila v čase strávenom starostlivosťou o jednotlivé časti tela, množstve a dôležitosti kritérií výberu kozmetiky alebo vo frekvencii starostlivosti o konkrétnu časť alebo časti tela. Z rozhovorov vyplýva, že najväčšia pozornosť je pri starostlivosti o telo venovaná tvári, konkrétne pleti a vlasom. Informátorky, ktoré nerozlišovali dôležitosť častí tela, následne doplnili, že v prípade nemožnosti plnohodnotnej starostlivosti prioritizujú umytie zubov, partií najviac zašpinených, ako nohy a ruky, a partií s najvýraznejšou tvorbou potu, hlavne podpazušie.

Faktory ovplyvňujúce starostlivosť o telo

K starostlivosti o telo patrí využitie kozmetických produktov. Dôležitou témou vo výrokoch mojich respondentiek boli kritériá ich výberu. Požiadavky na zloženie sú zvyčajne súčasťou širšieho prístupu k ich voľbe. Vzhľadom na univerzálnosť kategórie čistoty sú názory a postoje k starostlivosti o telo súčasťou veľkých celkov platných vo viacerých oblastiach života. Ako hovorí Douglas, obzvlášť dôležité sú hranice celku, ktoré ho oddeľujú a chránia od vonkajšej hrozby, ktorá by mohla ohroziť jeho fungovanie, dokonca až jeho existenciu. Nároky na produkty, ktoré prichádzajú do styku s hranicami tela (tvár, vlasy, ústa atď.), preto musia spĺňať isté kritériá (Douglas, 1966: 122). Pri výbere hygienických produktov informátorky hodnotili zloženie ako najzásadnejší faktor. Ako najdôležitejšie hodnotili také zloženie, ktoré by nevyvolalo nežiaducu reakciu napríklad vo forme podráždenia.

Produkt mohol splniť podmienky výberu najčastejšie na základe toho, že bol vhodný pre citlivú pleť, pleť náchylnú na alergickú reakciu alebo podráždenie. Inými slovami – zloženie produktu nesmie spôsobovať podráždenie pleti. Rovnako bola zdôvodňovaná snaha výberu kozmetiky so žiadnym alebo malým obsahom parfumových látok. Nízky alebo žiadny obsah parfumových látok však nebol významným kritériom pri produktoch starostlivosti o menej citlivé časti tela, ako vlasy alebo ruky. Takými produktmi boli napríklad sprchový gél alebo šampón. V prípade týchto produktov bola vôňa skôr pozitívnym kritériom výberu, ako je to aj v prípade nasledujúceho výroku:

Tak to veľmi veľmi záleží, na niektorých hygienických produktoch si nedbám tak veľmi, ako napríklad sprchový gél si možno kúpim aj lacnejší, neviem... sa možno pozerám, akože pozerám sa akože ako vonia, nech vonia nice, to je so sprchovým gélom, potom keď je reč o pleti, tak to ma možno nezaujíma tak cena, môže to byť drahšie, ak viem, že to je dobré (Ž12, 2000).

Významným kritériom pri výbere hygienických produktov bola cena. Respondentky si často vyberajú produkty, ktoré sú cenovo dostupné. Do produktov, o ktorých kvalite sú

presvedčené, je približne tretina ochotná investovať väčšiu sumu peňazí. Kvalita podľa respondentiek spočíva aj v dostatočnom napĺňaní účelu hygienického produktu.

Koncept čistoty sa objavuje vo výrokoch aj pri hodnotení zloženia produktu. Čistota produktu bola prezentovaná cez dermatologické zloženie. Bola označovaná aj pojmami lekárske zloženie, alebo priamo prívlastkom *čistý, liečivý*. Termíny *dermatologickosť (emic)* a *lekárske zloženie (emic)* boli používané pri označení produktov, ktoré sú vytvorené odborníkmi a ich zloženie je efektívne bez pridaných látok, ktoré by mohli spôsobiť podráždenie. Oba pojmy súvisia nielen s čistotou produktu, ale aj s autoritou a inštitúciami, ktoré svojou činnosťou prispievajú k tvorbe chápania čistoty. Ako bolo už v úvode tejto časti spomenuté, spoločnosť si podľa Douglas vytvára celé systémy klasifikácií, prostredníctvom ktorých svetu pripisujú vlastnosti a hodnoty. V tomto systéme sú priamo zapracované pravidlá toho, ako sa majú jednotlivci a skupiny správať a konať. V rámci kultúr existujú samostatné kategórie systémov riešiacie špecifickú oblasť prežívania reality, ako napríklad rodinné vzťahy, morálka, vzdelávanie a mnohé iné. Tieto systémy sú navzájom prepojené, vzájomne fungujú a ovplyvňujú sa.

Výraznou kategóriou je morálka. Morálna hodnota je pripisovaná takmer všetkým oblastiam reality, napríklad umeniu, vykonávaniu povolania alebo príprave jedla. Etika, ako rozsiahly systém hodnotiaci realitu, dáva jednotlivcom schopnosť orientovať sa vo svete (Douglas, 1966: 129). Prítomnosť etických pravidiel je dôležitá pre konzistentný zmysel postojov a rozhodnutí jednotlivca. Spôsob, akým je vnímaná čistota a ako by mala byť dosiahnutá je taktiež subjektom etiky jedinca. Osobné etické presvedčenia boli prítomné v kritériách výbere kozmetiky aj pri mojich respondentkách. Konkrétne v požiadavke ekologickosti, lokálnosti alebo etickej výroby produktov. Ekologickosť výrobkov respondentky vnímali cez ekologickosť výroby, ekologické a etické získavanie surovín, nízku uhlíkovú stopu, etické testovanie produktu alebo ekologický obal produktu, ako v tomto prípade:

Hygienické produkty si vyberám podľa kritérií ekologických... Najlepšie, keď to je možno nejaká lokálna alebo keď nie lokálna, tak aspoň bio kozmetika a netestovaná na zvieratách samozrejme. To bola asi prvá vec, ktorú som študovala. A teraz aj to, že v akom to je obale, lebo najlepšie, keď to nie je v obale alebo akým spôsobom sa ten obal dá recyklovať alebo znovu použiť alebo vrátiť v niektorých prípadoch (Ž2, 1997).

Analogicky takmer polovica respondentiek preferuje produkty, ktoré sú prírodné. Chápanie prírodnosti produktu sa medzi respondentkami mierne líšilo. Prevažne však boli prírodnosti pripisované podobné vlastnosti ako ekologickosti a čistote kozmetických produktov. Tými boli najmä ekologickosť obsiahnutých látok, čisté zloženie neobsahujúce nežiaduce látky, absencia alergénov a agresívnych látok s dôrazom na pôvod z rastlín.

Prírodná kozmetika, ako aj ekologická kozmetika boli v niektorých prípadoch vnímané skepticky. Bola vyjadrená neistota v uvádzané zloženie, prírodnosť a ekologickosť, ktorá vyplýva najmä z nemožnosti úplného overenia si každej stránky produktu. Neistota bola spojená aj s marketingom. Respondentky hovorili o formách *greenwashingu*, ako napríklad nepravdivá explicitná deklarácia ekologickosti a prírodnosti na obale alebo v rámci reklamy, účelový dizajn obalu a iné. Termín *greenwashing* označuje klamlivý spôsob

prezentácie produktov alebo celých producentov, ktorý účelovo vytvára dojem ekologického procesu výroby a distribúcie produktov. Takýto spôsob prezentácie sa zakladá na relevantnosti ekologických tém a snahe ľudí osobne riešiť ekologické otázky a má cieľ zvýšiť finančný zisk.

V prípade telesného zdravia a hygieny je v našej spoločnosti významná moderná medicína. Moderná medicína je chápaná ako autorita v chápaní fungovania ľudského tela a v riešení zdravotných problémov. Okrem toho medicína predpisuje vhodné spôsoby udržiavania zdravia. V mojom výskume bola autorita medicíny prítomná už pri výbere produktov, ako to bolo spomenuté v časti o kritériách výberu kozmetiky. Respondentky deklarovali väčšiu dôveru v produkty, na ktorých vytváraní sa podieľali odborníci z medicíny, chémie alebo špecificky dermatológie. Pri získavaní informácií o hygiene a produktoch bola autorita odborníka najvýznamnejším faktorom. Koho ženy považujú za odborníka, sa môže do istej miery odlišovať napríklad od ich svetonázoru, morálnych hodnôt, vplyvu prostredia atď. Avšak množina odborníkov na očistu je obmedzená aktuálnymi vzťahmi medzi existujúcimi inštitúciami a trendmi v danej oblasti. Uznávanie konkrétnej autority v oblasti hygieny môže súvisieť so širším názorom na svet. Neznamená to však, že názory o svete a názory na hygienu budú rovnaké alebo že nebude medzi nimi konflikt.

Po odborníkoch je pre ženy druhým významným zdrojom informácií o hygiene ich okolie. Dôležitý je však pre nich názor ich najbližších ľudí, a to sú priatelia a rodina. Len zriedka do tohto okruhu patria muži. Ženy si vytvárajú vymedzenie medzi tými, s ktorými budú riešiť záležitosti očisty a zdravia svojho tela a tými, ktorých „si k telu nepripustia“.

Spôsob získavania produktov hygieny sa ukázal byť v úzkej súvislosti s preferovanými zdrojmi o očiste. Tie respondentky, ktoré deklarovali ako dominantnú preferenciu informácie od odborníkov z medicíny, chémie alebo kozmetiky, si najčastejšie kupovali produkty samé. Naopak respondentky, ktoré strávili menej času pri vlastnom prieskume, dostávali produkty od svojej rodiny či blízkych častejšie. Príklad preferovania kupovania si produktov nezávisle od známych a rodiny ilustruje tento výrok: „Ja, ja obyčajné. Lebo nenechávam moju mamu, nech mi kupuje veci, lebo ja viem, čo chcem.“ (Ž12, 2000).

Dôležitosť niektorých telesných partií bola reflektovaná aj pri kupovaní produktov. Produkty určené na dôležité partie, ako tvár alebo vlasy si ženy častejšie kupovali samé. Ak im ich kupovali blízke osoby, boli to skôr nákupy vopred dohodnutých produktov.

Koncepty čistoty nečistoty sú relatívne, závisia od okolností, akými je kultúra alebo súvis s inými kultúrnymi systémami. Mary Douglas tieto koncepty prirovnáva ku komplexnej algebre, ktorá musí brať do úvahy rôzne premenné (Douglas, 1966: 8-9).

Do tejto komplexnej algebry starostlivosti o telo vstupujú okrem kultúrnych faktorov aj faktory prostredia. Za faktor najvýraznejšie ovplyvňujúci považujú ženy ročné obdobie. Rozdielna teplota a počasie majú vplyv na charakter starostlivosti, typ produktov a požadovaný zámer pri udržiavaní čistoty. Cez zimu sú uprednostňované výživnejšie, hustejšie krémy s vyšším obsahom tukov a vosku. Krémy na tvár, telo a ruky sú používané častejšie na kompenzovanie chladu. V lete sa respondentky častejšie kúpu, čím zmyjú pot spôsobený teplom. Používajú krémy s ľahším zložením a častejšie aplikujú ochranný faktor proti slnečnému žiareniu.

Druhým faktorom očisty bola časť dňa. Väčšina žien sústredí väčšinu činností spojených s udržiavaním čistoty a zdravia tela vo večerných hodinách. Ráno sú vykonávané aktivity spojené s prichystaním sa na deň, ako napríklad aplikácia dekoratívnej kozmetiky. Mejkapu predchádza umytie tváre, zvyčajne len vodou, a u niektorých aj umytie zubov.

Starostlivosť o telo počas menštruácie

Telo je pre človeka prvým a hlavným zdrojom jeho skúseností s realitou. Cez telo sa učíme poznávať realitu okolo nás, spoločnosť a vzťahy v spoločnosti. Dôležité časti tela symbolizujú dôležité časti spoločnosti. Hranice spoločnosti alebo kultúry sú teda symbolicky spájané s hranicami tela a naopak. Hranice tela predstavujú rizikovú oblasť z medicínskeho hľadiska, ako možné vstupné brány pre baktérie a vírusy, ale aj zo symbolického hľadiska, ako ohrozenie celistvosti spoločnosti zvonka. Sú to predovšetkým telesné otvory, ktoré predstavujú hranice tela. Látky, ktoré vychádzajú z týchto otvorov, prekračujú hranice tela, čím narušujú jeho vnútornú integritu (Douglas, 1966: 122).

Takou látkou je aj krv, ktorá má bohatú symboliku. Zdroj krvi, rovnako ako príčina krvácania, ovplyvňujú významy, ktoré sa jej pripisujú. Pre moju prácu bola centrom záujmu menštruačná krv. Dôležité pre kontext menštruačnej krvi sú dva faktory: 1) krv vychádza z pohlavných orgánov a 2) priamo súvisí s reprodukčným cyklom. Zákon nákazlivosti („raz v kontakte – navždy v kontakte“) prenáša symboliku ženských pohlavných orgánov na menštruačnú krv. Priamy súvis a funkcia menštruačnej krvi v reprodukcii produkuje jej dvojaký symbolický význam. Menštruujúca žena je žena zdravá a plodná, schopná otehotnenia – menštruácia je znak plodnosti. Keďže je menštruácia najmenej plodnou fázou ženského cyklu je zároveň spájaná s neplodnosťou. Keďže presahuje hranice tela a má silnú symboliku, je veľmi dôležité správne narábanie s ňou. O strachu z nákazlivosti menštruačnej krvi svedčia zvyky a pravidlá tradičnej ľudovej kultúry na Slovensku vynechávajúce menštruujúce ženy z každodenného života. Ženy nemohli vykonávať práce spojené s pozitívnym produktom, ako napríklad kysnutie chleba a pečenie chleba, zaváranie, sadenie (Beňová, 2010).

Mary Douglas tvrdí, že osoba, ktorá spôsobuje znečistenie, je vždy považovaná za zodpovednú, bez ohľadu na úmysel. V prípade, že sa predpokladá vznik nebezpečnej situácie, potenciálny zdroj nebezpečenstva, aj ľudia v blízkom kontakte musia nasledovať špeciálne pravidlá, ktoré zaistia ukončenie vzniknutého rizika. O nebezpečnom charaktere menštruujúcej ženy boli presvedčené mnohé tradičné a premoderné spoločnosti. Nielen v slovenskej tradičnej kultúre bolo pre menštruujúce ženy nemožné zúčastňovať sa na niektorých náboženských rituáloch, bol zakázaný pohlavný styk alebo zakázaná manipulácia s potravinami.

Z fyziologického hľadiska je menštruácia pre telo vyčerpávajúci proces. Nezriedka je sprevádzaná fyzickým diskomfortom, bolesťami, nevoľnosťou. Respondentky potvrdili, že počas menštruačných dní pociťujú únavu a vyčerpanosť. Starostlivosť o telo počas menštruácie spočíva v častejšom oddychu, udržiavaní optimálnej telesnej teploty teplým oblečením, dekou alebo termoforom. Prípadné bolesti ženy riešia liekmi určenými na zmiernenie bolesti vo forme tabliet alebo kvapiek. Starostlivosť o telo môže mať aj formu zmeny jedálnička na menej masťné jedlo alebo jedlo nespôsobujúce tráviace ťažkosti.

Na druhej strane sa respondentky najčastejšie vyhýbajú fyzickej aktivite alebo obmedzujú jej intenzitu. Hlavným dôvodom je fyzický diskomfort a znížená výkonnosť organizmu. Samostatne bolo spomenuté vyhýbanie sa plávaniu a noseniu svetlých nohavíc. Časť respondentiek sa počas týchto dní vyhýba alkoholickým nápojom.

V súčasnosti existujú na zachytávanie menštruačnej krvi produkty intímnej hygieny rôzneho druhu. Najpoužívanjšie sú jednorazové vložky a tampóny, pričom väčšina žien používa jednorazové vložky. Pri výbere produktov intímnej hygieny ženy preferujú produkty, ktoré považujú za pohodlné pri požívaní. Pohodlnosť je subjektívna a je opisovaná hlavne cez preferovanú veľkosť, hrúbku, mäkkosť. Na základe výskumu sa ukázalo zloženie ako najvýznamnejšie kritérium. Aké látky prichádzajú do kontaktu s významnými partiami tela, je dôležité v prípade intímnych produktov, ako to bolo aj v prípade pleti a vlasov. Ženy si všímajú aj celkovú ekologickosť produktu – materiál, jeho pôvod a balenie. Za dôležité považujú funkčnosť – absorpciu produktu. Za nevyhovujúce sú považované také produkty, ktoré obsahujú nežiaduce látky, najčastejšie to boli druhy plastov. Ženy sa vyhýbajú aj produktom obsahujúcim pridané parfumové látky.

Rose Grace Grose a Shelly Grabe (2014) predpokladajú na základe svojho výskumu, že skeptickejší prístup k alternatívam, ako napríklad menštruačný kalíšok je charakter jeho používania. Jeho udržiavanie si totiž vyžaduje priamejší kontakt s menštruačnou krvou ako vložky, ktoré ju absorbujú a následne sú celé vyhodené. Bezprostrednejší kontakt s krvou si vyžaduje väčší komfort ženy s vlastnou krvou. Jednorazové produkty založené na absorpcii krvi poskytujú menej priamy spôsob narábania s krvou, obmedzený kontakt s krvou a jednoduché zbavenie sa tejto krvi.

Počas vykonávania rozhovorov všetky respondentky deklarovali nepoužívanie alternatívnych produktov intímnej hygieny. Najznámejším alternatívnym produktom bol menštruačný kalíšok, ktorý poznala viac ako polovica respondentiek. Druhá najznámejšia alternatíva boli menštruačné nohavičky. Polovica respondentiek je ochotná vyskúšať menštruačný kalíšok. Za najvýraznejšie výhody považujú ekologickosť v porovnaní s jednorazovými produktmi, ako vložky a tampóny. Výhodou je aj opakovateľné použitie a životnosť produktu. Váhavý postoj k menštruačnému kalíšku bol spôsobený podľa žien nedostatkom informácií o produkte a o jeho správnom používaní. Ženy vyjadrili pochybnosti voči pohodlnosti kalíška. Menštruačné kalíšky sú väčšinou zo silikónu, ktorý bol vnímaný ako neprirodzný materiál, ktorého by sa niektoré ženy radšej vyvarovali.

Špecifickú tému rozhovorov vo vzťahu k menštruácii predstavovali reklamy na menštruačné pomôcky. Pozitívna stránka reklám na menštruačné produkty je podľa žien, že poskytujú informácie o produktoch a prispievajú k zmenšovaniu tabu o menštruácii. Za negatívny aspekt považujú respondentky nerealistické zobrazenie menštruácie. Jeden z príkladov je zobrazovanie tekutiny inej farby, ako červenej. Táto výčitka je prítomná nezávisle v polovici rozhovorov. Opakovaným elementom reklám na menštruačné produkty sú biele nohavice, ktoré komunikujú efektívnosť produktov, ktorá dokáže prekonať to, čomu sa ženy vo všeobecnosti vyhýbajú. Takto hovorí o nerealistickom zobrazení menštruačnej krvi v reklamách jedna z respondentiek:

Som si všimla, že už boli ženy, ktoré poukázali na to, že prečo sa nezobrazuje reálna krv pri propagovaní týchto intímnych vecí na tú hygienu. Prečo to tak je, keď môžu byť

v telke krvilačné scény? Prečo to nemôže byť aj pri intímnej hygiene, hej? A ja s tým súhlasím. Prečo tam má byť tá modrá farba? (Ž10, 1999).

Záver

Pravidlá spoločnosti majú silný vplyv na prežívanie jednotlivca. Vnímanie čistoty a nečistoty a následná starostlivosť o telo sú do veľkej miery ovplyvnené tým, ako tieto kategórie definuje spoločnosť a aké normy na udržanie čistoty spoločnosť predpisuje. Normy vieme pozorovať v spôsoboch očisty tela, v dôležitosti jednotlivých úkonov a v zdôvodňovaní správania jednotlivcov. V aspektoch osobnej hygieny bola badateľná autorita modernej medicíny. Ženy používali medicínske termíny pri vysvetľovaní a často aj zdôvodňovali cez informácie modernej medicíny. So svojimi problémami a otázkami sa najčastejšie obracali na odborníkov modernej medicíny.

Charakter vykonávaných hygienických úkonov je pod vplyvom komplexného súboru pravidiel. Spoločenské normy a postoje tvoria širokú škálu možností, pričom si jedinci sami určujú vlastné hranice pravidiel. Zásady vykonávania očisty a starostlivosti o telo sú flexibilné, menia sa na základe konkrétnej situácie. Na základe môjho výskumu takými okolnosťami bola najmä fáza menštruačného cyklu, ročné obdobie, intenzita fyzickej a mentálnej námahy počas dňa a zdravotný stav. Menštruácia je fáza cyklu, ktorá pre veľa žien zásadne mení spôsob starostlivosti o telo. Okrem krvácania sa mnohé ženy musia vysporiadať so zvýšenou únavou alebo bolesťou.

Referencie

- Beňová, K. (2010). Žena v tradičnej kultúre Slovenska – menštruácia, nečistota, tabu. Bratislava: Ústav etnológie SAV.
- Beňušková, Z., Jágerová, M., Nádaská, K. (2013). *Dejiny slovenskej etnológie v 20. storočí*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre.
- Buckley, T., Gottlieb, A. (1988). *Blood magic: The anthropology of menstruation*. Berkeley: University California Press.
- Botiková, M. (1997). Regulácia pôrodnosti. In M. Botíková, S. Švecová, K. Jakubíková, *Tradície slovenskej rodiny* (s. 148-160). Bratislava: Veda.
- Botiková, M. (2006). Výber partnera v životopisných rozprávaniach žien. In Z. Kiczková a kol., *Pamäť žien: O skúsenosti sebaútvárania v biografických rozhovoroch* (s. 279-301). Bratislava: Iris.
- Botiková, M. (2008). *K antropológii životného cyklu: kultúra a spôsob života ženskými očami na Slovensku v 20. storočí*. Bratislava: Univerzita Komenského.
- Botiková, M. (2020). Medzi tradíciou a medikalizáciou: Tehotenstvo a pôrod v biografických rozprávaniach a historicko-etnografických prameňoch. In Z. Plašienková (Ed.), *Bioetické výzvy a súčasnosť* (s. 190-204). Bratislava: Stimul.
- Botiková, M., Bužeková, T. (2020). Bioetika, medicínska antropológia a etnológia: Uvedenie do problematiky medikalizácie. In Z. Plašienková (Ed.), *Bioetické výzvy a súčasnosť* (s. 156-167). Bratislava: Stimul.

Botiková, M., Jakubíková, K., Švecová, S. (1997). *Tradície slovenskej rodiny*. Bratislava: Veda.

Botiková, M., Jakubíková, K., Kiczková, Z., Szapuová, M. (2014). *Rodové aspekty v etnológii. Učebné texty*. Bratislava: Centrum vzdelávania MPSVR SR.

Bužeková, T. (2020). Medikaliácia životného cyklu ženy: Tradičné normy a morálne emócie. In Z. Plašienková (Ed.), *Bioetické výzvy a súčasnosť* (s. 167-190). Bratislava: Stimul.

Douglas, M. (1966). *Purity and danger: An analysis of concepts of pollution and taboo*. Routledge.

Grose, R. G., Grabe, S. (2014). Sociocultural attitudes surrounding menstruation and alternative menstrual products: The explanatory role of self-objectification. *Health Care for Women International*, 35(6), 677-694.

Hlôšková, H. (2020). Tematika tela a zdravia v aktuálnom mediálnom diskurze – folkloristický pohľad. In Z. Plašienková (Ed.), *Bioetické výzvy a súčasnosť* (s. 204-215). Bratislava: Stimul.

Kiczková, Z. a kol. (2006). *Pamäť žien: O skúsenosti sebautvárania v biografických rozhovoroch*. Bratislava: Iris.

Mascia-Lees, F., Black, N. (2000). *Gender and Anthropology*. Illinois: Long Grove.

Mauss, M. (1979). Body techniques. In M. Mauss, *Sociology and psychology: essays* (s. 95-123). London: Routledge and Keegan Paul.

Sigmundová, M. (1984). *Postavenie roľníckej ženy v rodine a v spoločenstve* [Nepublikovaná dizertačná práca]. Univerzita Komenského v Bratislave.

Soukup, V. (1996). *Dějiny sociální a kulturní antropologie*. Praha: Karolinum.

Šmakalová, I. (1936). *Integrálna dedina: štúdiá slovenskej zemianskej dediny v Turci*. Praha: Sociálny ústavu ČSR.

Reakce České republiky na aktuální situaci potratové problematiky v Polsku

The Czech Republic's response to the current situation of the abortion issue in Poland

DOI: 10.31577/EtnoRozpra.2022.29.1.07

Eva Pospíchalová

Abstract

This essay deals with the issue of abortion laws in Poland. Since 2020, directly after the judicial tightening of the possibility of an abortion, public protests have taken place in the neighbouring country in which not only women were involved. The situation escalated even more after the death of young Polish woman Isabella, who tragically died after receiving medical care from hospital staff in November last year. Ending her pregnancy could save her life, but by law, present doctors were obliged to wait a certain amount of time until the death of the fetus. Unfortunately, this case is not the first occurrence of a similar situation in Poland. Protests were organized not only in Poland but also in the Czech Republic and all over the world, where they sparked strong reactions and debates. The Czech media did not fail to inform about this event, which, however, produced a number of positive and negative reactions, official statements, efforts to help, and also a hostile attitude. This article will focus on official legislation and the definition of abortion in Polish and Czech law. It will consider comments made on abortion laws and statements by president Miloš Zeman, the Ministry of Health, or representatives of Czech political parties. This essay will also present the possibilities of terminating a pregnancy in the Czech Republic, rules and procedures for people living in the EU, and the possibilities of helping Polish women, which are offered here. By what standards (not only in the Czech Republic) is a human considered a living being? Is it necessary for a person carrying a child to be in a direct line of danger if they consider ending their pregnancy artificially? Who creates the rules for the bodies of women? Where is the line of arbitrary rules created by society met with law, the concept of morality, and religion crossed? The sources of this essay consist of professional peer-reviewed literature, legislation, Internet resources, as well as numerous arguments made regarding this topic.

Key words

Czech Republic, Poland, European Union, abortion, legislative

Klíčové slová

Česká republika, Polsko, Evropská unie, interrupce, potrat, legislativa

Kontakt / Contact

Bc. Eva Pospíchalová, Fakulty humanitních studií, Univerzita Karlova, Pátkova 2137/5, 182 00, Praha 8 – Libeň, e-mail: pospichalova.eva@centrum.cz

Ako citovať / How to cite

Pospíchalová, E. (2022). Reakce České republiky na aktuální situaci potratové problematiky v Polsku. *Etnologické rozpravy*, 29(1), 104-112. <https://doi.org/10.31577/EtnoRoz-pra.2022.29.1.07>

Úvod

Tato esej se věnuje problematice potratových zákonů v Polsku. Od roku 2020, přímo po soudním zpřísnění možnosti interrupce, se v sousední zemi konají veřejné nepokoje, kterých se účastní nejen ženy. Situace ještě více eskalovala po smrti mladé Polky Izabely, která tragicky zemřela po odepření péče nemocničním personálem v listopadu minulého roku. Provedení interrupce jí mohlo zachránit život, lékaři však zaváhali a čekali na odumření nenarozeného plodu. Podobná situace, bohužel, nenastala na území Polska poprvé.

Protesty se organizovaly nejen v Polsku, ale i v České republice a po celém světě, kde vyvolaly silné reakce a debaty. Když česká média o této události informovala, strhla se vlna oficiálních vyjádření, názorů, snahy o pomoc, ale i odsouzení. Tento článek se zaměří na oficiální legislativu a definici interrupce v polských a českých zákonech. Ohlédne se za vydanými komentáři ohledně potratových zákonů a prohlášeními prezidenta Miloše Zemana, ministerstva zdravotnictví, či například zástupců českých politických stran. Představí také možnosti výkonu ukončení gravidity v České republice, pravidla a postupy pro osoby žijící v EU a možnosti pomoci polským ženám, které jsou zde nabízeny.

V práci je použita odborná literatura, právní předpisy, internetové zdroje, provedené výzkumy, argumentace a další prameny. V esejí se věnuji problematice potratových zákonů v Polsku. Od roku 2020, přímo po soudním zpřísnění možnosti interrupce, se jak v Polsku, tak i v České republice a po celém světě konají veřejné nepokoje. Situace ještě více eskalovala po smrti mladé Polky Izabely, která tragicky zemřela po odepření péče nemocničním personálem v listopadu minulého roku (Koper, 2021). Když česká média o této události informovala, strhla se vlna názorů, oficiálních vyjádření, snahy o pomoc, ale i odsouzení. Tento příspěvek je zaměřený nejen na oficiální legislativu a definici interrupce v polských a českých zákonech, ale ohlédne se také za vydanými komentáři ohledně potratových zákonů a prohlášeními prezidenta Miloše Zemana, ministerstva zdravotnictví, či například zástupců českých politických stran. Text představí také mož-

nosti výkonu ukončení gravidity v České republice, pravidla a postupy pro osoby žijící v Evropské unii a možnosti pomoci polským ženám. Zamýšlím se přitom nad otázkami od kdy je (nejen v Čechách) „člověk člověkem“? Musí být matka v přímém ohrožení života, aby mohla uměle přerušit těhotenství? Kdo tvoří pravidla pro zacházení s těly cizích žen? Kde vlastně hraničí právo, morálka a náboženství?

Interrupce jako společenské téma v historii

Je faktem, že se o interrupcích diskutuje denně. Existuje několik pohledů na věc, například právní, lékařský, etický i náboženský a je třeba zohledňovat všechny názory pro porozumění vývoje této problematiky s ohledem na aktuální situaci. Každý člověk má na tuto problematiku vlastní názor, který ovlivňuje jak víra, tak i výchova, věk či další faktory. Je zapotřebí diskutovat o tomto tématu a vzdělávat se o právech dětí, a hlavně žen.

V historii byl potrat „běžnou věcí“ až do příchodu křesťanství, které hlásalo, že je umrtvení nenarozeného dítěte hříchem. Do novověku se k potratu používaly například jedy, drogy, alkohol, nebezpečné chemické látky nebo i magie. Od 19. století se začaly interrupce řešit z hlediska legislativy a začaly se oficiálně trestat jako trestný čin v rozporu k ochraně dítěte, které bylo uznáváno za „živé“ již od početí. Dále se diskutovalo o právech matky či o možnostech antikoncepce. Velkou zásluhu o vývoji názoru na interrupce v historii má také feministické hnutí prosazující právo volby samotných žen – bez nutnosti „schválení“ rozhodnutí manželem, komisí či lékařem. Interrupční komise v České republice měly na starosti posoudit, zda bude ženě povolen potrat. Zohledňovaly věk ženy, její společenské a ekonomické postavení, zdravotní a psychický stav a jiné podmínky (Dudová, 2012).

V mnoha státech stále platí, že přerušení těhotenství, které neohrožuje ženu na životě, je nelegální, a i trestně stíhané. Nezhledňuji se ani případy znásilnění, věk či nedostupnost péče o dítě. Ženy se tedy uchylují k drastickým způsobům, jak plod z těla vypudit. Mezi nejčastější způsoby patří právě vycestování do státu, kde je zákrok povolen, nebo vykonání potratu „vlastnoručně“, což je velmi nebezpečné z hlediska zdravotních komplikací (Bahounek a kol., 2007).

Legislativní ustanovení potratů se zaměřením na Českou republiku a Polsko

Potratem se oficiálně nazývá přerušení těhotenství ještě před porodem. Jde o ukončení života plodu, samovolně či účelně, např. miniinterrupce či potratová pilulka a dále existují nelegální potraty. Interrupce se dělí podle toho, jestli je fetus schopen samostatného života, či jestli neprojevuje známky možnosti žití, dále jestli jde o ukončení klasického těhotenství, nebo mimoděložního a také jestli jde o vyjmutí plodu, nebo o odstranění vejce či sliznice. Interrupcí označujeme všechny metody záměrného ukončení těhotenství, nejčastěji jde o farmaka, chirurgický zákrok, či jiné způsoby, kterými se dá plod odstranit z těla (Český statistický úřad, 2004).

Interrupce jako taková je v České republice legální od roku 1957. Na (svobodnou) písemnou žádost ženy lze potrat provést do 12. týdne od početí. Gynekologii a instituci, kde se zákrok bude konat, si může žena sama vybrat. Podle zákona č. 66/1986 Sb., o umělém

přerušení těhotenství, ženě musí být více než šestnáct let (jinak je vyžadován souhlas rodičů), musí být občankou České republiky, nebo zde musí mít trvalý pobyt a je kontrolována, jestli již na interrupci v minulých šesti měsících nebyla. Jakékoliv porušení některého z těchto pravidel je trestáno odnětím svobody toho, kdo potrat vykonal (Molnárová, 2001).

Situace v Polsku, co se týče sexuální výchovy či postoji k antikoncepci a ukončení těhotenství, je ovlivněna silným náboženským smýšlením obyvatel (Statistics Poland, 2016). V rozporu jsou zájmy žen jako osob, které rozhodují o svém osudu a těle, a zájmy nenarozeného plodu, který má právo na život. Již v roce 2016 navrhovala politická strana Právo a spravedlnost (PiS) zpřísnění podmínek pro interrupce, ale neuspěla a vyvolala masové demonstrace. V roce 2018 se ve městech Polska konaly protesty občanů, kteří nesouhlasili s opakováním návrhu o zpřísnění potratových zákonů. Mimo legální sféru měl být postaven potrat z důvodu terminálního poškození plodu, který byl od roku 1993 jednou ze skutečností, která může být „vyřešena“ potratem. Protipotratový zákon definuje jako legální interrupci pouze tu situaci, kdy žena přeruší těhotenství, když mu předchází trestný čin, tedy znásilnění, incest, nebo je v ohrožení života (Česká televize, 2018). Tudíž jestli žena neuvede důvod, nachází se v nevyhovující ekonomické situaci nebo plod je ve vážném zdravotním stavu, potrat nelze realizovat.

V Polsku bylo v roce 2019 provedeno přibližně tisíc interrupcí, nicméně podle neoficiálních dat se k tomuto číslu také přidává sto až sto padesát tisíc nelegálních zákroků. Z toho se drtivá většina uskuteční za hranicemi státu, jelikož polské ženy vyhledávají pomoc mimo území jejich národa (Hamplová, 2020).

Nepokoje v Polsku

Rozhodnutí o zpřísnění protipotratového zákona se stalo platným v lednu 2021 a to na návrh politické strany PiS a jejich předsedy Jaroslawa Kaczyńskiego. Žádost křesťanský smýšlející strany a dalších představitelů konzervativních seskupení z konce roku 2019 se věnovala definici lidského života a jeho důstojnosti, ochrany a práv. Aktuální vláda Polska je stále velmi silně napojena na katolickou církev, pro kterou je nenarozený plod lidskou bytostí a také se snaží o zvýšení porodnosti (nyní je zaveden i povinný registr těhotných žen). Rozhodnutí vyvolalo vlny nepokojů, jak přímo v ulicích Varšavy, kde se ihned sešly tisíce lidí, ale i v jiných zemích Evropy a v internetovém prostoru po celém světě (BBC News, 2021). Kromě široké společnosti se od návrhu vymezila i opozice, aktivisté, zákonodárci a organizace bojující za lidská práva např. Amnesty International, Human Rights Watch a Centrum pro reprodukční práva. Také české ženy bleskově vyjádřili empatii a podporu zorganizováním pochodu pro Polky hned v několika velkých městech (Musil, 2020).

Situace se ještě vyostřila po medializované tragédii, kdy kvůli odmítnutí lékařů provést interrupci zemřela mladá žena. Izabela podlehla následkům septického šoku, který nastal, když bylo rozhodnuto, že jí nebude odstraněno z těla embryo, které bylo poškozené. Musela tedy čekat na to, až jí plod odumře v těle, což bohužel nepřežila (Westfall, 2021). V průběhu psaní této eseje, tedy v lednu 2022 se vyskytl další případ, kdy byl ženě odepřen tento zákrok. Agnieszka byla přijata do nemocnice se zdravotními problémy spojenými s těhotenstvím – čekala dvojčata. Jeden z plodů jí zemřel v těle, lékaři jí ho

však odmítli odstranit, aby zůstali věrni aktuálním zákonům a vyhnuli se postihu. O týden později zahynul i druhý plod a až po dvou dnech od této skutečnosti lékaři obě embrya odstranili. Těla v ní tudíž zůstala několik dní a o několik týdnů později žena na následky neposkytnuté péče zemřela. Do nemocnice byl však obratem povolán kněz (Strzyzynska, 2022).

Postoje v České republice

Podle výsledků studie Centra pro výzkum veřejného mínění (Sociologický ústav Akademie věd ČR) 71% procent Čechů souhlasí s právem na interrupci, 16% je pro povolení interrupce za konkrétních podmínek, 6% by povolilo potrat při ohrožení života matky a pouze 2% by potraty kompletně zakázaly (iRozhlas, 2017). Na internetových fórech nejnavštěvovanějších zpravodajských webů se Češi proti kompletním zákazům také vyhraňují, například proběhla i online anketa, která zjišťovala postoj čtenářů českého zpravodajského webu iDnes k potratové problematice. Dotázaní nakonec vyjádřili svůj názor na schvalování přísných potratových zákonů 385 souhlasy a 15954 nesouhlasy (Kotoučová, 2022).

V lednu se samozřejmě zvýšilo množství polských žen hromadně se zajímajících o podmínky interrupcí v blízkých evropských zemích. Česká republika je zdánlivě dobrou volbou pro své sousedství a finanční poměry (potrat se pro cizinky pohybuje v rozmezí přibližně deset až třicet tisíc korun), nicméně české instituce se staví k požadavkům žen obecně spíše odmítavě, naopak například od dánských nebo švédských, které nabízely i potrat uhradit. I skrze legislativní překážky vznikly organizace pomáhající ženám mimo jejich domov, např. česká Ciocia Czesia (Teta Češka) pomáhající s cestami do Čech, zprostředkováním financí, a hlavně informací o konkrétních postupech i klinikách.

V České republice se začalo diskutovat o zákoně z roku 1986, podle kterého je možné provést interrupci pouze cizinkám, které mají v tehdejší České socialistické republice trvalý pobyt. Ten byl doplněn vyhláškou, která ustanovuje, že lze provést potrat i cizinkám z členských zemí Evropské unie. Tuto skutečnost na žádost poslance Františka Kopřivy (Pirátská strana) podpořil tehdejší premiér Andrej Babiš (ANO 2011). Ministr zdravotnictví Jan Blatný (ANO) však na tuto skutečnost reagoval na začátku roku 2021 prohlášením, že je trestným činem provést zákrok či jen příprava na něj podle zákona o umělém přerušení těhotenství (Lauder, 2021). Tímto „pohrožením“ se víceméně přístup cizinek k interrupci uzavřel.

Aktuální diskurz v české společnosti

V únoru 2021 vydalo Ministerstvo zdravotnictví ČR prohlášení, kde se omlouvá za komplikace a stanovuje, že vyjádření Jana Blatného není v souladu s platným právem. Polské ženy tedy mohou do České republiky přicestovat a může jim být proveden zákrok legálně, i když na území stráví jen několik dní. Odvolávají se také na stanovisko z roku 2016, které umožňuje provedení interrupce ženám, které mají povolený pobyt na území ČR (Ministerstvo zdravotnictví ČR, 2021). Toto stanovisko dává jistotu bezúhonnosti zdravotníkům provádějícím tyto zákroky, ale také hlavně ženám, které z Polska cestují za přivěti-

vějším přístupem, např. tedy do České republiky, kde je výkon i cenově dostupnější než například v Německu (Menšík, 2021).

Ač se Česká republika jeví jako země s liberálními zákony a podobně smýšlejícími institucemi, podle organizace Cioca Czesia jsou možnosti potratů pro cizinky stále velmi omezené. Ministerstvo zdravotnictví však v tomto roce plánuje se skoro čtyřicet let starým zákonem zabývat a připravit jeho novelizaci (Lauder, 2021). Prezident republiky Miloš Zeman ani strana SPO (Strana práv občanů) se na toto téma oficiálně v médiích nikdy nevyjádřili. Miloš Zeman je však všeobecně známý jako ateista bez vyhraněného názoru na ženská práva i když v minulosti podporoval například Pochod pro život organizace proti umělým potratům nebo zvolení polského prezidenta Andrzeje Dudy (Miloš Zeman: prezident České republiky, 2020).

Přímo proti polské potratové politice se vyhranili v médiích a na sociálních sítích například politické uskupení Strana zelených a Pirátská strana. Dopis s vyjádřením negativního postoje přímo polské vládě podepsali zástupci stran Pirátů a části STAN (Starostové a nezávislí). Připojit se odmítli TOP 09 (Tradice, odpovědnost, prosperita), KDU-ČSL (Křesťanská a demokratická unie – Československá strana lidová), SPD (Svoboda a přímá demokracie), ODS (Občanská demokratická strana) a ANO (Bartoníček, 2021). Obdobné téma se řešilo i v Evropském parlamentu, zde podporu polským ženám vyjádřili poslanci Pirátské strany, ČSSD/S&D (České strany sociálně demokratické) a ANO, proti byli ODS, KDU-ČSL, TOP 09 a STAN (Zykmundová, 2021).

Jakou má lidský život hodnotu

Ve společnosti by měla být dostupná kontracepce a pokročilejší sexuální výchova – lidé by měli být důkladně informováni, i to je prevence neplánovaného těhotenství. Když žena cítí, z jakéhokoliv důvodu (tedy i ekonomického, psychologického apod.), že potřebuje interrupci, legální východiska by měla být snadno dostupná pro všechny (Bahounek a kol., 2007). Potrat by měl být proveden co nejdříve po beztestném zažádání a k ženám, které mají zájem o interrupci v pozdním stádiu, musí být přistupováno s pochopením, spravedlivě a bez předsudků k předejití možné újmy na zdraví či porušení lidských práv.

Stejně se společnost dělí na dva tábory – pro rozhodnutí („pro choice“) a pro život („pro life“). Narativ těchto skupin se liší hlavně z hlediska toho, od jaké doby uznávají plod jako „člověka“ aneb kdy zárodek nabude duše a není pouze součástí matčina těla. V některých zemích je dítě uznáno za „plnohodnotného člověka“ až po sedmi dnech od porodu, při prvním sání prsu nebo až po udělení jména ve 2 – 3 letech života. Jak lidé subjektivně definují lidskou osobnost tedy záleží nejen na náboženství, ale i například na státní příslušnosti, tradici či přesvědčení. Jak již bylo zmíněno, například katolíci uznávají dítě jako člověka dokonce už před početím: „Dříve než jsem tě utvořil v lůně, znal jsem tě, dříve než jsi vyšel z mateřského lůna, posvětil jsem tě“ (Bohatová, 2000: 93). Z pohledu katolických církevních zástupců je potrat nepovolený a odsuzovaný zákrok proti počátku života. Dar života nesmí být znehodnocen a Boží dar nesmí být odmítnut usmrcením nevinného – je zde tedy důležitá úcta k životu a dodržení morálky. Interrupce je často odmítnuta i při riziku vážné nemoci plodu či ohrožení na životě matky. Potrat je hříchem

proti lidské přirozenosti a Bohu. Podle něj jsme bratry a sestrami i nenarozených a potrat nesmí být soukromou záležitostí: „Hitler se zbavil milionů lidí jako méněcenných, nehodných života. Není to stejná zrůdnost, když hlučně hlásáme nebo požadujeme právo rodičů rozhodovat podle vlastních měřítek o životní hodnotě nenarozeného dítěte a méně vyhovující dítě odstranit?“ (Bahounek a kol., 2007: 83).

Legální účelný potrat je lepší cestou než pozdější komplikovaná interrupce, či následné zanedbání dítěte – nebezpečně provedené potraty jsou nejčastější příčinou smrti těhotných osob (World Health Organization, 2021). Samozřejmě existuje spousta doktorů, kteří jsou v rozporu se svým svědomím či klasickou Hippokratovou přísahou o ochraně života. Přerušit těhotenství do 12. týdne od početí je však stále podle statistik bezpečnější než samotný porod. Samozřejmě je i známých několik typů komplikací, které může potrat vyvolat, ať už zdravotních nebo psychických. Nejznámější je postabortivní syndrom, který má podobné příznaky jako posttraumatická stresová porucha – úzkosti, deprese, poruchy spánku či stálý pocit viny (Bahounek a kol., 2007).

Pro ženy samotné je i v dnešní době těžké o potratu nebo interrupci mluvit díky strachu z odsouzení nebo zklamání svého okolí. Ženy musí pečovat o předcházení neočekávané gravidity i za cenu svého zdraví, či „jen finančních komplikací“. Pro mladé dívky je náročné a „trapné“ se zapojovat (nejen s rodiči) do diskuse o antikoncepci a užívat ji. Pokud je to zanedbáno, situaci ještě zhorší, když dojde k nechtěnému těhotenství. V dnešní době existuje spousta možností prevence či řešení situace, interrupce a zdravotnická péče ještě nikdy v historii nebyla v tomto ohledu lepší. Dalším vážným problémem je také znásilnění a následný postup. Existuje bohužel nespočet dívek a žen, které nechtěně samovolně potratily, a to negativně ovlivnilo jejich psychické zdraví (opět postabortivní syndrom), jelikož jsou nyní pro své partnery či ostatní ženy „nedostatečně schopné“ porodit dítě – což je stále v očích spousty lidí hlavním posláním ženy. Je potřeba jim věnovat péči, a hlavně nehodnotit potrat jako „konec světa“ nebo ho vidět jako něco nemorálního (Bahounek a kol., 2007).

Interrupce je a pravděpodobně ještě dlouhou dobu bude problematikou, která se řeší hned z několika stránek – právní, lékařské, etické i náboženské. Dle mého názoru je potřeba, aby byla společnost více informovaná ohledně této záležitosti a aby byly vzdělávání a prevence více dostupné. Interrupce nemusí být tabu a zdraví a rozhodnutí žen by mělo být na prvním místě – je tedy nepřípustné, aby ženy v dnešní době musely díky potratu být terčem diskriminace, vyčleněny ze společnosti, nebo aby dokonce riskovaly svůj život. Jsem ráda za aktuální situaci v České republice, ale je určitě ještě spousta dalších možností k diskusi a pozitivnímu vývoji. Bylo by vhodné toto téma více přiblížit nejen mladistvým, ale i mužům, nebo obecně i občanům v ostatních státech, což je však stále náročné také kvůli uvedeným skutečnostem.

Reference

Bahounek, T. J. a kol. (2007). *Čtyři pohledy na interrupci*. Ostrava: Key Publishing.

Bartoníček, R. (12. 11. 2021). *Poslankyně Pirátů vyzvala ke kritice polské vlády. Většina sněmovny se nepřidala*. Aktuálně.cz. <https://zpravy.aktualne.cz/domaci/poslankyne-piratu-vyzvala-ke-kritice-polske-vlady/r~3e5000f443a511ec8a900cc47ab5f122/>

BBC News. (28. 1. 2021). *Poland enforces controversial near-total abortion ban*. <https://www.bbc.com/news/world-europe-55838210>

Bohatová, M. (2000). *Potrat ano-ne, aneb, Na pokraji života*. Praha: Grada, Strom života.

Česká televize. (17. 1. 2018). *Přísný potratový zákon chce polská vláda ještě zpřísnit. Davy odpůrců vyšly do ulic*. <https://ct24.ceskatelevize.cz/svet/2365060-prisny-potratovy-zakon-chce-polska-vlada-jeste-zprisnit-davy-odpurcu-vysly-do-ulic>

Český statistický úřad. (4. 8. 2004). *Vývoj potratovosti v České republice*. <https://web.archive.org/web/20060410195237/http://www.czso.cz/csu/edicniplan.nsf/o/4028-04--uvod>

Dudová, R. (2012). *Interrupce v České republice: zápas o ženská těla*. Praha: Sociologický ústav Akademie věd České republiky.

Hamplová, L. (25. 10. 2020). *Polsko zakazuje „eugenické potraty“*. Legálním důvodem pro interrupci není ani vážné postižení plodu. Zdravotnický deník. <https://www.zdravotnickydenik.cz/2020/10/polsko-zakazuje-eugenicke-potraty-legalnim-duvodem-interrupci-neni-vazne-postizeni-plodu/>

iRozhlas. (15. 6. 2017). *CVVM: téměř tři čtvrtiny Čechů souhlasí s právem na interrupci a více než 60 procent s eutanázií*. https://www.irozhlas.cz/zpravy-domov/cvmm-temer-tri-ctvrtiny-cechu-souhlasí-s-pravem-na-interrupci-a-vice-nez-60_1706152333_pj

Koper, A. (6. 11. 2021). *„Her heart was beating too“: Poles protest against strict abortion law*. Reuters. <https://www.reuters.com/world/europe/her-heart-was-beating-too-poles-protest-against-strict-abortion-law-2021-11-06/>

Kotoučová, D. (27. 1. 2022). *Polskem otřásá smrt ženy, jež čekala dvojčata. Odmítli jí vyndat mrtvý plod*. iDnes.cz. https://www.idnes.cz/zpravy/zahranicni/polsko-potrat-interrupce-tehotenstvi-ukonceni-smrt-zena-lekari-nemocnice-zdravotnictvi-zakon-ustavni.A220127_124107_zahranicni_dtt

Lauder, S. (12. 2. 2021). *Česko Polkám s interrupcemi nepomůže*. RESPEKT. <https://www.respekt.cz/kontext/cesko-polkam-s-interrupcemi-nepomuze>

Menšík, J. (18. 2. 2021). *Ministerstvo bere zpět Blatného slova o vězení pro lékaře provádějící potraty Polkám*. Novinky.cz. <https://www.novinky.cz/domaci/clanek/ministerstvo-bere-zpet-blatneho-slova-o-vezeni-pro-lekare-provadejici-potraty-polkam-40351475>

Molnárová, G. (10. 1. 2001). *Umělé přerušení těhotenství a jeho úprava v českém právním řádu*. Epravo.cz. <https://www.epravo.cz/top/clanky/umele-preruseni-tehotenstvi-a-jeho-uprava-v-ces-kem-pravnim-radu-7062.html?mail>

Miloš Zeman: prezident České republiky. (13. 7. 2020). *Prezident republiky zaslal gratulační dopis polskému prezidentovi*. <http://www.zemanmilos.cz/cz/tiskova-sdeleni/prezident-republiky-zaslal-gratulacni-dopis-polskemu-prezidentovi-545434.htm>

Musil, A. (22. 10. 2020). *Polský ústavní soud takřka znemožnil potraty, ztrhl důvod pro 98 procent z nich*. ČT 24. <https://ct24.ceskatelevize.cz/svet/3212602-polsky-ustavni-soud-vyrazne-pritvrdil-zakaz-potratu>

Ministerstvo zdravotnictví České republiky. (18. 2. 2021). *Prohlášení Ministerstva zdravotnictví k otázce provádění interrupcí u cizinek*. <https://www.mzcr.cz/tiskove-centrum-mz/prohlaseni-ministerstva-zdravotnictvi-k-otazce-provadeni-interrupci-u-cizinek/>

Statistics Poland. (22. 12. 2016). *Infographic - Religiousness of Polish inhabitants*. <https://stat.gov.pl/en/infographics-and-widgets/infographics/infographic-religiousness-of-polish-inhabitants,4,1.html>

Strzyzowska, W. (26. 1. 2022). *Polish state has 'blood on its hands' after death of woman refused an abortion*. The Guardian. <https://www.theguardian.com/global-development/2022/jan/26/poland-death-of-woman-refused-abortion>

Westfall, S. (3. 11. 2021). *Poland's abortion law under scrutiny after pregnant woman dies in hospital*. The Washington Post. <https://www.washingtonpost.com/world/2021/11/03/abortion-law-poland-debate/>

World Health Organization. (25. 11. 2021). *Abortion*. <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/abortion>

Zykmundová, B. (13. 11. 2021). *Ať mohou Polky zdarma na potrat i do Česka, vyzývají europoslanci. ODS či lidovci proti*. CNN Prima News. <https://cnn.iprima.cz/at-mohou-polky-zdarma-na-potrat-i-do-ceska-vyzyvaji-europoslanci-ods-ci-lidovci-proti-51006>

Telo naše každodenné. Úvod k diskusi

Our everyday body.
Introduction to the discussion

DOI: 10.31577/EtnoRozpra.2022.29.1.08

Dominika Lešková

Acknowledgement

Vydanie príspevku bolo podporené grantom VEGA č. 1/0194/20 Morálne naratívy o náboženských a etnických skupinách vo vyučovaní vybraných predmetov na základných školách.

Kontakt / Contact

Mgr. Dominika Lešková, Filozofická fakulta, Univerzita Komenského v Bratislave, Gondova 2, 811 02 Bratislava, Slovenská republika, e-mail: dominika.leskova@uniba.sk

ORCID  <https://orcid.org/0000-0002-3232-1445>

Ako citovať / How to cite

Lešková, D. (2022). Telo naše každodenné. Úvod k diskusi. *Etnologické rozpravy*, 29(1), 113-115. <https://doi.org/10.31577/EtnoRozpra.2022.29.1.08>

V odbornej literatúre sa stretávame s názorom, že ľudské telo je základným nástrojom ľudských bytostí (Soukup, Balcerová, 2011: 31). Ved' napokon, viete si predstaviť vykonať akúkoľvek aktivitu bez priameho zapojenia tela alebo jeho častí? Aj napriek tejto dôležitosti ľudského tela bolo jeho skúmanie dlhodobo mimo záujmu sociálnych a humanitných vied, zatiaľ čo dominovalo v medicínskych vedách. Situácia sa zmenila koncom 70. rokov 20. storočia, keď sa telo stalo ohniskom spochybňovania ontologických a epistemologických základov viacerých foriem skúmania zo strany sociálnych a humanitných vedcov.¹ Napokon sa v polovici 80. rokov 20. storočia sformovala samostatná oblasť skúmania *antropológia tela*, ktorá sa stala východiskom pre množstvo rozmanitých výskumov zameraných na témy súvisiace s telom a stelesnením (Mascia-Lees, 2011b: 1).

¹ K interpretácii tela v spoločenskovednom bádani v priebehu dejín pozri bližšie úvodnú štúdiu T. Bužekovej (2022).

Výskumy v tejto oblasti bádania sa zameriavajú na široké spektrum tém, ako napríklad masmediálne reprezentácie tela, rodové aspekty tela a telesnosti, telo a sexualita, transrodové otázky a queer štúdie, telo a emócie, medicína a zdravie, medikalizácia tela a sexuality, šport a pohybové aktivity atď.² Už zo stručného výpočtu tém je zrejmé, že ľudské telo je možné skúmať v nespočetných súvislostiach. Podľa M. Soukupa a M. Dvořákovéj (2016: 517-518) je väčšina odborných prác, orientovaných na túto oblasť bádania, venovaná predovšetkým štyrom hlavným témam: významom pripisovaným telu, výskumu telesných procesov, reprezentáciám tela v rámci konkrétnej kultúry alebo výskumu zmyslov. Títo autori tiež sformulovali koncepciu *antropológie tela*, ktorá problematizuje procesy modifikácie, disciplinovanosti a semiotizácie ľudského tela (Soukup, Balcerová, 2011).

V slovenskej etnológii sa skúmanie tela objavuje v 90. rokoch 20. storočia, najmä prostredníctvom už vtedy etablovanej antropológie rodu a medicínskej antropológie. Avšak aj do tohto obdobia bola téma súčasťou etnografických prác v rámci viacerých tematických okruhov,³ čo naznačuje dlhoročný záujem o danú problematiku. Dôkazom je aj skutočnosť, že redakcia predkladaného časopisu sa po piatich rokoch opäť vracia k téme súvisiacej s telom a telesnosťou. Zámerom *Etnologických rozpráv 2017/1* bolo predstaviť tematický posun vo vtedajšom slovenskom etnologickom bádaní s dôrazom na tieto problémy:

- a) telo v individuálnom prežívaní jednotlivcov,
- b) telo ako sociálny fenomén – prirodzený symbol používaný vo všeobecnej schéme prírody, spoločnosti a kultúry,
- c) telo ako politický fenomén – objekt sociálnej a politickej kontroly (Hlôšková, 2017: 5).

K jednotlivým fenoménom sa vyjadrili štyria autori: M. Botiková a N. Brezovská (2017) k problematike staroby a aktívneho starnutia; M. Uhrin (2017) k deklarovaným preferenciám mužov a žien pri výbere dlhodobého partnera; M. Josephy a I. Murin (2017) ku kultivovaniu a zdobeniu ženského a mužského tela; M. Al-Absi (2017) k nahote a zahaľovaniu ženského tela z perspektívy islamského rodového diskurzu.

Ambíciou tohtoročného prvého čísla časopisu je poukázať na pretrvávajúci záujem o výskum tela a upozorniť na jeho aktuálnosť a dôležitosť v sociokultúrnom, historickom a politickom kontexte. Do diskusie o tele, telesnosti a sexualite bola oslovená sociologička a publicistka Z. Botiková a etnologička Z. Pešťanská, a to vzhľadom na ich odborný záujem o diskusné témy (Pešťanská, 2014, 2016a, 2016b) a profesijnú činnosť vykonávanú v prostredí, kde sú s danou problematikou neraz konfrontované. Ich diskusné príspevky sú rámcované nasledujúcimi otázkami:

² Ako doplnkový príklad rôznorodosti výskumov môže poslúžiť publikácia *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment* editovaná Frances Mascia-Lees (2011a), ktorá prostredníctvom jednotlivých kapitol predstavuje hlavné záujmy súčasnej antropológie tela a jej príbuzných spoločenskovedných odborov.

³ K skúmaniu tela v slovenskej etnológii pozri bližšie Bužeková (2022: 21-23).

1. Akú úlohu podľa vás zohrávajú masmediálne reprezentácie, ktoré sú dnes súčasťou každodenného života všade na svete, pri výskume tela, telesnosti a sexuality?
2. Aké línie výskumu sú podľa vás perspektívne pri vyplňovaní „bielych miest“ vo výskume tela, telesnosti a sexuality, prípadne čo považujete za nekorektný, prípadne zavádzajúci postup pri výskume?
3. Aké morálne normy a stereotypy sa spájajú s telom a sexualitou v našej spoločnosti?
4. Aké diskusie sa spájajú s telom, telesnosťou a sexualitou vo verejnom a politickom diskurze na Slovensku?

Referencie

- Al-Absi, M. (2017). Ženské telo a fenomén nahoty v islamskom rodovom diskurze. *Etnologické rozpravy*, 24(1), 82-92.
- Botiková, M., Brezovská, N. (2017). Faktory aktívneho starnutia (výskum medzi ženami v Trenčianskej Teplej). *Etnologické rozpravy*, 24(1), 7-40.
- Bužeková, T. (2022). Telo ako priesečník prírody a kultúry. *Etnologické rozpravy*, 29(1), 8-35. <https://doi.org/10.31577/EtnoRozpra.2022.291.01>
- Hlôšková, H. (2017). Editoriál. *Etnologické rozpravy*, 24(1), 5-6.
- Josephy, M., Murin, I. (2017). Etnografia dvoch spôsobov vyjadrovania ženskej a mužskej telesnosti. *Etnologické rozpravy*, 24(1), 68-81.
- Mascia-Lees, F. (2011b). Introduction. In F. Mascia-Lees (Ed.), *A companion to the anthropology of the body and embodiment* (s. 1-3). Oxford: Wiley Blackwell.
- Mascia-Lees, F. (Ed.). (2011a). *A companion to the anthropology of the body and embodiment*. Oxford: Wiley Blackwell.
- Pešťanská, Z. (2014). Reprezentácie ženského tela: ženské telo v reprodukčnom procese (tehotenstvo, pôrod, popôrodné obdobie). *Doktorandská konferencia sociologie a príbuzných vied* (s. 150-162). Praha: Univerzita Karlova. <http://dx.doi.org/10.13060/12130028.2016.171.255>
- Pešťanská, Z. (2016b). „Tabuľkové tehotenstvo“ a riziko. Naratívy žien o tehotenstve. *Gender, rovné príležitosti, výzkum*, 17(1), 53-62.
- Pešťanská, Z. (2016a). Moral foundations and symbolic pollution: What do midwives say about hospitalized women? *Slovenský národopis*, 64(4), 463-485.
- Soukup, M., Balcerová, M. (2011). Antropologie těla. *Anthropologia Integra*, 2(1), 31-41.
- Soukup, M., Dvořáková, M. (2016). Anthropology of body: The concept illustrated on an example of eating disorders. *Slovenský národopis*, 64(4), 513-529.
- Uhrin, M. (2017). Fyzická atraktivita a výber dlhodobého partnera. *Etnologické rozpravy*, 24(1), 41-67.

Kauza bikiny – alebo diskusia o ženskom tele v športe

The bikini case: Discussion about
the female body in sport

DOI: 10.31577/EtnoRozpra.2022.29.1.09

Zuzana Botiková

Abstrakt

In ancient Greece, sport was supposed to celebrate the body and the gods. The revealed body of ancient athletes was the epitome of transparency. Not only did it show the athlete's current physical state, but it guaranteed the exposure of any illegal devices or unpermitted participants in physical culture – women. The involvement of the female body in physical culture and sport comes only in modernity. This process brings not only new dimensions but also new problems of perception and classification of female body. In the last two centuries, the question of the exposure of the female body in a changing historical and social context has shifted from the plane of transparency, to the plane of commercial objectification, or outright sexualization. In sport or physical culture, the human body fulfils multiple roles: it is an object, performer, and in a literal sense a kind of "mover" of the action. In the following pages, I will discuss a publicized case that has exposed this dichotomy of the female body in sport and has also once again challenged the prevailing objectification of the female body at the expense of its functionality during sports.

Key words

sport, female body, nakedness, Olympic Games

Kľúčové slová

šport, ženské telo, nahota, olympijské hry

Kontakt / Contact

Mgr. Zuzana Botiková, PhD., Radio Slovakia International, Rozhlas a televízia Slovenska, Mýtna 1, 817 55 Bratislava, Slovenská republika, e-mail: zbotikova@gmail.com

Úvod¹

Súdiac podľa „mramorových momentiek“ či „amforovej dokumentácie“, starovekí Gréci si s funkčným športovým oblečením hlavu nelámali. Šport mal oslavovať telo a bohov, najmä boha Dia. Existujú však aj iné ako mysticko-estetické zdôvodnenia, prečo antickí atléti súťažili nahí. Odhalené telo bolo synonymom transparentnosti. Nielenže ukazovalo momentálny fyzický stav atléta, ale zaručovalo odhalenie nedovolených pomôcok či nedovolených účastníkov telesnej kultúry – žien. Od atletických kvalít mužského tela záviseli nielen víťazstvá na štadiónoch, ale aj na bojiskách.

Zapojenie ženského tela do telesnej kultúry a športu prichádza až v čase modernity. Tento proces však prináša nielen nové možnosti pre ženy, ale aj nové problémy vnímania a klasifikácie ženského tela. Estetika a atletizmus už nejdú ruka v ruku tak, ako pri mužských športoch a športovcoch. Navyše, v posledných dvoch storočiach sa otázka odhalenia tela v meniacom sa historicko-spoločenskom kontexte posunula z roviny transparentnosti do roviny komerčnej objektivizácie, či priamo sexualizácie. Pri športe, resp. telesnej kultúre, ľudské telo plní viac úloh: je síce objektom, ale zároveň je aj vykonávateľom, v doslovnom význame akýmsi „hýbateľom“ deja. V nasledujúcich riadkoch rozoberiem medializovaný prípad, ktorý túto dichotómiu ženského tela v športe poodhalil a tiež opätovne spochybnil prevažujúcu objektivizáciu tela na úkor jeho funkčnosti.

Kauza bikiny

Aj keď Majstrovstvá Európy v plážovej hádzanej žien nepatria medzi najsledovanejšie podujatia, v lete roku 2021 istý čas dominovali športovému spravodajstvu. Nórske plážové hádzanáčky totiž odmietli nastúpiť na zápas o bronz v predpísanom športovom úbore – v bikinách. Športovkyne argumentovali tým, že ide o odev, v ktorom sa cítia príliš odhalené a nie je im príjemné ho nosiť. Pod hrozbou pokuty si namiesto bikín obliekli krátke nohavice. Tento čin bol následne Európskou hádzanáarskou federáciou potrestaný pokutou 1500 eur. Zároveň (opätovne) spustil v západných médiách diskusiu o sexizme v športe. Na stranu nórskeho hádzanároka sa postavili aj niektoré osobnosti svetového šoubiznisu, ktoré sa aktivizujú v oblasti ženských práv. Spoločne sa rozhorčovali nad tým, ako je možné dostať za odmietnutie vyzývavého oblečenia v 21. storočí pokutu. Jednoducho. Moderný šport sa aj v postmodernej dobe riadi pravidlami, ktoré síce môžu pôsobiť nemoderne, zároveň však definujú samotnú existenciu moderného športu.

¹ Tento text vznikol na základe rozhovoru v rámci podcastu Športžurnál+. O téme sa v auguste 2021 rozprávali novinár Martin Kaigl a sociologička a publicistka Zuzana Botiková (Kaigl, 2021).

Ak sa skokovo posunieme od úvodného idealizovaného pohľadu na telesnú kultúru antického sveta, dostaneme sa do 19. storočia, teda do obdobia, ktoré prinieslo znovuzrodenie záujmu o šport ako voľnočasovú, no zároveň funkčnú – výchovnú aktivitu. Učitelia na súkromných chlapčenských školách vo viktoriánskom Anglicku využívali spoločnú fyzickú aktivitu žiakov nielen na vybitie ich prebytočnej energie, ale aj na ich socializáciu sa do jednotných pravidiel spoločnosti cez jednotné, jasne dané pravidlá hry.

Kompetitívnosť, teda kvantitatívne porovnávanie výkonov, mohla byť dosiahnutá iba pri jasne daných rozmeroch ihriska, jednotných meraciach zariadeniach, ale aj jednotných úboroch. O viac ako storočie neskôr síce pribudli „zvláštne“ športy, napríklad plážová hádzaná, rigidnosť pravidiel kompetitívneho športovania však zostala. Hádzanárky preto svojím úborom porušili pravidlá stanovujúce konkrétne oblečenie na konkrétny šport a na konkrétnom turnaji. Navyše to urobili počas medzinárodného, teda exponovanejšieho a de facto prestížnejšieho turnaja.

Plážová hádzaná tiež nie je jediný šport, v ktorom sa objavujú rodovo podmienené pravidlá športového úboru. Takéto vidíme napríklad aj v atletike, kde pri väčšine disciplín majú ženy výrazne odlišný úbor, ako muži. Vidíme to aj v tenise alebo bedminton, kde je pravidlom, ktoré vychádza z tradície týchto športov, že žena má mať sukňu. Nemusí to byť písaný kánon, ale pri očakávaniach športovej verejnosti sa vynucujú aj tieto nepísané pravidlá. V roku 2018 si Serena Williams obliekla na grandslamový turnaj v Paríži celotelovú čiernu kombinézu, ktorá podľa jej vlastných slov mala najmä funkčný dôvod – prevenciu tvorby krvných zrazenín, ktoré ju sužovali po pôrode. Toto oblečenie jej, ako priznala, dodávalo sebavedomie. Organizátori turnaja vyhlásili, že na ďalší rok zavedú jasnejšie pravidlá oblečenia, aby sa vyhlili podobným „excesom“. Na tréningoch sa podobné kombinézy nosiť môžu, na turnaji nie. Do pojednania o ženskom tele v športe tak treba zapracovať ďalší aspekt – rozdiel medzi rovinou neformálneho športovania na tréningu, či vo voľnom čase a formalizovanou a zároveň medializovanou rovinou.

Šport a médiá

Dôležitú úlohu pri objektivizácii ženského tela cez jeho estetickú až sexualizovanú podobu hrajú médiá. Podľa prieskumov sledovanosti tvoria muži väčšinu športového publika sledujúceho televízne prenosy. Tiež patria k častejším čitateľom športových periodík. Je to jeden zo stereotypizujúcich prejavov seba-reproduktívnej sa rodovej nerovnosti v športovej sfére. Už v roku 2004 bol verejne kritizovaný vtedajší prezident FIFA, Sepp Blatter, ktorý navrhol zatráktívniť ženský futbal tým, že ženy by mali hrať v kratších nohaviciach. Nemusel síce explicitne povedať, že táto úprava nohavíc by mala predovšetkým potešiť oko mužského diváka, s touto premisou sa implicitne operovalo vo verejnom diskurze.

Prenosy a spravodajstvo prispôsobujúce sa očakávaniam stereotypizovaného „mužského“ diváka však zo svojej podstaty vylučuje iné druhy publika, napríklad ženy. Reprodukujú sa to aj ďalej, socializáciou detí do športového sveta. Tie vnímajú pri príležitostnom sledovaní, že väčšina športových prenosov sa týka mužských súťaží, kde ženy pôsobia ako dekorácie na pódioch. Alebo, ak športové spravodajstvo zobrazuje ženy, tie majú výrazne odlišné oblečenie ako muži súťažiaci v tých istých disciplínach. Spôsob, akým je šport

zobrazený v médiách/televízii ovplyvňuje následné vnímanie športu. Mladým dievčatám ukazuje, ako má vyzeráť ideálna športovkyňa, ako sa má správať, čo má mať oblečené. Toto môže ovplyvniť začínajúcu športovkyňu najmä v zraniteľnom veku, v puberte. Vtedy dievča začne prehodnocovať, či má šancu sa takémuto medializovanému ideálu niekedy priblížiť. V puberte je všeobecne problematické určiť si a snažiť sa naplňať nejaké ideály. A médiá majú na formovanie ideálu krásy, či dokonca „správnosti“, veľký vplyv. Mladé dievčatá sú potom postavené pred dilemu, že buď budú vyzeráť ako vrcholové športovkyne v médiách alebo sa športu nebudú venovať vôbec.

V tejto súvislosti robila v rokoch 2017/18 vládna agentúra Sport England prieskum medzi dievčatami v pubertálnom veku, o tom, ako vplýva ich pubertálne obdobie na vzťah k športu. Viac ako jedna tretina respondentiek uviedla, že práve počas puberty si viac začali všímať problémy so svojím telom a prestali sa cítiť dobre v tom odeve, v ktorom museli športovať. Neprijemné pocity akejsi estetickej nedostatočnosti sa preto stávajú jedným z dôvodov, prečo sa dievčatá prestanú venovať športu. Paradoxne, kvôli arbitrárnym ideálom krásy prestanú robiť niečo prospešné pre svoje telo vo všeobecnosti.

Najvýraznejšie sa objavuje rozpor medzi aktívnym trávením voľného času v príhodnom oblečení a prezentovaním profesionálneho športu cez médiá. Je to výraz dichotómie medzi súkromnou a verejnou sférou, medzi neformalizovanou situáciou a inštitucionálne a mediálne „kontrolovanou“ aktivitou. Môže ísť o ten istý šport, no rôzne kontexty si vyžadujú rôzne oblečenie a de facto aj odhalenie tela. Tu môže ako zaujímavý príklad poslúžiť vrcholová gymnastika. Mladé gymnastky síce bežne trénujú v krátkych nohavičiach alebo pohodlných legínach, na vrcholových podujatiach ich však bežne vídame vo veľmi tesných dresoch. Zároveň, muži cvičia na tréningoch aj na turnajoch v dlhých nohaviciach. Keď si na olympijských hrách v roku 2021 dlhé upnuté nohavice obliekli nemecké gymnastky, spôsobili kontroverziu. Oficiálne pravidlá gymnastickej federácie dlhé nohavice síce povoľujú, tradičné konvencie a očakávania už menej. Rozhodcovia síce podotknú, že aj upnutý dres s odhalenými nohami má svoj funkčný význam - uľahčuje sledovať známkovanú čistotu pohybu. Ľahšie vidieť, či je noha „prepnutá“ alebo nie. Nič nezavadzia pohybu a nič „nezacláňa“ pohľad na ten pohyb. Tento argument však neplatí v mužskej súťaži, kde cvičiace telo nie je pod takým drobnohlľadom.

Záver

Tento text nemal poukázať len na to, že bikiny a iné sexualizované športové úbory ničia ženám sebavedomie a odstrašujú ich od vrcholového športovania. V angličtine je zaužívaný výraz empowerment, vo význame dodanie sily pre konkrétneho aktéra. Ak sa teraz rozprávame o oblečení vo všeobecnosti, potom fakt, či sa žena cíti lepšie v minisukni a vysokých podpätkoch alebo v uvoľnených dlhých nohaviciach, by nemalo rozhodovať, či je „lepšou ženou“. Ide tu skôr o moc a možnosť rozhodnúť sa. Takisto si nemyslím, že Nórkky, ktoré si dali krátke nohavice, sa teraz budú zvrchu pozerať na spoluhráčky, ktoré si obliekli bikiny. V tom problém nie je. Problém je v tom, že ženy nie vždy majú možnosť sa rozhodovať. Podieľať sa na zostavení pravidiel svojho športu, ktoré upravujú napríklad aj to, v čom budú športovať. Pravidlá im nastavujú federácie „zvonku“. Samozrejme, isté pravidlá existovať musia, ak sa chceme rozprávať o modernom vrcholovom športe, ktorý zo svojej podstaty pravidiel potrebuje. Na tvorbe, resp. inovovaní pravidiel by sa však

ženy podieľať mali. Tiež by mali mať možnosť rozhodovať, ako sa zobrazuje ich šport v médiách.

Moderný šport jasné pravidlá pre legitimitu svojej existencie potrebuje. Zároveň však z tejto skutočnosti nevyplýva, že niektoré z pravidiel by nemohli časom byť inovované. Pozícia žien v športe je navyše neustále vyjednávaná, slepé odvolávanie sa na tradičné pravidlá preto nemusí obstať.

Keďže jedna lastovička leto nerobí, ani jedno verejné odmietnutie bikín komplexné pravidlá medializovaného vrcholového športu nezmení. Zároveň, práve od menších športov, ako je povedzme plážová hádzaná, sa môže začať verejná polemika presúvať aj k „väčším“ športom, ktoré sa týmito istými otázkami síce zaoberajú roky, ale k výrazným posunom diskurzu v nich zatiaľ neprichádza. Samozrejme, že škandály, väčšie kauzy, aféry, posúvajú veci rýchlejšie a viditeľnejšie. A teraz naozaj netreba citovať nejakých veľkých sociológov, teoretikov o tom, že spoločnosť sa posúva dopredu či už cez revolúcie alebo tiché procesy, oba typy vývoja prebiehajú aj simultánne. Od čias antického Grécka sme sa posunuli. Športu už nedominujú nahí muži. Športovci sa medzitým obliekli. Dovoľme obliecť sa aj športovkyniam.

Referencie

Kaigl, M. (Hostiteľ). (13.8.2021). Šport [Epizóda audio podcastu]. In *Športžurnál+*. RTVS. <https://www.rtv.sk/radio/archiv/1139/1622888>

Masmédiá a výskum reprezentácií tel a telesnosti v digitálnej ére

Masmedia and research of bodies and
embodiment in digital age

DOI: 0.31577/EtnoRozpra.2022.29.1.10

Zuzana Pešťanská

Abstrakt

The body studies play a crucial role in broaden our understanding of social and cultural norms and behaviour. The aim of this article is to discuss the topics of interdisciplinary approach (the body studies and science and technology studies) and ethics of social responsibility in a research of representation of the body and embodiment in digital environment. The importance of the interdisciplinary approach is grounded in the nature of new media that can be understood as socio-technical artifacts.

Key words

new media, the body studies, science and technology studies, interdisciplinary approach, social responsibility

Kľúčové slová

nové médiá, štúdie tela, veda a technika, interdisciplinárny prístup, spoločenská zodpovednosť

Kontakt / Contact

Mgr. Zuzana Pešťanská, PhD., Slovenské národné múzeum – Múzeum v Martine, Mála Hora 2, 036 01 Martin, Slovenská republika; Slovensko-český ženský fond, Na vršku 10, 811 01 Bratislava, Slovenská republika, e-mail: pestanska@womensfund.sk

Ako citovať / How to cite

Pešťanská, Z. (2022). Masmédiá a výskum reprezentácií tel a telesnosti v digitálnej ére. *Etnologické rozpravy*, 28(2), 121-127. <https://doi.org/10.31577/EtnoRozpra.2022.29.1.10>

Ako prežívame a nahliadame na svoje telá a telá druhých ľudí je výsledkom nielen biologických, ale aj rôznych spoločenských a kultúrnych procesov. Sociálne a kultúrne výskumy v oblasti reprezentácií tela a telesnosti poskytujú významné nástroje na poznávanie sociálnych vzťahov, kultúrnych predstáv, technologického rozvoja a historických zmien spoločností. Uvedené tvrdenia sú základnými premisami takzvaných štúdií tela (*the body studies*), ktoré majú svoje nezastupiteľné miesto v sociálnych vedách už od 80. rokov 20. storočia (Shilling, 2016: 1). Jedným zo spôsobov šírenia rôznych predstáv a koncepcií o tele sú masmédiá. Vo vývoji masmédií môžeme hovoriť o troch makro trendoch. Popri klasických médiách, kde sa zaraďujú printové médiá, rozhlas a televízia, sa začína od 90. rokov hovoriť o takzvaných nových médiách¹ (všetko mediálne dostupné cez internet). Začiatok 21. storočia prináša tretí makro trend v oblasti vývoja masmédií, a to vynájdanie sociálnych a mobilných sietí a ich sprístupnenie verejnosti (Milan, 2015: 4). Zámerom tohto príspevku je zamyslieť sa nad otázkou, aké etické a metodologické výzvy prináša technologizácia každodennosti pre výskumy v oblasti reprezentácií tela a telesnosti, pričom metodologické i etické výzvy v danej výskumnej oblasti súvisia s charakterom nových médií a typom prostredia, v ktorom sa vyskytujú.

Výskumy v oblasti masmediálnych reprezentácií tela sa zameriavajú na široké spektrum tém od problému narušania demokratických režimov, cez dopady digitálnych technológií na sociálne hnutia, ďalej problémy v komunikácii a nadväzovaní vzťahov, budovania závislosti až po obraz tela a poruchy príjmu potravy a vplyvu používania sociálnych médií na fyzické a psychické zdravie. Keď si uvedomíme, že jedna celá generácia, takzvaná generácia Z (narodení od roku 1993 po rok 2005²), označovaná aj ako I-generácia, net-generácia či digitálni domorodci, nezažila život pred internetom a digitalizáciou každodennosti (Turner, 2015: 103-104), je význam výskumov online sféry a jej dopadov na naše každodenné životy o to zásadnejší.

Výskumy masmediálnych reprezentácií tela a telesnosti získavajú ešte väčší význam s postupnou technologizáciou každodennosti. Prečo to tak je? Ved' masmédiá tu boli aj pred internetom a rôznymi digitálnymi technológiami. V čom sa teda líšia nové médiá od tých klasických? Nové médiá, najmä ich špecifická subkategória – sociálne a mobilné médiá, vytvárajú doslova virtuálne univerzá, čo je spôsobené ich charakterom. Sociálne a mobilné médiá umožňujú existenciu procesov, ktoré sú viac socio-technického charakteru, než iba sociálneho či komunikačného (Milan, 2015: 1). Tarleton Gillespie hovorí o mobilných a sociálnych médiách, ako o „správcoch verejného diskurzu“ (Gillespie, 2010: 347).

Veľmi zjednodušene môžeme povedať, že internet je obrovská databáza informácií, ktorá je istým spôsobom riadená a organizovaná. V tejto súvislosti sa môžeme stretnúť s pojmom algoritmy, ktoré hrajú zásadnú rolu pri manažovaní informácií dostupných na internete. Vo všeobecnosti možno algoritmy definovať ako inštrukcie, ktorých úlohou

¹ Nové médiá (médiá dostupné cez internet) je širší pojem, sociálne médiá je užší pojem, ktorý odkazuje na rôzne platformy, ktoré umožňujú budovanie sietí kontaktov medzi ľuďmi (Petrjanošová, 2020: 9-11).

² Roky, ktorými sa vyčleňuje generácia Z sa môžu líšiť vzhľadom na odbornú literatúru. Odchýlka sa pohybuje v rozmedzí rok až dva. Pre účely tohto článku je však dôležitý poznatok, že generácia Z nezažila spoločnosť bez internetu.

je vyriešiť určitý problém či zrealizovať nejaké zadanie. Na princípe algoritmov sú vytvorené napríklad recepty či matematické rovnice, ale i počítačové programy či platformy (Rainie, Anderson, 2017: 2). V prípade online sféry hrajú tieto logické operácie významnú úlohu pri selekcii, spracovaní a poskytovaní informácií, ktoré sú považované za najrelevantnejšie pre nás, ako užívateľov a užívateľky informácií v digitálnom svete. Algoritmy vyhľadávajú, zviditeľňujú i prispôbujú tie informácie, ktoré považujú pre nás za relevantné. Na to, aby algoritmy mohli vytvoriť odporúčania, musia však najskôr poznať naše preferencie. Na základe našej aktivity v online sfére sú o nás algoritmicky vypracovávané profily preferovaných informácií (všetko to, čo si pozeráme na internete, čo lajkujeme a podobne). V súvislosti s novými médiami hovoríme aj o fenoméne personalizácie. Tento pojem odkazuje na veľmi široké a v súčasnosti úplne bežné možnosti nastavenia skoro každého softvéru alebo online platformy podľa vlastných preferencií. Pod vplyvom tejto možnosti sa zväčšujú rozdiely a znižujú sa možnosti porovnávania medzi skúsenosťou a konaním rôznych používateľov, používateľiek (Petrjánošová, 2020: 14). Naše správanie a interakcie v online sfére sú tak algoritmicky manažované. Algoritmy predstavujú kľúčovú logiku, ktorá riadi to obrovské množstvo informácií, na ktorých sme v technologizovanom svete takí závislí (Gillespie, 2014: 164).

Pre nastavovanie výskumov online sféry je dôležité si uvedomiť, že internet je ľudský výtvor, ktorý bol spočiatku používaný na vojenské a vedecko-technické účely. Neskôr (90. roky 20. storočia) bol sprístupnený aj verejnosti. Ďalej rôzne aplikácie či sociálne a mobilné siete, ktoré teraz využívame, sú vo svojej podstate biznis produkty technologických spoločností, čo ovplyvňuje ich nastavenie a zámer, s akým boli uvedené na trh. Sociálne a mobilné médiá možno považovať za socio-technické, kultúrno-ideologické a ekonomické ľudské výtvory. Tieto nástroje obsahujú špecificky kódované spôsoby videnia sveta a stratégie riadenia interakcií (Milan, 2015: 2). V praxi to znamená, že algoritmami riadená online sféra ovplyvňuje to, ako si vytvárame názor na istú vec či situáciu, a prípadne aj ako sa budeme správať vo svete priamej interakcie (mimo online sféry) (Rainie, Anderson, 2017; Tufekci, 2014).

Často skloňovaným pojmom v tejto súvislosti je ekonomika pozornosti. Tento pojem zaviedol Herbert A. Simon, psychológ a ekonóm, ktorý sa v 70. rokoch 20. storočia stal laureátom Nobelovej ceny za ekonomické vedy. Pozornosť, ako psychologická kvalita, je v rámci ekonomických vzťahov súčasného sveta vnímaná ako vzácny druh komodity, s ktorou sa obchoduje. To, čomu venujeme pozornosť, súvisí s mnohými premennými. Jednou z kľúčových premenných pri výskume pozornosti sú emócie. Naša pozornosť je však do veľkej miery obmedzená a od nej závisí aj naše rozhodovanie – preto je vzácnou komoditou pre trh. V množstve informácií, ku ktorým sa môžeme dostať na internete, je púťanie pozornosti konkurenčná výhoda. Mnohé technologické firmy, ktoré vyvíjajú rôzne algoritmy, napríklad aj pre sociálne a mobilné platformy, sa zameriavajú najmä na púťanie pozornosti a ovplyvňovanie emócií a nálad (Hendricks, Vestregaard, 2019). Pri vývoji digitálnych nástrojov využívajú najnovšie výsledky výskumov v oblasti ľudského správania, psychologických, kultúrnych a kognitívnych faktorov, ktoré stoja za naším rozhodovaním. Jedným z negatívnych dôsledkov týchto motivácií pri vývoji sociálnych a mobilných platforiem je skutočnosť, že vzniká závislosť od internetu, respektíve konkrétnych digitálnych produktov a iné zdravotné a sociálne výzvy (Bhargava, Velasquez, 2021). Na tento problém poukazuje aj Svetová zdravotnícka organizácia. Vznikli aj mnohé iniciatívy,

odborníkov a odborníčok na informačné a digitálne technológie a vedcov, vedkýň z oblasti sociálnych a humanitných vied, ktoré požadujú humanizáciu tohto odvetia ľudskej činnosti. Mnohé vlády už začali nastavovať regulácie a pravidlá pre tento ekonomický segment, ktorý má významný dopad na naše životy a, ako ukazuje prax, aj na solidaritu a kohéziu spoločnosti.

Dôvodom, prečo som do diskusie pridala túto stručnú charakteristiku informačných technológií je predpoklad, že pre správne nastavenie metodológie a aj následnú interpretáciu dát vo výskumoch je zásadná znalosť prostredia. Aby sme porozumeli tomu, čo vlastne skúmame na sociálnych a mobilných sieťach a ako online sféra vplýva na širšiu sociálnu realitu, potrebujeme porozumieť tomu, čo je to online svet a akou logikou sa riadi. Pre výskum masmediálnych reprezentácií tela a telesnosti v online sfére je preto nevyhnutný interdisciplinárny prístup, ktorý by spájal teórie a metodológie štúdií tela a vedecko-technických odborov venujúcich sa digitálnych technológiám. Tento prístup kladie požiadavky na sociálnych vedcov a vedkyne, aby mali aspoň základnú znalosť v oblasti digitálnych technológií a, samozrejme, boli zorientovaní v terminológií a ekonomických trendoch technologického sektora. Z oblasti štúdií tela pokladám za prospešné aplikovať nasledujúce princípy vo výskumoch: intersekcionalita, teória východiska (*stand-point theory*) a tretím princípom je zvažovanie dynamiky a zmien (zameriavať sa na proces) (Mason, Boero, 2020). Koncept intersekcionality zaviedla do odbornej literatúry aj praxe Kimberlè Crenshaw koncom 80. rokov 20. storočia. Základnou myšlienkou tohto konceptu je, že neexistujú univerzálne skúsenosti s telom – to, čo prežívame a ako vnímame svoje telá, identity i telá, identity druhých ľudí súvisí s rôznymi sociálnymi premennými, ako napríklad vek, pohlavie a rod, etnicita, sociálna trieda, tvar a podoba nášho tela a podobne. Druhý zmienený princíp, teória východiska, odkazuje na význam sebareflexie výskumníka a výskumníčky. Ako ich identity, názory, postoje a vlastný *body image* ovplyvňujú videnie sveta, a tým vplývajú aj na odbornú prácu. Sebareflexia v prípade skúmania digitálnych technológií je o to dôležitejšia, ak si uvedomíme, že ich cieľom je aj manipulácia s našou pozornosťou. Posledný zmienený princíp odkazuje na potrebu nazerať na skúmané sociálne oblasti ako na dynamické procesy. Telá, identity a kontexty, v ktorých existujú, sú dynamické a neustále sa meniace. Práve tento tretí princíp je významný pre výskumy reprezentácií tela a telesnosti v online sfére, ktorá sa vyvíja neuveriteľne rýchlo. Všetky spomenuté princípy by mali byť prirodzenou súčasťou výskumných projektov masmediálnych reprezentácií tela a telesnosti.

Správne nastavenie metodológie súvisí aj s výskumnou témou a zámerom bádania. Výber konkrétnej výskumnej témy či dlhoročného výskumného projektu je na slobodnej voľbe výskumníkov a výskumníčok a ich pracovísk. Avšak vzhľadom na spoločenské dianie za uplynulé roky, by som sa rada zamerala na špecifickú oblasť výskumnej etiky a to spoločenskú zodpovednosť. Ide o tému, ktorá si zaslúži širšiu spoločnú diskusiu v odbornej komunite. Dôležitá je otázka, či a do akej miery súčasné výskumy prispievajú k riešeniu aktuálnych spoločenských výziev. Posledné roky sme zažili a aj stále zažívame pandémiu a jej ekonomické a socio-kultúrne i zdravotné následky, narastajúce tlaky na rozvrat demokratických režimov a, žiaľ, aktuálne aj vojnu na Ukrajine. Ozbrojené konflikty a vojny sú aj na iných miestach sveta. Vojna na Ukrajine nás však v Európe po pandémii uvrhla ešte do väčšej neistoty a strachu z budúcnosti. Najväčšou globálnou výzvou je však zrýchľujúca sa zmena klimatických podmienok, ktorá vážne ohrozuje rôzne formy

života na tejto planéte vrátane ľudstva. Bežnou súčasťou nielen odborných diskusií v súvislosti so zmieňovanými témami sa stali takzvané falošné správy (*fake news*), konšpiračné teórie, dezinformácie, spochybňovanie výsledkov vedeckého bádania, hybridné vojny a propaganda. Všetky uvedené javy súvisia významne s mobilnými a sociálnymi sieťami. To, že výskumy masmediálnych reprezentácií tela a telesnosti majú svoj význam pri riešení uvedených spoločenských výziev, uvediem na príklade výskumov anti-gender diskurzu.

Jedným z najdôležitejších poznatkov, ktoré priniesli štúdiá tela je, že telo je univerzálny kultúrny prostriedok komunikácie významu. Rod na individuálnej úrovni reprezentuje špecifickú formu identity a na makro úrovni možno na tento pojem nahliadať aj ako na nositeľa predstáv o spoločenskom poriadku. Pojem rod bol dlho, od polovice 20. storočia, súčasťou vedeckých a časom aj politických debát. V prvej dekáde 21. storočia sa objavuje takzvaný anti-gender diskurz, ktorý prináša termín „rodovej ideológie“. Tento diskurz je využívaný radikálnymi a pravicovými politickými hnutiami a skupinami pri dosahovaní moci a vplyvu. Pojem rod bol v tomto kontexte zbavený odborného a kritického významu a naplnený iným obsahom. Zámerom tohto naratívneho režimu je zdiskreditovať výskumy v oblasti rodových štúdií a politík, ktoré sa snažia o dosiahnutie rodovej spravodlivosti, najmä však spochybniť oprávnenosť (neo)liberálnych a demokratických spôsobov vládnutia. V odbornej literatúre sa môžeme stretnúť s tvrdením, že pojem rod sa stal symbolickým spojivom radikálnych a pravicovo orientovaných hnutí a skupín (Kováts, Póim, 2015; Kuhar, Paternotte, 2017). Výskumníčka Ruth Wodak analyzuje v práci **Politika strachu** (v anglickom origináli **The Politics of Fear**), ako pravicovo orientované a populistické strany využívajú na dosahovanie svojich cieľov najmä psychologické stratégie manipulácie. Kľúčová emócia, ktorú rôznymi diskurzami a naratívnymi režimami chcú v ľuďoch vyvolať je strach (Wodak, 2015).

Anti-gender diskurz má reálny dopad na nastavovanie politík aj služieb v oblasti prevencie a eliminácie rodovo podmieneného násillia, sexuálneho a reprodukčného zdravia obyvateľstva a naplňaní princípov slobody a šťastného života pre všetkých ľudí bez ohľadu na vek, rod či pohlavie. Zároveň anti-gender diskurz komplikuje odbornú diskusiu na tému rod a rodová identita. V súčasnosti sa objavujú aj analýzy, ktoré spájajú anti-gender diskurz s pravicovým diskurzom, ktorého cieľom bolo oponovať protipandemickým opatreniam (očkovanie, lockdowny a pod.). Oba diskurzy stavajú svoju argumentáciu na mixe proti-akademického postoja (odmietanie vedeckej autority ako takej), politik tela (svoju advokáciu stavajú na tvrdení, že rodové politiky a aj protipandemické opatrenia ohrozujú integritu a autonómiu ich tel) a dehumanizácie vybraných kategórií ľudí (napríklad transrodové osoby, lesby a gejoy, národnostné či etnické menšiny) (Rothermel, b. d.). Pravicové a populistické hnutia využívajú na šírenie svojich naratívnych režimov práve potenciál sociálnych a mobilných sietí – rýchlosť, široký rádius oslovenia, pútanie pozornosti a hra s emóciami.

Cez uvedený príklad anti-gender diskurzu som chcela ilustrovať význam skúmania masmediálnych reprezentácií tela a telesnosti pre porozumenie širších spoločenských tém a toho, akým aktuálnym výzvam ako spoločnosť čelíme. Pre rozvoj poznania v oblasti reprezentácií tela a telesnosti v digitálnej ére sa práve výskum diskurzov a naratívnych režimov stáva perspektívnym a prospešným dlhodobým vedeckým programom. Masmédiá nie sú neutrálnym kanálom odovzdávania informácií, dokážu ovplyvňovať to, ako na

svoje telá nahliadame, s akými normami a predstavami si svoje telá či telá druhých spájame. Rozšírenie sociálneho priestoru o online sféru prináša nové fenomény i výzvy a tým aj nové výskumné oblasti záujmu. Základná otázka v tejto súvislosti je, aké nové druhy správania online sféra prináša, ako ovplyvňuje naše životy a ako tieto javy možno skúmať. Pri hľadaní odpovedí na tieto otázky vidím veľký potenciál v odborných diskusiách na témy, ako interdisciplinárny prístup a spoločenská zodpovednosť vedeckej komunity v nastavovaní výskumných programov.

Referencie

- Bhargava, V., Velasquez, M. (2021). Ethics of the Attention Economy: The Problem of Social Media Addiction. *Business Ethics Quarterly*, 31(3), 321-359.
- Gillespie, T. (2010) The politics of 'platforms.' *New Media & Society*, 12(3), 347-364. <https://doi.org/10.1177/1461444809342738>
- Gillespie, T. (2014). The relevance of algorithms. In T. Gillespie, P. Boczkowski, K. Foot (Eds.), *Media technologies: Essays on communication, materiality, and society* (s. 167-194). Cambridge, MA: MIT Press.
- Hendricks, V. F., Vestregaard, M. (2019). *Reality Lost. Markets of attention, Misinformation and Manipulation*. Cham: Springer Open. <https://link.springer.com/content/pdf/10.1007/978-3-030-00813-0.pdf>
- Kováts, E., Póim, M. (Eds.). (2015). *Gender as symbolic glue. The position and role of conservative and far right parties in the anti-gender mobilizations in Europe*. Foundation for European Progressive Studies.
- Kuhar, R., Paternotte, D. (Eds.). (2017). *Anti-gender campaigns in Europe: mobilizing against equality*. London; New York: Rowman & Littlefield International.
- Mason, K., Boero, N. (2020). Toward a sociology of body. In N. Boero, K. Mason (Eds.), *The Oxford Handbook of the Sociology of Body and Embodiment* (s. 1-20). New York: Oxford University Press.
- Milan, S. (2015). When Algorithms Shape Collective Action: Social Media and the Dynamics of Cloud Protest. *Social Media + Society*, 1-10. <https://doi.org/10.1177/2056305115622481>
- Petrjánošová, M. (2020). Využívanie nových médií a participácia vo svete a na Slovensku (kontext nášho výskumu). In M. Petrjánošová (Ed.), *Nové médiá a občianska participácia* (s. 9-25). Bratislava: VEDA.
- Rainie, L., Anderson, J. (8. 2. 2017). *Code-Dependent: Pros and Cons of the Algorithm Age*. Pew Research Center. <http://www.pewinternet.org/2017/02/08/code-dependent-pros-and-cons-of-the-algorithm-age>
- Rothermel, A. K. (b. d.). *What anti-gender and anti-vaccines politics have in common – the construction of gender and the Covid-19 pandemic in right-wing discourses*. Engenderings. <https://blogs.lse.ac.uk/gender/2022/04/11/what-anti-gender-and-anti-vaccines-politics-have-in-common-the-construction-of-gender-and-the-covid-19-pandemic-in-right-wing-discourses/>

Shilling, Ch. (2016). The rise of body studies and the embodiment of society: a review of the field. *Horizons in Humanities and Social sciences*, 2(1), 1-14.

Tufekci, Z. (2014). Engineering the public: Big data, surveillance and computational politics. *First Monday*, 19(7). <https://journals.uic.edu/ojs/index.php/fm/article/view/4901>

Turner, A. (2015). Generation Z: Technology and Social Interest. *The Journal of Individual Psychology*, 71(2), 103-113.

Wodak, R. (2015). *The Politics of Fear. What Right-Wing Populist Discourses Mean*. UK: Sage Publishing.

Alexandra Bitušíková
Kultúrne dedičstvo a turizmus v 21. storočí:
východiská, trendy a perspektívy

DOI: 10.31577/EtnoRozpra.2022.29.1.11

Hedviga Kubišová

Kontakt / Contact

PaedDr. Hedviga Kubišová, PhD., Filozofická fakulta, Univerzita Mateja Bela v Banskej Bystrici, Tajovského 40, 974 01 Banská Bystrica, Slovenská republika,
e-mail: hkubisova@centrum.sk

Ako citovať / How to cite

Kubišová, H. (2022). Alexandra Bitušíková. Kultúrne dedičstvo a turizmus v 21. storočí: východiská, trendy a perspektívy. *Etnologické rozpravy*, 29(1), 128-131.
<https://doi.org/10.31577/EtnoRozpra.2022.29.1.11>

Alexandra Bitušíková: *Kultúrne dedičstvo a turizmus v 21. storočí: východiská, trendy a perspektívy*. Banská Bystrica: Vydavateľstvo Signis, 2021, 90 s.

Téma publikácie o rôznych typoch turizmu s akcentom na kultúrne dedičstvo je v prvých dekádach 21. storočia výsostne aktuálna. V posledných dvoch rokoch pandémie sa dá hovoriť o nebyvalom ohrození turizmu (po prvej vlne pandémie niektoré turistické destinácie ohlásili prepád tržieb až o 100 %). Doteraz bola táto problematika sledovaná iba roztratené, v slovenskej etnologickej a antropologickej literatúre ide o prvý vážny pokus systematizovať výskumy v tejto oblasti. Ambíciou A. Bitušíkovej bolo priniesť nové inšpirácie pre antropologický výskum kultúrneho turizmu. Renomovaná etnologička pôsobí v súčasnosti ako profesorka na Katedre sociálnych štúdií a etnológie FF UMB, z jej zahraničných pracovných a výskumných aktivít pripomenieme iba najvýznamnejšie: v rokoch 2001 – 2008 pôsobila ako stážistka v Európskej komisii (DG Research) a v Asociácii európskych univerzít (EUA) v Bruseli, od roku 2015 je národnou delegátkou v Standing Working Group on Gender in Research and Innovation pri Rade Európskej únie. Zúročujúc bohaté zahraničné skúsenosti sa snaží autorka motivovať a inšpirovať nielen výskumníkov, ale aj pracovníkov v oblasti kultúrneho turizmu.

Publikácia vznikla v rámci projektu **Kultúrne dedičstvo ako súčasť sociokultúrneho potenciálu rozvoja turizmu v lokálnych spoločenstvách** (VEGA 1/0232/19). Zhromaždený materiál je výsledkom predbežného výskumu, ktorý bol značne ovplyvnený pandemiou

COVID-19, čo neraz spôsobilo ochromenie terénnych výskumov, plány a projektové výstupy bolo nutné flexibilne prispôbovať reálnym podmienkam. Zameraná je na dve úzko súvisiace časti, ktoré sú základom moderných interdisciplinárnych oblastí:

- (a) štúdií o kultúrnom dedičstve (heritage studies);
- (b) štúdií o turizme (tourism studies), analogicky je štruktúrovaná do dvoch kapitol.

V prvej kapitole *Kultúrne dedičstvo: Hlavní aktéri* autorka objasňuje teoretické koncepty kultúrneho dedičstva, jeho komplexné vnímanie (identita, autenticita, komodifikácia). Výsledkom je varovné zistenie (dokladované príkladmi), že nie všetky sú hodné nasledovania, niektoré odrážajú predsudky voči Židom, Rómom či ženám, niektoré podporujú „prejavy antisemitizmu, xenofóbie, rasizmu, homofóbie a iných diskriminačných tendencií“. V nasledujúcich subkapitolách sú predstavení hlavní aktéri turizmu: UNESCO, CoE a EÚ. K najdôležitejším organizáciám patrí UNESCO, ktoré r. 1972 vydalo v Paríži **Dohovor o ochrane svetového kultúrneho a prírodného dedičstva** (na Slovensku prijatý r. 1990). Na základe Dohovoru vznikol r. 1978 **Zoznam svetového dedičstva** (World Heritage List), v r. 2016 obsahoval 1052 vzácných lokalít celého sveta. Šesť lokalít SR bolo zapísaných do Zoznamu svetového kultúrneho a dve do prírodného dedičstva (Pamiatkový úrad Slovenskej republiky, 2022). Autorka doplnkovo uvádza aj reprezentatívny zoznam nehmotného kultúrneho dedičstva. Rada Európy (Council of Europe, skr. CoE) je medzinárodná (medzivládna) organizácia európskych štátov, ktorej hlavným cieľom je ochrana ľudských práv, Slovensko je členom od r. 1993. Významným dokumentom z r. 1987 je napr. **Program kultúrnych trás**, ktorého cieľom je oživenie kultúrnych tradícií známych miest. So Slovenskom súvisí **Európska kultúrna cesta sv. Cyrila a Metoda**. Európska únia (EÚ) významne podporuje zachovanie a ochranu kultúrneho dedičstva jednotlivých členských štátov prostredníctvom rôznych programov. Poskytuje poradenstvo a finančnú pomoc pri organizovaní rôznych podujatí: rok 2018 bol vyhlásený za **Európsky rok kultúrneho dedičstva**, od r. 1985 sa konajú **Dni európskeho kultúrneho dedičstva**, od r. 2013 je udeľovaná **Značka európskeho dedičstva**. Bádateľka interpretuje názory popredných európskych teoretikov, objektívne hodnotiacich činnosť týchto organizácií vo vzťahu ku kultúrnemu dedičstvu, keďže ide o živý, vyvíjajúci sa fond. Zdôraznená je nielen potreba študovať zdedené tradície, treba sa vyvarovať tým, ktoré posilňujú negatívne postoje a reakcie, ako sú extrémny nacionalizmus a xenofóbia. **Spoločná programová iniciatíva o kultúrnom dedičstve** (Joint Programming Initiative in Cultural Heritage and Global Change, skr. JPI CH) vznikla pod záštitou EÚ v r. 2010, koordinuje financovanie cez národné a európske grantové agentúry, od r. 2021 je SR iba pozorovateľom a slovenské univerzity sa nemôžu uchádzať o tieto granty (mierne rušivo pôsobí plný názov JPI CH v angličtine, rovnako aj v obsahu, hoci je už ustálený slovenský preklad tohto dokumentu). **Europa Nostra** bola založená v Paríži r. 1963, má viac ako 40 členov a udeľuje ocenenia v 5 kategóriách – ide o ceny za výnimočnosť v ochrane kultúrneho dedičstva od reštaurovania budov, ich adaptácie na nové použitie až po urbánnu a rurálnu obnovu krajiny. Každoročne je ich udelených okolo 30, na Slovensku bolo ocenených päť projektov. Autorka kriticky poznamenáva, že slovenské kultúrne inštitúcie majú veľký potenciál v tejto oblasti, avšak túto príležitosť málo využívajú (skľučujúci je pohľad na niektoré vzácne objekty čakajúce na rekonštrukciu).

V kapitole *Kultúrne dedičstvo a turizmus* sú zhrnuté podstatné informácie o rôznych druhoch turizmu, môže to byť napr.: rekreačný, ekoturizmus, poznávací, religiózny, zdravotný,

zážitkový, biznis-turizmus a široká kategória prírodného a kultúrneho turizmu. V jednotlivých subkapitolách sa autorka zameriava na históriu kultúrneho turizmu – prvé zmienky vznikli už v 5. stor. p. n. l. v Tébach, medzi najstaršie turistické destinácie patria egyptské pyramídy. Vedecký výskum turizmu s akcentom na kultúrny turizmus je silne podmienený „politickými“ záujmami, keďže kultúrny turizmus je významným zdrojom príjmov pre každý štát a jeho regióny. Bádateľka interpretuje názory odborníkov z rôznych spoločenskovedných oblastí i krajín, dôsledne spracovaný zoznam použitej literatúry môže poslúžiť ako zdroj hlbšieho štúdia. Osobitnú pozornosť venuje skúmaniu turizmu v sociálnej antropológii. Kultúrny turizmus by mal prinášať dobre manažované príležitosti tak pre príslušníkov hostiteľskej krajiny, ako aj pre turistov. V časti *Typológia kultúrneho turizmu* autorka detailne prezentuje až desať jednotlivých typov turizmu (hranice medzi nimi sú variabilné), ale aj rozličné teoretické koncepcie, ktoré ich skúmajú. Upozorníme iba na tie oblasti turizmu, ktoré sú podľa nášho názoru novšie, resp. menej známe/rozšírené, napr.

- a) *gastronomický/kulinársky*;
- b) *festivalový*;
- c) turizmus *autochtónnych kultúr* (záujem o pôvodných obyvateľov prírodných národov – indigenous cultures);
- d) *personálny/osobný* – vyvolaný migráciou obyvateľstva, ide o putovanie do krajín predkov (tejto problematike sa autorka podrobnejšie venuje aj v iných prácach, pozri Bitušíková, 2006).

V ostatnom období vzrastá vedecký záujem aj o tzv. *temný turizmus* (dark/black/morbid tourism) – na miesta ľudského utrpenia, prírodných a ekologických katastrof, vojnových udalostí, zajateckých a koncentračných táborov, nejasných úmrtí. Cieľom môžu byť primárne – autentické miesta alebo sekundárne – múzeá a expozície. Vznikajú však aj kritické vedecké práce (asi od r. 1996), ktoré polemizujú o akceptovateľnosti temného turizmu, najmä o jeho etickej stránke, napr. či je vhodné z neho profitovať (bolestivosť a traumatické spomienky), ako (a či) sa reálne prezentujú historické fakty. Z autorkiných zistení vyplýva, že téma temného turizmu je veľmi rozsiahla a mohla by postačiť na samostatnú publikáciu (zoznam miest a krajín ľudských tragédií sa aj v súčasnosti bezprecedentne rozširuje).

Na základe podrobného štúdia zahraničných materiálov a ich komparácie s názormi slovenských teoretikov, ako aj vlastného terénneho výskumu, zostavila autorka hodnotnú faktograficky nasýtenú publikáciu, použité zdroje konzistentne uvádza v zozname literatúry. Ilustračnú funkciu plní výber z bohatého fotoarchívu autorky, prezentujúci vybrané lokality z nášho i svetového kultúrneho dedičstva, užitočný je aj obsažný poznámkový aparát s odkazmi na internetové zdroje. Veríme, že monografia rozšíri pohľad etnológov a sociológov, pracovníkov v oblasti turizmu a verejnej správy, iste však zaujme aj širšie publikum. Odporučiť ju možno tiež ako doplnkový študijný materiál pre študentov cestovného ruchu, ekonomických a filologických odborov. Inšpiratívne pôsobí záverečná výzva na hlbšie interdisciplinárne bádanie, A. Bitušíková vyzdvihuje hodnoty a poslanie turizmu v tom najširšom zmysle slova: „Kultúrne dedičstvo a turizmus majú veľký potenciál prehĺbovať európsku a globálnu spoluprácu, solidaritu, spolupatričnosť, rezilienciu a humanitu.“

Referencie

Bitušíková, A. (2006). *Transnárodná migrácia z pohľadu sociálnej antropológie*. Ústav etnológie SAV.

Pamiatkový úrad Slovenskej republiky. (25. 03. 2022). *Svetové dedičstvo*.

<http://www.pamiatky.sk/sk/page/svetove-dedicstvo>

Ľ. Ilievová, E. Juríková, M. Lichner a kol.
Prvá ošetrovateľská škola v Bratislave v prizme
pastoračnej charizmy Kongregácie milosrdných
sestier Svätého kríža

DOI: 10.31577/EtnoRozpra.2022.29.1.12

Magdaléna Paríková

Kontakt / Contact

doc. PhDr. Magdaléna Paríková, CSc., Bratislava, Slovenská republika,
e-mail: parikovam48@gmail.com

Ako citovať / How to cite

Paríková, M. (2022). Ľubica Ilievová, Erika Juríková, Miloš Lichner a kol. Prvá ošetrovateľská škola v Bratislave v prizme pastoračnej charizmy Kongregácie milosrdných sestier Svätého kríža. *Etnologické rozpravy*, 29(1), 132-134. <https://doi.org/10.31577/EtnoRozpra.2022.29.1.12>

Ľubica Ilievová, Erika Juríková, Miloš Lichner a kol.: *Prvá ošetrovateľská škola v Bratislave v prizme pastoračnej charizmy Kongregácie milosrdných sestier Svätého kríža*. Banská Bystrica: Bratislava: Dobrá kniha, 2020, 181 s.

Ako o tom svedčí aj pripravované číslo časopisu *Etnologické rozpravy*, výskum tela v sociálnom a kultúrnom kontexte patrí v súčasnosti už ku klasickým témam etnológie a sociokultúrnej antropológie. Napokon to dokladá aj historiografia etnografických prameňov a publikovaných prác, keď pertraktovaná problematika sprostredkovala tradičné praktiky uzdravovania človeka, ale i domácich zvierat pod názvom liečiteľstvo, ľudová medicína a i. Avšak nositeľom vedomostí boli jedinci, ktorí získavali znalosti liečenia sprostredkované z generácie na generáciu. Bolo to neinštitucionalizované odovzdávanie znalostí, ktoré zabezpečovali uzdravovanie obyvateľstva v prevažne skromnej sieti starostlivosti vidieka na rozdiel od väčších miest. Veľkým krokom, ktorý možno pokladať v určitom zmysle za ošetrovateľské školy, avšak bez inštitucionalizovaného usmernenia, boli už v 16. a 17. storočí aj na Slovensku organizované tzv. „ránhojičské školy“, nakoľko boli zamerané na ošetrovateľskú starostlivosť (Ilievová, Juríková, Lichner a kol., 2020: 13). Stále však v Uhorsku chýbala špeciálna lekárska fakulta, kde by mohli domáci záujemcovia získať znalosti na výkon povolání, ako napr. chirurg (niekdajší „ránhojič“).

Zlepšenie nielen úrovne a väčšieho záujmu o starostlivosť a o zdravotníctvo nastalo vďaka tereziánskym a jozefínskym reformám už v 18. storočí vďaka komplexnej reforme obsiahnutej v kráľovskom mandáte Márie Terézie – **Všeobecné nariadenie o úprave zdravotníckych pomerov** (Generale normativum in re sanitatis). Obrovskou zmenou boli reformy na jezuitskej Trnavskej univerzite – existujúcej už od r. 1635. Podľa vzoru nemeckých univerzít sa prišlo k zoštatneniu univerzity a lekárska fakulta začala svoju činnosť (Kopecký, 2002: 37). To umožnilo zvýšenie vzdelania lekárov a pôrodných asistentiek, keďže takýto stupeň vzdelania ošetrovatel'ky dovtedy nemali.

Vznik novej povojnovej republiky do veľkej miery posunul vzdelávanie pracovníkov v zdravotníctve tak na úrovni lekárov, ako aj pomocného personálu. Prispel k tomu zákon o zriadení štátnej univerzity, ktorá bola premenovaná na Univerzitu Komenského so začiatkom výučby na Lekárskej fakulte v školskom roku 1923/24 (Krajčovičová, 2009). Na základe týchto zmien vznikali ošetrovateľské školy so systematickým vzdelávaním budúcich diplomovaných ošetrovateliek chorých. Dôležité je uviesť, že súčasťou vzdelávania ošetrovateliek bolo aj štúdium humanitných predmetov, ako aj tzv. nadstavbového štúdia psychológie. Zachovávanie mlčanlivosti bolo povinné dodržiavať nielen u diplomovaných ošetrovateliek chorých, ale aj u ošetrovateliek/ošetrovateľov na skúšku. Po ukončení štúdia boli povinní hlásiť sa politickému okresnému úradu, v prípade rehoľných sestier prináležala povinnosť hlásiť sa predstavenstvu konkrétneho rádu.

K rozvoju vzdelávania v rámci ošetrovateľských škôl prispievala zložitá sociálna a zdravotná situácia obyvateľstva v medzivojnovom období, keď sa šírili epidémie tuberkulózy, španielskej chrípky, značne rozšíreného očného ochorenia – trachomu, týfu a iných chorôb. Osobitná pozornosť ošetrovateľského vzdelávania sa venovala znižovaniu dojčenskej úmrtnosti. Súčasťou práce ošetrovateliek bola tiež starostlivosť o Rómov. Zasadou zakladania a existencie ošetrovateľských škôl bolo zlepšiť sociálnu situáciu, predovšetkým vo vidieckom prostredí, zvlášť v mnohohodných rodinách agrárneho obyvateľstva.

Tak ako vo viacerých oblastiach Európy (Francúzsko, Čechy, Nemecko, Rakúsko, Anglicko, ale aj Spojené štáty), pôsobila medicínsko – sociálna pomoc, ktorá sa nazývala *Kongregácia milosrdných sestier Svätého kríža* (krížové sestry). Na Slovensko prichádzala v r. 1865 s požiadavkou vzdelávať mládež a starať sa o chorých (Hauptvoglová, 2008). Vznikla v r. 1865 vo Švajčiarsku a patrí regulovanej tretej reholi sv. Františka. Hlavným cieľom bola pomoc chudobným, a predovšetkým vzdelávanie žien. Najstaršou filiálkou sestier boli Zlaté Moravce (Bátorová, Řeháček, 1998). Nemocnica s tromi oddeleniami – chirurgické, interné a oddelenie prenosných chorôb, a neskôr aj gynekologicko-pôrodné oddelenie existovala do r. 1957, keď socialistický systém zdravotníctva likvidoval zariadenia v gescii cirkvi. Úspešný začiatok výučby, pomoc Ministerstva verejného zdravotníctva v r. 1929 umožnil uskutočnenie stavebnej úpravy objektu a pristúpilo sa ku kurzu a štúdiu 20 milosrdných sestier ako aj 40 sestier civilných. Na výučbe sa podieľali lekári Štátnej nemocnice v Bratislave.

Postupne sa výučba ošetrovateľstva rozširovala, a najmä odborne zdokonaľovala. Jednotlivé dôležité reálie o existencii ošetrovateľského vzdelávania v kontexte „vnútorného života“ milosrdných sestier Svätého kríža vo svetle pravidiel ich kongregácie sú spracované v parciálnych podkapitolách publikácie (Ilievová, Juríková, Lichner a kol., 2020: 93-

144). Za zvlášť prínosné možno považovať konkrétne údaje o existencii ošetrovateľského vzdelávania, ktoré kongregácia sestier považovala za poslanie v zložitých povojnových obdobiach prvej a druhej svetovej vojny, ako aj participáciu pri vzniku profesionálneho vzdelávania v ošetrovateľstve strednej Európy.

Z hľadiska pomocnej historickej vedy „feleristiky“, zaoberajúcej sa vyznamenaniami v najširšom slova zmysle, sa žiada poznamenať, že kongregácia v oblasti ošetrovateľského vzdelávania prispela ku vzniku a udeľovaniu vlastného ošetrovateľského odznaku po ukončení štúdia. Zaujímavá je aj symbolika výtvarného stvárnenia odznaku. Táto aktivita je v publikácii dokumentovaná zaujímavým obrazovým materiálom, ako aj bohatou fotografickou prílohou o aktivitách a existencii ošetrovateľskej školy v Bratislave a v Európe.

Publikácia prispieva nielen k dejinám zdravotníctva na Slovensku. Napriek tomu, že bola uvedená ošetrovateľská škola vtedajšou komunistickou mocou zrušená, poskytla vzdelanie viac ako päťsto profesionálnym ošetrovateľkám a ošetrovateľom. Nesporne prispela aj k zvýšeniu sociálneho cítenia obyvateľov a podnietila záujem o štúdium záujemcov v tejto špecializácii. Obsahom a zameraním jednotlivých kapitol publikácia obohatila poznatky o dejinách zdravotníctva o doteraz nepublikovaný pramenný materiál, ktorý dokladá i existenciu Stredných zdravotníckych škôl.

Založenie prvej ošetrovateľskej školy v Bratislave pokračuje v tradícii svojím zameraním na pôde Vysokej školy zdravotníctva a sociálnej práve sv. Alžbety v Bratislave. Od roku 2010 oceňuje táto škola svojich absolventov a pedagógov formou brošní so symbolom ošetrovateľstva.

Referencie

Bátorová, S., Řeháček, R. (1998). Zdravotnícka starostlivosť v Zlatých Moravciach. In M. Bátora, M. Zaťko (Ed.), *Zlaté Moravce*. Martin: Neografia.

Hauptvoglová, M. (2008). *Dejiny Slovenskej provincie Milosrdných Sestier Svätého kríža pod ochranou sv. Alžbety*. Bratislava: Lúč.

Ilievová, Ľ., Juríková, E., Lichner, M. a kol. (2020). *Prvá ošetrovateľská škola v Bratislave v prizme pastoračnej charizmy Kongregácie milosrdných sestier Svätého kríža*. Bratislava: Dobrá kniha.

Kopecký, Š. (2002). Lekárska fakulta Trnavskej univerzity 1769-1777. *Studia historica Tyrnaviensia*, 1(1), 17-61.

Krajčovičová, N. (2009). *Slovensko na ceste k demokracii*. Bratislava: Historický ústav SAV.

Študentská vedecká a odborná konferencia 2022: Katedra etnológie a muzeológie a Katedra muzikológie FiF UK

Student conference 2022: Department of Ethnology
and Museology and Department of Musicology

Magdaléna Martišková

Kontakt / Contact

Magdaléna Martišková, Filozofická fakulta, Univerzita Komenského v Bratislave, Gondova 2, 811 02 Bratislava, Slovenská republika, e-mail: martiskova27@uniba.sk

Ako citovať / How to cite

Martišková, M. (2022). Študentská vedecká a odborná konferencia 2022: Katedra etnológie a muzeológie a Katedra muzikológie FiF UK. *Etnologické rozpravy*, 29(1), 135-138.

Na pôde Filozofickej fakulty UK – Katedry etnológie a muzeológie v spolupráci s Katedrou muzikológie sa 29. 4. 2022 konala **Študentská vedecká a odborná konferencia**. Príspevky pred odbornou hodnotiacou komisiou, ktorú tvorili: doc. PhDr. Kornélia Jakubíková, CSc., doc. Mgr. Vladimír Zvara, PhD., Mgr. Juraj Janto, PhD. a Bc. Zuzana Poláková, prezentovalo sedem študentiek a študentov. Moderátorom podujatia bol Mgr. Michal Uhrin, PhD. Konferencia sa konala prezenčne a zároveň dištančne cez platformu MS Teams.

V prvej časti prihlásení študenti prostredníctvom prezentácií predstavili svoje príspevky zo študijných odborov, boli konfrontovaní s pripomienkami a otázkami komisie, prípadne aj iných účastníkov tohto verejne prístupného podujatia.

Cieľom každého následného tvorivého dialógu bola nielen možnosť vlastnej odbornej seberealizácie, ale aj získanie nových uhlov pohľadu na zvolenú problematiku, nových skúseností, informácií a v neposlednom rade overenie si vlastnej odbornej úrovne v konkurencii. O to viac mrzí, že ŠVOK v poslednom období zaznamenáva čoraz menší počet príspevkov.

Ako prvá vystúpila študentka druhého ročníka bakalárskeho štúdia Magdaléna Martišková s príspevkom: **Na úrade či v kostole? Výber sobášneho obradu v kontexte inštitucionálnej príslušnosti**. Práca bola zameraná na svadobné obrady a rituály spojené s uzavretím manželstva z hľadiska preferencie výberu obradu (cirkevný/civilný). Výskum sa sústredil na zaznamenanie prístupu k oboj formám sobášneho aktu v sledovanom

období. Základom práce bol okrem teoretického základu aj terénny výskum realizovaný v obci Velušovce a jej okolí. Práca bola inšpirovaná teóriami A. van Gennepa a V. Turnera o prechodových rituáloch jednotlivca v kontexte života celého spoločenstva, ako aj teoretickým prístupom P. Bourdieu, ktorý poskytol pohľad na inštitucionálnu zložku zodpovednú za dodržiavanie obradov. Podľa prezentujúcej získaný materiál môže byť podkladom pre ďalšiu prácu komparatívneho alebo interpretačného charakteru.

Nikola Pavlíková sa v príspevku **Reprezentácie a podoby tradičného ľudového odevu** rozhodla zaoberať reprezentáciami kroja (tradičného odevu v minulosti), ako odevu funkčného a estetického v jeho konkrétnej materiálnej podobe v rôznych vekových kategóriách. Zámerom bolo aj porovnať tieto reprezentácie s odborným vymedzením tradičného odevu. Závery prezentované v jej práci sú výsledkom analýz jednotlivých interview pochádzajúcich z etnografického terénneho výskumu, ktorý realizovala v niekoľkých etapách v rurálnom prostredí – v šiestich obciach na východnom Slovensku v regióne Šariš. V tejto lokalite skúmala reprezentácie tradičného ľudového odevu po stránke materiálnej i estetickej a taktiež príčiny a okolnosti vytvárania si konkrétnych predstáv. Konštatovala, že téma odievania a odevu je stále veľkou odbornou výzvou. Jej cieľom bolo poukázať na to, že v súčasnosti má výskum reprezentácií tradičného ľudového odevu význam predovšetkým preto, aby sme odhalili jeho miesto v súčasnej spoločnosti. V závere uviedla, že v povedomí a predstavách ľudí má tradičný ľudový odev ešte stále miesto a považujú ho za hodnotu, ktorú je potrebné chrániť.

Ján Dubravčák súťažil s prácou **Reprezentácie rizika. Eliminovanie rizika pandémie COVID-19 a postoje k preventívnym opatreniam**. Cieľom jeho práce bolo prezentovať etnografický materiál zozbieraný počas druhej a tretej vlny pandémie COVID-19 na Slovensku, ktorý obsahoval výpovede respondentov či respondentiek a ich postoje k preventívnym opatreniam. Pri interpretácii získaných dát využil kultúrnu teóriu podľa Mary Douglasovej, ktorá sa z perspektívy symbolickej antropológie venovala symbolickému znečisteniu, nebezpečenstvu a riziku v západných i kmeňových spoločnostiach. Konkrétne sa v práci zamerail na aspekt eliminovania ohrozenia v súvislosti s krokmi verejných i odborných autorít s cieľom zamedziť šírenie vírusu. Predpokladal, že aj v súvislosti s reprezentáciami rizika ochorenia COVID-19 na Slovensku si ľudia pandémiu vysvetľujú práve s odkazom na politizáciu. Z morálnych hodnôt vyvstáva do popredia aspekt starostlivosti a neohrozovania ostatných členov spoločnosti na zdraví či živote. Vo všeobecnosti je možné z výsledkov výskumu konštatovať, že pandémia ovplyvnila nielen politický, mediálny či medicínsky sektor, ale v rozličných odtieňoch sa dotýka aj kultúrneho rámca spoločnosti.

S príspevkom **Charakteristika hudobných systémov arabského maqām a dastgāh a úvod do ich porovnania** vystúpila študentka muzikológie Zuzana Petrovičová Bystrická. Arabský (alebo turecký) *maqām* a perzský *dastgāh* sú dve rôzne tradície, ktoré však majú svoj spoločný koreň v starovekej Perzii a Sasánovskej ríši pred ovládnutím islamu. Štúdium bolo pomerne náročné, a to hlavne kvôli rozdielnym názorom na hudobné systémy. Problémom výskumu bola aj odlišnosť názorov na tematiku u teoretikov a interpretov, ako aj u teoretikov medzi sebou navzájom. Analýza *maqām* a *dastgāh* však môže priniesť nové prepojenia medzi arabskou (ako aj samostatnou tureckou) a perzskou kultúrou, ktorých história sa prepája. Túto tradíciu by bolo určite prínosné bližšie preštudovať a analyzovať. Výsledkom by mohla byť ešte jasnejšia predstava o perzskej hudobnej teórii, vzniku a fungovaní systému *dastgāh* v porovnaní so systémom *maqām*.

Cieľom práce Anežky Janolovej: **Generačné rozdiely v reprezentáciách menštruácie u žien**, ako už názov uvádza, bolo opísať generačné reprezentácie menštruácie u žien a zistiť, aké sú v nich rozdiely. V práci vychádzala z výsledkov etnografického výskumu, ktorý realizovala k diplomovej práci. Zozbierané etnografické dáta spracovala doménovou analýzou, ktorú interpretovala prostredníctvom teórie Mary Douglas (koncept znečistenia), Nancy Scheper-Hughess a Margaret Lock (koncept troch tiel). Taktiež využila antropologické štúdie z oblasti antropológie rodu, medicínskej antropológie a etnológie. Z výsledkov jej výskumu vyplýva, že jedným z generačných rozdielov v reprezentáciách menštruácie je prístup k ženským hygienickým potrebám. Reprezentácia menštruácie u žien bola spomínaná s negatívnymi emóciami. Medializácia medicínskych poznatkov je tiež dôležitá pri reflektovaní vplyvu reklamy na menštruáciu. V závere skonštatovala, že aj keď pozorujeme progres v jednotlivých javoch spojených s menštruáciou, ktoré znamenala vo svojej práci, stále je prvá menštruácia spojená s pocitom strachu a hanby. Preto sa na konci práce zamýšľala najmä nad otázkou, ktorú objavila na sociálnej sieti ako komentár k príspevku stránky Zomri, kde žena napísala „Ako majú byť tí mladí iní, keď ich vychováame my?“

Ďalším prezentovaným príspevkom bola práca Heleny Zsilinszkej: **Dielo Leopolda Dušinského v kontexte dobovej tvorby**. Obsahom jej práce, ktorá sa snažila nadviazať na predchádzajúcu bakalársku prácu, bolo tentokrát priblížiť jeho dielo v kontexte dobovej tvorby. Najdôležitejším aspektom bol kontakt so zachovanými hudobnými pamiatkami zo zbierky, predstavenie hudobných prameňov s autorstvom L. Dušinského. Upriamila v nej pozornosť na zásadné vplyvy prostredia formujúce hudobný jazyk nielen Dušinského, ale aj dobovej hudobnej tvorby. K celkovému priblíženiu hudobného jazyka L. Dušinského prispievajú kapitoly odrážajúce hlbší pohľad na vybrané kompozície regenschoriho. Jej pozornosť bola venovaná textovej stránke diel, ktorá je úzko prepojená s ich hudobným stvárnením. Okrem spomínaných analýz priniesla aj prepisy latinských a maďarských textov podľa ortografie originálneho zdroja a ich následné preklady.

Barbora Siváčková sa v príspevku **Nepotizmus** zamerala priamo na prejavy nepotizmu a na vyjadrenia respondentov s ním súvisiace. Charakterizovala opisy nepotizmu, ktorý výrazne ovplyvňuje hierarchiu medicíny a postoj respondentov voči nemu. Ako v prezentácii spomenula, objavila v teréne dva druhy nepotizmu – využívaný a odmietaný, ktoré predstavila. Predkladaná práca predstavuje časť výskumu k diplomovej práci **Rodový aspekt hierarchie v biomedicínskej inštitúcii**, nepodala preto úplný ponor do problematiky. Ako však autorka príspevku uviedla, samotný výskum otvoril viac otázok, ako ich uzavrel. Ponúkla veľmi stručný úvod do danej problematiky, ktorá je špecifická a určite zaujímavá a aktuálna.

Odborná komisia ocenila príspevky a udelila prvé tri miesta študentom, ktorí budú univerzitu reprezentovať na celoslovenskej prehliadke študentských prác. Prvé miesto získala Anežka Janolová, druhé Nikola Pavlíková a tretie Zuzana Petrovičová Bystrická. Nikola Pavlíková bola po hlasovaní ocenená aj Cenou študentov.

Študentská konferencia vedeckých a odborných prác sa po čase konečne mohla uskutočniť prezenčnou formou a musíme skonštatovať, že tento ročník bol výborne organizačne pripravený, vďaka prezentujúcim aj odbornej komisii priniesol zaujímavé témy a veľa následných podnetov na diskusiu, čím bol pre všetkých obohacujúci a prínosný.



Obr. 1.

Spoločná fotografia po ukončení katedrového kola ŠVOK
Zdroj: Dominika Lešková, 2022.

Zoznam súťažných prác:

Zuzana Petrovičová Bystrická: *Charakteristika hudobných systémov arabského maqām a dastgāh a úvod do ich porovnania.*

Ján Dubravčák: *Reprezentácie rizika. Eliminovanie rizika pandémie COVID-19 a postoje k preventívnym opatreniam.*

Anežka Janolová: *Generačné rozdiely v reprezentáciách menštruácie u žien.*

Magdaléna Martišková: *Na úrade či v kostole? Výber sobášneho obradu v kontexte inštitucionálnej príslušnosti.*

Nikola Pavlíková: *Reprezentácie a podoby tradičného ľudového odevu.*

Barbora Siváčková: *Nepotizmus.*

Helena Zsilinszká: *Dielo Leopolda Dušinského v kontexte dobovej tvorby.*

Kurz „Interdisciplinárne štúdium klimaticky neutrálneho mesta“

Course “Interdisciplinary study of the climate neutral city”

Eva Thonhauserová

Kontakt / Contact

Bc. Eva Thonhauserová, Filozofická fakulta, Univerzita Komenského v Bratislave, Gondova 2, 811 02 Bratislava, Slovenská republika, e-mail: thonhauserova2@uniba.sk

Ako citovať / How to cite

Thonhauserová, E. (2022). Kurz „Interdisciplinárne štúdium klimaticky neutrálneho mesta“. *Etnologické rozpravy*, 29(1), 139-141.

Mestá pokrývajú približne 3% povrchu Zeme, ale produkujú viac ako 70% našich emisií skleníkových plynov. Odhaduje sa, že do roku 2050 bude takmer 85% obyvateľov žiť v mestských oblastiach (Európska komisia, b. d.). Jednou z reakcií Európskej únie na zhoršujúcu sa klimatickú situáciu je misia **Klimaticky neutrálne a inteligentné mestá**, ktorej metou je do roku 2030 dosiahnuť 100 klimaticky neutrálnych miest. Cieľ je jasne definovaný, no spolu s ním sa vynára množstvo otázok: Ako dosiahnuť klimatickú neutralitu v mestách? Ako také mestá vyzerajú? A v neposlednom rade: Čo sú to vlastne klimaticky neutrálne mestá? Nad podobnými, a mnohými ďalšími otázkami sme sa hlbšie zamýšľali na kurze **Interdisciplinárne štúdium klimaticky neutrálneho mesta**, ktorý organizovala aliancia ENLIGHT. Cieľom kurzu bolo hĺbkové ponorenie sa do danej témy v teoretickej i praktickej rovine.

Účastníkmi kurzu boli študenti deviatich európskych univerzít. Na začiatku sme boli rozdelení do šiestich tímov – každý tím sa zaoberal jednou z kľúčových tém v kontexte klimatickej neutrality – mobilita, energia, voda. Prvých sedem týždňov kurzu prebiehalo prostredníctvom online prednášok, diskusií a tímovej práce. Každý týždeň nám prednášali dvaja odborníci na rôzne témy, ako napríklad: udržateľné plánovanie miest, energetika budov, cirkulárna ekonómia, vyvolávanie zmien v správaní, vodné technológie a podobne. Po prednáškach sme sa so svojim tímom „stretli“ v online priestore. Kládli sme si „esenciálne otázky“, ktoré nám z prednášok vyplývali a diskutovali sme o nich. Interdisciplinárny charakter kurzu zabezpečoval obsiahle i obsažné diskusie. Tím zaoberajúci sa mobilitou, ktorý som si vybrala, mal sedem študentov s rôznorodým študijným zameraním (napríklad: Environmentálne a infraštruktúrne plánovanie, Ekonómia, Biologické inžinierstvo, Inovatívna recyklácia, Geografia a plánovanie, atď.). Práve naše

rôznorodé odborné zázemia nám nastavovali odlišné optiky na rovnaké témy. Aj vďaka tomuto aspektu sme si týždeň čo týždeň prehľbovali a rozširovali vedomosti o koncepte klimatickej neutrality miest.

Ôsmy týždeň niesol názov *Immersive week*. Hostiteľom i organizátorom bola Univerzita v Gente. Cieľom tohto doslova „pohlcajúceho týždňa“ bolo vytváranie reálnych projektov, ktoré budú (v kontextoch tém mobility/energia/voda) navrhovať, ako zabezpečiť klimatickú neutralitu *Meulestede* – štvrte mesta Gent. Pri vytváraní projektov sme využívali poznatky nadobudnuté počas kurzu i vlastné – získané počas doterajšieho štúdia.

Čo sú to teda klimaticky neutrálne mestá? Ako sa dá v ich kreovaní využívať štúdium kultúrnej antropológie? Klimaticky neutrálne mesto je veľmi komplexný a komplikovaný koncept. Najjednoduchšie by sa dal definovať ako typ mesta, v ktorom dochádza k rovnováhe medzi vyprodukovanými emisiami uhlíka a ich pohlcovaním z atmosféry. Dosiahnutiu takejto rovnováhy predchádza obrovské množstvo teoretických východísk a praktických riešení, ktoré sa musia udržateľne zakotviť v špecifických podmienkach danej lokality. Preto je nevyhnuté, aby sa na taký komplex problematik nastavila interdisciplinárna optika. Práve tu nachádza svoje využitie aj kultúrna antropológia, ktorej štúdium predostiera široký diapazón rôznorodosti, no zároveň mnohých podobností kultúr a ľudských štruktúr správania. Keďže sa táto vedecká disciplína zaoberá človekom, sociálnymi skupinami a ich vývojom do dnešných podôb, vie ponúknuť relevantné koncepcie, dáta, hypotézy i návrhy aj pri riešení takých konceptov, akým sú klimaticky neutrálne mestá. Vzťah medzi kultúrnou antropológiou a ekológiou je teda úzko spätý – existuje pretrvávajúca potreba riešiť environmentálne problémy, ich dopady na ľudí žijúcich v konkrétnych časopriestoroch a kultúrach.

Ako som uviedla na začiatku, misia **Klimaticky neutrálne a inteligentné mestá** je reakciou na bezprecedentný problém, v ktorom sa ľudstvo nachádza. Je ním klimatická kríza, ktorá je dôsledkom rozsiahlej ľudskej činnosti, silne zakorenených zvykov a konzumných vzorcov správania sa. Implementácii možných riešení však vždy predchádza jeden zásadný medzikrok – zmena v ľudskom správaní. Jej dosiahnutie je mimoriadne náročné. Vyžaduje si citlivo a odborne premyslené stratégie. Aj z týchto dôvodov vnímam štúdium antropológie ako vysoko prínosné pre odbornú debatu o predmete klimaticky neutrálnych miest.

Kurz **Interdisciplinárne štúdium klimaticky neutrálneho mesta** hodnotím ako vysoko prínosný z odbornej i osobnej roviny. Počas kurzu som si stále viac uvedomovala dôležitosť kultúrnej antropológie, ako relevantnej vedeckej disciplíny, ktorá má čo povedať v interdisciplinárnych odborných diskusiách i v následných možných riešeniach problému klimaticky neutrálnych miest. To len dokazuje širokospektrálnu uplatniteľnosť tohto vedného odboru. Myslím si, že zapojiť študentov vysokých škôl do reálneho riešenia problému, ktorý sa ich generácie bezprostredne dotýka, je zásadné a prelomové. Projekty, ktoré vzišli z kurzu, boli hodnotené odbornou radou a budú použité prinajmenšom ako inšpirácia a prinajlepšom ako návod pri dosahovaní klimatickej neutrality vo štvrti *Meulestede* v meste Gent. V každom prípade bolo študentom umožnené „mať slovo pri hýbaní budúcnosťou“. Projekty ako tento dávajú hlas a cenné skúsenosti mladej generácii a to pokladám za nesmierne cenné, ako z akademického, tak z osobného hľadiska.

Referencie

Európska komisia. (b. d.). *Misia Klimaticky neutrálne a inteligentné mestá*. https://ec.europa.eu/info/sites/default/files/research_and_innovation/funding/documents/ec_rtd_mission-cities-citizens-summary_sk.pdf