

## Antropologie sexuality II-2009-2010-01

**sex** (z latiny: *sexus*, „pohlaví“), pohlaví, jako souhrn anatomických, morfologických a fyziologických znaků, které mají přímý nebo nepřímý vztah k rozmnožování, je často definováno jako: 1) „biologicky neměnné“ a 2) jako „duální“ (buď mužské, nebo ženské). Nicméně mnoho odborníků a odbornic v různých akademických oborech již poměrně dlouhou dobu poukazuje na to, že i „pohlaví“ je kulturní a historický produkt, jehož konstrukce je závislá na kontextu. Každé historické období a kulturní kontext vytváří jiné definice těla (a tudíž i pohlaví), na základě jiných biologických a lékařských znalostí a výzkumů, jež poukazují na historickou proměnlivost a závislost těchto definic. Sama medicína, biologie či psychologie operuje s mnohonásobnými definicemi pohlaví, které dokazují, že jednotná a jediná správná definice je nejen nemožná, ale zároveň slouží politickým a společenským požadavkům dané doby a místa. Viz například práci Thomase Laqueura, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud* (Rysy sexu: Tělo a gender od Řeků k Freudovi, 1990) či práci bioložky Anne Fausto-Sterling, *Myths of Gender: Biological Theories about Women and Men* (Mýty o genderu: Biologické teorie o ženách a mužích, 1985).

**sexualita**, zastřešující termín pro způsob nahlížení, chápání a organizace sexuálního chování a touhy ve společnosti. Sexualitu je možné definovat buď na individuální úrovni jako chápání a uchopení vlastních erotických a emocionálních potřeb a tužeb a z nich plynoucí sexuální chování jedince nebo na úrovni společenské/kolektivní jako určitý mechanismus organizace a regulace erotických vztahů a chování mezi členy daného společenství.

**sexismus**, hodnocení jednoho \*pohlaví jako nadřazeného druhému. Sexismus mohou projevovat jedinci i instituce. Zakládá se na \*genderových stereotypch a na rozdělení lidí podle genderových rolí, tj. striktně dodržuje obecnou představu o tom, jaký má být/jak se má chovat typický muž a jaká má být/jak se má chovat typická žena s odvoláním na biologickou předurčenost mužů a žen k určitému chování a postavení ve \*společnosti.

Sexismus je v současnosti většinou zaměřen proti ženám a bývá také nazýván mužským \*šovinismem. Průvodními znaky jsou znevýhodnění v profesní dráze, nižší mzda za stejnou práci, vyšší zastoupení v neatraktivních a špatně placených zaměstnáních apod. V souvislosti se sexismem se často používá pojem sexistický jazyk, který muže nadřazuje ženám prostřednictvím gramatických jevů (označování žen mužským rodem například „Nováková – referent“), stylistických jevů (ženy až na druhém místě například „kolegové a kolegyně“) nebo různých ustálených spojení, bonmotů apod. (vtipy o blondýnách, ženy za volantem ...). Termín „sexismus“ byl vytvořen po vzoru \*rasismu, neboť podle kritiků (či kritiček)

prosazuje podobně exkluzionistické a utlačovatelské principy.

**gender** (z angličtiny: *gender*, „rod“), jeden ze základních (konstitutivních) sociálních konstruktů a organizačních principů lidské společnosti, který se promítá do všech aspektů a úrovní společenského života. Ve své podstatě je vyjádřením představy, že se lidské bytosti dělí na dvě skupiny, ženy a muže, které mají do značné míry odlišné maskulinní a femininní charakteristiky, vlastnosti, schopnosti atd. Jedná se tedy o koncept vztahový, neboť \*maskulinita má smysl pouze ve vztahu (protikladu) k \*femininitě, který ukazuje, že rozdíly mezi muži a ženami nevyplývají z biologických rozdílů, ale podle Iris Marion Youngové (1990) jde o množinu struktur a podmínek, které vymezují, co to typicky znamená být ženou či mužem v dané společnosti, i typický způsob, jakým ženy a muži žijí tuto situaci. Prakticky ve všech známých společnostech gender navíc vyjadřuje asymetrii – maskulinita je chápána jako nadřazená (dominantní) femininitě a jako norma, od které je femininita odvozena (v této souvislosti hovoříme o \*androcentrismu).

Jako všechny sociální konstrukty jsou femininita a maskulinita konstrukty kulturně a historicky specifické, tj. v různých historických obdobích a v různých kulturách odkazují na různé charakteristiky, vlastnosti atd., a pluralitní, tj. v každé kultuře existuje vedle sebe více definic maskulinity a femininity, které však opět nejsou rovnocenné. Podle Michaela Kimmela (2000) jsou dvě z nich, tzv. hegemonní maskulinita a preferovaná femininita, normativní a vůči nim se musí všichni jedinci dané skupiny vymezovat a podle nich jsou posuzováni ostatními, kteří s nimi interagují na základě představ o tom, jaké jsou „přirozeně“ ženské/mužské vlastnosti, chování atd. Stejně jako ostatní sociální konstrukty má také gender své materiální vyjádření, je „materializován“ prostřednictvím lidské aktivity, práce.

Na základě kulturně specifických představ o femininitě a maskulinitě (často ve formě \*stereotypů) si lidé formují vlastní \*identity, vzájemně interagují a organizují si i společenské vztahy a instituce. Vstupují do sociálních vztahů s konkrétními genderovými koncepty, které nevyhnutelně ovlivňují jejich jednání a chování, a zároveň tak tyto představy reprodukují, udržují gender při životě jako důležitou sociální strukturu. Jinými slovy, gender umožňuje orientovat se v sociálních vztazích a nabízí víceméně jasná pravidla a normy pro sociální interakci, zároveň však omezuje jejich možnou škálu na ty, které jsou v konkrétní kultuře akceptovatelné.

O genderu lze uvažovat na třech úrovních (Kimmel, 2000). Na individuální úrovni pracuje většina lidí s jednoduchou binaritou – jsem žena, jsem muž – a na jejím základě si aktivně konstruuje \*genderovou identitu. Protože identity, včetně genderových, jsou vždy kulturně a jazykově situovány a při jejich formování lidé vychází z dostupných kulturních zdrojů, mají

například lidské bytosti, které se v naší kultuře definují jako ženy, tendenci konstruovat si identity skrze péči o druhé a upozadňování sebe sama, tedy v duchu představ o preferované femininitě. Bytosti, které se definují jako muži, si naopak formují identity kolem dominance a mají tendenci k sebestřednosti a sebezprosování. Důležité však je, že vlastní identity nevnímají jako sociálně konstruované, ale jako cosi esenciálního, přirozeného, biologicky podmíněného, tj. v duchu \*biologického esencialismu.

Femininita a maskulinita jsou na individuální úrovni „materializovány“ nejen prostřednictvím neustálé práce na správném maskulinním/femininním vzhladu (oblečení, účesy, kosmetika atd.), ale doslova se vpisují do lidských těl. V této souvislosti francouzský sociolog Pierre \*Bourdieu (2000) hovoří o tzv. somatizaci nadvlády, kdy ženy somatizují podřízenost, tj. mají tendenci se jakoby zmenšovat, zaujímat menší prostor či se vyhýbat přímým pohledům, a muži somatizují dominanci, pro kterou je charakteristické ztělesňování síly, agresivity či sportovní zdatnosti. Odlišné formy somatizace jsou výrazem „dělání“ femininity/maskulinity v souladu s genderovými normami. Opakování kulturně přijatelného femininního/maskulinního chování je zpětně legitimuje a reprodukuje.

Gender lidé dělají v každé interakci, v každé situaci a v každé instituci, neboť vstupují do vzájemných interakcí s konkrétními představami o femininitě a maskulinitě a na jejich základě k ženám a k mužům přistupují různě a sami se před nimi prezentují různě. Gender je situovaná činnost, během které jsou produkovány formy chování, které ostatní vnímají jako maskulinní či femininní. Muže a ženy lidé dělají před ostatními, kteří jejich výkony hodnotí a legitimují, nebo je naopak usměrňují, pokud překračují kulturně přijatelné genderové hranice, normy. V různých situacích a životních obdobích probíhají genderové interakce různě a \*genderová socializace začíná již v nejtětlejším věku (chlapeč nepláčou, neboť baba atd.). Gender však není ve všech interakcích a kontextech stejně důležitý a někdy mohou převážet jiné ohledy jako například rasa, třída, věk či jiné kontextuální aspekty.

Představy o maskulinitě a femininitě strukturují nejen individuální identity a sociální interakce, ale i všechny společenské instituce (rodina, škola, pracovní trh atd.), které produkují a reprodukují genderové rozdíly a nerovnosti. Gender je organizující princip, podle kterého jsou například ženy a muži směřováni do rozdílných a nerovných pozic/zaměstnání v rámci institucí (ředitel versus sekretářka, chirurgové versus zdravotní sestry) a je konstruována \*symbolika, jež vyjadřuje a často posiluje tato dělení. V rámci interakcí a institucí je gender materializován prostřednictvím výše zmíněných procesů a jejich materiálních projevů, ale genderová diferenciacce je vyjádřena i ve vlastní architektuře institucí (asi nejviditelněji oddělováním pánských a dámských toalet).

**maskulinita** (z latiny: *masculinum*, „mužský rod“ [gramaticky]), mužskost; soubor charakteristik týkajících se vzhledu, chování, \*životního stylu atd., které jsou v určité společnosti spojovány s muži; mužská \*genderová role.

V laickém pojetí se maskulinita chápe jako biologicky determinovaná, a proto neměnná, a dále jako komplementární k \*femininitě, vůči které je ve většině oblastí nadřazena.

Maskulinita jako vztahový koncept má smysl pouze ve vazbě na femininitu. Představuje přitom „množinu struktur a podmínek, které vymezují, co to typicky znamená být mužem v dané společnosti, i typický způsob, jakým muži žijí tuto situaci“ (Young, 1990: 144). Maskulinitu lze ztotožnit s mužskou genderovou rolí. Pojem maskulinita je však používán v širším kontextu, neboť může vyjadřovat nejen chování, které od mužů očekává okolí, nýbrž také vlastní chování i vnitřní prožívání \*člověka.

Vymezení maskulinity je kulturně a historicky proměnlivé, jedná se tedy o sociální konstrukt. V \*euroamerické společnosti je maskulinita spojována s následujícími charakteristikami: fyzická síla, materiální zajištění blízkých osob, nezávislost, racionalita, technická zdatnost, dominance, aktivita atd. Dílčí \*atributy se však liší v závislosti na věku, etnicitě a socio-kulturní příslušnosti atd. Podob maskulinity je tedy v každé společnosti více; ty se vymezují vůči sobě navzájem a dále vůči různým podobám femininity (Connell, 1995).

V porovnání s femininitami je společensky uznáváno méně podob maskulinity. Nejvíce oceňovaná je tzv. hegemonní maskulinita, které odpovídají výše uvedené charakteristiky (Kimmel, 2000). V souvislosti s malým prostorem, který tradiční mužská role nabízí pro tvorbu \*genderové identity, hovoří některé studie o tzv. krizi mužské identity. Zároveň však podle některých autorů/autorek dochází k rozšiřování škály oceňovaných maskulinních charakteristik o atributy dříve považované za výhradně femininní (tzv. noví muži).

**femininita** (z latiny: *femininum*, „ženský rod“ [gramaticky]), ženskost; soubor charakteristik týkajících se vzhledu, chování, \*životního stylu atd., které jsou v určité společnosti spojovány s ženami; ženská \*genderová role.

V laickém pojetí se femininita chápe jako biologicky determinovaná, a proto neměnná, a dále jako komplementární k \*maskulinitě, vůči které je ve většině oblastí podřazena.

Femininita jako vztahový koncept má smysl pouze ve vazbě na maskulinitu. Představuje přitom „množinu struktur a podmínek, které vymezují, co to typicky znamená být ženou v dané společnosti, i typický způsob, jakým ženy žijí tuto situaci“ (Young, 1990: 144). Femininitu lze ztotožnit s ženskou genderovou rolí. Pojem femininita je však používán v širším kontextu, neboť může vyjadřovat nejen chování, které od žen očekává okolí, nýbrž také vlastní chování i vnitřní prožívání \*člověka.

Vymezení femininity je kulturně a historicky proměnlivé, jedná se tedy o sociální konstrukt. V \*euroamerické společnosti je femininita spojována s následujícími charakteristikami: fyzická atraktivita, starostlivost a péče o druhé, emocionalita, submisivita, pasivita atd. Dílčí \*atributy se však liší v závislosti na věku, etnicitě a socio-kulturní příslušnosti atd. Podob femininity je tedy v každé společnosti více; ty se vymezují vůči sobě navzájem a dále vůči různým podobám maskulinity. Výše uvedené charakteristiky vymezují takzvanou preferovanou femininitu, která je společensky nejvíce oceňovaná (Kimmel, 2000).

**feminismus** (z latiny: *fēmina*, „žena“), \*hnutí usilující o dosažení politické, ekonomické a sociální \*rovnosti žen s muži, prosazování práv a zájmů žen. Jedná se o souhrn teorií, hnutí, postojů, politik a chování zaměřených na dosažení rovnosti v postavení žen a mužů ve společnosti a na odstranění \*genderových stereotypů. Vzhledem k velkému množství feministických teorií se však dnes již hovoří o feminismech (plurál), nikoli o feminismu (singulár). Cílem většiny feminismů je objasnit příčinu nerovnosti mezi ženami a muži a navrhnout nová řešení zaměřená na odstranění nerovností. Stěžejními tématy feminismů jsou \*gender/pohlaví, otázka moci v souvislosti s postavením žen a mužů, rovné příležitosti žen a mužů/genderová rovnost, rovný přístup ke zdrojům, rovné zacházení, nediskriminace z důvodu pohlaví, rovný přístup ke vzdělávání, rovný přístup k zaměstnání, rovné odměňování, rovné zastoupení žen ve vedoucích funkcích, rovné zastoupení žen v politice, gender mainstreaming, genderové rozpočtování, právo na vlastní tělo, reprodukční práva, respektování rozdílnosti žen a mužů, nenásilí, emancipace žen.

Hnutí vzniklo koncem 18. století v Anglii a ve Francii, zesílilo ve druhé polovině 19. století a na intenzitě nabylo zejména v západní Evropě a Severní Americe. Historie feminismu se obvykle dělí na „prehistorii“ a tři vlny:

„Prehistorie“ (konec 18. století). Počátky jsou spjaty se společenskými a politickými proměnami zejména v Anglii a ve Francii. Jako jedna z prvních vystoupila s požadavkem rovnosti mužů a žen v Anglii Mary \*Wollstonecraftová v roce 1792, kdy v knize *A Vindication of the Rights of Woman* (Obrana ženských práv) definovala základní cíle ženského hnutí. Další významnou osobností raného ženského hnutí byla Francouzka Olympe de \*Gouges, která jako reakci na *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (\*Deklarace práv člověka a občana, 1789) vydala v roce 1791 *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* (Deklarace práv ženy a občanky), ve které prohlásila, že ženy se rodí svobodné a jsou si rovné s muži, a požadovala zrovnoprávnění žen v osobním i společenském životě.

**Wollstonecraftová, Mary** (27. 4. 1759, Hoxton [dnes Londýn], Anglie – 10. 9. 1797, Londýn, Anglie), anglická feministická myslitelka, spisovatelka, vychovatelka a

vzdělavatelka. Propagovala \*rovnost žen a mužů v legislativě (především aktivní i pasivní \*volební právo pro ženy) i v rodině. Ve svých osmnácti letech odešla z domova, kde vládl násilnický otec a již nikdy se tam nevrátila, i když nadále finančně a morálně podporovala svou matku a sestry. Pracovala jako guvernánka a společnice. V roce 1784 otevřela vlastní školu pro dívky. Od roku 1787 psala a překládala pro Josepha Johnsona, vydavatele a radikála. U něj se setkávala s pokrokovými lidmi, kteří bojovali, kromě jiného, i za práva žen. Byla ženou anglického spisovatele, politického myslitele a filozofa Williama Godwina. Zemřela při porodu dcery Mary, pozdější spisovatelky Mary Shelleyové, manželky tragicky zesnulého anglického básníka a myslitele Percyho Bysshe Shelleyho.

V 80. letech napsala romány *Thoughts on the Education of Daughters* (Myšlenky o vzdělávání dcer, 1787) a *Mary* (Marie, 1788), v nichž hájí právo ženy na vzdělání. Do veřejného povědomí se však dostala až po \*Velké francouzské revoluci v roce 1790, kdy reagovala na Burkeho kritiku \*revoluce a napsala *A Vindication of the Rights of Man* (Na obranu práv člověka/muže), kde obhajuje revoluci, \*pokrok a rozum. V roce 1792 napsala knihu *A Vindication of the Rights of Woman* (Na obranu práv ženy), zásadní text o ženských právech, který se stal jedním z klasických děl \*feminismu. V této knize Mary Wollstonecraftová útočí na koncept výchovy a vzdělávání dívek tak, jak ho propagoval Jean-Jacques \*Rousseau, který vycházel z přesvědčení, že žena není schopna sama přemýšlet. Hovoří zde o rozumu a racionalitě, jimiž jsou obdařeni stejnou mírou ženy i muži. Rozum je důležitý, neboť pouze rozumem můžeme rozpoznat, co je správné a co není a rozum je to, co nás odlišuje od světa zvířat. Ve světě, v němž žila, byli však rozumem obdařeni pouze muži a proti této myšlence bojovala a snažila se dokázat, že ženy jsou rozumná stvoření a ne pouze oběti svých citů. To, že se ženy někdy chovají tak, jako by rozum neměly, je dáno jejich rodinnou výchovou: jsou vychovávány k tomu, aby byly hodné a smířené s osudem. Kdyby měly dívky možnost již od dětství rozvíjet své myšlenky, stala by se z nich rozumná stvoření. Mohly by dělat a dosáhnout stejných věcí jako muži, protože, podle Mary Wollstonecraftové, před Bohem jsou si ženy a muži rovni. „Ženy musí mít své představitele/představitelky ve \*vládě, místo aby jim bylo arbitrárně vládnuto bez jejich přímé účasti na vládních rozhodnutích.“

**Gouges**, Olympe de (7. 5. 1748, Montauban, Francie – 3. 11. 1793, Paříž, Francie), francouzská dramatička a spisovatelka; jedna ze zakladatelek \*feminismu. Narodila se jako Marie Gouze, její otec byl řezník, matka pradlena. Vdala se mladá, v roce 1765; po ovdovění se i se synem přestěhovala do Paříže, kde se snažila vést nezávislý život, jehož výrazem bylo i přijetí nového jména Olympe de Gouges.

V Paříži se aktivně účastnila hnutí hájících \*lidská práva. V roce 1791 se stala členkou kroužku Cercle social, který se scházel v domě Sophie de Condorcetové (manželky významného filozofa, matematika a politika \*markýze de \*Condorceta) a který prosazoval \*rovnost žen a mužů v soukromém i společenském životě. Proto přivítala vypuknutí \*Velké francouzské revoluce s nadějí a jako reakci na *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (\*Deklarace práv člověka a občana, 1789) vydala v roce 1791 knížku *Les droits de la femme* (Práva ženy), která obsahuje *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* (Deklarace práv ženy a občanky), v níž prohlásila, že ženy se rodí svobodné a jsou si rovné s muži, a požadovala zrovnoprávnění žen ve společnosti. V tomto duchu psala eseje, manifesty a sociálně angažované hry, v nichž obhajovala nebo požadovala \*manželství založené na rovnosti muže a ženy i právo na rozvod, právo na sexuální vztahy mimo manželství, plná práva pro děti narozené z neformálních vztahů apod. (*Forme du contrat social de l'homme et de la femme* [Společenská smlouva muže a ženy; součást knížky *Les droits de la femme*, 1791]; titul parafrázoval název slavného spisu Jeana-Jacquesa \*Rousseaua *Du contrat social* [O společenské smlouvě], 1762) nebo osvobození otroků ve francouzských \*koloniích (drama *Lesclavage des noirs, ou l'heureux naufrage* [Otroctví černých neboli šťastné ztroskotání lodi], 1792). Přivítala sice sociální a politické vymoženosti revoluce, ale současně kritizovala její negativní projevy, včetně popravy \*krále Ludvíka XVI., kterou považovala za morálně nepřijatelnou a politicky nezodpovědnou (vzrůst rezistence svržených vrstev). S nárůstem represí rostla i její kritičnost. V roce 1793 byla na základě svého posledního díla (s enigmatickým názvem) *Les trois urnes, ou le salut de la Patrie, par un voyageur aérien* (Tři urny neboli blaho vlasti, od vzduchoplavce) zatčena, uvězněna a na náměstí Place de la Concorde v Paříži popravena. Nakolik ji současná mužská revoluční elita odsuzovala a nakolik se bála jejích myšlenek, je možné vyčíst ze slov, která napsal prokurátor Pařížské \*komuny Pierre Gaspard Chaumette den po její popravě: „Rappelez-vous l'impudente Olympe de Gouges qui la première institua des sociétés de femmes et abandonna les soins du ménage pour se mêler de la République et dont la tête est tombée sous le fer vengeur des lois ...“ (Mějte na paměti nestoudnou Olympe de Gouges, která jako první založila ženské spolky a opustila péči o domácnost proto, aby se vměšovala do záležitostí \*republiky, a jejíž hlava proto byla sřata železem zákonné odplaty ...). (Chaumette byl gilotinován o rok později ...)

*První vlna feminismu* (19. století a začátek 20. století). Byla zaměřena především na boj žen za to, aby stávající práva platila nejen pro muže, ale i pro ženy. Jednalo se o získání \*volebního práva pro ženy a o jejich právo na vzdělání. Členky ženských hnutí byly

přesvědčeny, že pokud ženy získají volební práva, zmizí brzy i ostatní formy diskriminace vůči nim. První vlna feminismu skončila vítězstvím požadavků žen. Nejdříve získaly ženy volební práva na Novém Zélandu (1893), ve Velké Británii (1918), v USA (1920) a v Československu (1920).

*Druhá vlna feminismu* (60.–80. léta 20. století). Byla zaměřena především na boj s nerovnostmi, které přetrvávaly ve společnosti i přes právně zakotvenou rovnost žen a mužů. Významným tématem druhé vlny se stala teze „osobní je politické“. V 70. letech se od sebe začínají výrazněji odlišovat jednotlivé proudy feminismu. Důležité je zakládání kateder „ženských studií“ na předních \*univerzitách, především v USA, kde vzniká tzv. akademický feminismus. Klíčovým dílem pro toto období byla kniha americké feministky a spisovatelky Betty Friedanové *The Feminine Mystique* (Mystická ženskost, 1963). Zatímco první vlna feminismu měla široce liberální kořeny a v boji o stejná politická práva se inspirovala mimo jiné \*teoriemi společenské smlouvy, feministky druhé vlny se rozkročily mnohem širěji a své analýzy začaly vypracovávat z nejrůznějších pozic. Kromě liberálních feministek, kterým jde o reformu společnosti ve směru větší rovnosti příležitostí, se můžeme setkat s feministkami socialistickými (rovnosti \*pohlaví podle nich brání \*kapitalismus, mimo jiné kvůli neplacené domácí práci žen) a radikálními (rozvíjejícími témata genderu, mužského \*násilí na ženách, banalizace a komercializace \*sexuality apod.), i když toto trojí rozlišení již pozbývá platnosti. Feminismy se tak staly radikálnějšími a zaměřily pozornost také na osobní, psychické a sexuální aspekty útlaku žen. Cílem druhé vlny bylo osvobození utlačovaných žen prostřednictvím hlubokých společenských změn (politické a legislativní reformy k dosažení rovnosti nestačí).

*Třetí vlna feminismu* (od 90. let 20. století). Rozvíjí se mnoho dalších směrů feministického myšlení. Z feminismu se stal celospolečenský jev. Feminismy se zakládají na tak rozdílných myšlenkových základech, že se velmi často vymezují jeden proti druhému a kritizují se navzájem. To je dáno mimo jiné tím, že se orientují hlavně na individuální pojetí \*femininity. Některé směry, jako například postmoderní feminismus, dokonce odmítají původní myšlenku, že pohlaví je dané a že gender je socio-kulturní konstrukt, a tvrdí, že \*maskulinita a femininita jsou proměnlivé kategorie, že gender je role, kterou lidé hrají a která se mění podle kontextu. Důležité je nejen to, jsme-li muži či ženy, ale to, jací muži či jaké ženy jsme. Důležitou součástí třetí vlny je propojenost feminismu s otázkami souvisejícími s rasou, sexuální orientací, společenským postavením, věkem, zdravotním stavem a náboženstvím. Genderová nerovnost je tak vnímána jako zásadní součást systému společnosti, ale nikoliv jako jediná.

Základní kategorizace feminismů byla převzata od americké socioložky Judith Lorberové (*Gender Inequality: Feminist Theories and Politics* [Genderová nespravedlivost: Feministické teorie a politika]. Los Angeles: Roxbury 1998), která je rozděluje do tří hlavních kategorií, z nichž každá má četné podkategorie.

1) *Genderově reformní feminismy*. Zakládají se na přesvědčení, že ženy by měly být hodnoceny stejně jako muži a měly by mít možnost svobodně žít své životy na základě svého osobního potenciálu. Prosazují rovnou účast žen a mužů ve společnosti. Genderově reformní feministické teorie stanovují jako cíle mužské standardy, jsou tudíž \*androcentrické. Jsou kritizovány také proto, že pokládají existující patriarchální struktury za dané a chtějí je pouze modifikovat ve prospěch žen. Jako genderově reformní se označují především liberální feminismus, marxistický/socialistický feminismus a rozvojový feminismus.

*Liberální feminismus*. Je založen na přesvědčení, že genderové rozdíly nejsou biologické, ale jsou podmíněné vnějšími vlivy: sexuální dělbou práce, existencí oddělených sfér sociální aktivity (soukromé a veřejné) a systematickou \*socializací dětí začleňující je do dospělých rolí vhodných pro jejich gender. Teoreticky liberálního feminismu nevidí v soukromé sféře nic hodnotného – jen emocionální, praktickou a sexuální službu mužům. Opravdové odměny sociálního života – peníze, moc, status, svoboda, možnosti růstu a seberealizace – se nacházejí ve veřejné sféře, tedy ve sféře mužů. Liberální feministky navrhují několik strategií pro odstranění genderové nerovnosti: mobilizaci existujících politických a právních kanálů, rozvoj ekonomicky rovných příležitostí, reorganizaci rodinného života tak, aby se všechny strany rovně podělily o odpovědnost, genderově citlivé vzdělávání a výchovu.

*Marxistický a socialistický feminismus*. Zakládá se na přesvědčení, že příčinou genderové nerovnosti je ekonomická struktura společnosti, a že bude-li dosaženo ekonomické rovnoprávnosti žen a mužů, získají ženy rovné postavení ve společnosti. Zaměřuje se především na trh práce, protože pouze ekonomicky nezávislá žena se může stát nezávislou i v jiných oblastech života. Je třeba změnit strukturu společnosti tím, že se revoluční cestou zruší nadvláda „kapitalistického patriarchátu“.

Zejména v rámci liberálního proudu feminismu a částečně i radikálního a socialistického je aplikován pojem \*androgynie, a to za účelem konstrukce obecného modelu společnosti (tzv. „ideál androgynie“), v níž se nebudou činit rozdíly v právech, příležitostech a \*identitě žen ani mužů – jinými slovy, rozplyne se v ní současné hierarchické rozdělení mužských a ženských rolí (se zřejmou nevýhodou na straně žen), které je pouze kontingentní sociální konstrukcí, nikoliv přirozeným vyústěním biologických rozdílů (viz také gender). Taková společnost bude „androgynní“ v tom smyslu, že biologické „mužství“ ani „ženství“ nebude

mít vliv na rozdělení společenských statků ani břemen. Opakem „ideálu androgynie“ je tzv. \*diferenční feminismus, podle něhož ženy mluví a mají mluvit „jiným hlasem“ (termín poprvé použila americká psycholožka Carol Gilliganová [narozena 1936]).

*Rozvojový feminismus.* Orientuje se na globální ekonomiku s tím, že osoby, které jsou za svou práci odměňovány nízkou mzdou a které dělají většinu „špinavé“ práce, jsou ženy. Analyzuje procesy \*kolonizace a jejich dopady na ženy a rodinu. Respektuje tradiční kulturní rámec rozvojových \*zemí a prosazuje rovnost žen a mužů uvnitř tohoto rámce.

2) *Feminismy genderového odporu.* Proklamují, že společnost nemůže být genderově neutrální, protože mužská nadvláda je příliš silná. Ženy se musí vymanit z této nadvlády a vytvořit novou, ženskou strukturu prostřednictvím zakládání ženských organizací a komunit. Protestují proti patriarchální struktuře společnosti. Podle teorií genderového odporu se patriarchální společnost nedá změnit zevnitř (na rozdíl od genderově reformních teorií), ženy mohou dosáhnout rovnosti pouze vně \*patriarchátu, protože nelze odstranit útlak z pozice diskriminovaného a podřízeného subjektu. Do skupiny feminismů genderového odporu patří především radikální feminismus, psychoanalytické feministické teorie a tzv. standpoint (hlediskový) feminismus.

*Radikální feminismus.* Vychází z přesvědčení, že společnost je založena na patriarchálních strukturách, ve kterých jsou ženy utlačovány a ve kterých muži sexuálně vykořisťují ženy na základě přesvědčení o své nadřazenosti. Podstatou mužské nadvlády je sexualita a mocenské uspořádání heterosexuálních vztahů. Radikální feministky navrhují zásadní přepracování ženského vědomí jako první krok v boji proti patriarchátu a následně vytvoření „sesterství“ žen, založeného na důvěře, vzájemné podpoře a společné obraně. Teprve ve chvíli, kdy toto spojení bude fungovat, nastane čas pro kritickou \*konfrontaci se všemi aspekty patriarchální dominance.

*Psychoanalytický feminismus.* Vysvětluje patriarchát s pomocí teorií Sigmunda \*Freuda o učení se rolím žen a mužů podle genderových rolí rodičů. Feministky ale Freudovy závěry neakceptují a ve „freudovských“ sférách jako emoce, polopřiznaná nebo nepřiznaná přání, neurózy a patologie hledají odpověď na otázku, proč muži ženy utlačují a proč se tomu ženy dostatečně nebrání.

*Standpoint (hlediskový) feminismus.* Zakládá se na přesvědčení, že všechny ženy mají společnou zkušenost, která vyplývá z jejich reprodukční role a která vytváří jedinečný společný základ pro snahy o změnu společnosti.

3) *Feminismy genderové vzpoury (3. vlna feminismu).* Zakládají se na kritice existujícího genderového řádu a negují hranice mezi muži a ženami, maskulinitou a feminitou,

\*heterosexualitou a \*homosexualitou. Zabývají se komplexními systémy nerovnosti a věnují pozornost vztahům mezi různými typy nerovností (gender, rasa, společenské postavení, sexuální orientace, etnická příslušnost, zdravotní stav, věk, náboženství).

*Multirasový feminismus.* Je založen na analýze útlaku z důvodu genderu, rasy a společenského postavení. Snaží se dokázat, že diskriminace je na základě výše uvedených důvodů rozdílná jak vůči jednotlivým skupinám, tak uvnitř skupin samotných.

*Mužský feminismus.* Zakládá se na přesvědčení, že ne všichni biologičtí muži mají výhody z patriarchálního uspořádání společnosti a že patriarchální společnost některé ženy naopak zvyhodňuje oproti některým mužům (znevýhodněným například na základě jejich sexuální orientace).

*Postmoderní feminismus.* Odmítá stávající genderové kategorie, neboť považuje mužství a ženství za proměnlivé \*identity, které se řídí kontextem.

Filozofie a ideologie spjatá s hnutím feminismu vnesla do \*antropologie zájem o do té doby opomíjené rodové rozrůznění perspektivy společenských jevů, neformální společenské procesy, teorii emocí a roli individuální iniciativy v \*kultuře a přišla s novými postupy kulturního popisu (viz \*antropologie, feministická, srov. též \*archeologie genderu). (Viz též \*gynocentrismus.)

**Ferrarová, Eva** (5. 9. 1953, Praha), česká kulturoložka, překladatelka a feministka; absolventka magisterského studijního programu Ruština, Francouzština a Arabština na Facoltà delle Lingue e Letterature Straniere, Università degli Studi (Bari, Itálie). Rigorózní práci na Filozofické fakultě \*Univerzity Karlovy v Praze věnovala problematice rovných příležitostí a \*genderu ve strukturách veřejné správy.

Zabývá se problematikou genderové rovnosti se zaměřením na její implementaci ve strukturách veřejné správy. V současné době pracuje jako expertka pro oblast genderu a rovných příležitostí žen a mužů na Ministerstvu vnitra České republiky a jako odborná konzultantka pro oblast veřejné správy v Gender Studies, o.p.s. Je koordinátorkou soutěže Úřad roku „Půl na půl“ – respekt k rovným příležitostem, v jejímž rámci jsou vyhodnocovány nejlepší \*úřady samosprávy v oblasti uplatňování principu rovných příležitostí a genderu. Za Ministerstvo vnitra je členkou Výboru pro rovné příležitosti žen a mužů Rady vlády pro lidská práva. Je členkou spolku Šalamoun – spolek pro vytvoření právního státu v České republice a členkou mezinárodní sítě Femcities.

Tématu genderu a \*rovnosti žen a mužů se věnovala v řadě publikací: *Participation and Representation of Women in Czech Political Structures. Milena News*, 2002, 1, Wien; *Rovné příležitosti žen a mužů. Poradce*, 2004, č. 2, Nový Jičín; *Genderová analýza Strategie pro*

rozvoj lidských zdrojů ČR. Praha: Gender Studies [www.feminismus.cz](http://www.feminismus.cz), 2006; *Příručka pro implementaci rovných příležitostí žen a mužů a principů gender mainstreamingu ve veřejné správě v České republice*. Praha: Gender Studies, 2007; Sladřování rodinného a pracovního života. In: Macochová, Kateřina, ed., *Náklady a zisky rovných příležitostí pro ženy a muže: Sborník textů*. Praha: Gender Studies, 2007 aj. Kontakt: Mgr. Eva Ferrarová, e-mail: [Eva.Ferrarova@seznam.cz](mailto:Eva.Ferrarova@seznam.cz).

24. 09.2009

**sexualita primátů a její význam pro vznik sexuality v evoluci hominidů**, \*sexualita není výsadou \*člověka, ale stejně jako všechny ostatní typy chování, tak i \*sexuální chování a sexualita jsou závislé na kvalitě nervového systému. Sexuální chování nižších \*primátů může jen málo napovědět, jaké byly kořeny lidské sexuality. Mnohem více se můžeme dozvědět studiem sexuálního chování a sociální struktury kočkodanovitých opic.

Nejdůležitější pro pochopení lidské sexuality je rozhodně studium chování \*lidoopů. U každého z lidoopů nalézáme určité prvky sexuálního chování, které známe u člověka, a u \*orangutanů a \*šimpanzů můžeme dokonce mluvit o sexualitě v úzkém slova smyslu. V každém případě současné znalosti o sexuálním chování a sexualitě ukazují, že pro zkoumání tohoto jevu má zásadní význam pochopení jeho sociálního \*kontextu. Sociální struktura je tedy podle všeho onou nosnou strukturou, která je rozhodující pro určení základních parametrů \*reprodukce, sexuálního chování a nepochybně i sexuality. Neobyčejně příhodné je užívání pojmu sociosexuální chování, který byl zaveden při studiu sexuálního chování: vyjadřuje vlastně komplexitu a provázanost sociálního a sexuálního chování, je *de facto* ekvivalentem pojmu sexualita používaného u člověka. Studie sexuálního a \*sociosexuálního chování primátů s vyspělou nervovou soustavou jasně prokazují, že \*redukce těchto typů chování na „zvířecký“ fakt \*kopulace je nesmírně zavádějící. Bez nadsázky můžeme říci, že vlastně primáty „uráží“, protože i oni cítí \*sympatie a antipatie, vybírají si svého partnera také podle jeho společenského postavení nebo i „bohatství“, obětují se svému rodu, klamou partnery a mají „mimomanželské“ styky. Samice může nabídnout sexuální styk za úplatu, samec zase samici výhody ve společenském postavení. I u primátů má svůj význam nejen \*sex, ale také jeho příčiny a následky, tedy získání partnera s určitými vlastnostmi a výchova potomstva. Kvalita péče o samice a jejich mláďata hraje někdy rozhodující roli ve vztahu samice k samci. Špatný samec dlouho neobstojí a také má méně příležitostí k sexuálnímu uplatnění. Pokud samice samce odmítá, ve většině případů nemá samec ke kopulaci šanci. V případě \*násilí, a to je skutečně vzácné, mohou razantně zasáhnout ostatní členové skupiny; nezřídka to bývá dominantní samec, který si ovšem

většinou nenechá ujít příležitost, aby byl za svou statečnost patřičně „odměněn“. Nepřipomíná to právo „první noci“?

Lidoopi, kteří jsou člověku geneticky daleko nejpříbuznější, mají v sexuálním chování i sexualitě množství rysů s námi společných: \*manželská nevěra v páru u \*gibonů, patriarchální systém s hádavými ženami u \*goril, sexuální náruživost u mladých orangutanů a šimpanzů, \*promiskuita a „prodejnost“ samic u šimpanzů, zvětšená prsa u kojících samic goril a šimpanzů. – Může některý z lidoopů posloužit k objasnění vzniku lidské sexuality? Je sexualita lidoopů jakýmsi archetypem sexuality lidské? Lze vysvětlit některé lidské sexuální symboly, zvětšená prsa nebo dlouhý ztopořený penis, na základě existence těchto znaků u lidoopů? Ke správné odpovědi nás dovede zjištění, že každý z lidoopů podhaluje pouze některé z aspektů lidské sexuality. Musíme si ale uvědomit, že velcí lidoopi se navzájem velmi liší, a také se velmi liší od člověka – nejen v otázkách sexuality a sexuálního chování, ale i ekologie a sociální struktury. Tento poznatek odpovídá na otázku, zda je sexualita současných lidoopů archetypem sexuality lidské: *nikoli*. Orangutan jako \*primárně stromový primát s nízkou \*socializací může stěží sloužit jako vhodný model, stejně jako extrémně velká, převážně býložravá gorila. Mějme na zřeteli, že i sexuology a etology mnohokrát zmiňovaný \*bonobo je z lidského hlediska „megahypersexuální“, ale velmi málo agresivní, „nelidsky“ mírumilovný. Ambivalentní postavení samic v sociální struktuře bonobů, tedy jejich sklony k dominanci v kombinaci s filopatrií samců, je u primátů zcela unikátní. Bratranec bonoba šimpanz učenlivý je zase příliš hašteřivý, vztahy mezi samci a samicemi u tohoto druhu jsou laxní a pohlavní rozdíly mezi samci a samicemi, s výjimkou vlastních pohlavních orgánů, velmi malé. \*Australopitéci, nejstarší předci člověka, vykazují naopak značné velikostní rozdíly mezi samci a samicemi: samci byli podstatně větší, a proto \*raní hominini sotva mohli mít klasickou fission-fusion strukturu. Takový charakter pohlavních rozdílů naznačuje, že raní hominini mohli žít spíše v \*mnohosamco-samicové sociální struktuře nebo snad ve \*fission-fusion struktuře neznámého typu, s pevnými sociálními jednotkami tvořenými stabilními skupinami samců a samic. V takové sociální struktuře nebyla vysoká promiskuita žádoucí – samec může stěží chránit velké množství samic, k nimž nemá žádný vztah. Z toho vyplývá také odpověď na třetí otázku. Takzvanými sexuálními symboly se mohly určité jevy stát až v době, kdy byly předmětem intenzivního sexuálního výběru. Některé studie například dokazují, že zvětšená prsa mají i samice goril a šimpanzů, ale pouze v době kojení, tj. asi tři roky. Reprodukční cyklus lidoopů je pomalejší než u člověka, trvá asi pět let, takže se velikost prsů u samice, která přestane kojit, zmenšuje. Není tedy vyloučeno, že pouhým prodloužením doby kojení a mírným zkrácením reprodukčního

cyklu mohlo být dosaženo, alespoň u reprodukčně úspěšných samic, stálého zvětšení prsů, které se potom mohlo stát předmětem sexuálního výběru. Zvětšená prsa totiž signalizovala, že samice je reprodukčně zdatná a schopná „udržet“ mládě. Podobně vousy mohly signalizovat plně dospělého, a tedy sociálně zralého samce, tak jako stříbrný hřbet u gorily atd.

K \*vysvětlení vzniku sexuality u předků člověka nemáme zatím dostatek podkladů, ale rostoucí množství studií \*hormonů a sociosexuálního chování u lidoopů už mnohé napovědělo. Jisté je, že lidská sexualita nevznikla jako čistě kulturní produkt a že její kořeny sahají hluboko do evoluční minulosti, přinejmenším k lidoopům. Jisté však také je, že tyto kořeny nemůžeme hledat u nějakého konkrétního lidoopa. Vždyť i etnické rozdíly v sexualitě u dnešního člověka jsou značné a mají nejrůznější příčiny, které často nemůžeme spolehlivě vysvětlit.

**antropologie sexuality** (z latiny: *sexus*, „pohlaví“), subdisciplína \*obecné antropologie zabývající se sexuálním dimorfismem, srovnávacím výzkumem způsobů a vzorců \*sexuálního a erotického chování (\*celibát, \*heterosexualita, \*homosexualita, \*pederastie, \*promiskuita, \*prostituce, \*transsexualita, \*transvestitismus aj.), \*rituálů (\*sexuální mutilace aj.) a \*institucí (\*sňatek, \*manželství aj.). Snaží se prozkoumat, zda a v jakém smyslu tento komplex představuje půdorys, na jehož základě lze popsat celou \*kulturu v jejích specifických profilech i v aspektech, jež na první pohled s tématem \*sexuality nesouvisí vůbec, nebo souvisí jen málo. V transkulturním vyústění se zaměřuje na hlavní trendy problematiky v historické posloupnosti v rámci všech \*společností \*světa od \*prehistorie až do současnosti. Ukazuje danosti a zvláštnosti v sexuálním a erotickém chování podle sociálního zařazení, věku, pohlaví a zejména \*ethnicity, náboženské nebo kulturní příslušnosti a na tomto základě diskutuje a předkládá koncepce chování a respektování zjištěných daností a zvláštností při prolínání a střetávání různých kultur a etnik v současném globalizujícím se světě, zvláště pak vztahy \*euroamerické civilizace vůči jiným \*civilizacím a kulturám.

*Antropologický přístup*: Tematické počátky oboru, který se bude později pokládat za *etnologii* či *antropologii sexuality*, emancipovanou v USA od počátku šedesátých let dvacátého století v samostatnou antropologickou subdisciplínu nebo „oficiálně koncedovaný výzkum“, sahají, zhruba řečeno, do poslední třetiny devatenáctého století. Tehdy se objevují díla, pro něž je samozřejmostí \*kulturní relativismus (jakkoliv spíše intuitivně chápaný) nebo metodičtěji řečeno *transkulturní* horizont. Jako doklad uveďme Henryho Havelocka \*Ellise (1859–1939) a jeho impresivně rozsáhlé studie o pohlavní psychologii (*The New Spirit* [Nový duch], 1890; *Man and Woman: A Study of Secondary and Tertiary Sexual Characters* [Muž a žena: Výzkum sekundárních a terciárních pohlavních znaků], 1894; *Studies in the Psychology*

of Sex, 1897–1928; česky *Pohlavní psychologie*, 1937), Paola \*Mantegazzu a jeho „trilogii lásky“ (*Trilogia dell'amore*, sestávající ze tří spisů: *Fisiologia dell'amore*, 1873 [česky: *Physiologie lásky*. Praha: I. L. Kober, 1891], *Igiene dell'amore*, 1881 [*Hygiena lásky*. Praha: I. L. Kober, 1895] a transkulturně pojatého *Gli amori degli uomini* [1886], přeloženého roku 1894 do češtiny pod názvem *O láskách lidských*), a alespoň ještě Hermanna Heinricha \*Plosse (*Das Weib in der Natur- und Völkerkunde* [Žena v přírodopisu a národopisu], 1884) a Maxe Bartelse (jenž od druhého vydání v roce 1887 Plossovo dílo systematicky doplňuje) s jejich *detailně* zkoumanou ženou. Možná však, že dobovým dokladem nejkryštalitějším je monumentální dílo *Das Sexualleben unserer Zeit in seinen Beziehungen zur modernen Kultur* (Sexuální život v naší době ve vztahu k moderní kultuře, 1907) jiného velikána rodící se kulturní \*sexuologie Iwana \*Blocha (1872–1922). Východiskem je mu polemika s Richardem von \*Krafft-Ebingem o sexuální patologii: „Musíme mít na zřeteli nikoli jednostranně nemocného člověka, nýbrž *člověka vůbec*, tj. jak člověka civilizovaného, tak i člověka *pralesního*.“ Je vhodné dodat, že Bloch právem odmítá Krafft-Ebingovu ideu degenerace, na níž je založena jeho „psychopathia sexualis“, opřená pouze o klinické zkušenosti, přičemž pozorování se omezovalo na morbidní jevy u jedinců s nenormálním pohlavním životem. Odtud snad vize povahy těchto anomálií, popisovaných jako „stigmata degenerace“. Iwan Bloch naproti tomu zdůrazňuje, že „(...) poslední příčinou všech sexuálních perverzí, úchylek, nenormálností a nerozumností je potřeba a touha po rozmanitosti sexuálních vztahů, nazřená jako specifický rys lidského rodu“. V roce 1930 Otto Flake ve své monografii o \*Sadovi napsal k *chemii duše*, že pojem perverze nás nesmí svést k pohledu na \*sadismus a \*masochismus jako prvky, jež by snad u normálního \*člověka chyběly. Právě chemie duše zná dobře oba sklony jako *prafenomény* lidského chování. Stejně jako prostitute jsou i sexuální perverze hluboce zakořeněny v lidské povaze, jsou čímsi všudypřítomným, rozptýleným po celém světě mezi nejrůznějšími etnickými skupinami, jak v komunitách primitivních, tak i civilizovaných, končí svoje *plaidoyer* Iwan Bloch.

Pro nás je důležité připomenout, že v \*kontextu rodící se akademické etnologie sexualita figuruje mezi tématy, jako jsou promiskuita a regulace \*incestu, manželství, zranění, zejména pak jako součást studia \*iniciací a genitálních „mutilací“, případně sexuálních „úchylek“ (naznačené souvislosti a kontexty lze možná nejlépe pozorovat v klasickém díle Edwarda \*Westermarcka, 1922). O mnoho let později Paul Okami a Laura Pendletonová (1994) uvedou, že v \*antropologii má sexualita, dodejme „původně“, postavení nemanželského dítěte studia manželství, \*reprodukce a příbuzenských vztahů. Tato a jim podobná témata a studia byla antropology chápána buď jako relevantní pro pochopení sociokulturní \*evoluce, nebo

„interessantní“, protože v takzvaných \*primitivních kulturách se mohly vyskytovat *kuriózní* sexuální \*obyčeje (takové zaměření nalezneme i v nejnovější literatuře). „Interessantnost“ zkoumání lidské sexuality možná dokonce ovlivnila *prapočátky* moderní antropologie sexuality, jež byly nesporně často nesený zájmem o podivuhodné, bizarní, neobvyklé, ba teratologické. Nejklasičtějším dokladem se zdá být encyklopedie *Naturalis historia* (Přírodopis, 37 knih, česky: *Kapitoly o přírodě*. Praha: Svoboda, 1974) \*Plinia Staršího, z níž uvádíme alespoň jeden citát: „V sousedství Nasamonů sídlí Machlyové, kteří jsou *obojího pohlaví* a stýkají se spolu střídavě; *Aristotelés* dodává, že mají pravý prs mužský, levý ženský.“ V zpětném pohledu mají data shromážděná v uvedených „průkopnických“ pracích a data získaná z rozmanitých zdrojů (cestovatelé, \*misionáři, vládní \*úředníci, naturalisté) charakter spíše anekdotický, neboť jsou vytržena z kontextů a mnohdy krajně nespolehlivá. Přesto však lze říci, že tato zakladatelská díla podněcovala představy o tom, jak jsou rozličné stránky lidské sexuality *utvářeny, uspořádány, strukturovány* oním jevem, jež antropologové obvykle nazývají kulturou.

V průběhu dvacátých let 20. století dochází v antropologii k výraznějším reorientacím. Spekulace o původu a vývoji kultur či \*kulturních jevů nebo \*prvků ustupují empirismu a náročnějším kritériím terénního výzkumu a popisu exotických kultur. Součástí těchto proměn se do značné míry náhodně stává studium \*sexu. Ve druhé polovině dvacátých let Bronislaw \*Malinowski publikuje dvě práce o sexualitě obyvatel Trobriandových ostrovů, melanéské \*společnosti v jihozápadním Pacifiku. Terénní výzkum, na němž obě práce věnované sexu byly založeny, proběhl v letech \*první světové války. V první z nich, nazvané *Sex and Repression in Savage Society* (1927, česky: *Sex a represe v divošské společnosti*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2007), se Malinowski střetl s \*Freudovou hypotézou týkající se *univerzálnosti* \*oidipského komplexu. Srovnává psychosexuální vývoj v jedné evropské subkultuře, již Freud použil k formulaci své koncepce, s psychosexuálním vývojem Trobriandů, Malinowski dospěl k \*názoru, že Freudův oidipický komplex *není* \*univerzální. Navzdory této kritice nebyl zmíněný komplex většinou badatelů odmítnut, nemluvě o ortodoxních freudistech (zejména velice známý a kulturně všestranný Ernest Jones polemizující s Malinowským ve dvacátých letech). Malinowskému přesto náleží priorita užití srovnávacího materiálu i metody zkoumání vztahů sexuality k jiným stránkám lidské kultury. Reakce Ernesta Jonese na Malinowského znamenají počátek „programové“ *psychoanalytické antropologie* (termín „psychoanalytická antropologie“ použije poprvé Géza \*Róheim roku 1915; její autentická podoba, tedy činnost opřená o terénní výzkumy, se objevuje právě s Róheimem na přelomu dvacátých a třicátých let), jež zůstává dodneška vyhraněnou, ne však

vždy jasnou subdisciplínou antropologie s výraznými tradičními vztahy ke klasické \*psychologické antropologii na jedné straně a transkulturní psychiatrii na straně druhé. Podrobnější popis sexuální kultury Trobriandových ostrovů nacházíme v nejklassičtějším díle antropologie sexuality – *Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia* (Sexuální život divochů v severozápadní Melanésii, 1929). Význam tohoto díla lze spatřovat v trojím ohledu: v akcentu na nativní \*jazyk, jenž otevírá celistvé, \*koherentní pochopení „lokální ontologie sexuality“, řečeno slovy Gilberta Herdta (1999); v zjednávání cesty k holistickým zřetelům studia kultury právě díky různým projevům sexuality; a nakonec v zjištění, že každá kultura vlastní patrně jedinečnou konfiguraci \*hodnot, představ a vzorců chování, v nichž jsou zapuštěny konkrétní formy sexuality. Dílo se tedy stalo prototypem deskriptivních přístupů k sexualitě (k sexuálnímu chování i k sexuálním postojům) zkoumané v odpovídajícím kulturním kontextu.

Takto otevřelo kulturně antropologické studium sexuality vlastně dvojí typ výzkumu: deskriptivní a srovnávací. První z nich je často nazýván *etnografií sexu*: jde o popis sexuálních projevů a praktik v rámci jedné kultury, \*subkultury či segmentu jednoho jediného společenství, obvykle vzdáleného, exotického. Právě od etnografie sexu lze očekávat základní data o sexualitě v cizích kulturách. Naproti tomu pohled komparativní může být kvalifikován jako *etnologie sexu*, jež srovnává alespoň dvě odlišné kultury, většinou však více kultur, případně hledá „sexuální“ charakteristiky kulturních areálů nebo makroareálů. V této souvislosti můžeme poukázat na výraznost etnologického studia sexuality v \*Polynésii. Je důležité podtrhnout, že základním předmětem studia etnologie sexu je zkoumání *kulturních variací*, rozmanitosti a rozsahu forem sexuálního chování, tedy meze či míry, v níž kultura ovlivňuje biologický *potenciál*, potenciál lidských populací. V této souvislosti je vhodné rozlišit *inventář* sexuálních obyčejů na jedné straně a hledání *univerzálních základů* lidské sexuality na straně druhé, případně si položit otázku, jak je tento základ „aktualizován“ v jednotlivých společenstvích.

Definice lidské sexuality existuje velké množství. Pro základní orientaci uvedme „středně rozsáhlou“ definici Suzanne G. Frayserové (1999): „Lidská sexualita, to je systém sestávající z biologických, sociálních, kulturních a psychologických \*atributů, které se navzájem překrývají a prolínají, produkujíce sexuální vzrušení nebo orgasmus, a které, ač nikoli nutně, jsou spjaty s reprodukcí.“ Naproti tomu *sexuální kultura* bývá zpravidla definována striktněji: jde o komplex vzorců, jež *tvarují, strukturují a kontrolují* veškeré projevy sexuality, a to od narození do smrti u všech členů společenství. K tomu je vhodné dodat, že každá sexuální kultura je *jištěna* v dvojím ohledu, jsouc jednak zakotvena v možnostech a omezeních

biologického dědictví, jednak vázána vnitřní soudržností a logikou (pokud něco takového existuje) dané kultury jako celku. Například v případě jedné kultury může být bezprostředně spjata s náboženskými představami, takže \*náboženství a sexuální chování lze obtížně oddělit, v jiných kulturách jsou sexuální záležitosti vázány spíše na představy o „technologii“ či na folklorní koncepcie přírodních „věd“, a tak je obtížné odlišit sexuální kulturu od \*spekulací o tom, jak je \*vesmír jako celek zachováván a jak jako celek funguje. To může být důvod, proč sexuální obyčeje, jsou-li izolovány od svých kulturních kontextů, mohou ztratit význam, nebo alespoň doznávat značných deformací. Tyto úvahy nás vedou k obecným *úskalím studia sexuality*, na něž řada badatelů nejednou upozorňovala. Gilbert Herdt, proslulý svým zkoumáním novoguinejských Sambijů, odmítá používat termín „homosexuální“ v případě rituálních \*felací starších sambijských mužů chlapci, neboť toto počínání, založené na víře v rozhodující vliv inseminace na pohlavní růst, v přechod k mužství a heterosexuálnímu manželství, akcentuje reprodukční poslání, ať už je chápeme symbolicky nebo biologicky. Snad bychom mohli toto shrnutí metodických úskalí uzavřít jedním Herdtovým konstatováním o tom, že sexualita, již začínáme *opět objevovat*, není ani ryze produkt kultury, ani výsledek individuálních snah a \*instinktů, puzení a mocenských vztahů; ukazuje se, že obraz je složitější, zvláště bereme-li v úvahu strukturu sexuality vnímanou z perspektivy průběhu celého života.

*Lidská přirozenost a její sexuální potenciál*: Všechna známá lidská společenství předpokládají, že plně socializovaní dospělí jedinci mají nejen schopnost se sexuálně vzrušit, nýbrž i schopnost heterosexuálního pohlavního styku. Jde nepochybně o základní složku \*lidské přirozenosti. Nicméně kulturní očekávání úrovně sexuálního vzrušení a naplnění jsou velice proměnlivá. Například v kulturách Polynésie byl erotismus vždy výrazným \*kulturním tématem, a to od dob předkřesťanských až do současnosti. Vývoj sexuality – a platí to o obou pohlavích – se normativně vzato jeví jako překotnější a ranější ve srovnání s tím, co se považuje za obvyklé v euroamerickém kulturním okruhu. Brzký a rychlý vývoj byl podněcován a upevňován rodičovskými socializačními praktikami. V Polynésii dokonce existoval jakýsi druh kočovné společnosti *Arioi*, jež nabízela veřejná divadelní představení zdůrazňující permissivní \*styl života. Příslušníci této společnosti se nesměli ženit či vdávat, také výchova dětí byla zakázána. Někteří z těchto přesvědčení a postojů přežila dokonce přijetí \*křesťanství. Na Cookových ostrovech, speciálně na ostrově Mangaia, se u mladých dospělých jedinců očekává neobyčejná sexuální zdatnost: \*potence je vrcholně kladnou hodnotou. Je však pravda, že manželství a rodinný život, které následují po nespoutaném a vysoce aktivním období sexuálních projevů, přinášejí jak rychlý pokles sexuální \*apetence,

tak i vlastní činnosti. Mangaiané předpokládají, že takový „úpadek“ \*libida náleží k vnitřní povaze lidské sexuality. Obdobným příkladem jsou bolivijské Sirionó, pralesní \*nomádi, kteří žijí v neobyčejně drsném a nehostinném prostředí. Pro Sirionó je ukojení \*hladu a pohlavního pudu základní životní \*starostí. Jídlo není samozřejmostí, jeho získávání představuje nejednou vypjaté úsilí i bolestnou zkušenost, zato sex je dostupný vždy, nebudí nepříjemné asociace, je tudíž v lidském životě nejvyšším dobrem. Allan R. Holmberg (1969), přibližující strohost sirionóského životního způsobu, o tom píše: „Představa nějaké romantické lásky je Sirionům cizí. Sex, stejně jako hlad, je pudem, který musí být uspokojen. (...) Výraz *šečúbi*, „mám rád“, „miluji“ je používán nerozčleněně k pojmenování všeho, co je potěšující: potrava, \*ozdoba na krk či žena, s níž mluvčí spí. (...) Pohlavní \*akt sám neboli *čúki čúki* jeví spíše násilnický a rychlý průběh, líbání ve vlastním slova smyslu není jeho běžnou součástí.“

Zcela jiná očekávání můžeme najít v případě Abchazanů z Kavkazu, proslulých svou neobyčejnou dlouhověkostí. Sexuální zájmy a vzrušení vnímají jako potenciál, který se rozvíjí jen velice zvolna, podobně jako je tomu s rukodělnými dovednostmi nebo intelektuálními schopnostmi; jejich ubývání po rozkvětu je snad ještě pomalejší. Mluví se o tom, že abchazské manželské dvojice si dopřávají sexuálních rozkoší do devadesáti, některé dokonce po dosažení sta let. Vůdčí „životní filozofie“ pozdního věku je přesvědčení o tom, že člověk má dělat vše, co dělal v plném rozvoji sil, pouze celková suma aktivity se postupně s rostoucím věkem snižuje a energie poklesává. Kontrastem vůči vysoce „libidinózním“ kulturám Polynésie mohou být také Danijské z \*Nové Guineje, kteří jsou pokládáni za společenství *produkcující nízkou úroveň sexuální energie* u dospělé populace. Danijské etnikum se vyznačuje malým zájmem o sexualitu včetně vnějších projevů mimo oblast reprodukčních zájmů. Obě pohlaví respektují dlouhá údobí sexuální abstinence po narození potomka, a nutno dodat, že rozmíšky motivované \*cizoložstvím nebo jinými projevy sankcionované sexuality jsou u Danijských neobyčejně vzácné; ostatně v žádné oblasti jejich kultury neobjevíme mnoho erotických projevů ani \*symbolů. Případ Danijských, ač vzácný, není zcela ojedinělý: v ostrovním Pacifiku nacházíme Mentaweijce ze Sumatry, na jejichž rozsáhlé a dlouhodobé pohlavní zdrženlivosti upozornil v roce 1928 Edwin Meyer Loeb. Danijská data zpochybňují klasické freudistické představy, že člověk se *obecně vyznačuje vrozenou vysokou hladinou* sexuální energie, jež musí doznat, ať už přímo nebo nepřímo, svého vyjádření či naplnění. Jinými slovy, autor průzkumu danijského etnika Karl Heider vlastně vznáší otázku, zda může být sexuální energie určována sociálními nebo kulturními okolnostmi, tedy otázku oprávněnosti relativistického hlediska, jež ostatně danijský materiál podporuje.

Příklady, jež jsme uvedli, dokládají různé tematizace, různé *kulturní specifikace libida* jakožto bytostné složky lidské přirozenosti. Uvedme v této souvislosti některé podoby socializace sexuality. Paul H. Gebhard ve svém „a summary statement“ k sborníku *Human Sexual Behavior* (Lidské sexuální chování, 1971) o prepubertální sexuální činnosti říká, že pravděpodobně všechny děti jsou schopné prožívat sexuální vzrušení a některé mohou dosáhnout i orgasmu. Avšak jen malý zlomek se oddává masturbaci či nějaké sociosexuální činnosti před příchodem \*puberty. Výskyt prepubertálních sexuálních zážitků kolísá podle povahy společnosti, závisí do značné míry na postoji dospělých. V permissivních kulturách může dosahovat sta procent, jako například na Markézách nebo u Basongjů, ale dokonce i v společenstvích restriktivních (tradiční Spojené státy americké) dobrá polovina chlapců a téměř polovina dívek přiznává jakési sociosexuální hraní. Ontogenetickou „posloupnost“ uvádějí Ford a Beach (1951), kteří konstatují, že sexuální hry nejprve implikují autogenitální stimulace a vzájemné \*masturbace s týmž nebo opačným pohlavím, a že s rostoucím věkem lze pozorovat stále více pokusů o heterosexuální \*soulož. V době puberty jsou projevy sexuality u starších dětí v převážné míře založeny na převzetí dospělé formy heterosexuálního pohlavního styku. V trobriandské kultuře, jak ji popsal Malinowski, se děti učí o pohlavním styku z přímého pozorování svých rodičů, a dokonce ještě před probuzením libida rodiče podněcují mládež k jakýmsi předstíraným sexuálním hrátkám. Dospívání a raná fáze dospělosti jsou obdobím milostných záležitostí a pohlavních experimentů. Postupně se však vztahy stabilizují, prodlužují a vyústí do manželství. Existuje tu tedy tlak na ranou pohlavní zralost a rozvinutí heterosexuálních styků. V této souvislosti je vhodné připomenout, že řada etnických skupin nejen podporuje a stimuluje sexuální experimentování během dospívání, ale dokonce poskytuje *formální rámce* předmanželským zkušenostem. U tradičně založených Kikujů z Keni spolu mohou právě mladí dospělí příslušníci obou pohlaví přebývat ve speciálních „ložnicích“. Mohou se oddávat sexuálním radovánkám, nicméně jsou zapovězeny jak úplné *immissio penis* během soulože, tak i vzájemná masturbace. Od ženy vstupující do manželství se očekává panenství a existuje i formální procedura přezkoumání, zda skutečně pannou je. Pastorální \*Masajové, rovněž z Keni, podobným způsobem podporují předmanželské heterosexuální styky, dokonce ještě před příchodem puberty. Předmanželská \*těhotenství jsou však velice přísně trestána. Podobně indiští Murijové považují heterosexuální ukojení za zdroj neobyčejného potěšení a zásadní stránku lidské existence. Předpokládají, že sexuální přitažlivost se začíná pociťovat mezi šestým a sedmým rokem, a tak jsou chlapci a dívky v tomto věku „vysílání“ k společnému životu ve speciálních vesnických „noclehárnách“. Na dalších pět nebo šest let, po nichž následuje manželství, žijí

chlapani a dívky v „sexuální blízkosti“. Murijové mají dva styly tohoto způsobu života: v takzvaných tradičních noclehárnách se hoši a děvčata párují do vyhraněných spojení, jež vlastně napodobují normální manželské soužití, naproti tomu v takzvaných moderních noclehárnách jsou trvalejší svazky zakázány. Přesto však jsou oba „styly“ chápány jako příprava na manželský život. Stejně jako v případě Kikujů je *coitus perfectus* spíše nedoporučován, zejména jde-li o dívky nedospěvší dosud k \*menarché. Není to míněno ani tak jako ochrana panenství, spíše jako ochrana před otěhotněním; ostatně Murijové tradičně soudí, že \*početí lze blokovat vhodným mentálním postojem.

V případě některých skupin původních obyvatel Austrálie „Austrálců“, u Arantů ze střední části kontinentu a u \*Tiwijů z Melvillova ostrova, se předpokládá, že k normálnímu pohlavnímu vývoji dívek dochází jen tehdy, jsou-li sexuálně drážděny muži ještě před příchodem menarche. Každá dívka je „provádána“ za mnohem staršího „manžela“ dávno předtím, než dosáhne pohlavní zralosti. „Její“ muž ji uvádí do sexuálního života postupně. \*Austrálci se rovněž domnívají, že v průběhu dospělosti je žena „energetizována“ a zainteresována na sexu jen v míře své heterosexuální aktivity. Úbytek energie a zájmu o sex, jenž se objevuje na počátku menopauzy, je připisován pohlavnímu zanedbávání, neboť starší muži se starají pouze o dívky a mladší ženy. Na druhé straně se u mužů očekává mnohem vytrvalejší zájem o sexuální potěšení než u žen, neboť v souladu se svou přirozeností nevyžadují žádné zvláštní pozornosti, aby si udrželi svůj pohlavní pud na vysoké energetické hladině.

Zatímco některé kultury obklopují sex pocity potěšení a pohody, jiné se spíše vyznačují postoji negativními. Ostatně křesťanské pomysly spojující sexualitu s \*hříchem, hanbou či vinou, jsou dostatečně známé. Příkladem studie, jež odhaluje společenské důsledky přísné křesťanské morálky, může být práce Johna C. Messengera (1971), věnovaná rurální irské komunitě v Inis Beag. V ní je prakticky vše, co by mělo nějakou sexuální konotaci odmítáno a popíráno veřejně a případné projevy libida a pohlavnosti jsou obestřeny spikleneckým mlčením. Bylo by samozřejmě omylem domnívat se, že negativní vize sexu náleží jen křesťanské tradici. Kupříkladu manuské \*etnikum z oblasti \*Papua-Nová Guinea v jihozápadním Pacifiku se projevovalo mnohem negativněji vůči sexu před příchodem křesťanství, tedy před dobou, kdy vyměnilo „nové životy za staré“. V tradiční kultuře je v souloži spatřováno jak cosi neblahého, tak cosi ponižujícího. Zvláště ženy shledávaly koitus čímsi fatálně neblahým, čímsi, co je nutno podstoupit, chtějí-li mít děti. Cizoložství bylo pokládáno za děsivý zločin, jenž mohl být trestán nadpřirozenými silami. Rovněž v jiných oblastech Papuy-Nové Guineje, například u Wogeů nebo u některých skupin Mae-Engů

z novoguinejského náhoří, muži spíše sex nenávidí, neboť si myslí, že je ženy mohou kontaminovat. V tradičních představách yapských ostrovanů z \*Mikronésie orgasmus muže jednoznačně oslabuje, vystavuje je nebezpečným a vážným onemocněním. Něco podobného lze najít v indické, speciálně ájurvédské (doslova „vědění vysokého věku“) tradici.

V některých kulturách je manželská kohabítace poznamenána útočností, dokonce určitým násilím. Tak u keňských Gusijů je soulož prodchnuta duchem násilí, ne-li „znásilněním“: žena vzdoruje a muž musí tento odpor překonat, což se neobejde bez bolesti a ponižování. Muži připouštějí, že rezistentní postoj a výkřiky bolesti posilují stupeň jejich vzrušení během soulože. I když se ostrované z mikronéského Truku neprojevují v průběhu soulože vysloveně agresivně, pokládají za nejerotičtější formu pohlavního styku *striking* („narážení“), což je něco na způsob provokace, něco na způsob odkládaného vybití, při němž je plná vaginální penetrace provedena těsně před orgasmem; mírná bolest je považována za běžnou součást milostné přede hry. Stejně jako Australci, i ostrované z Truku soudí, že soulož kladně ovlivňuje \*růst dívčích ňader a urychluje příchod menarche. Naproti tomu chlapci mají být uváděni do sexu staršími zkušenými ženami. Přestože na Truku pokládají sexualitu za organickou složku lidské přirozenosti a možný zdroj značného uspokojení, není tomu tak v případě sexu manželského. Manželé a manželky se musí chovat zdrženlivě a uhlazeně, neboť manželství je především vztahem vzájemné \*úcty: sexuální rozkoš na jedné straně a hluboký respekt na straně druhé jsou tam veličinami protikladnými.

Mezi vzdělanou elitou klasického Řecka byl *erotismus* spjat se snahou o určitou filozofickou vytříbenost. Idealizované mužské tělo bylo uctíváno, „citovost“ mezi muži byla pokládána za dokonalejší než heterosexuální \*láska a rozkoš. Zkrátka každá kultura, ať už explicitně nebo implicitně, vymezuje jedinečnou konfiguraci kvalit, jež trasují, podbarvují či zabarvují projevy sexuality. Do abstraktnější oblasti spadá i tradice postojů ke vztahu sexuality a *lásky*. Lásku je možno charakterizovat jako kuriózní a obtížně vysvětlitelný *mix* citovosti a sexuálního, obvykle mezi dvěma jedinci opačného pohlaví. V univerzálním kontextu lze hojnost koncepcí lásky redukovat na tři dosti široké \*kategorie registrující citovou, morální a duchovní povahu zkušenosti: (a) karnální lásku, vyrůstající z erotické touhy potěšit se, vlastnit či jinak dosáhnout objektu lásky nebo \*ctnosti k uspokojení vlastní rozkoše; tomu odpovídají takové termíny jako *\*erós*, *\*amor* či *\*káma*; (b) druhou kategorií mohou zastupovat koncepty přátelské lásky, implikující zpravidla altruismus; tomu odpovídají výrazy jako *filia*, *delicio* či *sneha/prijata*; (c) nakonec jde o lásku božskou, viz *agape*, *\*caritas* či *karuná* nebo *prema* či *hesed*.

Pro nás je však důležité sledovat *antropologii lásky*, pokud něco takového existuje. Zdá se, že jde – alespoň primárně vzato – o hledání a zkoumání univerzálního vzorce, vlastně o zachování transkulturního pohledu, implikujícího otázky jako: Existuje láska v primitivní společnosti jakožto její *každodenní* součást, je láska banální zkušeností archaických pospolitostí? Není to spíše „novinka“ euroamerického kulturního okruhu? V etnologické literatuře je vskutku již několik desítek let možno pozorovat zájem o to, zda existuje láska u primitivních komunit, tedy zda ji můžeme chápat jako *univerzální* kategorii lidského společenství, včetně lásky *romantické* (jež stala se ostatně prototypem). Již samotné vymezení představuje problém: jak odlišit romantickou lásku od emocionality, vroucnosti a vášně, těchto difuzních dynamických veličin. Nejvýmluvnějším případem pokusu prokázat *všudypřítomnost* „romantické“ lásky je zjevně práce Helen Harrisové (1995), která zkoumá, respektive reinterpretuje Marshallova zjištění o sexuálním chování obyvatel na ostrově Mangaia, hledajíc projevy či doklady takové *kulturní signatury* lásky, jež specifikuje mangaiaskou *\*verzi* romantické lásky. Helen Harrisová shledává celkem sedm složek (intimita, citová závislost, nutkavé myšlení, výlučnost, idealizace, přeuspořádání motivační *\*hierarchie*, péče), jež mají konstituovat *univerzální vzorec* romantické lásky, ovšem nejen na Mangaii, ale i ve Spojených státech amerických. Podle Harrisové polynéský způsob podtrhuje sexuální stránku, přístup severoamerický sex spíše zastírá. Jiní autoři jako Robert Endleman (1989) dospívají k názoru, že romantická láska vně euroamerického kulturního okruhu je jevem neobyčejně vzácným. Reinterpretace dvanácti kultur, kterou Endleman provedl, vrcholí ve zjištění, že pouze ve dvou případech lze mluvit o něčem, co by se mohlo blížit „romantické lásce“ v západním pohledu. Přípuštěnou výjimkou jsou novoguinejští Gebusijové. Endleman pokračuje v tom smyslu, že láska je cosi *vytvořeného*, univerzální je naproti tomu pouze *vášně*. Zdá se však, že v ohledu obecných *dispozic* k romantické lásce převažuje stanovisko *kompromisní*. Romantická láska je možná univerzální, avšak její *reálné* podoby jsou *artikulovány* kulturou. Jinými slovy, problém můžeme shrnout do tří otázek: (1) lze romantickou lásku, transkulturně vzato, poznat a přesně vymežit, (2) můžeme si být jisti, že existence lásky v exotice není výrazem západní difuze a (3) je láska biologicky předurčena, anebo je spíše indukována kulturou?

Je na místě vrátit se k naší základní linii a připomenout, že tematizace libida je nepochybně jedním ze *zásadních* objektů antropologie sexuality. Jaký lze tedy přijmout závěr ze zkoumání této tematizace u různých etnik světa? Zdá se, že rozhodující jsou hlediska, jež najdeme například u Williama Davenporta (1987), podle nějž *neexistuje* cosi jako „lidská sexualita“. Jeho klíčový argument naznačuje, že každý „sexuální akt“ je současně *kulturním* aktem.

Takže bez ohledu na zjevnou komparabilitu sexuálních aktivit v rozmanitých kulturách světa bude příslušný význam vždy poznamenán historií, tradicí, specifickostí dané kultury, což do značné míry vylučuje možnost striktní srovnatelnosti. Na druhé straně: i když asi nelze popírat historický a specifický charakter té či oné sexuální zkušenosti, těch či oněch sexuálních norem, můžeme si položit otázku, jak jsou kultury jedinečné, zda se některé stránky sexuální kultury jeví více, jiné méně specifickými. Ve skutečnosti narážíme na základní metodický problém zkoumání sexuality. Michel Foucault sice napsal: „Nepostačí říci, že subjekt je konstituován v symbolickém systému. Není to totiž hra symbolů, v níž je subjekt vytvářen, jsa vytvářen v reálných praktikách – historicky analyzovatelných praktikách.“ Přesto však, jak nepřestávají připomínat různí badatelé, v oblasti výzkumu transkulturní sexuality je právě ona „hra symbolů“ to jediné, co máme k dispozici.

*Kulturní definice mužství a ženství:* Kulturní rozdíly mezi muži a ženami byly odedávna důležitým tématem antropologie a etnologie, avšak toto téma se vztahovalo především k takovým záležitostem jako dělba \*práce, \*etika, \*rovnost pohlaví, „matriarchát“, \*temperament, osobní odlišnosti a rozdílné socializace chlapců a dívek (přechodové rituály). Není asi přehnané z těchto témat usoudit, že každá kultura je ve skutečnosti složena minimálně ze dvou *subkultur*: mužské a ženské, respektive slovy Evy Věšínové (1999), ze sociálního bytí mužského a sociálního bytí ženského. Je pravda, že značné množství etnologické literatury „portrétuje“ mužskou složku jako představitelku celkové a jediné „univerzální“ kultury. Část oněch „dvoupohlavních“ subkultur, jež má relevanci pro sexuologická studia, se týká *kulturních specifikací* pohlaví. Kulturně deklarované ideály mužství a ženství nejsou bez významu již proto, že jsou součástí *vědomých* cílů socializace, obzvláště rané. Moderní antropologie sexuality polemizuje s onou obecnou tendencí chápat \*gender („sociální pohlaví“) a pohlaví jako polarizované kategorie, v nichž je *pohlavní orientace* pojímána jako homosexualita versus heterosexualita, „genderová“ identita pak jako ženství versus mužství. Kulturní odlišnosti a \**variabilita* uspořádání naznačují, že jde spíše o kontinua; mužství a ženství, to jsou především \**kulturní konstrukce* implikující rozplývavé, „rozmyté“ množiny atributů různých rovin – psychické, kulturní, sociální, biologické. Tedy: ač je kontrast biologicky založen, fenotypické pohlaví je koneckonců trojího druhu: mužské, ženské a androgynní (hermafroditické). Blízkost nebo vzdálenost mužství a ženství může kolísat podle kultur, tradic, vrstev, epoch, dobových mód. Mluvíme-li o homosexualitě, heterosexualitě nebo \*bisexualitě, máme zpravidla na mysli prvky \*behaviorální. Hranice mohou být někdy rozplývavé, jak ukazují například Lancasterovy studie (1999) homosexuality z Nicaraguy: podle nich je aktivní partner chápán jako heterosexuál, méně jako

bisexuál, pasivní partner naproti tomu vždy jako homosexuál. – Základní antropologický přínos lze sledovat především v pokusech o *univerzální matrice* nebo škály vzájemného vztahu i jednotlivých podob mužství a ženství. Nejproslulejší je v tomto ohledu patrně klasický pokus Margarety Meadové (1935). Schematicky řečeno, matrice Meadové vychází z modální euroamerické představy o aktivním muži oproti pasivní, submisivní ženě. Na exotickém materiálu Nové Guineje Margaret Meadová zakládá *úplnou permutaci*: pasivní, zženštilý muž a korespondující osobnostní struktura ženy u \*Arapešů; opační jsou Mundugumorové s mužskou i ženskou aktivní, agresivní osobností; „zbývající“ Tchambuliové jsou ve srovnání s Euroameričany „uspořádání opačné“: dominantní neosobní žena na jedné a emocionálně závislý muž na straně druhé. V každém případě lze říci, že ať už je matrice Meadové jakkoliv umělá, její kulturně relativistické směřování je příkladné: mužství a ženství se jeví být veličinami jak kulturně vázanými, tak i kulturně proměnlivými.

V novějších pohledech na mužství a ženství vdčíme za mnohé *\*feminismu*, například za pokusy o univerzální distinkce. Tak podle Sherry B. \*Ortnerové (1979) stojí žena blíže *\*přírodě*; podle M. Kay Martinové a Barbary Voorhiesové (1978) je základní rozdíl mezi mužem a ženou dán stupněm agresivity; podle Michelle Z. Rosaldové (1979) je základní *\*opozicí veřejné/domácí*, avšak tato opozice určuje nikoli kulturní *\*stereotypy* či *\*asymetrie* v hodnocení pohlaví, ty jsou spíše jejich příčinou. Jejich pohledy dosti přesvědčivě sugerují, že onen konvenční model, založený zejména na *\*biologii*, lze sotva považovat za platný a že *pohlaví* („sex“ i sociální pohlaví, *\*gender*, *\*kulturní normy*) jsou *odlišnými* kategoriemi, jež spolu sice souvisí, ale tento vztah není nijak izomorfní; gender je symbolickou, prostě kulturní kategorií. Je vhodné podtrhnout, že dokonce i nejzavilejší tradicionalisté připouštějí tvrzení, podle něhož mužství a ženství jakožto principy nejsou polaritami *inherentními*, jakýmiisi oddálenými protiklady, ale spíše čímsi souvislým. Musíme však připomenout, že antropologicky vzato je kulturní sklon odlišovat a polarizovat pohlavní role faktem *rekurentním*. Naprostá většina kultur světa zdůrazňuje, dokonce nejednou přeháně biologické potenciály jasným definováním, normováním pohlavních úloh a vymežováním „náležitého“ chování mužů na jedné straně a žen na druhé, ať už protikladného nebo sbíhavého. Dokonce i tam, kde lze mluvit o existenci *třetího pohlaví* (například „\*berdache“ u \*Prérijských indiánů), jsou výrazně odlišeny konvenční mužské a ženské typy. Freudova interpretace pohlavní odlišnosti je založena na zjištění existence rysů kvalifikovatelných jako ženské a odlišných od rysů kvalifikovatelných jako mužské. Jeden ze základních problémů či protikladů tkví v asymetrii naznačených dvou množin rysů: *paradigmatické* je pro Freuda pouze mužství, existuje pouze *jedno* libido, jež je mužské, a tak je psychický vývoj dívek nejprve totožný

s vývojem chlapců; to, co diverguje, je feminita (odchylná, odvozená). Freud ji chápe jako cosi mysteriózního, jako neprozkoumanou oblast.

Vraťme se však k antropologii a etnologii. David Gilmore (1990) má zjevně pravdu, když konstatuje, že „záhada mužství“ musí být hledána v kultuře. Koneckonců jsou to transkulturní variace, jež skýtají nejvýraznější pohled na ono splývavé kontinuum, na jehož jednom konci najdeme „machisty“ z Andalusie a Truku, na druhém pak zženštilé Tahitěany a plaché, ostýchavé Semaije z Malajsie. S dlouhodobým zájmem etnologů o mužství a ženství souvisí také *sexuální* či *genitální mutilace*. Nejznámější mutilací je *\*obřízka* (circumcise), jež se vyskytuje nejen v kulturách, v nichž je patrná judaistická a islámská tradice, ale také mezi Australci, sporadicky rovněž v subsaharské Africe a Americe. V každé z těchto kultur je oprávnění praktiky odlišné: náboženské, hygienické, estetické, sociologické. Nicméně všude se zdá být tato praktika dokladem skutečnosti, že obřezaný jedinec podstoupil rituál potvrzující jeho zralost, posilující jeho mužství, zkrášlující jeho mužnost. Existují i jiné praktiky mutilace či „úpravy“ penisu. Ve staré Polynésii se chlapci podrobovali (v některých společenstvích se tak děje dodnes) *\*superincizi*, což je podélný řez vedený dorzální částí předkožky. Pokud existoval nějaký religiózní důvod pro takovou praktiku, upadl v zapomnění. Dnes je superincize nazírána jako kosmetická modifikace, ale přesto zůstává naprostou nezbytností jakožto doklad připravenosti pro skutečný heterosexuální styk. Na některých místech Austrálie, kde je obřízka puncem první fáze přechodu od *\*statusu* mladistvého ke statusu dospělému, existuje ještě další fáze, vyznačující se radikálnější operací, *\*subincizi*, jež znamená rozříznutí centrální části penisu až po uretru. Je vhodné dodat, že s tímto zásahem není spjata žádná explicitní ideologie, změna statusu je však nápadná, neboť pouze muž podrobivší se subincizi se může zúčastnit důležitých posvátných rituálů. Součástí těchto rituálů je odkapávání krve z otevřené močové roury; *\*krev* je považována za posvátnou a symbolicky spojována s mystickými silami plození a regenerace. Jiná, neméně „drastická“ operace spadající do oblasti či kategorie mužských sexuálních modifikací je praktikována mezi některými skupinami Dajaků na Borneu; je však známa i z předkolumbovské Ameriky. Operace je dobrovolná a jde při ní o příčnou perforaci pohlavního údu a vložení jakési dřevěné nebo kovové tyčinky, *\*ampallangu*, jejíž nepatrně přečnávající okraje jsou zjemněny kulovitými knoflíky. O ampallangu se zmiňují různí cestovatelé od patnáctého století. Jedna z interpretací fenoménu ampallang jej staví do blízkosti etnopsychiatrické kuriozity, jíž je duševní choroba *\*koro*, zjištěná u některých populací ostrovní jihovýchodní Asie. Vyznačuje se přeludy genitální hyperinvoluce (retrakce penisu) a je doprovázena pocity smrtelné úzkosti. Ampallang figuruje jako blokátor, jako

„prevence“ proti somatickým důsledkům onemocnění *koro*. Ženskou \*analogii kora uvádí John W. Edwards (1984): jde o případy přeludů vyschnutí prsou, retrakce prsních bradavek, atrofie labií a jejich ústupu do vaginy. Jiné interpretace praktiky ampallangu sugerují, že nositel této tyčinky či „špendlíku“ je s to poskytnout ženě vyšší sexuální uspokojení (což nezni právě nejpřesvědčivěji). Mezi Dajaky je to spíš oblíbené téma než realita, ale v každém případě je eventuální operace dokladem mužného odhodlání.

Jakožto „\*komplementární“ rituál mužské obřízky praktikují některé africké kultury \*obřad takzvané \*ženské obřízky. Nevýstižný název označuje v zásadě \**klitoridektomii*. V méně razantní formě implikuje tato operace odstranění prepucia, „konečku“ klitorisu, radikálnější formy pak zahrnují odstranění nejen celého klitorisu, ale i částí \**labia minora*. Mezi některými skupinami v Somálsku následuje po odstranění poštváčku (operace je zpravidla pokládána za jakýsi obřad čistoty před vstupem do manželství) svorkování nebo sešití \**labia majora*, přičemž se ponechá pouze malý otvor umožňující odchod moči a menstruační krve. Tato operace se nazývá \**infibulace*. Tradovanou infibulační specialitu předkládají amazonští Conibové (možná některá další etnika v povodí Ucayali). Rafael Karsten (1964) o tom píše: „Podle sdělení některých cestovatelů staré ženy, provádějící operaci obřízky, nejen potírají krvácející partie, ale vzápětí vkládají do dívčiny vaginy hliněný penis, jenž svým rozměrem odpovídá penisu muže, s nímž je dívka zasnoubena.“ Následuje sešití trasované právě objemem hliněného \*dilda. Součástí manželského obřadu je částečné znovuotevření vaginy novomanželem, takže pohlavní styk lze provádět vcelku normálně. Teprve v době porodu je pochva plně otevřena, po něm je žena opět infibulována. V některých oblastech nativní Austrálie a Afriky jsou mladé ženy nuceny podrobit se chirurgickému rozšíření vaginálního otvoru, eventuálně protržení \*panenské blány (\**hymen*), čímž je dívka náležitě připravena k snubnosti. Některé skupiny Austrálců odírají vnitřní stěny vagin dívek, jež dosud nedostaly menstruaci, dokud nenastane krvácení, o němž se předpokládá, že přinese menarche. Připomíná se tím \**introcize* jako určitý protipól infibulace: je umělým rozšiřováním (dívčí) vaginy, v nativní Austrálii prováděným nejlépe \*bumerangem.

Z transkulturního hlediska je mužství a ženství *souvislou* škálou, jejíž konkrétní, normativní (tedy závazné) rozčlenění podléhá \*konvencím. Zatímco některé kultury akcentují blízkost, dokonce skoro stejnost mužského a ženského živlu (klasickým příkladem mohou být Arapešové, zkoumaní Margaretou Meadovou), jiní spíše zdůrazňují antagonismus mezi pohlavími, doložitelný řadou melanéských etnických skupin.

Ačkoli většina kultur světa „stanoví“ na základě různých socializačních nebo inkulturačních vzorců zřetelný rozdíl mezi muži a ženami, existují společnosti, v nichž sociálně-pohlavní \*dichotomie není ve všech takřikajíc individuálních případech ostrá. Tak mezi sibiřskými Čukči, v některých nativních kulturách Severní Ameriky a v několika dalších, existovaly – před příchodem modernizace – skupiny osob, jež mohly být pokládány v souladu s našimi termíny za mužské transvestity (jako takoví byli sociálně přijati a uznáváni). V Severní Americe se v těchto případech používalo v antropologické literatuře termínu *berdache* s kolísavými charakteristikami od etnika k etniku. U Navahů značí muže ve smyslu biologickém, jenž přejímá krátce po pubertě zvyklosti a zájmy čistě ženské: věnuje se ryze ženským pracím, používá ženské způsoby řečového projevu. V některých situacích, zejména v případech zprostředkovávání sporů, byl berdache pokládán téměř za posvátného; dokonce jeho pohlavní život mohl být jak heterosexuální, tak homosexuální. Obecněji vzato však byl berdache u Navahů pokládán spíše za ženu než za muže. U \*Vraních indiánů je berdache obvykle „odhalen“ v raném dětství v důsledku zájmu o ženskou společnost a činnosti. Jako dospělí byli tito lidé vcelku \*tolerováni, ač nikoli bez jisté ambivalence. Mezi indiány Winnebago byl berdache vnímán jako velice přičinlivá a velice aktivní „žena“, Mohavští berdacheové mohou předstírat menstruaci, těhotenství, porod. Předpokládalo se, že jak mužští, tak ženští berdacheové jeví spíše homosexuální preference. *Berdache* jako institucionalizovaný status v nativní Severní Americe byl zjištěn u sto třinácti společností. Je zajímavé, že zatímco raní badatelé popisovali fenomén „berdache“ spíše v termínech *izolace* a *úchylnosti*, novější pohledy, zejména feministické, spatřují v berdache a jiných „transformovaných“ stavech nedílnou součást *celého* kulturního uspořádání sexuality a modelů mužství a ženství. I když se termín používal i pro ženské podoby berdache, přišli někteří autoři s termíny novými: například s termínem *amazonka*. Robert Fulton a Steven W. Anderson (1992) vcelku vtípně podotýkají, že muž-žena nebyl/a jen *třetím rodem*, nýbrž i prostředníkem mezi lidmi a božstvy, čímž naznačují zásadní souvislosti se \*šamanismem. Rozsáhlá literatura byla věnována také genezi uvedené problematiky. Klasikem je nepochybně James George \*Frazer, jenž ve své *Zlaté ratolesti* spatřoval původ třetího rodu v uctívání dvoupohlavních, androgynních božstev. K \*sekularizaci berdacheství dochází po kontaktu s „bílou“ civilizací. Zmínili jsme souvislosti se šamanismem. V případě čukčského *transvestitismu* se více zdůrazňovala *zprostředkovávací* složka pohlavní inverze. Obrat byl připisován \*posedlosti duchy a připsaná role byla právě rolí spirituálního média („psychopompnost“). Kategorii mužského transvestity najdeme rovněž na soudobém Sulawesi, Celebesu v Indonésii; muži bývají odborníky na \*genealogii a tradiční historii,

kdysi také působili jako \*sultánovi poradci. Příkladem kultury, v níž hraje mužský transvestita poloinstitucionalizovanou roli, může být klasické Tahiti (francouzská Polynésie). V mnoha tahitských komunitách žije svobodný mužský transvestita, většinou homosexuálně zaměřený; je sociálně akceptován, má definovanou roli, \*komunita však obvykle oficiálně uznává jednu takovou roli. Historické doklady naznačují, že mužský transvestitismus („maahu“) byl jak na Tahiti, tak i na Havaji před příchodem Evropanů nápadným jevem. Psychokulturní výklady statutu a role těchto maahuů sugerují, že maahu je výrazem záporného modelu pohlavnosti, modelu, jehož se mají muži vystříhat, neboť podtrhuje jejich slabou pohlavní identitu, jejich „žánrovou“ difuznost. Něco podobného registruje Unni Wikan (1977) na ománském materiálu („xanithové“), analogií jsou indiští „hidžrové“, kteří se nepokládají za ženy ani muže („\*intersexuálové“?), ač užívají ženských jmen a \*oděvů. Nověji se objevuje termín *třetí pohlaví* (gender); studují se *přechody a posuny*, „rozplývavosti“ (transgendering; \*transgender), jež jsou přinejmenším příležitostně spjaty s homosexuálními projevy. Dodejme ještě, že transsexualita je jevem spíše vzácným: jeden případ na sto tisíc u mužů, na sto třicet tisíc u žen.

Nejpodrobnější a patrně *nejautoritativnější* studie a práce vztahující se k identitě a konstituci mužství uveřejnil Gilbert Herdt, jemuž náleží zásluha o zpochybnění stability sexuální identity. Empiricky vzato, Herdt vychází především ze svých výzkumů u novoguinejských Sambijů, jež můžeme v souvislosti s naším tématem shrnout následujícím způsobem: muži a ženy se vyznačují odlišným založením. Je přijatou představou, že zatímco ženy dosahují zralosti naprosto přirozeně, muži dosahují mužství pozvolna a na základě pečlivě artikulovaného procesu intenzivní socializace, zahrnujícího náročnou sérii iniciací. Sambijové rozlišují šest fází takové iniciace: v první fázi, k níž dochází ve věku mezi sedmi až deseti lety, jsou chlapečkové odebráni svým matkám. Již tato první fáze vštěpuje smysl pro válečnického ducha, pro agresivitu, dokonce nepřátelství vůči matce. Fáze pozdější pokračují v tomto duchu, jejich základním prvkem je v každém případě akcent na antagonismus mezi mužstvím a ženstvím. Rozhodujícím momentem tvorby mužství je *homosexuální zkušenost*, konkrétněji řečeno, představa o důležitosti polykání \*spermatu zralých mužů na základě orálního kontaktu, tedy cosi jako rituální felace. Ta nachází svůj odraz i v sambijských \*mýtech, jež spatřují v mužích ploditele celého lidstva a v homosexuální felaci „mechanismus“ lidské reprodukce. To by znamenalo, že se popírají reprodukční schopnosti žen, jsouce substituovány homosexuálními akty mužů. Je pravidlem, že každý dospívající muž stráví řadu let, nejménou více než deset, v těsném homosexuálním vztahu se svým mužským mentorem. Teprve po této letité době se muži žení, mají děti, sami se stávají

mentory. *Rituální homosexualita* („RH“), jak to píší anglosaští autoři, je jedním z nejpříznačnějších rysů melanéskeho kulturního areálu. Tradiční kultura Kiwaijů spatřuje ve spermatu substanci symbolizující životadárné síly vesmíru. Výklady smyslu „inseminačních“ obřadů, ať už orálních nebo análních, dosti kolísají. Někteří autoři mluví o kontrole porodnosti regulací jinošské sexuální energie, jiní se více orientují na akcentování mužské \*solidarity, další podtrhují osvobození chlapců z mateřského područí. Jiné explikace směřují k nalezení souvislostí takřkajíc kosmologických. Připomeňme nakonec, že *mužská homosexualita* je v některých kulturách institucionalizována. Tak předkoloniální \*Azandové ze Súdánu měli formu manželství muže s mužem: příslušníci takzvaných svobodných válečníků, jednoho ze dvou formálních válečnických věkových stupňů, si vybírali jinochy za mužské manželky, dokonce se v rámci takové \*aliance počítalo s věnem. „Chlapec-žena“ obstarával veškeré domácí práce a byl rovněž sexuálním partnerem (praktikování interfemorální soulože). Očekávalo se striktní zachování věrnosti; chlapec-žena mohl svého manžela dokonce zažalovat, pokud zjistil nevěru. Když „svobodný válečník“ postoupil do vyššího stupně „ženatých válečníků“, odmítl zpravidla chlapeckého partnera a vzal si dívku, s níž byl léta zasnouben. Svého původního společníka si ale mohl ponechat, stýkat se s ním však mohl jen mimo oblast komunity nebo si jej brát na válečná tažení. Etnologická data odhalují skutečnost, že vzorce bisexuálního chování mezi muži jsou v některých kulturách, v souladu s vlastními standardy, pokládány za *normální*.

Právě tyto transkulturně obtížně souměřitelné koncepty znesnadňují *obecnější a přesnější klasifikaci* rozmanitých projevů lidské sexuality. Stejně jako ostatní humanitní obory, tak i antropologie vychází ve svých konceptualizacích z evropské tradice. Ta v oblasti kategorizace lidské sexuality uplatňuje striktní představu dualismu, který je v obecnější rovině projevem jakési přirozené podstaty obsažené v povaze všech věcí a jevů. Již nějakou dobu užíváme v etnologickém popisu termíny, jejichž význam je nám zřejmý díky jejich předpokládané existenci ve struktuře jakýchsi binárních opozic (muž/žena; homosexuální/heterosexuální; příroda/kultura). Užíváním těchto termínů se dostáváme do určité terminologické pasti. Předpoklad univerzality a objektivitě zmíněných kategorií i jejich konceptuálních rámců nás vede k jejich mylné aplikaci při popisu odlišných kultur, jejich projevů a idejí. Jak ukázal Gilbert Herdt na svých studiích sexuálního života Sambijů nemusí se například chování, které je námi označováno jako projev homosexuality (v tomto případě sexuální styk dvou mužů), odrážet v existenci nativní koncepce homosexuality. Sambijští muži nejsou homosexuální, nejsou totiž ani heterosexuální, žádný takový koncept v jejich kultuře není myslitelný. Již v zárodku celé naší koncepce homosexuality se objevuje ona terminologická past, totiž

předpoklad, že homosexualita je protipól heterosexuality. Jako projev určité deviace je její existence myslitelná pouze v kombinaci s existujícím normativním konceptem heterosexuality. Popis či transkulturní komparace jednotlivých projevů lidské sexuality proto vyžaduje především detailní studium nativních konceptů a řekněme zvýšenou ostražitost při používání vlastních etnocentrických projekcí. Naneštěstí pro moderní antropologii jsou často unikátní popisy sexuality mimoevropských komunit do značné míry zkrácené a žalostně chudé na informace nezbytně potřebné k pochopení nativních konceptů pozorovaných jevů. Přesto se antropologie může pokusit o klasifikaci, která sice bude do značné míry jen orientační, nicméně nám umožní přístup k daleko *pestřejšímu spektru jevů*, než jaké nám dovoluje postihnout onen striktní \*dualismus. Máme tím na mysli zejména zavedení termínů jako *třetí sex* a *třetí gender*, které by měly napomoci zmapovat právě onu zónu „rozplývavostí“, někdy trochu zjednodušeně kladenou kamsi mezi „objektivně“ dané póly binárních opozic.

*Kulturní teorie reprodukce*: Není přehnané říci, že každá kultura má svou, ať už implicitně nebo explicitně přijatou „teorii“ reprodukce, obvykle \*konzistentní s představami o sexuálním potenciálu a mužství/ženství. Nativní teorie reprodukce jsou oněmi základy, na nichž většinou spočívají kulturní praktiky spojené s „ovlivňováním“ procesů plození. Každá kultura tedy vlastní určitý inventář postupů, jejichž posláním je získání kontroly nad početím, těhotenstvím a porodem. Je vhodné připomenout, že moderní národní i folklorní kultury žijící v rámci euroamerického kulturního okruhu musí být nepochybně vnímány jako speciální případy, protože jsou příliš proniknuty zjištěními z oblasti lidské reprodukce. Raní antropologové byli neobyčejně udiveni, když zjistili, že mezi četnými etnickými skupinami nativní Austrálie vládne představa, podle níž mužům *nepřísluší* biologická role v početí. Jak se dozvěděli, počátek těhotenství je dán vstupem „dětského ducha“ do matčina lůna; duch nicméně vstoupil do dělohy díky duševní mohutnosti jejího manžela: byl to on, jenž svým *sněním* (dreaming) způsobil otěhotnění; vlastní soulož je nejspíše pouhým otevíráním cesty pro vstoupení ducha do ženského těla. Charles Mountford (1981) se pokusil o jakousi klasifikaci, když rozlišil (ponecháme-li stranou nspecifikované případy) osm kategorií vstupů „duchů“, respektive odpovídajících způsobů pronikání: pod nehtem palce u ruky, pod nehtem palce u nohy, žaludkem, slabinami, nohou, pupkem, ústy, a nakonec s potravou. O něco později Bronisław Malinowski (1929) nachází srovnatelné představy v trobriandské kultuře, dnes, v soudobé společnosti na Trobriandových ostrovech pochopitelně odmítané: jejich „koncepční“ představa spočívala v tom, že k početí došlo vstoupením ducha do těla pohlavně zralé ženy hlavou. Duch byl vlastně oživujícím principem, duši zesnulé osoby, jež si po fyzické smrti

těla a určitém období stráveném ve světě duchů přála znovuzrození, a to právě prostřednictvím ženy náležející k stejnému subklanu jako její někdejší matka. V matčině děloze byl zárodek vyživován krví, odtud \*příčina absence menstruace. Trobriandská představa nevyklučovala případy *panenského otěhotnění* (virgin birth); vcelku však byly neobyčejně vzácné. Před početím je třeba „otevřít“ reprodukční ústrojí ženy pohlavním stykem, má-li vzniknout dostatečný prostor pro růst zárodku. Je vhodné dodat, že trobriandské \*klany jsou matrilineární, takže v souladu s odpovídající představou reprodukce je každý subklan nezávislý a sebeperpetuuující prostřednictvím duchů, kteří „oživují“ jeho členy.

V East Bay, jiné melanéské kultuře, je lidská reprodukce připodobňována k \*zemědělství. Panuje tam \*víra, že k početí je nezbytný výron semene, jakmile však dojde k otěhotnění, není žádoucí další výron semene, protože by způsobil další početí. Otěhotnění se počítá od okamžiku, kdy žena jeví neklamné fyzické příznaky jiného stavu, není ani nutně podmíněno vynecháním menstruace. I když je substance zárodku odvozena ze semene, výživa a prostředí matčiny dělohy vykonávají přímý vliv na zárodek, a tak se dítě může podobat jednomu nebo oběma biologickým rodičům. Značné množství nativních „teorií“ reprodukce připisuje početí právě smíšení krve a spermatu. Jedna z nich, zastávaná tradičně Ašanty z Ghany, tvrdí, že menstruační výměšky a krev jsou základem krve potomka, zatímco sperma se stává duší, oživujícím prvkem dítěte. Jiné podoby tohoto pohledu připisují stejnou kontinuitu menstruačním výtokům, sperma se prý naproti tomu vyvíjí v maso, svaly nebo \*kosti. Často jsou nativní teorie jak doslovnými výklady představy o procesu \*oplození, tak i metaforami, jež lze vztáhnout k některým rysům sociální organizace. Například v East Bay místní představy spíše posilují mužskou převahu, v trobriandské kultuře, jak naznačeno, jde nejspíše o kulturní koncept partenogenetické \*reinkarnace spjaté s matrilineární descendencí, podobné pojetí je u Ašantů. V tomto smyslu se nativní teorie reprodukce zdají být metaforami sociologických činitelů ustavujících legitimitu. – Často jsou tyto teorie explicitní, pokud jde o období větší či menší ženské plodnosti. Pro obyvatele East Bay je doba nejvyšší pravděpodobnosti zhruba uprostřed periody, naproti tomu u Havasupajských indiánů, také u Navahů, se soudí, že početí bude bezprostřední, dojde-li k souloži během menstruace. Keňští Kikujové se domnívají, že nejpříhodnější doba pro oplodnění je bezprostředně po menstruaci, Masajové soudí, že několik dní po ní. Pokud jde o mužskou dispozici plodnosti, uvedme alespoň Mangaiany, kteří kdysi věřili, že když muž dělí své semeno mezi několik žen, snižuje tím svou potenci. Podobně v East Bay se domnívají, že míra potence je přímo úměrná pohlavní zdrženlivosti. Objevuje se tam poněkud kuriózní představa, že žena neotěhotní, neporodí, jestliže byla oplodněna několika muži. Součástí studia nativních představ o

reprodukcí může být nepochybně také studium potratů, především spontánních. V této souvislosti je na místě připomenout průkopnickou práci Georgette Devereux (1955) o potratu v primitivní společnosti. Jistě nepřekvapí celá řada omezení ukládaných těhotným ženám – od těch, jež sledují praktické, somatické cíle, až po možné následky mystické.

*Sexuální \*kodexy a praktiky:* V každé kultuře existuje určité množství objektů, činností, symbolů, signálů, rčení a vyprávění i gest, jež slouží k pojmenování erotických, reprodukčních nebo pohlavních významů, ať už v sociálním nebo biologickém ohledu. Významy mohou zahrnovat jak zjevné a univerzální „ikony“ jako genitálie, předměty ve tvaru pohlavních orgánů, činnosti naznačující kohabitaci, tak i kulturně specifické symboly, jimiž mohou být podle pohlaví diferencované způsoby oblékání a krášlení, a dokonce ezoterické znaky, srozumitelné jen omezeným skupinám. Celkový soubor takovýchto znaků a projevů lze podle některých autorů, například Igora S. Kona nebo Williama H. Davenporta, nazvat *erotickým kodexem* (podle prvního), případně *sexuálním kodexem* kultury (podle druhého), pokud se pohybujeme v rámci jedné kultury. Je zjevné, že některé kultury mají rozsáhlejší „katalog“ těchto výrazů než kultury jiné; v některých je sexuální kodex ve srovnání s jinými *veřejnější*, což zjevně může souviset se známou typologií, či spíše dichotomií sexuálních kodexů a přeneseně rozlišením celých kultur na *restriktivní* a *permisivní*. Doklady vztahující se k sexuálním kodexům jsou volně rozptýleny v mnoha etnografických pracích, zejména v monografiích, žádné systematické studium, včetně studia erotického kódu naší kultury, dosud neexistuje. Přesto lze důležitost studia sexuálních kodexů sotva podceňovat: neexistuje společenství, v němž by chování jeho příslušníků nebylo konstantně ovlivňováno sexuálním kódem nebo jeho prvky. To je možná nejzřetelnější v projevech *cudnosti*, etiketě správného oblékání a v celé řadě situací respektujících společenské konvence. Navzdory složitosti a pestrosti sexuálních kodexů bude vhodné některé prvky přiblížit.

Pro všechny kultury nepochybně platí, že pohled na pohlavní orgány je potenciálně erotický, což vyžaduje, aby dospělí členové dané kultury respektovali určité formy „cudnosti“, zvláště jde-li o smíšenou společnost. Dokonce i v těch kulturách, kde příslušníci obou pohlaví chodí zcela nazí (nativní Austrálie), existuje určitá etiketa cudnosti. Tak se muži nikdy přímo nedívají na ženské pohlavní partie, sedící žena si zase zakrývá oblast *\*mons veneris* patou. V naprosté většině kultur světa jsou ženská ňadra pokládána muži za erotická, ač v tropických oblastech si ženy horní polovinu těla vždy nezahalují. Existují však výjimky: na Mangaii nejsou ženská prsa považována muži za sexuálně vzrušující.

U žen bývá zahalována větší část těla než u mužů, extrémem jsou některé islámské \*sekty, jejichž ženy si zakrývají závojem i oči. Mužské genitální pokrývky či penilní pouzdra

nezahalují v některých kulturách \*skrotum, a dokonce v některých halí pouze předkožku. Často jsou pouzdra na penis opticky přitažlivá a nápadná, takže na jedné straně mají sice zakrývat (a zakrývají), ale na druhé straně mají vlastně přitahovat pozornost (a přitahují). Tato řečně dvojakost je příznačná pro nejednu kulturu. Tendenci „zakrývat, ale zdůraznit; tlumit, ale vlastně navodit pozornost“ prozrazuje tradice módy v euroamerickém kulturním okruhu, nemluvě o tradicích krásné literatury. Osobní krášení a ozdoby jsou obecným rysem všech kultur, dokonce i těch, jež to popírají; všude jsou *genderovým* ukazatelem, neboť muži a ženy užívají odlišné způsoby zdobení. Stejně jako je móda v euroamerickém kulturním okruhu, tak v některých kmenových tradicích je malování těla a obličejů při slavnostních či rituálních příležitostech pokusem o uměleckou podobu, jež může v některých případech mnohé napovědět o společenském postavení svého nositele. I když oděv, účes, ozdobení těla jsou pouze *pomíjivými* projevy, existuje řada forem nebo projevů „trvalejší“ povahy: \*tetování, \*skarifikace, barvení a broušení zubů, \*deformace lebky, tvarování nohou, máme-li uvést několik příkladů, jež rovněž mohou leccos vypovědět jak o genderu, tak o společenském postavení. Některé z těchto forem jsou vysloveně sexuální a náleží spíše do jedné kategorie se sexuálními mutilacemi nebo modifikacemi. Nejznámějším případem jsou zřejmě *\*hotentotské zástěrky*, tedy uměle vytvarována *labia minora* mladých dívek. V souvislosti s tímto ne právě obvyklým jevem rozlišil kdysi Felix Bryk (1928) na africkém materiálu „dvojitý vaginální typ“: jeden bez klitorisu – *\*vagina ankleitoridica* u pasteveckých kmenů – a *vagina hypertelica* – typ vyznačující se neobyčejně prodlouženými labii. Z moderní etnopsychiatrie je známo, že „falický“ charakter vnějších ženských *\*genitálií* byl sugerován na základě „expandovaných“ morfologických modifikací, vyskytujících se obvykle ve střední a jižní Africe, rovněž v Mikronésii. Paralelně praktikují některá etnika Amazonie zavěšování závaží chlapcům na *skrota*, takže v dospělosti jim visí až téměř ke kolenům; v týchž kulturách chodí ženy totálně depilovány. V East Bay nosí dívky drobné obrázkové tatuáže, v dospělosti obvykle na vnitřní straně stehů. Tyto tatuáže byly stejně pečlivě zahalovány jako genitální oblast, jsou určeny jen manželům nebo milencům, a když se muži bavili o sexu a erotice, byly právě řeči o ženském tetování pokládány za eroticky vzrušující. Mnohé kultury provozují úkony nebo používají *\*formule* obecně známé jako *milostná \*magie*, jejímž cílem je navodit láskyplné pocity v žádoucích objektech. Většinou byly tyto úkony prováděny potají, neboť je pospolitost netolerovala, pokládajíc je za čarodějnictví. Na Trobriandových ostrovech je základním posláním milostné magie zvýšení pohlavní přitažlivosti „provozovatele“ odpovídajícího rituálu. Milostná magie tam není nikdy pokládána za zpronevěru, zatímco v East Bay je chápána jako nemístný vpád do osobní celistvosti. Další složkou sexuálních

kodexů může být *erotické umění*. Všeobecně známou podobou tohoto typu umění jsou indické sochy, spojované s posvátnými mýty a teologickými představami. Dále lze uvést některé styly takzvaných primitivních soch Polynésie a Melanésie, jež vyjadřují jak erotické, tak i mystické pomysly, užívající vysloveně genitální symbolizace. Patří sem i sexuálně explicitní taneční formy z Tahiti nebo Havaje, odrážející nepochybně kulturní hodnoty oněch společností, nebo proslulá \*mochická keramika ze starého Peru a některé objekty z předkolumbovského Mexika, jejichž plný smysl nám dosud uniká. Nejnápadnější složku sexuálního kodexu nacházíme ve slovesném umění. Každá kultura má svůj *sexuální jazyk*, který se projevuje v různých řečových obratech, kontextech, humoru, škádlení, narážkách, snad „soudoběji“ řečeno v „harassmentu“; v různých podobách narativního \*folkloru, samozřejmě rovněž v estetických útvarech \*jazyka – v \*poezii, próze, dramatu a jiných žánrech, jež si ta či ona kultura vypracovala. Jako *celex* je sexuální kodek systémem symbolů, jež patrně nevymluvněji demonstrují hodnotové orientace osob náležejících k dané kultuře, je prostředkem, jímž jsou sdělovány jemnosti „sexuálního étosu“.

Jestliže jsme dosud věnovali pozornost těm stránkám kultury, jež mohou dávat smysl sexualitě a jež regulují její projevy, její behaviorální podoby, je na čase přistoupit k „jádro“, k vlastní *specifické* antropologie sexuality, k *praktikám*, k sexualitě v nejužším slova smyslu: k heterosexuální souloži, eventuálně dalším způsobům sexuálního „vybití“. Transkulturně zaměřené údaje o koitu a jiných formách sexuálního naplnění nejsou bohužel zrovna přehojné. Poznatky z kultur, jež mají kladný vztah k předmanželskému pohlavnímu styku, naznačují, že nejranější věk, kdy začíná být soulož „provozována“, představuje desátý až jedenáctý rok, avšak ani tehdy nemusí docházet k plné penetraci nebo orgasmu. Věk nejintenzivnějších sexuálních zájmů a činností spadá asi mezi dvacátý a třicátý rok života: toto věkové rozpětí představuje jakousi biologickou konstantu, již kultura příliš měnit nemůže. Na druhé straně nacházíme množství dokladů, jak kulturní vlivy, dokonce i v naší vlastní společnosti, mohou potlačit, posunout, rozšířit limitující věk „koitálního“ chování. Tak Abchazané se domnívají, že odkládání plného sexuálního života vede k prodloužení pohlavní aktivity. Ženy v dnešní Abcházii se vdávají ve věku kolem dvaceti let, ale dříve k tomu docházelo v pozdějším věku. Vyšší věk mužů vstupujících do manželství a velké věkové rozdíly partnerů mají patrně vliv na menší plodnost, Abchazané však udržují své sexuální zájmy a pokračují v pohlavních stycích do hluboce pozdního věku.

V jedné srovnávací studii, jež mapovala frekvence soulože u skupiny ve věku od dvaceti do třiceti let, se uvádí frekvence 5krát týdně u navažských respondentů, 2,4krát u skupiny kalkatských \*muslimů a 1,9krát u kalkatských hinduistů (\*hinduismus). Méně obsáhlá data

z East Bay pro stejnou věkovou skupinu jsou srovnatelná, pouze nepatrně vyšší než u Navahů, zatímco data od Balů z Konga uvádějí vyšší průměrnou frekvenci než v East Bay. Pro srovnání: v předmanželských příbytích u Murijů, kde existuje značná volnost, dokonce podpora potěšení ze soulože (účastníci jsou ovšem mladší dvaceti let), je frekvence jednou až dvakrát týdně. O společenství, jakým jsou například Danijové, známí velice nízkou hladinou libidinózní energie a děsem ze sexuálního styku se ženami, bohužel žádnou statistiku četnosti pohlavních styků nemáme. Uvedená *frekvenční data* se ve vypracování a rozsahu nemohou měřit s daty takového Alfreda C. \*Kinseyho a jeho týmu nebo Williama H. \*Masterse a Virginie E. \*Johnsonové. Také data týkající se milostné přede hry jsou vcelku skromná, avšak snad dostatečná k naznačení kulturních odlišností. Z údajů vyplývá, že jen málokterá skupina nezná milostnou přede hru před koitem, u žádné skupiny neslouží přede hra jako substituce soulože. „Petting“ je zjevně doménou euroamerického kulturního okruhu, určitý náběh k pettingu projevují skupiny, jež mají ve zvyku (například za podmínek mimomanželských styků) provozovat jakýsi pseudokoitus. Rozpětí milostné přede hry může být značné: zatímco u \*Lepců nebo Kwomů muž i žena začínají se stykem zpravidla ihned, bez přípravy a předchozího objímání (což je spíše výjimečné), v jiných kulturách, například na Ponape, na Trobriandových ostrovech, mohou sexuální radovánky před koitem trvat celé hodiny. Gwen J. Broude (1994) konstatuje, že z 39 společenství, o nichž máme informace o milostné přede hře, 53,8 % vykazuje delší prekoitální činnost; něco málo přes 10 % má nepříliš vypracovanou milostnou přede hru, zatímco ve zbývajících 24,9 % nelze vcelku o milostné přede hře mluvit. Vzorce a podoby milostné přede hry koexistují s jinými postoji a obyčejí. Lze říci, že ta společenství, jež mají vypracovanou milostnou přede hru, umožňují zpravidla svým mužským příslušníkům vybrat si partnerku pro manželství, zatímco ve společenstvích, kde milostná přede hra není výrazným prvkem sexuálního chování, je výběr manželky obvykle přenechán třetí straně. Manželovy sexuální „aféry“ jsou tolerovány spíše tam, kde milostná přede hra není. Shrňme: vypracovaná, diferencovaná milostná přede hra se objevuje tam, kde je manželství svobodnou volbou (pokud někde něco takového existuje), vyžadující mužovu loajalitu; je rovněž pravda, že kultury s vytříbenějším kódem milostné přede hry bývají shovívavější vůči homosexualitě, kdežto opak je pravdou tam, kde je milostná přede hra minimální.

K vlastním sexuálními \*technikám, k takzvaným \**figurae veneris* (k polohám při souloži); ve většině kultur světa je preferovanou polohou poloha „tváří v tvář“, žena na zádech, dole. Alternativní možnosti, rovněž hojně zmiňovanou (zvláště pro Afriku), je poloha tváří v tvář, avšak na boku; ta je často uváděna jako \*varianta, jako alternativa klasické polohy

„misionářské“. Je dokonce doporučována tam, kde spí více rodinných příslušníků pohromadě, a rovněž v případě pokročilejšího stupně těhotenství. Naproti tomu například v East Bay se dává přednost poloze zezadu, zejména při kontaktech cizoložných.

V souvislosti s ideály *ženské krásy* lze říci, že to, co lidé pokládají za krásné, chápou také jako přirozené. Ze shrnutí Clellana Forda a Franka Beache (1951) je možno zjistit, že masivnější tělesná stavba je velebena u \*Namů, na Pukapuka nebo u \*Sirionů, v kontrastu s tím se preferuje štíhlost u \*Navahů a \*Ilů, širokou pánev a široké boky vyznávají \*Čukčové a \*Kwakiutlové z amerického severozápadu (Britská Kolumbie), úzkou pánev a široké boky \*Jakuti, co největší stydké pysky mají v oblibě na Ponape, na Truku, na Markézách, nemluvě pochopitelně o klasické \*hotentotské zástěrce; velký klitoris se zdá být specialitou erotické tradice \*Velikonočního ostrova, není-li to ovšem pouhá tradice etnologická. Dlouhá visící ňadra si považují v Africe, pevné polokruhovitě prsy na ostrově Manus, velké prsy „vůbec“ jsou zbožňovány na Aloru, u \*Apačů a \*Hopijů, ale také na Lesu. Je téměř zbytečné dodávat, že existují rozmanité, obvykle antropometricky založené pokusy o klasifikaci ňader. Podobně je tomu v případě vulvy: odkažme v této souvislosti na průkopnickou, vpravdě „archeovulvologickou“ studii Miroslava Verner (1974), vycházející z důkladného rozboru núbijských petroglýfů.

Orálně genitální počínání je dobře známo ze všech vyšších civilizací, rovněž z různých míst Oceánie a Afriky. Z velmi sporé informace, jež je k dispozici, lze usoudit, že kontakt úst a penisu je obvyklejší než kontakt úst a vulvy. Od dob Alfreda C. Kinseyho (přinejmenším) je známo, že \*orální sex je nápadnější u vzdělaných vrstev. V souladu s výzkumy je možno říci, že felace je od padesátých let minulého století čímsi běžným. Kontakt úst a penisu je někdy konceptualizován do dvou podob: první je klasická *felace*, v níž aktivně působí ten, kdo užívá úst; druhou je *irrumace*, při níž partner, jehož penis je stimulován, „přiráží“ do partnerových úst. V případě kontaktu úst s vulvou analogické rozlišení neexistuje. Diferenciace označení se může ubírat různými cestami: tak na Tuamotu rozlišují deset názvů pro klitoris. Kombinace felace a cunnilingu, tedy takzvaná poloha 69, je podle pramenů velice limitovaná, přičemž určitou výjimkou jsou mochické artefakty a některé objekty z jiných vysokých kultur. Dodejme ještě, že poloha šedesát devět bývala součástí sexuální výchovy na Mangaii. – Touha po soukromí, základní *cirkumstanciální* prvek, je často uváděna, ale u mnoha kmenových i rurálních pospolitostí je úplné soukromí nedostižným ideálem. I když je představa o soukromí kulturně vázána, souvisejíc nepochybně s pojetím osobnosti, stále se vracejí zmínky o zvědavých dětech, jimž je vštěpována ignorance pohlavní činnosti rodičů. Na druhé straně se však přiznává, že takové pozorování je nutnou součástí socializace. To

ostatně není příliš daleko od zákazu přímého pohledu na odhalené genitálie, který se uplatňuje v těch kulturách, kde „vzorce cudnosti“ nepočítají se zakrýváním pohlavních orgánů oděvem. V některých kulturách Melanésie se soulož mezi manžely odbývá nikoli v příbytcích, ale zpravidla mimo \*vesnici v zahradních přístřešcích: jen tam si dvojice vychutnává samotu. Podobně je tomu v East Bay, kde je počáteční styk manželů komplikován důsledky rané výchovy namířené proti kontaktům s opačným pohlavím. Až poté, co si manželé založí vlastní zahradu, získají vlastní pozemek, otevírá se jim prostor pro „vypracování“ sexuálního styku.

Etnologická literatura se zmiňuje o tom, že muži mají zpravidla větší sexuální apetenci než ženy. Výjimky najdeme například u novoguinejských Sianů a některých skupin Indie, kde jak se soudí, je ztráta semene čímsi oslabujícím, nebo dokonce čímsi nebezpečným. Najdeme také opakovaná sdělení, že ženy mají potíže s dosažením *orgasmu*, že jej málokdy prožívají. U některých etnik, například u Arapešů, možnost ženského orgasmu zcela popírají. Zdá se, že transkulturní variabilita ženského orgasmu je přímo závratná: na jedné straně máme „anorgasmické“, zmíněné horské Arapeše, na druhé straně mangaiaské, „multiplex orgiastické“ ženy dosahující prakticky během každého koitu vrcholu (dobře podloženého klitorálním drážděním), a ne jen jednoho. Tato variabilita jen potvrzuje a rámuje *složitost a neurčitost* ženského orgasmu, jak ji dokládá přinejmenším od dob Freudových neobyčejně rozsáhlá a disparátní literatura. Jak píše Igor S. Kon (1997), je-li ženský orgasmus jevem nikoli *fyzilogickým*, nýbrž *psychologickým* (nelokalizovatelným jednoznačně do jednoho nebo více „tělových bodů“), pak bude zřejmě nesnadné rozlišit *prožitek* orgasmu od jeho *reality*, pokud má takové rozlišení nějaký smysl. Klasické je rozlišení „vaginálního“ versus „klitorálního“ orgasmu. Jak známo, vaginální orgasmus je spjat s tradiční freudistickou představou o transferenci z klitorisu na vaginu jakožto projevu zralosti ženy. Akcent na vaginální orgasmus najdeme (nikoli neopodstatněně) i u neofreudistů: „Navzdory malému počtu nervových zakončení je vaginální orgasmus možný, protože femininní pohlavní identita, nevědomá i vědomá, umožňuje kathexi vaginy jakožto orgánu sexuální \*receptivity. Přenosová teorie tak zůstává v platnosti, jsou-li do uvažování zahrnuty i nevědomé faktory ženské sexuality,“ píše G. a R. Blanckovi (1993) ve své práci o teorii a praxi ego-psychologie. Klitorální akcent je naproti tomu patrný nejen u antiadaptacionistů, jakými jsou Stephen Jay Gould (1995) a Donald Symons (1979), pro něž je lokusem ženského orgasmu klitoris, tento „homolog“ penisu, nýbrž u celé řady klinických autorů a rovněž feministek. Pokusem o kompromis, pokusem rozlišujícím mezi „klitorálně orientovanými ženami“ a „ženami orientovanými vaginálně“ je asi nejrozsáhlejší dílo o ženském orgasmu, jehož autorem je americký psycholog Seymour Fisher (1973), který však nepřestává zdůrazňovat vztah

orgasmu a osobnostní struktury. Konečně „kulturologicky“ zaměřeni autoři, jejichž eminentním představitelem může být Simone de Beauvoir (1966), stojí v blízkosti Igora S. Kona (1988) důrazem na *difuznost* dámského \*klimaxu. Zdá se, že možná nejvýstižněji to vyjádřil Edward Dengrove (1973): „U obou pohlaví orgasmus implikuje, zasahuje celé tělo, ale v případě ženy není lokalizován v genitální oblasti v tom stupni, jako je tomu u muže, jsa prožitkem poněkud difuzním (...)“... a pokračuje: „Svou schopností prožívat orgasmus je zřejmě lidská samička raritou mezi savci (...) ale její orgasmická aktivita má smysl pouze pro její uspokojení, nikoli pro její biologické funkce. Pro muže je to něco jiného: každá ejakulace je aktem reprodukce.“

Valná část informací o *masturbaci* v mimoevropských společenstvích má spíše anekdotický charakter a ta část, jež má nádech autenticity, se zpravidla vztahuje k mužům. Kupříkladu Kgatala Tswanové z někdejšího Bečuánska (Botswana) masturbaci u mužů bez ohledu na věk velice odsuzují, jsou však tolerantnější vůči ženám, odpouštějíce dokonce i masturbujícím ženám vdaným s vědomím, že jsou zřejmě zanedbávány nebo odloučeny od svých manželů na dlouhou dobu. Z jednoho přehledu, jenž se opírá o anketu provedenou mezi mladými muži v Africe, můžeme seznat, že ve všech etnických subkulturách je masturbace vcelku odsuzována, neboť prý oslabuje tělo i ducha, dokonce může přivodit neštěstí. Přesto však asi 40 % mužů potvrdilo zkušenost s \*onanií v nějakém období svého života, asi 20 % přiznalo, že ji provozuje stále. Je zajímavé, že křesťané se hlásí k masturbaci mnohem častěji než muslimové. Mladí muži z vesnických oblastí byli ochotnější mluvit o onanii více než muži z \*města. Naproti tomu jen nepatrné procento žen ve vzorku potvrdilo provozování masturbace, vaginální i klitorální. Naznačená data jsou velmi zajímavá, potvrzují některá zjištění Alfreda Kinseyho: religiózní příslušnost a další stránky sociálního zázemí mohou bezprostředně ovlivňovat sexuální aktivity. Balové z Konga jsou vůči onanii shovívaví, a to pro obě pohlaví. Toleruje se i vzájemná masturbace mezi hochy, o níž se soudí, že se vyskytuje poměrně často. Také mangaiaská kultura jeví známky snášenlivosti vůči masturbaci jak hochů, tak dívek, zhruba do desátého roku života, kdy se chlapi podrobují superincizi. Po ní je masturbace spíše odmítána a je doporučován heterosexuální koitus. Postoj v East Bay je dosti podobný: masturbace je u chlapců pokládána za normální, na rozdíl od dívek, u nichž se s potřebou pohlavního naplnění nepočítá. Po uzavření \*sňatku je však onanie pokládána za cosi směšného, za projev nezralosti.

Ve výčtu prvků sexuálního chování uvedme nakonec \**nekrofilii*, zahrnující jednak sexuální přitažlivost mrtvol, jednak pohlavní styk s nimi. Alfred Kinsey podle jednoho ze svých spolupracovníků, Wardella B. Pomeroye, tvrdil (navzdory obrovským zkušenostem ze

sexuálních či spíše sexuologických výzkumů), že se nikdy nesetkal s případem, jenž by byl kvalifikovatelný jako skutečná nekrofilie. Také antropologové se jen extrémně vzácně zmiňují o nekrofilii, pokud však o ní mluví, je vždy spjata s muži. Nejstarší zmínky najdeme snad u Hérodota: mrtvoly krásných žen nebyly ve starém Egyptě předávány bezprostředně po smrti balzamovačům právě ze strachu ze sexuálního zneužití. Avšak alespoň jedna společnost, \*Luové z východní Afriky, pěstuje určitý typ ritualizované nekrofilie: Duch mladé dívky, jež zemřela jako panna, je pokládán za vysoce nebezpečného, a má-li být pacifikován, musí být povolán někdo zvnějšku, aby mrtvolu defloroval. Bellacoolové z Britské Kolumbie údajně pokládali za přijatelné, když muž z hlubokého zármutku obcoval s mrtvolou své manželky. „Funerální“ nekrofilie je rovněž známa na Pukapuka, pro novoguinejské Káinanty je nekrofilie aktem potěšující agrese, aktem prováděným na zabitých ženách nepřítele.

*Závěr:* Tento nástin nepředstavuje jedinou možnost *rozčlenění* oblasti zvané antropologie sexuality. Záměrně se orientoval na kulturně relativistická východiska ve snaze podtrhnout, že (1) sexuální kultury jsou velice proměnlivé ve svých ideologiích a hodnotách i ve způsobech jejich \*integrace do „zbytku“ kontextů příslušné kultury, že (2) sexuální kultura představuje bezprostřední milieu sexuality, důležité pro její určení a zvnějšňování jak jednotlivci, tak skupinami, a že (3) sexuální kultury jako představitelné celky pronikavě ovlivňují sexuální chování. Ne náhodou jsme se snažili zdůraznit interkulturní variace v ideátech a hodnotách, neboť jsou nejen místem, kde je sexuální kultura vytvářena, nýbrž i místem badatelům nejpřístupnějším. Jak víme, skutečné sexuální chování lze zkoumat spíše jen nepřímou. Pro srovnávací účely lze „ideář“ sexuální kultury shrnout do tří oblastí nebo rozsáhlejších témat: (1) *ideje* definující lidskou sexualitu v obecném smyslu slova, (2) *specifikace*, jež delimitují mužství a ženství a (3) *explanace* nebo jednodušeji *nativní představy o počtetí*. Celek těchto oblastí snad skýtá cosi jako subjektivní model jak socializace mladistvých, tak chování dospělých. Projevy sexuality předpokládají partnerství a skupinovitost, specifikující sociální či institucionální kontexty; ty trasují prostředky donucování, vymáhání standardů nebo norem sexuálního chování. Ve většině společností je to manželství, jež představuje ústřední a nejnápadnější *institucionální kontext* sexuality. Výklad je snad možno uzavřít konstatováním, že sexuální kultura zahrnuje dva druhy kontextů, dva druhy prostředí, v nichž se sexualita proměňuje: zatímco jedno prostředí je povahy ideační a normativní, je druhé charakteru sociálního a regulativního. Závěrem už jen připomeňme, že skutečnost sexuality je pro člověka dané kultury potvrzením jeho domněnky o sexualitě, jinými slovy: realita sexu je vlastně jeho kulturou. Takže – „il n’y a pas de rapport sexuel“ (z francouzštiny: „neexistuje sexuální vztah“).

Celostně, z hlediska \*vědy i \*umění, je tato problematika rozvíjena v rámci projektu \*Ústavu antropologie Přírodovědecké fakulty \*Masarykovy univerzity (Brno) – Lidská sexualita a kultura: obecně antropologická a sexuologická analýza. (Viz \*sexualita, erotika, láska a manželství – ...; \*Kruh prstenu: Světové dějiny sexuality, erotiky a lásky od počátků do současnosti v reálném životě, krásné literatuře, výtvarném umění a dílech českých malířů a sochařů inspirovaných obsahem této knihy.)

**sexualita, erotika, láska a manželství – \*civilizace „přírodních národů“**, \*sexuální a erotické chování, formy \*manželství i příbuzenských vztahů v reálném životě v prostředí nepísaných \*kultur z různě vzdálených koutů zeměkoule jsou velmi rozmanité, a proto hrozí sklouznutí do popisu erotických jednotlivostí – což se již mnohokrát stalo. Je snad ale možné říci, že všechny kultury – respektive nositelé a tvůrci všech kultur, které měli sociální antropologové možnost zkoumat – se shodují v několika \*názorech.

Každá kultura v sobě zahrnuje představy: o podobě muže a ženy, o mužském a ženském chování, tedy včetně chování sexuálního; o správném a nesprávném sexuálním chování; o správných a nesprávných sexuálních situacích; o funkcích sexuálního chování; o sexuálních symbolech i o jejich významu a také představy o přístupnosti či utajování těchto symbolů.

První etnologické/antropologické \*hypotézy a \*teorie vážící se k \*sexualitě „primitivů“ a „barbarů“ vznikaly již ve druhé polovině 19. století. Jejich tvůrci vytvářeli hypotetické modely chování příslušníků nekulturních (polozvířecích) hord (\*tlupa), v nichž hrála důležitou roli \*promiskuita. Postupně, alespoň podle těchto evolucionistických teoretiků, byla ona promiskuita omezována vznikajícími kulturními pravidly, což mělo například vést k vzniku takzvaných skupinových manželství. Evolucionisté, pracující s vlastní \*imaginací a dále pak s antickými \*mýty a s všelijak pokroucenými zprávami různě kvalitních zpravodajů, tak mezi jiným vytvářeli vývojovou stupnici sexuálního chování lidstva, jejímž vrcholem byla \*monogamní rodina euroamerického typu.

Koncem 19. a začátkem 20. století došlo k velkému rozvoji mimoevropské etnografie a tím i etnologie: desítky a stovky badatelů a zpravodajů přivázely množství konkrétních zpráv a fotografií dokumentujících způsoby života rozmanitých „exotů“. Došlo i na exotickou sexualitu, která byla ale většinou dokládána fotografiemi nahých či polonahých domorodých žen – exotika a erotika splývaly. Nahota byla často chápána jako jeden ze znaků lokální sexuality – autoři tak vnášeli do zámořských oblastí a kultur vlastní euroamerické \*hodnoty a představy. Výzkumy byly v počátcích směřovány jen na sexuální chování manželských partnerů; diskutovalo se například o vhodnosti výzkumů homosexuálů nebo mládeže. Jeden

z prvních korektních výzkumů, který již můžeme brát vážně, provedl Bronisław \*Malinowski mezi obyvateli Trobriandských ostrovů v \*Melanésii. Získaná data použil v několika monografiích: *Argonauts of the Western Pacific* (Argonauti západního Pacifiku, 1922), *Sex and Repression in Savage Society* (1927, česky: *Sex a represe v divošské společnosti*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2007) a *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia* (Sexuální život divochů v jihozápadní Melanésii, 1929). Malinowského názory pak byly diskutovány jeho kolegy a žáky, z nichž je třeba zmínit Reu Franklina \*Fortunea, autora knihy *Sorcerers of Dobu* (Čarodějové Dobuánců, 1932), čerpajícího údaje ze stejné oblasti – tj. z Trobriandského souostroví –, byť z jiného ostrova. Další důležité poznatky, tentokrát z ostrova Tikopia, publikoval roku 1937 Raymond \*Firth v knize *We, the Tikopia: A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia* (My, Tikopiové: Sociologický výzkum příbuzenství v primitivní Polynésii, 1936), do níž zařadil i kapitolu Sociologie sexu.

Další významný mezník představují studie Margaret \*Meadové, v nichž se věnovala sexualitě dospívající mládeže na souostroví Samoa – *Coming of Age in Samoa: A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilisation* (Dospívání na Samoi: Psychologický výzkum primitivní mládeže pro západní civilizaci, 1928) a na \*Nové Guineji – *Growing Up in New Guinea* (Dospívání na Nové Guineji, 1930), kde prováděla výzkum spolu se svým druhým manželem Reou F. Fortunem. Velkou diskusi a zájem vyvolaly zejména pasáže, v nichž porovnává chování mládeže z \*Océánie s chováním mládeže ve Spojených státech amerických. Prokázala totiž, že sexuální chování dívek i mláďenců je v porovnávaných kulturních systémech naprosto odlišné – a to zejména díky odlišné sociální \*kontrolle společnosti.

Zhruba ve stejné době prováděl své výzkumy u etnika Zandů v africkém Zairu Edward Evan \*Evans-Pritchard, který mimo jiné přinesl (zabýval se především politickým systémem a náboženskými představami) zajímavé poznatky o tamním homosexuálním chování (*Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*, Čarodějnictví, věštby a magie u Azandů, 1937).

Po \*druhé světové válce začalo přibývat studií na téma sexuality; jsou ovšem badatelé, kteří tvrdí, že skutečný korektní výzkum „nezápadních“ etnik začal až v roce 1961, kdy se objevily první srovnávací studie. Je třeba také zároveň říci, že výzkum sexuálního chování naráží v některých kulturách na mnohé překážky. Americký antropolog Conrad Phillip Kottak zmiňuje vlastní zkušenost z výzkumu u etnika Betsileů na Madagaskaru: Během prvního roku výzkumu nezaznamenal ani on ani jeho manželka takřka nic, co by se týkalo \*sexu. Teprve po roce si ho vzal stranou \*informátor a pověděl mu, jaké jsou termíny pro „genitálie“ a

„pohlavní styk“; tak dlouho váhal – z obavy, aby jim tyto pojmy nezmizely z jejich slovníku. Obdobné zkušenosti zaznamenal o několik desetiletí dříve již zmiňovaný Raymond Firth. Obyvatelé ostrova Tikopia považovali vyslovení pojmu označujícího sexuální orgány, sexuální chování, ale také vyměšování za vysoce nezdvořilé a v běžné mluvě používali nejrůznější opisné vazby. Vytvoření slovníčku, který Raymond Firth ve své knize *We, the Tikopia* publikuje, tak představovalo velké badatelské úsilí. V každém případě jsme dnes přece jen ve výhodnější situaci, než v jaké byli naši předchůdci například před sto lety. Pokusíme se o alespoň stručný přehled dosažených poznatků.

Mohlo by se zdát, že ženské či mužské \*pohlaví je dáno přinejmenším od okamžiku zrození \*novorozence, ovšem zdaleka ne ve všech kulturách takový názor platí. U řady etnik v subsaharské Africe lidé věří, že novorozenec se rodí s ženskými i mužskými pohlavními znaky, z nichž jeden má tendenci převažovat. Není však předem dáno, který ze znaků převládne, a proto je třeba muže i ženu dotvořit. K tomu slouží operace známá jako \*obřízka. Předpokládanému chlapci se odejme \*předkožka – symbol ženskosti – a tím získá neměnitelné mužské pohlaví; předpokládané dívce se odstraní \*klitoris – symbol mužství – a tím získá neměnitelné ženské pohlaví. Pak již mohou jako dotvořené lidské bytosti získat společenské postavení dospívajících či dospělých mužů a žen a mohou také zakládat rodiny. V posledních letech se velmi diskutují operace na dospívajících dívkách a uvádějí se proti nim nejrůznější důvody – neznáme ale argumentaci, která by napadala onu velmi zažitou tradici dotváření lidské bytosti.

Tento názor není obecně rozšířený a někdy i v malých oblastech žijí vedle sebe kmeny praktikující a neprotikující mužskou obřízku.

U řady jihoamerických etnik jsou děti chápány jako (v jistém smyslu) bezpohlavní, a tak se chlapec stává mužem až po absolvování iniciačního cyklu (obřadů) a totéž často platí i pro dívky, to znamená, že také musí projít \*iniciacemi. U některých kmenů ale stačí k této kulturní proměně dívky v ženu první menstruace.

Alespoň formou chování a oblečení se snaží přiblížit kýženému pohlaví i \*transvestité. Muži se oblékají do ženských šatů a případně též žijí v ženských prostorách, svoje chování připodobňují lokální představě ženského chování. Toto chování bylo velmi důkladně popsáno na příkladech severoamerických indiánů (známe je také z Jižní Ameriky). U skupiny Mbajá, v Gran Chacu, se transvestité nejen oblékají jako ženy, ale předstírají také menstruaci. Vykonávají i všechny ženské činnosti. Sociálně jsou v postavení vesnických prostitutek. Transvestité z etnika Kvaňamů, žijící v pohraničních oblastech Angoly a Namibie a oblékající se do ženských šatů, jsou podle svých soukmenovců schopni léčit šílenství způsobené duchy

předků. O hermafroditech (\*hermafroditismus) Kvaňamové zase věří, že \*soulož s nimi dokáže vyléčit mnohou \*chorobu.

Podobně i transvestitky (například u některých beduínských kmenů) se oblékají do mužských šatů, žijí v mužském světě a očekává se od nich mužské chování.

Nezápadní kultury nabízejí obrovský rejstřík správného sexuálního chování, z nichž mnoho \*euroamerická civilizace odmítá. Především je třeba zmínit běžně praktikovaný sex mezi dětmi, \*homosexualitu a \*sodomii či \*zoofilii (sex se zvířaty). Dále je třeba zmínit stejně běžný pohostinný sex, kultovní sex a nakonec i \*prostituci. Ke každému z těchto typů chování patří kromě norem a škály verbálních výrazů i určitý typ neverbálního chování.

Sexuální styky mezi dětmi a dospívající mládeží zmiňuje ve svých výzkumech z Oceánie již Margaret \*Meadová. Zatímco její výzkum vedl k závěrům o harmonických vztazích mezi dívkami a chlapci, výzkum jejího kritika Dereka \*Freemana ukazoval na neharmonické vztahy mezi dívkami a chlapci a na výrazně sexuální agresivní chování chlapců. I když oba výzkumy proběhly na stejném ostrově, nekonaly se ve stejném čase a získaná data jednoznačně reflektovala představy informátorů opačného pohlaví (dívek, které zkoumala Margaret Meadová a chlapců, které zkoumal Derek Freeman). Oba výzkumy tak mezi jiným ukázaly, že se v jedné a téže kultuře mohou výrazně lišit názory žen a mužů na představy o jinak stejném sexuálním chování. Výzkumy v Jižní Americe ukázaly na sexuální svobodu dívek v obdobích před uzavřením sňatku. V Gran Chaku, na řece Pilcomayo, si dívky vybíraly příštího manžela z několika milenců a pro svá milostná dobrodružství měly speciální chaty či domky, postavené v buši za \*vesnicí. Také v Západní Africe, například u ibských obyvatel \*města Awka, měly dívky v předsvatebním věku naprostou volnost ve výběru milenců. Prvním milencem dívky, která měla za sebou první menstruaci, býval patnáctiletý či šestnáctiletý mládenec. Musel ovšem požádat dívčinu matku o svolení. Případné \*těhotenství dívku nijak nediskvalifikovalo – spíše naopak.

Setkáme se však i s pravým opakem: se snahou oddělit dorůstající děti obou pohlaví od sebe, přesněji řečeno, dostat dorůstající chlapce z dosahu žen a dospívajících dívek. Příslušníci skupiny Mae Enga, obývající část pohoří Hagen na Nové Guineji, se snaží přimět již pětileté chlapce, aby pobývali po většinu času v mužském shromažďovacím domě, a vystříhali se tak kontaktu se ženami a dívkami. Takové chování má ovšem svou příčinu v obavách o budoucnost chlapců, respektive v obavách o jejich budoucí mužnost. Podle Mae Engů jsou těla žen a mužů utvářena rozdílně: maso na ženském těle narůstá rovnoběžně s dlouhými kostmi, zatímco maso na mužském těle narůstá kolmo na \*dlouhé kosti. Dívky proto dospívají dříve a jsou hned po první menstruaci schopné pohlavního života. U chlapců

tomu tak není a v případě příliš brzké soulože jim hrozí nebezpečí, že jim partnerky s pomocí menstruační krve odeberou schopnost \*poluce. Jak chlapci, tak dospělí muži se proto musí chránit pomocí speciální magie.

U některých skupin trvala tato svoboda ještě po \*svatbě až do doby, kdy mladá žena porodila své první dítě. Takový \*zvyk byl dodržován například u skupiny Vardži (Warji) ve střední Nigérii. U neplodných vdaných žen byla sexuální svoboda chápána jako forma \*léčení a plně respektována celou společností. První porod pak byl znamením úspěšné léčby.

Existuje i opačná situace, kdy si nositelé některých kultur nejvíce cenili právě čistoty mládeže, a to přinejmenším čistoty svobodných dívek. Tak od indiánských kmenů obývajících východní pobřeží dnešních Spojených států víme, že se v jednotlivých vesnicích pořádaly takzvané „slavnosti panen“, při nichž se svobodné dívky veřejně, za účasti obyvatel vesnice a pozvaných hostů, přihlašovaly k svému panenství.

Také o běžně praktikované zoofilii či sodomii máme informace od některých skupin. Například u brazilských vesničanů ze skupiny Areambepe, v oblasti Bahie, je běžná zoofilie svobodných mladíků s kravami, kobyly, ovcemi, kozami a krůtami, malí chlapci mají k dispozici kuřata.

Homosexualita existuje u řady skupin, u některých je ale vědomě svázána s věkem dospívání. Například u skupiny Kaluli na Nové Guineji, kde se mužskému semeni přičítá velký význam, vybírá dospívajícímu chlapci staršího milence jeho otec, aby tak synovi zajistil důvěryhodného partnera. Edward Evan \*Evans-Pritchard zaznamenal u afrických Zandů homosexualitu mezi dospívajícími chlapci ve věku od dvanácti do dvaceti let a mezi staršími svobodnými, ještě neženatými válečníky. Takovýto svazek je jedním ze znaků společenského postavení válečníka. Na počátku vztahu platí válečník rodině chlapce jakousi obdobu „poplatku za nevěstu“ (to je poplatek, který musí zaplatit rodině nevěsty v prvních fázích svatebního obřadu) a chlapec je také označován jako „chlapecká nevěsta“. Zandská \*lesbička byla naproti tomu považována za hrůznou bytost, za vtělení d'ábelské, divoké kočky, která v některých mýtech souloží s ženami. Odhalené lesbičky byly vyháněny z vesnic, podobně jako čarodějnice; pokud byla lesbička manželkou vládce, byla popravena – tento trest ovšem nesouvisí s její sexuální orientací, ale se skutečností, že jakákoliv nevěra panovníkových manželek byla trestána smrtí.

Již od 19. století se badatelé výrazně zajímali o pohostinný sex a o kultovní sex, ovšem používali zavádějící pojmy „pohostinná prostituce“ a „kultovní prostituce“, čímž na toto chování přenášeli hodnocení své vlastní („západní“) \*civilizace. Pohostinný sex zmiňuje

například u sibiřských Evenků \*hrabě Lev Sternberg, který však toto chování chápe – ve smyslu dobových teorií – jako pozůstatek skupinového manželství.

Podobně i kultovní sex je doložen u mnoha etnik – ve starší literatuře se ovšem většinou dočteme o nehorázných orgiích.

Evropští zpravodajové si pohostinný sex často spojovali či pletli s prostitucí, kteroužto instituci ale nemuseli příslušníci dotyčné skupiny vůbec znát. Tak například u jihoamerických Mapučů (Araukánů) existoval pohostinný sex: hostitel nabídl hostovi některou ze svých dcer, řidčeji manželku; avšak prostitute u této skupiny byla neznámá. Český cestovatel Enrique Stanko Vráz (1860–1932) se s tímto zvykem seznámil u kmene \*Banívů – byl takto uhoštěn ve vesnici Javita ve Venezuele. Na Trobriandských ostrovech zaznamenal pohostinný sex i Bronisław Malinowski – respektive uvádí, že se praxe na jednotlivých ostrovech lišila. Na ostrově Kiriwina byly svobodné dívky k dispozici hostům, například členům obchodních výprav, zatímco na ostrově Dobu nebo v souostroví Amphletts nic podobného neexistovalo. Také na ostrově Tikopia byly manželky k dispozici nenadálým hostům. Podobná situace byla zaznamenána i v Západní Africe, například u Ibů, Berom, Ewe, Kamuku, Hima aj. Fridtjof Nansen zmiňuje pohostinný sex u grónských Eskymáků. Poznává, že sexuální svobodu nijak nezastírali, což evropské návštěvníky zaráželo; tamní Eskymáky naopak uráželo chování podle evropských zvyků.

Další eventualitou vztahů mezi muži a ženami byla instituce oficiálních milenců vdaných žen. Od afrických Ibů z města Awka pochází informace, že vdané ženy měly milence s vědomím svých manželů. Vztah byl legalizován malým dárkem, který musel milenec přinést manželovi, byl chápán jako dočasný, a pokud trval delší dobu, snažil se manžel milence své ženy oženit. Autor zprávy poznamenává, že v této oblasti neznali případy nevěry.

V celé řadě kultur a společností jsou obvyklým úkazem také prostituti a prostitutky.

Výběr sexuálního partnera bývá nejčastěji spojován s pravidly zakazujícími \*incest. Za nesprávného sexuálního partnera jsou tedy často považováni blízcí \*pokrevní příbuzní (sourozenci skuteční či fiktivní, strýcové a tety, synové a dcery, vnuci a vnučky), mnohdy ale i vzdálenější příbuzní, a někdy dokonce i lidé jen spříznění (například tchyně).

Incestní zákazy jsou ovšem součástí místní kultury a nemusí například platit pro všechny \*společenské vrstvy. Známé a neustále citované sourozenecké sňatky v říši \*Inků a ve starém Egyptě byly symbolem výjimečného, božského postavení manželů. Celou řadu zpráv o rozdílech v sexuálním chování, ve volnosti sexuálního chování příslušníků různých \*společenských vrstev jedné a téže skupiny máme například též z Oceánie nebo z Afriky.

Jak již bylo uvedeno, existovaly sexuální styky mezi dětmi, dospívající mládeží a mezi svobodnými dívkami a mládenci. Například u východoafrických pasteveckých společností navštěvovaly svobodné dívky tábory svobodných mládenců, případně s nimi žily v táborech jako jejich milenky. Pokud dívka otěhotněla, pak se o její dítě starala rodina jejích rodičů nebo jiných blízkých příbuzných a samotný úspěšný porod zvýšil atraktivnost mladé maminky. Vzhledem k tomu, že je u těchto společností \*plodnost jednou z nejdůležitějších ženských charakteristik, byl porod dokladem plodnosti budoucí nevěsty.

O vhodnosti sexuálních partnerů – zejména pokud byl vybírán partner celoživotní – tj. manžel nebo manželka, rozhodovala četná kulturní kritéria. Zajímavá data vztahující se k sňatkové politice mezi příslušníky různých etnik Ghany získal anglický antropolog Jack \*Goody. V Ghaně žily v padesátých a šedesátých letech minulého století vedle sebe společnosti odvozující původ v ženské a v mužské \*linii. Ašantové odvozovali původ v ženské (mateřské) linii a jen mezi ženskými příbuznými se předával (dědil) majetek. Naopak Gondžové a Dagabové odvozovali původ v mužské (otcovské) linii a u nich se předával (dědil) majetek jen v mužské (otcovské) linii. Jack Goody zjistil, že ani dagabští či gongžští rodiče ani ašantští rodiče neměli námitky, když si dagabský mladík vybral ašantskou nevěstu. V případě takového sňatku jejich děti měly nárok na dědictví jak po otci (po jeho otcovských příbuzných), tak po matce (po jejích mateřských příbuzných). Děti tedy mohly uplatnit dědický nárok u obou skupin příbuzných. Pokud si ale ašantský mladík vybral nevěstu mezi Gondži nebo Dagaby, začala proti takovému sňatku velká rodičovská přesvědčovací akce. V tomto případě totiž děti neměly nárok na žádné dědictví po příbuzných svých rodičů: ašantský mladík neměl nárok na dědictví po příbuzných své matky a dagabská nebo gondžská dívka neměla nárok na dědictví po příbuzných svého otce. Ašantové byli najednou viděni jako lidožrouti a lidé, jejichž předkové prováděli lidské oběti, naopak Dagabové byli interpretováni jako „křováci“ a barbaři obecně. A tak mohly ekonomické (dědické) důvody vést i v Africe k nešťastným láskám.

Dosti dlouho (zhruba od konce 90. let 19. století do 40. let 20. století) se euroameričtí badatelé domnívali, že Australci neznají příčinný vztah mezi pohlavním \*aktem a \*početím. Australští informátoři totiž tvrdili, že žena otěhotní tím způsobem, že do ní vstoupí duše některého ze zemřelých předků nebo nějaký duch. Některé skupiny byly maximálně ochotné připustit, že při pohlavním styku se uvolňuje či otevírá cesta do ženina lůna, kterou se pak snáze dostává dovnitř ona duše či duch, číhající na nějakém posvátném místě, kolem něhož dotyčná žena šla. Toto tvrzení bylo v naprostém souladu s náboženskými (animistickými) představami Australců, ovšem pro Evropany a Američany to byl doklad naprosté biologické

ignorance domorodců. Teprve pozdější výzkumy ukázaly, že každá ze stran hovořila jiným \*jazykem: Australci symbolickým jazykem, vázaným na celý jejich duchovní svět, a antropologové pozitivistickým jazykem, odpovídajícím jejich dobovým názorům, v nichž hrálo důležitou roli podceňování \*intelektu domorodců. Ve skutečnosti Australci znali funkce i důsledky sexuálního styku, ale nebyly pro ně důležité.

Podobné tvrzení, tentokrát od obyvatel ostrova Kiriwina v Trobriandském souostroví, publikoval i Bronisław Malinowski. Reo F. Fortune pak v rozhovorech s Dobuánci zjistil, že tyto sousedé Trobriandů považují proklamace o roli duchů při početí za žert a sami jim pochopitelně nevěří. Fortuneovi však důrazně radili, aby se s Trobriandů nehádal, že by to nebylo slušné, a když něco takového tvrdí, je znakem dobrého vychování jim neodporovat. Fortune tak byl první, kdo zpochybnil tyto domorodé proklamace, a to dokonce názory jiných domorodců, a poukázal tím i na skutečnost, že v jedné \*kulturní oblasti (zde v oblasti obchodování \*kula) je možné, aby vedle sebe existovala a byla proklamována dvě naprosto odlišná \*vysvětlení.

Charles Wagley, který zkoumal indiány Tapirapé ze střední Brazílie, mezi jiným zjistil, proč se chovají „promiskuitně“ – jak se o nich tvrdilo. V jejich představách bylo sice dítě počato během jediné soulože, ale i později bylo zapotřebí dodávat další mužská semena, „aby narůstalo dítěti maso“. Budoucí matka proto udržovala pohlavní styk i s několika partnery, kteří byli později všichni chápáni jako zploditelé dítěte a ze \*sociálního hlediska jako jeho blízcí příbuzní. Otcem (sociálním) byl matčin stálý partner.

Variabilita sexuálních symbolů je značná. V případě ženského těla je znakem krásy a sexuální přitažlivosti například lýtko či noha (\*Zulové), případně tučný krk (Mendeové) nebo celá postava (\*Ibové). V některých ibských městech byly v minulosti dívky na vdávání speciálně přikrmovány, aby díky své plnoštíhlé postavě snáze zaujaly případného ženicha. U \*Ašantů, Mendeů a dalších etnik ze Západní Afriky se ženský krk s několika tukovými záštipky objevuje jako znak krásy i na maskách a sochách.

Značný význam se často přikládá mužským pohlavním orgánům: například u jihoamerických skupin (\*Tupinamba, Cubeo, Uitoto aj.), také však ve Východní Africe byly odřezávány zabitým nepřítelům a přinášeny do vesnic vítězů. Třeba u Cubeů se penis a skrotum udily a po návratu domů si je uvazoval k pasu bojovník účastníci se tance k oslavě vítězství. Po tanci trofej předal ženě, která ji snědla – věřilo se, že zaručuje plodnost. U Uitotů dostávala tuto vzácnou trofej k požití pouze náčelníkova žena.

Podobný význam se přikládá i ženským pohlavním orgánům – v Západní Africe byly důležitou ingrediencí při některých čarodějnických obřadech; zprávy hovoří o únosech i zabíjení mladých dívek pro získání těchto mocných látek.

V literární podobě připomíná podobnou představu peruánský spisovatel Mario Vargas Llosa v románu *Smrt v Andách*. V kečujské vesnici, situované vysoko v Andách, se místní obyvatelé snaží čelit přicházejícímu neštěstí (v rovině \*přírody – hrozící zemětřesení, v rovině lidské – hrozba nájezdu partyzánů ze Světlé stezky) kanibalskými obřady, při nichž postupně konzumují \*varlata tří obětí.

Indiáni obývající severozápadní Venezuelu se pohybovali většinou nazi, ovšem velmi pečlivě dbali na to, aby jak muži, tak ženy měli zakryté pohlavní orgány (ženy používaly zástěrky, muži měli penisová pouzdra) – nesprávné umístění zástěrky či pouzdra svého majitele zostudilo. Podobné představy byly zaznamenány i v severních oblastech Střední Afriky – v jižním Kamerunu a v Gabunu, kde také díky klimatickým podmínkám bylo oblečení nadbytečné.

Pohlavní orgány jsou zpodobovány nejrůznějšími symboly nebo opisovány eufemistickými slovními spojeními. Například u amazonské skupiny XY je ženská \*vagina označována jako nenasytný krokodýl atd. Podobně u skupiny Gnau na Nové Guineji, kde prováděl výzkumy Gilbert Lewis, existuje symbolické spojení mezi \*kopulací a jídlem a také mezi ústy a vaginou. Žena je symbolicky kreslena jako červená, otevřená vagina, rámovaná dvěma řadami Jobových slz, připomínajících zuby. (Lewisova studie je zaměřena na poznání a pochopení \*symboliky chlapeckých iniciačních obřadů.) Také studie z tropické Latinské Ameriky, jako například *Assault on Paradise: Social Change in a Brazilian Village* (Přepadení v ráji: Sociální změny v brazilské vesnici, 1983) Conrada Phillipa Kottaka anebo *The Palm and the Pleiade: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia* (Palma a Plejády: Inicie a kosmologie v severozápadní Amazonii, 1988) od Stephena Hugh-Jonese ukázaly na velký význam sexuální symboliky při iniciacích u Arembepeů (\*Bahia, Brazílie) a u Barasanů (povodí řeky Uaupés v Kolumbii). Podobně je tomu i v případě dívčích iniciací.

Etnologická a antropologická literatura zná také velké množství symbolických obrazů vlastního pohlavního aktu. Tak například Dobuánci ho přirovnávají k rozdělování ohně třením dřev. Rozhoduje tu nejen podobnost v pohybech – vrtění dřevěné hůlky v důlku na podložce, odkud stoupá dým a případně se ukazuje žhavý popel, ale i představa „horkosti“. Podle Dobuánců se mohou milovat jen „horcí lidé“ a z jejich horkosti vzniká něco nového – tak jako díky tření zápalných dřevků se vznítí a rozhoří \*oheň. V mnohých kulturách je pak pohlavní akt znázorňován pohyby rukou či těla, které se často učí již malé děti.

I samotnému pohlavnímu aktu se připisuje pozitivní či negativní vliv na budoucí osudy milenců. U celé řady jihoamerických skupin (Mapuče, Pilagá, Mundurukú aj.) se zakazuje či nedoporučuje pohlavní akt před začátkem válečného tažení; styk s menstrující ženou může být pokládán za důvod nemoci – například u horalů v Kolumbii. Podobně nebezpečný je pro ně styk s těhotnou ženou a se ženou pečující o malé dítě. Vzhledem k tomu, že u některých etnik museli rodiče pečující o dítě sexuálně abstinovat tři až čtyři roky (například u Abipónů), byly děti zabíjeny, aby se sexuální abstinence zkrátila.

V centrální a jižní Africe je rozšířena představa o léčivých účincích pohlavního aktu; tato skutečnost byla již zmíněna v souvislosti s hermafrodity a transvestity. Léčivá role se přičítá i styku s pannou, v dnešní době se takto „léčí“ například onemocnění AIDS.

Představy o sexuálním pudu nemusí však být součástí místního kulturního inventáře, a tak veškeré sexuální chování může být vysvětlováno jinak. Například na ostrově Dobu je veškeré sexuální chování chápáno jako výsledek magických soubojů mužů a žen. Již od útlého dětství se děti učí milostnou magii, protože člověk bez znalosti milostné magie je jen polovičním mužem či ženou. Jak postupně dospívá, rostou i jeho magické znalosti a s jejich pomocí pak může získat vhodného partnera a oženit se. Magické souboje ovšem pokračují i v manželství. Sexuální symbolika je pak výrazně začleněna nejen do iniciačních obřadů, ale v mnoha kulturách také do svatebních obřadů.