



ANTROPOLOGIE SEXUALITY, EROTIKY A LÁSKY

František Vrhel

OBSAH

Antropologický přístup	188
Lidská přirozenost a její sexuální potenciál	192
Kulturní definice mužství a ženství	198
Kulturní teorie reprodukce	208
Sexuální kodexy a praktiky	211
Závěr	219
Literatura	220

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 anebo „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, *transkulturální* horizont. Jako doklad uvedme Henryho Havelocka Ellise (1859–1939) a jeho impresivně rozsáhlé studie o pohlavní psychologii (*The New Spirit*, 1890; *Man and Woman*, 1894; *Studies in the Psychology of Sex*, 1896–1928; česky *Pohlavní psychologie*, 1937), Paola Mantegazzu a jeho „trilogii lásky“ (*Trilogia dell' amore*, sestávající ze tří spisů: *Fisiologia dell' amore*, *Igiene dell' amore* a *transkulturálně* pojatého *Gli amori degli uomini*, přeloženého roku 1894 do češtiny pod názvem *O láskách lidských*) a alespoň ještě Hermanna Heinricha Plosse (*Das Weib in der Natur- und Völkerkunde*, 1884) a Maxe Bartelse (jenž od druhého vydání v roce 1887 Plossovo dílo systematicky doplňuje) s jejich *detailem* zkoumanou ženou. Možná však, že dobovým dokladem nejkryštalovějším je monumentální dílo *Das Sexuelleben unserer Zeit* (1908) 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 myslím právem odmítá Krafft-Ebingovu ideu degenerace, na níž je za-

ložena 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“ (anglická verze: Bloch 1937, s. 466–467). V roce 1930 Otto Flake (Flake 1966) 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, a to jak v komunitách primitivních, tak i civilizovaných, končí svuje *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, zrání, zejména pak jako součást studia iniciací a genitálních „*mutilací*“, případně sexuálních „*úchylek*“ (naznačené souvislosti a kontexty lze možná nejlépe pozorovat v klasickém díle Westermarckově, 1922). O mnoho let později Paul Okami a Laura Pendletonová (Okami – Pendleton 1994) uvedou, že v antropologii má sexualita, dodejme „*původně*“, postavení *ne*manželského dítěte studia manželství, reproduk-

ce 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, například Talalaj – Talalaj 1994). „Interessantnost“ zkoumání lidské sexuality možná dokonce ovlivnila *prapočátky* moderní antropologie sexuality, jež byly nesporně často nesený zájmem o podivuhodné, bizarní, neobvyklé, ba teratologické (Friedman 1981; Jaho-da 1999). Dokladem nejklaštějším zdají se být *Kapitoly o přírodě* Plinia Staršího, z nichž uvádíme alespoň jeden citát: „V sousedství Nasamonů sídlí Machlyové, kteří jsou *obojho pohlaví* a stýkají se spolu střídavě; *Aristotelés* dodává, že mají pravý prs mužský, levý ženský“ (Plinius 1974, s. 66–67). V zpětném pohledu mají data shromážděná v uvedených „průkopnických“ pracích, data získaná z rozmanitých zdrojů (cestovatelé, misio-náři, vládní úředníci, naturalisté) charakter spíše anekdotický, jsouce vytržena z kontextů a namno-ze 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 dvacátého 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 Bronisław Malinowski publikuje dvě práce o sexualitě obyvatel Trobriandových ostrovů, melanéske 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), se Malinowski střetl s Freudovou hypotézou týkající se *univerzálnosti* oidipského komplexu. Srovnává psychosexuální vývoj v jedné evropské subkul-tuře, které Freud použil k formulaci svého konceptu, s psychosexuálním vývojem Trobriandů, Malinowski dospěl k názoru, že Freudův oidipský komplex *není* univerzální. Navzdory této kritice,

netající se ostatně svými sympatiemi vůči psychoanalýze, nebyl zmíněný komplex odmítnut většinou badatelů, nemluvě o ortodoxních freudistech (zejména velice známý a kulturně všestranný Ernest Jones, polemizující s Malinowským ve dvacátých letech; viz speciálně Jones 1924). Malinowskému přesto náleží priorita užití srovnávacího materiálu i metody zkoumání vztahů sexuality k jiným stránkám lidské kultury (srovnej i úvahy Melfor-da Spiroa [1982] a Annette B. Weinerové v úvodu k třetímu vydání Malinowského *The Sexual Life* [Malinowski 1987]). V této souvislosti je zajímavé, že právě reakce Ernesta Jonese na Malinowského, nepočítáme-li „Mistrovo“ dílo o totemu a tabu, znamenají počátek „programové“ *psychoanalytické antropologie* (termín „psychoanalytická antropologie“ použije poprvé Géza Róheim v roce 1915; její autentická podoba, tedy činnost opřená o terénní výzkumy, se objevuje právě s Gézou 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.

Proměny psychoanalytické antropologie možná výmluvně dokumentují takové soubory studií, jaké nedávno otiskl časopis *L'Homme* (svazek 149, 1999). – Podrobnější popis sexuální kultury (nejen ovšem ve smyslu erotiky jakožto kultury pohlavního života) Trobriandových ostrovů nacházíme zjevně v nejklaštějším díle antropologie sexuality – *Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia* (1929). Význam tohoto vskutku exemplárního pokusu, prologovaného samotným Henrym Havelockem Ellisem, lze spatřovat v trojíh ohledu: v akcentu na nativní jazyk, jež 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, „kontextovány“ konkrétní formy sexuality. Dílo se tedy stalo prototypem deskriptivních přístupů k sexualitě (k sexuálnímu chování i k sexuálnímu 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 různých 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 nebo míry, v níž kultura ovlivňuje biologický *potenciál*, potenciál lidských populací. V této souvislosti bude asi 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. – Definic lidské sexuality existuje velké množství. Pro základní orientaci uveďme „středně rozsáhlou“ definici Suzanne G. Frayserové (1999, s. 2): „*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 (Unwin 1934), takže náboženství a sexuální chování lze obtížně oddělit, v jiných kulturách jsou sexuální záležitosti vázány spíše na představy o „technologii“ či na folklorní koncepci 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 obyčej, 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. Ještě na počátku devadesátých let minulého století bylo na konferenci věnované vývoji a sexualitě (Cascais, Portugalsko, 1993) konstatováno, že oblast studia lidské sexuality zůstává konceptuálně nerozvinuta. Shrňme tedy s Margaretou Meadovou problematiku bádání o sexualitě do tří bodů: *privátnost, nepřímost; spontánní deformovatelnost; předpojatost* (Mead 1961). S Gilbertem Herdtem lze dodat (Herd 1999, s. 27) úskalí *nonprediktivnosti* sexuálních identit, úskalí (generalizovatelné) kulturní *translability* sexuálních kategorií exotických kultur, včetně důvodů a výkladů výskytu toho či onoho jevu. Tak *cunnilingus* je díky určité misogynii a strachu z menstruační krve, respektive příslušného znečištění, v Melanésii neznám. V obecné rovině jde o projekci do celku, do celkové matrice sexuálních praktik. Gilbert Herdt, proslulý svým zkoumáním novoguinejských Sambijů, odmítá používat termín „homosexuální“ v případě rituálního fellatia, 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 Herdtem konstatováním (Herd 1999, s. 27) 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.

Jestliže jsme naznačili, že antropologii sexuality charakterizuje směřování srovnávací, univerzalistické, pak bude vhodné alespoň lehce připomenout typy komparativních studií, pochopitelně „exoticky“ a „transkulturně“ založených. První z nich, uvedený již v souvislosti s Malinowského průkopnickým dílem, implikuje přímé srovnání dvou nebo několika málo kultur. Obecnost hypo-

tézy či teorie je ve skutečnosti „testována“ způsobem konfrontačním, kontrastivním. Jiný typ „testování“ hypotéz zahrnuje složitější metodu, v níž figuruje větší množství kulturních jednotek, kultur. Kulturní rysy nebo vzorce jsou rozčleněny na takzvané proměnné, mezi nimiž se hledá vyčtená korelace, opřena o statistickou „regulárnost“ (například v časopisu *Ethnology* byl kdysi zkoumán vztah mezi pitím a bitím manželky u více než padesáti kultur světa), přičemž obvyklým nástrojem je multivariační analýza. Takový přístup předpokládá výrazné množství kultur (nebo jejich parametrů), kódování nebo kvantifikaci dat; použití statistických testů je v takovém případě samozřejmostí. Příkladem tohoto typu studia může být zjišťování přítomnosti/nepřítomnosti iniciačních rituálů jako součásti socializace mladých mužů. Hypotéza spočívala v předpokladu, že zde může být negativní korelace mezi mužskými iniciacemi, iniciačními rituály a důrazem na ideály mužství během rané socializace chlapců, naopak se očekávala pozitivní korelace mezi mužskými iniciacemi a nevýraznou ranou socializací chlapců. Pomocnou proměnnou či konceptem byla v tomto případě identita mužství. Hypotéza směřovala k vysvětlení mužských iniciačních rituálů, tedy impresivní sociální zkušenosti fungující jako kompenzační mechanismus ambivalencí rané mužské identity. Právě tato hypotéza byla statisticky prokázána (Whiting – Kluckhohn – Anthony 1958). Podobný, poněkud novější příklad tohoto přístupu zjistil pozitivní korelaci mezi indexy vysoké sexuální úzkosti na jedné straně a mužskou homosexualitou a segregací či izolací chlapců i dívek nebo ri-

tuály dospělosti na straně druhé (Minturn – Grosse – Haider 1969). Standardním příkladem může být také studie Gwen J. Broudeové a Sarah Greenové (Broude – Green 1976), jež kóduje horizont sexuality do dvaceti postojů a praktik na vzorku 186 společenství světa. Podstatné pro charakteristiku statistických přístupů jsou vedle přesně vymezeného univerza i striktně ohlašované, explicitní definice. Konečně třetí typ srovnávacích studií, v antropologii sexuality tradičně nejobvyklejší, pracuje rovněž s velkým množstvím kultur, srovnáváje však v nich spíše intuitivně (v modernější terminologii řečeno „mnohostranná případová analýza“) různé podobné prvky. Cílem tohoto typu výzkumu je získat *ideu rozsahu variací* mezi kulturami. To je de facto případ pionýrského sexuologa Henryho Havelocka Ellise, který se o mnohostrannou případovou analýzu pokouší v době před vznikem korpusu spolehlivých etnologických dat. Převratným dílem tohoto druhu jsou *vzorce sexuálního chování* Clellana Stearnse Forda a Franka Ambrose Beache z roku 1951, bezprostředně navazující na Fordovu práci o lidské reprodukci z poloviny čtyřicátých let a *pokoušející se o vytvoření jakési matrice rozmanitosti forem sexuálního chování*, „excerpovaného“ ze sto devadesáti etnických pospolitostí celého světa. Základní propozice těchto amerických autorů zní velice relativisticky:

„Výsledky naší transkulturní perspektivy podtrhují tu důležitou skutečnost, že členové žádné komunity nemohou být s jistotou pokládáni za představitelé lidské rasy jakožto celku“ (Ford – Beach 1951, s. 250).

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 praktickými. 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. Některá z těchto přesvědčení a některé postoje přežily dokonce přijetí křesťanství. Na Cookových ostrovech, speciálně na ostrově Mangaia (Marshall – Suggs 1971), 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 apotence, tak i vlastní činnosti. Mangaiané předpokládají, že takový „úpadek“ libida náleží k vnitřní povaze lidské sexuality.

Zcela jiná očekávání můžeme najít v případě Abchazů z Kavkazu (Benet 1974), proslulých svou neobyčejnou dlouhověkostí. Sexuál-

ní 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 rozkvetu 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. – Jiným kontrastem, kontrastem vůči vysoce „libidinózním“ kulturám Polynésie mohou být Danijské z Nové Guineje, kteří jsou pokládáni za společenství *produkcující nízkou úroveň sexuální energie* u dospělé populace (Heider 1976). Danijské etnikum se vyznačuje rázným postojem k životu i agresivitou, nicméně během dospělého života lze pozorovat spíše malý zájem o sexualitu včetně vnějších projevů mimo oblast reprodukčních zájmů. Obě pohlaví respektují dlouhá období sexuální abstinence po narození potomka a nutno dodat, že rozmišky motivované cizoložstvím nebo jinými projevy sankcionované sexuality jsou u Danijských neobyčejně vzácné; ostatně v žádné oblasti jejich kultury neobjevíme mnoho erotických projevů ani symbolů. Je zajímavé připomenout, že případ Danijských, ač vzácný, není zcela ojedinelý: v ostrovním Pacifiku nacházíme Mentawejce ze Sumatry, na jejichž rozsáhlé a dlouhodobé pohlavní zdrženlivosti upozornil v roce 1928 Edwin Meyer Loeb. Považují za důležité zdůraznit, že v danijských datech se vrací Melanésie, která *zpochybňuje* některé *univerzalistické představy* a la oidipický komplex: tentokrát jde o zpochyb-

nění 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. Dokonce ani tak známí relativisté jako John Gagnon a William Simon (Gagnon – Simon 1973) nejdou tak daleko, že by snad postulovali existenci společenství, jež by se jako celek vyznačovalo nízkou sexuální energií. Používajíce termínu „sexuality“ jak ve smyslu aktivity, tak i citovosti, uvádějí kultury s vysokou citovostí či zájmem o sex, leč s nízkou aktivitou (to je případ irské komunity studované Johnem C. Messingerem [Messenger 1971]), a na opačném konci spektra kultury s vysokou sexuální aktivitou, leč nízkou citovostí a zájmem o sex (rozličné kultury Oceánie), ale ironické je, že pokud uvažují o společenstvích jako celcích, vycházejí mlčky z předpokladu o *pankulturně dané úrovni sexuální energie*. – V určitém kontrastu k Danijsům stojí bolivijská Sirionó, pralesní nomádi, kteří žijí v neobyčejně drsném a nehostinném prostředí. Pro Sirionó je ukojení hladu a pohlavního pudu základní životní starosti. 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, 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 šechúbi, ‚mám rád‘ ‚miluji‘ je používán nerozčleněně k pojmenování všeho, co je potěšující: potrava, ozdoba na krk či žena, s níž mluví spí. (...) Pohlavní akt sám neboli čúki čúki jeví spíše násilnický a rychlý průběh, líbání ve vlastním slova smyslu není jeho běžnou součástí*“ (Holmberg 1969, s. 161).

Příklady, jež jsem uvedl, 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“ ke sborníku *Human Sexual Behavior* (1971,

s. 206–217) 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, s. 188), kteří konstatují, že sexuální hry nejprve implikují autogenitální stimulace a vzájemné masturbace s týměž 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. Tak v trobriandské kultuře, jak ji popsal Bronisław 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 vyúsťují 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 (Kenyatta 1953) mohou právě mladí dospělí příslušníci obou pohlaví spolu přebývat ve speciálních „ložnicích“. Mohou se oddávat sexuálním radovánkám, nicméně jsou zapovězeny jak úplné *immissio penis* během soulož, 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. Může se ovšem stát, že se mladá neprovdaná žena nebrání těhotenství s mužem, jehož miluje, aby se tímto způsobem vyhnula zasnoubení s někým, s nímž nemá hlubší vztah. Podobně indičtí Murijové (Elwin 1947; 1968) 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 chlapci 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 menarche. 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 (Spencer – Gillen 1927) a u Tiwijů z Melvillova ostrova (Goodale 1971), se předpokládá, že k normálnímu pohlavnímu vývoji dívek dochází jen tehdy, jsou-li sexuálně drážděny muži ještě před příchodem menarche. Každá dívka je „provdána“ 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 postojem 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 již zmíněná práce Johna C. Messengera (1971), věnovaná rurální irské komunitě v Inis Beag, v níž prakticky vše, co by mělo nějakou sexuální konotaci, je 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 (Mead 1930; 1956) 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 čím si fatálně neblahým, čímsi, co je nutno podstoupit, mají-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 (Hogbin 1970) nebo u některých skupin Mae-Engů z novoguinejského náhoří (Lindenbaum 1972), muži spíše sex nenávidí, neboť si myslí, že je ženy mohou kontaminovat. V tradičních představách yapských ostrovanů z Mikronésie (Schneider 1955) 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 kohabitační poznamenána útočností, dokonce určitým násilím. Tak u keňských Gusijů (LeVine 1959; LeVine – LeVine 1966) 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 (Swartz 1958) neprojevují v průběhu soulože vysloveně agresivně, pokládají za nejerotickější formu pohlavního styku *striking*, („narážení“), což je něco na způsob provokace, něco na způsob odkládaného vybití, při němž je plná vagi-

nální 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, to je především vztah vzájemné úcty: sexuální rozkoš na jedné straně a hluboký respekt na straně druhé jsou tam veličinami protikladnými. Příklady by bylo možno jistě rozhojnit, ale je zřejmé, že šlo spíše o naznačení, jakými způsoby kultury *definují*, jakými způsoby kultury *konceptualizují* sexuální složku lidské přirozenosti. Jsou to především určité vztahy a souvislosti, jež lze pokládat za relevantní. Uvedme ještě, že mezi vzdělanou elitou klasického Řecka (Winkler 1990) byl *erotismus* spjat se snahou o určitou filozofickou vytríbenost. 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, specifikuje, vymezuje jedinečnou konfiguraci kvalit, jež trasují, podbarvují či zabarvují projevy sexuality. Některé z nich, například úroveň pohlavního pudu, tón a hlas, stejně jako socializační praktiky, jsou docela konkrétní, jiné, spjaté se „spiritualitou“, se zdokonalením, seberealizací, mohou být dosti abstraktní, vysoce intelektualizované, dokonce záhadné, mystické. Do druhé, abstraktnější oblasti může spadat i tradice postojů ke vztahu sexuality a *lásky*, jejichž zkoumání, studium, „beletrizace“ se v euroamerickém kulturním okruhu stalo neobyčejně impresivní (Fischer 1966; Schulz 1999).

Položme si otázku, *co je to láska*. Obecněji vzato, lze mluvit o kulturním konstraktu (viz názor Ericha Fromma [Fromm 1966], podle něhož člověk do skutečné lásky „neupadá“, nýbrž ji vytváří). Méně obecněji je snad možno lásku charakterizovat jako kuriózní a obtížně vysvětlitelný *mix* (jak pro „účastníky“, tak pro „pozorovatele“) citovosti a sexuálníosti obvykle mezi dvěma jedinci, zpravidla opačného pohlaví. *Dramatičtější* je láska to, o čem se nejčastěji píše v krásné literatuře. Špa-

nělský filozof José Ortega y Gasset píše ve svých „studiiích o lásce“ v této souvislosti o „láskách“, což má zdůrazňovat „průběhovou“: „*Lásky (amores) jsou více či méně dobrodružné příběhy, které se zběhnou mezi muži a ženami*“ (Ortega y Gasset 1936). Podat kanonitější vymezení lásky je nanejvýše obtížné; lze ji spíše možná „trasovat“ různými manifestacemi, různými stopami. Toto jemné multidimenzionální kontinuum se totiž zpěčuje jakémukoliv určení i jakémukoliv jednoduchému, jednoznačnému třídění. Řekneme-li, že láska je pozitivní citový vztah k lidem, zvířatům, věcem, idejím, jevům, sobě samému, upadneme do citové jednorozměrnosti, nemluvě o přílišné šíři objektního obsazení. Řekneme-li, že láska má různé podoby – pohlavní, citovou, pasionální, esteticou, kurtoazní à la Provence –, hrozí nám monadické a přitom fragmentární kategorizace. – Nicméně v nekonečně rozsáhlé literatuře k tématu lze asi odhalit řadu přístupů k definici lásky, jež jsou založeny na (1) povaze objektu, k němuž je láska vztahována, ať již jde o jsoucno životné či neživotné, božské či lidské, ženské či mužské, nebo dokonce o jsoucno heterosexuální či homosexuální; (2) typu pocitu, ideje nebo postoje, jež motivují zkušenost; (3) emocionální, estetické morální kvality zkušenosti samé, sahající od nejelementárnější formy tělesné touhy přes zjemnělé podoby lidské citovosti a uctívání až po nejčistší výraz lásky jako boží milosti; (4) citových, morálních a duchovních efektech, jež láska vykonává na všechny součásti milostného vztahu. Za zmínku možná stojí, že v univerzálním kontextu lze hojnost konceptů 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 konceptu odpovídají termíny jako *erós*, *amor* či *káma*; (b) druhou kategorii 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 *karuna* nebo *prema* či *hesed*. Pochopitelně žádná klasifikace není samospasitelná, sotva vyřeší dokonce základní otázky: Jsou *láska* a *touha* synonymními či rovnocennými zkušenostmi? Je touha pouze prvkem lásky, prvkem konstitutivním? Jaký je vztah touhy k různě-

ným podobám lásky? Od ryze tělesné po éterickou? Je zkušenost lásky, milostná zkušenost pouze či primárně emocionální ve svém základním půdorysu? Přijmeme-li, že většina forem lásky, ne-li všechny, zahrnuje silný emocionální prvek, co si počneme s milostnými vztahy, v nichž je citový obsah zanedbatelný nebo podřízený jinému zkušenostnímu činiteli? Uvedme zkušenost mystického spojení, splynutí s Bohem či s božským absolutnem jako ve *Védántě*.

Neméně kardinální otázkou je problém *postavení milostného citu*, jeho možné autonomie: Je milostný cit „sublimací“ touhy po genitálním spojení, exponentem sexuálního impulzu? Nebo je v zásadě veličinou svébytnou, nezávislou na uvedeném impulzu? Obě stanoviska jsou v literatuře hojně zastoupena, přinejmenším od dob Alberta Molla. Mezi „separatisty“ patří autoři jako Edward Spranger, José Ortega y Gasset, Charlotte Bühlerová, Sanford Bell a kdysi skandálně proslulý Otto Weininger. Vizi sublimační zastupuje zjevně nejvýrazněji klasická psychoanalýza. Vraťme se však k možným *stopám*, jejich souvislostem, jejich větvení. Začněme stopou *emocionálnosti*, jež může být manifestací dobových teorií citovosti. Lásky je v tomto smyslu primárně citovým děním směřovaným k objektu, jímž může být cokoliv, ale doufejme, že nejčastěji je to krásná žena. Zvláštním případem této stopy může být stendhalovská *krystalizace*, tedy soubor bludů, nebo snad „idealizace“ (?), které si představujeme jako opravdové a nepochybné ve vztahu k milované bytosti. Lze také říci, že v případě krystalizace jde o představu idealizující, činící z objektu, k němuž směřuje, pouhou projekci subjektu. Dodejme ještě, že Stendhal nezapře vliv senzualistických koncepcí (Antoine Louis Claude Destutt de Tracy, Claude Adrien Helvétius). Prostě základem lidské bytosti je *senzibilita*. – Poněkud jinou podobu citovosti předkládají evropští romantikové a sentimentalisté. Nejpronikavější je v tomto ohledu Goethův Werther, vzrušený a současně inhibovaný milenec, přeplněný nesaturovaným citem. Jinou, možná zajímavější stopou je *touha*, tedy láska jako touha: *concupiscibile circa bonum*, řečeno s Josém Ortegou y Gassetem. Obecněji, v této stopě se láska může jevit jako *expozitura* pudu, libida, chťiče, erótu. Tak pro Arthura Schopenhauera je láska individualizovaný pohlavní pud. Subjekt je pou-

hým exponentem nadosobních směřování lidského rodu či jeho ducha. Také pro Sigmunda Freuda, jak nepřímě naznačeno, je láska duševním korelátem libida: „O lásce totiž mluvíme tehdy, když stavíme do popředí stránku sexuálních hnutí“ (Freud 1997c, s. 279); pro Michela Foucaulta (Foucault 1984, s. 359) je moderní formulí právě touha. U Platóna je láska nazírána jako touha plodit v kráse, čímž se dostáváme ke stopě *estetické*; tomuto pojetí odpovídá i výrok Lorenza I. de Medici: „L' amore é un' appetito di bellezza.“ „Zkoumání“ vztahu lásky a touhy však korunuje nepřekonatelný Jacques Lacan. Shrňme jeho spíše rozptýlené výroky: mluvit o lásce nemá žádný smysl (natož o ní psát; nebánil už Petrarca o tom, že je milostný cit nepopsatelný?), respektive je nemožné říci o lásce cokoliv smysluplného. V okamžiku, kdy o ní začneme mluvit, propadáme se do imbecility. Přesto však o ní Lacan nejednou ve svých seminářích mluví, chápe ji, podle své základní „ontologické matrice“, jako čistě imaginární jev nebo přesněji jako jev *imaginárního řádu*. Především: láska se vyznačuje autoerotickou, narcistní strukturou. Zásadní Lacanův přínos je dlužno, zdá se mi, spatřovat ve zkoumání vztahu lásky a touhy, v jejich hře opoziční i splyvavé. Jakožto jev imaginární náleží láska do okruhu ega, zatímco touha je spjata s *řádem symbolickým*, s oblastí tohoto druhého. Lásky je Lacanovi metaforou, touha naproti tomu je mu metonymií. Prvky splyvavosti pak odkazují na to, že oba jevy jsou si blízké v tom smyslu, že jsou neukojitelné; uspořádání lásky jako přání být milován je identické s uspořádáním touhy, v níž subjekt chce být objektem touhy druhého (Lacan 1966; 1973; 1991).

Pro nás je však důležité sledovat *antropologii lásky*, pokud něco takového existuje. Zdá se mi, že jde – alespoň primárně vzato – o hledání a zkoumání univerzálního vzorce, vlastně o zachování transkulturálního 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, speciálně jeho romantického dědictví, jeho descartovské emancipace subjektu, jeho psychizace osoby v křesťanských zpovědích, jak soudí Michel Foucault? Víme, co je transkulturálně vzato subjekt, můžeme věřit „pomyslům“ typu *les ap-*

partenances Luciena Lévy-Bruhla (1938)? Jde nepochybně o důležitou otázku sahající k Marcelu Maussovi, otázku v nedávných letech relevantně zkoumanou zejména psychoanalytickou antropologií. – 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 se ostatně stala prototypem). Již samotné vymezení představuje problém: jak odlišit romantickou lásku od emocionality, tohoto „sémantického gesta“ libida, jak ji odlišit od vroucnosti, od vášně, těchto difuzních dynamických veličin. Nejvýmluvnějším případem pokusu prokázat *všudypřítomnost* lásky, dokonce lásky „romantické“, je zjevně práce Helen Harrisové (Harris 1995), která zkoumá, respektive reinterpretuje Marshallova zjištění o sexuálním chování obyvatel na ostrově Mangaiia, 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. Kontrast je dán, podtrhuje Harrisová, spíše akcenty: zatímco polynéský způsob podtrhuje sexuální stránku, přístup severoamerický sex spíše zastírá. – Na opačném konci stojí autoři jako Robert Endleman (1989), kteří dospívají k názoru, že romantická láska vně euroamerického kulturního okruhu je jevem neobyčejně vzácným. Klasikem tohoto pohledu je Denis de Rougemont (1978). Reinterpretaci dvanácti kultur, kterou Endleman provedl, vrcholil ve zjištění, že pouze v jednom, dvou případech lze snad mluvit o něčem, co by se mohlo blížit „romantické lásce“ v západním pohledu. Přípuštěnou výjimkou jsou novoguinejské Gebusijové. Endleman pokračuje v tom smyslu, že láska je cosi *vytvořeného*, univerzální je naproti tomu pouze *vášeň*. Zdá se však, že převažuje stanovisko *kompromisní* v ohledu obecných *dispozic* k romantické lásce (již je možno v tomto případě pojmut jako zvláštní případ sebetranscendence), romantická láska je možná univerzální, avšak její

reálné podoby jsou *artikulovány* kulturou (Lindholm 1995). Jinými slovy, problém, následující Plotnicova (Plotnicov 1995), 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. Jacques Lacan kdysi napsal: „*il n'y a pas de rapport sexuel*“ (Lacan 1991, s. 134), čímž jistě nemínil, že sexuální styky *neexistují*, ale spíše to, že *neexistuje bezprostřednost* a symetrie v heterosexuálním vztahu: veškerá sexualita je poznamenána signifikací. Jakožto lidské bytosti se nemůžeme chovat vně významu, významy naší činnosti i našeho myšlení jsou nám dány kulturou. 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“ (Foucault 1984, citováno podle: Suggs – Miracle 1999, s. 46). Přesto však, jak nepřestávají připomínat různí badatelé (například Friedl 1975; 1994; Herdt 1984), 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 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, viz například Bettelheim 1962). 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, ze sociálního bytí mužského a sociálního bytí ženského (Věšínová 1999, s. 21–33). 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 – psychologické, kulturní, sociální, biologické. Tedy: ač je kontrast biologicky založen, fenotypické pohlaví je konečkonců 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 homosexuality z Nicaraguy: podle nich je aktivní partner chápán jako heterosexuál, méně jako bisexuál, pasivní partner naproti tomu vždy jako homosexuál (Lancaster 1995). – Základní antropologický přínos lze shledávat 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 (Mead 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 straně 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 (nerad to přiznávám) vděčíme za mnohé *feminismu*, například za pokusy o univerzální distinkce. Tak podle Sherry B. Ortnerové stojí žena blíže přírodě (Ortner 1979); podle M. Kay Martinové a Bar-

bary Voorhiesové je základní rozdíl mezi mužem a ženou dán stupněm agresivity (Martin – Voorhies 1978); podle Michelle Z. Rosaldové je základní opozicí veřejné/domácí, avšak tato opozice určuje nikoli kulturní stereotypy či asymetrie v hodnocení pohlaví, ty jsou spíše jejich příčinou (Rosaldo 1979). 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*, jakými si 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 přehání biologické potenciály jasným definováním, normováním pohlavních úloh a vymezováním „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. V této souvislosti připomeňme, že nechybějí generalizující pokusy, jež se pokoušejí hledat korelace mezi jevy intersexuálními a stupni vypracování kontrastu mezi mužstvím a ženstvím. – V tradičních výkladech mužství a ženství můžeme zjevně rozlišit tři základní: (1) marxistické, nověji feministické, jež jsou založeny na idiomatické konfliktu a vykořisťování (klasikem je Friedrich Engels a rovněž August Bebel [1909]; moderní úvratí je Andrea Dworkinová a její epochální dílo *Intercourse*, „Soulož“, nová edice roku 1995 [Dworkin 1995]), (2) biologizující, například Lionel Tiger společně s Robinem Foxem (Tiger – Fox 1971), u nichž je distinkce výrazem evolučních tlaků, a nakonec (3) výklad, který předkládá standardní verze psychoanalýzy. Freudova interpretace pohlavní odlišnosti je založena na zjištění existence rysů kvalifikovatelných jako ženské, odlišných od rysů kvalifikovatelných jako mužské. Nějakou přesnější definici Sigmund Freud odmítá. 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 psychologický vývoj dívek nejprve totožný s vývojem chlapců; to, co diverguje, je feminita (odchylná, odvozená). Freud ji chápe jako cosi mysteriózního, jako neprozkoumanou oblast (Freud 1990). Neřekla snad o mnoho let později Julia Kristeva (1977), že „žena, to se nedá definovat“?, neřekl snad, rovněž o něco později, Jacques Lacan (Lacan 1973, s. 68), že „il n'y a pas La femme“?, Žena *neexistuje*, přičemž užitím velkého písmene ve členu určitém „La“ chtěl zjevně naznačit, že žena, či spíše Žena postrádá univerzálnosti. Vraťme se však ještě na okamžik k Freudovi, jemuž na rozdíl od mužství, jež je dáno, je ženství záhadou. Přiznejme mu však alespoň částečné smíření, ne-li *smíšení* mužství a ženství, totiž *konstituční bisexualitu* (Freud 1990, s. 32, 349, poznámka 20): „*Pohlavnost je biologickou skutečností, která, ač má pro duševní život mimořádný význam, je psychologicky těžko postižitelná. Jsme zvyklí říkat ‚každý člověk projevuje jak mužská, tak i ženská pudová hnutí, potřeby, vlastnosti‘, ale charakter mužského a ženského může sice stanovit anatomie, ale nikoli psychologie.*“

Vraťme se však k etnologii. David Gilmore (1990) má zjevně pravdu, když konstatuje, že „záhada mužství“ (o ženství se již v tomto smyslu mluvilo) 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 Tahitany (Levy [1973, s. 133] píše, že „zženštilost je obecně přijímána jako normální typus mužské osobnosti“) a plaché, ostýchavé Semajje z Malajsie. – Není přehnané říci, že s dlouhodobým zájmem etnologů o mužství a ženství souvisí také to, co se tradičně nazývá *sexuální* či *genitální mutilace*. Nejznámější mutilací (je zjevné, že termín „mutilace“ konotuje určitý etnocentrismus) 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 skuteč-

nosti, 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) *superincisi*, což je podélný řez vedlý dorzální částí předkožky. Pokud existoval nějaký religiózní důvod pro takovou praktiku, upadl v zapomnění. Dnes je *superincise* nazývána jako kosmetická modifikace, ale přesto zůstává naprostou nezbytností jakožto doklad připravenosti pro skutečný heterosexuální styk (Danielsson 1956; Suggs 1966). 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, *subincisi*, jež znamená rozříznutí centrální části penisu až po uretru. Je třeba dodat, že s tímto zásahem není spjata žádná explicitní ideologie, změna statusu je však nápadná, neboť pouze muž podrobivší se *subincisi* 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 plazení a regenerace (Meggit 1962; 1964). 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, počínaje snad patnáctým stoletím. De Pauw ve století osmnáctém mluvil o „bizarním způsobu, jímž se infibulovali obyvatelé ostrova Capul“, ležícího mezi Marianami a Filipínami (citováno podle: Erlich 1986, s. 258). Není bez zajímavosti, že jedna z interpretací fenoménu *ampallang* jej staví do blízkosti jedné z nejzvláštějších etnopsychiatrických kuriozit, jíž je duševní choroba *koro*, zjištěná právě u některých populací ostrovní jihovýchodní Asie. Vyznačuje se přeludy genitální hyperinvoluce (retrakce penisu), jsouc doprovázena pocity smrtelné úzkosti. *Ampallang* figuruje jako blokátor, jako „prevence“ proti somatickým důsledkům onemocnění *koro* (Brown 1993). 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 této praktiky sugerují, že nositel této tyčinky či „špendlíku“ je s to poskytnout ženě vyšší sexuální uspokojení (což nezní právě nejpřesvědčivěji). Mezi Dajaky je to spíš oblíbené téma než realita, ale v každém případě je eventuální operace dokladem mužného odhodlání.

Jakožto „komplementární“ rituál pánské obřízky praktikují některé africké kultury obřad takzvané *dámské 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 části *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 maiora*, 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 Ucajali). Rafael Karsten (1964, s. 192) 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 znovuořevnění 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, čímž je dívka náležitě připravena k snubnosti. Některé skupiny Australců odírají vnitřní stěny vagin dívek, jež dosud nedostaly menstruaci, dokud nenastane krvácení, o němž se předpokládá, že přinese menarche (Hosken 1979). Připomíná se tím *introcise* jako určitý protipól infibulace: je umělým rozšiřováním (dívčí) vaginy, v nativní Austrálii prováděným nejlépe bumerangem.

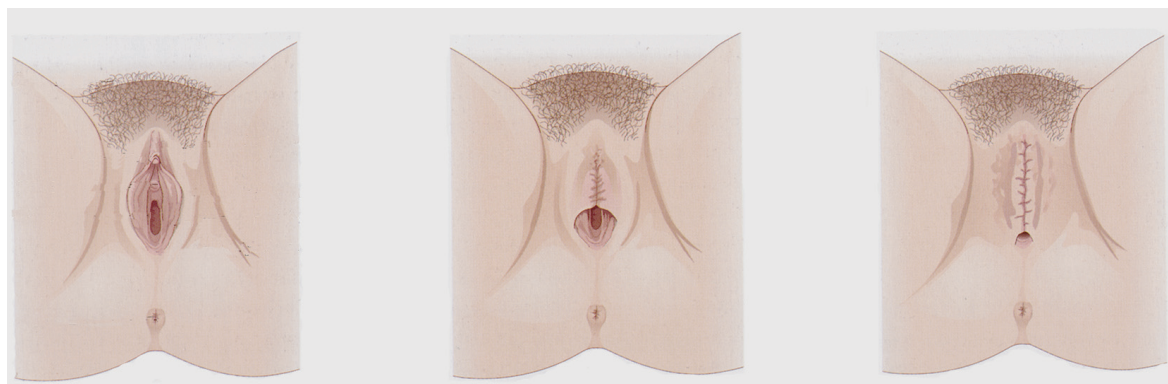
Opírajíce se o Clifforda Bishopa a Jane Hobde-

novou (Bishop – Hobden 2001, s. 40–41), mohli bychom načrtnout jakousi deskriptivní typologii ženských sexuálních modifikací: odstranění předkožky klitorisu (případně „štěpení“ klitorisu), klitoridektomií a infibulací, jež má dvě základní podoby: sunnitskou a faraonskou, zejména ve východní Africe (obr. 1). Sugescie Egypta není náhodná. Jak známo, již Hérodotos zmiňuje obřízku, byť jen mužskou, spatřuje v ní sice ignorování smyslu pro krásu, oceňuje však smysl pro hygienu. Obecněji: spekulace o původu sexuálních modifikací ve starém Egyptě, ať už mužských nebo ženských, není úplně svévolná. Mužským „analogem“ v případě faraonské infibulace není ovšem „pouhá“ obřízka, nýbrž patrně „oloupání“ celého penisu, eventuálně skrota a vnitřních stran stehien, nebo dokonce podbřišku, což se provádí v některých částech Arábie v přítomnosti potenciální manželky. Jiné typologie, zjevně autoritativnější, rozšířenější, rozlišují klitoridektomií (sunnitu), excizi a infibulaci. První se míní odstranění předkožky klitorisu, pro něž se v muslimských zemích používá termínu „sunna“; excizi se rozumí odstranění předkožky, klitorisu, částečné nebo úplné odstranění malých stydkých pysků; infibulací pak odstranění předkožky, klitorisu, velkých i malých pysků, sešití vulvy až na malý otvor (Koso-Thomas 1987). Právě tato typologie se stala základem klasifikace užívané Světovou zdravotnickou organizací.

Chirurgické proměny genitálií mohou, ale nemusí být součástí rozsáhlejších rituálů dospívání, jež, sociálně vzato, znamenají dosažení dospělosti.

Ve skutečnosti většina rituálů přechodu se nesoustřeďuje na pohlavní orgány či jiné tělesné prvky jakožto „nové“ nebo nově vytvořené znaky pohlaví. Je asi důležité mít na zřeteli, že všechny kultury vlastní určitá pravidla či vzorce socializace, odlišné pro chlapce a dívky, a že přechodové obřady či iniciace představují ústrojnou složku těchto socializačních vzorců. Je nesporné, že přechodové rituály obsahují symbolické a didaktické prvky úzce spjaté se základními rysy ženství a mužství a v souladu s tím jsou v dané kultuře definovány. Je tedy nesporné, že mužství a ženství bývá chápáno ve dvou navzájem se různě ovlivňujících rovínách – symbolické a somatické, jak dokládají asi nejlépe *psychoanalytické* výklady modifikací ženských pohlavních orgánů. Například Michel Erlich soudí, že „úspěch plodného heterosexuálního spojení prochází odstraněním archaických pozůstatků bisexuality“ (Erlich 1986, s. 11). U afrických Dogonů vlastní žena mužskou duši sídlící v klitorisu; u muže pak sídlí ženská duše v předkožce, a proto je jedinec před iniciací androgynní. Předkožka je něco jako chlapcovo vaginální, ženské dvojče; podobně klitoris je cosi jako dívčino chlapecké dvojče (Bishop – Husain – Vitebsky 2001, s. 173). A tak, ať už reálně nebo symbolicky, stojí v centru přechodových rituálů destrukce mužských „stigmat“ u ženy a ženských u muže. V tomto smyslu lze chápat excizi klitorisu nebo jeho části jako operaci „feminizace“. Naproti tomu operace infibulace, jež by se mohla jevit jako případ „hyperfeminizace“, značí paradoxně téměř zničení ženského pohlavního orgánu. Již citovaný

1 *Ženské genitální mutilace (modifikace)*. Schéma vlevo ukazuje vulvu v „přirozené“ podobě. Obrázek uprostřed přináší takzvanou sunnu, operaci obřízky, jež je rozšířena mezi islámskými sunnity. Takzvanou faraonskou obřízku znázorňuje schéma vpravo. Tato „totální“ infibulace je praktikována například v Somálsku („locus classicus“) nebo v Džibutsku. Před vstupem do manželství nebo před porodem je žena „otevřena“, poté je však často znovu zašita.



Erlich podtrhuje tuto kontradikci, a odvolává se na Devereuxovu *falizaci vulvy* (viz i Vrhel 2001), shledává v infibulaci nikoli jednoduchou supresi ženského pohlaví, ale spíše fantasmatickou maskulinizaci, substituci konkávnosti vulvy oblastí celkově konvexní, evokující fantasmatický penis. Z transkulturálního 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 mohu být Arapešové, zkoumaní Margaretou Meadovou), jiní spíše zdůrazňují antagonismus mezi pohlavími, doložitelný řadou melanéských etnických skupin (Kelly 1976). Pojetí Etorů, kteří kladou sexuální vztahy a čarodějnictví do bezprostřední blízkosti, představuje okrajový jev. V metarovině jde nejčastěji o *feministické* interpretace mužství a ženství, přechodových rituálů, mutilací, jež nejednou akcentují kontrast, antagonismus, proměny mocenských osnov. Dobrým příkladem může být to, co píše María A. González de Chávez Fernández: „Rozebíráme-li pečlivě mužské a ženské iniciační rituály, jeví se spíše nepodobné, ba naopak jako dva protilehlé extrémny jedné explikační linie. Na jedné straně vyjadřuje mužský rituál vyváznutí z moci žen, rezignaci na Matku a také závist ženského těla (v aktu subincise). Na druhé straně ženský rituál mutilace *funguje* jako kontrola tohoto potentního, žádoucího a záviděníhodného těla“ (González de Chávez Fernández 1998, s. 87). Obecněji řečeno: je zjevné, že často jsou atributy přechodových obřadů spjaty se sexuálním chováním a reprodukcí, vztahující se rovněž k možným podobám dělby práce podle pohlaví.

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, rozptýlených na různých místech světa, 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 antro-

pologické literatuře termínu *berdache* s kolísavými charakteristikami od etnika k etniku (obr. 2). U Navahů (Hill 1935) označuje 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 u Navahů byl berdache 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 (Lurie 1953) byl berdache vnímán jako velice příčinnivá a velice aktivní „žena“; také váleční zajatci byli často zatlačováni do role berdacheů a jednalo se s nimi jako s opovrženímhodnými existencemi. Rovněž Mohavští indiáni (Devereux 1937) vlastnili vyhraněnou sociální kategorii jak u mužských, tak u ženských „transvestitů“; možná dokonce existovaly určité iniciační praktiky podporující, sociálně vzato, vznik „dospělého transvestita“. V dospělosti mohou mohavští berdacheové 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 (například Devereux 1937, Kroeber 1940) popisovali fenomén „berdache“ spíše v termínech *izolace* a *úchylnosti*, novější pohledy, zejména feministické (Blackwood 1984, Callender – Kochems 1983), spatřují v berdache a jiných „transformovaných“ stavech nedílnou součást *celého* kulturního uspořádání sexuality a modelů mužství a ženství. V soudobé, ne právě zanedbatelné literatuře je berdache pojímán jako *generický termín* k označení spektra institucionalizovaných rolí implikujících proměny v „žánru“ mužství. I když se termín používal i pro ženské podoby berdache, přišli někteří autoři s termíny novými: například Walter L. Williams (1986) s termínem *amazonka* (viz rovněž Fulton – Anderson 1992). Claude Courouve (1982) píše, že na počátku devatenáctého století se *bardache* stává „berdache“, jako by se původní



2 *Berdache*. Zunijský berdache stojící uprostřed školní skupiny. Na této fotografii Zunijských (středozápadní Nové Mexiko), pořízené roku 1897, stojí či sedí dívky nebo ženy na levé straně, muži nebo chlapci na straně pravé, berdache nazývaný Whe-Wa pak uprostřed, což dobře odráží jeho zvláštní postavení mezi mužským a ženským světem.

zřetel k homosexualitě stíral, a ten označuje indiána, který se obléká jako žena, přijímá ženské role, někdy také menší kněžské nebo magické funkce. Jiní autoři navrhují termín *muž-žena*; ostatně Will Roscoe (1996) uvádí jakýsi přehled názvů pro berdache: „transvestita“, „homosexuál“, „hermafrodit“, „sodomita“, „inverz“, „zženštilý“, „zženštilý“, „amazonka“, „berbička“, „transsexuál“. Robert Fulton a Steven W. Anderson (1992) vcelku vtipně 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 G. Frazer, jenž ve své *Zlaté ratolesti* spatřoval původ třetího rodu v uctívání dvoupohlavních, androgynních božstev. Homosexuální motivaci akcentuje naproti tomu Georges Devereux (1937), v androgynismu, transvestitismu ve směřování ke „*coincidentia oppositorum*“ spatřuje původ berdache Hermann Baumann (1955), sociální základy rolí a statusů podtrhuje Harriet Whiteheadová (Whitehead 1981). Podotkneme na závěr, že k *sekularizaci* berdacheství dochází

po kontaktu s „bílou“ civilizací. Následující Clifford Bishop a Pierce Vitebskyho (Bishop – Vitebsky 2001, s. 508–509; viz i Roscoe 1996, Williams 1986) můžeme dodat, že vytváření nového obrazu či přehodnocování obrazu berdacheství je úzce spjato s „Gay Right Movement“ v Severní Americe.

Zmínili jsme letmo souvislosti se šamanismem. V případě čukčského *transvestitismu* (Bogoraz 1907; shrnutí Broude 1994 – v hesle „transvestitismus“) 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 genealogie a tradiční historie, kdysi také působili jako sultánovi poradci. Kulturní stereotypy ve smyslu pohlavních preferencí neexistovaly, vnější projevy mužských transvestitů byly vysoce feminizovány, někdy jim byl připisován minimální, nebo dokonce nulový pohlavní zájem. Pozoruhodným případem, příkladem kultury, v níž hraje mužský transvestita poloinstitu-

cionalizovanou roli v komunitě, může být klasické Tahiti (francouzská Polynésie [Levy 1973]). Tahitická kultura klade značný důraz na heterosexuální potěšení, snažíc se minimalizovat omezení předmanželských sexuálních styků. Nicméně, snad jako důsledek kombinace rodinného uspořádání a socializačních praktik, může být mužská pohlavní identita („gender identity“) shledána poněkud difuzní. 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 (Wikan 1977) na ománském materiálu („xanithové“), analogií jsou indiští „hidžrové“ (Nanda 1990), kteří se nepokládají za ženy ani muže („intersexuálové“?), ač užívají ženských jmen a oděvů (Opler 1965). Jak mužští, tak i ženská transvestita, ať už s homosexuálními preferencemi nebo bez nich, jsou dobře známí mezi městy Filipinci křesťanského vyznání (Hart 1965). Jsou pokládáni za „úchylné“, nikoli bez určité dávky humoru. Podobnou situaci můžeme pozorovat u afrických Balů (Merriam 1971): balaský transvestita je kulturně kategorizován jako homosexuál, i když jenom potenciálně. Zajímavější možná je, že bývá charakterizován jako typ člověka s masochistickým založením. Uvedené příklady naznačují určitou kulturní toleranci vůči transvestitismu, avšak na rozdíl od jiných společenství zde transvestita nemají institucionalizované role a statusy. Nověji se objevuje termín *třetí pohlaví* (gender); studují se *přechody* a *posuny*, „rozplývavosti“ (transgendering), jež jsou přinejmenším příležitostně spjaty s homosexuálními projevy. Dodejme ještě, že podle Clifforda Bishopa a Jane Hobdenové (Bishop – Hobden 2001, s. 16) je transsexualita jevem spíše vzácným: jeden případ na sto tisíc u mužů, na sto třicet tisíc u žen.

Na značném území Papuy-Nové Guineje nacházíme kultury, v nichž si muži periodicky přivo-

zují krvácení řeznými ranami do penisu či odíráním vnitřních částí nosu. Cílem tohoto rituálního krvácení je purifikace a v některých melanéských kulturách je obřad pokládán za předstírání menstruace. Rituál vychází z představy, že také ženy, „organicky znečištěné“, se periodicky tohoto znečištění zbavují právě menstruací. Ježto muži nemenstruují, mohou se očistit jen tak, že si sami způsobí krvácení. Díváme-li se na toto počínání z hlediska pohlavní identity, zrcadlí napodobování biologicky daných ženských projevů, přibližování muže k sociálním úlohám ženy. Daryl Keith Feil spatřuje v obřadech krvácení „kritický index antagonismu mezi muži a ženami“ a pokračuje v tom smyslu, že symbolicky jde o přerušení kontaktů, osvobození se od matky a jejích příbuzných (Feil 1987, s. 168–172). Jiným případem mužské imitace ženského reprodukčního cyklu může být *kuváda*, jež se v různých podobách vyskytuje v tradiční nativní Jižní Americe. Kdysi snad existovala i v Evropě, například u Basků. Kuváda implikuje rituální napodobování části porodu matkou rodící. Na některých místech Melanésie se udržovala představa, že také muž může otěhotnět, *mužské těhotenství* však bylo pokládáno za nebezpečnou chorobu, někdy se smrtelnými důsledky. Vyskytují se nikoli nezajímavé pokusy o testování možných vnitřních korelací mezi kuvádou a mužským otěhotněním (Meigs 1976, Munroe – Munroe 1975, Munroe – Munroe – Whiting 1973). Klasickým příkladem psychoanalytického („transferenčního“) výkladu kuvády mohou být práce Reikovy (Reik 1928).

Nejpodrobnější a také patrně *nejautoritativnější* studie a práce vztahující se k identitě a konstituci mužství uveřejnil Gilbert Herdt (Herdt 1981, 1982, 1984, 1994, 1997, 1999), 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 chlapci odebráni svým matkám. Sambijové a některá další společenství východní části novoguinejského náhoří se vyznačují nápadnou závislostí, blízkostí chlapců a jejich matek. Příznačné je v této souvislosti i velice dlouhé tabu sexuálního styku po porodu; někteří Herdtovi informátoři uváděli jako svou primární vzpomínku sání mateřských ňader. 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. Je třeba podtrhnout, že rozhodujícím momentem této tvorby mužství je *homosexuální zkušenost*, zkušenost „inseminace“, konkrétněji řečeno, představa o důležitosti polykání spermatu zralých mužů na základě orálního kontaktu, tedy cosi jako rituální felace, nacházející 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, nejednou 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. Vypjatost *závažné, normované homosexuální zkušenosti*, jež ve dvou různých rolích provází člověka (vázaného souběžně heterosexuálním vztahem) alespoň polovinu života, je čímsi neobvyklým, čímsi, co instauruje otázku stability pohlavní identity. Nejde však jen o Sambije. Dalo by se dokonce říci, že *rituální homosexualita* („RH“), jak to píší anglosaští autoři, je jedním z nejvýznačnějších rysů melanéskeho kulturního areálu (Bleibtreu-Ehrenburg 1980; Héritier 1996; Kon 1998). Obecněji: *dosah melanésckých kulturních materiálů* je v antropologii sexuality už od dob Bronisława Malinowského téměř *fatální*. Připomeňme ještě, že tradiční kultura Kiwaijů spatřuje ve spermatu substanci symbolizující životadárné síly vesmíru. Jaký je smysl „insemináčnických“ obřadů, ať už orálních nebo análních, obřadů praktikovaných Sambiji, Eto-ry či Baruji? Výklady dosti kolísají. Někteří autoři mluví o kontrole porodnosti regulací jinošské sexuální energie, jiní se více orientují na akcentování mužské solidarity, další podtrhují osvoboze-

ní 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 inter-femorální soulože). Očekávalo se striktní zachovávání 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; ale mohl si svého původního společníka ponechat, stýkat se s ním však mohl jen mimo oblast komunity nebo si jej brát na válečnou taženi (Evans-Pritchard 1970). – Jak naznačeno, nejvýraznějším případem mužské „bisexuality“ jsou patrně Sambijové na Nové Guineji. Jejich kultura sdílí se sousedními etnickými skupinami (například s Kiwaiji nebo se společenstvím Marind-animů) víru, že mužské semeno je čímsi víc než příspěvkem k lidské prokreaci. Zatímco sambijské ženy zrají bez zvláštních zásahů, sambijští muži se nemohou *stát silnými*, nepřijímají-li v době svého mládí konstantně „spermatičeskou infuzi“. Víme již, že tu existuje genitální „insemináčnický“ vztah mezi iniciovaným chlapcem a jeho „učitelem“. Kdyby psychologové nebo antropologové chtěli uvažovat o přítomnosti nevědomých homosexuálních motivací, museli by zjevně vzít nejprve v úvahu „nativní koncepci“ individuální psychologie. Etnologická data odhalují jen skutečnost, že vzorce bisexuálního chování mezi muži jsou v některých kulturách, v souladu s vlastními standardy, pokládány za *normální*. Je nepochybné, že každá kultura, nepřestáváme to opakovat, je pravděpodobně jedinečnou konfigurací představ o rozdílech nebo podobách mužství a ženství (Gilmore 1990) a sexuálních potenciálů, představ, jež mají značný vliv na chování svých nositelů.

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 objektivnosti zmíněných kategorií i jejich konceptuálních rámců nás vede k jejich mylné aplikaci při popisu odlišných kultur, jejich projevů a idejí. Jak ukázal Gilbert Herdt ve 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 unikátní popisy sexuality mimoevropských komunit často do značné míry zkrácené a žalostně chudé na informace nezbytné 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 „rozplývavosti“, někdy trochu zjednodušeně kladenou kamsi mezi „objektivně“ dané póly binárních opozic. Při této klasifikaci víceméně jen zdůrazníme určité rozličné aspekty

lidské sexuality, které považujeme za užitečné vnímat a rozlišovat. – Termínem *třetí sex* se antropologie snaží klasifikovat fyzickou podobu jedince, která v sobě zahrnuje kombinaci tělesných znaků, jinak příslušejících pouze jedné z běžných podob fyzického pohlaví (muž nebo žena). V evropské interpretaci se jedná o různé podoby hermafroditismu způsobené biologickými nedostatky a genetickými poruchami. Klasickým příkladem je takzvaný deficit 5-alfa reduktázy, což je nepřítomnost specifického enzymu, který jinak v embryonálním vývoji aktivuje sexuální diferenciaci a vytvoření mužských genitálií. Jedinec, který je genetiky muž, pak vizuálně působí jako žena a může být za ženu pokládán. V období puberty může dojít k sekundárnímu procesu anatomické diferenciace díky přítomnosti jiných specifických hormonů, což může kulturní kategorizaci dotyčného jedince ještě více zkomplikovat. Naše civilizace se s tímto jevem vypořádává jako s biologicky podmíněnou deviací a nenabízí žádnou kulturní kategorii (kromě zmíněné deviace), která by mohla takového jedince zahrnout. Souvisí to s naší představou objektivní hranice mezi jevy přírodními a kulturními a jejich vzájemné podmíněnosti. Objektivně vzato neexistují více než dvě fyzické podoby pohlaví (muž a žena), vše ostatní jsou pouze odchylky způsobené biologickou nedostatečností; proto není třeba ani žádný pozitivní kulturní koncept odrážející jejich svébytnou existenci. Gilbert Herdt (1997, s. 47) však dokazuje, že v jiných kulturách tento koncept může existovat. U Sambijů je takový jedinec zařazen do kulturně přítomné kategorie třetího sexu a nazýváán *kwolu-aatmwol* (turning into a man). – Termín *třetí gender* se používá ke klasifikaci konceptů kulturních či sociálních forem pohlaví rozpoznávajících jiné kategorie než v Evropě obecně přijímané mužství a ženství. Konceptuální problémy vyrůstají z našeho přesvědčení, že kromě těchto kulturních kategorií existují pouze formy jakési transformace, přechodová stadia směřující z jedné ideální formy do druhé. Jejich svébytnost je chápána jako pouhý projev nedostatečné přináležitosti ani k jedné z plnohodnotných kategorií. Často jsou pak velmi rozdílné a kulturně specifické koncepce souhrnně označovány jako projevy transsexuality (což je vzhledem k jejich často výlučně sociální povaze zcela zavádějící), v lepším případě jako trans-

gender. Níže zmíněné kulturní kategorie jako *berdache*, *hidžra* (Marková 1993, 2001) a *maahuu* však dokládají existenci zcela specifických nativních koncepcí pozitivně rozpoznávajících svébytné formy sociálního pohlaví. – Problematický je v této souvislosti rovněž pojem *homosexuality*. Transkulturní použití konceptu homosexuality bývá velmi často zcela neoprávněné. Homosexualita v našem pojetí obsahuje dva aspekty: behaviorální a emocionální, přičemž onen emocionální aspekt je obtížně definovatelný. I v naší kultuře, která koncept homosexuality vynalezla, je velmi těžké označit přesnou podobu a hranice silné emocionální vazby mezi osobami stejného pohlaví jakožto homosexuální vztah. Bylo by snad záhodno rozlišovat mezi *homosexualitou* (projevující se jak behaviorálně, tak emocionálně) a jakousi *homofilií* (silným citovým vztahem mezi osobami stejného pohlaví), stejně jako mezi *pedofilií* (sexuálním zneužitím dítěte) a *pederastií* (láskou k dětem). Jakožto projevy homosexuality v jiných kul-

turách bývají často označovány projevy pouze behaviorální bez skutečné existence odpovídajícího konceptu homosexuality v dané kultuře, ale také mylné interpretace emocionálních, příbuzenských, ekonomických, mocenských a jiných specifických vazeb mezi příslušníky stejného genderu. Sexuální a emocionální vztahy mezi osobami stejného genderu mohou být v konkrétní kulturní tradici pouze projevem přirozeně věkově strukturovaného vývoje sexuálních vztahů (jako v případě Sambijů). Mohou vzniknout transformací genderu jednoho z partnerů či díky přítomnosti specifické sociální role přijaté jedním z partnerů, která svému nositeli ukládá jedinečnou konfiguraci představ a pravidel chování (jako v případě šamana-léčitele u Čukčů). Označit pak například vztah mohavského válečníka (představujícího v nativním pojetí gender kategorii muže) a berdache (zosobňující kategorii třetího genderu) jako homosexuální je vzhledem k nativní konceptualizaci tří genderů těžko přijatelné.

Kulturní teorie reprodukce

Položme si nejprve otázku, do jaké míry je (teorie) reprodukce spjata se sexuálním chováním, v němž je dlužno spatřovat základní východisko, ne-li objekt antropologie sexuality. Provizorně lze konstatovat, že *nativní představy o početí* mohou být inkorporovány v míře, jíž se *promítají* do konkrétního chování, řekněme „participativního“, jak je tomu v tradiční tamilské kultuře. Druhá otázka, neméně důležitá, se týká vztahu sexuality a reprodukce (Reiss 1986). Koneckonců není třeba „jít do exotiky“, uvážíme-li, že jedno z klasických evropských pojednání o lásce a sexu, Schopenhauerova *metafyzika pohlavní lásky*, je výslovně opřena o představu rozhodující úlohy reprodukce nebo „ducha rodu“. 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 (obr. 3). 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 (Montagu 1937). Charles Mountford (1981) se pokusil o jakousi klasifikaci, když rozlišil (ponecháme-li stranou nespécifikované případy) osm kategorií vstupů „duchů“, repektive odpovídajících způsobů pronikání: pod nehtem palce u ruky, pod nehtem palce u nohy, žaludkem, slabinami, nohou, pupkem, ústy, a nakonec s potravou. Tato situace odpovídá pochopitelně nativní Austrálii. Dnes jsou si Australci vědomi vztahu spermatu a početí, někteří dokonce popírají, že by kdy věřili v nulovou biologickou úlohu otce. Na druhé straně někteří etnologové připouštějí, že problém je ve způsobech výkladu: v tomto smyslu je představa o „dětském duchu“ nebo „duchu dítěte“ pouze nativním výkladem životního principu, nikoli „materialistickým viděním“ substance zárodku; tento jemný rozdíl mohl raným etnologům uniknout. 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, duší 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* (vir-



3 Anonym, *První matka*, skalní malba, Arnhemská země, Austrálie.

První matka – Matka všech věcí nebo také Stará žena vystoupila z moře v podobě hada, zrodivši veškerá jsoucná předků (ancestrální bytosti). Podle Gunwingguů, žijících právě v Arnhemské zemi, přišla Stará žena do Austrálie z místa zvaného Macassar, ležícího kdesi na severovýchodě.

gin birth); některé z nich lze i doložit, 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. Trobriandané, stejně jako jiná společenství, která tolerovala raný pohlavní styk, nebo k němu dokonce vybízela, potvrzují onen

známý fakt vzácnosti raných otěhotnění před příchodem sekundárních pohlavních znaků. Zdá se mi však vhodnější připomenout, že badatelé kolem Trobriandánů „navrstvili“ polemiku o „panenském početí“, kterou někdy v polovině šedesátých let minulého století otevřel Edmund R. Leach (1967). Z repliky Rodneye Needhama (1969) je zjevné, že z hlediska početí u Trobriandánů existuje dvojí pojetí: jednak klasické podle Bronisława Malinowského (muž není progenitor; toto hledisko je připisováno mužům a platí spíše ve formál-

ních situacích), jednak „reinterpretační“, dokládající, že mužovo spermě koaguluje s menstruační krví a takto spoluvytváří plod. Needham také připomíná, že „dogma o neposkvrněném početí může být jako ortodoxní přijímáno mezi křesťany už asi tisíc šest set let“ (Needham 1969, s. 458). Na sklonku devadesátých let minulého století vzplála polemika o neposkvrněném početí mezi Andréem van Dokkumem (Dokkum 1997; 2000) a Markem S. Moskem (Mosko 1998). Protagonisty jsou opět Trobriandané, východiskem polemiky je však spíše než Bronisław Malinowski (1929) Annette B. Weinerová (Weiner 1988), která předkládá „dvoufázovou“ verzi početí; v první fázi, jež je čistě koncepční, vstupuje do ženy duch předka z její vlastní matrilinie, v druhé fázi pak jde o formování, vyživování. Trobriandané věří, že tato fáze těhotenství, „postkoncepční“, je rozhodující právě pro růst plodu, odtud důležitost opakovaného pohlavního styku; otcův „příspěvek“ je tedy nezbytnou podmínkou růstu. André van Dokkum (Dokkum 2000, s. 429–430) se snaží ukázat, že tato „dvoufázová“ představa není prosta paradoxů: dvoufázovou teorii Weinerové lze především redukovat na výrok „ženy počínají pouze na základě vstupu duchů“, což vrací debatu na počátek. Máme-li však pochopit krach dvoufázové teorie početí, musíme se podívat na pozoruhodné časové uspořádání: nejprve početí, *poté* soulož. Tato „fáze“ polemiky končí nejspíš otázkou: budou ti, kteří odmítají víru v neposkvrněné početí, náchylní spíše věřit v obrácený temporální řád?

V East Bay, jiné melanéské kultuře (Davenport 1965), 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 oplodnění, 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, uveďme 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 reprodukci může být nepochybně také studium potratů, především spontánních. V této souvislosti je na místě připomenout průkopnickou práci Georgese Devereuxe (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. Souvislost početí a smrti je zjevná, stejně jako různé vazby totemické, známé zejména z nativní Austrálie.

Z klasické Indie pocházejí různé reprodukční kosmologie, jež se mohou promítat do ideologií sexuálního chování, do sexuálního života: „subjekt“ je nejčastěji pouhým ztělesněním nadčasových kosmických principů, pouhým exponentem supraindividuálních proudů, jak to ostatně můžeme pozorovat ve výkladu Schopenhauerově.

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 krášení, 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 *veřejněší*, což zjevně může souviset se známou typologií, či spíše dichotomií sexuálních kodexů, a přeneseně s rozlišením celých kultur na *restriktivní* a *permissivní*. 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* (například Duerr 1988–1997; Stephens 1966), etiketě správného oblékání a v celé řadě situací respektujících společenské konven-

ce. Navzdory složitosti a pestrosti sexuálních kodexů bude vhodné některé prvky přiblížit.

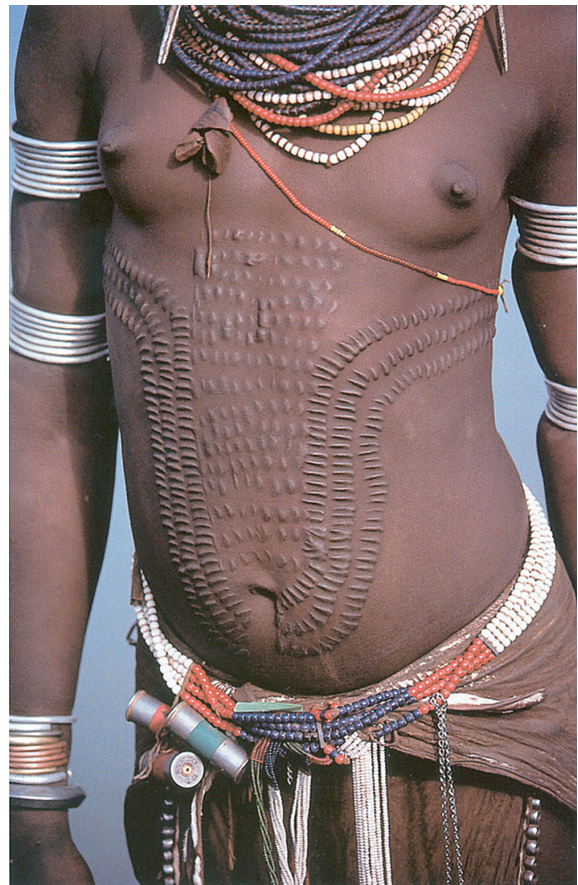
Pro všechny kultury nepochybně platí, že pohled na pohlavní orgány je potenciálně erotický, což vyžaduje, aby dospělí členové dané kultury respektovali určité formy „cudnosti“, zvláště jde-li o smíšenou společnost. Dokonce i v těch kulturách, kde příslušníci obou pohlaví chodí zcela nahí (nativní Austrálie), 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 dámská ňadra pokládána muži za *erotická* (obr. 3), 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, jak známo, některé islámské sekty, jejichž ženy si zakrývají závojem i oči (Bouhđiba 1975; Murphy 1964). Mužské genitální pokrývky či penilní pouzdra nezahalují v některých kulturách skrotum, a dokonce v některých halí pouze předkožku. Nejednou však jsou pouzdra na penis opticky přitažlivá, dokonce oslnivě nápadná, takže na jedné straně mají sice zakrývat (a zakrývají), ale na druhé straně mají vlastně přitahovat pozornost (a přitahují) (obr. 4). Tato řečneme dvojakost je příznačná pro nejednu kulturu. Tendenci „zakrývat, ale zdůraznit; tlumit, ale vlastně navodit pozornost“ (řečeno slovy Williama H. Davenporta [1987]) 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



4 Mužské krášení. Bylo opakovaně poukazováno, že v některých kulturách jsou pozdra na penis statutárními symboly, přičemž moc a prestiž může odrážet úhel nasazení, jak dokládají muži na našem obrázku ze Západního Irianu (Indonésie): muž vlevo je pokládán za reprezentanta vyššího statusu.

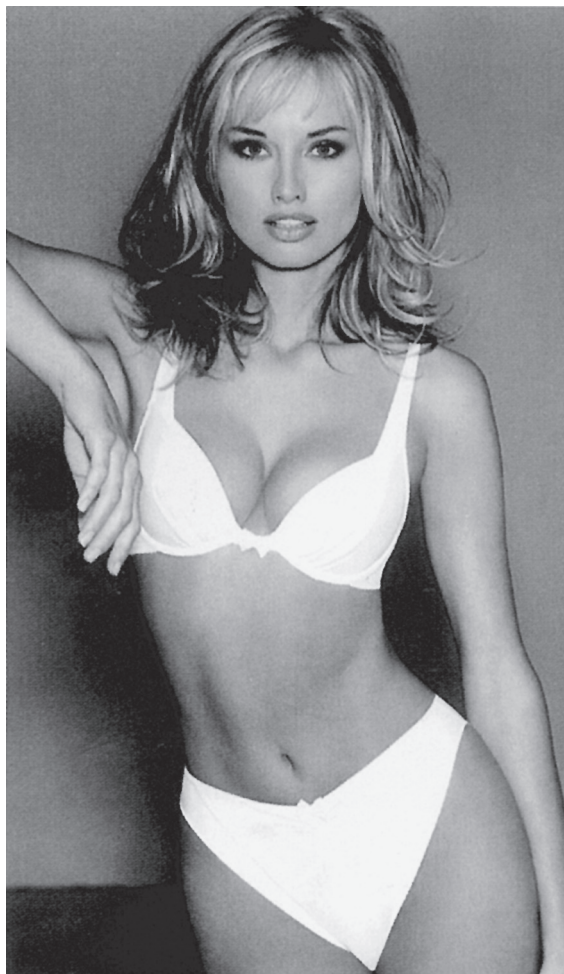
popírají; všude jsou *genderovým* ukazatelem, neboť muži a ženy užívají odlišné způsoby zdobení (obr. 3–6). Stejně jako je móda parauměleckou formou v euroamerickém kulturním okruhu, tak v některých kmenových tradicích je malování těla a obličejů při slavnostních či rituálních příležitostech pokusem 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 (a v tomto smyslu jsou jen jinou podobou toho, co se na Západě skrývá pod pojmem módy a její bytostně pomíjivé „struktury“ – Lipovetsky 1987), 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 „dvojí vaginální typ“: jeden bez klitoris – vagina *ankleitoridica* u pasteveckých kmenů – a vagina *hypertelica* – typ vyznačující se neobvykle 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. Někteří autoři hledali původ „hotentotské“ zástěrky právě v západním Pacifiku (například Lagercrantz 1937). Obtížněji lokalizovatelné mohou být folklorní a mytologické kon-



5 Ženské krášení. Ženy kušitských Karů (Karo, Kerre, Cherre) z jihovýchodní Etiopie bývají vyzdobeny permanentními jizvami, naznačujícími jejich věk a postavení.

texty, leč motiv „Afrodítý s penisem“, rozpracovaný Gézou Róheimem (1945), naznačuje těsnou souvislost s „falizací“, s „hotentotskou zástěrkou“ a ovšem s celkovou „konstrukcí“ ženství. 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 stehen. Tyto tatuáže byly stejně pečlivě zahalovány jako genitální oblast, jsouce 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 „provvozovatele“ 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 skulptury, spojované s posvátnými mýty a teologickými představami. Dále lze uvést některé styly takzvaných primitivních skulptur 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 společenství, nebo proslulá mochická keramika ze starého Peru a některé objekty z předkolumbovského Mexika, jejichž plný smysl nám dosud uniká. Nejnápadnější složku sexuálního kodexu nacházíme v slovesném umění. Každá kultura má svůj *sexuální jazyk*, který se projevuje v různých řečových obrazech, 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 *celek* je sexuální kodex systémem symbolů, jež patrně nejvýmluvněji demonstrují hodnotové orientace osob



6 Ženské kráslení – Wonderbra. Přední slovenská modelka Adriana Sklenáriková byla vybrána z jednoho tisíce soutěžících jako „Miss Wonderbra 1998“. Průkopnický model celé generace podprsenek Wonderbra dává naději kosmeticky zkrášlených ňader bez chirurgického zákroku.

náležících k dané kultuře, je prostředkem, jímž jsou sdělovány jemnosti „sexuálního étosu“. Zde se patrně otevírají závratné možnosti jak deskriptivního, tak srovnávacího studia sexuálních kodexů nejen proto, že bylo dosud tak málo vykonáno, ale i proto (zejména), že sexuální kodexy zahrnují systémy singulárních symbolů nápadně vyjadřujících ideje a hodnoty, které možná tvoří nejspecifičtější obsah sexuální kultury.

Jestliže byla v předchozích oddílech věnována pozornost těm stránkám kultury, jež mohou dávat smysl sexualitě a jež regulují její projevy, její behaviorální podoby, je na čase přistoupit k „jádru“, k vlastní *specifice* antropologie sexuality, k *prakti-*

kám, 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, a proto není překvapující, že lze rozlišit jen několik málo pankulturních specifik a rozdílností, a i ty mohou být sporné. 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, mnohem vyššího než u kteréhokoliv jiného, v současnosti známého etnika. V jedné srovnávací studii (Nag 1969), 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. 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 příbýtcích u již zmíněných 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 da-

ty takového Alfreda C. Kinseye a jeho týmu (Kinsey – Pomeroy – Martin 1948; Kinsey – Pomeroy – Martin – Gebhard 1953) nebo Williama H. Masterse a Virginie E. Johnsonové (Masters – Johnson 1966); připomínají spíše postupy Shere Hiteové (Hite 1978). Významní transkulturní průkopníci Clellan Ford a Frank Beach se přesto o určité shrnutí pokusili. Také data týkající se milostné přede hry jsou vcelku skromná (Broude 1994; Davenport 1987; Ford – Beach 1951, Pondělíček – Pondělíčková-Mašlová 1971), 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 substitute 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. Je možné postoupit o krok dál a položit si

poněkud spekulativní otázku po vztahu vypracované, dlouhé, rafinované milostné přede hry a (romantické) lásky.

K vlastním sexuálním technikám, k takzvaným *figurae veneris* (nebo prostě k polohám při souloži) nejprve podotkneme, že je-li milostná přede hra *adjektivem*, je heterosexuální koitus *substantivem* celé antropologie sexuality (a nejen jí), protože je, transkulturně vzato, jediným „podstatným“ prvkem sexuálního chování. Začneme tím, že 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“ (Priest 2001), 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. *Cirkumstanciálem* je obvykle prales, avšak *cirkumstanciálem* mohou být i ideály *ženské krásy*. Obecněji lze snad 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 Sirionó, 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 dámských ňader. Podobně je tomu v případě vulvy: odkažme v této souvislosti na průkopnickou, vpravdě „archeovulvologickou“ studii Miroslava Vernerera (1974), vycházející z důkladného rozboru nubijských petroglýfů. Připomeňme nakonec, že na Trobriandových ostrovech začíná „vyhledávaná“ poloha přidřepnu-

tím muže k partnerce, již si k sobě přitáhne, pomáhaje jí obemknout nohama své boky, přidržuje jí pak stehna rukama zespu; někdy však žena obemkne muže stehny a zvrátí se dozadu, opíraje se o lokty.

Pokusme se nyní, ve stopách Edgara Gregerena (1983), o generalizaci „venušiných figur“, vycházející ze tří dimenzí: z polohy těla rozlišené ve čtyřech podobách – vleže, vsedě, vstoje, vkleče; z postavení partnerů – tváří v tvář a zezadu; ze zřetele „dominance“ – muž nahoře a žena dole nebo naopak; připočítat lze ještě „neutrální“ polohu na boku. 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 Alfredda C. Kinseye (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. Pokud vím, v případě kontaktu úst s vulvou analogické rozlišení neexistuje. Diferenciace označení se může ubírat různými cestami: tak na Tuamotu rozlišují deset názvů pro klitoris (Bishop – Hobden 2001, s. 34). Kombinace felace a cunnilingu, tedy takzvaná poloha 69 (obr. 7), 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 spolitostí je úplné soukromí nedostižným ideálem. I když je představa o soukromí kulturně vázána, související 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 „vzorci cudnosti“ nepočítají se zakrýváním pohlavních orgánů oděvem. V některých



7 Zdeněk Macháček, 69, 2006, polychromovaný topol, výška (s podstavcem) 11 cm. Sexuální poloha 69 patří k technikám orálního sexu, kdy dochází ke kontaktu úst muže s vulvou a úst ženy s penisem. 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. Kombinace obou technik, tedy takzvaná poloha 69, je, soudě podle pramenů, velice limitovaná; určitou výjimkou jsou artefakty mochické kultury v Peru a některé objekty z jiných vysokých kultur. Dodejme ještě, že poloha šedesát devět bývala součástí sexuální výchovy na Mangaii v Polynésii a že toto číslo užil jako kryptogram Jindřich Štyrský ve 30. letech 20. století v tehdejších pruderním prostředí Československa pro označení knižnice erotické literatury – Edice 69.

kulturách Melanésie se soulož mezi manžely od-
bývá nikoli v příbytcích, ale zpravidla mimo ves-
nici v zahradních přístřešcích: jen tam si dvojice
vychutnává samotu. Podobně je tomu v East Bay,
kde je počáteční styk manželů komplikován dů-
sledky rané výchovy namířené proti kontaktům
s opačným pohlavím. Až poté, co si manželé za-
loží vlastní zahradu, získají vlastní pozemek, ote-
vřívá 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 novoguinej-
ských Sianů a některých skupin Indie, kde, jak se
soudí, je ztráta semene čímsi oslabujícím, nebo

dokonce čímsi nebezpečným. Najdeme také opa-
kovaná sdělení, že ženy mají potíže s dosažením
orgasmu, že jej málokdy prožívají. U některých
etnik, například u Arapešů, možnost ženského
orgasmu zcela popírají (Mead 1935). Zdá se, že
transkulturální variabilita ženského orgasmu je
přímo závratná: na jedné straně máme „anorgas-
mické“, právě zmíněné horské Arapeše, na druhé
straně mangaiaské, „multiplex orgiastické“ ženy
dosahující prakticky během každého koitu vrcho-
lu (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 věno-

vaná tomuto polozáhadnému a poloatraktivnímu fenoménu. Jak píše Igor S. Kon (Kon 1997, s. 186), je-li ženský orgasmus jevem nikoli *fyzilogickým*, nýbrž *psychologickým* (nelokalizovatelným jednoznačně do jednoho nebo více „tělových bodů“), pak bude zřejmě nesnadné rozlišit *prožitok* orgasmu od jeho *reality*, pokud má takové rozlišení nějaký smysl. Snad nepřeháním, řeknu-li, že základní složitost je dána křížením, míšením, překrýváním, nedůsledností dvou „konceptuálních“ řádů. Na jedné straně jde o standardní „hmatatelné“ představy o možném lokusu/možných lokusech (vagina, klitoris, bod „G“, eventuálně jejich kombinace), na druhé straně figuruje množství hledisek, ne vždy prostých „wishful thinking“, evolučně i obecně biologických, historických, etických, antropologických nebo sociokulturních, klinických, psychologických, dokonce feministických, paternalistických (pokud jsou paternalisté vůbec schopni takovou „komoditu“ připustit) a vysloveně machistických. 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 Gertrude a Rubin Blanckovi (Blanckovi 1993, s. 151) 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 přinášejícím jakousi rovnováhu, 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 „kulturologický“ zaměření autoři, jejichž eminentním představite-

lem může být Simone de Beauvoirová (Beauvoirová 1966), stojí v blízkosti Igora S. Kona (1988) důrazem na *difuznost* dámského klimaxu. Zdá se mi, že možná nejnvýstižněji to vyjádřil Edward Dengrove (1973, s. 933): „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 (tedy „komodita“, „artefakt“? – poznámka F. V.), **nikoli pro její biologické funkce. Pro muže je to něco jiného: každá ejakulace je aktem reprodukce.**“

Valná část informací o *masturbaci* v mimoevropských společnostech má spíše anekdotický charakter a ta část, jež má nádech autenticity, se zpravidla vztahuje k mužům. Kupříkladu Kg-tala Tswanové z někdejšího Bečuánska (Botswana) masturbaci u mužů bez ohledu na věk velice odsuzují, jsou však tolerantnější vůči ženám, od-pouštějíce 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 nežli muži z města. Naproti tomu jen nepatrné procento žen ve vzorku potvrdilo provozování masturbace, vaginální i klitorální (Hanry 1970). Naznačená data jsou velmi zajímavá, potvrzují některá zjištění Alfreda Kinseye: religiozní 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 nichž 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 chlapci podrobují superincisi. Po ní je mas-

turbace spíše odmítána a 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 tak říkajíc jeho úvrat, jíž je *nekrofilie*, zahrnující jednak sexuální přitažlivost mrtvol, jednak pohlavní styk s nimi. Alfred C. 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 (Gregersen 1983) se jen extrémně vzácně zmiňují o nekrofilii, pokud však o ní mlu-

ví, 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. Bellacollové z Britské Kolumbie údajně pokládali za přijatelné, když muž z hlubokého zármutku obcovoval s mrtvolou své manželky. „Funerální“ nekrofilie je rovněž známa na Pukapuka – nejrozsáhlejší anekdotické zmínky najdeme u Ronalda M. Berndta (1962), pro novoguinejské Káinanty je nekrofilie aktem potěšující agrese, aktem prováděným na zabíjených 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 ideárech a hodnotách, neboť jsou nejen místem, kde je sexuální kultura vytvářena, nýbrž i místem badatelům nejprístupnějším. Jak víme, skutečné sexuální chování lze zkoumat spíše jen nepřímou. Pro srovnávací účely lze „ideář“ sexuální kultury shrnout do tří oblastí nebo rozsáhlejších tematických celků: (1) *ideje* definující lidskou sexualitu v obecném smyslu slova, (2) *specifikace*, které delimitují mužství

a ženství a (3) *explanace* nebo jednodušeji *nativní představy o početí*. 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 trusují 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 ideální a normativní, druhé je 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*.

Literatura

(citovaná, použitá, doporučená)

- Andreae, Simon (1998): *Anatomy of Desire: The Science and Psychology of Sex, Love, and Marriage*. London: Little Brown and Company.
- Anthropophyteia. Jahrbücher für folkloristische Erhebungen und Forschungen zur Entwicklungsgeschichte der Moral* (1904–1910). 7 svazků. Leipzig.
- Ariès, Philippe – Béjin, André, ed. (1985): *Western Sexuality: Practice and Precept in Past and Present Times*. Oxford: Blackwell.
- Artemova, Olga Ju. (1987): *Ličnost i socialnyje normy v rane-pervobytnoj obščine. Po avstralijskim etnografičeskim dannym*. Moskva: Nauka.
- Badcock, Charles R. (1980): *The Psychoanalysis of Culture*. Oxford: Blackwell.
- Balderston, Daniel – Guy, Donna Jay, ed. (1997): *Sex and Sexuality in Latin America*. New York: New York University Press.
- Bataille, Georges (1992): *Příběh oka. Matka*. Praha: Edice časopisu Reflex.
- Bataille, Georges (2001): Záhada incestu. In: *Erotismus*. Praha: Herrmann, s. 145–174.
- Bateson, Gregory (1958): *Naven*. 2. vydání. Stanford (California): Stanford University Press.
- Baudrillard, Jean (1993): *O svádění*. Olomouc: Votobia.
- Baumann, Hermann (1955; 1980): *Das doppelte Geschlecht. Ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos*. Berlin: Marcus und Weber.
- Bayerlová, Ema – Heyrovská, Eva, ed. (1971): *Odvěké tabu a dnešní člověk*. Praha: Avicenum.
- Beach Frank A., ed. (1977): *Human Sexuality in Four Perspectives*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Beauvoirová, Simone (1966): *Druhé pohlaví*. Praha: Orbis.
- Bebel, August (1909): *Žena a socialismus*. Dle sedmačtyřicátého německého vydání přeložil J. Skalák. Praha: Nakladem Tiskového výboru Československé sociálně demokratické strany dělnické.
- Beckwith, Carol – Fischer, Angela (1999): *African Ceremonies*. New York: Abrams.
- Benedict, Ruth F. (1939): Sex in Primitive Society. *American Journal of Orthopsychiatry*, roč. 9, s. 570–573.
- Benet, Sula (1974): *Abkhasians: The Long-lived People of Caucasus*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Bergauer, Vladimír (1931): *Sexuální biologie*. Praha: Aventinum.
- Berndt, Ronald M. (1962) *Excess and Restraint: Social Control among a New Guinea Mountain People*. Chicago: University of Chicago Press.
- Berndt, Ronald M. (1965): Marriage and Family in North-eastern Arnhem Land. In: Nimkoff, M., ed., *Comparative Family Systems*. Boston: Houghton Mifflin Company, s. 77–104.
- Berndt, Ronald M. – Berndt, Catherine (1951): *Sexual Behavior in Western Arnhem Land*. New York: Viking Fund.
- Bettelheim, Bruno (1962): *Symbolic Wounds. Puberty Rites and Envious Male*. New York: Collier Books.
- Bishop, Clifford (2001): The Art and Science of Sex – India and the Himalayas. In: Bishop, Clifford – Osthelder, Xenia, ed., *Sexualia: From Prehistory to Cyberspace*. Köln am Rhein: Könnemann Verlagsgesellschaft mbH, s. 413–447.
- Bishop, Clifford – Hobden, Jane (2001): Mind and Body. In: Bishop, Clifford – Osthelder, Xenia, ed., *Sexualia: From Prehistory to Cyberspace*. Köln am Rhein: Könnemann Verlagsgesellschaft mbH, s. 11–53.
- Bishop, Clifford – Hobden, Jane – Husain, Shahrukh (2001): Making Love. In: Bishop, Clifford – Osthelder, Xenia, ed., *Sexualia: From Prehistory to Cyberspace*. Köln am Rhein: Könnemann Verlagsgesellschaft mbH, s. 55–79.
- Bishop, Clifford – Husain, Shahrukh – Vitebsky, Piers (2001): Origins – The Evolution of Sexual Culture. In: Bishop, Clifford – Osthelder, Xenia, ed., *Sexualia: From Prehistory to Cyberspace*. Köln am Rhein: Könnemann Verlagsgesellschaft mbH, s. 129–187.
- Bishop, Clifford – Kaupp, Cristina Moles (2001): The Erotic Muse – Art and Artifice. In: Bishop, Clifford – Osthelder, Xenia, ed., *Sexualia: From Prehistory to Cyberspace*. Köln am Rhein: Könnemann Verlagsgesellschaft mbH, s. 327–365.
- Bishop, Clifford – Osthelder, Xenia (2001): *Sexualia: From Prehistory to Cyberspace*. Köln am Rhein: Könnemann Verlagsgesellschaft mbH.
- Bishop, Clifford – Vitebsky, Piers (2001): Sexual Crucibles. In: Bishop, Clifford – Osthelder, Xenia, ed., *Sexualia: From Prehistory to Cyberspace*. Köln am Rhein: Könnemann Verlagsgesellschaft, s. 489–525.
- Blackwood, Evelyn (1984): Sexuality and Gender in Certain Native American Tribes: The Case of Cross-Gender Females. *Signs*, roč. 10, s. 27–42.
- Blackwood, Evelyn, ed. (1986): *Anthropology and Homosexual Behavior*. New York: Haworth.
- Blanck, Gertrude – Blanck, Rubin (1992): *Ego-psychologie: Theorie a praxe*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství.
- Bleibtreu-Ehrenburg, Gisela (1980): *Mannbarkeitsriten: Zur institutionellen Paederastie bei Papuas und Melanesiern*. Frankfurt am Main: Ullstein.
- Bleys, Rudi S. (1995): *The Geography of Perversion. Male-to-Male Sexual Relations Outside the West and the Ethnographic Imagination. 1750–1938*. New York: New York University Press.
- Bloch, Iwan (1902–1903): *Beiträge zur Aetiologie der Psychopathia sexualis*. 2 svazky. Dresden: H. R. Dohrn.
- Bloch, Iwan (1908): *Das Sexualleben unserer Zeit in seinen Beziehungen zur modernen Kultur*. Berlin: Marcus.
- Bloch, Iwan (1937): *The Sexual Life of Our Time: A Complete Encyclopaedia of the Sexual Sciences in Their Relation to Modern Civilization*. New York: Falstaff Press.
- Bock, Philip K. (1999): *Rethinking Psychological Anthropology*

- gy. 2., revidované vydání. Prospect Heights (Illinois): Waveland.
- Bogoraz, Vladimir G. (1902): Čukči. *Naučnoje obozrenije*, I, s. 70–88.
- Bogoraz, Vladimir G. (1907): The Chukchee: Religion. *Memoirs of the American Museum of Natural History*, Vol. 11. New York: Museum of Natural History.
- Bonnard, Marc – Schouman, Michel (1999): *Histoires du pénis*. Paris: Rocher.
- Borges, Jorge Luis (1920): Estética del Lupanar. In: Wosco-boinik, Julio, *El secreto de Borges: Indagación psicoanalítica de su obra*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano, s. 124.
- Bornemann, Ernest (1994): *Encyklopedie sexuality*. Praha: Victoria Publishing.
- Bouhdiba, Abdelwahab (1975): *La sexualité en Islam*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bourdieu, Pierre (1998): *La domination masculine*. Paris: Seuil.
- Bourguignon, Erika (1983): *Antropologia psicologica*. Roma – Bari: Laterza.
- Bouvillain, Nancy (1995): *Women and Men: Cultural Construction of Gender*. Englewood Cliffs (New Jersey): Prentice Hall.
- Brecher, Edward M. (1969): *The Sex Researchers*. Boston: Little, Brown and Company.
- Brewster, Paul G. (1972): *The Incest Theme in Folksong*. FF Communications No. 212. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Broude, Gwen J. (1994): *Marriage, Family, and Relationships: A Cross-Cultural Encyclopedia*. Santa Barbara (California): ABC-CLIO.
- Broude, Gwen J. – Greene, Sarah J. (1976): Cross-Cultural Codes on Twenty Sexual Attitudes and Practices. *Ethnology*, roč. 15, s. 409–429.
- Brouk, Bohuslav (1992a): *Autosexualismus a psychoeroticismus*. Praha: Odeon.
- Brouk, Bohuslav (1992b): *Lidská duše a sex*. Praha: Odeon.
- Brown, Donald E. (1993): The Penis Pin: An Unsolved Problem in the Relations between the Sexes in Borneo. In: Suggs, David N. – Miracle, Andrew W., ed., *Culture and Human Sexuality: A Reader*. Pacific Grove (California): Brooks/Cole Publishing Company, s. 398–408.
- Bryk, Felix (1928): *Neger-Eros. Ethnologische Studien über das Sexuelle bei Negern*. Berlin: Marcus und Weber.
- Bullough, Vern L. (1976): *Sexual Variance in Society and History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bullough, Vern L. (1994): *Science in the Bedroom: A History of Sex Research*. New York: Basic Books.
- Bullough, Vern L. – Bullough, Bonnie (1987): *Women and Prostitution: A Social History*. Buffalo: Prometheus Books.
- Burton, Sir Richard (1993): *The Erotic Traveler*. Edited by Edward Leigh. New York: Barnes and Noble.
- Buss, David M. (1989): Sex Differences in Human Mate Preferences: Evolutionary Hypotheses Tested in 37 Cultures. *Behavioral and Brain Sciences*, roč. 12, s. 1–49.
- Butovskaja, Marina Lvovna (2004): *Tajny pola: Mužščina i ženščina v zerkale evoljucii*. Frjazino: Izdatelstvo „Vek 2“.
- Buxó Rey, María Jesús (1978): *Antropología de la mujer*. Barcelona: Promoción cultural, S. A.
- Callender, Charles – Kochems, Lee M. (1983): The North American Berdache. *Current Anthropology*, roč. 24, s. 443–470.
- Cohen, Yehudi A. (1964): *The Transition from Childhood to Adolescence: Cross-Cultural Studies of Initiation Ceremonies, Legal Systems, and Incest Taboos*. Chicago: Aldine.
- Comfort, Alex (1977): *More Joy of Sex*. London: Quartet Books.
- Comfort, Alex (1996): *The Joy of Sex*. London: Mitchell Beazley.
- Cooper, Wendy (1971): *Hair: Sex, Society, Symbolism*. London: Aldus.
- Cory, David W., ed. (1956): *Homosexuality: A Cross-Cultural Approach*. New York: Burton and Westmark.
- Coser, Rose Laub (1964): *The Family: Its Structure and Functions*. New York: St. Martin's Press.
- Courouve, Claude (1982): The Word „Bardache“. *Gay Books Bulletin*, roč. 8, s. 18–19.
- Crawley, Ernest (1934): *Studies of Savages and Sex*. Edited by Theodore Besterman. New York: Dutton.
- Crawley, Ernest (1960): *The Mystic Rose: A Study of Primitive Marriage and of Primitive Thought in Its Bearing on Marriage*. New York: Meridian Books.
- Danielsson, Bengt (1956): *Love in the South Seas*. New York: Reynal and Company.
- Davenport, William H. (1965) Sexual Patterns and Their Regulation in Society of the Southwest Pacific. In: Beach, Frank, ed., *Sex and Behavior*. New York: Wiley, s. 164–207.
- Davenport, William H. (1987) An Anthropological Approach. In: Geer, James H. – O'Donohue, William T., ed., *Theories of Human Sexuality*. New York – London: Plenum Press, s. 197–236.
- Davis, Daniel L. – Whitten, R. G. (1987): The Cross-Cultural Study of Human Sexuality. *Annual Review of Anthropology*, roč. 16, s. 69–98.
- Dengrove, Edward (1973): Sex Differences. In: Ellis, Albert – Abarbanel, Albert, ed., *The Encyclopedia of Sexual Behavior*. 2., revidované vydání. New York: Aronson, s. 931–938.
- Denniston George C. – Milos, Marilyn Fayre, ed. (1997): *Sexual Mutilations: A Human Tragedy*. New York: Plenum Press.
- Deshayes, Laurent (1997): *Histoire du Tibet*. Paris: Fayard.
- Devereux, George (1937): Institutionalized Homosexuality of the Mohave Indians. *Human Biology*, roč. 9, s. 498–527.
- Devereux, George (1955): *A Study of Abortion in Primitive Society: A Typological, Distributional, and Dynamic Analysis of the Prevention of Birth in 400 Preindustrial Societies*. New York: The Julian Press.
- Devereux, George (1967): *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences*. The Hague: Mouton.
- Devereux, George (1969): *Reality and Dream: The Psychotherapy of a Plains Indian*. Garden City (New York): Doubleday.

- Devereux, George (1978): *Ethnopschoanalysis: Psychoanalysis and Anthropology as Complementary Frames of Reference*. Berkeley: University of California Press.
- Devereux, Georges (1979): *Essai de l'ethnopsychiatrie générale*. Paris: Gallimard.
- Döbler, Hannsferdinand (1971): *Kultur- und Sittengeschichte der Welt: Eros, Sexus, Sitte*. München – Gütersloh – Wien: Bertelsmann-Kunst Verlag.
- Dokkum, André van (1997): Belief Systems about Virgin Birth. *Current Anthropology*, roč. 38, s. 99–104.
- Dokkum, André van (2000): On „Virgin Birth“ and a Paradox of Procreation. *Current Anthropology*, roč. 41, s. 429–430.
- Dover, Kenneth J. (1978): *Greek Homosexuality*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.
- Duerr, Hans Peter (1988–1997): *Der Mythos vom Zivilisationsprozess, 1: Nacktheit und Scham, 2: Intimität, 3: Obszönität und Gewalt, 4: Das erotische Leib*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Dufour, Pierre (1925): *Geschichte der Prostitution: Bei allen Völkern von der Urzeit bis zur Gegenwart*. 7., přepracované vydání. Berlin: Dr. P. Langenscheidt.
- Dworkin, Andrea (1995): *Intercourse* (With a New Preface by the Author). New York: Free Press Paperbacks.
- Edwardes, Allen – Masters, Robert E. L. (1963): *The Cradle of Erotica*. New York: The Julian Press.
- Edwards, John W. (1984): Indigenous Koro, a Genital Retraction Syndrome of Insular Southeast Asia: A Critical Review. *Culture, Medicine and Psychiatry*, roč. 8, s. 1–24.
- Eliade, Mircea, ed. (1987): *The Encyclopedia of Religion* (16 svazků). New York – London: Macmillan Publishing Company.
- Elwin, Verrier (1947; 1968): *The Muria and Their Ghotul*. London: Oxford University Press.
- Endleman, Robert (1989): *Love and Sex in Twelve Cultures*. New York: Psyche Press.
- Erlich, Michel (1986): *La femme blessée: Essai sur les mutilations sexuelles féminines*. Paris: LHarmattan.
- Evans-Pritchard, Sir Edward E. (1970): Sexual Inversions among the Azande. *American Anthropologist*, roč. 72, s. 1428–1434.
- Fanel, Jiří (2000): *Gay historie*. Praha: Dauphin.
- Feil, Daryl Keith (1987): *The Evolution of Highland Papua New Guinea Societies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ferenczi, Sandor (1924): *Versuch einer Genitaltheorie*. Leipzig: Internationaler psychoanalytischer Verlag.
- Fielding, William J. (1942): *Strange Customs of Courtship and Marriage*. New York: New Home Library.
- Fisher, Helen E. (1982): *The Sex Contract: The Evolution of Human Behavior*. New York: William Morrow.
- Fisher, Helen E. (1994): *Anatomy of Love: A Natural History of Mating, Marriage, and Why We Stray*. New York: A Fawcett Columbine Book. Published by Ballantine Books.
- Fisher, L. E. (1980): Relationships and Sexuality in Contexts and Culture. In: Wolman, Benjamin B. – Money, John, ed., *Handbook of Sexuality*. Englewood Cliffs (New Jersey): Prentice-Hall, s. 164–189.
- Fisher, Seymour (1973): *The Female Orgasm: Psychology. Physiology. Fantasy*. New York: Basic Books.
- Fischer, Ernst (1966): *Původ a podstata romantismu*. Praha: Nakladatelství politické literatury.
- Flake, Otto (1966): *Marquis de Sade*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Ford, Clellan Stearns (1967): *Cross-Cultural Approaches*. New Haven: HRAF Press.
- Ford, Clellan Stearns – Beach, Frank Ambrose (1951): *Patterns of Sexual Behavior*. New York: Harper and Brothers.
- Forel, August (1905): *Die sexuelle Frage*. München: Ernst Reinhardt, Verlagsbuchhandlung.
- Fortune, Reo F. (1931): *Sorcerers of Dobu*. New York: E. P. Dutton and Company.
- Foucault, Michel (1976–1984): *Histoire de la sexualité. 1: La volonté de savoir, 2: Usage des plaisirs, 3: Le souci de soi*. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel (1984): *The Foucault Reader*. Paul Rabinow, ed. New York: Pantheon Books.
- Foucault, Michel (1999): *Dějiny sexuality I: Vůle k věděni*. Praha: Herrmann a synové.
- Fox, Robin (1980): *The Red Lamp of Incest*. New York: E. P. Dutton.
- Frayser, Suzanne G. (1985): *Varieties of Sexual Experience: An Anthropological Perspective of Human Sexuality*. New Haven: HRAF Press.
- Frayser, Suzanne G. (1999): Human Sexuality. The Whole Is More Than the Sum of Its Parts. In: Suggs, David N. – Miracle, Andrew W., ed., *Culture, Biology, and Sexuality*. Athens: The University of Georgia Press.
- Freud, Sigmund (1990): *O člověku a kultuře*. Praha: Odeon.
- Freud, Sigmund (1997a): Vzpomínka z dětství Leonarda da Vinci. In: *Sebrané spisy Sigmunda Freuda*, Osmá kniha: Spisy z let 1909–1913. Praha: Jiří Kocourek, s. 109–175.
- Freud, Sigmund (1997b): Totem a tabu. In: *Sebrané spisy Sigmunda Freuda*, Devátá kniha. Praha: Jiří Kocourek.
- Freud, Sigmund (1997c): Přednášky k Úvodu do psychoanalýzy. In: *Sebrané spisy Sigmunda Freuda*, Jedenáctá kniha. Praha: Jiří Kocourek.
- Freud, Sigmund (2000): Tři pojednání k teorii sexuality. In: *Sebrané spisy Sigmunda Freuda*, Pátá kniha: Spisy z let 1904–1905. Praha: Jiří Kocourek, s. 27–132.
- Friedl, Ernestine (1975): *Women and Men: An Anthropological View*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Friedl, Ernestine (1994): Sex: The Invisible. *American Anthropologist*, roč. 96, s. 833–844.
- Friedman, John B. (1981): *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*. Cambridge (Massachusetts) – London: Harvard University Press.
- Frischauer, Paul (1995): *Weltgeschichte der Erotik. 1: Vom Paradies bis Pompeji, 2: Von Rom bis zum Rokoko, 3: Von Paris bis zur Pille, 4: Von Marilyn Monroe bis Madonna*. (Autoři čtvrtého svazku: Gottfried Lischke a Angelika Tramitz.) Aktualizované a doplněné vydání. München: Knauer.
- Fromm, Erich (1966): *Umění milovat*. Praha: Orbis.
- Fuchs, Eduard (1926): *Geschichte der erotischen Kunst*, I–III. München: Langen.

- Fuchs, Eduard (1985; 1988): *Illustrierte Sittengeschichte in sechs Bänden*. Band 1: Renaissance, Teil I; Band 2: Renaissance, Teil II; Band 3: Die galante Zeit, Teil I; Band 4: Die galante Zeit, Teil II; Band 5: Das bürgerliche Zeitalter, Teil I; Band 6: Das bürgerliche Zeitalter, Teil II. Ausgewählt und eingeleitet von Thomas Huonker. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Fulton, Robert – Anderson, Steven W. (1992): The Amerindian „Man-Woman“: Gender, Liminality, and Cultural Continuity. *Current Anthropology*, roč. 33, s. 603–611.
- Gagnon John H. – Simon, William (1973): *Sexual Conduct: The Social Sources of Human Sexuality*. Chicago: Aldine.
- Gebhard, Paul H. (1971): Human Sexual Behavior: A Summary Statement. In: Marshall, Donald S. – Suggs, Robert C., ed., *Human Sexual Behavior. Variations in the Ethnographic Spectrum*. New York: Basic Books, s. 206–217.
- Geer, James H. – O'Donohue, William T., ed. (1987): *Theories of Human Sexuality*. New York: Plenum Press.
- Gellner, Ernest (1985): *The Psychoanalytic Movement or the Cunning of Unreason*. London – Toronto – Sydney: Paladin Grafton Books.
- Gilmore, David D. (1990): *Manhood in the Making: Cultural Concepts of Masculinity*. New Haven – London: Yale University Press.
- Goldberg, Ben Zion (1958): *The Sacred Fire: The Story of Sex in Religion*. New York: Black Cat/Grove Press.
- Goldenweiser, Alexander A. (1929): Sex and Primitive Society. In: Calverton, Vern F. – Schmalhausen, Stephen D., ed., *Sex in Civilization*. New York: Macaulay, s. 53–67.
- González de Chávez Fernández, María A. (1998): *Feminidad y masculinidad. Subjetividad y orden simbólico*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Goodale, Jane C. (1971): *Tiwi Wives: A Study of the Women of Melville Island, North Australia*. Seattle: University of Washington Press.
- Gorer, Geoffrey (1967): *Himalayan Village: An Account of the Lepchas of Sikkim*. New York: Basic Books.
- Gould, Stephen Jay (1995): *Adam's Navel*. Harmondsworth (Middlesex, England): Penguin Books.
- Gourmont, Rémy de (1926; 1992): *The Natural Philosophy of Love*. (Francouzský originál pod názvem *Physique de l'amour*; Translated and with an Introduction by Ezra Pound.) London: Quartet Books.
- Gregersen, Edgar (1983): *Sexual Practices: The Story of Human Sexuality*. New York: Watts.
- Gregersen, Edgar (1994): *The World of Human Sexuality: Behaviors, Customs and Beliefs*. New York: Irvington Publishers.
- Gregor, Thomas (1985): *Anxious Pleasures: The Sexual Lives of an Amazonian People*. Chicago – London: The University of Chicago Press.
- Harry, Paul (1970): *Erotisme africain: Le comportement sexuel des adolescents guinéens*. Paris: Payot.
- Harris, Helen (1995): Rethinking Heterosexual Relationships in Polynesia: A Case Study of Mangaia, Cook Island. In: Jankowiak, William, ed., *Romantic Passion: A Universal Experience?* New York: Columbia University Press, s. 95–127.
- Hart, David V., ed. (1965): *Southeast Asian Birth Customs: Three Studies in Human Reproduction*. New Haven: HRAF Press.
- Havelock Ellis, Henry (1942): *Studies in the Psychology of Sex*. 2 svazky. New York: Random House.
- Heider, Karl G. (1976): Dani Sexuality: A Low Energy System. *Man*, roč. 11, s. 188–201.
- Heider, Karl G. (1990): *Grand Valley Dani: Peaceful Warriors*. 2., revidované vydání. Chicago: Holt, Rinehart and Winston.
- Henriques, Fernando (1960): *Love in Action: The Sociology of Sex*. New York: Dutton.
- Herd, Gilbert H. (1981): *Guardians of the Flutes: Idioms of Masculinity*. New York: McGraw-Hill.
- Herd, Gilbert H., ed. (1982): *Rituals of Manhood: Male Initiation in Papua New Guinea*. Berkeley: University of California Press.
- Herd, Gilbert H., ed. (1984): *Intimate Communications: Erotics and the Study of Culture*. New York: Columbia University Press.
- Herd, Gilbert H., ed. (1984; 1990): *Ritualized Homosexuality in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- Herd, Gilbert H., ed. (1994): *Third Sex. Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. New York: Zone Books.
- Herd, Gilbert H. (1997): *Same Sex: Different Cultures. Exploring Gay and Lesbian Lives*. Boulder (Colorado): Westview Press.
- Herd, Gilbert H. (1999): *Sambia Sexual Culture: Essays from the Field*. Chicago – London: The University of Chicago Press.
- Héritier, Françoise (1996): *Masculin/Féminin: La pensée de la différence*. Paris: Odile Jacobs.
- Hill, Willard W. (1935): The Status of the Hermaphrodite and the Transvestite in Navaho Culture. *American Anthropologist*, roč. 37, s. 273–279.
- Hirschfeld, Magnus (1914): *Die Homosexualität des Mannes und des Weibes*. Berlin: Marcus.
- Hirschfeld, Magnus, ed. (1900–1932): *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen*. Berlin.
- Hite, Shere (1978): *The Hite Report: A Nationwide Study on Female Sexuality*. New York: Macmillan; London: Collier.
- Hogbin, Ian H. (1970): *The Island of Menstruating Men*. Scranton: Chandler Publishing Company.
- Hollander, Anne (1997): *Anzug und Eros: Eine Geschichte der modernen Kleidung*. München: Dt. Taschenbuch-Verlag.
- Holmberg, Allan R. (1969): *Nomads of the Long Bow: The Siriono of Eastern Bolivia*. Garden City (New York): The National History Press.
- Horská, Pavla – Kučera, Milan – Maur, Eduard – Stloukal, Milan (1990): *Dětství, rodina a stáří v dějinách Evropy*. Praha: Panorama.
- Hosken, Frank (1979): *The Hosken Report on Genital and Sexual Mutilation of Females*. 2. vydání. Lexington (Massachusetts): Women's International Network News.
- Hrdy, Sarah Blaffer (1981): *The Woman That Never Evolved*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.

- Hsu, Francis L. K., ed. (1961): *Psychological Anthropology: Approaches to Culture and Personality*. Homewood (Illinois): The Dorsey Press.
- Hynie, Josef (1946): *Sexuální život a jeho nedostatky*. Praha: Nakladatel Josef Svoboda.
- Hynie, Josef (1970): *Lékařská sexuologie*. Martin: Osveta.
- Hynie, Josef (1980; 1984): *Sexuologie*, I, II. Učební texty I. lékařské fakulty Univerzity Karlovy. Praha: Univerzita Karlova v Praze.
- Chippaux, Claude (1990): Des mutilations, déformations, tatouages rituels et intentionnels chez l'homme. In: *Histoire des mœurs*, svazek 1. Paris: Gallimard, s. 486–600.
- Idoyaga Molina, Anatilde (1981): Sexualidad Pilagá. In: *Publicaciones del Instituto de Antropología* (Córdoba – Argentina), roč. 36, s. 9–19.
- Jahoda, Gustav (1999): *Images of Savages*. London – New York: Routledge.
- Jankowiak, William, ed. (1995): *Romantic Passion: A Universal Experience?* New York: Columbia University Press.
- Jones, Doug (1996): *Physical Attractiveness and the Theory of Sexual Selection: Results from Five Populations*. Ann Arbor: Museum of Anthropology – University of Michigan.
- Jones, Ernest (1924): Psycho-Analysis and Anthropology. In: *Essays in Applied Psycho-Analysis*, 2. svazek. New York: International Universities Press, s. 114–144.
- Jones, Ernest (1924): Mother Right and the Sexual Ignorance of Savages. In: *Essays in Applied Psycho-Analysis*, 2. svazek. New York: International Universities Press, s. 145–173.
- Karsten, Rafael (1964): Studies in the Religion of the South-American Indians East of the Andes. In: *Commentationes Humanarum Litterarum* (Societas Scientiarum Fennica, Helsinki), s. 1–256.
- Kelly, Raymond C. (1976): Witchcraft and Sexual Relations: An Exploration in the Social and Semantic Implications of the Structure of Belief. In: Brown, Paula – Buchbinder, Georgeda, ed. (David Maybury-Lewis, Special Editor), *Man and Woman in the New Guinea Highlands*. Washington: American Anthropological Association.
- Kenyatta, Jomo (1953): *Facing Mount Kenya: The Tribal Life of the Gikuyu*. London: Secher and Warburg.
- Kernberg, Otto F. (1999): *Normální a patologická láska: Pohled současné psychoanalýzy*. Praha: Portál.
- Kiell, Norman (1976): *Varieties of Sexual Experience: Psychosexuality in Literature*. New York: International Universities Press.
- King, Francis (1971): *Sexuality, Magic and Perversion*. London: Neville Spearman.
- Kinsey, Alfred C. – Pomeroy, Wardell B. – Martin, Clyde E. (1948): *Sexual Behavior in the Human Male*. Philadelphia – London: W. B. Saunders Company.
- Kinsey, Alfred C. – Pomeroy, Wardell B. – Martin, Clyde E. – Gebhard, Paul H. (1953): *Sexual Behavior in the Human Female*. Philadelphia – London: W. B. Saunders Company.
- Kon, Igor S. (1983): Etnografija i problemy pola. *Sovetskaja etnografija*, č. 3, s. 25–34.
- Kon, Igor S. (1987): A Sociological Approach. In: Ger, James H. – Donohue, William T., ed., *Theories of Human Sexuality*. New York: Plenum Press, s. 257–285.
- Kon, Igor S. (1988): *Vvedenije v seksologiju*. Moskva: Medicina.
- Kon, Igor S. (1997): *Vkus zapretnogo ploda: Seksologija dlja vsech*. Moskva: Sem'ja i škola.
- Kon, Igor S. (1998): *Lunnyj svet na zar: Liki i maski odnopoloj ljubvi*. Moskva: Olimp.
- Kon, Igor Semjonovič (2003): *Mužskoje tělo v istorii kultury*. Moskva: Slovo.
- Koso-Thomas, Olayinka (1987): *The Circumcision of Women: A Strategy for Eradication*. London – New Jersey: Zed Books.
- Krauss, Friedrich S., ed. (1907–1911): *Beiwerke zum Studium der Anthropophyteia*. 4 svazky. Leipzig: Deutsche Verlagsaktiengesellschaft.
- Krauss, Friedrich S., ed. (1906–1907): *Historische Quellenschriften zum Studium der Anthropophyteia, unter Mitwirkung von Ethnologen, Folkloristen und Naturforschern*. 4 svazky. Leipzig: Deutsche Verlagsaktiengesellschaft.
- Kristeva, Julia (1977): *Polylogue*. Paris: Seuil.
- Kroeber, Alfred L. (1940): Psychosis or Social Sanction. In: *Character and Personality*, svazek 8, s. 204–215.
- Kronhausen, Phyllis – Kronhausen, Eberhard (1978): *The Complete Book of Erotic Art: Erotic Art*. Volumes 1 and 2. *A Survey of Erotic Fact and Fancy in the Fine Arts*. New York: Bell Publishing Company.
- La Barre, Weston (1980): *Culture in Context: Selected Writings*. Durham, N. C.: Duke University Press.
- La Barre, Weston (1984): *Muelos: A Stone Age Superstition about Sexuality*. New York: Columbia University Press.
- Lacan, Jacques (1966): *Écrits*. Paris: Seuil.
- Lacan, Jacques (1973): *Le séminaire. Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Jacques-Alain Miller, ed. Paris: Seuil.
- Lacan, Jacques (1991): *Le séminaire. Livre XVII: Lenvers de la psychanalyse*. Jacques-Alain Miller, ed. Paris: Seuil.
- Lacroix, Paul (1995): *Weltgeschichte der Prostitution von den Anfängen bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts*. Frankfurt am Main: Eichborn.
- La Fontaine, Jean Sybil (1985): *Initiation*. Harmondsworth (Middlesex, England): Penguin Books.
- Lagercrantz, Sture (1937): Ethnological Reflections on Hot-tentot Apron. *Ethnos*, roč. 4, s. 145–174.
- Lancaster, Roger (1995): That We Should All Become Queer. In: Parker, Robert – Gagnon, John, ed., *Conceiving Sexuality*. New York: Routledge, s. 135–156.
- Laqueur, Thomas (1990): *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.
- Leacock, Eleanor B. (1980): *Myths of Male Dominance*. New York: Monthly Review Press.
- Leach, Edmund R. (1967): Virgin Birth. *Proceedings of Royal Anthropological Institute*, 1966, s. 39–44.
- Legman, G. (1962): Toward a Motif-Index in Erotic Literature. *Journal of American Folklore*, roč. 75, s. 110–122.
- Legman, G. (1974): *Bibliografía y folklore eróticos*. México, D. F.: Ediciones Roca.

- Leonardo, Micaela di, ed. (1991): *Gender at the Crossroads of Knowledge*. Berkeley – Los Angeles: University of California Press.
- LeVine, Robert A. (1959): Gusi Sex Offences: A Study of Social Control. *American Anthropologist*, roč. 61, s. 965–990.
- LeVine, Robert A. (1979): Anthropology and Sex: Developmental Aspects. In: Katchadourian, Herant A., ed., *Human Sexuality: Comparative and Developmental Perspectives*. Berkeley: University of California Press, s. 309–331.
- LeVine, Robert A. – LeVine, Barbara B. (1966): *Nyansongo: A Gussi Community in Kenya*. New York: Wiley.
- Levy, Robert I. (1973): *Tahitians: Mind and Experience in the Society Islands*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lévy-Bruhl, Lucien (1938) *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*. Paris: Félix Alcan.
- Lew-Starowicz, Zbigniew (1988): *Seks w kulturach świata*. Wrocław: Ossolineum.
- Lindenbaum, Shirley (1972): Sorcerers, Ghosts and Polluting Women: An Analysis of Religious Belief and Population Control. *Ethnology*, roč. 11, s. 241–248.
- Lindholm, Charles (1995): Love as an Experience of Transcendence. In: Jankowiak, William, ed., *Romantic Passion: A Universal Experience?* New York: Columbia University Press, s. 57–71.
- Lipovetsky, Gilles (1987): *L'empire de l'éphémère: La mode et son destin dans les sociétés modernes*. Paris: Gallimard. (Český překlad: *Říše pomíjivosti: Móda a její úděl v moderních společnostech*. Přeložil Martin Pokorný. Praha: Prostor, 2002.)
- Lipovetsky, Gilles (1997): *La troisième femme: Permanence et révolution du féminin*. Paris: Gallimard.
- Loeb, Edwin M. (1928): Mentawai Social Organization. *American Anthropologist*, roč. 30, s. 405–421.
- Lurie, Nancy O. (1953): Winnebago Berdache. *American Anthropologist*, roč. 55, s. 708–710.
- Maccoby, Eleanor E. – Jacklin, Carol N. (1974): *The Psychology of Sex Differences*. Stanford: Stanford University Press.
- MacKay, Judith (2000): *Human Sexual Behavior: Sexuality and Sexual Practice Around the World*. New York – London: Penguin Books.
- Malinowski, Bronisław (1927): *Sex and Repression in Savage Society*. New York: Harcourt, Brace and Company.
- Malinowski, Bronisław (1929): *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*. (With a Preface by Henry Havelock Ellis.) London: Routledge and Kegan Paul, Ltd.
- Malinowski, Bronisław (1962): *Sex, Culture, and Myth*. New York: Harcourt, Brace, and World.
- Malinowski, Bronisław (1963): *The Family among the Australian Aborigines*. New York: Schocken Books.
- Malinowski, Bronisław (1987): *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*. (Introduction by Annette B. Weiner.) Boston: Beacon Press.
- Mantegazza, Pavel (1894): *O láskách lidských: Pokus ethnologie lásky*. Praha: I. L. Kober.
- Marcuse, Herbert (1955): *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*. Boston: The Beacon Press.
- Marcuse, Herbert (1969): *Psychoanalýza a politika*. Praha: Nakladatelství Svoboda.
- Margulis, Lynn – Sagan, Dorion (1991): *Danza misteriosa: La evolución de la sexualidad humana*. Barcelona: Kairós.
- Marková, Dagmar (1993): Indičtí hidžrové – ani žena ani muž? *Nový Orient*, roč. 48, č. 8, s. 239–242.
- Marková, Dagmar (1998): *Hrdinky Kámasútry: Historie indicke ženy*. Praha: Nakladatelství Dar Ibn Rushd.
- Marková, Dagmar (1999): Manuův zákoník, rodina a moderní hindská próza. In: Obuchová, Lubica – Müllerová, Petra, ed., *Náboženské motivy v asijském umění*. Praha: Česká orientalistická společnost – Nakladatelství Dar Ibn Rushd, s. 43–60.
- Marková, Dagmar (2000): Satí – smrt hinduistické vdovy v plamenech. In: Obuchová, Lubica, ed., *Svět živých a svět mrtvých*. Praha: Česká orientalistická společnost – Nakladatelství Dar Ibn Rushd, s. 138–151.
- Marková, Dagmar (2001): Hidžra – třetí pohlaví v Indii: Lidé mimo normy, kteří našli své místo. *Vesmír*, roč. 80 (131), č. 12, s. 691–694.
- Marshall, Donald S. – Suggs, Robert, C., ed. (1971): *Human Sexual Behavior: Variations in the Ethnographic Spectrum*. New York – London: Basic Books.
- Martin, M. Kay – Voorhies, Barbara (1978): *La mujer: Un enfoque antropológico*. Barcelona: Anagrama.
- Martischinig, Michael (1993): *Tätowierung ostasiatischer Art*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Masters, William H. – Johnson, Virginia E. (1966): *Human Sexual Response*. New York – Boston: Little, Brown.
- Mead, Margaret (1928): *Coming of Age in Samoa*. New York: William Morrow and Company.
- Mead, Margaret (1930): *Growing Up in New Guinea*. New York: William Morrow and Company.
- Mead, Margaret (1935) *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. New York: William Morrow and Company.
- Mead, Margaret (1949) *Male and Female: A Study of the Sexes in a Changing World*. New York: William Morrow and Company.
- Mead, Margaret (1954): The Swaddling Hypothesis: Its Reception. *American Anthropologist*, roč. 56, s. 395–409.
- Mead, Margaret (1956): *New Lives for Old: Cultural Transformation – Manus, 1928–1953*. New York: Dell Publishing Company.
- Mead, Margaret (1961): Cultural Determinants of Sexual Behavior. In: Young, William C., ed., *Sex and Internal Secretions*. Baltimore: Williams and Wilkins, s. 1433–1479.
- Meggitt, Mervyn J. (1962): *Desert People: A Study of the Walbiri Aborigines of Central Australia*. Chicago – London: The University of Chicago Press.
- Meggitt, Mervyn J. (1964): Male-female Relationships in the Highlands of Australian New Guinea. *American Anthropologist*, roč. 66, s. 204–224.
- Meigs, Anna S. (1976): Male Pregnancy and the Reduction of Sexual Opposition in a New Guinea Highlands Society. *Ethnology*, roč. 15, s. 393–407.
- Merriam, Alan P. (1971): Aspects of Sexual Behavior among the Bala (Basongye). In: Marshall, Donald S. – Suggs, Robert C., ed., *Human Sexual Behavior: Variations in Ethnographic Spectrum*. New York: Basic Books, s. 73–102.

- Messenger, John C. (1969): *Inis Beag: Isle of Ireland*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Messenger, John C. (1971): Sex and Repression in an Irish Community. In: Marshall, Donald C. – Suggs, Robert C., ed., *Human Sexual Behavior: Variations in Ethnographic Spectrum*. New York: Basic Books.
- Meyer, Johann Jakob (1930; 1971): *Sexual Life in Ancient India*. London: G. Routledge & Sons, 1930; Varanasi (India): Motilal Banarsidass, 1971.
- Miklucho-Maklaj, Nikolaj N. (1951): Iskusstvennoje probodenije mužskogo polovogo členu u dajakov na Borneo. In: *Sobranije sočinenij*, tom III, část' pervaja. Moskva – Leningrad: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, s. 379–383.
- Miklucho-Maklaj, Nikolaj N. (1951): Ob operacii „mika“ v Centralnoj Avstralii. In: *Sobranije sočinenij*, tom III, část' pervaja. Moskva – Leningrad: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, s. 386–390.
- Miller, Henry (1995): *Svět sexu*. Praha: Concordia.
- Miller, Jean Baker, ed. (1973): *Psychoanalysis and Women: Eminent Psychoanalysts Dispel Myths and Explore Realities*. Harmondsworth (Middlesex, England): Penguin.
- Minturn, Leigh – Grosse, Martin – Haider, Santoah (1969): Cultural Patterning of Sexual Beliefs and Behavior. *Ethnology*, roč. 8, s. 301–318.
- Minturn, Leigh – Lambert, William W. (1964): *Mothers of Six Cultures*. New York: Wiley.
- Moll, Albert (1897): *Untersuchungen über die Libido sexualis*. Berlin: Fischer's medizinische Buchhandlung, H. Kornfeld.
- Monberg, Torben (1975): Fathers Were Not Genitors. *Man*, roč. 10, s. 34–40.
- Money, John (1980): *Love and Love Sickness: The Science of Sex, Gender Difference, and Pair-Bonding*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Money, John – Ehrhardt, Anke (1972): *Man and Woman, Boy and Girl*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Money, John – Musaph, Herman (1977): *Handbook of Sexology*. New York: Elsevier North-Holland.
- Montagu, F. M. Ashley (1974): *Coming into Being among the Australian Aborigines: The Procreative Beliefs of the Australian Aborigines*. London – Boston: Routledge and Kegan Paul (1. vydání 1937).
- Morus (Richard Levinsohn) (1969): *Světové dějiny sexuality*. 3 svazky. Praha: Horizont. (Reedice 1992: Naše vojsko, s doslovem Jaroslavy Pondělíčkové-Mašlové.)
- Mosko, Mark S. (1998): On „Virgin Birth“, Comparability, and Anthropological Method. *Current Anthropology*, roč. 39, s. 685–687.
- Mountford, Charles P. (1981): *Aboriginal Conception Beliefs*. Melbourne: Hyland House.
- Munroe, Robert L. – Munroe, Ruth H. (1975): *Cross-Cultural Human Development*. Monterey (California): Brooks/Cole Publishing Company.
- Munroe, Robert L. – Munroe, Ruth H. – Whiting, John W. M. (1973): The Couvade: A Psychological Analysis. *Ethos*, roč. 1, s. 28–74.
- Murphy, Robert F. (1964): Social Distance and the Veil. *American Anthropologist*, roč. 66, s. 1257–1274.
- Nag, Moni (1969): *Factors Affecting Human Fertility in Nonindustrial Societies: A Cross-Cultural Study*. New Haven: Yale University Press.
- Nanda, Serena (1990): *Neither Man nor Woman: The Hijras of India*. Belmont (California): Wadsworth.
- Nead, Lynda (1992): *The Female Nude: Art, Obscenity, and Sexuality*. London: Routledge.
- Needham, Rodney (1969): „Virgin Birth“. *Man*, roč. 4, s. 457–458.
- Neumann, Stanislav Kostka (1925–1926): *Dějiny lásky: Populární obrazy z dějin snubnosti, manželství a prostituce od pravěku až po dobu nejnovější*. Podle výsledků bádání moderního a z vědeckých děl nejspolehlivějších sest. a zprac. Hynek Záruba a Jiří Votoček. 5 svazků – Díl 1. (Láska primitivní), 1925, 359 s., 17 obr. Díl 2. (Láska antická), 1925, 395 s., 18 obr. Díl 3. (Láska středověká), 1925, 509 s., 22 obr. Díl 4. (Láska východní), 1925, 491 s., 22 obr. Díl 5. (Láska novodobá), 1926, 602 s., 26 obr. Praha: Šotek.
- Neumann, Stanislav Kostka (1931–1932): *Dějiny ženy: Populární sociologické, etnologické a kulturně-historické kapitoly*. 4 svazky – Díl 1. (Žena přírodní), 1931, 542 s., 210 obr. Díl 2. (Žena starověká), 1932, 452 s., 172 obr. Díl 3. (Žena středověká a renesanční), 1932, 349 s., 140 obr. Díl 4. (Žena novodobá a moderní), 1932, 512 s., 196 obr. Praha: Melantrich.
- Neumann, Stanislav Kostka (1999): *Dějiny ženy: Populárně sociologické, etnologické a kulturně historické kapitoly*. (Reedice s doplňkem dr. Evženie Kloučkové.) Praha: Otakar II., Euromedia group k. s., Knižní Klub Praha.
- Nimmo, Arlo H. (1970): Bajau Sex and Reproduction. *Ethnology*, roč. 9, s. 251–262.
- Okami, Paul – Pendleton, Laura (1994): Theorizing Sexuality: Seeds of a Transdisciplinary Paradigm Shift. *Current Anthropology*, roč. 35, s. 85–91.
- Oliver, Douglas L. (1989): Sex and Reproduction. In: Oliver, Douglas L., *Oceania*. Volume 1. Honolulu: University of Hawaii Press, s. 590–659.
- Opler, Marvin K. (1965): Anthropological and Cross-Cultural Aspects of Homosexuality. In: Marmor, Judd, ed., *Sexual Inversion*. New York: Basic Books, s. 108–123.
- Ortega y Gasset, José (1936) *Rozhovory o ženách a lásce*. Praha: Symposion.
- Ortega y Gasset, José (1987): *Estudios sobre el amor*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial.
- Ortigue, Michel – Ortigue, Edmond (1966): *Oedipe Africain*. Paris: Plon.
- Ortner, Sherry B. (1979): Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura. In: Harris, Olivia – Young, Kate, ed., *Antropología y Feminismo*. Barcelona: Anagrama, s. 109–131.
- Ortner, Sherry B. – Whitehead, Harriet, ed. (1981): *Sexual Meanings: Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pacheco, José (1998): *O Tempo e o Sexo*. Lisboa: Livros Horizonte.
- Parrinder, Edward Geoffrey (1980): *Sex in the World's Religions*. London: Sheldon Press.
- Parsons, Anne (1967): Is the Oedipus Complex Universal: A

- South Italian „Nuclear Complex“. In: Hunt, Robert, ed., *Personalities and Cultures: Readings in Psychological Anthropology*. Garden City (New York): The Natural History Press, s. 352–399.
- Pedrales, Denis Pierre de (1950): *La vie sexuelle en Afrique noire*. Paris: Payot.
- Petit-Skinner, Solange (1991): L'homme et la sexualité. In: *Histoire des mœurs*, svazek 2. Paris: Gallimard, s. 929–971.
- Plinius Starší (1974): *Kapitoly o přírodě (Naturalis historia)*. Kapitoly o přírodě – z díla Plinia Staršího *Naturalis historiae libri XXXVII* (Lipsko 1909) vybral, přeložil, vysvětlivkami a seznamem vlastních jmen doplnil František Němeček. Praha: Svoboda.
- Ploss, Hermann Heinrich (1897): *Das Weib in der Natur- und Völkerkunde: Anthropologische Studien*, I, II. 5. přepracované a rozšířené vydání. Leipzig: Th. Grieben's Verlag (L. Fernau).
- Ploss, Herman Heinrich – Bartels, Max – Bartels, Paul (1965): *Femina: Libido Sexualis. Compendium of the Psychology, Anthropology and Anatomy of the Sexual Characteristics of the Woman*. New York: The Medical Press.
- Plotnicov, Leonard (1995): Love, Lust and Found in Nigeria. In: Jankowiak, William, ed., *Romantic Passion: A Universal Experience?* New York: Columbia University Press., s. 128–140.
- Pondělíček, Ivo – Pondělíčková-Mašlová, Jaroslava (1971; 1974): *Lidská sexualita jako projev přirozenosti a kultury*. Praha: Avicenum (2. vydání 1974).
- Priest, Robert J. (2001): Missionary Positions: Christian, Modernist, Postmodernist. *Current Anthropology*, roč. 42, s. 29–68.
- Radcliffe-Brown, Alfred Reginald – Forde, Daryll (1950; 1987): *African Systems of Kinship and Marriage*. Oxford: Oxford University Press; London: KPI.
- Ragland-Sullivan, Ellie (1986): *Jacques Lacan and the Philosophy of Psychoanalysis*. Urbana – Chicago: University of Illinois Press.
- Rachewiltz, Boris de (1964): *Black Eros: Sexual Customs of Africa from Pre-History to the Present Day*. London: Allen and Unwin.
- Reik, Theodor (1928): *Das Ritual*. Leipzig: Internationaler psychoanalytischer Verlag.
- Reiss, Ira L. (1986): *Journey into Sexuality: An Exploratory Voyage*. Englewood Cliffs (New Jersey): Prentice-Hall.
- Ridley, Matt (1999): *Červená královna: Sex a evoluce lidské přirozenosti*. Praha: Mladá fronta.
- Richards, Audrey I. (1956): *Chisungu: A Girls Initiation Ceremony among the Bemba of Northern Rhodesia*. London: Faber and Faber Ltd.
- Rivers, William H. R. (1926): *Psychology and Ethnology*. Edited with Preface and Introduction by G. Elliot Smith. London: Kegan Paul, Trench, Trubner.
- Róheim, Géza (1923): Nach dem Tode des Vaters. *Imago*, roč. 9, s. 98–119.
- Róheim, Géza (1932): The National Character of the Somali. *International Journal of Psychoanalysis*, roč. 13, s. 199–221.
- Róheim, Géza (1934): *The Riddle of the Sphinx*. London: Hogarth Press, Ltd.
- Róheim, Géza (1945): Aphrodite, or the Woman with the Penis. *Psychoanalytic Quarterly*, roč. 14, s. 350–390.
- Róheim, Géza (1950): *Psychoanalysis and Anthropology: Culture, Personality and Unconscious*. New York: International Universities Press.
- Róheim, Géza (1969): The Psychoanalytic Interpretation of Culture. In: Muensterberger, Warner, ed., *Man and His Culture: Psychoanalytic Anthropology after „Totem and Taboo“*. New York: Taplinger Publishing Company, s. 31–51.
- Rosaldo, Michelle Zimbalist (1979): Mujer, cultura y sociedad: Una visión teórica. In: Harris, Olivia – Young, Kate, ed., *Antropología y feminismo*. Barcelona: Anagrama, s. 153–180.
- Roscoe, Will (1991): *The Zuni Man-Woman*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Roscoe, Will (1996): How to Become a Berdache: Toward a Unified Analysis of Gender Diversity. In: Herdt, Gilbert H., ed., *Third Sex. Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. New York: Zone Books, s. 329–372.
- Rougemont, Denis de (1978): *Lamour et l'Occident*. Paris: Plon.
- Roussel, Louis (1992): Sociální status milostného citu. *S-Obzor*, roč. 1, s. 12–18.
- Sade, Donatien-Alphonse-Françoise, markýz de (1993): *120 dní Sodomy*. Brno: Návrat (soukromý tisk).
- Sample, Laetitia L. – Mohr, Albert (1980): Wishram Birth and Obstetrics. *Ethnology*, roč. 19, s. 427–445.
- Sanday, Peggy Reeves (1986): *Poder femenino y dominio masculino: Sobre los orígenes de la desigualdad sexual*. Barcelona: Mitre.
- Scott, George Ryley (1953): *Curious Customs of Sex and Marriage: An Inquiry Related to All Races and Nations from Antiquity to the Present Day*. London: Senate.
- Scott, George Ryley (1966; 1970): *Phallic Worship: A History of Sex and Sex Rites in Relations to the Religions of All Races and Nations from Antiquity to the Present Day*. London: Luxor Press.
- Scruton, Robert (1986): *Sexual Desire: A Philosophical Investigation*. London: Weidenfeld and Nicholson.
- Shepher, Joseph (1983): *Incest: A Biosocial View*. Orlando: Academic Press.
- Schlegel, Alice (1972): *Male Dominance and Female Autonomy: Domestic Authority in Matrilineal Societies*. New Haven: HRAF Press.
- Schneider, David M. (1953): Yap Kinship Terminology and Kin Groups. *American Anthropologist*, roč. 55, s. 215–236.
- Schneider, David M. (1955): Abortion and Depopulation on a Pacific Island. In: Paul, B., ed., *Health, Culture and Community*. New York: Russell Sage Foundation.
- Schulz, Gerhard (1999): *Romantika: Dějiny a pojem*. Praha – Litomyšl: Paseka.
- Singer, Philip – De Sole, Daniel E. (1967): The Australian Subincision Ceremony Reconsidered: Vaginal Envy or Kangaroo Bifid Penis Envy. *American Anthropologist*, roč. 69, s. 355–358.

- Spencer, Baldwin W. – Gillen, Frank J. (1927): *The Arunta: A Study of a Stone Age People*. 2 svazky. London: Macmillan.
- Spiro, Melford E. (1954): Is Family Universal? *American Anthropologist*, roč. 56, s. 839–846.
- Spiro, Melford E. (1982): *Oedipus in the Trobriand*. Chicago – London: The University of Chicago Press.
- Steele, Valerie (1998): *Fetisch: Mode, Sex und Macht*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Stephens, William N. (1962): *The Oedipus Complex: Cross-Cultural Evidence*. Glencoe (Illinois): The Free Press.
- Stephens, William N. (1963): *The Family in Cross-Cultural Perspective*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Stephens, William N. (1966): *A Cross-Cultural Study of Modesty and Obscenity*. Halifax: Dalhousie University Press.
- Stocking Jr., George W. (1986): Anthropology and the Science of the Irrational: Malinowski's Encounter with Freudian Psychoanalysis. *HOA*, svazek 4, s. 13–49.
- Strathern, Andrew – Strathern, Marilyn (1971): *Self-Decoration in Mount Hagen*. Toronto: University of Toronto Press.
- Suggs, David N. – Miracle, Andrew W., ed. (1999): *Culture, Biology and Sexuality*. Athens – London: The University of Georgia Press.
- Suggs, Robert C. (1966): *Marquesan Sexual Behavior*. New York: Harcourt, Brace, and World.
- Swartz, Marc J. (1958): Sexuality and Aggression on Romonum, Truk. *American Anthropologist*, roč. 60, s. 467–486.
- Symons, Donald (1979): *The Evolution of Human Sexuality*. Oxford: Oxford University Press.
- Talalaj, Janusz – Talalaj, Stanislaw (1994): *The Strangest Human Sex Ceremonies and Customs*. Melbourne: Hill of Content. (Český překlad: *Nejpodivnější sexuální obřady, obyčeje a zvyky*. Frydek-Místek: Alpress, 2001.)
- Tannahill, Reay (1980): *Sex in History*. London: Hamish Hamilton.
- Taylor, G. Rattray (1953): *Sex in History*. London: Thames and Hudson.
- Thomas, Donald (1997): *Markýz de Sade*. Brno: Jota.
- Thurnwald, Richard (1932): Sexuelle Sitten. In: *Die menschliche Gesellschaft in ihren ethno-soziologischen Grundlagen*, svazek 2. Berlin – Leipzig: Walter de Gruyter, s. 120–139.
- Tiger, Lionel – Fox, Robin (1971): *The Imperial Animal*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Tubert, Silvia (1988): *La sexualidad femenina y su construcción imaginaria*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset.
- Unwin, Joseph D. (1934): *Sex and Culture*. Oxford – London: Oxford University Press and Humphrey Milford.
- Věšínová-Kalivodová, Eva (1999): Gender životního stylu: Srovnávací úvaha. In: *Společnost žen a mužů z aspektu gender*. Sborník studií. Praha: Open Society Fund, s. 21–33.
- Verner, Miroslav (1974): *Some Nubian Petroglyphs*. Praha: Universita Karlova v Praze.
- Vlach, Jaroslav (rok neuveden): *Dítě ve zvycích a mravech národů*. Praha: I. L. Kober.
- Vlach, Jaroslav (1927): *Žena ve zvycích a mravech národů*. Druhé, opravené a doplněné vydání uspořádal A. V. Hromada. Praha: I. L. Kober.
- Vrhel, František (2001): Róheim a paradoxy genitálních mutací. *Lidé města. Revue pro etnologii, antropologii a etologii komunikace*, č. 6, s. 73–81.
- Vrhel, František (2003a): Antropologie sexuality a Melanésie. *Acta Universitatis Carolinae – Philosophica et Historica*, 5. *Studia Ethnologica*, XI, s. 9–18.
- Vrhel, František (2003b): Teorie aliance a Sto dvacet dní Sodomy. *Acta Universitatis Carolinae – Philosophica et Historica*, 2, *Studia Historica*, II, s. 67–73.
- Vrhel, František (2002): Antropologie sexuality: Sociokulturní hledisko. In: Malina, Jaroslav, ed., *Panorama biologické a sociokulturní antropologie: Modulové učební texty pro studenty antropologie a „příbuzných“ oborů*, 4. svazek. Edice Scientia Nadace Universitas Masarykiana. Brno: Masarykova univerzita v Brně – Nakladatelství a vydavatelství NAUMA.
- Walter, Alain (1994): *Érotique du Japon classique*. Paris: Galilimard.
- Weiner, Annette B. (1976): *Women of Value: Men of Renown*. Austin: University of Texas Press.
- Weiner, Annette B. (1979): Trobriand Kinship from Another View: The Reproductive Power of Women and Men. *Man*, roč. 14, s. 328–248.
- Weiner, Annette B. (1988): *The Trobrianders of Papua New Guinea*. London: Holt, Rinehart and Winston.
- Weis, David L. (1988): The Use of Theory in Sexuality Research. *The Journal of Sex Research*, roč. 35, s. 1–9.
- Weitzman, Lenore J. (1978): *The Marriage Contract*. Englewood Cliffs (New Jersey): Prentice-Hall.
- Weitzman, Lenore J. (1985): *The Divorce Revolution*. New York: The Free Press.
- Westermarck, Edward A. (1922): *The History of Human Marriage*. 3 svazky, 5., revidované vydání. New York: The Al-lerton Book Company.
- Weston, Kath (1993): Gay/Lesbian Studies in the House of Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, roč. 22, s. 339–367.
- White, Leslie A. (1948): The Definition and Prohibition of Incest. *American Anthropologist*, roč. 50, s. 416–435.
- Whitehead, Harriet (1981): The Bow and the Burden Strap: A New Look at Institutionalized Homosexuality in Native North America. In: Ortner Sherry B. – Whitehead, Harriet, ed., *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 80–115.
- Whiting, John W. M. (1941): *Becoming a Kwoma*. New Haven: Yale University Press.
- Whiting, John W. M. – Kluckhohn, Richard – Anthony, Albert (1958): The Function of Male Initiation Ceremonies at Puberty. In: Maccoby, Eleanor E. – Newcombe, Theodore M. – Hartley, Eugene L., ed., *Readings in Social Psychology*. New York: Holt, s. 211–242.
- Whyte, Martin King (1978): Cross-Cultural Codes Dealing with the Relative Status of Women. *Ethnology*, roč. 17, s. 211–237.

- Whyte, Martin King (1978): *The Status of Women in Preindustrial Societies*. Princeton: Princeton University Press.
- Whyte, Martin King (1990): *Dating, Mating, and Marriage*. New York: Aldine de Gruyter.
- Wikan, Unni (1977): Man Becomes Woman: Transsexualism in Oman as a Key to Gender Roles. *Man*, roč. 12, s. 304–319.
- Williams, Walter L. (1986): *The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture*. Boston: Beacon Press.
- Wilson, Edward Osborne (1993): *O lidské přirozenosti*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Winkler, John J. (1990): *The Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*. London – New York: Routledge.
- Yalomová, Marilyn (1999): *Dějiny ňadra: Kulturní a sociální dějiny prsou od starověku až po současnost*. Praha: Rybka Publishers.
- Young, Frank A. (1965): *Initiation Ceremonies*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Young William C., ed. (1961): *Sex and Internal Secretions*. Baltimore: Williams and Wilkins.
- Zimmermann, Francis (1993): *Enquête sur la parenté*. Paris: Presses universitaires de France.
- Zvěřina, Jaroslav (2003): *Sexuologie (nejen) pro lékaře*. Brno: Akademické nakladatelství CERM.
- Zvěřina, Jaroslav – Malina, Jaroslav (2002): Sexuologie pro antropology. In: Malina, Jaroslav, ed., *Panoráma biologické a sociokulturní antropologie: Modulové učební texty pro studenty antropologie a „příbuzných“ oborů*, 5. svazek. Edice Scientia Nadace Universitas Masarykiana. Brno: Masarykova univerzita v Brně – Nakladatelství a vydavatelství NAUMA.

