

Žena v tradičnej kultúre Slovenska: menštruácia, panenstvo, materstvo (so zameraním na nečistotu a tabu)

Kamila Beňová

*Katedra etnológie a etnomuzikológie, Filozofická fakulta, Univerzita Konštantína filozofa v Nitre,
kamila.benova@gmail.com*

Women in the traditional culture of Slovakia: menstruation, virginity, motherhood (with focus on uncleanness and taboo)

Abstract—The main thematic line of the article is the topic of women in the traditional culture of Slovakia. The study provides a brief overview of issues in social status and roles of women in the context of economic and cultural development of Slovak traditional rural society. In the next phase draws attention to the three selected phenomena of a female life, closely associated with the biological characteristics of women: menstruation, virginity and motherhood. These three phenomena look as socio-cultural phenomena, focusing mainly on their reflection in the system of values and system of rituals in traditional culture. With the main focus, to highlight the aspect of pollution (uncleanness) and taboo, with these phenomena directly related. Final part of the study is based on defining the pollution and taboo as cultural universals and anthropological categories, and then attempts to link these approaches with those selected knowledge about traditional culture of Slovakia. The study tries to synthesize, to analyze and partly to reinterpret the "old" informations in new context by using theoretical anthropological concepts, for example classical approach 'sacred – profane' (É. Durkheim), symbolical approach of 'purity and pollution' (M. Douglas), the symbolism of right and left hand (R. Hertz), the concept of intermediarity (Sh. B. Ortner). This all with using a feminist perspective and suggestion on phenomenon of ambivalence related specifically with all aspects of studied topic.

Key Words—woman in traditional culture, feminist perspective, menstruation, virginity, motherhood, uncleanness, taboo, symbolical ambivalence

ÚVODOM

ŽENA ako samostatný objekt výskumu nebol nikdy v centre pozornosti slovenskej etnológie. Život ženy (a muža) bol v minulosti popisovaný do tej miery, ako bola snaha popísať a zrekonštruovať tradičnú kultúru Slovenska vo všeobecnosti, záujem sa sústreďoval na rodinu ako takú, pretože rodina (konkrétne tzv. patriarchálna veľkorodina) bola základom vidieckej spoločnosti na území Slovenska. Existujú však staršie výskumné zdroje a literatúra, z ktorých je možné čerpať nielen vhodné informácie (i prípadným čítaním medzi riadkami), ale ktorých potenciál mô-

žeme označiť ako nevyužitý v súvislosti s ich ďalšou analýzou.¹ V tradičnej kultúre sa na ženu vzťahovalo enormné množstvo príkazov a zákazov, ktoré v živote muža nenačádzame. V tejto rovine môžeme sledovať mnohé javy. Táto štúdia sa zameriava na prvky života ženy, ktoré sú najmarkantnejšie spojené s fenoménom nečistoty a tabuizácie. Zameriava sa na tri vybrané javy: menštruáciu, panenstvo, materstvo, čerpajúc informácie z prevažne starších spracovaných etnografických výskumov.

Vo svojom príspevku sa pokúsim práve o derivovanie určitého typu poznatkov a čiastočne o ich novú reinterpretáciu, resp. ďalšiu interpretáciu. Štúdia je pokusom o syntézu a spätnú analýzu zistených poznatkov o živote ženy a javoch s ním súvisiacich v kontexte feministickej perspektívy, s aplikovaním antropologických konceptov sakrálné – profánne (É. Durkheim), čistoty a znečistenia (M. Douglas), pravej a ľavej ruky (R. Hertz) a konceptu intermediárnosti od Sherry Ortner. Prepojovacím momentom je stále prítomný fenomén dvojznačnosti.

MENŠTRUÁCIA

Je pravdepodobné, že sa s prvou menštruáciou dievčaťa spájali určité obsažnejšie magicko-rituálne praktiky, z ktorých sa však zachovali len fragmenty: dievča malo prevliecť bielizeň pomedzi tri priečky na rebríku, aby menštruácia netrvala dlhšie ako tri dni /Hont/ (Horváthová 1988: 479), matka preložila pošpinené spodné prádlo na tretí schodík rebríka vedúceho na povalu, aby to dievča malo len tri dni /Zvolen/, či sa malo dievča udrieť po jednom aj po druhom líci, aby stále zostala taká pekná červená /Michalovce/ (Michalková 2004: 34) Potreba zabezpečiť čo najkratšie trvanie menštruácie svedčí viac o negatívnej konotácii a o tom, že tento stav nebol pre ženu želaným a jeho následky bolo nutné maximálne zmierniť. Zdá sa však, že menarché nebolo udalosťou, ktorá by významným spôsobom menila spoločenský život dievčaťa

¹Popredná slovenská etnologička Emília Horváthová rozoznáva tri fázy etnologického prístupu: 1) prvostupňová fáza znamená spracovanie etnologického materiálu získaného terénnym výskumom; 2) druhostupňová fáza je ich ďalšie spracovanie vo forme analytických a syntetizujúcich štúdií, založených na kritickom vyhodnotení materiálu; 3) tretím, a posledným stupňom sú teoretické štúdie, ktoré sa usilujú, na základe dosiahnutého stupňa poznania o určité zovšeobecnenia, postihnúť zá- konitosti atď. (Horváthová 1995: 134)

alebo by bola predmetom komplexnejšieho obradového systému prechodu. Znamená to, že dospelosť ženy nebola priamo naviazaná na biologický rytmus ženy a nebola explicitne spojená s jej pohlavnou dospelosťou. Skutočne dospelou sa žena v tradičnej kultúre stávala až symbolickým sňatím venca a nasadením čepca. Teda až keď sa dievča stalo niečiou manželkou, stalo sa aj skutočnou ženou.

Zjavný je ambivalentný charakter menštruácie. Na jednej strane znamenala zdravie ženy a evokovala jej plodnosť, ako najviac cenenú ženskú „vlastnosť“. Prvé kvapky menštruačnej krvi boli aj časťou súčasťou ľúbostnej mágie² (Horváthová 1988: 479), napríklad nápoja lásky. (Horváthová 1995: 284) K jej pozitívam patrili aj jej údajné liečebné vlastnosti (najmä bradavice), krv z prvej menštruácie sa používala v kozmetike, mala zabráňovať pehám, vyrážkam, škvrnám na pokožke. Menštruačná krv sa nazývala aj ženský kvet a mohla slúžiť na zvyšovanie úrodnosti stromov, reguláciu počtu detí. Súčasne s pozitívnymi konotáciami však bola menštruujúca žena pokladaná za nečistú, a tým pádom v magickom zmysle aj za nebezpečnú, a mala sa držať v ústraní (Horváthová 1988: 479). Existovala predstava, že výsledky práce počas menštruačných dní sa rýchlo znehodnocujú, preto sa neodporúčalo oberať a konzervovať ovocie a zeleninu, piecť, siať, presádzať a pod. (Horváthová 1988: 479) Nič však nenasvedčuje tomu, že by bola samotná menštruácia vnímaná v našom prostredí v explicitne pozitívnom zmysle (ako to môžeme nájsť v iných kultúrach). Miera tabuizácie sa odráža aj v pomenovaní menštruácie, ktorá dostávala väčšinou zástupné názvy. Keďže menštruácia nebola verejne diskutovateľným javom a teda ani bežne popisovaným, presne nemôžeme povedať, či sú dochované pomenovania archaické, resp. aké boli bežné pomenovania v jednotlivých regiónoch v minulosti. Vyslovene negatívnu konotáciu majú názvy *krámy*, *dady*, *dádky*, ktoré evokujú neporiadok alebo *ženská choroba*, *ženské problémy*, prípadne zostávala úplne nepomenovaná ako *izé*, *to*, *tie dni*, *mám na košeli*, *mám sa sebe*. Často bývala stotožňovaná s červenou farbou (farba krvi) ako *červená*, *červené dni*, alebo v tejto súvislosti stotožňovaná s jahodami ako *jahodové dni*, *jahodový týždeň*, *sedím na jahodách*, *sadla som si do jahôd*. Bežné bolo spojenie so ženským elementom ako *ženské veci*, *dni ženy*, *ženské dni*, *prišla tetka*, *tetka mokrá*, *tetka z Prahy*, alebo poukázanie na periodicitu menštruácie ako *čas*, *perióda*, *mesačník*, *mesiačiky*, *mesačné krvácanie*.³ Určitá miera ambivalentnosti sa odráža aj v týchto pomenovaniach. Z výskumu Michalkovej vyplynulo, že sa do súčasnosti zachovali skupiny zákazov vzťahujúcich sa na menštruujúcu ženu, ktorá bola jednoznačne považovaná za nečistú: „*Vravelo sa, že je nečistá a všetkého, čo sa dotkla, by takým ostalo.*“

²Zaujímavá je výpoveď informátorky narodenej v roku 1973 pri popisovaní praktík využívania menštruačnej krvi: „... viem, že v mojom okolí sa táto metóda bežne používa na udržanie partnera.“ (in Michalková 2004: 43)

³Jednotlivé pomenovania čerpám z Michalková 2004: 16, uvedenie do kontextu je vlastné.

(in Michalková 2004: 32) Pri niektorých zákazoch je zjavné, že mali praktický charakter a mali chrániť jej zdravotný stav, ako napríklad vykonávanie fyzicky namáhavej práce alebo zákaz pracovať so studenou vodou, pri iných praktický charakter nie je zjavný. Napríklad zákaz práce na poli alebo v záhrade – žena nesmela sadiť kvety, lebo by sa jej neprijali, nemohla pracovať na poli a v záhrade, lebo nebola plodná, a tak by nebola plodná ani úroda (čo je napríklad v priamom rozpore s natieraním stromov menštruačnou krvou). Ďalšou skupinou boli zákazy vzťahujúce sa na prípravu pokrmov – nemala pracovať s chlebom, múkou, cesto nevykysne dobre ap., v týchto prípadoch sa jedná o princíp similárnej mágie. Vyskytli sa aj prípady zákazu prijímania či spovede v kostole a rozšírený bol zákaz sexuálneho styku s menštruujúcou ženou (Michalková 2004: 33), kde sa taktiež jednalo o nečistotu v symbolickom, resp. magickom zmysle. Rešpektovanie týchto magických zákazov malo zabrániť aj väčšej strate krvi počas menštruácie na základe predstavy, že s krvou uniká fyzická sila a urýchľuje sa proces starnutia. (Horváthová 1995: 284)

PANENSTVO (A DEFLORÁCIA)

Panenstvo, ako ďalší z kultúrnych znakov fyziologickej povahy súvisiaci s postavením ženy, je ďalšou z málo priamo zdokumentovaných javov v tradičnej kultúre Slovenska. Pretrváva predstava, že bolo všeobecne nevyhnutnou súčasťou vstupu do manželstva na našom území a panenský stav bol vyžadovaný morálnou aj právnou normou, hodnotou aj ideálom v súlade s cirkevnými kresťanskými predpismi. (Beňušková 1995: 13) Úzko súviselo predovšetkým so symbolickou čistotou dievčaťa a svadbou, ako ústredným prechodovým rituálom do sociálnej dospelosti ženy. Zdá sa, že na slovenskom vidieku bola skôr podstatná verejná deklarácia zachovania panenstva, ako panenstvo samotné. Táto požiadavka sa týkala výlučne ženy, panictvo muža sa nevyžadovalo.

Panenstvo ženy bolo požadovanou normou, zároveň táto norma bola porušovaná, a toto porušovanie bolo spoločnosťou akceptované. Až do momentu, pokiaľ žena mimo manželského zväzku neotetohnela. Prespanka (zavítka, pokrytka, zmrhalka), ako sa slobodnej matke hovorilo, bola vystavená napospas spoločnosti a prísny finančný, morálny aj fyzický sankciám. Ocitala sa na spodku spoločenskej hierarchie a o jej statuse svedčili aj vonkajšie znaky ako ostrihané vlasy, čepiec na hlave aj bez vydaja, mohla byť vystavená pred kostolom, bola oplúvaná, v kostole nesmela viac stáť medzi dievkami a aj v prípade jej vydaja zostával jej status značne narušený. Sankcie prechádzali aj na dieťa takejto ženy. (Salner 1995: 82)

O relatívnosti normy zachovávaného panenského stavu svedčia aj mnohé informácie o živote mládeže v tradičnej kultúre. Horváthová priniesla hypotézu založenú na myšlienke záletov mládeže ako pozostatku premaritálnej sexuálnej voľnosti mládeže, ktorá sa predpokladá u Slovanov v predkresťanskom období. (Horváthová 1970: 65)

Zálety (vohľady, fraj, večerky), teda chodenie mládenca za dievkou, boli súčasťou mládeneckého práva po vstupe chlapca do mládeneckej skupiny, mali svoju organizáciu a vďaka nim partnerské vzťahy mládeže podliehali prísnej sociálnej kontrole. Ich súčasťou bolo aj spoločné prenocovanie páru v komore, či za prítomnosti rodiny dievky, ale všeobecne platila požiadavka zachovania dobrej povesti dievčaťa, teda aj jej panenstva. (Škovierová 1995: 311) Evidentne sa však sexuálny styk bežne praktizoval. Biologická deflorácia nebola výnimočnou udalosťou. Pri pohlavnej zdržanlivosti sa morálne normy javia dvojznačne najmä v genderovom kontexte, kým pre chlapcov znamenal predmanželský styk prestížnu záležitosť, u dievčaťa sa jej porušenie kritizovalo a trestalo (Salner 1995: 143).

V našej kultúre reflektujú hodnotu panenstva predovšetkým svadobné obrady v symbolických vyjadreniach party, svadobného venca, či venca vo všeobecnosti (veniec mladuchy, vienok, koruna). Symbolická deflorácia mladuchy sňatím venca a začepčením nevesty je najvýznamnejším aktom v živote ženy v tradičnej kultúre. Týmto sa stávala plnohodnotnou členkou spoločenstva a absolútne sa menilo jej spoločenské postavenie, a v tej súvislosti i bežný život – od výzoru (zmena úpravy vlasov z vrkočov do drdolu na temene hlavy, vlasy prekryté čepcom, neskôr šatkou), cez sociálne kontakty (od svadby už nepatrila medzi slobodné dievky, ale vydaté ženy) a väčšinou podľa patrilokálneho princípu opúšťala aj svoj domov a stávala sa členkou novej záduhy, v ktorej na vrchole hierarchie stála gazdiná (spravidla manželova matka), kým najmladšia nevesta bola najnižším prvkom v rodinnej hierarchii. Práve vo svadbe nachádzame najrozsiahljší a najprepracovanejší obradový systém prechodových obradov, cez odľučovaciu fázu (dievocká rozlúčka), fázu pomedzia (svadba samotná), až po fázu recepcných obradov pri vstupe nevesty do domu a novej rodiny. Svadba bola najdôležitejším momentom ženy v tradičnej kultúre.

S panenstvom úzko súvisí aj sociálny status ženy tzv. starej dievky, ktorou sa stávala každá, ktorá sa do určitého veku (závislý od konkrétnej oblasti) nevydala. Kým do určitého veku bolo panenstvo požiadavkou, od určitej fázy sa stávalo najväčšou príťažou a pre ženu znamenalo spoločenskú stigmatizáciu, marginalizáciu a z toho vyplývajúce spoločenské sankcie. Na príklade prespanky a starej dievky môžeme sledovať dva hraničné statusy ženy, oba smerujúce k radikálnej sociálnej marginalizácii, oba prísne sankcionované. Kým prespanka porušuje normu predčasnou stratou panenstva, teda symbolickej čistoty, čo nie je akceptovateľné, stará dievka porušuje normu pridlým zachovaním panenstva, neakceptovateľným pre spoločenstvo, pretože neplní svoju primárnu rolu – byť matkou. Treba podotknúť, že v prípade starej dievky sa taktiež nejednalo o skutočné biologické zachovanie panenstva, ale práve o nepodstúpenie symbolickej deflorácie, ktorá bola v tradičnej kultúre súčasťou výlučne svadobných obradov.

MATERSTVO (TEHOTENSTVO, PÔROD, ŠESTONEDELIE)

V kontexte príspevku sa zameriavam na javy súvisiace s materstvom, resp. jeho fázy, v kontexte nečistoty a tabuizácie vyplývajúce bezprostredne z fyziologických daností ženy, a v ktorých sa tieto fenomény odrážajú najmarkantnejšie: tehotenstvo, pôrod, šestonedelie.

Ani po vstupe do manželstva pre ženu nenastáva obdobie bez očakávaní, zákazov a príkazov. Ako mladá nevesta mala žena v rodine veľmi nízke postavenie. Vzťah najmä medzi gazdinou – svokrou a nevestou býval pre nevestu náročný a jeho negatíva sa odrážali v každodennom živote a povinnostiach nevesty (neveste sa patrilo najmenej jesť, nemala voľný prístup k jedlu, práce, ktoré na gazdovstve vykonávala boli najpodradnejšie, bola pod neustálou kontrolou gazdinej). Nízky status nevesty bol dočasný a situácia sa menila už prvým pôrodom, ktorým sa nevesta stávala členkou väznených žien – žien matiek. Pôrodom sa jej status zvýšil jednak vo vzťahu k rodine, a jednak vo vzťahu k celému lokálnemu spoločenstvu. Kým do narodenia dieťaťa mladý pár spával v komore alebo na sene, po narodení dieťaťa nevesta mohla začať spať v izbe spolu s ostatnými nevestami – matkami. S pribúdajúcim vekom a počtom detí status ženy v rámci rodiny rástol. (Ratica 1995: 361; Apáthyová-Rusnáková 1995: 340)

V období **tehotenstva** (v tiaži, samodruhá) sa žena stávala absolútne zodpovednou za všetko, čo sa týkalo budúcej existencie dieťaťa (jeho zdravie, vzhľad, vlastnosti, budúcnosť). Musela preto dodržiavať a vykonávať množstvo zákazov, príkazov a praktík, aby tak dieťa čo najlepšie zabezpečila. Tabuizácia činností bola založená predovšetkým na princípe simiárnej a kontaktnej mágie. Žena sa všeobecne nesmela pozerieť na nepekné a neobvyklé veci, na mŕtvych, na niektoré zvieratá, nesmela nič zabiť, ukradnúť, ani kopnúť do zvieratá, pretože by sa na dieťa preniesla podoba a vlastnosti týchto objektov. Nemala sa zľaknúť a pritom sa dotknúť svojho tela, nesmelo na ňu padnúť ovocie, pretože dieťa by bolo na tom istom mieste poznačené. (Beňušková 1995: 253) Aj tu sa objavuje fenomén dvojznačnosti. Na jednej strane bol vzťah spoločenstva k tehotnej žene pozitívny, na strane druhej bola považovaná za nečistú, a takýto charakter mal aj komplex zákazov, príkazov a obradov počas tohto obdobia. Jej prítomnosť v cudzom prostredí preto nebola obzvlášť vítaná. (Horváthová 1970: 80) V určitých situáciách mohla prinášať nešťastie, preto sa na ňu vždy vzťahovala čiastočná priestorová i spoločenská izolácia (furmani neradi brali tehotnú na voz, lebo by kone ťažko ťahali alebo by sa voz prevrátil a pod.) (ibid.) Na jednej strane nemala žena žiadne úľavy vo svojom stave, dokonca sa odporúčalo ťažko pracovať, aby sa tak zabezpečil ľahký pôrod, no na strane druhej muselo byť pre ženy nesmierne náročné riadiť sa týmto zložitým systémom zákazov a obmedzení, porušenie ktorých mohli mať vo vedomí spoločenstva dlhodobé následky pre ňu i jej dieťa. Žena bola v období tehotenstva nielen ľahkým objektom zlých síl, ale mala aj sama negatívny vplyv na svoje okolie.

(Horváthová 1970: 86) Takáto predstava sa vzťahuje ďalej aj na pôrod a obdobie po ňom, kým žena nepodstúpila purifikačný obrad, ktorý ju zaradil späť do normálneho života.

Pôrod bol na slovenskom vidieku prevažne ženskou záležitosťou. Okrem rodičky bola vždy prítomná aj pôrodná baba (babica, babicuľa), ktorá z dôvodu kontaktu s rodičkou pokladanou za nečistú taktiež preberala takéto charakteristiky, čo sa v niektorých lokalitách prejavilo negatívnym vzťahom k pôrodnej babe. (Beňušková 1995: 72) Pri pôrode boli prítomné aj staršie ženy z rodiny, pôvodne plnila funkciu pôrodnej baby kmotra rodičky (čiže budúca krstná mama dieťaťa). Ženy zvykli rodiť doma alebo vo svojom bývalom domove, u svojej matky, obvykle v komore, až po pôrode sa žena s dieťaťom presunuli do izby.

Praktiky týkajúce sa pôrodu sa vzťahovali najmä na jeho urýchlenie, a na to, aby bol čo najľahší. V súlade s princípom simiárnej mágie všetko, čo bolo v miestnosti zaviazané alebo zatvorené sa odstraňovalo, lebo mohlo brániť v príchode dieťaťa na svet (žene rozplietli vlasy, rozviazali všetky uzly, odomkli truhlicu, stiahli obrúčku ap.). (Beňušková 1995: 253) Na brucho jej kládli svadobné šaty, jedna z prítomných žien mohla nabráť do úst vodu z válova a vyplúť ju rodičke na prsia, aby sa zľakla a čo najrýchlejšie porodila, ak mohla chodiť, šla potriať von slivku, chodili s ňou po miestnosti, natriasali ju v plachte. Pôrod mohol užahčiť aj muž svojou prítomnosťou, alebo ju mal držať, trikrát ňou zatriať prípadne ju prekročiť/Hont⁴ (Horváthová 1988: 471), aby sa tak bolesť rozdelila. Za rovnakým účelom sa na rodičku kládli aj kusy odevu muža. Prítomnosť muža pri pôrode však nebola bežná. V obave pred negatívnymi silami, ktoré by mohli ublížiť rodičke či dieťaťu, sa rodilo potme, čo malo zabezpečiť, aby ich zlé sily nenašli. (Horváthová 1975: 988)

Po pôrode posteľ v izbe obkolesili plachtou – tzv. kútna plachta (podľa nej sa aj žena po pôrode nazývala kútnica), ktorá súčasne plnila viacnásobnú praktickú aj magickú funkciu. Z praktického hľadiska chránila ženu a dieťa pred nadmerným kontaktom s ostatnými členmi rodiny (choroby), taktiež poskytovala matke súkromie a pokoj, ktoré jej dopomáhali k skorému zotaveniu. Na druhej strane bola kútna plachta magickou ochranou ženy i dieťaťa pred zlými silami, urieknutím, pôsobením stríg a pod., a súčasne boli dieťa a žena považované za nečisté pre ostatných ľudí, preto predstavovali potenciálne nebezpečenstvo aj tým, že takéto negatívne sily priťahovali. Do postele sa žene ukladali rôzne apotropajné predmety ako napríklad čistec, cesnak, chlieb. Takéto sa prišívajú aj na samotnú plachtu (ihly, klince) a ochrannú funkciu mala aj samotná výzdoba plachty (výšivky červenou, žltou niťou). Dieťa obvykle zavinula pôrodná baba a podala ho matke za plachtu. Otec sa zavolať až po týchto úkonoch a bozkom ho prijal za svoje. (ibid.: 472) Všeobecne však bola kútna plachta a miesto za ňou prísne tabuizované, nemohol zaň

vstúpiť žiaden muž, otec ani iní členovia rodiny. Platilo, že dieťa muselo byť pokrstené čo najskôr, obvykle prvú nedeľu po narodení. Pre dieťa bol krst obradom, ktorý ho zbavoval prvotnej nečistoty a taktiež ho chránil pred pôsobením negatívnych síl (stríg, mory, zlého ducha, víly, bohynky), ktoré podľa predstáv enormne ohrozovali matku i dieťa a spôsobovali aj ich smrť. Zabrániť tomu mali okrem plachty aj obrady a praktiky, resp. zákazy a príkazy, ktoré musela žena – šestonedielka dodržiavať. Žena bola považovaná za nečistú šesť týždňov po pôrode – odtiaľ aj pomenovanie tohto obdobia šestonedelie. Žena sa nesmerla obrátiť k dieťaťu chrbtom, inak by dostalo žltáčku, nesmerla na zem stúpiť bosá, nik jej nesmerl vidieť prsia, pretože by bola urieknutá (ibid.: 476). Vo vzťahu k spoločenstvu bola tiež nebezpečná, preto nesmerla vôbec vychádzať z domu, lebo by dedinu postihol ľadovec, voda zo studne by sčervivela, ak by ju ona čerpala, kravy, ktoré by podojila by dávali zlé mlieko, rovnako manipulácia s potravinami bola neprípustná (cesto prekysne, múka zhorkne, víno sa premení na ocot). Súčasne bola pre ňu tabu aj konzumácia určitých pokrmov ako cesnak, cibuľa a iná zelenina, lebo by sa jej nedarilo. Ona samotná bola ohrozená, ak by vyšla von, pretože ju mohol odvlieť zlý duch, dieťa by mohli vymeniť za podvršťa. Z rovnakých obáv sa v noci žena s dieťaťom nikdy nenechávala samotná v izbe, prípadne sa vždy nechávala zapálená svieca. Žena sa nesmerla pozrieť do zrkadla, pretože mohla upadnúť do moci zlého ducha. (Horváthová 1995: 475) Na dvor mohla vyjsť len v čepci a chránená apotropajnými predmetmi, nesmerla šiť, prať, kopať, ani česať sa. (Beňušková 1995: 232) Počas tohto obdobia až do vädzky sa o ženu starala predovšetkým pôrodná baba.

Vädzka (vývodky, úvod) bola dôležitým prechodovým magicko-purifikačným obradom zabezpečujúcim magickú očistu rodičky, a zároveň ukončovala izoláciu ženy od rodiny i spoločenstva. Podľa zvyklostí sa konala od dvoch do šiestich týždňov po pôrode. Jej pôvodná podoba všeobecne spočívala v obrade vystúpenia z domu a opätovnom návrate do neho. Pred prah sa položili žeravé uhlíky, prípadne pohár s vodou alebo pálenkou a vajíčko, ktoré musela šestonedielka prekročiť. Po návrate si sadla na vedro s vodou, aby mala veľa mlieka. Horváthová sleduje v tomto obrade zjavný kontext očistnej funkcie ohňa a vody. (Horváthová 1975: 990) Pôvodný predkresťanský obrad bol postupne nahradený jeho cirkevnou podobou, ktorá sa stala dominantnou. Po ceste do kostola nesmerla rodička hovoriť, mala ísť do kostola vedľajšou cestou v nenápadných tmavých šatách, chrániť ju mali apotropajné predmety (soľ, popol, cesnak, nožnice, svätené rastliny). (Beňušková 1995: 283) Obrad spočíval v príchode šestonedielky do kostola, jej posvätením kňazom, a musela obísť s horiacou sviečkou oltár, týmto bola jej očista ukončená. Po návrate do domu bola sňatá kútna plachta a žena sa na druhý deň mohla opätovne zaradiť do každodenného života.

⁴Tu hovoríme o tzv. nepravéj kuvade – muž preberá časť bolesti ženy na seba.

NIKOKO POZNÁMOK K (NE)ČISTOTE, TABU A
DVOJZNAČNOSTI

Každej udskej spoločnosti je idea čistoty a znečistenia v nejakej forme známa. Určité látky, činnosti, vzťahy, obdobia sú typické svojím znečistením, iné čistotou. Znečistenie /pollution/ ako opozícia čistoty /purity/ narúša rovnováhu, ničí alebo mátie potrebné hranice a je deštruktívnym zdrojom prirodzených síl alebo pomerov. É. Durkheim rozoznáva rôzne sociálne potreby rôznych spoločností chrániť svoje náboženské „posvätné“ od obkolesujúceho (a ohrozujúceho) „profánneho“, často spre-vádzané magickými príkazmi, pričom posvätné /sacred/ a profánne /profane/ chápe striktné ako dve vylučujúce sa entity. (Khare, 2010) Až Mary Douglas⁵ (1966) svojim prístupom, nadväzujúcim na Durkheimovo poňatie sociálneho poriadku a sociálnej kohézie, poukázala, na základe výskumu a analýzy rôznorodých pravidiel a postupov uplatňovaných v prípade čistoty /purity/ alebo znečistenia /pollution/, že kým čistota v symbolickom zmysle predstavuje jasné hranice a poriadok, nečistota vyvoláva nejednoznačnosť, zmätenosť a neporiadok (kurzíva au.). Spoločnosti vzťahujú znečistenie k ich morálnym hodnotám a obradmi a zvykmi sa snažia redukovat' riziko a nebezpečenstvo, ktoré ľuďom v spoločenstve zo strany nečistoty hrozí. (kurzíva au.) Preto vymysleli spôsoby, ako jasne vymedziť, usporadúvať a kontrolovať zdroje znečistenia so všezahňajúcim cieľom ochrániť ich sociálny a kozmologický poriadok. (ibid. / preklad au.) Táto téza je aplikovateľná na akýkoľvek typ nečistoty či už v hygienickom, ekologickom, sociálnom, existenciálnom alebo metafyzickom (Erban, 2010), resp. symbolickom význame. V prenesení do kontextu príspevku, nečistota (tu znamenajúca nečistotu ženy) môže prameniť z narúšania poriadku sveta, ktorý je vlastný patriarchálnej / androcentrickej optike jeho vnímania. Jednoducho všetko to, čo muž nemá, prekračuje normu sveta, keďže on sám je jeho normou. V súlade s ústrednou myšlienkou Beauvoir: ON je Subjektom, Absolútnym, je určujúcim bytím, kým ONA je Druhou /Other⁶/, bytím, ktoré neurčuje samé seba, ale stáva sa niečím len vo vzťahu k nemu. (Kiczková 2002: 2) Všetko, čo normu prekračuje, je teda v tomto zmysle nečisté – ako menštruujúca žena, tehotná žena, žena pri pôrode, žena (i dieťa) po pôrode atď. Obradmi a zvykmi, resp. zákazmi a príkazmi, týkajúcimi sa v tomto prípade menštruácie, tehotenstva, pôrodu, šestonedelia, sa spoločenstvo snažilo vyhnúť sa znečisteniu, teda nebezpečenstvu, riziku, ktoré mohlo spôsobiť fatálne narušenie usporiadaného sveta.

Termín tabu v sociálnej a kultúrnej antropológii vyjadruje všeobecne veľmi silný rituálny zákaz. Jedným z najprísnejších tabu bola medzikultúrne rozšírená separácia žien počas menštruácie. V antropológii bolo toto tabu spočiatku rozpoznávané ako kruté správanie spoločnosti voči

ženám, neskôr sa však začalo rozoznávať ako ochranné, či dokonca posilňujúce. Podľa É. Durkheima bola dokonca ženská plodnosť jednou z prvých domén 'posvätného', pretože menštruujúce ženy boli pravidelne oddeľované od spoločenstva skôr než kňazi či kňažky. (Knight, 2010) Význam slova tabu je od pôvodného významu samozrejme posunutý a rozšírený. Termín sa udomácnil aj v našom jazyku a všeobecne môže zahŕňať javy alebo stavy, ktoré sa javia byť utajené, o ktorých sa jednoducho nehovorí, alebo nie je „slušné“ o nich pojednávať. Tabu má dnes viac racionálnu než mystickú či magickú povahu. Ak však chceme zákazy v tradičnej kultúre definovať ako tabu, vraciame sa istým spôsobom k pôvodnému významu tohto slova. Je nesporne zaujímavé, že James Cook, ktorý tento termín uviedol do angličtiny, ako aj ďalší Európania, nikdy presne nevedeli, či maorské slovo *tapu* (*taboo*) vyjadruje *posvätné* alebo *poškvrnené*. Toto polynézske slovo bolo problematické jednoznačne preložiť, pretože európskemu spôsobu myslenia bolo cudzie niečo, čo je súčasne aj svojím opozitom (napr. používalo sa na označenie znečistenia ženy menštruálnou krvou, a súčasne na označenie „svätosti“ kňaza). Jednoznačne určiteľné bolo týmto termínom len striktné rituálne vyhýbanie sa, ktoré s ním bolo vždy spojené.

Rovnakú ambivalenciu nachádzame aj v tradičnej kultúre: *menštruácia* ako prejav plodnosti a zdravia ženy, menštruálna krv ako liečebný (magický) prostriedok, a súčasne menštruácia ako neželaný stav s potrebou eliminácie, utajenia, menštruujúca žena ako potenciálna hrozba pre spoločenstvo (viď časť menštruácia); *panenstvo* u mladej dievky cenené ako najvyššia hodnota, kým panenstvo po zaužívanej vekovej hranici ženy bolo neprípustné, tiež na jednej strane dôkaz počestnosti dievčaťa, súčasne porušovanie tejto normy, v symbolickej rovine jedna z najdôležitejších požiadaviek, v praktickej rovine nedodržiavanie tejto požiadavky, vždy s absolútnou zodpovednosťou ženy (viď časť panenstvo). Čo sa týka *materstva* všeobecne bolo od ženy bezvýhradne požadované, avšak až po vydaji, materstvo pred vydajom bolo neprípustné (prespanka). S ním súvisiace tehotenstvo je „obdobím dvojznačnosti“ *par excellence*. Na jednej strane pre ženu byť matkou bola nevyhnutnosť a príchod dieťaťa znamenal v jej živote prevratnú zmenu k lepšiemu, obdobie tehotenstva bolo absolútne zaťažené nečistotou, prejavujúcou sa v príkazoch a zákazoch (tabu), ktoré musela žena i jej okolie vo vzťahu k nej, dodržiavať. Rovnako ako samotný pôrod a obdobie šestonedelia po ňom, ako sme si ukázali v príspevku.

Zaujímavý prístup v štúdiu menštruácie ako kultúrneho fenoménu prináša hypotéza o matrilinálnych spoločenstvách a neexistencii prísnej menštruácie tabuizácie v nich (Feigl-Procházková, 2004), ktorá evokuje súvislosť strachu, nečistoty či tabu menštruácie práve s patriarchálnym spoločenským usporiadaním tradičnej spoločnosti (za akú sa považuje aj slovenská). Menštruálna trauma, ako nazýva Feigl javy všetky spojené s negatívnym vnímaním menštruácie, je podľa nej sprievodným javom od dôb vznikajúceho patriarchátu, ktoré chápe ako akt historickej zmeny prerozdelenia moci v prospech mužskej časti

⁵Douglas, M.1976. Purity and Danger: an Analysis of Concepts of Pollution and Taboo. London & Henley: Routledge & Kegan.

⁶V slovenskom preklade – Beauvoir, de S. 1967. Druhé pohlavie I. Bratislava: Obzor, 184 s.; Beauvoir, de S. 1968. Druhé pohlavie II. Bratislava: Obzor, 480 s.

populácie, ktorého účinným inštrumentom a garantom sa menštruácia stala. Menštruujúca žena sa vďaka menštruáčnej krvi sama stáva zdrojom nebezpečenstva, od ktorej potrebuje spoločenstvo ochrániť. Podľa psychoanalytičky Horney je táto trauma spôsobená jednoducho strachom mužov z menštruujúcej ženy ako tajuplnej bytosti, ktorá je v styku s duchmi a vládne magickou mocou, ktorá môže mužom škodiť, pred ktorou je teda nutné sa chrániť, a preto je aj nutné držať ju pod svojou vlastnou ochranou. Z tejto predstavy vychádza podľa nej aj negatívny archetyp ženy bosorky, divej bytosti ap. (in Feigl-Procházková, 2004), ktorý je bežnou súčasťou i našej kultúrnej tradície. Nemožno ignorovať rôzne ďalšie vplyvy na poznanie európskeho človeka, jednak vplyv judaistickej tradície⁷, jednak vplyv antiky – napríklad podľa Plínia staršieho menštruáčna krv ničí úrodu, zabíja včely, premieňa víno na ocot, spôsobuje kysnutie mlieka; zrkadlá strácajú lesk, kovové nástroje sa otupujú, hrdzavejú a zapáchajú, ak prídu do kontaktu s menštruom. (ibid.) Kresťanstvo prináša na naše územie so sebou v 10. storočí n. l. ideu menštruácie ako trestu, je dôsledkom Evinho hriechu, vybočením z rádu, trestom za porušenie prirodzenosti. A v takejto podobe, spolu s ostatnými atribútmi a ponímaním ženy ako takej, sa preniesla menštruácia až do súčasnosti, kedy tabuizácia, i keď pod rúškom „detabuizácie“ najmä televíznou reklamou, a menštruáčna trauma v spoločnosti naďalej pretrvávajú a ako píše Feigl: „zostáva menštruácia naďalej otvorenou krvácajúcou ranou v lone ženskej identity.“ (Feigl-Procházková, 2004; preklad au.)

Mary Douglas priniesla do antropológie revolučný pohľad, keď vzniesla námietku proti Durkheimovmu deleniu na 'posvätné' a 'profánne', pretože prichádza k záveru, že kategória čistoty a nečistoty (neoddeliteľne spojená s tabu) sa do tohto striktného dichotomického delenia zaradiť nedajú, vyskytujú sa ako spoločne, tak vo vzájomnom protiklade súčasne, a preto posvätné i profánne je súčasťou toho istého usporadúvajúceho systému. (Bowie 2008: 59) Môžeme preto konštatovať, že myslenie v tradičnej spoločnosti, zo súčasného pohľadu javiace sa ako polaritné, resp. odporujúce si, tu bolo taktiež súčasťou jednotného systému myslenia, ktorý neoddeloval magické (v zmysle nadprirodzené) od „prirodzeného“, reálneho. Erban sa pýta, či je teda vôbec možné hovoriť o vzťahu čistého a nečistého ako o dualite, ktorá je vždy založená na predpoklade protikladu ako základného stavebného kameňa každého systému, ktorý je pochopiteľný a zmysluplný. Nečisté však podľa neho stojí mimo akéhokoľvek zrozumiteľného systému a prehľadnej štruktúry, s ničím vysvetliteľným nevstupuje do zmysluplného vzťahu. Preto má nečistota vo vzťahu ku kultúre špecifické i paradoxné postavenie – je jej súčasťou a zároveň stojí mimo, spoluvytvára ju a zároveň trvalo ohrozuje. Súčasne konštatuje, že práve „vynález“ kategórie nečistoty umožnil človeku umiestniť do systému

i to, čo je nevysvetliteľné, absurdné, „nemiestne“. (Erbán, 2005)

Na dvojznačnosť upozorňuje vo svojej štúdiu aj Sherry Ortner, keď ženu označuje ako *intermediárnu bytosť* vo vzťahu príroda vs. kultúra. Jej zásadná idea sa často interpretuje neúplná, a to zjednodušene ako sociokultúrna relácia medzi mužom a ženou a kultúrou a prírodou, pričom muži sú v tomto prípade viac stotožňovaní s kultúrou, kým ženy s prírodou a v tomto vzťahu spočíva dominancia muža a subordinácia ženy prejavujúca sa na rôznych úrovniach. Podľa Ortner pozorovateľné menejcenné postavenie žien⁸ spočíva v týchto troch rovinách: a) *prvky kultúrnej ideológie* spolu s výrokmi informátorov(riek), ktoré explicitne znižujú hodnotu žien (role, úlohy, produkty ich činnosti, sociálne prostredie) a pripisujú mužom a mužským aktivitám väčšiu prestíž; b) *symbolické znaky* (ako príklad uvádza ženám prisudzované poškvrnenie, ktoré je možné interpretovať ako implicitné vyjadrenie menejcennosti); c) *sociokultúrne usporiadanie* (ktoré ženy obvykle vylučuje z mocenských sfér vplyvu a často úplne zamedzuje kontakt s nimi prostredníctvom rôznych tabu).

Ako hlavné príčiny devalvácie ženy rozpoznáva: 1) fyziológiu ženy, 2) jej sociálne role a 3) jej psychiku. V kontexte predkladanej štúdie sa zameriame na problematiku fyziológie ženského tela, pretože predstavuje ťažiskovú oblasť v pochopení „funkcie ženy“ v tradičnej kultúre.

Fyziológia (telo). Žena je ponímaná ako bytosť bližšia prírode z dôvodu jej fyziológie. Je „*otrokyňou ľudského druhu viac než muž, jej živočíšnosť je očividnejšia*“, píše Ortner s odvolaním sa na Beauvoir. Menštruácia, tehotenstvo, pôrod sú všetko faktory, ktoré prerušujú každodennú činnosť ženy a reálne ju uvrhnú do stigmatizujúceho stavu voči spoločnosti. Kým muž nie je prirodzene obdarený kreatívnou funkciou života, tvorí umelo, a vytvára tak transcendované objekty (techniky, symboly), ktoré majú trvalejší charakter než samotný ľudský život, sú tak cenené viac. Žena samozrejme prispieva ku kultúre rovnakým dielom ako mysliača bytosť, avšak sama prijíma maskulínne aspirácie a tým „*akceptuje vlastné podcenenie a zdieľa stanovisko svojej kultúry*“. (Ortner 1998: 101; preklad au.)

Podľa Erbana je práve telo priesečníkom medzi naučenými a vrozenými vzorcami správania, preto musí byť, ako každá hranica medzi kultúrou a prírodou, úzkostlivo strážené. Všetky obyčaje, mravy, zákony a tabu, ktoré určujú, ako telo používať, sú nám vštepované s najvyššou mierou záväznosti. (Erbán 2006: 211) Tu sa ponúka otázka, či sú tieto normy záväzné pre každého rovnako, resp. ako sa táto záväznosť prejavuje vo vzťahu pohlavnej príslušnosti človeka, resp. či sa prejavuje táto záväznosť rovnako. Bowie píše: „*Všetky etniká a kultúry*

⁷Nepriblížiš sa k žene, aby si odkryl jej nahotu v období jej krvácania, kedy je nečistá. Ak by niekto spal so ženou v období jej nečistoty, odkryl jej nahotu a obnažil miesto jej krvácania a ona by mu dovolila odkryť miesto svojho krvácania, budú obaja vyhladení zo svojho ľudu. (in Feigl-Procházková, 2004)

⁸Ortner zakladá svoj prístup na myšlienke univerzálnosti subordinácie žien a pokladá ho za pankultúrny fakt. Odliadnuc od tejto myšlienky, je jej prístup aplikovateľný v tomto prípade na západnú kultúru, resp. kultúru európskeho typu všeobecne, do ktorej je zaradovaná aj tradičná kultúra na území Slovenska, kde je dominancia muža a subordinácia ženy dokázateľným i uznaným faktom.

majú k dispozícii jeden objekt, ktorý je vzhľadom k jeho všadeprítomnosti a tvárnosti zatáženy veľkou symbolikou – ľudské telo.“ (Bowie 2008: 48 /preklad au.) „Obrady týkajúce sa výkalov, materského mlieka, slín a ďalších vecí (v tomto prípade menštruácie, panenstva, materstva) nemôžeme interpretovať, pokiaľ nie sme ochotní vidieť v tele symbol spoločnosti a nahliadnuť, že sily a nebezpečenstvo prisudzované štruktúre spoločnosti sa v malom opakujú v ľudskom tele.“ (Douglas, 1976⁹ in Bowie 2008: 52; preklad au.) Podľa Bowie je ľudské telo impulzom k prepracovaným sociálnym konštrukciám (za ktoré môžeme v tomto prípade označiť sledované zákazy a príkazy, či tabu), a práve vďaka nemu sa aj kultúrne pravidlá môžu javiť ako prirodzené. (Bowie 2008: 50) V súlade s touto myšlienkou sa preto môže javiť ako prirodzená aj nečistota ženského tela. Jedným z odrazov tohto prepracovaného symbolického systému je symbolická sústava založená na polarite pravej a ľavej ruky. Táto polarita je jedným z najrozšírejších princípov, ako človek používa svoje telo, aby symbolizoval sám seba. Schopnosť človeka používať telo ako symbol, pomocou ktorého dávame zmysel svetu, dodáva polarite pravý – ľavý jej význam. (ibid.) Najviditeľnejšie sa tento proces prejavuje v preferencii pravej ruky pred ľavou. Táto dualita je v súlade s Durkheimovým konceptom prvotnej duality posvätné – profánne, ktorá je základom všetkých ostatných protikladných tried: vysoké – nízke, svetlé – temné, naše – cudzie, mužské – ženské. (Erban 2006: 213) A táto systematika dodáva pravému (posvätnému) – maskulinnému elementu jeho dominanciu a pripisované pozitívne charakteristiky, oproti ľavej strane, ktorá je považovaná za femínnu a jej vlastnosti sú opačné. Slovanmi Hertz: „Profánnemu nie je o nič viac dovolené miešať sa s posvätným, ako je ľavej povolené miešať sa s pravou. (...) Nadvláda pravej ruky je dôsledkom i nevyhnutnou podmienkou poriadku, ktorý ovláda a udržuje svet.“ (Hertz, 1973¹⁰ in Erban 2006: 215; preklad au.) A tak, symbolický význam, ktorý kultúra pripisuje pravej a ľavej ruke ďaleko presahuje telesnú anatómiu a premieta sa do významovej klasifikácie priestoru a sociálnej štruktúry. (Erban 2006: 212) Podriadenosť ľavej (ruky) môže byť výrazom schopnosti (a nutnosti) človeka obetovať jedinečnosť svojej telesnosti požiadavkám spoločenského celku a kolektívneho vedomia. (ibid., 216) Telo ženy zosobňuje jej bytie a premietajúce sa do ženy ako takej ako prejav ľavého – podriadeného, sa tak stáva zdrojom negatívneho, nečistého – profánneho, a preto musí byť predmetom tabuizácie (ako prevencie), alebo purifikácie (v prípade kontaktu s nečistotou). V obave pred znečistením (t.j. narušením usporiadania sveta) je vyvinutý systém absolútnej kontroly nad jej telom, v tradičnej kultúre sa prejavujúci v celom sociálno-kultúrnom systéme (sociálna štruktúra a status ženy v nej, obradový systém a systémy

príkazov a zákazov vzťahujúcich sa len na ženu a pod.), ako sme v príspevku ukázali na troch príkladoch. Táto prepracovaná kultúrna symbolika tela predstiera, že vyplýva zo samotnej prirodzenosti vecí, a tým sa ospravedlňuje, vyhýba sa zmenám a útokom novátorov. (Erban 2006: 216) A práve táto symbolika môže byť cestou i k pochopeniu (nerovnovážneho) prerozdelenia moci medzi pohlaviami.

Na záver štúdie formuluje autorka myšlienku *intermediárnosti*, ktorá sa jej objavuje počas popisu javov v dichotómii muž – žena a kultúra – príroda. Táto téza posúva jej koncept bližšie k pochopeniu nerovného rozdelenia moci, ako v tradičných, primárnych spoločnostiach, tak v spoločnosti modernej. Intermediarita tu znamená, že ženu rozpoznáva ako bytosť sprostredkujúcu kontakt s prírodou a kultúrou. Kým na jednej strane sleduje jej stotožňovanie s prírodou, na strane druhej stojí jej uznávaná participácia na kultúre, výsledkom čoho je však stále menejcenná pozícia, ktorá z nej robí *podradnejšiu bytosť* (Ortner 1998: 110). Intermediarita znamená u nej teda akýsi „kompromisný status“ v hierarchii *prechodu od kultúry k prírode* (Ortner 1998: 110) a zároveň sprostredkovaciu funkciu medzi prírodou a kultúrou, čo podľa nej môže vysvetľovať nielen nižší status ženy, ale napr. aj silnejšie obmedzenie jej aktivít, keďže prežitie každej kultúry závisí najmä od faktorov, ktoré ju môžu reprodukovať (v tomto prípade je to žena ako zodpovedný článok za výchovu a ranú socializáciu detí ako hlavných a jediných možných reprodukateľov kultúry). Tento proces preto musí byť chránený a zaistený prísnyimi pravidlami (teda obmedzeniami či sankciami). Dôsledkom tejto intermediárnej pozície je podľa nej práve oná *symbolická dvojznačnosť*, charakteristická pre marginálne javy a prejavujúca sa v mnohých rovinách (najmä v súvislosti so ženou, ale nielen), ako to dokazujú aj popísané javy v príspevku.

POUŽITÁ LITERATURA

- [1] APÁTHYOVÁ–RUSNÁKOVÁ, Z. 1995. Matka. s. 340. In: *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska 1* zv. Bratislava: VEDA. 454 s.
- [2] BOWIE, F. 2008. *Antropologie náboženství*. Praha: Portál. 335 s.
- [3] BEŇUŠKOVÁ, K. 1995. Panenstvo. s. 13. In: *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska 2* zv. Bratislava: VEDA. 418 s.
- [4] BEŇUŠKOVÁ, K. 1995. Pôrod. s. 72. In: *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska 2* zv. Bratislava: VEDA. 418 s.
- [5] BEŇUŠKOVÁ, K. 1995. Šestonediežka. s. 232. In: *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska 2* zv. Bratislava: VEDA.
- [6] BEŇUŠKOVÁ, K. 1995. Tehotenstvo. s. 253. In: *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska 2* zv. Bratislava: VEDA. 418 s.
- [7] BEŇUŠKOVÁ, K. 1995. Vádzka. s. 283. In: *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska 2* zv. Bratislava: VEDA. 418 s.
- [8] ERBAN, V. 2005. Kategorie „nečistého“ v symbolické antropologii Mary Douglasové. In: Bubík, T. – Fárek, M. (eds.): *Náboženství a jídlo*. Pardubice: Univerzita Pardubice. Prístupné na: (http://www.eamos.cz/amos/kfi/modules/low/kurz_text.php?id_kap=1&kod_kurzu=kfi_246)
- [9] ERBAN, V. 2006. Náboženská symbolika pravé a ľavej ruky: mezikultúrní interpretace Roberta Hertzze. In: Bělka, L. Doležalová, I. Hamar, E. (eds.): *Náboženství a tělo*. Brno: Masarykova univerzita / Malvern. Prístupné na: <http://www2.tf.jcu.cz/erban/>
- [10] FEIGL–PROCHÁZKOVÁ, K. 2004. „Dějiny psané krví“ – tabu, trauma a kult menstruace. 9.3. Prístupné na: <http://www.feminismus.cz/fulltext.shtml?x=168146>
- [11] HORVÁTHOVÁ, E. 1995. *Úvod do etnologie*. Bratislava: Univerzita Komenského. 143 s.

⁹Douglas, M. 1976. *Purity and Danger: an Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London & Henley: Routledge & Kegan.

¹⁰Hertz, R. 1973. „The Pre-eminence of the Right Hand: A Study in Religious Polarity“. In: Needham, Rodney (ed.), *Right & Left: Essays on Dual Symbolic Classification*, Chicago – London: The University of Chicago Press.

- [12] HORVÁTHOVÁ, E. 1995. Krv. s. 284. In: *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska 1* zv. Bratislava: VEDA. 454 s.
- [13] HORVÁTHOVÁ, E. 1988. Zvyky a obrady. s. 468 – 548. In: Botík, J.: Hont. *Tradičie ľudovej kultúry*. Banská Bystrica: Osveta. 672 s.
- [14] HORVÁTHOVÁ, E. 1975. Zvykoslovie a povery. s. 985 – 1031. In: SLOVENSKO. 3. Ľud - II. časť. Bratislava: Obzor. 1217 s.
- [15] HORVÁTHOVÁ, E. 1970. Zvyky pri svadbe a narodení dieťaťa vo Veľkej Lesnej. s. 61 – 89. In: *Slovenský národopis XVIII / 1*.
- [16] KHARE, R. S. 2009. Pollution and Purity. In: *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Taylor and Francis. Published: 05-30-2002. Prístupné na: In: <http://www.bookrags.com/tandf/pollution-and-purity-tf/>
- [17] KICZKOVÁ, Z. 2002. *Problém rodovej identity z pohľadu Simone de Beauvoirovej*. 8 s. Prístupné na: http://www.fphil.uniba.sk/fileadmin/user_upload/editors/crs/publikacie/kiczkova_-_problm_rodovej_identity.pdf
- [18] KNIGHT, Ch. 2009. Taboo. In: *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Taylor and Francis. Published: 05-30-2002. Prístupné na: <http://www.bookrags.com/tandf/taboo-5-tf/#p200020fa9970542002>
- [19] MICHÁLKOVÁ, Z. 2004. *Kultúrno-historické aspekty determinujúce biologickú zmenu ženy (menštruačný cyklus)*. Diplomová práca. UKF: Nitra. 154 s.
- [20] ORTNER, B. Sh. 1998. Má se žena k mužii jako příroda ke kultuře? s. 89 – 114. In: Oates – Indruchová, L. (ed.): *Dívčí válka s ideologií*. SLON. Praha. 304 s.
- [21] RATICA, D. 1995. Žena. s. 361. In: *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska 2* zv. Bratislava: VEDA. 418 s.
- [22] SALNER, P. 1995. Prespanka. s. 82. In: *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska 2* zv. Bratislava: VEDA. 418 s.
- [23] SALNER, P. 1995. Frajer, frajerka. s. 143. In: *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska 1* zv. Bratislava: VEDA. 454 s.
- [24] ŠKOVIEROVÁ, Z. 1995. Vohľady. s. 311. In: *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska 1* zv. Bratislava: VEDA. 454 s.

*Příspěvek je písemnou verzí přednášky, která zazněla na 6. mezinárodní studentské konferenci AntropoWebu podpořené ZČU v Plzni v rámci projektu SVK–2010–006. Publikace textu byla podpořena ZČU v Plzni v rámci projektu SGS–2010–019.