

Telo ako priesečník prírody a kultúry

The body as the intersection of nature and culture

DOI: 10.31577/EtnoRozpra.2022.29.1.01

Tatiana Bužeková

Abstract

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 In recent decades, the perception of the body primarily as a biological organism has been replaced by a more complex view: the body as an object of research is seen as the result of the interaction of different discourses, institutions, practices, technologies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

Key words

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

Kľúčové slová

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

Acknowledgment

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

Kontakt / Contact

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

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

Ako citovať / How to cite

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

Úvod

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

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

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

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

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

Jednotlivec a spoločnosť: dve telá alebo tri telá?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Rozum a emócie: protiklad alebo jednota?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Telo a myseľ: *habitus a stelesnenie*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Telo v etnografických prácach slovenských bádateľov

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Záver

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

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

Referencie

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

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

- Botiková, M., Jakubíková, K., Kiczková, Z., Szapuová, M. (2014). *Rodové aspekty v etnológii. Učebné texty*. Bratislava: Centrum vzdelávania MPSVR SR.
- Bourdieu, P. ([1972]1995). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Boyd, R., Richerson, P. (2005). *The Origin and Evolution of Cultures*. Oxford: Oxford University Press.
- Brazier, J. E., LeBesco, K. (Eds.). (2001). *Bodies Out of Bounds: Fatness and Transgression*. Berkeley: University California Press.
- Buckley, T., Gottlieb, A. (1988). *Blood magic: The anthropology of menstruation*. Berkeley: University California Press.
- Butler, J. ([1990] 2002). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York, London: Routledge.
- Bužeková, T. (2019). Shamanic Gift in the Global Village: Spiritual Energy and Biomedicine. *Slovenský národopis*, 67(4), 412-429. <https://doi.org/10.2478/se-2019-0024>
- Bužeková, T. (2020a). Medikalizácia životného cyklu ženy: tradičné normy a morálne emócie. In Z. Plašienková (Ed.), *Bioetické výzvy a súčasnosť* (s. 167-189). Bratislava: STIMUL.
- Bužeková, T. (2020b). The „dangerous others“: Spiritual energy and contagion. *Český lid*, 107(2), 123-147. <http://dx.doi.org/10.21104/CL.2020.2.01>
- Bužeková, T., Išová, M. (2010). Disgust and intimacy. *Human Affairs*, 20(3), 232-240.
- Bužeková, T., Uhrin, M. (2015). Etnofarmakológia a bezpečnosť: analýza internetových reklám nemedikamenty v sfére kulturistiky. *ITlib*, 19, 49-56.
- Callaghan, K. A. (Ed.). (1994). *Ideals of Feminine Beauty: Philosophical, Social, and Cultural Dimensions*. Westport, CT: Greenwood Press.
- Cassen, C. (1997). Foundation for an anthropology of the senses. *International Social Science Journal*, 49(3), 401-412.
- Chernin, K. (1981). *The Obsession: Reflections on the Tyranny of Slenderness*. New York: Harper and Row.
- Chorvát, I. (2022). Telo ako chrám: šport pohyb, zdravie a súčasné životné štýly. *Etnologické rozpravy*, 29(1), 68-76. <https://doi.org/10.31577/EtnoRozpra.2022.29.1.04>
- Chrisler, J. C., Johnston-Robledo, I. (2018). *Woman's Embodied Self: Feminist Perspectives on Identity and Image*. Washington, DC: American Psychological Association.
- Cosmides, L., Tooby, J., Barkow, J. H. (Eds.). (1992). *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*. New York: Oxford University Press.
- Csordas, T. (1990). Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos*, 18(1), 5-47.
- Csordas, T. (1994). *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*. New York: Cambridge University Press.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Turner, V. ([1964] 2007). Symbols in Ndembu Ritual. In M. Lock, J. Farquhar (Eds.), *Beyond the Body Proper. Reading the Anthropology of Material Life* (s. 69-82). Durham, London: Duke University Press.

Turner, V. (1982). Images of Anti-Temporality: An Essay in the Anthropology of Experience. *The Harvard Theological Review*, 75(2), 243-265.

Turner, V., Bruner, E. (Eds.). (1986). *The Anthropology of Experience*. Urbana, Chicago: University of Illinois Press.

Tužinská, H. (2005). Pravda v príbehu, alebo v autorite? Niekoľko poznámok k rodu. In H. Hlôšková (Ed.), *Folklór v kontextoch* (s. 151-164). Bratislava: Ústav etnológie SAV.

Tylor, E. B. ([1871] 1920). *Primitive Culture*. London: John Murray.

Uhrin, M. (2017a). The evolutionary approach in anthropology: A study of the body and corporeality. In M. Botiková, M. Válka (Eds.), *Ethnology for the 21st century: bases and prospects* (s. 181-191). Brno: Masarykova univerzita.

Uhrin, M. (2017b). Fyzická atraktivita a výber dlhodobého partnera. *Etnologické rozpravy*, 24(1), 41-67.

Uhrin, M. (2018). Preferencie žien pri výbere dlhodobého partnera v súčasnom mestskom prostredí na Slovensku. *Populačné štúdie Slovenska*, 11, 104-138.

Uhrin, M. (2019). Preferencie mužov pri výbere dlhodober partnerky v súčasnom mestskom prostredí na Slovensku. *Populačné štúdie Slovenska*, 12, 63-80.

Uhrin, M. (2021). Úvaha o evolúcii a biológii v antropologickom výskume rodiny a príbuzenstva. *Populačné štúdie Slovenska*, 14, 5-26.

Uhrin, M., Tužinská, H. (2017). Reprezentácie sexuálnej a emocionálnej nevery: antropologická perspektíva. *Populačné štúdie Slovenska*, 10, 67-86.

Uhrin, M., Besedová, Z., Mesíčková, M., Pavlíková, N. (2021). Komunikácia, rekreácia a humor: ako pandémia COVID-19 ovplyvnila životy ľudí na Slovensku. *Etnologické rozpravy*, 28(1), 96-110.

Voľanská, Ľ. (2016). „V hlave tridsať, v krížoch sto“. *Starnutie v autobiografiách v Bratislave a Viedni*. Bratislava: Ústav etnológie SAV.

Voľanská, Ľ. (2017). Aging and Old Age in Popular Autobiographies from Bratislava and Vienna. In D. Gramshammer-Hohl (Ed.), *Aging in Slavic Literatures: Essays in Literary Gerontology* (s. 65-88). Bielefeld: Transcript.

Voľanská, Ľ. (2018). „Starneme pri tom, že stále niečo robíme...“: Dôchodok ako voľný čas? *Národopisná Revue*, 28(2), 103-118.

Vrzgulová, M. (1996). Rodina živnostníka a postavenie ženy v nej. *Slovenský národopis*, 44(4), 425-433.

Vrzgulová, M. (1998). Ženy stredných vrstiev a ich aktivity vo verejnom priestore mesta. 1918-1945. In E. Mannová (Ed.), *Meštianstvo a občianska spoločnosť na Slovensku 1900–1989* (s. 197-204). Bratislava: AEP.

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

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