

UNIVERZITA KARLOVA
FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ
Studium humanitní vzdělanosti

Bakalářská práce

Velikonoční pomlázka jako případ ritualizovaného násilí

Antonie Hradilková



Vedoucí práce: Ludmila Maria Władyniak, M. A., Ph.D.

Praha 2024

Čestné prohlášení

Prohlašuji, že jsem práci vypracovala samostatně. Všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány. Práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 28. června 2024

Antonie Hradilková

.....

Poděkování

Chtěla bych poděkovat vedoucí své práce, paní doktorce Ludmile Wladyniak, a to především proto, že mě ve zpracování tématu podpořila a průběžně mi dodávala na sebejistotě.

Děkuji mnohokrát informantkám za jejich čas, ochotu a důvěru, kterou ve mně vložily.

Děkuji svému podporujícímu kámoštvu. Jmenovitě své souputnici Alžbětě, jejíž neprůstřelný humor mě udržoval v dobré a nadějně náladě a také své spolubydlící Joe, která jako by spadla z nebe zrovna v tak náročném období, aby mě mohla zahrnout svou láskou a péčí.

A v neposlední řadě chci poděkovat své mamince, která je mi za každých okolností připravena podat pomocnou ruku. Rameno, dlaň i zdvižený ukazováček, nikdy však loket!

Abstrakt

Má bakalářská práce se zabývá charakterem rituálu velikonoční pomlázky, a to z perspektivy genderu. Cílem práce je prozkoumat, jakým způsobem genderové role ustavované v rámci rituálu souvisí s přítomností a legitimizací násilí, které se v praxi rituálu opakovaně objevuje. Jako formu zpracování práce jsem zvolila kvalitativní výzkum, v jehož rámci jsem uskutečnila sedm rozhovorů, ze kterých jsem poté čerpala data, která jsem analyzovala a interpretovala. Hlavním teoretickým konceptem, který zastřešoval analytickou část, byl koncept symbolického násilí, který jako první popsal Pierre Bourdieu. Dalšími koncepty jsou habitus od stejnojmenného autora, kontinuum násilí od Liz Kelly a koncept genderu v pojetí Judith Butler.

Klíčová slova: násilí, rituál, gender, symbolické násilí, habitus, velikonoční pomlázka, kontinuum násilí

Abstract

My bachelor thesis deals with the character of the Czechoslovak Easter ritual from a gender perspective. The aim of the thesis is to explore how the gender roles established within the ritual are related to the presence and legitimization of violence, which repeatedly occurs in the practice of the ritual. I chose qualitative research as the form of elaboration of the thesis, in which I conducted seven interviews, from which I then drew data that I analyzed and interpreted. The main theoretical concept that framed the analytical part was that of symbolic violence, first described by Pierre Bourdieu. Other concepts include habitus by the same author, Liz Kelly's continuum of violence, and Judith Butler's concept of gender.

Key words: violence, ritual, gender, symbolic violence, habitus, easter pagean tradition, continuum of violence

Obsah

1. Úvod	7
2. Teoretické zakotvení.....	11
2.1 Genderově podmíněné násilí	11
2.2 Kontinuum násilí	13
2.3 Habitus.....	14
2.4 Symbolické násilí.....	18
2.5 Odbočka: oplodňující síla, kreativní energie, falicismus a genderový esencialismus.....	20
2.5.1 “Mužnost”	21
2.5.2 “Ženskost”.....	22
2.6 Velikonoční pondělí jako situace	23
2.6.1 Definice situace.....	23
2.6.2 Gender	23
2.7 Alkohol	27
2.7.1 ...a česká společnost	27
2.7.2 ... a gender	27
3. Metodologická část.....	30
3.1 Výzkumný cíl a výzkumné otázky.....	31
3.2 Techniky sběru dat	31
3.2.1 Zúčastněné pozorování během Velikonoc v roce 2024.....	32
3.3 Výběr účastnic výzkumu	33
3.4 Analytické postupy	34
3.5 Hodnocení kvality výzkumu.....	35
3.6 Etické aspekty výzkumu	36
3.7 Situovanost a sebereflexe výzkumnice	38

4. Analýza a interpretace sebraných dat	40
4.1 Vztah k oslavám Velikonoc obecně	40
4.1.1 Eva	40
4.1.2 Kateřina	41
4.1.3 Jana	41
4.1.4 Nela	41
4.1.5 Emílie	42
4.1.6 Sofia	42
4.1.7 Pavla	42
4.2 Přípravy	43
4.2.1 “ženské” úkoly	43
4.2.2 „mužské“ úkoly	49
4.2.3 nespravedlnost	51
4.3 Pomlázkový rituál	56
4.3.1 Vztahy a významy	56
4.3.2 Trapnost, zmatení a ponížení	68
4.3.3 Hranice přijatelnosti	70
4.4 Faktor alkoholu	73
4.4.1 “Vždy se doma něco najde”	73
4.4.2 Alkohol a konstrukce maskulinity aneb z obýváku hospoda	74
4.4.3 Alkohol a fyzické násilí	76
5. Závěr	77
6. Použitá literatura a internetové odkazy	83

1. Úvod

Oslavy Velikonoc v Čechách a na Slovensku pojí regionálně specifický, mnohými opěvovaný a jinými kritizovaný, lidový rituál. O jeho hluboko sahající tradici mimo jiné svědčí rozmanité množství způsobů, kterým ho lze nazvat. Mrskačka, šlaháčka, dynovačka, mládenkovenie, dyngus a mnohé další, nejznámějším je však výraz *pomlázka*, který přímo odkazuje na účel rituálu, tedy omlazení, původně všech lidí i dobytka. (Zíbrt, 1910) V praxi se rituál stal příležitostí k namlouvání opačného pohlaví.

I přesto, že dle zvyklostí v mnoha regionech měly dívky možnost den po Velikonočním pondělí chlapce vyšlehat a oblít na oplátku, chlapci vždy začínali a v tradici zaujíмали dominantní pozici: „V úterý velikonoční šlehají děvčata hochy, kteří se však nedají. Děvčata říkají: *Dnes je naše!* – ale hoši odpovídají: *Dnes je toho, kdo obdrží (snese)!*“ Tradice v sobě navíc skrze svá pravidla vždy nabízela možnost k projevení krutosti a zneužití moci nad druhým: „Někde jest obyčej, že chasníci polévají děvčata vodou, ano druhdy shazovali je do potoka, což nyní se zakazuje. Ale *zdravo, nezdravo, zákaz nezákaz, dyby edem vystrčila z chalupy paty* – myslí a říkají si chlapci, číhající *za uhlem.*“ (Zíbrt, 1910, s. 123)

Tento moment na oko skryté, avšak velmi citelné mocenské dynamiky jsem v aktu vyšlehávání pocítovala od malička. Nikdy jsem nechápala, proč by mě kdokoliv (ať už můj bratr, či soused se kterým jsem se nikdy moc nebavila) měl mrskat po zadku. Dovětek by ještě mohl znít “když jsem nic špatného neudělala”, jenže u nás doma se našťestí fyzický výprask za žádných jiných okolností nepraktikoval. O to divnější mi přišlo zažít něco takového, ještě k tomu v radostném kontextu oslavy jara, ke které se pojí i další dílčí zvyky, jež jsou zároveň jakousi přípravou na samotné Velikonoční pondělí. Myslím tím zejména zdobení vajíček a splétání pomlázky, aktivity samy o sobě kreativity plné a problematičnosti prázdné. Pamatuji si pocit ponížení, když mě někdo chtěl „symbolicky omladit“, ale pamatuji si i bolavé ruce, kterými jsem si z reflexu chtěla ochránit hýždě a pamatuji si na zamykání se v pokoji spolu se sestřenicí. Zároveň mám však krásné vzpomínky na společné chvíle trávené nad zdobením vajec, z kterých se občas vyvedla malá umělecká dílka, která se mi vůbec nechtěla koledníkům darovat. Když jsem si později uvědomila symboliku, která se skrývá pod touto výměnou, bylo mé vnímání celé události ještě rozporuplnější. Zažití takové ambivalence bylo prvotním impulsem k napsání práce na toto téma.

Dle průzkumu agentury NMS šlehání pomlázkou nemá ráda polovina Češek, rituálu se přesto účastní. Nejčastější asociací spojenou s rituálem je bolest, uvedlo ji 44 % respondentek. Modřiny uvedla čtvrtina, pocit ponížení, či bezmoci zažilo 20 % tázaných. Pomlázce se zcela vyhýbá 32 % žen, naopak 20 % ji má v oblibě. Pro polovinu Čechů je pomlázka stále atraktivní kratochvílí. Je tu však i výrazný počet mužů, kterým se tato událost nelíbí, leč stejně se jí účastní a pouze o trochu méně mužů, kteří se jí účastnit odmítají. Mnohem více jsou však oslavy Velikonoc spojované s příležitostí vidět se s rodinou, či s přáteli. Agentura dělala průzkum i v roce 2022 a v porovnání zaznamenala nepatrný úbytek těch, kteří nebudou Velikonoce slavit vůbec, míra ne/oblíbenosti rituálu se obecně však příliš nevychýlila, takové trendy by tak bylo možná přínosnější pozorovat s větším odstupem času. (Lakatošová, 2023)

I přesto, že nejsou k dispozici data, která by více byla schopná ukázat vývoj obliby tohoto rituálu v čase, už jen fakt, že byl proveden výzkum na toto téma indikuje, že společnost tento aspekt Velikonoc ve větší míře tematizuje.

Má bakalářská práce se do velké míry dotýká násilí, a to jak v teoretické rovině, kde se zabývám jednou z jeho implicitnějších forem, tak v té empirické, kde se snažím projevy této formy násilí identifikovat v rozhovorech, které jsem v rámci výzkumu provedla.

Hlavním opěrným bodem mého výzkumu je *symbolické násilí*, teoretický koncept francouzského sociologa Pierra Bourdieu, které tuto neviditelnou formu násilí ve svém díle rozpracovává. Stěžejním pro pochopení symboličnosti takového násilí je vyložení přidruženého konceptu téhož autora, kterým je *habitus*.

Jelikož koncept symbolického násilí je možné aplikovat na širší pole fungování sociálních nerovností, musím dále specifikovat, o kterou z jeho působišť půjde v této práci. Ačkoliv jsem si vědoma možných průsečíků sociálních nerovností různého druhu, které se mohou promítnout i do celkové problematiky, jíž se v práci zabývám, mým záběrem bude *gender*, jakožto charakteristika, která v rituálu hraje z mého pohledu největší roli. Nejprve tedy v teoretické části pojednám obecně o genderově podmíněném násilí, tak jak o něm smýšlejí uznávané organizace a následně představím koncept *kontinua násilí*, který umožňuje násilí vnímat v jeho komplexitě.

Charakter násilí, které je v této práci tematizováno, je dále specifikován situací, ve které je přítomno. O tom, co je pomlázka se dá hovořit různě, ve své práci však budu nejvíce využívat označení *rituál*. Tomu rozumím jakožto systému symbolických aktů, které opakovaně performují jeho účastnice a účastníci, čímž mezi sebou i v ně komunikují významy, které jsou v souladu s posláním, či funkcí rituálu. Rituál také může být vyjádřením sociálních vztahů, role, či statutu jednotlivců ve společnosti. Svou podstatou je však iracionální, což znamená, že vztah mezi prostředkem a cílem rituálu a jeho účastnicemi a účastníky není inherentní, či nutný. (Penner, 2024) Pokud se stane, že je skrze rituál obhajováno násilí, můžeme se bavit o ritualizovaném násilí. Takové násilí je obvykle zakotveno v sociálních strukturách. (Organised Sexualised and Ritual Violence – Hilfe-Portal Sexueller Missbrauch, n.d.)

Výchozím bodem zkoumání takových forem násilí je přítomnost fyzického násilí v praxi rituálu, o němž jsou již dokonce veřejně dostupná svědectví, a to zejména na sociálních sítích. (Konsent: když to nechce, tak to nechce, 2021) V bakalářské práci, která se pokoušela pomocí vlastního terénního výzkumu zmapovat změnu v prožívání a průběhu velikonočních svátků v jedné středočeské vesnici za dobu padesáti let, jsou k nahlédnutí citace ze získaných dat, ve kterých se vyskytují neskrytě násilné motivace. Významovou analýzu těchto úryvků však autorka dále neprovádí. (Breburdová, 2012)¹ Nakonec i v rozhovorech, které mi poskytnulo sedmero informantek, padlo nemálo zmínek o fyzické bolesti a překračování hranic ze strany koledníků.

I přes zřejmou problematičnost tradice, o které se naštěstí hovoří v médiích, nejsou záznamy o modřinách, podlitinách a v neposlední řadě traumatech, která si (nejčastěji) ženy z Velikonočního pondělí stále odnáší, dostatečným důvodem pro nastolení vážnější veřejné debaty o této smutné realitě, která by přesahovala neformální sdílení zkušeností a mediální prostor. (Bartošová, 2023; Patočková, 2022; Lidovky.cz, 2018)

Namísto toho je velikonoční pomlázka v senátu vytahována při jednáních jako argument k odmítnutí ratifikace istanbulske úmluvy, mezinárodního dokumentu, který zavazuje evropské státy k potírání a prevenci násilí vůči ženám. (Council of Europe, 2011)

¹ První část názvu této práce obsahuje citaci z práce Breburdové. (2022, str. 35)

Konkrétně senátor Michael Canov při své argumentaci využil citaci z článku 12, týkající se obecných závazků smlouvy: „*Strany podniknou nezbytná opatření pro podporu sociálních a kulturních vzorců chování žen a mužů s cílem vymýtit předsudky, zvyky, tradice a další praktiky, jež jsou založeny na předpokladu podřízenosti ženy anebo na stereotypním pojmání rolí žen a mužů*“. Na základě této pasáže si pan senátor vyložil, že by „nám“ Rada Evropy (2011) tuto kratochvíli mohla zakázat. Toto vnímám jako součást obecného diskursu, který se točí kolem jakéhosi vnějšího útoku na tuzemské tradice. Slovy dalšího senátora, Josefa Bazaly, „*Přítom je to něco, co máme, co je naše, co nám nikdo, když si to sami nenecháme vzít, tak nám to nevezme. Já tedy jenom deklaruji, že nepodpořím istanbulskou úmluvu.*“ (Senát PČR: Stenozáznam z 1. dne 21. schůze, 2024)

Zákaz pomlázky z článku přímo nevyplývá, ale mohl by alespoň sloužit jako další impuls se nad potřebností této zvyklosti v dnešní společnosti zamyslet. Co ovšem považuji za nejzajímavější, jsou reakce osazenstva senátu na možný vliv, který by přijetí úmluvy v české společnosti na potírání násilí mělo. Ostré vymezování se proti dokumentu, který byl sepsán za účelem pomoci narovnání lidských práv je přinejmenším zarážející realitou. Česká republika je jednou z posledních šesti zemí Evropské unie, které dokument dosud neratifikovaly. To by mohlo být podivující, avšak dává to větší smysl s přihlédnutím k faktu, že český senát je aktuálně ženami zastoupen pouze z 18, 5 %. (Fórum 50 %) Jsou to přitom právě ženy, které se stávají oběťmi partnerského násilí třikrát častěji než muži. Přibližně jedna ze čtyř žen zažila od svých patnácti nějakou formu partnerského násilí. (Australian Bureau of Statistics, 2017)

Proč je násilí na ženách, které je během Velikonočního pondělí nezřídka přítomno, nadále společensky akceptováno a ani jeho extrémní případy nejsou trestně postihovány, je otázkou, na kterou je třeba hledat odpověď komplexněji nežli se spokojit například s vysvětlením, že *někteří muži zkrátka neznají míru*. Jsem si vědoma toho, že je nad rámec této práce takovou odpověď najít, nicméně bych se chtěla alespoň pokusit nahlédnout tento problém z perspektivy, která navrhuje hledání příčin násilí na ženách a jeho normalizace ve společnosti skrze rozšíření jeho definice.

V teoretické části dále věnuji kapitolu vysvětlení východisek, skrze která nahlížím na Velikonoční pondělí a jeho průběh. Konkrétně stručně popíšu analytický koncept *definice situace* a následně dvě pojetí genderu, která jsou obě důležitá pro uchopení této práce.

V poslední kapitole teoretické části pojednám o alkoholu v kontextu české společnosti a kontextu genderu, a to jako faktoru, který může mít zásadní vliv na průběh události.

Následuje část metodologická, ve které popíšu svůj výzkumný cíl a výzkumné otázky, techniky sběru dat, dále způsob, kterým jsem vybírala vybrala svůj vzorek a jak jsem postupovala v analýze dat. Nakonec zhodnotím kvalitu výzkumu, pojednám o etice výzkumu a pokusím se o vyjádření sebereflexe a mé situovanosti v procesu výzkumu.

Po metodologii se budu věnovat samotné analýze a interpretaci dat sebraných primárně z uskutečněných rozhovorů a v závěru se pokusím, na základě provedených postupů, propojených s teoretickým zakotvením, odpovědět na stanovené výzkumné otázky.

2. Teoretické zakotvení

2.1 Genderově podmíněné násilí

Organizace spojených národů vydala v roce 1993 deklaraci o odstranění násilí páchaného na ženách. V této deklaraci definuje násilí páchané na ženách jako jakýkoli čin genderově podmíněného násilí, který vede, či by mohl vést k fyzické, sexuální, či psychické újmě, a to ať na veřejnosti, či v soukromí. Zároveň uznává, že násilí páchané na ženách je projevem historicky nerovných mocenských vztahů mezi ženami a muži, které vedly k nadvládě mužů nad ženami a k jejich diskriminaci. Ve článku 3 vyjmenovává práva a svobody, které by měly platit pro všechny, přesto jsou porušovány. Z těch bych vyzdvihla například právo na to nebýt podrobován(a) ponižujícímu zacházení. (United Nations, 1993)

Právě pojem *genderově podmíněné násilí* mi přijde ve vztahu k mé práci klíčový, jelikož poukazuje na příčinu takového násilí, kterou je něčí gender. Je to pojem, který se vztahuje ke všem, to znamená, že takové násilí mohou zažívat také muži a zároveň i lidé, kteří se ani s jednou z těchto sociálních kategorií neztotožňují². Evropská komise ho definuje jako násilí, které je namířené proti osobě z důvodu jejího genderu, či které neúměrně postihuje osoby určitého genderu. Preferuji použití tohoto pojmu jakožto zastřešujícího,

² Těmito kategoriemi tedy myslím kategorie *žena* a kategorie *muž*.

jelikož odvádí pozornost od binární kategorizace žena/muž, která by jinak mohla svádět k esencionalizaci těchto kategorií. (Shepherd, 2007)

Násilí proti ženám je tedy jednou z nejčastějších forem genderově podmíněného násilí a je chápáno jako porušení lidských práv. Může jím být domácí, partnerské, či sexuální násilí, které zahrnuje nežádoucí slovní, fyzické nebo jiné neverbální chování, jehož cílem nebo důsledkem je narušení důstojnosti osoby. (What Is Gender-based Violence?, n.d.)

Za zmínku stojí i obsah pekingské deklarace z roku 1995, která byla výstupem čtvrté světové konference o ženách. Hned na několika místech totiž tematizuje tradiční kulturní praktiky, které mají negativní dopad na ženy. Píše se v ní, že násilí páchané v průběhu života na ženách vychází z kulturních vzorců, a to konkrétně ze škodlivých dopadů některých zvyklostí, které udržují podřadný status udělený ženám ve společnosti. Apeluje na vlády, aby přijaly taková opatření, která budou předcházet a eliminovat násilí na ženách. Mezi ně například patří i to, aby se zdržely odvolávání se na jakékoli zvyky, tradice nebo náboženské ohledy za účelem vyhnouti se svým závazkům o potírání násilí, které jsou stanoveny v již zmíněné deklaraci spojených národů. Dále jasně zmiňuje, že jakýkoliv škodlivý aspekt tradičních, či moderních praktik, který porušuje ženská práva by měl být zakázán a odstraněn. Vlády by měly přijmout opatření k odstranění všech forem násilí, ať už je páchá, či toleruje stát, či soukromé osoby. V neposlední řadě se dokument věnuje také dopadům, které mají určité tradiční praktiky na děti a vyzývají k tomu, aby se projevy těchto praktik nestaly důvody k diskriminaci, a to zejména dívek. (Beijing Declaration and Platform for Action, Beijing +5 Political Declaration and Outcome, 2024)

Je běžnou, výzkumnou i legislativní praxí vyšetřovat genderově podmíněné násilí z hlediska oddělených případů, přičemž největší pozornost bývá upřena směrem k těm nejbrutálnějším a nejviditelnějším z nich. Ty jsou pak většinou trestně postížitelné. Organizace *Scottish Women's Aid*, v rámci svého programu *Equally safe in practice* (2022) navrhuje nahlížet na tyto případy z hlediska jejich funkcí, dopadů a následků, a tím rozpoznat jejich společné rysy. Vedle domácího zneužívání, sexuálního obtěžování a napadání, či například pronásledování také staví tradiční škodlivé kulturní praktiky a prohlašuje celou tuto řadu činů za instrumentální formy nátlaku, omezování a zneužívání, jejichž cílem je kontrolovat a omezovat postavení, pohyb, integritu, příležitosti a práva žen.

Trefně popisuje, že zatímco tradiční kulturní praktiky, jakými jsou například ženská obřizka, či vražda ze cti, jsou v západní kultuře odsouzeny za barbarství, jiné praktiky, které by mohly být považovány za manipulativní a vykořisťující vůči ženám, jsou společensky přijímané. Tyto praktiky zahrnují normy a tělesné rituály, které zdůrazňují *ženskost*.

Organizace zde vychází z konceptu *kontinua násilí*, který představím vzápětí.

2.2 Kontinuum násilí

Kontinuum násilí je teoretický koncept, který byl poprvé představen britskou profesorkou Liz Kelly v její knize *Surviving sexual violence* (1998). Je to koncept, který nabízí širší optiku, skrze kterou násilí lze pojímat. Dle autorky tento koncept může sloužit k rozpoznání toho, že násilí je součástí každodenního kontextu životů žen a dívek po celém světě, a že se tedy jeho definování nedá zúžit pouze na posuzování epizodických extrémních událostí, které jsou zákonem definovány jako zločiny. Taková koncentrace izolovaných případů brutálního násilí na ženách totiž má sklony k tomu vést ty, kteří je vyšetřují, k vysvětlení, která poukazují na individuální patologii pachatele a/či oběti. Tento přístup však dále opomíjí vidět činy v souvislosti se společenskými strukturami, normami „přijatelnosti“ a „slušnosti“.

Když však nahlédneme násilí v rámci kontinua, můžeme tyto činy najít na jednom konci širokého spektra společensky schvalované mužské agrese, představách o oprávněnosti nátlakového chování a hluboce zakořeněných patriarchálních norem. Ženy tak mohou definovat specifickou zkušenost jako zneužití bez toho, aniž by ji musely pojmenovávat jako určitou formu sexuálního násilí. Jde o možnost rozpoznání násilí různého rozsahu a chápání jeho projevů jako navzájem se podporujících. Klasické omezené definice násilí nastavují hranici mezi *typickým* a *nenormálním* chováním mužů, což pak způsobuje zmatení u žen, které se cítí být zneužity, či zavražďovány typickým mužským chováním. Ženy často zakoušejí konflikt mezi dominantním diskursem a svou zkušeností. Nejčastěji se tak stává u případů domácího násilí, jelikož stále panuje představa, že určitá úroveň násilí v partnerství je v pořádku. Dorothy Smith (2004) tento podstatný aspekt společenských opresivních vztahů nazývá *rozdvojením vědomí*.

I přesto, že některé formy násilí mohou být měřeny v rámci přijatelného chování, koncept kontinua chápe, že od forem, které jsou definovány jako zločiny, nemůžou být zcela

odděleny. Ženy tak mohou pochopit své vlastní zkušenosti s přihlédnutím k tomu, že typické a nenormální chování mužů se navzájem může prolínat. To může dále vést k pojmenování situací jako násilných, čímž se problém zviditelní. Co bylo jednou přirozené se stává problematickým.

Redefinování chování, které nějakým způsobem druhé(mu) ubližuje, je důležité i proto aby neměly ženy potřebu své zážitky minimalizovat. Zlehčování problému je totiž častý způsob, jak se vyrovnat se zažitou realitou a pokračovat v každodenním životě „jako by se nechumelilo“. Tím, že ženy situaci zlehčí, nemusí ji dál řešit, což může být schůdnější cestou, neboť snaha o to se vymezit často způsobuje negativní reakce okolí. Toto je důsledkem převládajících kulturních významů, pro které jsou některé formy sexuálního násilí definovány jako nezávažné. K minimalizaci patří i tendence brát svou zkušenost pouze jako varování toho, co se ještě mohlo přihodit horšího.

Ke zlehčování přispívají stereotypy, které jsou podporovány omezenými definicemi. Jedním z nich je například obraz mužského agresivního pachatele, který ztratil kontrolu, často kvůli vlivu alkoholu. Čím více se zkušenost ženy vzdaluje od omezené definice, kterou nabízí stereotyp, tím je větší pravděpodobnost, že útok nebude definovat jako sexuální násilí. (Kelly, 1998)

2.3 Habitus

Pokusím se zde o přiblížení jednoho z hlavních konceptů sociologie Pierra Bourdieu, který je klíčovým pro pochopení povahy a fungování symbolického násilí.

Pojem *habitu* byl znám již dlouho před působením francouzského sociologa. Poprvé se objevil v šestém století ve spisu křesťanského teologa a filozofa Boëthia jako překlad Aristotelova pojmu *hexis*, který je pro Bourdieu také důležitý, nicméně je třeba zmínit, že významy obou pojmů jsou v jeho teorii výrazně posunuté od toho, co znamenaly pro jeho předchůdce. (Sapiro, 2015)

Bourdieu pojem na začátku osmdesátých let popularizuje v sociologii a rozpracovává ho v teoretický koncept, kterým se snaží překlenout myšlenkovou propast mezi tradicí individualismu, která předpokládá, že činnost je výsledkem vědomého jednání na bázi svobodné vůle jedince a tradicí strukturalismu, která jedince naopak vnímá jako toho, kdo pouze vykonává společenská pravidla a role v rámci daných společenských struktur, které

tím udržuje. Jde o koncept, který pojímá aktéry jako účastníky sociální reality, ale zároveň pracuje s tím, že vysvětlit jejich jednání lze pouze s ohledem na systém hierarchických a strukturovaných vztahů, v němž se odehrává. (Sapiro, 2015)

Tímto systémem se myslí objektivní struktury společnosti, ve které se jedinec nachází. Tyto struktury jsou skrze procesy socializace internalizovány a vytváří se tak habitus, trvalá sada mentálních dispozic a schémat, která opět usměřují naše jednání směrem ven – habitus je *strukturující strukturou*. (Bourdieu, 1977, s. 72) Habitus prostřednictvím dispozic od útlého věku strukturuje naše myšlení, vnímání, činnosti, projevy a vepisuje se do těla tak, že je obtížné si uvědomit jeho historicitu a sociální podmíněnost (Bourdieu, 1977). Je souborem, který je v praxi neustále aktualizován, neboť se do něj ukládají schémata z různých prostředí, jimiž člověk za život prochází, a tedy nemusí být stoprocentně koherentní a sjednocený. (Wacquant, 2016)

Bourdieu a Passeron (1990) rozlišují mezi primárním habitem, získaným v dětství a sekundárním habitem, získaným ve škole a jiných didaktických institucích. Výsledný habitus poté může být stabilní, posílený shodujícími se institucemi, nebo se v něm naopak může vytvořit napětí, a to v případě, kdy se jedinec dostane do společnosti s odlišnými hodnotami a v habitu se tak pěstují nesourodé systémy dispozic. To může vést k rozštěpenému habitu. (Wacquant, 2016)

Lidé skrze internalizaci objektivních podmínek jejich existence jednají způsoby, které udržují objektivní podmínky jejich prostředí a přirozeně tak zajišťují kontinuitu společenských struktur, jako například ekonomiky, či jazyka. Habitus je sice subjektivním systémem, to však neznamená, že by byl individuální, naopak, jeho struktura může být sdílena všemi členkami a členy jedné sociální skupiny. (Bourdieu, 1977) Dá se tak mluvit o *třídním habitu*, nebo také o *genderovaném habitu*, který mě bude v této práci zajímat především. (Chambers, 2005)

Ve své knize *Nadvláda mužů* Bourdieu (2001) gender popisuje jako symbolický řád, který rozděluje lidi do binární opozice maskulinní – femininní, na základě protikladných a zároveň doplňujících se principů. Dělení dle genderu je sociálně konstruované a podmíněné a začíná vytvořením dvou skupin lidí dle jejich těl. Chambers (2005) podotýká, že tato podmíněnost neznamená, že by lidé mohli mít teoreticky stejné genitálie, ale že rozdíly mezi pohlavními orgány nemusí být inherentně společensky významné.

Bourdieu vnímá gender jako sociální konstrukt, který podněcuje mocenskou asymetrii a udržuje nerovné postavení žen ve společnosti. Jako jeden z udržujících mechanismů genderových nerovností považuje dělbu sexuální práce, a to jak v rovině sexuálního aktu, tak sexuální reprodukce. Sexuální vztah je utvářen skrze ústřední dělicí princip aktivního mužství a pasivního ženství. Toto rozdělení vytváří, organizuje, vyjadřuje a řídí touhu. Mužská touha je touhou po vlastnění, erotizovanou dominancí a ženská touha je touhou po mužské dominanci, erotizovanou podřízeností, či dokonce erotizovaným uznáním nadvlády. (MacKinnon, 1989; Bourdieu, 2001)

Genderový řád ožívá právě skrze habitus, do kterého se ztělesňuje v podobě genderovaného pohledu na svět. Genderovanost se dotýká těla jednotlivců a vytváří z nich mužská a ženská. Konstrukce maskulinity a femininity tělo utváří, definuje to, jak je tělo vnímáno, formuje tělesné zvyky a schopnosti vyjadřování se. (Krais, 2006) Socializované ženské tělo je tělem „pro druhé“, tělem viděným a objektivizovaným. Vztah k tělu ovlivňují schémata vnímání a hodnocení druhých, která vycházejí z binárních opozic a která si subjekt sám osvojuje. Dle Bourdieu objektivizace ženského těla pramení z mužské nadvlády, která z žen činí symbolické předměty. Tato pozice ženu staví do situace neustálé fyzické nejistoty. Je vystavena očekávání „ženskosti“. Stává se symbolicky závislou na pohledu druhého a z toho poté plyne například touha po tom „se líbit“, po pozornosti, příklad genderované dispozice. Tato touha se pak odráží ve způsobu uvažování o vlastním těle. Hlavní hodnotou ženy (a pro ženu) je krása. Hledisko krásy není omezené pouze na přehnanou péči a starost o vlastní zevnějšek. Počítá se i celková starost o estetiku domácnosti, její vnitřní výzdobu, ale také například o veřejnou tvář rodiny a sociální obraz její skladby. Žena svým vzezřením reprezentuje symbolický kapitál rodiny, k čemž patří i péče o její vzájemnou solidaritu a semknutost. Většinou je to tedy ona, která udržuje společenské dění v rodině, svolává návštěvy, pořádá oslavy a zajišťuje kontinuitu příbuzenských vztahů (Bourdieu, 2000).

Společenské vztahy nadvlády se prostřednictvím socializace vpisují do habitu v podobě dispozic a dojde k jejich tzv. somatizaci. Tím se dostáváme zpět k pojmu *hexis*, tentokrát již v pojmání Bourdieu, který ho definuje jako celkový tělesný zjev, čímž myslí nejen samotnou fyzickou stavbu těla, ale také způsob jeho držení a zacházení s ním. *Hexis* představuje způsoby zacházení s tělem. Způsoby, které by měly vyjadřovat naše nejpřirozenější bytí, a přitom jsou spíše vyjádřením sociální identity, jež se *naturalizovala*. (Bourdieu, 2000)

Naturalizace je klíčovým mechanismem, který udržuje genderovou diferenciaci v habitu, skrze jeho reprodukci prostřednictvím schémat vnímání. Vytváří zdání, že distinktivní rysy jsou přirozené a mají biologickou povahu, čímž způsobuje zapomnění, že jde o historickou sociální strukturu. Tento proces je pak ideální půdou k obhajování genderových předsudků, které jsou často potvrzovány například biologickými a kosmickými cykly. (Bourdieu, 2000) Prvotní ustanovení rozdílu mezi genitáliemi jako sociálně důležitého je hnací silou tohoto procesu. Výsledná shoda mezi sociálními a kognitivními strukturami je dle Bourdieu základem zkušenosti mužské nadvlády. Společnosti, ve kterých tato shoda panuje do té míry, že společenský řád není zpochybňován žádnými diskursy a je považován za evidentní a kde ani nemusí být dominantní skupinou bráněn, Bourdieu nazývá ortodoxními. Myslí tím především společnosti tradiční. (Moi, 1991)

“Když se habitus setká se sociálním světem, jehož je produktem, ocitá se „jako ryba ve vodě“, necítí tíhu vody a bere svět kolem sebe jako samozřejmost” (Bourdieu ve Wacquant, 1989, s. 43).

Společnost, ve které se ocitáme dnes je však, jak podotýká Krajs (2006), strukturálně komplexnější a díky snazší mobilitě otevírá svým členkám a členům možnost procházet si různými zkušenostmi, které nemusí být vždy nutně souhlasné. Potenciální konflikty mezi nimi tedy mohou zpochybnit přirozenost ustanoveného řádu. O habitu tedy můžeme uvažovat jako o mechanismu, který pomáhá uchovávat stávající společenský řád, a má tedy konzervující charakter, to ovšem neznamená, že je nehybný a odolný vůči jakýmkoliv změnám.

Habitus se utváří internalizací sociálních struktur skrze jejich „jemné“ vnucování dominantní společenskou skupinou, což můžeme chápat jako páchaní *symbolického násilí*. Symbolické násilí je vytvářeno, reprodukováno a legitimizováno prostřednictvím "schémat", která jsou „vlastní“ habitu každého člověka.

Pojímání těchto schémat jako součástí přirozeného řádu věcí, tento dokonáný proces naturalizace, je důsledkem tohoto typu násilí. (Krajs, 2023)

Propojení konceptu habitu s konceptem symbolického násilí podává náhled na způsob, jakým se (re)produkují mocenské hierarchie ve společnosti.

2.4 Symbolické násilí

Symbolické násilí jako teoretický koncept je středobodem mé práce. Je to typ nefyzického násilí, jehož funkčnost se opírá, o již výše probírané dispozice, které jsou zakořeněny v jednotlivých socializovaných tělech. Je to forma moci, pro jejíž udržení nemusí dominující skupina vyvíjet velké úsilí, neboť je již tak usazená a osvojená v habitu dominované skupiny, že jen rozehrává vtělené dispozice jedinců. (Bourdieu, 2000) Operuje skrze symboly, tj. sociálně osvojené významy, projevované jazykem, výrazy a pohyby (v sociálních interakcích, i mimo ně). (Morgan & Björkert, 2006)

Symbolické násilí je, dle Bourdieu, nástrojem k udržování a legitimizování symbolické moci dominující společenské skupiny, a tak funguje jako mechanismus, jehož projevy živí sociální nerovnosti. (Schubert, 2014) Tento koncept může být vztažen na mocenské vztahy mezi skupinami různých sfér příslušnosti, např. etnika, či třídy. Oblasti, která je vzhledem k tématu pro tuto práci vysoce relevantní, a tudíž se jí budu věnovat nejvíce, je gender.

Ve svém výzkumu budu pracovat se čtyřmi klíčovými komponenty symbolického násilí, které v této části představím.

Prvními dvěma komponenty symbolického násilí, které jsou neodlučitelně provázané, jsou komplicita, počestně *spoluúčast*³ a konsent, tedy *souhlas*. Bez nich se symbolické násilí neobejde, neboť díky nim si udržuje svou prominentní vlastnost zdánlivé neviditelnosti. Podlehnutí tomuto typu násilí totiž způsobuje souhlas s řádem, který diktuje. A jakmile člověk s řádem věcí souhlasí, tak se i podílí na jeho udržování. (Wacquant & Bourdieu, 1992) Dle Chambers je genderová nerovnost symbolickým násilím, jelikož se jí dobrovolně podřizují jak ženy, tak muži, když reprodukují normativní ideály genderovaného chování, aniž by byli vystaveni přímému nátlaku. Souhlas je možný právě proto, že o něj není třeba usilovat, jelikož systém nadvlády, který autorka nazývá patriarchátem, konstruuje tužby a myšlenky, čímž dokáže ovlivnit volby lidí tak, že některé z nich jsou z výběru možností předem vyloučeny. Ovládaná skupina nemůže dominující skupině souhlas nedat,

³ Také lze přeložit jako *spolu-vina*, rozdíl mezi těmito dvěma překlady vnímám v zatíženosti. Přítomnost slova vina již nějakým způsobem hodnotí aktérstvo, zatímco účast poukazuje na podílení se na udržování určitého společenského mechanismu, který však nelze odbourat individuální snahou.

jelikož k pochopení vztahu mezi nimi a situací, v nichž se obě nacházejí, jsou ji dostupné pouze nástroje poznání, které s dominující skupinou sdílí. Situaci vidí optikou ovládajících, jelikož struktura vztahu nadvlády je inkorporována do jejího habitu, což způsobuje, že se tento vztah jeví jako přirozený. (Bourdieu, 2000) Souhlas jedinky⁴ v tomto smyslu ovšem neznamená, že by se vědomě a dobrovolně vystavovala situacím, ve kterých může být zneužita. Jde o to, že i když dokáže zaznamenat příslušné signály a pochopit jejich skrytý sociální význam, nerozpozná již jejich opravdovou podstatu. Ta tkví *ve slovech, gestech, pohybech a intonaci nadvlády*. (Krais, 1993, s. 172) Spoluúčast také není vědomou a záměrnou činností, nýbrž důsledkem moci, která je trvale vepsaná do těl ovládaných, a to ve formě schémat vnímání, tj. například vyjadřování úcty dominujícímu. (Bourdieu, 2000)

Další součástí fungování symbolického násilí je tzv. *chybné rozpoznání*. To úzce souvisí s již zmíněným procesem naturalizace, který se snaží socio-historickou skutečnost přeměnit na odvěkou a přirozenou, což poté umožňuje neustálou aktualizaci její legitimacy, a to i za již zcela odlišných sociálních podmínek. (Bourdieu a kol., 2009) Nastává v momentu, kdy pravá podstata určité situace (procesu, či činnosti) není rozpoznána, jelikož v habitu člověka, který se s ní setkává, dosud nebyly dispozice k jejímu poznání. Místo toho je jí přiřazen jiný, dostupný význam, který je v důsledku schopný udržet nerovnosti a zájmy dominantní skupiny, zatímco zůstávají zakryty. Moc je utužovaná subjektivním chybným rozpoznáním významů asociovaných s určitou činností, praxí nebo rituálem. (Bourdieu, 1977) Je však důležité zmínit, že koncept chybného rozpoznání souvisí s bourdieuvským odmítnutím zjednodušujícího rozdělení mezi vědomím a nevědomím – ten, kdo situaci zažívá, nemusí být naprosto slepý vůči jejímu pravému účelu, může vnímat, že „něco nehraje“, toto uvědomění však samo o sobě ještě nevede k autonomním rozhodnutím o tom, jak se v dané situaci zachovat. (James, 2015)

Chybné rozpoznání genderu je způsobeno schováním jeho dispozic pod vlečkou kategorií, které jsou arbitrárně vykonstruované. Tak se například stane, že *ženství* (femininita) je chybně považováno za přirozenou, esenciální, osobnostní dispozici. Tato představa potom nabývá na síle v závislosti na tom, jak moc je legitimizace významů, které udává dominantní skupina, úspěšná. Úspěšností legitimizace nabývá dominantní skupina symbolického kapitálu, který je potřebný pro další udržování sociálních nerovností. Je to

⁴ Švarcová ve své diplomové zavádí v rámci jazykové citlivosti novotvar „jedinka“. (2015, s. 8)

totiž právě proces legitimizace, který udržuje sociální procesy a struktury, jejichž odkrytí je ohrožující pro stávající řád, pod pokličkou. (Skeggs, 2004)

Ve své práci zkoumám jistý společenský fenomén, jehož praxe se již v mnoha případech neobešla bez fyzického násilí, primárně na ženách. Možné vysvětlení této patologie hledám právě v nahlédnutí násilí v jeho širší komplexnosti a provázanosti, v čemž mi napomáhá již výše zmíněný teoretický koncept kontinua násilí. Mým argumentem tedy je, že symbolické násilí, kterým jsou, dle mé hypotézy, události Velikonočního pondělí propleteny, nejenže vytváří prostředí pro případy fyzického násilí, ale i způsobuje jeho legitimizaci, tím pádem jeho zakrytí.

Jaká je tedy souvislost mezi fyzickým a symbolickým násilím? Hned několik textů na tuto otázku odpovídá. Například Krajs (1993) ve svém textu podotýká, že právě případy fyzického násilí by měly strhávat pozornost k vnímání skutečnosti, že v problematice utlačování žen dohromady hraje roli více způsobů nadvlády, na které je třeba se v teoretickém bádání zaměřovat, jedním, z nichž je symbolické násilí. Morgan a Björker (2006) ve své studii také upozorňují na možnost koexistence různých druhů násilí a na jejich symbiotický charakter. Zároveň píše o tom, že všednost každodenního života často projevy symbolického násilí zakrývá. V kontextu českých tradic je pomlázka sice součástí slavnostní situace, která se děje jen jednou za rok, ale dalo by se říct, že je to právě rituálnost zakotvená v tradici a její repetitivní charakter, který symbolické násilí v jejím rámci zakrývá.

2.5 Odbočka: oplodňující síla, kreativní energie, falicismus⁵ a genderový esencialismus

Tato kapitola slouží primárně jako dodávka kontextu k tomu, jak jsem přemýšlela nad symbolikou a významech rituálu. Dělim ji na dva kapitoly nazvané po dvou k sobě vztážených principů, od nichž se odvíjí binární genderový systém, tak jak ho například vnímá Bourdieu (2000).

⁵ Z angličtiny *phallicism*, tento výraz zřejmě ještě nebyl přeložen do češtiny, tudíž navrhuji tento počestěný výraz.

2.5.1 “Mužnost”

Vycházející ze slova falus, které označuje zpravidla ztopořený penis v kontextu mužské síly a dominance, či jeho mimetické zobrazení, které symbolizuje plodnost, facilismus shrnuje všechny rituály, jejichž cílem je uctít generativní princip heterosexuálního pohlavního styku, a to prostřednictvím artefaktů, které napodobují sexuální orgány. Rituály, které mají podpořit plodnost jsou často spojované s přírodou, uvolňováním tvůrčí energie a spojováním protikladných sil, jedné aktivní, generativní a druhé pasivní, reproduktivní. (Oxford Reference; Britannica, 2016)

Spolupůsobení těchto sil bylo viděno v přírodě, což vedlo k jejich rozdělení na mužský a ženský princip, který byl pak aplikován na všechnu sílu spirituální, i materiální.

Westropp (1885) uvádí ve své knize *Primitive Symbolism, as Illustrated in Phallic Worship: Or the Reproductive Principle* mnoho příkladů takových rituálů z rozličných kultur. Vybrala jsem z nich čtyři, které nejvíce evokují rituál, jež je předmětem této práce.

Autor vypráví o složení procesí, které se konalo v rámci řeckých Bakchanálií. Na konci tohoto procesí jakožto uzavírající element celé slavnosti nesl muž sochu falu; v dalším procesí, jež má diskutovaný symbol přímo v názvu, *Phallophoria*, tentokrát v rámci oslav boha Dionýsa, nesl muž dlouhé tyče zakončené falem a korunované fialkami a břečťanem.

Ve starověkém Římě se konaly festivaly k uctění Venuše, a to v dubnu, jakožto období, ve kterém začíná působit oplodňující síla přírody a viditelně se rozvíjí její produkční schopnosti. V procesí, které bylo oslav součástí, vezly římské dívky falus v kárce směrem k chrámu; v Laviniu byl každý den, po celý měsíc nosíván v ulicích falus, který byl, slovy autora, *pozoruhodný svými proporcemi*. Matka jedné z nejvýznamnějších rodin ve městě musela tomuto výjevu nasadit věnec. Toto způsobilo takový poprask, který přitáhnul dokonce pozornost římského senátu.

Bourdieu (2000) se v knize *Nadvláda mužů* v souvislosti s falickým symbolem o obřadech plodnosti zmiňuje a při té příležitosti pojednává o nejednoznačném schématu *vzdouvání*, které poukazuje na generativní princip těchto obřadů, jejichž záměrem je podpořit plodnost mimeticky. Falus chápe jako konstituovaný symbol mužnosti a mužského bodu cti, který je ustaven androcentrickým pohledem na svět. Pohledem, který rozděluje biologická těla jako objektivní základy rozdílu mezi pohlavími, ve smyslu dvou

hierarchizovaných genderů jako sociálních esencí. Dodává, že mužnost je neoddělitelná od její fyzické stránky, zejména prostřednictvím osvědčení sexuální síly, která se od „skutečného“ muže očekává. Proto je falus, vždy metaforicky přítomný, ač zřídka přímo pojmenováváný.

2.5.2 “Ženskost”

Crowley (2011) si všímá, že obsahu spirituálního diskursu o ženství, ve kterém se často objevuje esencialistická pozice ženy jako té, která je více spirituální, blíže k cyklům přírody a znalejší propojenosti života, a to díky svým inherentně femininním kvalitám, jakými jsou pečovatelsví, empatie, či trpělivost. Ženskost je zde pojímána jako blahodárná vlastnost a je podporována.

Tato stereotypizace v kontextu spirituality a přírody volně nasedá na výše představený symbol mužskosti, jehož uctívání v interpretaci Bourdieu můžeme chápat jako silně esencializující.

Z výsledků dotazníkového šetření, které Zemp & Liebe (2019) provedly/i s 379 švýcarskými studentkami a studenty, v rámci výzkumu o vztahu mezi holistickou spiritualitou a genderovým esencialismem, vyšlo, že 48 % tázaných souhlasí s existencí nějaké formy životní energie, či spirituální síly a více než třetinu láká náboženství založená na přírodě. Duchovní přesvědčení, zkušenosti a praxe jsou přitom častější u žen než u mužů. Mezi duchovním cítěním a *ambivalentním sexismem*⁶ přitom byla nalezena pozitivní souvislost. Ten je nižší u žen než u mužů, četnost sebe-stereotypizace pak vychází naopak. Celkově výzkum zjistil pozitivní korelaci mezi příklonem k holistické spiritualitě a genderovým esencialismem.

⁶ Ambivalentní sexismus je teoretický pojem, který propojuje dva vzájemně propojené směry sexistických přesvědčení, a to nepřátelský sexismus a benevolentní sexismus. Benevolentní sexismus přitom představuje hodnocení genderu, která se mohou zdát být subjektivně pozitivní, ale ve svých důsledcích podporují genderové předsudky a zabraňují tak mezilidské rovnosti jako takové.

Glick, P., & Fiske, S. T. (1996). The Ambivalent Sexism Inventory: Differentiating hostile and benevolent sexism. *Journal of Personality and Social Psychology*, 70(3), 491–512. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.70.3.491>

2.6 Velikonoční pondělí jako situace

V této kapitole stručně představím základní analytické východisko mé práce a dále se pokusím objasnit a srovnat dvě různé konceptualizace genderu, jakožto aspektu, který strukturuje průběh všech události, které jsou běžně spojované s Velikonočním pondělím.

2.6.1 Definice situace

Velikonoční pondělí⁷ budu v rámci analýzy vnímat jako situaci, které jsou různými aktéry a aktérkami přisuzovány různé významy. Opírám se zde o tzv. Thomas⁸ teorém, který říká, že *pokud člověk definuje situaci jako reálnou, pak je reálná ve svých důsledcích*. To znamená, že subjektivní náhled situace je nejdůležitějším prvkem potřebným k interpretaci, jelikož to, jak se v situaci subjekt chová je úzce propojeno s tím, jak situaci definuje. (Thomas & Thomas, 1928).

V této práci budu primárně analyzovat definice, které mi během rozhovorů poskytnuly tázané ženy. Jejich rozumění budu pak dále interpretovat dle představených teorií, což samo o sobě vnímám jako akt jistého predefinování. To znamená, že skrze teoretický rámec představím svou vlastní definici situace.

2.6.2 Gender

V teoretické části jsem uvedla hlavní teoretický rámec, o který budu opírat svůj výzkum. Chtěla bych zde ještě dodat jeden koncept, který mi přijde podnětný pro analýzu průběhu samotných situací, které se odehrávají v rámci Velikonočního pondělí. Tento koncept přímo souvisí s jedním ze dvou pojetí genderu, ze kterých v této práci vycházím, a tak nejdříve pojednám o nich. Představují dvě různá stanoviska, která jsou pro tuto práci obě podstatná.

⁷ V rámci Velikonočního pondělí uvažuji stereotypní průběh celé události, a to primárně od rána k poledni. Když koledník přijde po poledni, tak může být ženou polit vodou. To je jeden z rozšířených „protokolů“, avšak zvyklost se liší dle regionu, sousedství, či rodiny. Ač tuto změnu dynamiky považuji za pozoruhodnou, v práci se jí hlouběji nezabývám.

⁸ V češtině typicky překládán jako Thomasův teorém, tento překlad však odkazuje pouze k Williamu Isaacovi Thomas a přehlíží tak Dorothy Swaine Thomas, která je spoluautorkou.

2.6.2.1 Gender a Bourdieu

Nejprve shrnu, jak pojímá gender Pierre Bourdieu, autor, jehož koncepty z největší části strukturují mou práci.

Gender je dle Bourdieu (2000) princip dělení, který je schován pod rouškou nominálních kategorií, jakou je například femininita, která je tak chybně rozpoznána jakožto přirozená a esenciální osobnostní dispozice. Toto dělení je pevně strukturováno hierarchickými vztahy rozdílností, které jsou symbolizovány binárními opozicemi. (Skeggs, 2004) Tělesné rozdílnosti jsou nahlíženy z androcentrického pohledu na svět, a tak se stanou garanty významů a hodnot, které jsou v souladu s tímto pohledem. Klasifikace prostřednictvím opozic, které vytváří dva opačné genderované habitusy, také implikuje, že gendery jsou vždy relační, na sobě závislé, jelikož jejich vznik je založen na jejich rozpoznávání skrze tuto klasifikaci. Vytvořené genderované habitusy dále utvářejí naše jednání neustálým užíváním těchto klasifikací. Gender se tak stává podstatnou dimenzí habitus. (Bourdieu, 2000)

2.6.2.2 Gender a Butler

Druhá koncepce genderu, ze které vycházím, byla formulována Judith Butler a je koncepcí, která změnila paradigma feministické teorie v nahlížení toho, co je gender a co je pohlaví. Dělení na pohlaví, jako toho, co je dané čistě biologicky a genderu, co přichází po něm a je konstruováno sociálně, bylo do té doby běžným východiskem feministické teorie. Butler ve svém díle přichází s převratem, když pořadí těchto pojmů jednak přehazuje a dále rozmazává hranici mezi nimi. (Zalewski, 2019) Pohlaví není před-diskurzivní biologickou realitou, nýbrž binárním dělením, které má svou historii. Dělením těl na dva typy v závislosti na jejich nerozporné materialitě jsou ovšem například vyloučena těla, která se snadno identifikovat na bázi tohoto dělení nedají. Pohlaví zakládá zdánlivou realitu genderu, optiku, skrze kterou jsme většinou schopni člověka kategorizovat, a to i v případě, že se prezentuje ne-konformně.⁹ Tento sociální fakt vylézá na povrch zvláště v momentu, kdy nedokážeme s jistotou přečíst tělo, které spatřujeme a je to právě tento moment, kdy nejsme schopni rozlišit reálné od hraného, při kterém je realita genderu zpochybněna. Jakmile dojde k takovému splynutí, je snazší pochopit gender jako fikci, jako proměnlivý artefakt, který je radikálně nezávislý na těle. Butler (1999) mluví o jakési víře v mimetický vztah genderu

⁹ Genderově nekonformním myslím člověka, který se vychyluje z korelace maskulinní muž a femininní žena.

k pohlaví, kdy gender zrcadlí pohlaví, či je jím jinak omezován, přičemž tato víra je implicitně zachována předpokladem binárního genderového systému. Sociální kategorizace dle pohlaví, na ženu a muže, ke kterým se vážou adjektiva femininní a maskulinní, je tedy dle Butler sama o sobě již součástí *dělání genderu*.

Butler pojímá gender jako performativně se ustavující jev. Děláním genderu se stává gender skutečným. Neodvívá se tedy od žádné fixní esence, nýbrž je závislý na „projevování se“. Očekávání této esence, je to, co ji utváří. Tato performativní vlastnost genderu je naturalizována ritualizací, je zakryta opakováním aktů v souladu s genderovými normami a představou povinné heterosexuality¹⁰. (Rich, 1980) Skutečnost genderové reality, vytvářené opakujícími se sociálními akty, je dle Butler součástí strategie, která konstituuje trvalou *mužskost* a *ženskost*, zakrývá performativní charakter genderu a omezuje možnost šíření genderu mimo omezující rámce maskulinní nadvlády¹¹.

Tyto opakující se akty jsou sociálně ustanovené jako soubor významů, který je neustále rekonstruován a znovuprožíván. Zároveň jsou formou legitimizace těchto významů a jsou tak vždy veřejnými. Člověk tak gender nedělá nikdy jen pro sebe, vždy jde o dělání genderu pro někoho/co.

Gender v tomto pojetí je tedy aktem, který je vždy záměrný a performativní. *Genderová performativita* přitom zahrnuje určitou teatrální, dramatickou, či jazykovou a zároveň vždy podmíněnou konstrukci významu. Gender je již nazkoušeným aktem, ale ke svému přežití vyžaduje neustálou aktualizaci a reprodukci skrze jednotlivá představení, *performance*.¹² Bez těchto představení by se binární konstrukce genderu rozpadla. Skrze

¹⁰ Povinná heterosexuality, v originále *compulsory heterosexuality*, je pojmem, který ve svém díle zpopularizovala americká esejistka Adrienne Rich a vychází z teorie, že lidé se stávají heterosexuálními pod tlakem patriarchální a heteronormativní společnosti.

¹¹ Do češtiny se překlad anglického výrazu *masculine domination* dostal skrze vydání českého překladu stejnojmenné knihy Pierra Bourdieu (2001), a to jako *nadvláda mužů*. Tento překlad mi však nepřijde nejvhodnější, vzhledem k tomu, že odkazuje na muže jednotlivce, a nikoliv na systém, který ubližuje jak ženám, mužům i všem ostatním. Adjektivum *maskulinní* odkazuje na část binární kategorizace maskulinní/femininní, která má, jako vždy jedna část těchto kategorizací, nad tou druhou převahu.

¹² Je důležité rozlišit pojmy *genderová performativita*, která je vlastností genderu, co odkazuje na proces utváření identity a *genderové performance*, což jsou jednotlivá představení, která předpokládají určitou identitu, kterou předvádějí.

jejich neustálou repetici však zakrývá svůj vznik, a to s takovým úspěchem, že jejich autorky a autoři věří v jejich nutnost a přirozenost.

Záměrnost aktu spočívá v záměru jeho realizace, kterým je uchování genderu v binárním rámci. Performance tak zviditelňuje společenské zákony.

Butler (1988) v performativitě genderu vidí skýtající se možnost subverze norem, která má potenciál transformovat gender, tak, aby překročil svou binaritu. Pokud genderová identita tkví v opakování sedimentovaných aktů, tak je možné tento potenciál transformace najít v nahodilých vztazích těchto aktů, jelikož tato nahodilost umožňuje spontaneitu a volnost opakovat akty v jiném stylu, převracet binární vzorec, a tím podryvat jeho zdánlivou danost.

Akt, jehož záměrem je ohrozit normativní genderovou binaritu, může však být úspěšný jen v případě, že se jeho subverzi publikum poddá. V okamžiku, kdy akt vychází zevnitř binárního systému a opírá se o distinkci muže a ženy, mužnosti a ženskosti, či homosexuality a heterosexuality, ztrácí svůj subversivní potenciál a stává se z něj pouhá konformní parodie. Takové akty jsou tak vždy v ohrožení toho, že budou dominantním diskursem *domestikovány*.

Dle Butler (1999) dominantní diskurs hodnotí děláni genderu na špatné a správné, což je ale v rozporu s jeho performativní fluiditou. Přisuzování hodnotových soudů je nástrojem sociální kontroly a člověk je tak nucen žít ve světě, kdy jsou gendery jednoznačné a polarizované. Správnost děláni genderu poskytuje ujistění v tom, že existuje esence genderové identity a ti, kteří naopak nezvládnou dělat gender správně jsou sociálně sankcionováni marginalizací.

Význam v použití dvojice provázaných konceptů *genderové performativity a genderových performancí*, spatřuji právě v důrazu na „akčnost“ genderu, která spočívá nejen ve veřejné rituálnosti a významotvorné teatralitě, ale i v jejím potenciálu pomalu měnit zajeté kulturní vzorce. Ačkoliv Bourdieu formuluje *hexis*, ztělesněný habitus, o kterém jsem se zmínila již v kapitole 2.4., soustředí se spíše na zakořeněnost mocenských vztahů a sociálních struktur v těle, než že by v jeho projevech viděl přeryvnou sílu. Přesněji, uznává například určitou moc performativních řečových projevů, které říká *sociální magie*

(Bourdieu, 1977), ale přisuzuje ji pouze těm, kteří vládou, a vnímá ji tak jako nástroj k ovládnutí. (Butler, 1997)

Zatímco pro Butler je gender sociální temporalitou, Bourdieu v něm vidí spíše určitý model identity a když už mluví o možnosti změny, tak nesměřuje k činům jednotlivců, ale k nutnosti politické změny, a to ve formě sdruženého sociálního aktivismu. (Bourdieu & Wacquant, 1992)

2.7 Alkohol

Alkohol je dalším výrazným prvkem, který ovlivňuje události běžně spojované s Velikonočním pondělím. Jeho hojná přítomnost v tradici je ovlivněna tuzemskou kulturou, především však protíná fungování genderu a specifikuje jeho roli (nejen) o Velikonocích.

2.7.1 ...a česká společnost

Pivo chutné, levnější než voda – odhaduji, že tento živý mýtus je jednou z nejčastějších asociací s českou kulturou „zvenku“, což by už samo o sobě mohlo napovídat, jak „nasáklá“ česká společnost alkoholem je. V roce 2022 konzumace u dospělé populace přesáhla hranici 80 %. Denní pití přiměřených, ale i nadměrných dávek uvedlo až pětkrát více mužů, než žen. Prudký nárůst nákupu alkoholu je zaznamenán vždy před koncem roku, zásobování spíží podporují předvánoční marketingové slevové kampaně a Vánoce na lihu tedy nejsou považované za nikterak skandální. (Chomynová a kol., 2024)

Zdejší vřelý vztah k alkoholu se výrazně projevuje i o Velikonocích. Dle výzkumu agentury NMS Market Research 29 % populace považuje opilé koledníky za nejproblematictější součást oslav. (Lakatošová, 2023) Je přitom prokázáno, že nadměrné požívání alkoholu vede k větší agresivitě. (Beck & Heinz, 2013) Na takové chování mají navíc vliv osobní charakteristiky člověka, samotné očekávání, že alkohol způsobuje větší agresi a v neposlední řadě prostředí, která podněcují nepřátelské střety. (Obol a kol., 2005) Ať už je situace však jakákoliv, alkohol může přispívat k případům fyzického násilí na ženách, které nejsou při Velikonočním pondělí výjimkou.

2.7.2 ... a gender

Fakt, že muži statisticky za rok vypijí skoro dvojnásobně alkoholu než ženy, nelze vysvětlit pouze tím, že z hlediska biologie „více vydrží“ (Chomynová a kol., 2024). Dle

četných provedených studií, které braly v potaz rozdíl průměrné váhy mužů a žen, vypijí muži při jedné příležitosti o 30 až 100 % alkoholu více než ženy. Genderová disproporce příjmu alkoholu v průběhu času zásadně nekolísá a muži „vyhrávají“ nehladě na věk, vzdělání, příjem, rodinný stav, etnickou skupinu, náboženství, či místo narození/bydliště. (Lemle & Mishkind, 1989) Je však důležité poznamenat, že v konzumaci alkoholu existují mezi jednotlivými zeměmi velké rozdíly, což naznačuje silný vliv norem, hodnot a omezení dané země. (Wilsnack a kol., 2009)

Díky výsledkům z provedených výzkumů, které pracovaly s binárními kategoriemi muž/žena a rozčísly tak konzumentův nepoměr mezi nimi, můžeme tedy v rámci hledání sociologického pochopení takového rozdílu nahlížet na konzumaci alkoholu z hlediska genderu.

Můžeme alkohol vnímat jako genderový symbol, jehož význam se vyvíjí v závislosti na převládajících mocenských vztazích ve společnosti a skrze který lze vyjádřit vlastní příslušnost k určité sociální skupině a roli. (Eriksen, 1999)

Obot a kol. (2005) v rámci mezinárodní studie pro světovou zdravotnickou organizaci navrhly/i čtyři teoretické kategorie možných sociokulturních důvodů rozlišnosti ve vzorcích požívání alkoholu u mužů a žen. Jsou jimi povinnosti, moc, sex a riziko, s tím, že tyto důvody se mohou vyskytovat v různých kombinacích.

Muži v určitém sociálním kontextu mohou pít častěji v souvislosti s prokazováním jejich imunity vůči povinnostem, zejména v domácnosti, ženy naopak mohou pít méně právě kvůli větší odpovědnosti, kterou většinou za chod domácnosti nesou. Může to být proto, že opilost by mohla zhoršit plnění a *performování* jejich role, či kvůli většímu sociálnímu dohledu, který na ženy dopadá, když mají nést více zodpovědnosti za svou sociální roli.

Aktivita pití alkoholu byla dlouho rezervována jen pro muže, ženám byla odpírána. Jako privilegium tedy vyjadřovala mužskou nadřazenost. Kvůli této historické konotaci je nárůst konzumace alkoholu u žen vysvětlován sociálními změnami, které umožnily ženám zastávat *tradičně* mužské pozice ve společnosti. Najít konzistentní vliv placeného zaměstnání na pití alkoholu u žen se ovšem zatím nepodařilo a nepoměr zůstává výrazný i v této době. Například skrze popíjení v exkluzivně mužských skupinách se může tedy tento pocit nadřazenosti stále udržovat. Větší konzumace alkoholu u mužů tedy může

symbolizovat a zároveň posilovat mocenskou asymetrii vztahu mužů a žen, a to i skrze projevy agrese. Alkohol se pak tomu, kdo má k takovému chování sklony, stává berličkou. To pak může sociálně ovlivnit ženy, které naopak v konzumaci uberou, protože si uvědomují, že intoxikované jsou zranitelnějšími vůči agresi, která se nezdědka může zvrhnout v podobu sexualizovaného násilí.

Konzumací alkoholu ve velkém množství podstupuje člověk určitý stupeň rizika. Bylo přitom prokázáno, že lidé vnímají rizika v závislosti na genderu jinak, či mají k riskování odlišné sklony, což ovlivňuje jejich přístup k alkoholu. Schopnost přijmout velký objem alkoholu je formou podstupování rizika a lze ji pojímat jako součást demonstrování *mužnosti*. Takové riziko je pro ženy totiž ve skutečnosti ještě vyšší, a tedy méně zakoušené, neboť může mít nejen negativní fyzický dopad, ale také sociální. Opilost žen na veřejnosti je totiž přijímaná obecně hůře. (De Visser & McDonnell, 2012)

Alkohol jakožto *symbol maskulinity* je mnohovrstevnaté téma. Kulturně nese výraznou rituální funkci při přechodu z chlapectví do mužské společnosti. Všechny akty jako je objednávání, nabízení a přijímání alkoholu potvrzují mužnost jedince. Ta je oslavována sdíleným pitím, které dokáže navodit pocit jednoty a vytvořit dočasná „bratrská“ pouta. Pití ve skupině, při „mužských aktivitách“ svádí k intenzivnějšímu požívání, neboť to je známkou větší maskulinity, která je posuzovaná ostatními v kolektivu. Funguje tam tedy jistý sociální dohled, kdy je žádoucí „se toho nebát“, ale zároveň nad sebou neztratit kontrolu, jelikož přílišná intoxikace může ohrozit nezávislost, která je také ceněnou maskulinní hodnotou. „Ožirají“ se většinou mladí muži, často svobodní, kterým je společensky udělena největší volnost a kteří tak mohou ve spojení s touto aktivitou naplňovat důležité atributy tradiční mužské role, kterými jsou například nekonvenčnost, již zmíněné podstupování rizik, či projevy agresivity. (Lemle & Mishkind, 1989; Driessen, 1992)

Společnou konzumaci alkoholu v exkluzivně mužských skupinách se všemi jejími aspekty můžeme považovat za specifický typ *genderové performance*, neboť obsahuje specifické strategie, skrze které se v rámci skupiny konstruuje, reprodukuje a obhajuje maskulinita a které zajišťují maskulinní dominanci v jak sociálním, tak fyzickém prostoru.

Místo, na kterém se performance uskutečňuje, je veřejné, a to ve smyslu možnosti neustálého dohledu okolí, které performance potřebuje, neboť je ze své podstaty zaměřeno

na vystavování se. Klasickým místem, ve kterém je skrze performance vyjednávána maskulinita, je hospoda. Může jím být však i obývací pokoj u sousedů na návštěvě.

Výzkum z oblasti rurální sociologie naznačuje, že „veřejnost“, kterou performance vyžaduje je zároveň význačná pro rozšiřování maskulinní moci v rámci jedné komunity. Nedílnou součástí úspěšné performance v rámci takové komunity je přitom míra, do jaké muži dokáží navodit pocit "lokálnosti" nebo historické zakořeněnosti. Konstruovaný ideál vytváří představy o venkovskosti, které dále umožňují legitimizaci lokální mužské praxe jako odvěké formy, která ustavuje genderové vztahy.

Největší trik maskulinní performance spočívá v tom, že atributy správné maskulinity v ní nikdy nejsou přímo vyřčeny. Performance nechá hegemonní verzi maskulinity splynout s pozadím společenské praxe, čímž se stává nezpochybnitelnou součástí sociální interakce. (Campbell, 2000)

Druhým typem performance, ve kterém alkohol hraje ústřední roli a na který ten předchozí navazuje a dále ho utvrzuje, jsou domácí rituály, při kterých se setkávají muži i ženy. Tato performance podtrhuje jednotu ženy a muže v páru a konstruuje tím tak heterosexuální diskurs. Při těchto rituálech je často přítomný širší rodinný okruh, či dokonce rozšířená komunita, sousedé. Rituály zahrnují podávání a konzumaci alkoholu, přičemž podávání je spíše součástí ženské performance a příjem je mužskou doménou, která je utvrzována například kompetitivním testováním dosaženého stupně tolerance k pití. Předmětem diskuse a kritiky je často vzhled interiéru a hospodyně, případně podávané jídlo, které ženy připravují, a ze kterého se stává kulturní artefakt. (Gefou-Madianou, 1992)

3. Metodologická část

Ke zhotovení své práce jsem zvolila strategii kvalitativního výzkumu. V rámci něho je totiž možné se pítit po porozumění sociální reality a jednání lidí, kteří se v ní pohybují. Zároveň klade důraz na specifičnost a kontext studovaného fenoménu, což považuji vzhledem k vybrané tématice svého výzkumu za nezbytné k vytváření logických závěrů. (Novotná a kol., 2019)

3.1 Výzkumný cíl a výzkumné otázky

Jako výzkumný cíl jsem si stanovila snahu o hlubší pochopení legitimizačních strategií fyzického násilí v rámci rituálu velikonoční pomlázky.

Výzkumné otázky zní:

- Jakým způsobem je legitimizováno fyzické násilí páchané na ženách skrze rituál velikonoční pomlázky?
- Je možné identifikovat v rámci událostí Velikonočního pondělí projevy symbolického násilí a pokud ano, jaké to jsou?

3.2 Techniky sběru dat

Pro svůj výzkum jsem se rozhodla jít cestou polostrukturovaných rozhovorů. Jakožto kvalitativní metoda mi totiž připadá nejvhodnější vzhledem k charakteru mého výzkumu, výzkumným otázkám a výzkumnému problému. Umožnila mi se ptát na zkušenosti informantek a významy, které těmto zkušenostem přisuzují, z čehož jsem pak měla příležitost, s podkladem představené teorie, vyvozovat závěry v souladu s cílem výzkumu. (Novotná a kol., 2019)

Před provedením pilotního rozhovoru jsem si sestavila volnou strukturu rozhovoru ve formě tří tematických okruhů a s nimi souvisejících tří otevřených a poměrně obecných otázek. Posléze jsem kontaktovala svou vedoucí s konzultací těchto otázek, a ta mi navrhla jejich úpravu. Tu jsem učinila, avšak jelikož vada jedné z původních otázek se příliš nepromítla do kvality daného rozhovoru, rozhodla jsem se ho pro sběr dat použít. Tři vytvořené okruhy a tři související otázky zněly takto:

- Obliba Velikonoc celkově – způsoby (ne) účasti a důvody (ne)oblíby
 - Jaký máte vztah ke slavení Velikonoc?

- Charakter průběhu Velikonočního pondělí
 - Mohla byste mi přiblížit, jak klasicky probíhá Velikonoční pondělí, kterého se účastníte?

- Konkrétní vztah k rituálu šlehání pomlázkou
 - Jak vnímáte zvyk velikonoční pomlázky?

Snažila jsem se dodržovat pořadí otázek, v zájmu usnadnit si následné kódování, občas se však stalo, že jsem na danou otázku dostala odpověď dříve, než jsem se na ni stačila optat. Při rozhovorech jsem u sebe měla zápisník, do kterého jsem si psala tematické body, které mě napadly spontánně v reakci na vyprávění informantek. Když informantka dohovořila, doptávala jsem se podle těchto bodů, čímž byla celková struktura rozhovoru taktéž ovlivněna.

Rozhovory probíhaly na různých místech, jak osobně, tak v online prostředí, snažila jsem se co nejvíce vyhovět časovým možnostem informantek a zároveň jsem dbala na ty své. S informantkami jsem se tak setkala v kavárnách, přes zoom call, v jejich bydlištích a na jejich pracovištích. Zpětně přitom vyhodnocuji, že všechna prostředí kromě kaváren, kde bylo rušno, byla pro provedení rozhovoru vhodná.

Všechny rozhovory, které probíhaly osobně, jsem nahrávala na telefon, v případě online rozhovorů jsem využila možnosti nahrát si celý videohovor v aplikaci. Stopáž rozhovorů se pohybovala od přibližných dvaceti minut do přibližných čtyřiceti minut. Všechny rozhovory byly uskutečněny maximálně dva týdny před, či po Velikonočním pondělí roku 2024.

Původně jsem chtěla využít triangulace dat, tedy rozhovory doplnit ještě analýzou dokumentů a zúčastněným pozorováním, nicméně časová tíseň mé ambice výrazně zkrotila.

3.2.1 Zúčastněné pozorování během Velikonoc v roce 2024

Zúčastněné pozorování jsem přesto podniknula, ovšem s již nabitým vědomím, že bude sloužit pouze pro účely obohacení mé zkušenosti, popřípadě tematických doplnění v celkové analýze dat. Výběr lokality byl poměrně nahodilý, orientovala jsem se hlavně dle omezených možností, které se mi v tu chvíli nabízely, a nakonec jsem zvolila Jižní Čechy, okolí Strakonice, kde se nachází chalupa mé rodiny.

Sběr dat, která byla relevantní pro výzkum probíhal ve dvou fázích.

Nejdříve jsem pozorovala koledníky a kolednice v ulicích Strakonice, poté jsem jednu dvojici kolednic i zastavila, a dokonce se nechala *vyšupat*, na oplátku jsem se jich pak mohla zeptat na pár otázek. Jelikož jsem takovou situaci nečekala, otázky jsem pokládala intuitivně bez předchozí přípravy a s ohledem na spěch kolednic.

Druhá fáze již nebyla ve Strakoncích, ale probíhala ve vesnici, ve které se nacházelo mé útočiště. Tato fáze spočívala především v návštěvě sousedky, kterou jsem předtím osobně neznala, avšak ona znala mou maminku, která mě doprovázela. Po skončení návštěvy jsem ještě vyzpovídala kamarádku mé maminky, která se rozhodla tamní rituály nafotit.¹³

U těchto krátkých rozhovorů, které byly rozhodně méně formální nežli sada hlavních rozhovorů, jsem měla alespoň představu na co se budu ptát, a to, jelikož jsem tou dobou již měla tři z nich hotové. Neformálnost ještě podpořila absence nahrávání rozhovorů a časová stručnost. Data jsem zaznamenávala do poznámkového sešitu, co nejdříve po provedení rozhovoru, taktéž jsem učinila v případě první fáze sběru dat.

Jelikož jsem do lokality odjela čtyři dny před Velikonočním pondělím, využila jsem možnosti zúčastnit se ostatních zdejších velikonočních rituálů, které však vycházely z křesťanské tradice a neměly pro výzkum obsahový význam. Účastnila jsem se jich především se stejným záměrem, se kterým jsem přijela do lokality s předstihem, a totiž lépe zapadnout do zdejších poměrů, zorientovat se, seznámit se a vybudovat tak důvěru, která by mi pomohla vstoupit hlouběji do terénu. (Novotná a kol., 2019)

3.3 Výběr účastnic výzkumu

Jediným kritériem účasti na výzkumu, které jsem si, co do charakteristiky člověka vytyčila, byla žitá zkušenost s rituálem z pozice ženy, z čehož jsem ovšem předem vyloučila případy lidí, kteří rituál zažily/i jen párkrát v rámci návštěvy České republiky. Výběr jsem se rozhodla již více nezužovat, jelikož v rámci této práce se zaměřuji na zkušenost zejména z hlediska genderu.

Provedla jsem celkově osm rozhovorů s osmi ženami, v rámci výzkumu však nakonec budu pracovat jen s daty ze sedmi rozhovorů. Více o tom pojednávám v kapitole o etice výzkumu.

Kontakt jsem s nimi navázala buď napřímo, či skrze „prostředního člověka“. Přímo jsem kontaktovala dvě ženy, které jsem již znala. Nápad kontaktovat zrovna tyto dvě ženy vyvstal ze vzpomínky na jeden facebookový status, který jsem zaregistrovala před dvěma

¹³ Říkala jsem si přitom, že by bylo hezké s fotografkou spolupracovat a některé její fotografie ve své práci použít. Rituály, které však nakonec nafotila, nikterak nesoúvisely s pomlázkou, tudíž z plánu sešlo.

lety. Autorka psala o svém negativním vztahu k pomlázce a o tom, co pro ni takový rituál představuje.¹⁴

Pod příspěvkem se v komentářích rozhořela bohatá diskuse, ve které se křížilo spoustu různých názorů a dvě z příspěvatelek, Jana a Kateřina mi na jaře tohoto roku poskytly rozhovory, ve kterém své myšlenky rozvádějí. S ostatními jsem se propojila tak, že jsem se ptala různých svých známých, jestli neví o někom, kdo by na téma chtěl pohovořit. Touto cestou jsem se seznámila s informantkami Evou, Sofiou, Nelou, Emílií a Pavlou.

FIKTIVNÍ JMÉNO	VĚK	POVOLÁNÍ	MÍSTO BYDLIŠTĚ
Jana	53 let	OSVČ	Praha
Kateřina	47 let	Učitelka	Středočeský kraj
Eva	22 let	Studentka VŠ	Zlínský kraj
Sofia	53 let	Majitelka baru	Středočeský kraj
Nela	45 let	Redaktorka v rozhlase	Středočeský kraj
Emílie	38 let	Konzultantka EU	Švýcarsko
Pavla	35 let	Televizní dramaturgyně	Praha

3.4 Analytické postupy

Hotové nahrávky rozhovorů jsem přepisovala pomocí online webové verzi wordu, přepisy však obsahovaly spoustu humorných chyb, a tak jsem musela provést ještě mechanickou opravu přepisu dle nahrávek. Snažila jsem se přitom přepis upravovat jen do takové míry, aby byl čitelný. Například jsem často mazala výplňková slova, která se za sebou objevila víc než dvakrát, pokud jsem tedy náhodou neměla pocit, že těchto x slov má pro obsah výpovědi nějaký význam.

K analýze dat jsem využila metody kódování. To jsem si rozdělila na dvě části. Nejdříve jsem texty kodovala induktivně, to znamená, že jsem se při psaní kódů primárně

¹⁴ Necituji facebookový příspěvek z důvodů, že by mohl prozradit identitu informantek. Autorku jsem kontaktovala a ona mi udělila souhlas ke zmínění jejího příspěvku.

orientovala pomocí získaných dat, i přesto, že můj pohled byl již částečně zúžený teoretickým zakotvením.

Vzhledem k poměrně bohatému objemu dat, do kterého se následně promítnulo i množství kódů, jejichž analýza by přesahovala formát bakalářské práce a vyžadovala by mnohem rozsáhlejší teoretické zakotvení, jsem dále vyselektovala kódy, které mi přišly vůči tématu nejpodstatnější a zařadila jsem je do analytických kategorií. Tyto kategorie jsem nazvala: gender, symbolické násilí, fyzické násilí, maskulinita a strategie/adaptace.

Tyto kategorie mi dále pomohly data uspořádat, avšak při konečném sestavování struktury celé analytické kapitoly jsem se orientovala spíše dle témat, které z rozhovorů vzešly, které jsem se poté snažila pomocí kategorií analyzovat. Jedno téma se však rozhodně nerovnálo jedné kategorii, neboť jak témata, tak analytické kategorie byly v úzkém spojení.

Při psaní analytické části jsem zjišťovala, že data z rozhovorů využívám dost nerovnoměrně, a to ve smyslu množství použitých citací z jednoho rozhovoru. Některé informantky odpovídaly na vznesené otázky více a některé se dotýkaly témat, která byla pro výzkum důležitá méně.

3.5 Hodnocení kvality výzkumu

Jako největší limit své práce považuji čas, se kterým jsem velmi bojovala. Jsem ráda, že jsem se do riskantního kroku uskutečnit sběr dat až v dubnu¹⁵ tohoto roku pustila, avšak určitě si z celé zkušenosti odnáším ponaučení, že je v takové situaci nutné být na sebe přísnější a lépe si svůj čas strukturovat.

Ačkoliv se mi podařilo vytvořit v celku heterogenní vzorek, ve výzkumu figurují jen cis-ženy¹⁶, přičemž ty nejsou jediné, které by mohly splňovat hlavní kritérium mého výběru, tedy žitou zkušenost z pozice ženy, ve smyslu sociální kategorie. Tuto skutečnost nevnímám

¹⁵ Zúčastněné pozorování nešlo udělat jindy než na samotný den Velikonočního pondělí a provedení rozhovorů bylo taky vhodné směřovat k času, kdy informantky měly událost stále v živé paměti.

¹⁶ *Cisgender* označuje osoby, jejichž genderová identita koresponduje s jejich pohlavím opakem je *transgender* – Merriam-Webster. (ž.d). Cisgender. In Merriam-Webster.com dictionary. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/cisgender>

jako podstatné omezení vzhledem ke strategii výzkumu, ale spíše podnět k zamyšlení, který mě napadl, když jsem formulovala svá kritéria.

Ve výzkumu jsem se zabývala mnoha aspekty rituálu, které od sebe nelze jednoduše oddělit, neboť všechny určitým způsobem spolupracují na utváření jeho charakteru. Doufala jsem přitom v to, že se mi v analytické části podaří tyto aspekty pomocí teorie z jistého náhledu dekodovat a že po jejím přečtení bude jednodušší si tyto aspekty pospojovat a vidět je v jejich vzájemných souvislostech. Domnívám se, že jsem v mnoha ohledech “načala” nová témata, která by mohla být k dispozici dalšímu výzkumu. Zároveň i přesto, že jsem se snažila o tematické zúžení, tak spousta dílčích témat v mé práci zůstala hlouběji nerozebraná a práci tedy vnímám spíše jako velmi povrchové nahlédnutí z perspektivy, která dosud v akademické obci v kontextu daného tématu studována nebyla.

Přijde mi, že se mi podařilo nasbírat data s velkou vypovídající hodnotou, což vnímám z jedné strany jako úspěch, avšak z druhé strany se domnívám, že data byla tak významově komplexní, že se mi stala překážkou, a to ve chvíli, kdy jsem si uvědomila, že bych na jejich hlubší analýzu potřebovala širší teoretické zakotvení.

3.6 Etické aspekty výzkumu

Mou snahou bylo vést výzkum otevřeně, to znamená tak, aby se ženy, které se mnou dělaly rozhovor a poskytovaly mi informace, cítily, že jim i já kdykoli mohu poskytnout dodatečné informace, když bude třeba. Součástí této otevřenosti bylo i mé rozhodnutí odpovědět na otázky ohledně mé osobní motivace k výzkumu, zároveň když k tomu mělo dojít, tak jsem svou odpověď směřovala až ke konci rozhovoru, aby příliš neovlivnila způsob vyprávění informantek.

Na samém začátku rozhovoru jsem ponechala čas na obecné představení sebe a charakteru výzkumu, který provádím.

Poté jsem přešla k informovanému souhlasu, který spočíval v tom, že jsem všem informantkám jasně sdělila, že mohou od účasti na výzkumu v jeho průběhu kdykoli odstoupit a jejich data tím pádem nebudou použita. V případě souhlasu k nahrávání rozhovoru má možnost informantka kdykoliv požádat o jeho přerušení. K hotové nahrávce přístup jen já a získaná data budou použita pouze pro tento výzkum. Po jeho ukončení je nebudu v počítači dále archivovat. Zároveň všechny citlivé údaje, které by mohly daného

člověka identifikovat a tím ohrozit jeho právo na soukromí, budou anonymizovány, a to včetně jména.

Dovolím si zde popsat situaci, která se mi přihodila necelé dva týdny před odevzdáním práce. Jak již jsem zmínila v kapitole 3.3, rozhovorů jsem provedla osm, mohla jsem však použít jen sedm z nich. Stalo se tak z důvodu nedorozumění s jednou informantkou, která si vyžádala rozhovor po jeho přepisu autorizovat. Rozhovor jsem ji tedy poslala k autorizaci ve formě přepisu.

Přepisy rozhovorů jsem se snažila moc “neučesávat”, aby v nich zůstalo, co nejvíce výpovědní hodnoty, neboť často nezáleží pouze na tom, co člověk říká, ale i jak to říká. Snažila jsem se tedy postupovat tak, aby byl text čitelný a zároveň zachoval alespoň částečný charakter výpovědi, k jehož redukci nutně musí dojít, neboť v textu nelze zachytit vše, co se při rozhovoru událo, i když má snaha o zachycení prostředí setkání pomocí dodání jeho popisu by rozhodně mohla být ještě detailnější.

Autorizace textu byla zprvu zamítnuta úplně, informantka si podobu poslaného dokumentu představovala jinak. Sdělila mi, že se cítí být zneužita, i přesto, že jsem nepřekroutila jediné její slovo. Pochopila jsem, že pravděpodobně nastala chyba v komunikaci a pokusila jsem se jí lépe osvětlit postup mé práce a ujistit ji, že přepis nebudu publikovat celý.

Informantka se na bázi mého emailu a dle svého uvážení rozmyslela a dovolila mi data z rozhovoru použít, až na pasáže, které vyznačila, jak jsme se domluvily. Dalším háčkem však byla anonymizace dat, jež je součástí standardizovaného postupu kvalitativního výzkumu. Informantka si však data, včetně svého jména, anonymizovat nepřála. Po konzultaci s mou vedoucí práce jsem se rozhodla data z rozhovoru s danou informantkou ve výzkumu nepoužít. Napsala jsem o tomto rozhodnutí informantce, a ta mi odpověděla, že pokud její názor nutně potřebuji, můžu přece jen anonymizovaná data použít. Navzdory této odpovědi a také bohatosti dat z onoho rozhovoru, jsem své rozhodnutí již nezměnila, neboť si po celé zkušenosti nejsem jista, zda by informantku finální výsledek nemohl nějakým způsobem poškodit. Na závěr musím dodat, že by možná celá situace dopadla jinak, kdybych

informantce přepis poslala ihned po jeho zhotovení. Minimálně bych si ušetřila čas, který jsem analýzou rozhovoru strávila.

Je nutné podotknout, že kapitola 2.5.2 vznikla vlivem onoho rozhovoru, nicméně jsem se ji rozhodla v práci ponechat, neboť za prvé neodkazuje výlučně k datům z tohoto rozhovoru a za druhé mi přijde, že své místo v teoretické části by mohla mít i bez jejímu vztahování k mému empirickému výzkumu.

3.7 Situovanost a sebereflexe výzkumnice

Měla bych začít tím, že má pozice vůči tématu vychází z osobní kritiky, což z ní automaticky činí práci aktivistickou. Tak silná pozice tedy může vytvořit zaujetí, které se do určité míry mohlo promítnout ve všech stádiích výzkumného procesu. Existenci takové osobní předpojatosti jsem se však snažila reflektovat od začátku.

Například v rozhovorech jsem se snažila být co nejotevřenější a zároveň si dávat pozor na bezprostřednost svých reakcí, jelikož vím, že jsem poměrně expresivní člověk. V žádném případě jsem nechtěla u informantek vyvolat pocit, že je za jejich názory, jakkoliv soudím. V procesu pročitání jednoho rozhovoru jsem si však zpětně uvědomila, že jsem v jednom momentu neohlídala znění jedné z mých otázek. Přesněji, na způsobu, kterým jsem tuto otázku položila bylo poznat, že se v reakci na sdělení jedné z informantek snažím svou otázkou informantku “zavést” k určitému typu odpovědi.

Vícekrát se v interakci s informantkami stalo, že chtěly vědět, z jakého důvodu jsem si téma práce vybrala, popřípadě přímo jaký mám vztah k rituálu pomlázky já. Rozhodla jsem na tyto otázky odpovídat ke konci rozhovoru. Ze začátku jsem svou pozici vysvětlovala již po vypnutí záznamu, jelikož jsem si říkala, že to nebudu chtít přepisovat. Zajímavým jevem bylo, že po tom, co jsem “vyložila své karty na stůl”, se nejedna informantka o svém vztahu k pomlázce rozmluvila mnohem podrobněji. Tyto informace poskytnuté po ukončení nahrávání jsem si jen v útržcích zapsala do terénního deníku, ale jako data jsem je ve výzkumu nepoužila.

Do jisté míry setkání mohlo ovlivnit také to, zdali jsem se s informantkou předtím již znala, či ne. I přesto, že součástí výzkumu jsou ženy, které znám osobně, dbala jsem na to, aby nebyly z mého nejbližšího okruhu, jak co se týče vazby, tak co se týče osobních názorů. Musím však připustit, že s jednou informantkou rozhovor probíhal poměrně dost

konverzačně a když se mě informantka v průběhu zeptala na mé zkušenosti a východiska, sdílela jsem je hned, jakmile se zeptala. Toto rozhodnutí vedlo k tomu, že zbytek rozhovoru měl charakter podobný debatě, i přesto jsem však měla na paměti, že nesmím svůj názor informantce tlačit a nikterak vyvracet, či popírat ten její. Informantka v jednu chvíli začala plakat a já v reakci na ni potom také. Dalo by se tedy říct, že jsem tímto v roli výzkumnice selhala a nenechala si od tématu patřičný odstup. Toto se však stalo až ke konci rozhovoru a v momentě, kdy se to stalo, jsem již věděla, že naše role informantky a výzkumnice musíme obě opustit.

Když jsem si zpětně pouštěla nahrávku rozhovoru, byla jsem přesto všechno ráda, že jsem nahrála i svou pozici, jelikož i ta se v průběhu výzkumu vyvíjí a já tak měla možnost si ji srovnat a ujasnit. Zároveň mi obecně formulování své pozice před informantkami pomohlo k jejímu usazení, jakkoliv mi to přišlo náročné.

Faktorem, který zcela jistě ovlivnil proces výzkumu, byl můj gender. Už jen samotný výběr tématu jistě souvisí s tím, genderem, neboť vycházím z osobní zkušenosti s pomlázkou z pozice člověka, který byl vnímán a vychován jako holka, a tudíž ke mně tak bylo přistupováno i v průběhu pomlázkového rituálu. Když jsem poté, jako žena slyšela vzpomínky ostatních žen, mohla jsem se k jejich zkušenostem lépe vztáhnout a téma mě začalo zajímat ještě mnohem více. Gender mohl ovlivnit i interakci s informantkami, které ve mě mohly mít větší důvěru z důvodu sdíleného genderu, a tudíž větší možnosti sdílené zkušenosti, jak by řekl Bourdieu (2000), sdíleného genderovaného habitu. Tak jsem mohla mít v důsledku přístup k širšímu a hlubšímu myšlení, než kdybych byla genderu odlišného.

Zároveň téma, o kterém jsem s informantkami vedla rozhovor nebylo zatím dost dobře pojmenované. Probírat téma, které není součástí typického veřejného, či akademického diskursu je u feministických výzkumů běžnou záležitostí, je však o to více důležité být jako výzkumnice opatrná na pojmenovávání zkušeností informantek. I toho důvodu jsem se snažila co nejvíce ve své analýze využívat slova a fráze informantek. (Reinharz & Davidman, 1992).

Uvědomuji si také svou pozici vůči informantkám, které do mě tím, že se mi svěřovaly s často dost intimními zážitky, vložily svou důvěru. Snažila jsem se tak, aby jejich výpovědi v textu nebyly úplně vytržené z kontextu. Nicméně už jen tím, že jsem jako výzkumnice v

rámci tvorby struktury práce rozhodovala o tom, které pasáže se do textu dostanou, jsem zasáhla do čisté celistvosti jednotlivých vyprávění.

4. Analýza a interpretace sebraných dat

V této kapitole se pokusím analyzovat a dále interpretovat data, která jsem sebrala z mnou uskutečněných rozhovorů.

Čtenářstvo bych měla v této části upozornit, že některé pasáže, které jsou obsažené v následujících podkapitolách, obsahují popis fyzického násilí, který by u někoho mohl při čtení vyvolat nepříjemné pocity.

4.1 Vztah k oslavám Velikonoc obecně

Předtím než provedu analýzu dle dílčích témat, představím postupně všechny informantky výzkumu a jejich vztah k velikonočním oslavám obecně. Tyto krátké vizitky píšou, abych přiblížila prostředí, ze kterých informantky vychází. Dodat stručný kontext mi přijde důležité v rámci uvědomění, že rituál pomlázky není izolovanou událostí, ale součástí celé kompozice tuzemského svátku, vůči kterému se informantky mohou vztahovat různě, což může ovlivnit i jejich pohled na samotný rituál.

4.1.1 Eva

První informantkou, která mi poskytla svůj čas, byla dvaadvacetiletá Eva. Setkaly jsme se online, přes aplikaci Zoom, jelikož Eva je právě na studijním výjezdu v zahraničí.

Eva se zatím účastnila Velikonoc každý rok svého života a z jejího vyprávění jsem pochopila, že pro ni byly a stále jsou výraznou událostí v jejím životě. Ona i její rodiče jsou součástí folklórní komunity, což podle Evy výrazně ovlivnilo vztah rodiny k oslavám Velikonoc. Je to právě komunitní aspekt tradice, který ji k ní nejvíce poutá, což podporuje i fakt, že pochází z městské části jednoho moravského města, která je, jak popisuje, spíše „vesnická“.

„Sousedí se tam vlastně všichni znají, já, když jsem tam vlastně vyrůstala, tak prostě vím, jak to vypadá u každého doma. Fakt jako máme tam hodně přátelské vztahy spolu.“

Eva vnímá Velikonoce především jako příležitost, u které se může potkat s blízkými a známými, které neviděla celý rok. Velkým zlomem ve vnímání Velikonoc u ní tak nastal v období puberty, kdy si již mohla zavát na návštěvu i své vlastní kamarády. Jako přidanou hodnotu také zmiňuje trávení času nad přípravou velikonočních vajíček, který je, jak popisuje, vyhrazený *jen pro ni a její mamku*. Je to čas k vzájemnému popovídání, na které za každodenního běhu není zas takový klid.

4.1.2 Kateřina

Podobně jako Eva, pro kterou jsou Velikonoce hlavně oslavou jara, i Kateřina od svého dětství primárně přijala pohanskou linii tradice. V dětství měla k tradicím poměrně neutrální vztah a až v dospělosti začala mít velikonoční rituály ráda, a to proto, že v nich začala spatřovat význam, který ji začal těšit. Když se Kateřina minulý rok na jaře s rodinou přestěhovala do nového domu, měla obavy, že je nikdo ze sousedství na Velikonoční pondělí nenavštíví, protože jsou v lokalitě noví. Když k nim přece jen přišla jedna celá skupina lidí, Kateřina vnímala jejich návštěvu jako požehnání toho, že *tradice pokračuje a svět se dál točí ve správném rytmu*.

4.1.3 Jana

Mou další informantkou je Jana, která vyrostla na sídlišti a oslav jara v přírodě si tak moc neužila, avšak právě na sídlišti se poprvé, s velkým uchvácením setkala s pomlázkovým rituálem. Letos měla v plánu trávit Velikonoce střídavě na chalupě, tam upéct beránka a obarvit vajíčka a poté v Praze, kde chtěla jít se svým mužem na pašije. Smysl dodržování tradic vnímá v jejich cykličnosti, díky které se člověk může v myšlenkách vrátit v čase, což pro ni má terapeutický účinek.

4.1.4 Nela

Informantka Nela bydlí se svou rodinou ve středočeském maloměstě, ve kterém je chození s pomlázkou po sousedech poměrně rozšířenou zvyklostí. Tato tradice ji nevadí, vyzdvihuje její setkávací funkci. Od malička vnímá Velikonoce spíše jako oslavy jara a s rodinou dodržuje především pomlázkou, a kdyby měla čas, tak na zelený čtvrtek upeče jidáše. Čas ale většinou nemá.

4.1.5 Emílie

Informantka Emílie Velikonoce již neslaví, od dob vyššího studia totiž bydlí v zahraničí. Chtěla by, aby její dcera jednou české Velikonoce zažila. Jejím manželovi cizinci, kterému o jejich průběhu vyprávěla, se nápad ale moc nepozdává. Období Velikonoc z dětství má Emílie spojené s každodenním chozením do kostela, povinným plněním zahrady v rámci jarních příprav a s všudypřítomností alkoholu.

4.1.6 Sofia

Informantka Sofia je původem Italka a do Čech přijela až v dospělosti, takže dětské vzpomínky na Velikonoce nemá. Vyrostla ve striktně katolickém prostředí a když se poprvé v Čechách pořádně střetla se zdejšími zvyky pohanského původu, byla nadšená a hlavně pobavená. V Itálii se na škole učila o slavnostních rituálech v předkřesťanském impériu, o kterých hovoří v souvislosti s jejich podobností k symbolice velikonoční pomlázky. Když popisuje charakter oslav Velikonoc v dnešní Itálii, vyjádří úžas nad prožitým kulturním kontrastem:

„celibujeme tam do neděle, to je ta úplně nejvíc nefyzická oslava, protože Kristovo tělo se anuluje a on se dostane dál, není úplně jasný, v jaký substanci, protože on je tělo, ale ve stejný moment už není tělo, a to je takové to nefyzické pokračování, taková renovace a do téhle metafyzické oslavy vy dáte „šup šup“ juhuhuu (směje se), „tady u nás je to zakázaný 1500 let a tady ještě to maj!“, navíc na Velikonoce, to je úžasný.“

Velikonoce slaví každý rok ve středočeské vesnici, primárně se svým sousedstvem, jehož většina se do událostí Velikonočního pondělí každoročně zapojuje. Vzpomíná na jednoho souseda, který vedl průvod s ozdobeným traktorem a na to, jak poslední domácnost, ke které průvod došel, měla vždy připravený oběd pro všechny. Komunitní aspekt je tedy v rámci oslav pro Sofiu také důležitý.

4.1.7 Pavla

Pro informantku Pavlu jsou Velikonoce svátkem, který celkově příliš neslaví, a dokonce se mu spíš vyhýbá, což odůvodňuje zkušenostmi z mládí, kdy ostatní zážitky zastínil rituál velikonoční pomlázky, který ji vždy přímo *odpuzoval*. Doma s manželem

Velikonocům nevěnují moc pozornosti, přijde jí, že to ještě nemusí řešit, dokud nemají vlastní děti. Na rozdíl od informantky Nely, jejíž muž vždy trvá na tom, aby celá rodina na Velikonoce zůstala doma, Pavla v minulých letech volno využila k tomu si zajet někam na dovolenou, ač by se i nějakého jarního svátku účastnila ráda:

„Je to až škoda, že vlastně jak k tomu mám takovej víc negativní vztah, tak to nevyužívám tak, že bych to oslavila jako nějaký jarní svátek, ale spíš to fakt vnímám čistě jako prostor, kdy mám možnost nejít do práce.“

Letos však strávila Velikonoce příjemně, jelikož jela za svými rodiči, kde společně s rodinou barvila vajíčka po starém způsobu její babičky, který s ní dělávala, když byla malá. V návratu k těmto tradicím a kreativitě při tvoření vajíček vidí Pavla smysl. Je to tedy určitá kontinuita, kterou na tradici má ráda, podobně jako například Jana.

4.2 Přípravy

Přípravy na Velikonoční pondělí jsou integrální součástí oslav. Muž si tradičně plete vlastní pomlázku a žena připravuje velikonoční pokrmy, stará se o to, aby bylo v momentě, kdy přichází první koledníci vše přichystáno a v neposlední řadě zdobí velikonoční vajíčka a kraslice. Do příprav zahrnují i očekávání spojená s příchodem návštěvy koledníků.

4.2.1 “ženské” úkoly

Vykonávanou činností, která propojila výpovědi všech informantek bylo zdobení vajíček.

Sofia je výtvarnou umělkyní a zároveň učitelkou malby, není tedy moc překvapivé, že každý rok už osmnáct let seskupuje své sousedy a kamarády na skupinové nedělní malování vajíček. Většinou sice barví ženy, ale nikoli výlučně, občas se přidají i jejich partneři a italští kamarádi, kteří jsou z aktivity nadšení, protože to pro ně představuje něco nového a neobvyklého, jak popisuje Sofia. Dodává, že jim vůbec nezáleží *na nějakých daných rolích*.

Je zřejmé, že kultura ovlivňuje společenské poměry a zkušenosti, což jsem krátce tematizovala na příkladu české společnosti v teoretické části o alkoholu, jemuž se budu věnovat i dál v analýze. Kulturní vliv ve vnímání povahy tradic je patrný i u Sofii a jejích přátel. Představy o genderových rolích jsou z určité míry závislé na kultuře, což je důležité si uvědomit, avšak není v rozsahu mé práce je vzájemně hlouběji porovnávat.

Jak již jsem zmiňovala v úvodních „medailoncích“, Eva má barvení vajíček v oblibě především proto, že má možnost si „pořádně“ popovídat se svou matkou. Eva si z dětství vzpomíná, jak se stala součástí „barvicí party“ maminek, když byla mezi dětmi matčiných kamarádek, se kterými matka trávila mateřskou dovolenou, jako *jediná holka*.

I Pavla letos barvila vajíčka, a to také v exkluzivně ženském kruhu, po boku své matky, sestry a dvou neteří.

Emílie si z dětství zase vzpomíná na svou zábavnou tetu, která vždy přijela na návštěvu o velikonoční sobotě, a ještě spolu s Emíliinou matkou zdobily perníčky, pekly mazanec a u toho si povídaly.

Kromě aspektu „ženské pospolitosti“, zde můžeme nahlédnout i do genderově-socializačního aspektu události, hodného hlubšího prozkoumání. O socializaci jakožto procesu, skrze který jsou společenské struktury vpisovány do habitu ve formě dispozic, jsem se stručně zmínila v kapitole 2.3.

Jana o Velikonocích širší společností sice obklopena nebyla, nicméně namalovat pár vajec v plánu měla, to však pouze v případě, že dostane strach z příchodu nějakého koledníka:

„Velikonoční radovánky budu dělat tak, že samozřejmě upeču beránka, možná v sobotu namaluju nějaký kraslice, nějaký vajíčka obarvím, ale není to jistý, protože za mnou už nikdo nechodí, ale bojím se právě, že pokud tam budu v pondělí, že tam nějaký místní přijdou, takže pokud se budu bát, že můj soused přijde, tak nějaký vajíčka udělám“

Vyjádření obavy z toho, že existuje možnost, že by *přece jen někdo mohl přijít*, poukazuje na přítomnost genderové role, jejíž očekávání naplnění se váže ke konstrukci femininity. Reprodukci genderovaného chování, které není vynucováno přímým nátlakem, nýbrž se váže ke komponentům symbolického násilí, a to *spoluúčasti* a *souhlasu*, jsem blíže popsala v teoretické části, v kapitole 2.4. Zároveň je na místě připomenout, že gender je vždy performován pro někoho, jelikož je, co do své legitimizace, na publiku závislý. (2.6.2.2)

Za zmínku stojí i samozřejmost, se kterou Jana plánuje na Velikonoce péct. Tímto způsobem realitu přípravy popisuje i informantka Emílie, když popisuje, co všechno se

připravovalo doma, když byla malá: „...prostě u nás se dělaly vajíčka, perníčky, beránek, mazanec, prostě hodně toho dělala mamka samozřejmě...” Tato “samozřejmost” by mohla evokovat přetrvávající zdání o přirozenosti ženské genderové role, která zakrývá svůj vznik její neustále opakovanou praxí. (2.6.2.2) Tímto však nechci říct, že by informantky vědomě považovaly tuto roli za přirozenou, a tedy za nutnou. Nicméně už jen to, že je takové slovo součástí jejich popisu, indikuje, že příprava velikonočních pokrmů je do jisté míry stále považovaná za ženskou doménu. Také chci podotknout, že vnímám jistou významovou nuanci mezi tím, jak dané slovo obě informantky používají, totiž, že v případě Emílie mám, v závislosti na tom, jak jsem pochopila její přístup k Velikonocům obecně, dojem, že „genderovanost“ přípravy vnímá a skrze tento komentář ji reflektuje.

Nela také barví vejce o samotě, a to především z důvodu úspory času:

„No, já jsem teda taková trošku netrpělivá matka, která tu spolupráci s těma dětma úplně nevíta, protože je to všechno potom strašně dlouhý a špinavý a když jako spěchám, tak si to radši udělám sama, takže se přiznám, že teda ty vajíčka jsem nabarvila já. Mám na to už přesnej systém: sklenice od okurek, do toho ta voda, ocet, barva, v každý červená, modrá, žlutá, takže vajíčka jsou “fik fik “a je to nabarvený.”

Nela se s barvením vajec nikterak „nemaže“. Má už zajištěný způsob, který je funkční ve své rychlosti a je znát, že činnost rozhodně nedělá poprvé, naopak, z jejího popisu působí rutinovaně. Tato „osvědčená zavedenost“ může být chápána jako vlastnost, která zakrývá performativní charakter genderu, který je právě opakováním těchto sedimentovaných aktů neustále aktualizován a reprodukován. (2.6.2.2)

Zároveň z citace lze v několika pasážích vnímat tlak z časové náročnosti příprav, který způsob jejich provedení značně usměrňuje a zároveň je možné, že vede k sebe-označení *netrpělivá matka*.

Zajímavá je také forma, kterou mi informantka sdělila, že vajíčka barvila o samotě, a to *přiznáním*. Přítomnost takové formulace mohl vyvolat způsob, kterým jsem se na otázku zeptala:

„...a vajíčka barvíte nějak dohromady, v nějakým kruhu ženským nebo...?”

Informantka si tedy mohla mou polo-uzavřenou otázku vyložit tak, že skrytě naznačuji, že by snad *měla* tuto aktivitu dělat v pospolitosti s někým. To mohlo vyvolat pocit z nenaplněného genderového očekávání. O takových očekáváních hovoří Bourdieu v souvislosti se způsobem, jakým si člověk osvojuje schémata hodnocení druhých. Očekávání ženskosti se může například promítnout do způsobu, jakým žena dbá na veřejný obraz své rodiny a své role v ní. (2.3)

4.2.1.2 očekávání

Velikonoční přípravy se velkou mírou odvíjí od očekávání připravujících, a to jednak očekávání spojenými s příchodem koledníků, ale také od očekávání spojené se vlastní rolí v rituálu. Velkou roli při jejich tvorbě hrají představy, strategie a významy, které účastnice rituálu přisuzují. Tato očekávání, spolu s určitými nepsanými pravidly průběh pomlázkového rituálu zastřešují, i přesto, že jeho samotný charakter se může v každé domácnosti lišit, a to například v závislosti na regionálních zvyklostech, míře prožívání, či individuální oblibě události.

Pochopila jsem, že informantka Eva si chvíle před příchodem koledníků vyloženě užívá. Dokonce se se svými kamarádkami z folklórního souboru domlouvá vždy předem, jestli se u někoho doma *neshluknout* a jakým způsobem budou za sebou *poskládané*. Popisuje mi vnímání adrenalinu, který se jí vyplavuje, když organizuje přípravy, tak aby bylo vše v čas nachystané:

“...každopádně já to trošku zkusím popsat, jak to vypadá u nás na to Velikonoční pondělí, takže vstaneme spolu, posnídáme spolu, já už začnu šilet a chystám všechny věci, masle, vajíčka a tak dále, protože to je potřeba mít vždycky vybavený a taťka s bráchama, tak ti potom jdou vlastně po příbuzných, tetičkách, babičkách, sousedkách, takhle vlastně na návštěvy a já a mamka zůstáváme spolu doma.”

Když Pavla vzpomíná na to, jak po Velikonocích ještě celý týden doma jedly jenom pokrmy z vajíček, podobně jako Eva zmiňuje potřebu vybavenosti a správné organizace, kterou měla její matka, když se chystala na příchod návštěvy:

„Takže to je taky takový jako – vybalancovat, kolik toho udělat, kolik přijde lidí no a aby to nebyla ostuda, že nejsou jako hezky nazdobený, nebo že jich není dost, tak to taky bylo takový, jako...že se tam projevoval nějaký apel na to, aby to probíhalo, tak jak má“.

Koledníci by měli stihnout obejít všechny domy před polednem, takže se může stát, že na někoho zaklepou v časných ranních hodinách, čímž odstartují rituál, jehož zdařilý průběh bývá na přípravách závislý. Časová náročnost je tedy důležitým aspektem jak příprav, tak události samotné.

Eva mi vypráví, jak koledníci vždy chodí již okolo sedmé ranní, což pro ni znamená časně vstávání:

„No, jakože zaspala jsem poprvé, na svoje první Velikonoce se souborákem, protože jsem fakt nečekala, že přijedou tak brzo a přijeli asi o půl osmé a já jsem ještě spala, tak to bylo skvělý (směje se). Ale měla jsem všechno nachystané, všechno dobře proběhlo... takže já jsem je slyšela a úplně jsem měla šok, jak když zaspíš do školy, já jsem se v životě takhle rychle nevypravila podle mě, tak jsem šla rychle otevřít dveře a teď, já jsem měla všechno nachystané naštěstí, takže to nebyl problém.“

Akt „chystání se“ tedy můžeme chápat jako důležitou součást zdárného průběhu rituálu. Repertoár pohoštění je přitom široký – základem jsou vajíčka, jelikož ta jsou nezbytná k dokončení celého rituálu, nadílkou bývají i sladkosti pro děti, někdy se dokonce objevuje peněžní „výplata“. Dále je zvykem mít něco k zakousnutí, což bývá také tradičně připraveno v domácí „dílně“. V neposlední řadě se v mnohých domácnostech podává nějaký typ alkoholu, což je fenomén, o kterém pojednávám jak výše 2.7, tak se mu budu věnovat níže v analytické části.

Pohoštění také nemusí být jedinou náplní přípravy, neboť domácnost je při této události vystavena očím hostů, a tak údržba jejího vzhledu může být také na programu dne. Celková příprava může zabrat tedy mnoho času.

Je tedy vyžadován určitý stupeň organizace, *aby to probíhalo, tak jak má* a aby nenastala nepříjemná situace, která by sváteční událost mohla porušit, či dokonce vyvolat ostudu, jak popisuje Pavla.

Tento pocit ostudy by se dal vyložit jako pocit selhání při děláni genderu, které je očekáváno v rámci předjímaného scénáře aktu, ve kterém všichni performují svou *předepsanou* roli. Zároveň se na očekávání „přípravenosti“ která je na hostitelky kladena, či ji na sebe hostitelky kladou samy, můžeme dívat jako na důsledek genderových dispozic, které jsou vepsané v habitu a vyjevují se v tělesných zvycích, či pocitech člověka.

Emílie popisuje argumenty, které její rodiče používali, aby zbytek rodiny *zatahli* do aktivního udržování tradice a kromě příprav, kterých se musela se sestrou povinně účastnit, zmiňuje, že jim byla vštěpována potřeba koledníků *uctít*. Potřeba vyjádření úcty se u matky Emílie dále projevila v rozšíření pohoštění, které pro koledníky zajišťovala.

O vyjadřování úcty jako příkladu schématu genderovaného vnímání se zmiňuje Bourdieu v souvislosti s nevědomou spoluúčastí na reprodukci struktury nadvlády. Opět se zdá, že Emílie se o této touze po uctění vyjadřuje s jistým nadhledem, který jako by poukazoval na to, že nějakou skrytost sociálního významu této situace vnímá (viz kapitola 2.4.)

Situaci, na které se projevily vliv očekávání popisuje Nela, když vypráví o své zkušenosti s hoštěním neboli *uctíváním* koledníků:

„...to zrovna první partička, co přišla, to bylo asi pět kluků, takovejch kolem těch sedmi až deseti let, a tak vždycky jim takhle dám velkou mísu, kde jsou vajíčka vařená, kde jsou ty sladkosti a oni si teda můžou vybrat. No tak hmátli poprvé, podruhé, a když hmátli potřetí, tak už sem je teda zarazila, protože jsem jim vysvětlila, že mají přijít i další, že oni jsou první, takže ti mi to pěkně vybrali, ty mi vybrali tak půlku těch největších zajičků a oveček, no, ale potom teda jsem to ještě vychytala, že jsem nakoupila asi nejmenší čokoládová vajíčka, která existujou a těch jsem nakoupila hodně, takže se nakonec dostalo na všechny teda i když někteří už dostali jenom malinký vajíčko. No ale po loňské zkušenosti, kdy k nám právě přišlo asi těch třicet koledníků a už jsme jim teda neměli fakt co dávat, tak jsem to teda vyřešila takhle.“

Nela měla nějaký zaběhnutý postup a od malých koledníků určité očekávání, které však nenaplnili, a tak jim správný scénář situace vysvětlila. Zkušenost si však odnesla do dalšího roku a svůj postup vylepšila, aby mohla, v moment rituálu, dostatečně návštěvu pohostit, a tím, interpretuji, splnit svou očekávanou roli hostitelky. Vylepšení obsahu pohostění lze přirovnat k aktualizaci genderu skrze jednotlivou *performance*, která je dle Butler pro jeho přežití jakožto nazkoušeného aktu nutná.

4.2.2 „mužské“ úkoly

Chtěla bych zde pro kontrast okrajově uvést příklad „mužských“ činností, které při rozhovorech informantky komentovaly.

V rámci městské části, kde Eva vyrostla, si sousedé vymysleli svou vlastní tradici. Eva mi o tomto folkloru vypráví historku:

“...chlapi na to velikonoční pondělí dělali report, co je potřeba u které ženské opravit, nebo co tam je za nějakou chybičku v té domácnosti a třeba moje babička a moje mamka, tak jednou na Velikonoce mi říkali, že prostě zapoměly na stůl dát párátka, takže do teďka prostě u nás doma je taková historka, že jako “hlavně nezapomenout párátka, to bychom zas dostaly” a dělaly se takové prostě jako poznámky, že ti souboráci, kteří chodili takhle po těch domácnostech, tak si dělali poznámky jakože co, kde chybělo a když byli u nás souboráci a ještě tohle se dělalo, tak si všimli, že máme prostě prasklou kachličku v chodbě a zapsali si to a já jsem to brala jako hroznou prostě potupu, jsem si říkala “no tak to ne” takže jsem tátu donutila, aby tu kachličku do dalšího roku opravil a oni to další rok už nedělali právě tady jako, nevím, kontrolu domácnosti.”

Jak jsem již naznačila výše, návštěva může obsahovat hodnotící element, který je v ní většinou skrytý. V tomto úryvku muži však vystupují otevřeně jako ti, kteří „tradičně“ kontrolují stav domácnosti. Je to tedy činnost, která je očekávaná těmi, které¹⁷ se o údržbu domácnosti starají. Hodnotící element lze zachytit v uvedené představě, že v domácnosti se může vyskytnout *chybička*, jako například absence párátek na jídelním stole. Eva popisuje, jak se cítila poníženě, když jednou mužská návštěva našla v domácnosti takový nedostatek

¹⁷ Zde používám generické femininum schválně, a to proto, že jsou to většinou ženy, na které o Velikonocích případně starost o domácnost.

a postarala se o to, aby do příští návštěvy takového charakteru zmizel. Anekdota končí tím, že „kontrola“ nečekaně nepřišla.

Tato příhoda by se dala opět interpretovat jako snaha o vylepšení čili aktualizaci dělání svého genderu, jehož správnost je závislá na potvrzení vnějšího pozorovatele. Celá událost by se dala považovat za součást domácího rituálu, při kterém se setkávají ženy s muži, přičemž jedním z témat nezřídka bývá vzhled interiéru, jak píše Gefou-Madianou (1992). O tomto typu rituálu se zmiňují v kapitole 2.7.2.

Když Eva mluví o přípravách na Velikonoční pondělí, nezapomíná uznat náročnost „mužské“ role, jejíž správné odehrání také vyžaduje určitý stupeň organizace:

„... myslím si, že i pro ty kluky je to organizačně celkem náročné, že vlastně oni to mají rádi, protože jako celý den chodí, jsou spolu a pijou a jí a prostě navštěvují nás. Takže si myslím, že jako pro ně je to taky jako paráda, ale i tak jako musí to vždycky nějak vymyslet, aby nás všechny stihly objet, aby všechny stihly navštívit, aby prostě se na někoho nezapomnělo a aby se asi udržela ta tradice nějak no.“

Eva popisuje náplň mužské role, která je také velmi sociální. Zmínka o „pití“ poukazuje na jeho normalizaci v rámci události. Zároveň je zde opět vidět důležitost, která je přikládána kontinuitě tradice v její naplněné podobě.

Muži si tradičně pomlázku, kterou pak používají, pletou. Podle průzkumu NMS Market Research ji zvládne uplést 55 % českých mužů, ale i 30 % českých žen. (Lakatošová, 2023)

K tomu, jak vnímají symboliku rituálů a předmětů potřebných k jeho vykonání informantky, se ještě dostanu níže, přijde mi však na místě uvést komentář Sofie, která se symboliky týká, ale také poukazuje na další aspekt „mužské“ role při události:

„...mě spíš jako baví to, že ten největší soud je, kdo to má delší, víš, jako že oni musejí ty kluci to plést a kdo je šikovnější, ten splete víc proutků dohromady, ale ty kluci mezi sebou se takhle paráděj, kdo to má delší, kdo to má větší a mně to připadá tak vtipný, a to je tak jako průhledný.“

Sofie s nadhledem a pobavením popisuje dle ní *průhlednou* symboliku, kterou vidí v předmětu pomlázky a ve způsobu, jak se k ní koledníci vztahují. Zároveň uvádí míru zručnosti, která ovlivňuje, jak *pořádná* pomlázka je. Splést proutí tak, aby pomlázka byla pevná, vyžaduje fyzickou sílu. Aspekt DIY tedy může být důležitým pro konstrukci určitého typu maskulinity, zde konkrétně v rámci manifestace vlastní síly a zručnosti, dvou vlastností, které jsou stereotypně přiřazovány mužskému pohlaví. (Gelber, 1997)

Dovolím si interpretovat, i v kontextu toho, co Sofie dále říká v rozhovoru o erotickém aspektu rituálu, že vzájemné porovnávání velikosti a délky odkazuje na symbol falu. Sama existence takového symbolu a jeho významů poukazuje na kulturně uznávaný a oslavovaný typ maskulinity. O rituálech, ve kterých je falus ústředním symbolem, jsem pojednala v kapitole 2.5.1.

4.2.3 nespravedlnost

Na konci první čtvrtiny rozhovoru se Evy ptám, zdali plánuje udržovat tradici i do budoucna, například až se odstěhuje. Přes počáteční poměrně nadšené vyprávění o domácím průběhu Velikonočního pondělí se v odpovědi na mou otázku rozpovídá o nespravedlnosti, kterou vždy v dětství v rámci celkového rituálu pocítovala:

„...tím, že mám dva mladší bratry, tak mi přišlo hrozně nefér, že já musím jako doma dřepět a chystat s mámou prostě pohoštění pro chlapy, kteří jako...mě ani nebylo jako malé úplně sympatické, že jako mě tam bude někdo mrskat tatarem¹⁸, jakože fakt se mi to nelíbilo.“

Nespravedlnost pasivity a úslužnosti „ženské“ role je zde vyjádřena zejména v pasáži *„musím jako doma dřepět a chystat s mámou prostě pohoštění pro chlapy, kteří mě jako...“*. Je přitom znát, že Eva vnímá jakousi nevyváženost dynamiky situace. Toto vnímání je umocněno Eviným popisem v další citaci:

„Já jsem fakt upřímně záviděla, že prostě mohly navštívit ještě všechny ty babičky a tetičky, které jsem já taky měla ráda, a taky bych jako chtěla jet za nima na návštěvu a já jsem tam musela prostě čekat ještě když jsem nebyla úplně v tom věku, že bych si užila konverzaci s těmi dospělými, jako kamarády mojí mámy a jejich dětmi. Tak to bylo fakt vyloženě takové jako...mamka si povídala a bylo to “Emičko, podej tohle, Emičko ještě tohle

¹⁸ „Tatar“ se říká pomlázce na Moravě.

tady” prostě jako musím říct, že čím dál tím víc nad tím přemýšlím, nebo když jsem nad tím přemýšlela i tady jako v kontextu toho, že jsem tu tradici jako představovala těm zahraničním studentům, tak jako myslím si, že bych tu tradici, kdyby se mi fakt někdo nesnažil na tom najít ty pozitivní světlé momenty, tak si nemyslím, že by to bylo tak snadné...“

Zajímavým momentem je popis změny uvažování nad rituálem. Eva zmiňuje tuto změnu v souvislosti s představením rituálu svým zahraničním spolužákům, jejichž reakcí nejspíš bylo, vzhledem k tomu, jak vnímám směr vývoje Evina přemýšlení, přinejmenším podivení.

Náraz nové zkušenosti, kterých je v dnešním světě mnoho, tedy může vyvolat otřes přirozenosti a neproblematičnosti, či dokonce kritiku stávajícího stávajícího společenského řádu, jak říká Krajs (2006).

Evin nynější náhled na celkovou tradici je výstižně shrnut v této pasáži:

„Až budu někde jednou jako bydlet sama a už pracovat, tak určitě bych jako Velikonoce chtěla slavit právě kvůli tomu, že mi to prostě přijde pěkná možnost se prostě potkat, ale celkem mě mrzí ten aspekt té striktně jako nějak genderové vyhrazenosti, že “jo, prostě jsi holka zůstaň doma, jsi kluk, mazej prostě si pro bonbóny na návštěvy k tetičkám” jakože to mi přišlo fakt jako extrémně nespravedlivé.“

4.2.3.1 převrácení rolí

Zmiňovaná „genderová vyhrazenost“ ovšem v tradici již není tak absolutní, toto komentuje Sofia, k níž domů letos přišlo koledovat více holek nežli kluků:

“...já si myslím, že to je hezký, že ty nová generace vůbec to neviděj takhle genderově zasazený, že když holka chce si jít hodovat, jde si hodovat a hotovo. I tento rok jako i minulej rok byly víc holky než kluci.”

Letos byl přestupný rok, což v rámci velikonočního rituálu znamená převrácení pravidel. Ženy tak *mohou* jednou za čtyři roky jít dle tradice koledovat. Toto „pravidlo“ jsem znala, byla jsem však překvapená, jak rozšířené povědomí o něm je.

Na rozšíření tohoto pravidla má možná svůj podíl například Nela, která o něm věděla dopředu a aktivně na něj upozorňovala své okolí:

“...ještě navíc ten letošní rok byl specifický, ne všichni to věděli, takže já jsem upozorňovala cíleně kolem sebe, že je rok přestupný a tím pádem mají šlehat děvčata a opravdu chodily i holky teda, musím říct, že nebývá to tak úplně zvykem. Chodí třeba tatínci s malejma holčičkama, to ještě tak jako moc neberu, tak tatínci vyrazí takhle, ale to je přece jenom něco jiného, ale teď chodily i třeba samostatně holky, dvojice holek u nás byla, takže i tak se tenhle přestupní rok projevil.”

Na mou otázku, zdali kolednice působily sebevědomě jsem dostala negativní odpověď:

“Ne, nepůsobily, nepůsobili úplně. Já jsem je začala zpovídat, jako jestli znají tu tradici, že je přestupný rok, takže chodí holky a ony “jo, jo, jo”, ale spíš takový utápnutý byly, ale šly. A my jsme teda taky vyšlehalý pány, kteří k nám přišli a musím říct, že se hodně divili...ty kluci byli vyloženě zaražení, protože to vůbec nečekali. To byli kamarádi mé dcery, takže šestiletý takhle malý chlapeček, tatínek teda s nima držel basu, takže se nechal vyšlehat taky. Ti koukali, ty přišli šlehat a vůbec nečekali, že by někdo mohl vyšlehat je, takže ty byly teda dost zaražení.”

Nela popisuje údiv koledníků, kteří o záměně rolí nevěděli. I přes zaražení však záměnu přijali a vyšlehat se nechali. Je tu tedy situace, kdy je určité očekávání genderové role “druhé strany” nenaplněno a nastává adaptace na novou situaci.

Dalo by se říct, že muži zde aktualizovali svůj gender skrze novou performance, která obsahovala pro ně novou zkušenost, a to vyšupání. Zároveň se zde, dle mé interpretace odkrývá důležitá vlastnost genderů, kterou popisuje Bourdieu (2001), a to je jejich vztahovost a relační utváření skrze binární klasifikace, kdy má vždy jedna z kategorií navrch, nicméně nemůže přežít bez existence té druhé.

Nela dále popisuje, jak převrácení rolí vnímala její dcera:

“Dcera si ji taky pletla, protože ta se těšila na to, že bude mrskat, že je ta dámská pomlázka.”

Tý je teda deset, a ta úplně nesnáší pomlázku, ta se schovává, nechce být vyšupaná, dokonce hrdě prohlásila na konci dne, že se jí podařilo uchránit, že ani jeden ji nevymskal. Takže jiné holčičky jsou rády, že za nimi třeba ti kluci přijdou, že jo, ne, tak ona ne, ona se schovávala. No ale potom chodila po koledě ještě se strejdou, obcházela městečko a obcházela ty známé a šlehala.”

Výjimka přestupného roku pro dceru tedy znamenala možnost se nějakým způsobem koledníkům oplatit, a to za chování, které ji nutí se schovávat. Nela porovnává dceřinu reakci na rituál s reakcemi ostatních holčiček. O obou typech těchto „reakcí“ ještě pojednám níže.

Sama Nela příležitost „oplatit se“ letos nevyužila, ale když mluví o svém muži, který se švihem pomlázky úplně nešetří, vyjádří se, že by své síly využila také:

“Já jsem se teda neujala tady téhlencté ženské pomlázky, že bych ho zmrskala, dcery jo a je otázka, kdyby to bylo na mě, kdybych se do toho pustila, tak možná taky přitlačím. Taky bych ho jenom nešimrala.”

Otázkou zůstává, proč Nela příležitosti nevyužila.

Eva mi také vyprávěla o své zkušenosti s převrácením rolí, nikoliv však v kontextu „tradiční povolenky“, nýbrž z vlastní vůle:

“Nás tam bylo fakt asi šest holek na té naší ulici, kde já žiju, které jsme byly úplně stejně staré a trávilily jsme spolu hrozně moc času a já si pamatuju, že třeba jednou jsme prostě si vyloženě řekly, že...nevím jestli jsme si to vymyslely, nebo, že to jako nějak existuje, ale že prostě odpoledne půjdem chodit na koledu my a normálně jsme obcházely sousedy a říkaly, že zavádíme novou tradici a že odpoledne budem chodit my, že nám to přijde nefér, protože i třeba ti moji bráchové potom došli se všema těma sladkostma a prostě já jsem hrozně záviděla.

Odpolední, či “úterní” koledování žen opravdu existovalo, ačkoliv o přesném důvodu vzniku tohoto povoleného převratu jsem zdroj nedohledala. Domnívám se však, že mohl vzniknout z emancipačních akcí podobných té, kterou provedla Eva se svými přítelkyněmi. (Langhammerová, 2004)

Poznámka ze zúčastněného pozorování

V rámci svého zúčastněného pozorování jsem se do jedné interakce se dvěma kolednicemi dostala. Zastihla jsem je přímo při obchůzce, bylo jim přibližně kolem třinácti let a soudě dle jejich napěchovaných košíků již několik domácností úspěšně obešly.

Zeptala jsem se jich, jestli nemají chvíli na zbytek, že by mě zajímalo, jak se jim koleduje. Nechtěla jsem však, aby se cítily jako u výslechu, a tak jsem se od nich také nechala lehce „vyšupat“.

Při šupání začaly recitovat výrazně pozměněnou verzi té nejznámější velikonoční koledy, která zachytila mou pozornost, a tak jsem si ji ještě od dívek nechala zopakovat po druhé, abych si ji zapamatovala. Zněla asi takto:

„Hodky hodky doprovodky, dejte aspoň litr vodky, nedáte-li litr vodky, dejte aspoň rum, nedáte-li rum, zboříme vám dům.“

Zajímalo mě, jestli si takto koledu upravily samy a dozvěděla jsem se, že ji slýchají od svých příbuzných každý rok, již od malička.

Tato žoviální, poněkud brutální rýmovačka očividně zafungovala, neboť obě dívky si v košíkách kromě vajíček a sladkostí nesly poměrně velké množství tvrdého alkoholu.

Kolednice vypadaly nadšeně a když jsem se jich zeptala na to, zdali mají rituál rády, odvětily mi stručně, že „*aspoň neuschnou*“.

Setkání bylo utvrzující ve skutečnosti, že alkohol je v české společnosti velkou součástí oslav (nejen) Velikonoc a že jeho normalizace může zahrnovat i nezletilou skupinu obyvatelstva.

Třináctileté dívky mi současně na závěrečnou otázku odpověděly dosti nejednoznačně, a to použitím argumentu, který se týká neskrytého, tradičního účelu pomlázky.

V rámci rituálu velikonoční pomlázky tedy existuje tradiční prohození rolí, je však otázkou, jakou funkci v něm zastává.

Butler (1998) hovoří o potenciálu subverze, který v sobě každé „dělání“ genderu skýtá. Aby se však tato možnost podvratnosti binárního genderového řádu naplnila, nejenže musí být podvrácení součástí záměru akterek, či aktérů, ale tento záměr také musí být odhalen těmi, kteří performance sledují. Pokud toto převrácení norem vychází zevnitř binárního systému, svůj potenciál k subverzi ztrácí a nabírá spíše podoby parodie.¹⁹

4.3 Pomlázkový rituál

Tato kapitola je věnována momentu, jehož problematický charakter je středobodem celého výzkumu.

4.3.1 Vztahy a významy

4.3.1.1 Omlazení/uschnutí

Vztah jednotlivých informantek k rituálu pomlázky souvisí nejen s významy, které mu přisuzují, ale zároveň s tím, jestli tyto významy uznávají, či ne. Nejedné informantce se přitom jak vztahy k pomlázce, tak významy s ní spojené, během života proměňovaly.

Informantka Kateřina popisuje své vnímání pomlázky v dětství velmi pragmaticky, dále se pak snaží vysvětlit, jak se jí toto vnímání v dospělosti pozměnilo:

„...a pak prostě nás vyšupali táta s bráchou nebo nějací jiní koledníci, kteří přišli, tak to mi jako nevadilo, to mi prostě přišlo, že to tak je a hotovo...když jsem povyroستla a najednou už mi bylo třeba třicet, čtyřicet, tak jsem v tom začla vidět prostě takovej význam, sice symbolickéj, ale hrozně ráda jsem si to jen tak pro sebe představila, že to funguje i ve skutečnosti, jo, to znamená, jako že ta míza z těch čerstvých proutků, který prostě vyrašily

¹⁹ Také kvůli tomu, že Butler zdůrazňuje performativní vlastnost genderu, skrze kterou nabízí možnost převracování společenských zvyklostí, jsem se rozhodla toto pojetí genderu do práce zahrnout. Jelikož i přesto, že jsem se dostala v mém výzkumu pouze k jednomu typu potenciální subverze, v transformaci rituálu se dá jít ještě dál, stačí využít své radikální imaginace.

po tý zimě plný síly, že tahle ta síla jako tím mrskutem vstoupí do mě. No zjednodušeně řečeno, že já neuschnu, jo, no tak to jsem si takhle hrozně jakoby v sobě zosobněla a fakt mě to těšilo.”

Pro Kateřinu akt *mrskutu*²⁰ znamená jakési „pojištění“ mládí, i přes to, že to vnímá symbolicky, neboť později, když se jí ptám na to, co pro ni uschnutí znamená, odpoví, že to znamená *ztratit šťávu*, což se, dle jejích slov, *stejnak brzo stane*.

Dále komentuje, jaký význam pro ni mrskut měl, když ji ještě *ztráta šťávy* nehrozila:

“Když jsem byla menší, a ještě jako byla jistota, že ji neztratím, pokud mě nezajede auto, tak mě bavilo si představovat, že si vylepším kvalitu své krve nebo jak bych to řekla, tý lymfy, anebo toho, co v tobě putuje no.”

Vývoj Kateřinina vnímání pomlázky tedy přešel z holého přijetí reality, „takové jaká je“ do jakéhosi zvnitřnění významu, skrze který ji akt začal dávat smysl a kvůli kterému nyní svůj vztah k rituálu popisuje pozitivně.

Tento význam, který zdůrazňuje hodnotu mládí, je konstruován skrze podobenství s přírodními cykly, oslava jara je tak zároveň oslavou mládí. Mládí je také spojováno s plodností, která byla v archaických dobách častým ústředním přáním v rituálech, které ji měly pomoci vyvolat.

K tomu, aby se životní síla z proutků do ženy dostala, je třeba muže, který ji sílu skrze jejich mízu může předat. Argument „ať neuschneš“ je přitom muži využíván, když k aktu má dojít, což implikuje, že uschnout neboli zestárnout, je u ženy něco negativního a je tedy žádoucí, aby se *vymrskat* nechala.

Komentář „ať neuschneš“ můžeme chápat jako příklad onoho „jemného“ vnucování významu dominantní skupinou ve společnosti, o kterém jsem již psala v kapitole 2.3.

Bourdieu (2001) ho chápe jako akt symbolického násilí. Symbolické násilí se opírá právě o sociální významy, které si jedinci a jedinky osvojují (Morgan & Björkert, 2006).

²⁰ Rozhodla jsem se, že o aktu, kdy se muž proutky dotýká volitelnou mírou zadku ženy, budu referovat způsoby, které v pasážích volí informantky, a to z toho důvodu, že samotná volba pojmenování tohoto aktu může utvářet vztah k němu, jelikož možností, jak tento akt nazvat je mnoho a každá je nějakým způsobem významově zabarvená.

Skrze toto vnučování dochází k internalizaci významů, které utvrzují sociální struktury maskulinní nadvlády.

Toto vnučování funguje mimo jiné prostřednictvím komponentu symbolického násilí, který Bourdieu (2009) nazývá *chybné rozpoznání*. Jde o to, že podstata určité situace je zakryta jiným významem, který je použit k udržení nerovností a zájmů skupiny, která má legitimizující moc tento nový význam prosadit, nad druhou, která tento význam přijímá za svůj.

Motivaci koledníků, kterou Kateřina popisuje, když mluví o mužské části své rodiny, můžeme chápat jako projev takovéto habituální internalizace:

„Já jsem jako spíš měla pocit, že i ten můj táta s bráchou, že to dělaj jakoby z povinnosti, ale pro naše dobro, že by třeba se jim nechtělo objíždět ty tety, ale že prostě si říkali “ty jo, to by jim ale bylo líto prostě, nebo to by babička byla smutná, kdybysme tam nepřišli”.

“Pro naše dobro” by v tomto případě byl on skrytý význam, který pod zástěrkou slibu kvalít, které jsou pro ženu žádoucí, skrývá mocenskou asymetrii maskulinní nadvlády.

Dalším takovým ospravedlněním „mrskuť“, který se v souvislosti s pomlázkou vyskytuje, je potřeba přitlačit, aby „kouzlo“ zafungovalo.

Když Kateřina vypráví o tom, jak má pomlázku rád její muž, tuto filozofii zmiňuje:

“Zejména tady děti táta (děti jsou s námi v kavárně), ten se v tom vyloženě vyžívá, ale já si myslím, krom toho, že to má trochu v sobě, že jako musí bejt super mužskej, tak že má ale v sobě i to, že si myslí, že čím, jakoby „líp to udělá, tak tím to bude mít ten lepší efekt, jo, což zní přibližně, ale já se s tím trochu potkávám. Nesmí to bejt, že mě to bolí jako moc, jako, že bych třeba říkala dost nebo víš a jako by to furt dělal, takový násilí, ale prostě, že si myslí, že když to udělá jen tak, aby se neřeklo, takový jako, jak přijdou ti koledníci a udělaj ty hody doprovody (hlasem napodobuje unylost), takže má trochu pocit, jako kdyby to neplatilo.”

Kateřina zde reflektuje potřebu svého muže projevovat určitý typ maskulinity, která je dle ní *trochu v něm*, a tak ho nejspíš nutí být *super mužskej*. Tato potřeba je nejspíše závislá na manifestaci jeho vlastní síly. Dle teorie genderu, jak ho pojímá Butler, by se dalo opět

naznačit, že v muži Kateřiny žádná fixní maskulinní identita není, ale naopak tuto identitu musí vytvářet a udržovat skrze jednotlivé performance. Jedním z těchto performance tak může být „pořádné“ omlazení vlastní partnerky.

Zajímavé dále je, jak v citaci figuruje použití jazyka. Kladné označení „líp“ a „lepší“ zde znamená „silněji“ a „silnější“. I přes to, že Kateřina používá slova nadneseně, tak už jen fakt jejich využití poukazuje na to, že jsou nějakým způsobem k sociálnímu významu mužské síly vztažena. Jak podotýkají Morgan & Björkert (2006), jazyk je jedním z prostředků, kterými jsou sociální významy proječovány.

Dále zde Kateřina uvádí, jaký typ násilí už by pro ni překračoval hranici její tolerance. Zajímavé je, že používá sousloví *takový násilí*, jako by byl ještě jiný typ násilí, který by byl akceptovatelný.

Informantka Pavla rituál pomlázky nemá spojený s ničím hezkým, naopak se mu začala úplně vyhýbat, jakmile mohla:

ta idea mi vlastně nebyla asi nikdy jako úplně jasná, nebo když jsem se někdy pak potom dopátrávala, že teda nevím, abych nějak neuschla, nebo abych byla plodná, nebo něco, tak mě to nikdy nepřišlo úplně...jak je to taková divná transakce no, jak je to prostě genderově vyhraněný, tak je to...ted' to mám třeba pojmenovaný v dospělosti, proč to tak je, ale vnímám, že už jako nějak povědomej nepříjemnej pocit jsem s tím měla spojenej tenkrát..."

Jak se z úryvku zdá, Pavle se význam rituálu nikdy tak úplně nezvnitřnil. A i přes to, že *to má už nějak pojmenované*, jak říká, tak se jí těžko hledají slova k popsání zvláštnosti, kterou z celého rituálu a významů, které jsou s ním tradičně spjaty, cítí.

O náročnosti pojmenování situací, které v rámci celé události mohou být účastnicím (i účastníkům) nepříjemné, pojednám podrobněji dále v textu.

S Pavlou jsme se bavily o možnostech vymezení se vůči nedobrovolné účasti na rituálu, či o „pouhém“ vytyčování vlastních hranic v rámci rituálu a Pavla se mi svěřila, že když se tak snažila jednou udělat, setkala se s opačnou reakcí, než která byla jejím záměrem:

„Ještě mě ted'ka napadá, že se možná říkalo něco jako "tak dobře, ale nesmíte mě bít nějak moc jenom jako jemně" a myslím si, že když to byl někdo třeba ráznějši, nějakéj

bratránek, tak řekl "ale prosím tě". To vím, že to bratránek bral z druhýho konce, že tu pomlázku měl jako tou tvrdou stranou, že z toho měl jako legraci".

Opět se zde setkáváme s tolerancí určitého stupně násilí, vyjádřeného slovy informantky, i když možná stylem, který v situaci vyzní jako nadsázka. Dalo by se to vyložit jako určitá snaha se za sebe postavit v situaci, ve které je určitá podoba násilí celkově legitimizována a normalizována.

Když se Pavly později ptám, zdali si pamatuje z incidentu s jejím bratrancem na nějakou bolest, zaznívají dva z již zmíněných "argumentačních" komentářů:

"Jo, to si pamatuju no, ale zas netrvalo to nějak dlouho, tak jako párkrát švihnul a asi to komentoval nějak jako "ať neuschneš", že se musí pořádně, jinak to "neplatí" nebo něco takovýho, ale já vím, že von má takovej smysl pro humor, takže jsem to nebrala asi nějak jako...jakože jsem si o něm nemyslela, že je zlej, ale tohle bylo hodně výrazný. "

Kromě těchto komentářů je z více pasáží možno rozpoznat určité zlehčování situace, a to jak ze strany informantky, tak ze strany jejího bratrance.

Jak už víme z předchozí citace, bratranec celou situaci chápal humorně, navíc komentářem „ale prosím tě“ jako by diskreditoval podmínku, kterou jemu a ostatním koledníkům sestřenice udala. Pavla dále vysvětluje, že bratrancův humor zná, čímž dokládá, že nevidí svého bratrance jako někoho, kdo by byl zlý. Další polehčující okolností kromě humoru by se dalo říct, že je doba "švihání", která byla dle Pavly krátká.

Liz Kelly (1998) se v rámci svého konceptu kontinua násilí problému zlehčování zraňujících situací věnuje a říká, že aby k takovému zlehčování nedocházelo, je třeba to chování, které je ubližující redefinovat a jako ubližující ho pojmenovat.

Emílie se o „švihacích“ argumentech v našem rozhovoru vyjadřuje také:

„takovej ten argument jako "ty holky se přece vyšlehaj, aby neuschly", že to je vlastně jakoby „pro ně dobrý”, jo, mně to vždycky přišlo takový...když odhlédnu od toho, co si o tom

myslím dneska, ale spíš, jak jsem to tehdy vnímala, tak mi to přišlo takový jako “jo, tak já tady dostanu vejprask...”

Můžeme zde vyčíst, že i Emílie již v mládí rituál nějakým způsobem tematizovala. Nyní si o něm již *něco myslí*, ale dřív již to *nějak tak vnímala*.

Vědomí o problematičnosti rituálu tedy není nepřítomno.

Člověk vystavený symbolickému násilí nemusí být nutně slepý vůči pravému účelu situace, nýbrž může vnímat, že „něco nehraje“. Toto uvědomění samo o sobě, bez opory jiného dominantního legitimizujícího rámce, však nemůže vést k nezávislému rozhodnutí o tom, jak k situaci přistoupit. (James, 2015)

4.3.1.2 Erotický podtext

Další význam, který s sebou rituál pomlázky nese, je spjatý s erotikou a se sexualitou. Ač je tento aspekt s tradiční symbolikou pomlázky provázán, na rozdíl od ní je ukotven spíše v interakční nežli symbolické rovině rituálu. Souvisí totiž s praxí namlouvání *druhého* pohlaví.

Jana mi vypráví o svém prvním setkání s pomlázkovým rituálem, které pro ni v dětství zároveň znamenalo první setkání se sexualitou:

„Když si mi napsala, tak jsem nad tím přemejšlela, proč mám vlastně tuhle tradici tak ráda a vzpomněla jsem si na to, že ji mám vlastně ráda odmalička, kdy jsme bydleli v paneláku a tam byl vždycky o Velikonocích na nástěnce dole v takový obyčejný šedivý chodbě najednou takový velikonoční pohled, jako „přejeme vám radostné velikonoční svátky“ a byl tam výjev takovýho švarnýho hochy s pomlázkou, kterak běží za takovým vískajícím děvčetem. No a pro mě to v takovém tom věku, já nevím třeba v osmi devíti letech možná znamenalo jako první setkání s tou sexualitou, že prostě ten muž uhání tu ženu, takový to páření, prostě úplně takovej ten začátek, kdy se poprvé s tím setkáváš. No a mě to hrozně excitovalo, jakože jsem si říkala “jé to je hezký, zajímavý” a pak jsem si o tom různě snila.“

Jana popisuje pocit vzrušení, který v ní pohled podnítil. Součástí tohoto popisu je charakteristika výjevu z pohledu, který vystihuje genderové role v rituálu. Právě honění, utíkání a *vískání*, či pištění jsou fyzické projevy, které jsou součástí namlouvací „hry“.

Tyto projevy jsou přitom rozděleny příslušným rolím. Význam, který tyto projevy pro hru mají můžeme dále dekodovat. Pištění může být chápáno jako výraz touhy po pozornosti, stejně tak jako výraz nelibosti, který má signalizovat snahu o přerušení aktu. Právě tuto významovou nejednoznačnost vnímám jako značně problematickou. Aspektu touhy po pozornosti a zájmu se budu věnovat více níže.

Jana poté mluví otevřeně o tom, jak pro ni v dospělosti pomlázkový rituál symbolizuje akt sexu:

„Vlastně doted’, když už teda máme mluvit úplně otevřeně s touhle tou sexuální konotací, tak já mám vlastně třeba strašně ráda v sexu, když jsem přemožena a taky to vlastně i různě říkám, že samozřejmě, že ten život je tak nuancovanej, že samozřejmě násilí odsuzuju, ale v tom sexu je to zase něco jinýho a člověk nemusí být rovnou milovník BDSM, ale je to prostě úplně jinej způsob komunikace, v sexu, úplně jinej, jakože pro to nepotřebuješ slova, protože vlastně mluvíš úplně jinak, něčím jiným a taky chceš něco jinýho. No a tohle to vlastně ta pomlázka v tom pro mě symbolizuje.“

Na jednu stranu v pasáži zaznívá jasné odsouzení násilí, to je však oddělené od toho, co se děje v sexuální interakci, tedy dalo by se říct od toho, co se děje v intimním prostředí. Tento děj je pak významově propojen s aktem pomlázky. Jana popisuje specifický způsob komunikace, který tyto dvě interakce spojuje a odlišuje cíl těchto interakcí od všech ostatních²¹. Můžeme zde tedy opět vidět vytváření jakési hranice přijatelnosti aktů, které jsou charakterizované svou mocenskou asymetrií. Tato hranice přijatelnosti je však nejasně definována.

Jana dále uvádí na pravou míru úroveň, ve které o sexualitě v rámci rituálu smýšlí:

²¹ Zde mi není zcela jasné, zdali myslí přímo interakce, které považuje za násilné, nebo sociální interakce obecně.

„...to, jako když někdo přišel mě vyšupat, tak já jsem v tom jako necítila nic sexuálního, to bylo spíš takový to legrační jako honění a tak, tu sexualitu tu jsem zmínila, protože to bylo to, co mě oslovilo tehdy jako děcko úplně jako první.“

Když jsem se zeptala informantky Pavly, zdali tento aspekt v rituálu vnímá, odpověděla mi:

„To jsem asi dřív nějak nevnímala, ale jako do nějaký míry to tam vlastně v podstatě je, protože jestli dobře vím, tak ta podstata toho je, že muž přijde vyšlehat ženu domů na jaře, aby celej rok byla plodná a ona mu dá za to vajíčko, takže jakoby ta metafora toho sexu je tam vlastně jasná a o to divnější je, že to dělaj příbuzní a sousedi a všem nám to přijde v pohodě. Takže já myslím, že tohle se nikdy ani v tý rodině nerozebírá, protože by to najednou všem přišlo ještě jako trapnější a jako podivný, kdyby měli přiznat tu podstatu tý věci jo, takže už se to možná celý vytratilo a jenom tam jako děláme tady tohleto, jakože zůstaly jenom ty rituály původní a jenom to je jako vyprázdněný vlastně a najednou je to ještě divnější, že, kdybysme jako věděli, proč to děláme, tak třeba se to nevim, nějak pojmenuje, nějak se to bude vnímat jinak, ale takhle je to vlastně hrozně zvláštní celý. Ale asi jsem se tohle snažila nějak vytěsnit a nemyslet na to v tu chvíli, zvlášť v mládí, protože to je přece hrozně ujetý“.

Pavla v této pasáži odkrývá absurditu metafory sexu, tak jak ji chápe obsaženou v rituálu, ve spojení s praxí pomlázky v rámci příbuzenstva a sousedstva. Dále rozebírá, proč se o smyslu, či významu rituálu v rodině, i přes jeho přetrvávající dodržování, nejspíš nemluví. Tabuizace tématu dle Pavly spočívá v tom, že si aktérky a aktéři nechtějí přiznat podstatu věci, která samotné Pavle přijde trapná, podivná a kvůli její „ujetosti“ se sama nad významem dlouhou dobu snažila nepřemýšlet. Zároveň se Pavla také dotýká tématu funkce pojmenovávání situace, konkrétně přemítá nad tím, zda toto pojmenování dokáže způsobit změnu ve vnímání celkového rituálu.

Metafora sexu v rámci rituálu je utvářena skrze dělicí princip aktivního mužství a pasivního ženství. Takové rozdělení dle Bourdieu organizuje mužskou i ženskou touhu. Ženská touha se podle toho principu stává touhou po mužské dominanci, erotizovanou podřízeností. Slovy Jany, touhy po přemožení. Tato dělba sexuální práce vyjádřena v aktu

sexu je jedním z udržujících mechanismů genderové nerovnosti. (MacKinnon, 1989; Bourdieu, 2001)

4.3.1.3 Faktor intimity

Nela sexualitu, či erotiku v pasáži sice explicitně nezmiňuje, zato definuje situaci interakce jako paradoxně intimní:

„Je hrozně hezký, že přesně jako je to taková tradice, která se tady už provozuje x staletí a pořád jako je hezký, že trvá a že vlastně přesně každé si k tomu najde nějaký ten svůj vztah, protože ono fakt je, že to je vlastně docela intimní záležitost, že jo, že naráz přijde cizí chlap a začne vás plácát po zadku, jako ono v podstatě to není úplně v pořádku, jo, no ale tak holt musí se k tomu nějak člověk postavit, buď může to přijmout a nemusí. Buď neotevřete, no anebo holt, když otevřete, tak už jako tu hru hrajete taky.“

Informantka vnímá pozitivně aspekt kontinuity²², kterou tradice poskytuje, zároveň ale poté konstatuje, že obsah rituálu *není úplně v pořádku a vzápětí* jako by se s touto skutečností smířila.

V tomto kontextu vnímání kontinuity může také znamenat vnímání charakteru tradice jako neměnné a fixní. Vycházím zde z funkcionalistické perspektivy, která chápe folklor jako nástroj, který posiluje přijetí dominantních společenských norem a mocenských struktur a přispívá tak k udržování statusu quo. Funkčnost tohoto nástroje spočívá ve schopnosti opakovaně předávat ty stejné hodnoty z generace na generaci, tak aby nikdy nemohly být zpochybněné. (Nenola, 1999) Nejčastějšími hodnotami, které jsou skrze folklor přitom vyjadřovány, jsou hodnoty mužské, tedy hodnoty těch, co dominují, jak podotýká Lombardi-Satriani (1975).

Rámeček reality je tedy tradicí daný a je pak na každém individu, jak se s touto realitou vyrovná. Pravidla „hry“ však nabízejí jen dvě „buď anebo“ možnosti. V případě, že žena hru nepřijme, musí se v domácnosti zavřít. Druhou možností je dveře otevřít a tím dát svůj *souhlas k plácání po zadku*.

²² Jak již je znát z předchozích úryvků, kontinuita tradic je významná pro více informantek a je tak důležité ji zmínit, podrobněji se jí však v rámci této práce zabývat nebudu.

Nela po sdílení svých zážitků, které obsahovaly prvky násilí, přemýšlí na tím, proč muži v rámci tohoto rituálu mají potřebu svou sílu zneužívat:

„...no jako říkala jsem si, jestli je to úplně teda...že se ten člověk jako projeví. Ono je to možná k něčemu dobrý, jo, že když má příležitost, tak ukáže tu svoji pravou tvář, čímž ale vůbec jako nechci říkat, že můj muž třeba by v sobě měl nějaký násilnický sklony, ale přesně jako tím, že tady todlencto dělá, že mě na ten zadek přidáno...je to otázka, jestli je to v něm nějaký pocit, že občas by jako potřeboval se takhle projevit jako ten silnější muž, jo, je to otázka, ale protože zase ho znám už nějakých 14 let a vím, že se to projevuje jenom tady na tom, tak si říkám, že asi z toho nemá člověk dělat nějaký zásadní závěr. Je to spíš taková sranda no...“

Opět se zde setkáváme s úvahovou reflexí partnerských sklonů k excesivním projevům síly. Podobně jako Kateřina, i Nela uvažuje o potřebě svého partnera projevit ve vztahu ke své partnerce určitou maskulinní identitu, tentokrát informantkou pojmenovanou jako „silnější muž“. Přehrávání těchto identit přitom vyžaduje projevení dominance skrze sílu.

Dále Nela uvádí délku vztahu se svým partnerem a poukazuje na ojedinělost excesivních projevů, které jsou omezeny na rámeček rituálu. Dalo by se tedy vyložit, že skrze tento rámeček jsou takové projevy legitimovány jako přijatelné. Doplnujícím legitimizujícím prvkem pak může být doklad dlouholeté znalosti partnera. V poslední větě bychom si mohli opět všimnout použití humoru jako mechanismu ke zlehčování situace.

Vzdálenost mezi kulturně uznávaným a jasně definovaným pojmem násilí, vůči kterému se informantky ve svých výpovědích vymezují a jejich žitou zkušeností, která může také zahrnovat ublížení, avšak její rámeček se do tohoto pojmu nevejde, dle Kelly (1998) pochází ze stereotypů, jaké máme s násilím spojené a které utvářejí jeho právní definice. Jedním z těchto je například představa, že ženy bývají napadány nejčastěji někým cizím, a ještě k tomu ve veřejném prostoru. Čím dál je ubližující zkušenost tomuto stereotypnímu vnímání, tím menší je pravděpodobnost, že zkušenost bude definována jako násilná.

Problematičnost legitimizace násilí v partnerských a intimních vztazích dále souvisí s konceptem romantické lásky, který by se rozhodně také dal aplikovat v této části analýzy, avšak takové zastřešení jsem do teoretické části nezahrnula, a tak si netroufám ho rozvádět více ani zde. Tento koncept je však pojímán feministickou teorií jako součást patriarchální ideologie, která definuje symbolické genderové role, které ospravedlňují maskulinní dominanci. Internalizací této ideologie je tak podmíněna legitimizace partnerského násilí. Dle výzkumu, jehož cílem bylo provést analýzu vztahu mezi oddaností romantické lásce a partnerským násilím, je násilí více ospravedlňováno a považováno za méně závažné, pokud se jedná o násilí v rámci dlouhodobého partnerského vztahu. (Lelaurain & kol., 2021)

4.3.1.3 Projev zájmu

Projev zájmu, který je žádoucím výsledkem touhy po pozornosti, může být také funkcí rituálu, která nese význam pro účastnice a účastníky rituálu. Tato funkce je zároveň spjata se socializačním aspektem rituálu.

Pro informantku Evu byl právě tento aspekt důležitý v rámci změny jejího vnímání rituálu v období puberty:

“Nejvíce se pro mě ty Velikonoce změnilly právě když jsem už byla v tom věku, že jsem mohla pozvat ty kluky z toho souboru a prostě došli k nám ti kluci v těch krojích na to pondělí a zpívali nám pod okny a my jsme je pak pustily dovnitř a nachystaly jsme spoustu jídla a přichystaly jsme i nějaké přípitky jako slivovicu a hrozně se mi to vnímání Velikonoc změnilo právě s tím momentem, kdy jsem už si mohla pozvat domů někoho já...a teďka všichni ti sousedi to vidí, že jo, tak to já jsem byla úplně za hvězdu, tam za mnou došlo tolik chlapů a ti tam hráli a zpívali.”

Eva zde vypráví o začátku průběhu rituálu, tak jak si ho pamatuje z dospívání. Popisuje roli dívek, které pouští koledníky domů, chystají pro ně pohoštění a mohou se před sousedy pyšnit získanou pozorností. Kluci v tomto scénáři, který je ještě regionálně specifický, dívky

navštěvují, namlouvají si je, zde v podobě zpívání pod okny a potom konzumují připravené pohoštění.

Navíc, zatímco v předminulé citované pasáži informantka Nela mluvila pouze o dvou možnostech, které žena v rámci participace na rituálu má, Evino vyprávění protkává možnost, která je více v rukou aktérky, a tou je *pozvánka*, což je nuance, kterou považuji hodnou za zmínku, jelikož v určitém smyslu také proměňuje mocenskou dynamiku celé situace.

Pavla také mluví o socializačním aspektu rituálu, který jí však, na rozdíl od Emy, značně ztěžoval průchod celou situací:

„Pamatuju si z toho dospívání jako takový trapno, že trapný jsou obě varianty té situace. Trapný je i to, že sedím doma a nikdo za mnou nepřijde, co se mě třeba v dospívání stávalo, že žádný spolužáci nepřišli a to je trapný, že mě vlastně nikdo nezná, nikdo není můj kamarád, kdo by za mnou přišel a i když někdo přišel, což byli třeba nějaký přátelé mojí sestry, tak mi to bylo trapný, že to jsou lidi, který mě přišli jako sešvihát, jo, že jakoby tam není dobrý vyústění, jediný dobrý je utýct a vlastně v té situaci vůbec nebejt, to mě vlastně přišlo jakoby jedinej dobrej způsob, jak k tomu přistoupit.“

Pavly jsem se později ještě doptala na to, proč jí přišlo trapné, když za ní nikdo nepřicházel:

“No já jsem se cítila trapně, protože jsem měla pocit, že moji spolužáci vlastně ani neví, kde bydlím, že vlastně nemám kamarády a když potom přijdu do školy v úterý, tak...on se asi nikdy nikdo jako nějak neptal, ale kdyby se někdo ptal, jako jestli u mě někdo byl, tak by se mi vysmáli, že tam nikdo nebyl, no, že jsem jako předpokládala to společenský ztrapnění. A asi jsem třeba v koutku ducha doufala, že se tam někdo objeví, že to je jako projev nějakýho zájmu na jednu stranu, což když teďka jako formuluju, tak je to pro mě úplně traumatizující vlastně, jo, že do té doby jsem nevnímala, že vlastně člověk si jakoby říká o to, aby někdo za ním přišel dělat nějakou násilnou situaci a vůbec neví, co si s tím má vlastně počít.“

Z výpovědí obou informantek je zřejmé, že součástí očekávání, které od události měly, bylo naplnění určité touhy po pozornosti.

Tuto potřebu mužské validace by Bourdieu (2000) zařadil do palety genderovaných dispozic, které je zabudovávány do ženského habitu pomocí symbolického násilí. Nástrojem symbolického násilí je zde objektivizace ženského těla, která ženu staví do neustále nejistoty a vytváří ji tak závislou na pohledu druhého. Skrze tento rámec bychom mohli interpretovat významy, které se vyjevují zejména v Evině příběhu, jejíž očekávání a touha se naplnila tím, že byla viděna ostatními sousedy, že mohla být před jejich zraky *za hvězdu*.

Pavla sama výstižně popisuje, že stačil pouze *předpoklad* společenského selhání k tomu, aby se cítila trapně a zároveň když reflektuje svou dřívější touhu po zájmu, který by byl vyjádřen návštěvou obsahující její *sešvihání*, uvádí, že nyní je tato představa pro ni až *traumatizující*.

4.3.2 Trapnost, zmatení a ponížení

Rituál pomlázky nemusí přinést „jen“ fyzickou újmu. O pocitech trapnosti, zmatení, ponížení, či bezmoci, které ženy ze své zkušenosti s rituálem uvedly, či popsaly, jsou záznamy již veřejně dostupné. (Lakatošová, 2023; Konsent, 2021)

Pavla pocit trapnosti situace popisuje jako všudypřítomný. Jako jediné východisko situace, které si nevyžaduje podstoupení trapnosti je útek. Pokud však člověk nechce utéct z vlastního domu, situace se zdá býti bezvýhodná.

Situace je nejen asymetrická, co se týče moci nad ovládním prostoru, ale i co do poměru v počtu, a to, když na návštěvu přijde větší skupina koledníků:

“Když to byla větší skupina, tak mi to vlastně bylo možná míň nepříjemný, že když tam přišel jako jeden člověk, tak to najednou byla taková intimní interakce, když to byla ta skupina, tak se to nějak v tý legraci rozpustilo, že tam vždycky byl někdo, kdo to zlehčil, nebo si z toho dělal legraci a vlastně to bylo jednodušší. I když to si myslím možná, když jsem teď starší. Když jsem byla mladší, tak asi byly možná náročnější ty velký bandy, protože tam začnou šlehat všichni a člověk si jakoby říká “kam se mám vlastně postavit.”

Opět zde figuruje intimita, jejíž přítomnost může vytvořit interakci ještě zvláštnější a absurdnější, pokud se jedná o někoho, s kým daný člověk normálně intimitu nesdílí. Humor tu nyní je naopak v roli něčeho, co pomáhá informantce lépe překonat situaci. Trapnost také spočívá ve zmatenosti těla, které neví, jak má na situaci reagovat.

Divnost situace informantky pocítují přímo v momentu, kdy se žena musí otočit k muži zády, aby mu uvolnila manipulační prostor:

“Není mi to úplně jako příjemné, a i když jsem byla menší, tak mi to přišlo prostě trošku potupné, že tam musíš prostě na někoho jako nastavit zadek a čekat a dokážu si představit asi lepší...nebo mně by fakt vyloženě stačilo, kdyby přišli na návštěvu a jako to, že nás chtějí...nevím no. Dokážu si to představit asi i jinak.” (Eva)

“No většinou je to tak, že ty koledníci tam zazvoní, že jo, vy přijdete jim otevřít a vlastně oni...de facto to ve finále jako probíhá tak, že ta holka jim málem nastavit zadek, aby voni ji jako by vyšlehali jo, a to mě na tom vlastně tak jako přišlo vždycky divný.” (Emílie)

„Nejvíc nerada jsem měla takovej ten moment, že člověk jako musí otočit tím zadkem k nim, že to je vlastně jako “tak ahoj, ale zároveň se otočím jakoby a tím dávám to svolení vlastně k tomu bití“ (Pavla)

Tato stránka rituálu, jež se přímo dotýká tělesnosti, by se dala vztáhnout na pojem somatizace nadvlády, jak o ni mluví Bourdieu (2000). Společenský vztah nadvlády se zde odkrývá skrze tělo, jeho držení a zacházení s ním. Tomuto celkovému tělesnému zjevu říká Bourdieu *hexis*. Jsou to způsoby zacházení s tělem, které jsou naturalizovány, v tomto případě skrze ritualizaci.

Pro úplnost si dovolím citovat pasáž přímo z knihy *Nadvláda mužů*:

„Skrze neustále pěstovaný způsob chování, držení těla, se vrývají protichůdné principy mužské a ženské identity a takřikajíc se realizuje, či spíše naturalizuje určitá etika. Tak jako výrazem mužské morálky cti je...čelit hledět do tváře a vzpřímený postoj...ženské poddanství

jako by naopak mělo svůj přirozený výraz v úkloně, v postoji vyjadřujícím poníženost, pokoru, podrobenost. Pružně se ohýbat a poslouchat, jen to se domněle hodí pro ženu.“
(Bourdieu, 2000, str. 28)

Protichůdné principy mužské a ženské identity, jak o nich píše Bourdieu (2000), jsou v aktu rituálu vyjádřené právě postavením, ve kterém vůči sobě žena a muž jsou. Žena zaujímá pasivní pozici, která ji znevýhodňuje a činí ji zranitelnější. Zároveň musí čekat, a to nejdříve připravená za dveřmi a potom připravená, čelem zády na akt vyšlehání. Muž je celou událost spíše v aktivní pozici, chodí venku po domácnostech a švihá hostitelky do té doby, než mu nevydají vajíčko.

4.3.3 Hranice přijatelnosti

Události Velikonočního pondělí se leckdy mohou zvrhnout v situace, které na člověku zanechají psychické, a/ nebo fyzické šrámy. Některé informantky se mi s příhodami, které takové situace zahrnovaly, svěřily přímo v rozhovorech.

Emílie popisuje své zážitky s pomlázkou a dovídám se, že si několikrát na těle po akci našla modřiny:

„Musím říct, že až na určitý výjimky, když ty kluci byli třeba puberťáci a prostě to švihaly, tak jsem nikdy nezažila, že by mě někdo vyloženě prostě zbouchal, nebo že by to bylo nějaký prostě brutální, to ne, ale pamatuju si, že jsem párkrát třeba měla nějaký šlince jako jo, nebo něco prostě z té pomlázky, jo, nebyla jsem jediná, některý holky, některý měly mnohem větší.“

V rámci svého zúčastněného pozorování jsem se měla možnost bavit se dvěma ženami, svou sousedkou Ivanou a fotografkou Markétou. Obě ženy shodou okolností pocházely ze severu Čech a sdílely podobný zážitek.

Když jsem se paní Ivany zeptala, jak vzpomíná na Velikonoční pondělí, když ještě bydlela na severu Čech, odvětila mi: *„ještě teď to cejtím“*. Pocházela z paneláku, kde muži

místo vrbového proutí ženské mrskali plastovými obušky. Vzpomíná, jak z toho měla *jelita*²³ na stehnou.

Markéta mi také vypráví o krutosti rituálu, tak jak jej zažila v dětství a dospívání ona:

„Né, to nevíš, ted' už je to v pohodě, ale za režimu kluci častokrát místo vrbových proutků používali bužírky z tvrdýho plastu a pak tím ženský „pěkně“ mlátili.“

Když se poté Markéty ještě později během dne doptávám, svěří se mi, že si v dětství vždy, když koledníci měli přijít, dávala polštář za kalhoty, aby to tolik nebolelo. Pamatuje si také, jak ženy na Velikonoce schválně odjížděly pryč z domu, na hory.

Nela se mi v našem rozhovoru svěruje s jednou ze svých nejzazších vzpomínek z dětství, a to na sadistickou návštěvu strýce Horáčka:

„No a tam v těch Bojkovicích, tak tam byl strýc Horáček, který měl Mercedes, to si ho pamatuju, to byl prostě takovej frajer, ale ve věku mého dědečka tehdy jo, ale prostě měl Mercedes a tenhle strýc Horáček k nám chodil na tu mrskačku a pletl si, nebo nevím, jestli si ho pletl každý rok, nebo ho prostě měl, takovej vyloženě řemen z koženéjch pásů. A to teda musím říct, že ten fakt mrskal pořádně, a to fakt teda bolelo, jo, a to má i moje máma takovýhle vzpomínky na strýce Horáčka, ten prostě když k nám přišel, tak nás fakt seřezal. Jo a to teda už mi přijde, že to už je za hranou, jo, že to už bylo takový až trošku jako sadistický, že se takhle choval a byla to teda tak jako sranda, určitě to nebylo zase...ale ale divím se, že to vlastně dědeček...nebo takhle, no tak byli to kamarádi, ale že to dopustil no, že ho takhle nechal, aby nás takhle teda týral, no tak, kdo utekl tak asi vyhrál, takže možná jsme se třeba i schovávali, utíkali před ním, to už si úplně nevybavím, ale vybavím si teda tohle z toho dětství, že nás takhle mrskal, a to je vlastně tak jediný, co si vybavím. Ale nemůžu říct, že bych z toho měla nějaký trauma, je to taková jako vzpomínka, spíš taková historka, že i takovýhle chlapy a bacha na ně.“

²³ Hovorový výraz pro podlitiny

Ve způsobu, kterým se Nela se vzpomínkou při vyprávění vypořádává, lze opět vnímat jakousi ambivalenci. Na jednu stranu určí, že strýcovo sadistické chování již bylo za hranou přijatelnosti, ale vzápětí vážnost incidentu shodí použitím humoru, jako faktoru, který toto chování určitým způsobem obhájí. V rámci té samé výpovědi jako by informantka přemýšlela nahlas a snažila se vyjasnit si zhodnocení celé situace. Zmiňuje vyhýbací strategie, jakými jsou útek, či schování se. Ke konci definuje vzpomínku jako varovnou historku o existenci násilných mužů. Kelly (1998) tuto tendenci minimalizace vlastní zkušenosti, která je zpracovaná dotyčnou pouze jako varování, pojímá jako důsledek převládajících kulturních významů, v jejichž rámci nejsou některé formy násilí brány vážně.

I Eva popisuje moment z dětství, který pro ni již byl za hranou přijatelnosti:

„Jediný moment, kdy jsem podle mě jako asi trošku utíkala, tak to byl můj strejda, mamčin brácha, tak ehm no prostě my máme na zahradě potok a on mě prostě vzal přes rameno a postavil mě nohama do toho potoka, a to byl jediný moment, který mám tak jakože v hlavě, že jako já chápu, že to myslel asi jako ze srandy, ale jako nevím no jako, jako pamatuju si to doted', jako nebylo to úplně asi jako příjemné.“

Když se jí následně ptám, jestli za své chování strýc nesl nějaké následky, odvěti mi:

„No já...si úplně nemyslím, že by z toho vzniknul nějaký konflikt, protože prostě strejda má někdy takové jako úplně nevyzrálé nápady, takže si myslím, že je to takové jako “no jo, to je prostě on”, že se to nějak jako úplně neřeší, protože prostě někdy má nějaké takové jako ne úplně vyzrálé nápady a tohle byl asi jeden z nich, ale naštěstí bylo fakt jako celkem teplo, určitě jsem jako nic...jsem nebyla ani nemocná nebo tak, ale byla jsem z toho taková šoku.“

I přesto, že Eva popisuje nepříjemnost situace a šok, který v ní z celého zážitku zůstal, jeho závažnost zlehčuje tím, že vyjadřuje pochopení pro strýcův způsob humoru. Případ porušení cizí fyzické autonomie ze strany dospělého jedince je zde klasifikován jako něčí „nevyzrálý nápad“. Skrze zařazení těchto behaviorálních excesů do povahy člověka je násilí normalizováno. Povzdechnutí „no jo, to je prostě on“ evokuje jakési přijetí situace a rezignaci na její další řešení. Tento typ reakce popisuje Kelly (1998), která říká, že

odmítnutím řešení situace ženy mohou předcházet dalším konfliktům a nepochopením okolí, které by pro ně znamenalo jen další ublížení.

4.4 Faktor alkoholu

Jak jsem již psala v teoretické části, alkohol často bývá součástí oslav Velikonoc. V této kapitole shrnu, jak na tuto přítomnost alkoholu nahlízejí informantky výzkumu.

4.4.1 “Vždy se něco doma najde”

Alkohol o Velikonocích je specifický ve své funkci uvítacího prostředku. Jeho nabídnutí je běžnou součástí pohoštění a vybavenost domácnosti alkoholem může být tedy návštěvou v rámci rituálu dokonce očekávána. Toto Velikonoční specifikum popisuje Emílie:

“...určitě tam jako vždycky panáky a lahev byly nachystaný. To vím, že bylo takový zvláštní na tom svátku, že když přijde někdo na Vánoce nebo takhle, tak to tam není nachystaný dopředu, že jo, ale tohle byl jako tácíček, prostě s těma panákama a s lahví...”

Emilie dále reflektuje tuto skutečnost s ohledem na obecný vztah české společnosti k alkoholu:

“...potom ty hlavní svátky to byl, samozřejmě jako bohužel v každý český rodině, prostě jako alkohol, jako ve smyslu ne že by se lidi opíjeli o Velikonocích, ale že jako...v naší rodině se dodneška drží jako takový společenský rituál, prostě někdo přijede na návštěvu a hned prostě první věc málem ve dveřích se už nalejvá panák, aby si všichni přitukli prostě a dali si tu slivovici”.

„Ta tolerance třeba k alkoholu obecně v Česku je strašně vysoká a na těch vesnicích, to si pamatuju, že ty holky chodily na zábavách ve čtrnácti letech a prostě normálně regulérně se tam jako valil alkohol jako úplně v pohodě, jo, a nikomu to nepřišlo divný a když si vzpomínám i sama, jak jsme na školní výlety prostě brali různě na tajňačku flašky,

prostě z baru od rodičů a teď, když se nad tím zamyslím, teď si říkám to je prostě strašný, ale tehdy to tak jako člověk vůbec jako nevnímal jo, takže vlastně to samý, když pak chodili ty koledníci a oni rozhodně ještě jako tehdy nebyli plnoletí, ale mohlo jim být třeba patnáct, šestnáct, takový ty kluci v té pubertě, kdy si to prostě potřebujou dokázat něco, tak ty prostě kolikrát už přišli zlitý...“

Emílie popisuje běžnost podávání alkoholu nezletilým, která se projevila i na stavu mladých koledníků, kteří přišli na velikonoční návštěvu. Emílie si tento stav opilosti u pubertálních kluků vykládá potřebou „si něco dokázat“.

Nela se také setkala s nezletilým popíjením o Velikonocích, a to již z pozice dospělé hostitelky:

„No a těm patnáctiletým klukům jsem teda nenabízela, i když potom jsem se doslechla, že právě tahle ta partička potom přišla domů, teda ne v úplně dobrém stavu no, takže i patnáctiletým klukům lidi nalívají, no což teda já jsem proti, s tím nesouhlasím...stejně musíme mít doma teda tu flašku připravenou, jako kdyby někdo chtěl, tak nabídnu.“

Nela bere vybavenost domácnosti alkoholem jako samozřejmost, aby byla v případě chutí zletilých koledníků připravena pohoštění dodat.

4.4.2 Alkohol a konstrukce maskulinity aneb z obýváku hospoda

Pomlázkový rituál většinou zahrnuje instituci návštěvy, která obecně obsahuje určitý společensky uznávaný a očekávaný protokol. Obsahem tohoto protokolu může například být zajištění pohoštění pro koledníky a možná i očekávání, že se po ukončení rituálu sousedi zdrží a „prohodí se pár slov“. Může přitom nastat situace, že návštěva přetáhne své „pozdání“ a zdrží se moc dlouho. (Darke & Gurney, 2010)

V kontextu Velikonočního pondělí se takto někdy v cizím domě usídlí skupiny koledníků, kteří si užívají volné konzumace alkoholu. Alkohol zde může sloužit jako nástroj k utváření určitého typu maskulinity, jehož součástí může být ustavování dominance nad

sdíleným prostorem. Koledníci tak můžou v rámci performování své maskulinity převzít kontrolu nad rozhodnutím, kdy návštěvu ukončit. Z obýváku se tak může stát hospoda, prostor, ve kterém je maskulinita neustále vyjednávána. (Campbell, 2000)

„Mně to přišlo nejhorší u těch starších mužů a chlapů, který tam kolikrát u nás pak seděli a my jsme se jich...nebo hlavně mamka, třeba kolikrát jo... a moje máma je taková jako celkem...ona jako zalaškuje, ona je pozve, ale pak to třeba tak s nima jako zkoulí, aby už je teda vykopla ven, ale ani jí se to třeba nepodařilo, oni tam prostě třeba seděli celý dopoledne a prostě valili jeden drink za druhým, a to jsem si prostě říkala jako “proč tohle”.
(Emílie)

„...ale prostě když tam ty susedi zůstali, tak fajn, ale že tam bylo pár takových výjimek, kdy už jsme viděly, že už jako maj upito a prostě oni furt nechtějí domů.“ (Pavla)

Pavla řeší situaci tím, že se jde projít. „Únik“ z domu se tak stává adaptací na událost, která je jí nepříjemná.

„Když jsem se sama šla projít, tak jsem se vyhnula ještě nějaký partě, co k nám přišla pozdějc, ve který bych nechtěla bejt už jako vůbec, protože to jsou takový ty, co přijdou jako ve dvanáct a už jsou jako opilí, tak to už je jako vůbec takový, jako co, člověk tam jako s nima sedí a celá ta interakce je jako mě nepříjemná.“

Koledníci často chodí dohromady, shlukují se v *partách*. Skupina střízlivých, natož opilý koledníků může mít pro své okolí zastrašovací efekt:

„...a to byli jako už starší chlapi, většinou tatínci těch dětí a nějaký pubertáci, že ty přišli později už na panáka, a to bylo už jako trochu děsivý, když jako celá tahle banda chlapíků přijde na jednou...“ (Sofia)

Domácností, kterých koledníci musí obejít je většinou víc, což zdvihá otázku, jaké mají koledníci na konci dne „pící skóre“. Emílie popisuje styl pití svého otce, který měl toto skóre nejspíš vysoké, avšak nikdy nezapříčinilo jeho ztrátu kontroly:

„Můj táta ten to si tam prostě lupnul jednoho v každý domácnosti a pak prostě se vrátil v povznesený náladě, ale nikdy jako nějak s tímhle neměl problem“.

Schopnost tolerovat vysoké množství alkoholu přitom může znamenat způsob demonstrování mužnosti, s kterou je často spojována hodnota kontroly. (Obol a kol., 2005)

4.4.3 Alkohol a fyzické násilí

Součástí konstruování maskulinity může být i používání fyzického násilí k nastolení dominance. Alkohol v takovou chvíli může násilníkovi sloužit jako katalyzátor. Zároveň se nabízí uvažovat nad tím, zdali se k takové krajní formě muž neuchýlí v případě, že má pocit, že opakovaně nezvládá svou maskulinitu správně performovat.

Jana například intoxikaci koledníků vnímá jako známku jejich slabosti a výkaz jejich strachu:

“...třeba já znám spoustu takových příběhů o tom, jak ty muži se tak strašně vožerou, protože celej rok mají stáhnutej vocas mezi nohama a boje se a pak se vožerou a pak teda se neznaj.”

Emílie jsem se ptala na to, zdali v průběhu rituálu před koledníky někdy utíkala a v této souvislosti narážíme na na typ koledníků, kteří už se domů pouštět nemají:

„To jsem si taky kolikrát říkala, jo, prostě zdrhnout, schovat se, jenomže ono to vždycky bylo tak, že vlastně ty koledníci přišli k nám domů a vy jim vlastně otevřete dveře, takže buďto se s nima honíte jakoby po domácnosti, ale já si pamatuju, že jsme to jednou nějak zkusili, ale oni byli právě ty, který jsou třeba v takovým už ne úplně jako fit stavu, tak si taky nechcete třeba pustit úplně domů...“

„Ne úplně fit stav“ v tomto kontextu interpretuji jako stav opilosti. Těmto intoxikovaným hostům už může být pozvánka domů zamítnuta, jak potvrzuje i Nela, která však zároveň alkohol vnímá jako součást rituálu:

„Kdybych viděla někoho asi opilýho, tak to bych neotevřela určitě, i když k tomu ten alkohol vlastně taky patří.“

Může to být právě z důvodu, že v souvislosti s alkoholem je u mužů očekávaná zvýšená agresivita. (Obol a kol., 2005) To dále může souviset se stereotypní představou násilníka jako agresivního muže, který pod vlivem alkoholu ztrácí kontrolu. (Kelly, 1995) Ačkoliv tato představa omezuje pojem o tom, kdo všechno může být násilník, v případě opilých koledníků paradoxně může zachránit situaci.

5. Závěr

Ve své bakalářské práci jsem se zabývala charakterem rituálu velikonoční pomlázky, a to především z perspektivy genderu. Zajímalo mě, zdali způsob, kterým jsou v rámci rituálu konstruovány genderové role souvisí s projevy násilí, které nezřídka bývají součástí praxe rituálu. To mě dále vedlo k otázce, zdali může být praktikování rituálu násilí prosté, anebo je již násilí obsaženo v jeho samotné podstatě. Výchozím bodem tohoto uvažování bylo mé nepochopení skutečnosti, že i přes důkazy, které svědčí o fyzickém násilí, které se na Velikonoční pondělí odehrává, není toto téma více problematizováno. Mým výzkumným cílem tedy byla snaha o hlubší pochopení legitimizace fyzického násilí v rámci tohoto rituálu.

K prozkoumání této problematiky jsem si určila zakotvení, které vychází především z díla Pierra Bourdieu. Snažila jsem se vysvětlit podstatu jeho konceptů tak, aby jejich následná aplikace v analýze práce dávala čtenářstvu smysl. Analýzu zároveň rámuje koncept genderu, jak o něm přemýšlí Butler, a to především v momentech, kdy jde o performativní aspekty rituálu. K pochopení zkušeností informantek a především způsobu, jak o těchto zkušenostech mluvily, mi výrazně pomohl koncept kontinua násilí. (Kelly, 1998)

Data potřebná k analýze jsem nashromáždila provedením sedmi polostrukturovaných rozhovorů s těmi, které zažily rituál z pozice *vymrskávané* osoby. V procesu výzkumu jsem si vyzkoušela i metodu zúčastněného pozorování, jehož výstupy sice nejsou v práci zastoupeny hojně, zato rozhodně nejsou od věci a přispěly tak k tematickému obohacení analytické části.

K tomu, abych došla k výzkumnému cíli, by mi nyní měly být nápomocné stanovené výzkumné otázky. Nyní se k nim proto vrátím a pokusím se na ně odpovědět.

Ptám se tedy, zaprvé, je možné v rámci událostí Velikonočního pondělí identifikovat projevy symbolického násilí a pokud ano, jaké to jsou?

V rámci analýzy dat jsem některé projevy symbolického násilí v události Velikonočního pondělí identifikovala.

Symbolika rituálu je tak výrazná, že i kdybychom zastavily/i rituál v jeho průběhu, nemohly/i poznat významy, které mu aktérky přisuzují a slyšet vzpomínky, které s ním mají spojené, stále bychom mohly/i, z pouhého výjevu pozastavených interakcí před námi, leccos vyčíst.

Všimnuly/i bychom si možná osob, které se dají jasně rozlišit do dvou skupin, a to zejména podle aktivit, které provozují, pozic, ve kterých se nacházejí a předmětů, se kterými manipulují. Také bychom si mohly/i všimnout vzájemného postavení mezi zástupci těchto skupin. Všimly/i bychom si interakce, ve které jeden člověk zdvihá předmět, tvarem připomínající penis, který naklání směrem k hýždím druhého člověka, který je celou dobu vůči prvnímu otočený zády. Tento styk končí ve chvíli, kdy druhý prvnímu podá vajíčko.

Dalo by se říct, že toto dělení na dvě skupiny se děje každý rok v rámci jednoho rituálu, spíše se však jedná o „slavnostní“ modelovou ukázkou binárního dělení, jehož přítomnost přetrvává ve společnosti každodenně, a to alespoň na úrovni očekávání a v jeho skrytější formě. Takový překlad z rituálu do společnosti lze vnímat například v množství neplacené práce, která je mezi skupiny nerovně rozdělována.

V rámci rituálu touto prací míním zejména přípravu celé události, která zabere podstatnou dávku času a je očekávaná, a to jak ze strany koledníků, tak ze strany hostitelek. Právě zvnitřnělé genderové očekávání je jedním z projevů symbolického násilí, které jsem v práci v rituálu identifikovala.

Bourdieu píše o genderu jako o binární kategorizaci, ve které má vždy jedna kategorie navrch nad tou druhou, což vytváří mocenskou asymetrii mezi gendery a udržuje tak jejich nerovnost. Tato binární kategorizace zároveň omezuje jedinky a jedince v jejich možnostech, neboť tyto kategorie se propisují do genderovaných habitů, které dále strukturují myšlenky, pocity, představy, tužby a v neposlední řadě i očekávání. (Bourdieu, 2001; Chambers, 2005)

V tomto případě by se dalo použít binární dělení *dávat/brát*.

Přípravu události zajišťují primárně ženy. Přípravují pohoštění pro koledníky a připravují obývací prostor pro návštěvu.

V rámci analýzy jsem zaznamenala, že příprava může být ovlivněna tzv. očekáváním očekávání. Dvojakost momentu očekávání spočívá v tom, že dotyčná očekává, že koledník bude očekávat splnění genderové role hostitelky, a tak dojde k jejich zvnitřnění. K tomuto se pojí i „samozřejmost“ performování těchto rolí, která je výsledkem sedimentace neustále opakovaných performancí. (Butler, 1999) Může se pak stát, že daná role bude naturalizovaná a považovaná tak za součást přirozenosti ženskosti, kterou Bourdieu (2001) chápe jako výsledek genderovaného habitu. Takovou úroveň naturalizace společenského řádu jsem však z výpovědí nevyčetla.²⁴

Výraz samozřejmosti v návaznosti na Bourdieu chápu jako důsledek projevu symbolického násilí, tentokrát jeho komponentu, který se nazývá spoluúčast. Tím, že žena přebírá úlohy přípravy spojené s naplněním rituálu se samozřejmostí, je spoluúčastná na udržování své podřízené pozice, která se konkrétně zde projevuje v habituální dispozici úslužnosti. Dalším aspektem, který jsem v analýze zachytila, byl jev „ověřeného“ postupu určité činnosti přisouzené ženské genderové roli, který se ustavil neustálým opakováním této činnosti. Tento jev také chápu v rovině symbolického násilí, kdy žena sama neustálou reprodukcí své role udává *souhlas* ke své podřízenosti. (Wacquant & Bourdieu 1992)

Spoluúčast dále může být v rámci rituálu vyjádřena samotným uctěním koledníků. Bourdieu (2000) totiž projevení úcty dominujícímu chápe jako důsledek moci, který je trvale vepsán do těl ovládaných.

Muž si sice musí zajistit nástroj, jehož účelem je *dát* ženě mládí, plodnost a zdraví, Bourdieu (a kol., 2009) by však mohl namítnout, že tento výklad je *chybným rozpoznáním* situace, které slouží k zakrytí pravého významu, jež udržuje jednu skupinu v nadřazeném

²⁴ To může být dané například tím, že všechny informantky výzkumu mají vysoké vzdělání a měly tak pravděpodobně za život dobrý přístup k poznání ještě další legitimizující hodnotové struktury, která není srodatá s tou, která primárně utváří genderovaný habitus.

postavení vůči té druhé. Pomlázka je v tomto smyslu nástrojem udržení plné moci nad situací a muž si ji tak plete sám pro sebe.

Dále pak opět bere, tj. užívá si venkovní občůzku, konzumaci připraveného pohoštění a alkoholu v připraveném obýváku.

Binární dělení je udržováno genderovou segregací, která se děje jak během příprav, tak během a po skončení rituálu. Utváření exkluzivně ženské skupiny můžeme vidět na příkladu společného zdobení vajec. O skupinách mužů bylo v analýze především pojednáno z hlediska konstrukce maskulinity a společné konzumaci alkoholu.

Dále vyvozují, že samotný ústřední moment rituálu obsahuje symbolické násilí, a to v jeho důsledku, kterým je somatizace nadvlády. Žena se zde svou tělesnou pozicí vůči muži drží v pasivní pozici oproti jeho aktivní, která má v tu chvíli plnou moc. (Bourdieu, 2000)

Symbolické násilí se projevuje i v jemném vnucování významů, které jsou s pomlázkou spojovány, a to například skrze komentáře koledníků, ale i samotných žen. Tyto významy přitom skrze *chybné rozpoznání* zakrývají pravou podstatu tohoto rituálu, která spočívá v manifestaci mužské nadvlády, jak bych se po poučení teoriemi, odvážila tvrdit.

Nakonec, projevem symbolického násilí může být i erotizovaná touha po nadvládě, tedy touha, která dává nadvládě svůj *souhlas*. Tento projev jsem v rámci pomlázky zachytila při způsobu vnímání erotického aspektu, který je jí přisuzován. (MacKinnon, 1989; Bourdieu, 2001)

Ptám se tedy, zadruhé, jakým způsobem je legitimizováno fyzické násilí páchané na ženách skrze rituál velikonoční pomlázky?

Charakter práce sice neumožňuje pojmut způsoby procesu legitimizace fyzického násilí v jeho komplexitě, dovoluje však nahlédnout zkušenosti žen, které se na tomto procesu do jisté míry podílejí, ač nikoli záměrně, či vědomě.

Provázanost různých forem násilí, která se nyní odkrývá, může přispět k pochopení násilí jako kontinua. (Kelly, 1998) Konkrétně mám na mysli legitimizaci fyzického násilí skrze násilí symbolické. Jak jsem již totiž zmínila v předchozí odpovědi, dostupné významy velikonoční pomlázky jsou využívány k chybnému rozpoznání situace, a to jak muži, tak ženami. Jsou to přesně komentáře typu „aspoň neuschnu“, které odvádějí pozornost od

problematiky fyzického násilí a zabraňují možnosti definovat situaci jako násilnou, když taková ve svých důsledcích je. Symbolické násilí tedy může pomoci osvětlit příčinu zlehčování případů, jejich závažnost by nebyla shazována například ve společnostech, které nejsou rituálem a jeho významy habituálně postižené. Dominantní významy rituálu totiž zabraňují uznání ostatních významů, které nemusí být v souladu s hodnotami rituálu. Tyto „nové“ významy by mohly být schopnější pojmout širší definici násilí a tím pádem pomoci lidem, kteří mají v souvislosti s pomlázkou negativní asociace, ale neví, jak je pořádně artikulovat do slov, tak, aby jim jejich myšlenky dávaly smysl.

Stává se, že zážitky z událostí Velikonoční pomlázky, které obsahují nějakou formu ublížení, nejsou brány vážně a těm, kteří takové ublížení způsobí, čin snadno projde. Ti, kterým bylo ublíženo, pod vlivem dominantního diskursu, který k jejich zkušenosti často bývá hluchý, navíc obhajují toto ubližující chování určitou formou minimalizace situace. V analýze dat, kterou jsem prováděla se například často objevovala minimalizace formou označení důvodu takového chování za určitý typ humoru. Dalším prvkem, který minimalizoval, a tak zároveň legitimizoval projev násilí, bylo konstatování, že se dotyčný choval takovým způsobem, protože „prostě takový je“. Tato normalizace ubližujícího chování známého člověka ho chrání, a to nastavením hranice mezi typickým chováním a nenormálním chováním. Je to právě tato hranice, kterou využívají klasické omezené definice násilí, ze kterých v důsledku „blízcí pachatelé“ vyvážnou. (Kelly, 1998)

Konečně, chtěla bych podat nové pojmenování situace.

Je tedy nejprve na místě připomenout obsah pekingské deklarace, jelikož přímo naráží na podstatu násilí, které je obsaženo v rituálu pomlázky. Tato deklarace pojednává o genderově podmíněném násilí. Dle této deklarace takové násilí vychází mimo jiné také ze škodlivých dopadů některých kulturních zvyklostí, které ženu ve společnosti udržují v podřadné pozici. (Beijing Declaration and Platform for Action, Beijing +5 Political Declaration and Outcome, 2024)

Jak již jsem však zmiňovala, charakter násilí je dále specifikován prostředím, ve kterém se nachází. Zde je to prostředí rituálu, neustále opakujícího se aktu, který má komunikovat významy (Penner, 2024). O rituálu také mluví Erving Goffman (1967), na

jehož dílo do značné míry navazuje právě Judith Butler, a to hlavně v rozvinutí jeho konceptu performance v sociální interakci. Goffman chápe rituál jako poměrně standardizovanou rutinní sociální výměnu. Goffmanovo „já“, které má v interakci vždy povahu rituálně-sociální, je produkováno i chráněno interakčními závazky, jako například podřízení se situaci v momentě vyvíjeného tlaku, a to svým souhlasem k nějaké aktivitě.

Pokud se tak stane, že rituál svými významy obhájí násilí a skrze tyto významy jsou vyvíjeny tlaky na účastnice a účastníky k participaci na rituálu, jedná se o případ ritualizovaného násilí. (Organised Sexualised and Ritual Violence – Hilfe-Portal Sexueller Missbrauch, n.d.)

6. Použitá literatura a internetové odkazy

Australian Bureau of Statistics. (2021-22). *Personal Safety, Australia*. ABS. <https://www.abs.gov.au/statistics/people/crime-and-justice/personal-safety-australia/latest-release>.

Bartošová, L. (2023, April 9). Aktuálně.cz. *Aktuálně.Cz – Víte, Co Se Právě Děje*. <https://video.aktualne.cz/spotlight/spotlight-rozhovor-jasmina-houdek-video/r~2d28c836d3c011ed8980ac1f6b220ee8/>

Beck, A., & Heinz, A. (2013). Alcohol-related aggression—social and neurobiological factors. *Deutsches Ärzteblatt International*, 110(42), 711.

Beijing Declaration and Platform for Action, Beijing +5 Political Declaration and Outcome. (2024, April 16). UN Women – Headquarters. <https://www.unwomen.org/en/digital-library/publications/2015/01/beijing-declaration>

Bourdieu, P. (1977). *Outline of a theory of practice* (R. Nice, Trans.). Cambridge: Cambridge.

Bourdieu, P., & Passeron, J. C. (1990). *Reproduction in education, society and culture* (Vol. 4). Sage.

Bourdieu, P., Dvořáková, V., & Petrusek, M. (2000). *Nadvláda mužů*. Karolinum.

Bourdieu, P. (2000). *Pascalian meditations*. Stanford University Press.

Bourdieu, P., Thompson, J. B., & Raymond, G. (2009). *Language and symbolic power* (1. publ. in paperb., repr). Polity Press.

Breburdová, M. (2012). *Velikonoční svátky ve středočeské vesnici v současnosti a minulosti*. Bakalářská práce (Bc.) Univerzita Karlova. Fakulta humanitních studií, 2012.

Britannica, T. Editors of Encyclopaedia (2016, April 18). *phallicism*. *Encyclopedia Britannica*. <https://www.britannica.com/topic/phallicism>

Butler, J. (1997). *Excitable speech: A politics of the performative*. Routledge.

Butler, J. (1988). Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory. *Theatre Journal*, 40(4), 519. <https://doi.org/10.2307/3207893>

- Butler, J. (1999). *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. Routledge.
- Campbell, H. (2000). The Glass Phallus: Pub(lic) Masculinity and Drinking in Rural New Zealand*. *Rural Sociology*, 65(4), 562–581. <https://doi.org/10.1111/j.1549-0831.2000.tb00044.x>
- Chambers, C. (2005). Masculine domination, radical feminism and change. *Feminist Theory*, 6(3), 325–346. <https://doi.org/10.1177/1464700105057367>
- Chomynová, P., Dvořáková, Z., Grohmanová, K., Orliková, B., Galandák, D., Černíková, T., Franková, E., Lucký, M. (2024). "Zpráva o alkoholu v České republice 2023 [Report on Alcohol in the Czech Republic 2023] Praha: Úřad vlády České republiky." ("Zpráva o alkoholu v České republice 2023 - drogy-info.cz")
- Council of Europe. (2011, April). *Convention on preventing and combating violence against women and domestic violence*. <https://rm.coe.int/168046031c>
- Crowley, K. (2011). *Feminism's new age: gender, appropriation, and the afterlife of essentialism*. State University of New York Press.
- Darke, J., & Gurney, C. (2010). Putting up? Gender, hospitality and performance. In *In search of hospitality* (pp. 77-99). Routledge.
- Driessen, H. (1992). Alcohol and gender in Andalusia. *Alcohol, gender and culture*, 71.
- De Visser, R. O., & McDonnell, E. J. (2012). 'That's OK. He's a guy': A mixed-methods study of gender double-standards for alcohol use. *Psychology & health*, 27(5), 618-639.
- Equally Safe in Practice. (2022, December). *Continuum of Violence – Making the Connections*. <https://womensaid.scot/wp-content/uploads/2022/12/ESiP-Continuum-of-Violence.pdf>
- Fórum 50 % (n.d). *Zastoupení žen v Senátu ČR*. <https://padesatprocent.cz/cz/temata/statistiky-analyzy-vyzkumy/zastoupeni-zen-a-muzu-v-politice/senat-cr>
- Gefou-Madianou, D. (Ed.). (1992). *Alcohol, gender, and culture*. Routledge.
- Gelber, S. M. (1997). Do-it-yourself: Constructing, repairing and maintaining domestic masculinity. *American quarterly*, 49(1), 66-112.

James, D. (2020). How Bourdieu bites back: Recognising misrecognition in education and educational research. *In Bourdieu and Education* (pp. 25-40). Routledge.

Kelly, Liz, 1951-. (1988). *Surviving sexual violence* / Liz Kelly. Cambridge: Oxford: Polity Press; B. Blackwell

Konsent: když to nechce, tak to nechce. (2021, April 5). Velikonoční pondělí bude brzy za námi. Doufáme, že jste ho všichni prožili tak, jak jste si přáli. Facebook. <https://www.facebook.com/kdyztonechce/posts/pfbid02XS8o642reboAtiHx5Aw8hUvhQLtMS47gmQGi9eGpBLBS7DecyjTdEFxQcEJpkK9xl>

Krais, B. (1993). Gender and symbolic violence: Female oppression in the light of Pierre Bourdieu's theory of social practice. *Bourdieu: critical perspectives*, 156-177.

Krais, B. (2006). Gender, Sociological Theory and Bourdieu's Sociology of Practice. *Theory, Culture & Society*, 23(6), 119–134. <https://doi.org/10.1177/0263276406069778>

Krais, B. (2023). *The Gender Relationship in Bourdieu's Sociology*.

Langhammerová, J. (2004). Lidové zvyky: *Výroční obyčeje z Čech a Moravy* / Jiřina Langhammerová; [photography Jakub Langhammer ; cover and typo Vladimír Vimr] (Vyd. 1). Lidové noviny.

Lakatošová, D. (2023, April 6). *Průzkum: Pomlázku nemá rádo 80 procent žen a polovina mužů. Pít ke koledě alkohol plánuje každý desátý*. NMS Market Research. <https://nms.global/cz/pruzkum-pomlazku-nema-rado-80-procent-zen-a-polovina-muzu-pit-ke-koledě-alkohol-planuje-kazdy-desaty/>

Lelaurain, S., Fonte, D., Giger, J.-C., Guignard, S., & Lo Monaco, G. (2021). Legitimizing Intimate Partner Violence: The Role of Romantic Love and the Mediating Effect of Patriarchal Ideologies. *Journal of Interpersonal Violence*, 36(13–14), 6351–6368. <https://doi.org/10.1177/0886260518818427>

Lidovky.Cz. (2018, March 29). *Pomlázka #MeToo. Co na ojedinělý zvyk na Velikonoce říkají Češky a Češi? | Domov | Lidovky.cz*. Lidovky.cz. <https://www.lidovky.cz/domov/pomlazka-metoo-co-na-ojedinely-zvyk-na-velikonoce-rikaji-cesky>

- Lombardi Satriani, Luigi 1974: "Folklore as Culture of Contestation". In *Journal of the Folklore Institute*, Vol. XI, Number 1/2. The Hague, 99-121
- MacKinnon, C. A. (1989). *Toward a feminist theory of the state*. Harvard University Press.
- Moi, T. (1991). Appropriating Bourdieu: Feminist Theory and Pierre Bourdieu's Sociology of Culture. *New Literary History*, 22(4), 1017. <https://doi.org/10.2307/469077>
- Morgan, K., & Björkert, S. T. (2006). 'I'd rather you'd lay me on the floor and start kicking me': Understanding symbolic violence in everyday life. *Women's Studies International Forum*, 29(5), 441–452. <https://doi.org/10.1016/j.wsif.2006.07.002>
- Nenola, A. (1999). *Gender, culture and folklore*. ELO: Estudos de Literatura Oral, (5 (1999)), 21-42.
- Novotná, H., Špaček, O., & Šťovíčková, M. (Ed.). (2019). *Metody výzkumu ve společenských vědách* (Vydání první). Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy.
- Obot, I. S., Room, R., GENACIS, & World Health Organization (Ed.). (2005). *Alcohol, gender and drinking problems: Perspectives from low and middle income countries*. World Health Organization, Department of Mental Health and Substance Abuse.
- Organised sexualised and ritual violence* - Hilfe-Portal Sexueller Missbrauch. (n.d.). <https://www.hilfe-portal-missbrauch.de/en/good-to-know/organised-sexualised-and-ritual-violence>
- Patočková, J. (2022, April 18). *Rituály, tradice, traumata. Pokud pro vás Velikonoce ztratily smysl, dejte jim nový*. www.heroine.cz. <https://www.heroine.cz/zena-a-svet/4530-ritualy-tradice-traumata-pokud-pro-vas-velikonoce-ztratily-smysl-dejte-jim-novy>
- Penner, H. H. (2024, June 13). ritual. *Encyclopedia Britannica*. <https://www.britannica.com/topic/ritual>
- phallus*. Oxford Reference. Retrieved 17 Jun. 2024, from <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/oi/authority.20110803100321450>
- Reinharz, S., & Davidman, L. (1992). *Feminist methods in social research*. Oxford University Press.

- Rich, A. (1980). Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 5(4), 631-660. <https://doi.org/10.1086/493756>
- Sapiro, G. (2015). Habitus: History of a Concept. In *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences* (s. 484–489). Elsevier. <https://doi.org/10.1016/B978-0-08-097086-8.03085-3>
- Schubert, J. D. (2014). Suffering/symbolic violence. In *Pierre Bourdieu* (pp. 179-194). Routledge.
- Senát PČR: Stenozáznam z 1. dne 21. schůze. (2024). Senát PČR: Domovská stránka. <https://www.senat.cz/xqw/xervlet/pssenat/hlasovani?action=steno&O=14&IS=7383&D=24.01.2024>
- Shepherd, L. J. (2007). ‘Victims, perpetrators and actors’ revisited: Exploring the potential for a feminist reconceptualisation of (international) security and (gender) violence. *The British Journal of Politics and International Relations*, 9(2), 239-256.
- Skeggs, B. (2004). Context and Background: Pierre Bourdieu’s Analysis of Class, Gender and Sexuality. *The Sociological Review*, 52(2_suppl), 19–33. <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.2005.00522.x>
- Smith, D. E. (2004). Women’s perspective as a radical critique of sociology. *The feminist standpoint theory reader: Intellectual and political controversies*, 1.
- Švarcová, E. (2015). *Stranger compliment jako forma symbolického násilí na ženách v kontextu České republiky*.
- Thomas, W. I., & Thomas, D. S. (1928). *The child in America*. Knopf.
- United Nations. (1993). *Declaration on the Elimination of Violence against Women Proclaimed by General Assembly Resolution 48/104 of 20 December 1993* [internet].
- Wacquant, L. J. (1989). Towards a reflexive sociology: A workshop with Pierre Bourdieu. *Sociological theory*, 26-63.
- Wacquant, L. J., & Bourdieu, P. (1992). *An invitation to reflexive sociology* (Vol. 106, p. 97). Cambridge: Polity

Wacquant, L. (2016). A Concise Genealogy and Anatomy of Habitus. *The Sociological Review*, 64(1), 64–72. <https://doi.org/10.1111/1467-954X.12356>

Weber, M. (1978). *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Berkeley, CA: University of California Press.

Westropp, H. M. (1885). *Primitive Symbolism, as Illustrated in Phallic Worship: Or the Reproductive Principle*. G. Redway.

What is gender-based violence?. European Commission. (n.d.). https://commission.europa.eu/strategy-and-policy/policies/justice-and-fundamental-rights/gender-equality/gender-based-violence/what-gender-based-violence_en

Wilsnack, R. W., Wilsnack, S. C., Kristjanson, A. F., Vogeltanz-Holm, N. D., & Gmel, G. (2009). Gender and alcohol consumption: Patterns from the multinational GENACIS project. *Addiction*, 104(9), 1487–1500. <https://doi.org/10.1111/j.1360-0443.2009.02696.x>

Zalewski, M. (2019). Gender/s. In *Handbook on gender and violence* (pp. 13-28). Edward Elgar Publishing.

Zemp, A., & Liebe, U. (2019). Exploring the relationship between holistic spirituality and gender essentialism among Swiss university students. *Social Compass*, 66(2), 238–255. <https://doi.org/10.1177/0037768619833314>

Zíbrt, Č. (1910). *Smrt nesem ze vsi-: Pomlázka se čepejří: obchůzky a zábavy na Blažeje, Dorotku, Řehoře, v postě a na pomlázku*. nakladatelství F. Šimáčka