



Tělo: čichat, česat, hmatat, propichovat, řezat

Prádnímlem knihy *Tělo: čichat, česat, hmatat, propichovat, řezat* je sociální a kulturní analýza lidského těla a jeho vybraných částí. Kniha je založena na poznatcích a teoriích embodimentu, jak se jim zabývá především antropologové, etnologové, psychologové a sociologové. Jednotlivé kapitoly se věnují vybraným částem lidského těla či jeho funkcím: nos jako sociální fenomén; vlasy a jejich symbolika a rituální funkce; hmat a věci, jak se projevují v poezii a beletrii; piercing jako móda i forma vzdoru středoskolské mládeže; kůrnění modifikace těla inspirované cyberpunkovou literaturou. V knize jsou prezentovány vybrané antropologické, psychologické a sociologické koncepcce tělesnosti v návaznosti na problematiku modifikace, disciplinace a semiotizace těla či jeho jednotlivých částí.



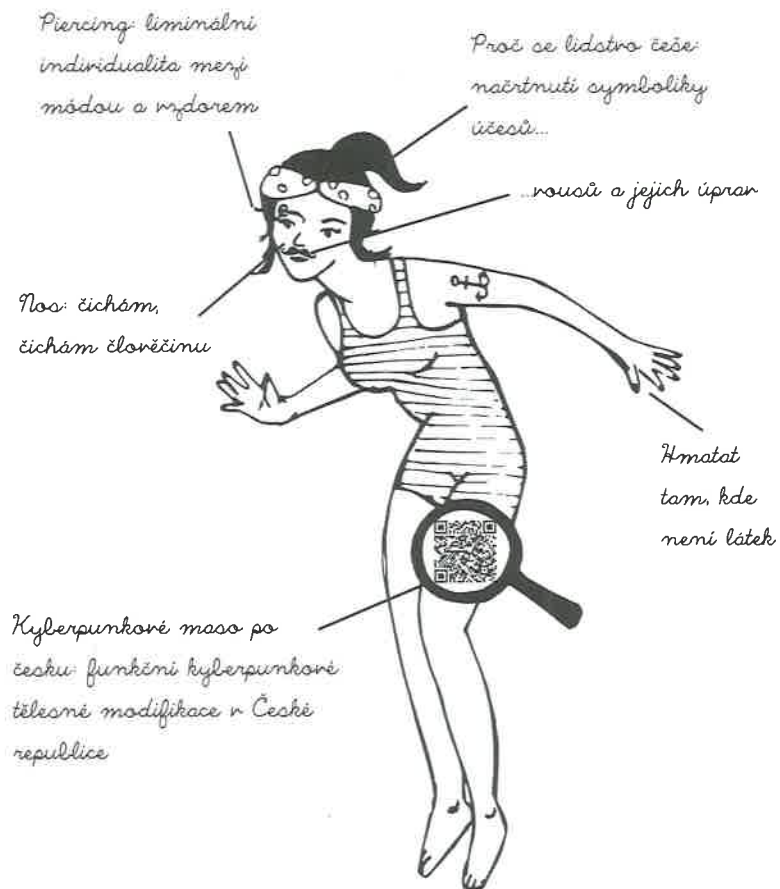
Tělo

čichat, česat, hmatat,
propichovat, řezat



ANTHROPOS

Tělo jako artefakt: „Jaký si to uděláš, takový to máš“

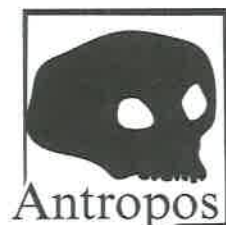


Tělo:

čichat, česat, hmatat, propichovat, řezat

Martin Soukup (ed.),
Martin Rychlík, Blanka Činátlová,
Martin Heřmanský, Máša Dudziaková,
Michaela Dvořáková

Pavel Mervart 2014



Edici řídí Martin Soukup

Recenzenti:

Prof. PhDr. Jaroslav Malina, CSc.

Doc. RNDr. Václav Vančata, CSc.

© Martin Soukup, Martin Rychlík, Blanka Činátlová,
Martin Heřmanský, Máša Dudziaková, Michaela Dvořáková, 2014

© Jitka Tomanová, 2014

© Pavel Mervart, 2014

ISBN 978-80-7465-108-3

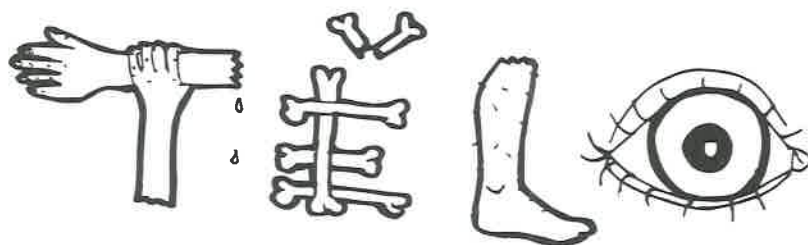
Univerzita Karlova v Praze
Knihovna společenských věd
Praha 5 - Jinonice

Obsah

Tělo <i>Martin Soukup</i>	9
Nos: čichám, čichám člověčinu <i>Martin Soukup</i>	13
Proč se lidstvo češe: Načrtnutí symboliky účesů, vousů a jejich úprav <i>Martin Rychlík</i>	45
Hmatat tam, kde není látek <i>Blanka Činátlová</i>	93
Piercing: liminální individualita mezi módou a vzdorem <i>Martin Heřmanský</i>	117
Kyberpunkové maso po česku: funkční kyberpunkové tělesné modifikace v České republice <i>Máša Dudziaková</i>	151
Tělo jako artefakt: „Jaký si to uděláš, takový to máš“ <i>Michaela Dvořáková</i>	181
Resume	213
Použitá literatura	215
Jmenný rejstřík	241
O autorech	245

Tělo

Martin Soukup



Z hlediska společenskovedních disciplín lze o 20. století hovořit jako o století „obratů k“. Za tři dominantní můžeme označit obraty ke kultuře, jazyku a tělu. Obrat k tělu se odehrál ve všech tradičních společenských a humanitních oborech, o čemž svědčí klasické práce připravené jejich předními představiteli. Jen pro připomenutí můžeme zmínit Marcela Mause či Pierra Bourdieua (sociologie), Michela Foucaulta či Maurice Merleau-Pontyho (filozofie), Mary Douglasovou či Thomase Csordase (antropologie) (blíže Soukup & Balcerová 2011).

Obrat k tělu podnítil četné myslitele k otevírání nových tematických oblastí a rozvíjení mezioborové spolupráce. Přístupů, podoborů a studií vztahujících se k tělu a tělesnosti se objevilo a etablovalo tolik, že si lze jen těžko představit vznik nějaké vyčerpávající systematické publikace, která by přehledovou formou umožnila získat ucelenou představu o zkoumání těla a tělesnosti ve vědách o člověku, společnosti a kultuře. Vyžádala by si celkové zpracování tematicky a konceptuálně rozšířených přístupů, které nabízejí nejen podobory, jakými jsou sociologie těla (Turner 2008) či antropologie těla (Csordas 1999), ale také disability studies (Kovářová 2012), antropologie smyslů (Stoller 1989), gender studies (Butler 1990 [2003], 1993, Conboy – Medina & Stanbury 1997), queer theory (Sullivan 2003). Známe také kulturní a sociální dějiny těla a případně jeho částí a funkcí. Odborníci píší například dějiny čichu (Corbin 2004) či sexuality (Peakman 2010), ale také třeba dějiny ňadra (Yalom 1999) či penisu (Friedman 2003). Mnozí autoři se pokusili poskytnout přehled výsledků získaných v jejich domovských disciplínách, jako to učinil například již zmíněný Bryan Turner. K dispozici jsou i čítanky

klasických textů (viz např. Lock & Farquhar 2007) a tematicky zaměřené encyklopedie (viz např. Pitts-Taylor 2008), které lze rovněž chápat jako jistý způsob reflektování vývojových proměn studia těla a tělesnosti.

Společným jmenovatelem snad všech současných přístupů ke zkoumání těla a tělesnosti je úsilí o překonání dualismu „duše a těla“, jak se prosadil díky orfismu v antickém myšlení a pevně usadil v tom novověkém díky kartezianismu. Snahy vymýtit jej ze způsobu uvažování o člověku se objevily již v německé klasické filozofii, systematické úsilí vyvinuli zejména fenomenologové na začátku 20. století, fenomenologii tělesnosti se později soustavně věnoval především Maurice Merleau-Ponty. Myšlenky fenomenologů ohledně tělesnosti nicméně nebyly na přelomu 19. a 20. století ojedinělé, jak dokládá dílo Georga Simmela, jehož lze považovat za průkopníka sociologie těla (Turner 2008). V antropologii se projevila obrát k tělu až mnohem později. Necháme-li stranou proslulou studii Horace Minera *Body Ritual Among Nacirema* (Tělesné rituály Načiremů, 1956) zasloužil se o obrácení pozornosti k tělu v antropologii Edward Hall (Csordas 1999). Může se to zdát poněkud zarážející, protože která sociální věda měla k tělu blíže než právě antropologie, jejíž stoupenci se dlouhodobě soustavně věnovali lebkoměření a snažili se prokázat úzké vztahy mezi rasou, jazykem a kulturou? Rozluku tělesného a kulturního v antropologických výzkumech a bádáních podnítily studie Franze Boase a jeho žáků, kteří prosazovali doktrínu kulturního determinismu a relativismu, čímž *de facto* přitakávali zmiňovanému dualismu.

Kniha *Tělo* sice reaguje na výše konstatovaný obrát k tělu, ale nečiní si ambice stát se kompendiem teorií a přístupů, ačkoli je pravda, že jednotlivé kapitoly nabízejí jistou míru teoretické reflexe. Vzhledem k rozmanitosti stávajících přístupů k tělu a tělesnosti, jakož i možností nabízejících k jejich zkoumání z hlediska věd o člověku, společnosti a kultuře, se jeví jako zhora nemožné přistoupit k nim celostně. Každou část lidského těla a jeho jednotlivé znaky lze pojmut jako předmět výzkumu. Sám jsem se v následující kapitole této knihy rozhodl zabývat se nosem jako sociálním a kulturním jevem. Stejně tak bylo možné zvolit jinou část těla, třeba nehet, vrásky, předkožku, ochlupení, pupík, srdce nebo vlasy a vousy.

Ty se staly předmětem zájmu Martina Rychlíka, jenž přispěl do knihy kapitolou *Proč se lidstvo češe*. Martin Rychlík vstoupil do českého odborného prostředí jako zájemce o etnologické a antropologické zkoumání

těla úspěšnou knihou *Tetování, skarifikace a jiná zdobení těla* (2005). Jeho novým badatelským teritoriem se staly právě vlasy a vousy, o nichž obsáhle pojednává v chystané knize. Tématu se věnovala již řada badatelů, ale syntetických prací je v zahraniční odborné literatuře poskrovnu, v té české prakticky absentuje. Přitom se téma stalo předmětem zájmu četných předních představitelů antropologie a za zmínku stojí uvést alespoň klasickou studii Edmunda Leache *The Magical Hair* (Magické vlasy, 1958).

Tělo lze pokládat za narativ, jak působivě prokázala Blanka Činátlová v úspěšné knize *Příběhy těla* (2009). I ona se rozhodla otevřít pro sebe nové badatelské pole. V kapitole *Hmatat tam, kde není látek* se předmětem jejího zájmu stal hmat a věci. V českém odborném prostředí se jedná o inovativní přístup spadající do oblasti antropologie smyslů, o jejíž založení se zasloužili především Constance Classenová, David Howes, Anthony Synnott či Paul Stoller. Posledně jmenovaný antropolog je autorem respektované knihy *The Taste of Ethnographic Things* (Příchut' etnografických věcí, 1989), v níž podrobil kritice styl psaní monografií bez příchutí a uceleným způsobem pojednal o smyslovosti v antropologickém výzkumu a teorii (Stoller 1989). Předmětem zájmu těchto a dalších antropologů je studium smyslů a smyslového vnímání jako biokulturního jevu s důrazem na jejich kulturní konstruování v čase a prostoru. Blance Činátlové nejde v její studii ani tak o pouhé rozvíjení zkoumání smyslovosti, rozkročila se v příspěvku mezi filozofii a literární teorií, zahrnula krásnou literaturu a ukazuje, že smysly nelze myslet bez toho, co je podněcuje, hmat, myšlení a věci nelze oddělit.

Příspěvky Martina Heřmanského a Máši Dudziakové tnou do živého. Martin Heřmanský se zaměřil na piercing jako sociokulturní jev v současné české společnosti. Nezabývá se piercingem jako pouhým propichováním a následným zdobením těla, ale významy, které jsou s touto praxí spojovány. Máša Dudziaková se zaměřila na tělesné modifikace v kyberpunkové literatuře. Německý filozof Arnold Gehlen se kdysi věnoval otázce ducha ve světle techniky a přišel mimo jiné s konstatováním, že stroje a technologie představují svého druhu prodloužení a specializaci lidského organismu (Gehlen 1972), které kompenzují tělesnou nedobytost lidského organismu. Ta podle Gehlena snižuje šance člověka na přežití v přírodě. Proč však tato prodloužení, všemožné stroje, strojky, udělátka a vylepšení držet odděleně od těla? Není snad lepší mít je doslova pohotovostně po ruce? V kapitole *Kyberpunkové maso po česku* se

Máša Dudziaková zabývá kybertělesností a při zkoumání kyberpunkové literatury zjišťuje rozsah a možnosti funkčních tělesných modifikací, jakými jsou vybaveni hrdinové této literatury. Fantazie a sny autorů kyberpunkové literatury vyskakují z knih a stávají se skutečností. Lze se snad obávat „konce těla“, jak se nad tím zamýšlí Emily Martinová (1992)? Možná, ale rozhodně se lze přiklonit k názoru Chrise Hablese Graye, že každý, kdo byl nějakým způsobem technologicky modifikován, třeba vakcinací, musí být pokládán za kyborga, tedy kybernetický organismus (Gray 2002: 2). Kdo z nás jím není?

Tělem jako věcí, jako svébytným artefaktem se v závěrečné kapitole zabývá Michaela Dvořáková. Zaměřuje se především na rozmanité způsoby, jimiž je lidské tělo v sociokulturních procesech převáděno z řádu přírodního do sociálního a kulturního. Na četných příkladech ukazuje, jak žádná kultura nenechává lidské tělo tak, jak jej stvořila „příroda“, a uzpůsobuje si jej podle vlastních norem a hodnot, tedy k „obrazu svému“.

Kapitoly se mohou na první dojem zdát tematicky roztržštěné, ale kromě těla a tělesnosti jako hlavního předmětu zájmu je spojuje snaha postihnout rozmanité fasety tělesnosti, prorůstání těla a sociálního a kulturního prostoru. Vlasy a vousy nám anarchicky rostou do sociálního prostoru, vyžadují břitvu, žiletku, nůžky, hřeben, vosk, sponku, zrcadlo, lazebníci, holiče, parukáře a mnoho dalšího, co lze nejen spatřit, ale také pocítit na vlastním těle. Vzít do ruky nůžky znamená hmatat jejich chladnou ocel či hřejivý plast, uznat, že bez možnosti doteku pozbýváme základní možnost kontaktu se světem. Nejinak je tomu s nosem, jenž trčí do prostoru, strkáme ho do věcí a čicháme nejen vůně, pachy a smrady, ale také se snažíme vyčmuchat, co si lidé myslí, jak se chovají a co se za tím skrývá. A také nos potřebuje zásah věcí, protože chloupky vyrůstají nevhledně z nosu a již Ovidius poučoval, že se to nesluší. Zastříhnout, říznout, či upravit, zkrátka modifikovat tělo je a bylo běžné ve všech známých kulturách. Moderní technologie umožňují rozšířit, vylepšit a posílit tělo a inspirovat se k tomu můžeme v kyberpunkové literatuře, nebo o tom alespoň snít a fantazírovat. To všechno je a může být tělo a tělesnost. Přestože od vzniku průkopnické práce Marcela Mause *Les techniques du corps* (Techniky těla, 1936) uplynulo skoro osmdesát let, neztratila nic na své pronikavosti. Maussovo prosté konstatování, že tělo je základní prostředek člověka, je axiomem zkoumání těla a tělesnosti.

Nos: čichám, čichám člověčinu

Martin Soukup



Můj nos je mohutný! Zato tvůj nos, je co? Jen zátka do putny! Jsem brdý na svůj nos, ty nactiutrhaň! Jak známo, velký nos velkého ducha značí. To všechno tobě je odepřeno, ty mezku! Proto tvá tupá tvář, jež nemá ždíbec lesku, to prázdno nad límcem, kam cílí teď má pěst, nechápe vůbec...

Cyrano z Bergeracu

Pro antropologa nemůže být žádné téma týkající se člověka banální. Napadl mě nos. Když se badatelé zamýšlejí nad znaky a chováním, jimiž se člověk vymyká z přírody, na nos se zpravidla díky bipedii, vratiprstu, jazykové kompetenci, symbolickému chování, výrobě nástrojů a dalším zdánlivě „výlučným vlastnostem člověka“ překvapivě zapomíná. Přitom se jedná o tělesný orgán, kterým se člověk vyznačuje jako druh organismu. Při srovnání druhů řazených do řádu *Primates* vyjde najevo, že homologický orgán u nonhumánních primátů vykazuje zcela jiné znaky než ty pro člověka typické, ačkoli z fyziologického hlediska zajišťuje *stejně*

funkce. Zůstaneme-li jen v české kultuře, zjistíme klíčový význam nosu z řady přísloví, idiomů a gest. Jen namátkou: občas říkáme, že někoho nemůžeme ani cítit, když je nám někdo krajně nepříjemný, něčí omezenost konstatujeme tím, že si dotyčný nevidí ani na špičku nosu. Nesluší se na někoho dělat dlouhý nos, to pak občas říkáme, že by se měl dotyčný chytit za nos. Občas také říkáme, že v něčem čicháme čertovinu, však také tušíme, že na to máme nos. Ale také do věcí strkáme nos, když se snažíme něco vyčmúchat. Když chceme balamutit, věšíme bulíky na nos, ale umíme lidi rovněž vodit za nos a leccos nám občas nejde pod nos. A občas si také nabijeme nos jaksi obrazně a někteří lidé nosí nos nahoru, jsou zkrátka nafrnění. Když se dobře pomějeme, konstatujeme, že jsme si dali do nosu, čímž nemyslíme, že jsme dali do nosu někomu jinému. Lidová moudrost rovněž praví, že podle nosa poznáš kosa, proporce nosu jsou tedy klíčem k odhadu některých skrytých částí mužského těla. Nos má v českém jazyce půvabnou rozmanitost pojmenování: nos jako knoflíček, čumáček, bambulka, pršák, raťafák, frňák, zobák, čenich, rypák a mnoho dalších.

Parafrázující klasika můžeme říci, že prostý orgán, jakým je nos, se zdá být chycen v pavučině významů, jež pro něj lidé utkali. Pro výklad nosu jsem vybral biokulturní přístup, který v rámci antropologie těla umožňuje nahlédnout na zvolenou problematiku komplementárně z několika hledisek. Nos budeme zkoumat z hlediska **struktury** a **funkce**, jejichž studium se již od 19. století ve společenských vědách pokládá za dvě možnosti, na teoretické rovině oddělitelná, hlediska při studiu jevů. V každém z těchto dvou možných úhlů pohledu se zaměřím na kulturní interpretaci nosu s ohledem na procesy **modifikace**, **disciplinace** a **semiotizace**. Každý z těchto procesů lze dále sledovat s ohledem na jejich **žádoucnost**, či **nežádoucnost**, jak se jeví příslušníkům konkrétní kultury. V případě nežádoucí funkce by se mělo spíše hovořit o **disfunkci**, pro přehlednost však zůstávám u zvoleného pojmu.

Nos (*nasus*) se skládá z kostí a měkkých tkání. Mezi očními důlky se nachází nosní kořen (*radix nasi*), jenž pokračuje hřbetem nosním (*dorsum nasi*) a končí hrotem (*apex nasi*), který slouží k uchycení chrupavky nosní přepážky. Nosní dutina (*cavum nasi*) se skládá z nosních dírek (*nares*), které vedou k zadním nosním otvorům (*choanae*) spojeným s nosohltanem (*nasopharynx*). Nos je přepážkou rozdělen na dvě více či méně symetrické dutiny, přední část je rozdělena chrupavkou, zadní část kostí. Nos je

Tabulka 1: Příklady možných procesů modifikace, disciplinace a semiotizace s ohledem na nos jako žádoucí, či nežádoucí strukturu a funkci

	struktura		funkce	
	žádoucí	nežádoucí	žádoucí	nežádoucí
modifikace	piercing	syfilitický nos	pouštění krve	ztráta čichu následkem užívání drog
disciplinace	depilace chloupků v nose	amputace nosu v trestním právu	smrkání	popotahování
semiotizace	představa o ideálním nose	představa o ošklivém nose	vytříbený čich someliéra	šťourání v nose

pokryt kůží. Nosní dutina obsahuje čichový epitel, který zajišťuje přenos nervových vzruchů vyvolaných vnějšími podněty. Kromě toho obsahuje sliznici podporující dýchací funkce (srov. Klementa 1981). Navíc dochází při průchodu vzduchu k jeho ohřívání. Při adaptaci lidských populací na lokální klima došlo k diverzifikaci morfologie nosu. V tropických oblastech lidé mívají široké a krátké nosy, naopak v chladnějším klimatu nos zpravidla úzký a dlouhý, aby se zajistilo ohřátí vdechovaného vzduchu (srov. Jones & Martin, 2004). Daný jev vstoupil do antropologické literatury jako Thomsonovo pravidlo nosu. Tento badatel na základě široké báze dat o klimatu a nasálním indexu zjistil významnou korelaci mezi morfologií nosu a klimatem (Thomson & Buxton, 1923: 92).

Rozmanitost morfologie nosů přivedla některé badatele k myšlence založit na nich klasifikaci ras. Na „orlí nos“, též zvaný římský, se zaměřil americký fyzický antropolog Samuel George Morton (1799–1851). Takzvaný orlí nos se podle něj typicky vyskytuje u amerických kmenů Indiánů, Římanů a obyvatel Blízkého východu (konkrétně Afghánců, Arabů, židů, Beduínů, Núbijců). Výčet „ras“ s orlím nosem zdaleka není úplný, uvádí také skupiny z Polynésie, Indie a dalších lokalit (Morton, 1839). Orlímu neboli římskému nosu se dostalo také značné pozornosti u některých arabských badatelů. Tento pojem zlidověl, jak může doložit

například film *Life of Brian* (Život Briana, 1979) z dílny slavné tvůrčí skupiny Monthy Python. Hlavní hrdina ve své době skandálního filmu prožívá pravá muka kvůli tvaru svého nosu, který svědčí o jeho možných římských kořenech, což se nakonec prokáže, když vyjde najevo pravda o jeho skutečném otci. Narážek na římský nos najdeme více než dost, nejen Nosaret a komentování blahoslavených nosálů, ale rovněž pan Nosál, jehož se manželka Nosálová zastává, aby mu neříkali Nosále (Chapman, 2000). Orlímu (římskému) nosu se již v průběhu 19. století začaly připisovat některé specifické významy.

Proslulost a popularitu si ve své době získaly názory, jež zveřejnil italský badatel Cesare Lombroso (1835–1909), který na základě svých bádání došel ke zjištění, že určité tělesné znaky korelují se sklony k zločinu. Dovodil z toho závěr, že čím je jejich kumulace u jedince větší, tím vyšší je pravděpodobnost, že se dotyčný dopustí nějakého zločinu. Souhrn Lombrosoových názorů na vzhled kriminálního člověka podal český antropolog Jindřich Matiegka (1862–1941): *Jich lebka jest častěji menší, čelo užší, nízké a prohavé, očníce objemné, dolní čelist mohutně vyvinutá. Jich mozek je průměrně menšího objemu a jednotlivé části jeví častěji odchýlné tvary a poměry. Častěji se vyskytuje asymetrie obou polovic obličej, odchylky v tvarech uší (zvláště uší odstávající), na chrupu atd. Vous bývá častěji sporný, vlas bohatý, rozdíly pohlavní méně vyslovené, tj. mužové vykazují častěji tvary a proporce těla ženského atd. Všechny tyto a jiné znaky se vyskytují také u lidí normálních, poctivých, ale ne tak často a spíše ojediněle, kdežto u zločince se hromadí.* (Matiegka, 1913: 81) Sám Lombroso vysvětloval zločinné chování náturou člověka, neboť se podle něj lidé zkrátka již rodí se sklony ke kriminalitě. Dobře známé slovní spojení *delinquente nato* (rozený zločinec) přesně vyjadřuje Lombrosův názor na věc. Co se týká nosu, dospěl Lombroso k závěru, že zločinci mívají nejčastěji nos asymetrický, zhusta bývá křivý (*torto*) na pravou nebo levou stranu. Často však mají také orlí nos, tedy připomínající dravého ptáka. Lombroso se domníval, že tento typ nosu (*il naso aquilino*) značí značnou vnitřní sílu, charisma a zlobu. Leonard Wolf si všiml, že popis Draculy, jak jej podal románový hrdina Jonathan Harker, přímo odkazuje na Lombrosovo pojetí vzhledu delikventa: *Obličej připomínal silně, ano velmi silně, ptáka dravce úzkým, zahnutým nosem s podivně utvářenými nozdrami, dále čelem vysoko klenutým a vlasy na skráních řídkými, jinde však značně hustými.* (Stoker 1991: 10)

Soustavnou klasifikaci nosů připravil George Jabet pod pseudonymem Eden Warwick. V dílech *Nasology* (Nosozpyt, 1848)¹ a *Notes on Nose* (Notický o nose, 1852) podal typologii nosů a s nimi spjatých mentálních a duševních dispozic. Warwick rozlišil šest typů nosů: orlí, řecký, myslivý, židovský (neboli jestřábí), tupý a nebeský. Poslední dva typy jsou podle Warwicka rozlišitelné jen zcela teoreticky, protože nebeský nos je pouze variantou tupého nosu. Celkově Warwick tvrdil, že se s takovými nosy zpravidla nesetkáme v jejich ideální podobě. Každý nos představuje směs znaků z různých typů nosů, proto na světě pozorujeme takovou rozmanitost charakterů, talentů, psychických a mentálních dispozic a schopností. Kromě toho tento autor zastával svébytnou teorii evoluce národních nosů. Domníval se totiž, že v minulosti se každý národ vyznačoval určitým typem nosu, jenž odpovídal klimatickým podmínkám, vzdělanostní úrovni, rozvoji poznání a civilizaci vůbec. Lze podle něj například sledovat proměny nosu v dějinách britského národa. Zásadní roli v evolučních proměnách typu nosu u národa sehrává nárust poznání. Gramotnost a vzdělanost národa způsobuje vývojové proměny nosu, ale vzhledem k individuálním rozdílům v intelektu a dosažené úrovni vzdělání se tvary nosů v národě diverzifikují a není tak již možné u mnoha národů hovořit o „národním nosu“. Jak dokládá kapitola *Jak získat myslivý nos*, Warwick připouštěl proměnu nosu v průběhu života jednotlivce. Čtenáři doporučoval méně číst a více přemýšlet. Kdo moc čte, nemá možnost tvořit vlastní myšlenky (Warwick, 1848, 1852).

V evropské myšlenkové tradici se v rozmanitých podobách objevovala a stále vyskytuje představa, že z tělesného vzhledu, případně z jednotlivých tělesných znaků lze vyčíst charakter (náuru) člověka, nebo jeho rozmanité mentální a psychické sklony či dispozice nebo temperament. Ostatně tělesné pojetí temperamentu známe již od starověkého lékaře Hippokrata, jenž postuloval názor, že zdraví plyne z harmonie čtyř šťáv. Vывozování náruy konkrétního člověka z jeho tělesného vzhledu Evropa přejala spíše z řecké tradice, kde se předpokládalo, že tělesné je dáno psychickým (White, 2010). Toto pojetí *tělesného* jako *materie*,

¹ Vzhledem k tomu, že nosologie, jak by se dal titul přeložit, je nauka o klasifikaci nemocí, rozhodl jsem se přeložit název poněkud archaicky jako nosozpyt.

Tabulka 2: Warwickova typologie nosů

typ nosu	mentální a psychické dispozice a schopnosti
Římský nos	Schopnost rozhodovat se, energičnost, nedostatek jemnosti, lhostejnost ke slušnosti
Řecký nos	Jemný charakter, rafinovanost, preference nepřímého jednání. Dostatek energie pro vykonání věcí, které dotyčného baví
Myslivý nos	Signalizuje osobnost se silným intelektem
Židovský nos	Značí vychytralost v pozemských záležitostech, je to nos, jehož nositel bude úspěšný v praktických věcech
Tupý nos	Přirozená slabost, malichernost a nestoudnost
Nebeský nos	

do níž se svébytným způsobem otiskuje duchovní a dušení, lze doložit celou řadou koncepcí, názorů a teorií vytvořených v dějinách evropského myšlení. Trefně to vyjádřil německý filozof Immanuel Kant, jenž konstatoval, že se jedná o posuzování nitra prostřednictvím zevnějšku (Kant, 2006: 195).

Již ve starověku vznikaly první koncepce, jak odvodit povahu člověka z jeho tváře, tedy nauka označovaná jako fyziognomie. Tak například řecký filozof Aristoteles (384–322 př. n. l.) napsal, že *na povahu člověka nebo živočicha lze usuzovat podle jeho tělesné struktury, za předpokladu, že všechny přirozené afekty přetvářejí zároveň tělo i duši: a tak rysy tváře nebo rozměry jiných orgánů jsou znaky, které vypovídají o povaze* (Aristotelés, 1961: 132). Aristotelovi se připisovalo autorství *Φυσιγνωμονικά* (Fyziognomika), podle všeho však toto rané fyziognomické dílo vzniklo až po jeho působení (Porter, 2005: 49). Z novověkých autorů patřil k nejvýznamnějším představitelům fyziognomie italský okultista, dramatik a vzdělanec Giovanni della Porta (1535–1615), jehož dílo *De humana physiognomonia* (O lidské fyziognomii, 1586) rozhodujícím způsobem ovlivnilo evropské myslitele v následujících stoletích. Z hlediska našeho zájmu je jeho dílo stěžejní, neboť v něm provádí rozbor tvaru nosu a rozlišil více než deset jeho typů. Figuruje zde velký nos, značně velký nos, rovný, zahnutý, dlouhý a další. Na přiložených vyobrazeních provádí komparaci člověka a zvířete, aby vynikly podobnosti mezi morfologií nosu a příslušných tělesných

partii zvířat. Tak zde najdeme vepře, slepici, býka, psa, lva a mnoho dalších zvířat. Nechybí zde orlí nos (nos do skoby) a zahnutý nos, tyto dva typy nosu budou dále přebírat další autoři a budou rozvíjet jejich význam (srov. Porta, 1586).

Kromě fyziognomie, jak ji chápal například Porta, rovněž rozsáhlá a dlouhá hermeticko-okultní tradice chápala lidské tělo, jeho morfologii a fyziologii jako výraz a souvztažnost s duší a univerzem. Plně se zde projevovало učení o analogii makrokosmu a mikrokosmu. Tuto představu vyjadřuje známý antický text *Tabula smaragdina* (Smaragdová deska) autorsky přisuzovaná bohu Hermu Trismegistovi. Píše se v ní: *To, co je dole, je jako to, co je nahoře, a to, co je nahoře, je jako to, co je dole, aby se daly uskutečnit věci, jediné věci.* (cit. Lasenic 1991: 47) Člověk v souladu s tímto názorem představuje svět v malém. Navíc v návaznosti na pythagorejství představitelé hermeticko-okultní tradice předpokládali, že v kosmu vládne číselná harmonie a řád, jehož integrální součástí tvoří člověk. Proto proporce tělesných částí a poměry mezi nimi odpovídají harmonii kosmu. Podle těchto názorů existují korespondence a analogie mezi částmi těla



Aristotelův nos podle Giovanniho della Porty (1586).

a planetami, faunou, kovy, kameny a podobně. Tak například známý mág Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486–1535) tvrdil, že ve stupnici pětky vládne čichu Merkur a v duchovním světě Heroové. Ve stupnici sedmičky se prvá chřípě vztahuje k Marsu, supovi, štice, vlku, železu, démantu. Levá chřípě zase k Venuši, holubu, lipanu, kozlu, mědi a smaragdu (Agrippa, 1935: 28, 42–43). Dále například píše, že *spodinový článek ukazováčku rovná se výšce čela a ostatní dva, až ke konečku prstu, délce nosu, měřené od obočí ke špičce nosu*. Dále tvrdí, že výška čela odpovídá délce nosu a šíři úst měřené nad horním rtem (Agrippa, 1935: 93).

Podíváme-li se na jiné novověké autory v návaznosti na pythagorejské vlivy, zjistíme, že hermetická tradice spojovala tělesné části s tóny, nebeskými a duchovními sférami. Na jedné dobové rytině nosu odpovídá v houslovém klíči horní C, Slunce a živel vzduchu (Bor, 1990: obr. 43). V klasické i novější hermetické literatuře najdeme rovněž kabalistickou fyziognomii, která uvádí korespondenci mezi částmi obličeje a hebrejskou abecedou. Tak například v *Pojednání o duši* od Rabi Moše Kordovera (1522–1570) můžeme číst: ... *dvě oči naznačují dvě jod, nos středové vav v písmeni Ḥ. Dvě nozdry odpovídají dvěma vlivům, které vytékají z Tif'eret, tj. napravo Laskavost, nalevo Příslost*. (Kordovero, 1995: 203)² Obecně lze konstatovat, že nevyjímaje nos, každá část lidského těla podle této hermeticko-okultní tradice harmonuje a doslova rezonuje s vesmírem a hudbou sfér.

Zřejmě známější odnoží fyziognomie, než je ta hermeticko-okultní, se stala frenologie jako nauka o studiu charakteru a duševních schopností prostřednictvím anatomických znaků hlavy, zejména jejího skeletu. Frenologové předpokládali, že hrbolky na lebce jsou způsobeny rozvinutostí partií mozku, přičemž každou z nich spojovali s určitou mentální, psychickou či morální vlastností. Za jednoho z jejích zakladatelů se pokládá švýcarský autor Johann Kaspar Lavater (1741–1801). Své názory prezentoval v celé řadě děl, za hlavní se však považuje čtyřsvazková *Physiognomischen Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe* (Fyziognomické fragmenty k prohloubení znalostí lidí a lidské lásky, 1775–1778). Na bohatém obrazovém materiálu Lavater demonstroval

tělesný projev charakteru. V jeho díle najdeme nejen typický vzhled melancholiků, sangviniků, choleriků a flegmatiků, nýbrž také rozbor jednotlivých tělesných částí jako znaků duševních a mentálních schopností a dispozic. Věnoval pozornost také rozboru nosu. Detailně popsal jeho ideální tvar: délka od kořene nosu k jeho špičce by se měla rovnat výšce čela, z profilu by jeho délka měla odpovídat jedné třetině délky od kořene ke špičce. Nevynechal ani tvar nosních dírek (nahore zakončené ostře, dole oválně), masitost nosu, pevnost a další vlastnosti. *Takový nos je cennější než království*. (Lavater, 1800: 61) Nosu Lavater přikládal klíčový význam pro poznání znamenitosti lidí. Nicméně uznával, že rovněž vynikající osobnosti mohou mít odporný nos (například Sokrates). Na každý pád, oškliví lidé mohou mít krásné oči, ale nikdy se šeredná tvář nehonosí nádherným nosem (srov. Lavater, 1800: 60–62). Připomeňme ostatně motto tohoto textu, v němž Cyrano proslavil slavné stanovisko, že veliký nos značí velikost ducha. O popularitě Lavaterova díla svědčí rozmanitá kapesní vydání jeho ústředního díla, jež vydávaly nakladatelské domy v Evropě i zámoří. Jeho nauka si získala v 19. století značnou popularitu. Takový Charles Robert Darwin (1809–1882) se téměř nemusel dostat na palubu lodi Beagle, neboť její kapitán Robert FitzRoy (1805–1865) usoudil, že tvar Darwinova nosu není zrovna znakem dostatečné energie a odhodlanosti podniknout a zvládnout tak náročnou cestu. Nicméně jeho hrbol ctihodnosti prý vykazoval takový tvar, že by to vystačilo pro deset kněží (Darwin, 1950: 44). Soudě podle výše popsané Jabetovy klasifikace udělal FitzRoy dobře, že nedal na svůj čuch, protože po důkladné studii dobových vyobrazení a fotografií bych zařadil Darwina do kategorie myslivých nosů v kombinaci s tupým nosem.

Fyziognomie a její odnož frenologie se stala předmětem četné kritiky a dnes se pokládá za pavědu. Jen pro zajímavost, slavný německý filozof Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) podrobil fyziognomii a frenologii kritice ve svém díle *Phänomenologie des Geistes* (Fenomenologie ducha, 1807). Podle Hegela je fyziognomie bez pevných základů, hodlá posuzovat mnohazměrnou individualitu podle vybraných tělesných znaků: *Taková umělá líčení toho zajisté říkají více než kvalifikace „vrah“, „zloděj“, „dobromyslný“, „nezkažený“ atd., ale na svůj účel, vysloviti míněné bytí či jednotlivou individualitu, ještě toho zdaleka neříkají dost; právě tak jako popisy podoby, které neulpívají na sraženém čele, dlouhém nose atd.* (Hegel, 1960: 226). Stejně tak se opřel do frenologie. Na lebce je značné množství hrbolků a prohlubní,

² Má se tedy na mysli: *jod* – ך; *vav* – ם, tedy Ḥ (alef). Tif'eret (Krása) je šestá sefira z kabalistického stromu sefirot.

psychika jednotlivce se rovněž vyznačuje nesčetnými vlastnostmi, schopnostmi a dispozicemi. Vztahy mezi psychikou a hrbolky a prohlubněmi lebky Hegel považoval za nahodilé: *Lebka vraba má tento – nikoli orgán, též ne znak, nýbrž hrbol; ale tento vrab má ještě celou řadu jiných vlastností a právě tak má jiné hrboly a spolu s hrboly též prohlubeniny; je možno si vybrat mezi hrboly a prohlubněmi.* (Hegel, 1960: 234)

Zcela specifickou roli hraje nos při měření obličejového úhlu, které zavedl holandský vědec Petrus Camper (1722–1789), aby usnadnil umělcům tvorbu portrétů s krásnými obličejí. Camper na základě bohatých empirických zkušeností v anatomii zjistil, že lze standardizovaně měřit obličejový úhel. Ten popsal v *Berigt van den zaaklyken inhoud van twee lessen* (Zpráva o obsahu dvou přednášek, 1770). Měření se zakládá na proložení dvou přímk, jedna se vede od ucha k nosu, druhá od nosu k čelu, obě linie se k sobě nacházejí v určitém úhlu. Míra krásy portrétu pak spočívá v tom, že se obličejový úhel zobrazeného člověka nachází v přirozeném rozsahu. U lidí se totiž obličejový úhel nachází mezi 70 až 80 stupni. Afričané se v jeho měření blížili spíše k dolní hranici, Evropané naopak k horní. U lidoopů se tento úhel pohybuje hluboko pod lidskou hranici. Postavení nosu a prognatie při měření obličejového úhlu plní zásadní roli. Camper zamýšlel obličejový úhel pouze jako technickou pomůcku, jež umělcům umožní tvořit krásná díla. Někteří badatelé později začali jeho nápadu používat jako diagnostického nástroje ve svých zhoubných rasových teoriích. Zjednodušeně řečeno, jejich představitelé hlásali, že čím je obličejový úhel ostřejší, tím je animálnější, což znamená, že je jeho nositel méně civilizovaný.

Nos se stal rovněž stěžejním prvkem mnoha známých příběhů. Italský spisovatel Carlo Collodi (1826–1890) napsal světově proslavený příběh *Le avventure di Pinocchio* (Pinocchiova dobrodružství, 1883), jehož filmového zpracování se v roce 1940 ujalo studio Walta Disneye a vytvořilo jeden z nejužnanějších animovaných snímků světové kinematografie. Pinocchio je malý neposlušný chlapec s dřevěným tělem. Po mnoha dobrodružstvích a eskapádách získá skutečné tělo z masa a kostí. Při každé lži poporostl Pinocchiovi nos. Peripetii s nosem najdeme v tomto oblíbeném dětském příběhu mnohem víc, ostatně líčení celého příběhu začíná popisem pana Antonia, jehož špička nosu byla vždy rudá a lesklá jako zralá třešeň. Z krásné literatury získala proslulost povídka *Hoc* (Nos, 1836) ruského spisovatele Nikolaje Vasiljeviče Gogola (1809–1852).

Zde se nos oddělí od svého majitele a začne žít vlastním životem, aby se nakonec vrátil ke svému právoplatnému majiteli. V povídce lazebnický mistr Ivan Jakovlevič jednoho rána najde ve svém čerstvě upečeném chlebu nos a domnívá se, že jej při své práci uřízl Kovaljovi. Jakovlevič se chce nosu zbavit, někam jej zahodit, ale vždy jej někdo vyruší. Nakonec se mu zdaří jej hodit do Něvy. Kovaljov zjistí, že má místo nosu jen hladké místo. Začne pátrat po svém nosu, který již vede vlastní život, Kovaljov jej potká v uniformě, dokonce jej osloví, ale nos se k němu nemá. Opět se mu ztratí, takže si chce podat inzerát, že postrádá svůj nos, ale odmítají mu inzerát vůbec přijmout. Po dlouhých peripetiích se Kovaljov jednoho rána probudí a zjistí, že nos se opět nachází na svém správném místě (Gogol, 2002). Přízrak ve slavném díle *Fantôme de l'Opéra* (Fantom opery) od Gastona Leroux (1868–1927) nemá vlastně nos: ten je tak malý, že není z profilu ani vidět (Leroux, 2008) Proč je neviditelnost či dokonce nepřítomnost nosu tak děsivá?

Mějme na paměti, že například starověké indické právo trestalo odsouzenec uříznutím nosu. Tento postih lze najít v řadě starověkých civilizací. Jedna zapotécká kresba zachycená v Kodexu Zouche-Nuttall zobrazuje možnou amputaci nosu. Rovněž ve starověkém Egyptě se trestalo odětím nosu, právě tak jako podle Chamurapiho zákoníku (srov. Sperati, 2009). Jako trest volili Apačové uříznutí špičky nosu nevěrným manželkám a takovou exekuci prováděli proto, aby *ocejchovali nevěrnou ženu, kterou tak mohl každý poznat a být varován* (Opler, 1965: 410). Odstranění nosu najdeme rovněž v Bibli, konkrétně v kapitole 25 knihy Ezechiel, kde se také jedná o trest za smilstvo: *Postihnu tě svou žárlivostí a oni s tebou v rozhořčení naloží takt: uříznou ti nos a uši, a co po tobě zůstane, padne mečem. Vezmou ti syny a dcery, a co po tobě zůstane, bude pozřeno ohněm.* (Ez 23: 25) Na řadě jiných míst Starého zákona najdeme zmínku o nosu, zpravidla se jedná o ujařmení člověka kovovým kruhem. Ale v Bibli najdeme také přívětivější pojednání o nosu. V Písni písní se praví: *Tvé hrdlo je jak věž ze slonoviny, tvé oči – rybníky v Chešbónu u brány Batrabimské. Tvůj nos je jak libanónská věž, zkoumané hledící k Damašku... Řekl jsem: „Vystoupím na palmu, abych se zmocnil plodů.“ Tvé prsy at' jsou brozky révovými, dech tvého chřipí at' jablky voní.* (Píseň písní 7: 5,8) Ve Svatém Koránu se nachází jedna zmínka o nosu, konkrétně v sůře číslo 5, Prostřený stůl, kde se praví: *A předepsali jsme jim v Tóře: duši za duši, oko za oko, nos za nos, ucho za ucho, zub za zub a za zranění mstu. A kdo místo toho dá almužnu, bude to pro*

něj vykoupením z hříchů. Ti pak, kdo nesoudí podle toho, co seslal Bůh, ti věru jsou nespravedliví. (5, 45) Ve svých pokynech Mosénu Pedru Margaritovi také Kryštof Kolumbus (1451–1506) kázal, aby ztrestal indiánské zloděje amputací nosu. V dokumentu lze číst: *Kdybyste však zjistil, že někteří z nich keradou..., pak jim dejte za trest uřezat nos a uši, poněvadž tyto části těla nelze skryt.* (Kolumbus, 1958: 416)

„Otec dějepisu“ Hérodotos (484?–425? př. n. l.) ve slavném díle *isotopíai* (Dějiny) zmiňuje Zópyra, který chtěl údajně pomoci Dareiovi dobýt Babylon. Za tím účelem sám sebe zohavil uříznutím uší, nosu, ostříháním vlasů a zbičováním. Předstoupil před Dareia a seznámil jej se svým plánem odebrat se do Babylonu, kde se chtěl stavět do role uprchlého a Dareiem znetvořeného vězně, aby tak získal na babylonské vojsko vliv. Domluvil s Dareiem, aby postupně posílal k babylonským branám chabě vyzbrojená vojska, která on porazí, a tím si získá důvěru Babyloňanů a konečně i klíče od městských bran. Obětováním sedmi tisíc Peršanů a připravenou lstí pomohl zohavený Zópyros dobýt Dareiovi Babylon a ten následně učinil Zópyra satrapou (Herodotos, 2004). Chybějící nos vůbec podněcoval také novověkou imaginaci. Například francouzský filozof Michel de Montaigne v jednom ze svých esejí uvedl, že žijí národy, u nichž eunuchové přišli nejen o své mužství, ale usekli jim také nos a rty, aby je nikdo nemohl milovat (Montaigne, 1966: 307). Všimněme si, že také zde je souvislost mezi nosem a falem. V mnoha případech podnítila tato praktika rozvoj plastické chirurgie a protetiky, aby lidé zahalili svá zohavení. Jednu z nejslavnějších protéz nosil známý astronom Tycho Brahe (1546–1601), jenž přišel při souboji o značnou část nosu. Následně nosil protézu vyrobenou ze směsi kovů, kterou natíral make-upem simulujícím barvu pleti.

Nos se mohl stát rovněž válečnou trofejí. Zřejmě nejznámějším je případ ze 16. století, kdy japonští válečníci po úspěšné invazi do Koreje v letech 1592 až 1598 v souladu s japonským zvykem brali zabitým nepřátelům nosy, tím přinášeli důkaz o počtu zabitých vojáků a civilistů a mohli být podle toho vyplaceni. Původně bylo v Japonsku zvykem brát hlavy, leč rozsah zabitých nepřátel byl tak enormní, že se z hlediska transportu válečných trofejí zdálo jednodušší brát nosy. V Japonsku se stavěly monumenty, v nichž se tyto válečné trofeje ukládaly. Jeden takový se nachází poblíž Ósaky. Znamé jsou rovněž případy z první světové války, kdy Černohorci brali nosy zabitým nepřátelům jako trofeje (srov.

Chacon & Dye, 2007). Za symbolické sebrání trofeje lze považovat poničení bust v triforiu svatovítské katedrály 10. června 1421.

Na velikosti záleží

Již římský básník Publius Ovidius Naso (47 př. n. l.–17 n. l.) dal do souvislosti velikost nosu s mohutností mužského přirození (*Ex naso viris hastam*), tak jej alespoň citoval Wilhelm Stekel (1868–1940). Tato lidová představa našla své místo v evropském myšlení. Dlouhý, velký nos vůbec podněcoval evropskou imaginaci, jak dokládá dílo Hanse Sebaldy Behama (1500–1550), na němž ztvárnil „tanec nosů“. V 16. století se velký nos označoval jako okurka, případně „nakládačka“. Věřilo se, že žena s dlouhým nosem je velmi plodná (Stewart, 1995). Alžbětinský dramatik Philip Massinger (1583–1640) spojoval dlouhý nos žen s jejich mírou vášnivosti. Nijak snad proto nepřekvapí, že se dlouhý ženský nos spojoval s ideálem krásy. Proslulost si v této souvislosti získala myšlenka Blaise Pascala (1632–1662): *Kdyby měla Kleopatra kratší nos, tvář celé země by se změnila.* (Pascal, 1973: 103) Jinými slovy, kdyby byla Kleopatra méně krásná, dějiny by běžely zřejmě jinak.

Evoluční psychologové na rozdíl od těchto novověkých názorů na krásu spjatou s dlouhým nosem na základě výsledků četných výzkumů tvrdí, že atraktivní je naopak malý nos. Souvisí to prý s mužskou preferencí ženských neoténních znaků v obličeji. Za atraktivnější se považují ženy, u nichž se odhaduje věk nižší, než je skutečný biologický (Barrett, Dunbar & Lycett, 2007). Hojně citovaná studie Michaela Cunnighama a jeho kolegů dokládá, že neoténní znaky se v mnoha kulturách považují za atraktivní. K neoténním znakům patří především velké a široce od sebe posazené oči, jemná pleť a malý nos (Cunningham, Roberts, Barbee & Druen, 1995). Velký nos se mnoha mužům nezdá vůbec atraktivní, zvláště si jej například všimá Hendrik v Mannově románu *Mephisto* (Mefisto, 1936), když pozoroval Nicolettin velký zahnutý nos. Kolega Rolf Bonetti dohady o její kráse uzavřel slovy: *O tom, že by byla krásná, nemůže být při jejím nose ani řeč.* (Mann, 1986: 64) Podle evolučních psychologů dává mužská preference neoténních znaků u dospělých žen smysl, protože inzeruje reprodukční hodnotu takové ženy,

Der Nasen tanz zu Sumpelbrunn bis Sonntag:

Tanec nosů, Hans Sebald Beham.

když je příslibem dlouhodobé reprodukceschopnosti (Barrett, Dunbar & Lycett, 2007).

U žen se preferuje malý nos v mnoha kulturách. Například Apačové Čirikahua považovali dívky s mohutným nosem za nehezké (Cunningham – Roberts – Barbee & Druen, 1995). Ale i ženy pokládají velké oči a malé nosní partie za přitažlivější (Cunningham, Barbee & Pike, 1990). Naopak v případě mužského nosu představovala jeho velikost znak mohutnosti falu. O tomto výkladu v novověku nás spravuje rovněž Michail Michajlovič Bachtin (1895–1975), když podal rozbor souzvučnosti slov, které umožňovaly hrátkami se slovy přenášet významy mezi latinou a francouzštinou a využívat je v groteskně. Zejména latinská zápornka *ne* zněla jako francouzské slovo pro nos (*le nez*), který se, jak Bachtin uvádí, spojoval v dobovém groteskně s falem (Bachtin, 2007: 93). Na dvou dalších místech textu se Bachtin vrací k nosu, zejména když upozornil na rozbor karikatur Napoleona III. (1808–1873) (Bachtin, 2007: 290), jak



je podal Heinrich Schneegans (1863–1914). Ten v knize reprodukoval sérii karikatur císaře, na nichž nabývá jeho nos bizarních rozměrů a tvarů. Na některých přisoudil autor karikatur Napoleonovi jen obrovský nos, na dalších je místo nosu psí čumák a havraní zobák. Zajímavá je karikatura, na níž Bachtin zvláště neupozornil. Na ní se nachází císař s enormě velkým nosem. Před císařem a současně pod jeho nosem stojí mladík, který na císaře dělá „dlouhý nos“ (Schneegans, 1894: 48).

„Dlouhý nos“ je značně rozšířené gesto, které je podle reprodukováné karikatury rozhodně více než sto let staré. S přihlédnutím k předchozím odstavecům lze spekulovat o tom, že může odkazovat k délce falu, nebo kráse. Toto gesto je v Evropě značně rozšířené, známe jej z německé („eine lange Nase machen“), francouzské („avoir un pied de nez“) i anglické (*long nose*) jazykové oblasti. Toto gesto, jež se někdy označuje „šanghajské“, se v Evropě užívá celá staletí (Taylor, 1956). Nejstarší známé zobrazení tohoto gesta najdeme na rytině *La fête des fous* z roku 1559 zhotovené podle díla Pietera Breugela (1525?–1569). Jak se zdá, dlouhý



„Dlouhý nos“ na císaře podle Heinricha Schneeganse (1894).

nos nemá nic společného s délkou falu nebo s krásou, ale dotyčným se adresuje přání, aby řádně „protáhl obličej“, jak se říká česky.

Čich: vůně, aroma, smrad a puch

Obecně je možné říci, že nos z biologického hlediska zajišťuje funkce dýchání a čichu. Získání a zpracování dat o vnějším světě může zvýšit šance na přežití a reprodukci. Jak ještě budu dokládat, čich zřejmě plní důležitou funkci při výběru sexuální partnerky či partnera. Kromě toho nás rozlišení přijatelných, libých, nepřijatelných nebo odpudivých vůní a zápachů může chránit před pozřením nevhodných nebo dokonce nebezpečných potravin. Představitelé etologie člověka prokázali, že řada výrazů emocí ve tváři má univerzální charakter. Nejinak se to má s reakcemi na odpudivý zápach. Jak doložil rakouský etolog Irenäus Eibl-Eibesfeldt (narozen 1928), na nevoňavé reagujeme vždy „krčením nosu“ (Eibl-Eibesfeldt, 1989). Adriaen Brouwer (1605–1638) vytvořil výmluvnou olejomalbu nazvanou *Unangenehme Vaterpflichten* (Nepříjemné otcovské povinnosti, okolo 1631), na němž zachytil muže čistícího zadnici dítěti. Zřetelně krčí nos nad nelibou vůní. Tělesnou reakci na nepříjemný zápach lze považovat za univerzální, nicméně pojetí zápachů a vůní, jak ještě doložím, musíme považovat za kulturní konstrukci.

Bez ohledu na skutečnost, že lze čich a jeho význam označit za kulturní konstrukci, má celou řadu adaptačních funkcí. Především může přispět k přežití a reprodukci. V lidovém rčení, že nám někdo nevoní, se skrývají hluboké pravdy o biologických základech lidského párování. Švýcarského biologa Clause Wedekinda lze považovat za jednoho ze zakladatelů výzkumu souvislosti čichu s lidskou sexualitou. V promyšleném experimentu nechal se svým týmem spát čtyřicet čtyři mužů v košili, v níž díky tomu muži zanechali svou přirozenou pachovou stopu. Následně nechal skupinu žen čichat ke košilím a ohodnotit libost pachů. Ukázalo se, že dobrovolnice upřednostnily pachy zanechané muži, jejichž imunitní systém vykazoval odlišnost od dobrovolnic (Wedekind & et al., 1995). Tato záležitost souvisí s tzv. HLA systémem (*Human Leukocyte Antigen*). Zjednodušeně lze říci, že si více voní lidé, mezi jejichž HLA systémem existují větší rozdíly. Je tomu tak proto, aby jejich případní potomci

měli větší šanci na přežití a reprodukci díky rozmanitosti imunitního systému. Záležitost se ovšem v moderní kultuře komplikuje užíváním hormonální antikoncepce. Ta zastavuje ovulaci a ženský organismus se pak chová, jako by se žena nacházela ve stavu permanentní gravidity. Studie prokázala, že se při užívání hormonální antikoncepce významně mění pachové preference žen. Ty dávají přednost pachům vyvolávaným podobnými HLA systémy (Roberts & et al., 2008). Čichový posun v době gravidity zřejmě představuje adaptaci. Žena se pravděpodobně orientuje na jedince s podobným HLA systémem proto, že jsou to s větší pravděpodobností její genetictí příbuzní, a je tudíž větší šance, že u nich získá bezpečné zázemí.

Podle všeho se tedy zdá, že zakladatel psychoanalýzy Sigmund Freud (1856–1939) se mýlil, když dospěl k závěru o nižším významu čichu u lidí. Byl přesvědčen, že v procesu antropogeneze došlo v důsledku nástupu bipedie ke snížení významu čichu. Odpoutáním člověka od země přestaly být čichové podněty významné a jejich místo převzal zrak. Freud byl přesvědčen, že například tabuizace menstruace a exkrementů je výsledkem „organického vytěsnění“, k němuž dochází působením kultury. Jak dokládá, děti se neštítí svých exkrementů, nesmrdí jim, protože je chápou jako oddělenou část vlastního těla. K tabuizaci exkrementů nás vede výchova v kultuře. Freud spojoval význam čichu s anální oblastí, a tedy i s anální fází ontogeneze (Freud, 1990: 344, 349). Podobnou hypotézu o snížení významu čichu u člověka formuloval rovněž americký kulturní antropolog Edward Twitchell Hall (1914–2009), jenž dává do souvislosti přesun předků člověka k životu na stromech. To podle Halla představovalo tlak na rozvoj „receptorů na dálku“ (orig. *distance receptors*), tedy zejména sluchu a zraku. Vlivem vývoje kultury došlo k podhodnocení významu čichu v mezilidské komunikaci (Hall, 1990: 40). Jak ještě podrobně vyložím, v průběhu 18. a 19. století došlo k významným proměnám funkce čichu a kulturní konstrukci vůně a pachu. Tento historický proces vedl k „dezodorizaci společnosti“ (Corbin, 2004). Hall se domnívá, že to například u Američanů způsobuje problémy života v cizích kulturách, jež neprošly procesem dezodorizace a potlačování pachu ve veřejném prostoru (Hall, 1990: 49). Naučená „čichová slepota“, nebo spíše „analfabetismus“ se netýká jen Američanů, ale rovněž Evropanů. Někteří autoři tvrdí, že naše slepota vůči pachům došla tak daleko, že cítíme, jen když se nám něco dá doslova pod nos.

Čich se v evropské myšlenkové tradici považuje za jeden z pěti smyslů. Nechme pro tuto chvíli stranou skutečnost, že tato klasifikace smyslů vůbec není univerzální, proto Classenová považuje pojetí a rozlišení smyslů za kulturní konstrukci. Například v buddhismu se mysl (vědomí) považuje za šestý smysl, Hausaové z Nigérie rozlišují jen dva smysly (Classen, 1993: 1–2). V Evropě se od doby působení Aristotela rozlišuje pět smyslů. Měnila se nejen představa o počtu smyslů, ale rovněž o jejich fungování. Tak například Pythagoras ze Samu (570? až 495 př. n. l.) podle zprávy Theofrasta (Zl A5) věřil, že ...*čicháme nosem při vdechnutí tím, že vedeme dech z mozku* (Porfyrios & et al., 1999: 73).

Tento aspekt zkoumání čichu spadá do okruhu zájmu antropologie smyslů, jež dnes patří k respektovaným oblastem antropologického výzkumu. Jako samostatná antropologická disciplína se začala prosazovat v sedmdesátých letech, kdy se přelomovým dílem stala Bourdieuova práce *Esquisse d'une théorie de la pratique* (Nástin teorie jednání, 1972). Zřejmě jako první použil pojem antropologie smyslů americký historik Roy Sydney Porter (1946–2002), když jej uvedl v předmluvě k anglické edici díla *Le Miasme et la Jonquille* (Miazma a narcis, 1982) od francouzského historika Alaina Corbina (narozen 1936). Tato práce sama o sobě představuje milník ve vývoji antropologie smyslů a úzce se váže k tématu této kapitoly, neboť v ní zkoumal proměnu čichu a vnímání pachů v 18. a 19. století. Corbin měl své četné pokračovatele, jakými jsou například Constance Classenová (narozena 1956), David Howes (narozen 1957) a Anthony Synnott (narozen 1940), kteří se mnoha díly zasloužili o rozvoj antropologického zkoumání nejen čichu, vůně a pachů, ale rovněž dalších smyslů (Classen, 1993, Howes, 2003, Synnott, 2002). Ve společné práci zasvěcené čichu konstatovali, že čich má sice jednoznačně biologické základy a funkce, nicméně rozlišování vůní a pachů je významně dáno kulturou (Classen, Howes & Synnott, 1994).

Ilustrací této teze je výše uvedená Corbinova práce. V ní se podrobně věnoval kulturním dějinám pachů. Corbin přesvědčivě doložil, že v průběhu dvou století došlo k diverzifikaci vnímání pachů v souvislosti se sociokulturními změnami, jimiž procházela evropská společnost a kultura. Ve druhé polovině 18. století byli odborníci přesvědčeni, že země, močály, stěny budov, hroby a mnohá další někdy značně podezřelá místa a objekty jsou zdrojem nebezpečného pachu, který permanentně ohrožuje zdraví a život lidí. Tak například sedlák se při orbě půdy vystavuje

riziku, že se nadýchá výparů země a onemocní. V průběhu sledovaného období podle Corbina dochází k diverzifikaci vnímání zápachů v souvislosti s proměnami městského a privátního prostoru na straně jedné, a na straně druhé v důsledku rozrůžňování čichového vnímání mezi společenskými vrstvami a profesními skupinami. Rozvoj kanalizace, nová lokalizace výroben a továren v městském prostoru, změny v bytové dispozici a další jevy vedly k tomu, že se zvyšovala citlivost na nepříjemné pachy a nastartoval se proces dezodorizace jak veřejného a soukromého prostoru, tak lidských těl. Zřetelně se to projevilo v „pachu chudoby“, kdy vyšší společenské vrstvy považují příslušníky těch nižších za nečisté a nepříjemně zapáchající. Za špinavé se pokládali hadráři, námořníci, prostitutky, homosexuálové (*symbol řiti*), koželuhové či dělníci. Flaubert si v dopise Madam Bonenfantové stěžoval, že nezamhouřil oka kvůli zápachu dělníků. Lékaři při návštěvě svých chudých pacientů tvrdili, jak neskutečně trpěli pachem svých klientů. Corbin konstatoval, že *obraz boháče byl automaticky spojován s čerstvým povětrím, světlem, nekonečným horizontem, zabrazeními, zatímco bída s asociacemi na zatuchlý uzavřený prostor s nízkými stropy, těžký vzduch, zasmrádlost* (Corbin, 2004: 139). Celý sociokulturní proces podle Corbina směřoval k dezodorizaci jak veřejného prostoru, tak těl a dosáhl svého vrcholu a cíle až ve 20. století.

Vzhledem k předchozímu není nijak nepřekvapující, že vůně a čich představovaly významnou ingredienci v imaginaci a tvorbě spisovatelů 19. století. Stačí jen vzpomenout na autory, jakými byli Honoré de Balzac či Gerard de Nerval. Reflexi vytržbeného a sofistikovaného rozlišování vůní a nakládání s nimi přinesl do literatury sklonku 20. století román *Das Parfum* (Parfém, 1985) od německého spisovatele Patricka Süskinda (narozen 1949). S Corbinovou knihou ho shodou okolností spojuje místo a doba narození a života hlavního hrdiny na pařížském odpudivě páchnoucím trhu. Kniha obsahuje mistrné popisy a sugestivní líčení osudů vraha a „someliéra lidských vůní“, který za účelem tvorby dokonalého parfému zabíjí krásné dívky, aby získal jejich přirozenou vůni jako ingredienci dokonalého parfému. Román se odehrává ve Francii 18. století a v literární podobě mimo jiné ztvárňuje Corbinovy popisy „nejkrásnějšího města“ Evropy. „Vychutnejme“ si úvodní pasáž románu:

Zapáchaly ulice smetím, smrděly dvorky domů močí, smrděla schodiště sbrnilým dřevem a krysím trusem, kuchyně nabílym želím a skořepovým lojem; nevětrané svět-

nice páchly zatuchlým prachem, ložnice zapáchaly nakyslým pachem umolousaných prostěradel, zvlhlými peřinami a štiplavě nasládlým zápachem nočníků. Z komínů to páchlo sirou z koželužen, páchly štiplavé louhy, u jatek páchla sražená krev. Lidé smrděli potem a nepranými šaty, z úst jim páchly zkažené zuby, z žaludků cibulová šťáva a těla, pokud už nebyli příliš mladí, páchla starým sýrem a kyseľým mlékem a vředovými chorobami. Smrděly řeky, smrděla náměstí, zapáchaly kostely, páchlo to pod mosty a v palácích. Sedlák zapáchal stejně jako kněz, řemeslnický tovaryš stejně jako mistrova žena, páchla veškerá šlechta, ba dokonce král, který smrděl jako dravé zvíře, a královna jako stará koza v létě i zimě. (Süskind, 2004: 7).

Nepříjemné zápachy se promítly do módních doplňků, které lidé v Evropě užívali, aby ulevili svému čichovému epitelu. Od pozdního středověku se začaly užívat takzvané pomandery. Jednalo se o malé kovové kuličky, v nichž se uchovával parfém. Nosily se připnuté k pásku a dámy si je přikládaly k nosu, aby vdechovaly příjemné vůně namísto nepříjemného pachu míst a lidí (srov. Hermsen & et al., 2004, sv. 3: 493–494). K podobným účelům ženy v 18. století užívaly voničky, pánové měli butoniéry. Květinová ozdoba se připínala na oděv. Butoniéry se nosily v knoflíkových dírkách (Hermsen & et al., 2004: 587). Aby bylo možné vnímat vůně a pachy, je třeba dýchat nosem, což elegantně vyjádřil hlavní hrdina Süskindova románu: *Vůně je sestrou dechu.* (Süskind, 2004: 130)

Dum spiro spero

Nos tvoří součást dýchací soustavy, a jako takový tudíž pomáhá zajistit základní životní funkci, tedy dýchání, jež zásobuje organismus kyslíkem. V úvodu eseje jsem odkázal na Thomsonův zákon nosu, který říká, že délka a šířka nosu koreluje s klimatem. Dýchání z hlediska kultury představuje nejen fyziologickou funkci, nýbrž se mu v kulturotvorném procesu připisují rozmanité významy. Jen v českém jazyce můžeme nalézt četné příklady: někdo z nás se jeví dychtivý, někdy musíme nepříjemné zážitky a zkušenosti rozdýchat. Některé blízké máme tak rádi, že bychom za ně dýchali. Nadčasově to vyjádřil Skácel v jedné své básni končící slovy *pokorný okamžik, kdy za nás někdo dýchá.* Také se v naší představě významově spojuje dýchání a život jako takový. Nehezky říkáme, že

někdo zdechnul, v přívětivější formulaci prohlásíme, že kdosi „vydechl naposledy“. Občas máme pocit, že místo na nás dýchlo atmosférou, to když konstatujeme *genia loci*. Za jiné situace máme dojem, že na nás dýchla smrt. Rezonovat zde může slovo existence vycházející z latinského slova *existere*, tedy „vycházet ze sebe“. Odvozené je slovo *exitus*, tedy smrt. Německý filozof Martin Heidegger poukázal na to, že zvířata uhynou, u lidí se vždy prohlašuje *exitus* (Heidegger, 1996).

Tato na první pohled nejasná spjatost slova existence s dechem se vysvětlí přiblížením starověké řecké představy o souvislosti těla a ducha. Ostatně i v českém jazyce se slova duch a dech nacházejí blízko. Již v homérské době se rozlišovala *psýché* a *thymos*. Původní význam slova *psýché* odkazoval k dechu. Pojem *psýché* označoval hlavně duši zemřelých, věřilo se, že psýché opouští tělo zemřelého ústy či krvácejícím zraněním. *Psýché* lze chápat jako život, který z člověka vyprchá s posledním vydechnutím. Oproti tomu pojem *thymos* nepředstavoval pouhý stínový obraz mrtvého, nýbrž oživujícího ducha, jenž se kumuloval především v bránici a srdci. V okamžiku smrti vycházel oživující duch z těla rovněž s posledním vydechnutím a zejména ve formě výparů krve. Člověka přežívala pouze psýché, jež však měla netělesnou povahu (Stavěl, 1971: 13–15). Francouzský historik Numa Denis Fustel du Coulanges (1830–1889) ve své klasice *La cité antique* (Antická obec, 1864) popsal kult mrtvých v antickém starověku a prokázal, že lidé tehdy předpokládali trvalé spojení psýché a mrtvého těla. Udržovala se představa, že mrtví zůstávají blízko živých, nacházejí svůj příbytek v podzemí, v hrobě zesnulého. Proto se pokládalo za krutý trest nedopřát zemřelému pohřeb. Trvalé spojení těla a duše naznačují závěrečná slova pohřebního rituálu, kdy se zvolalo „necht’ je ti země lehká“ a na hrobě se uvádělo, že v něm „odpočívá“ člověk (Fustel de Coulanges, 1998: 14). Souvislost dechu se životem, stářím a smrtí se předpokládala také jinde. Jen jako příklad lze uvést novoguinejské Etory, kteří spojovali dobrou životní kondici s životním elánem *hame*. K jeho ztrátě mohlo dojít sexuální aktivitou, nebo magickými prostředky. Etorové ztrátu životní energie dokládali skutečností, že se starší muži zadýchávají při výstupu do strmých vrchů novoguinejských hor. Staří byli proto, že ztratili díky pohlavním aktivitám mnoho *hame*, nikoli proto, že by již měli na hrbu pár křížků (srov. Kelly, 1976).

Dýchání se může stát nástrojem dosahování změněných stavů vědomí. Techniku holotropního dýchání vypracoval původem český

psychoterapeut Stanislav Grof (narozen 1931) za účelem studia změněných stavů vědomí. Základem holotropního dýchání je prohlubování dechu a zvyšování jeho frekvence (Grof, 1992). Tento na experimentech založený postup nese svůj předobraz v meditačních a šamanských systémech, jež rovněž pracují s dechem. Spíše meditativní polohu mají jógická cvičení orientovaná na zvládnutí techniky dechu. Ovládnutí dechu (pranajána) představuje jednu z osmi stezek jógy a specificky se váže k dýchání nosem (Eliade, 1999: 62). V některých odnožích se pracuje s dechem v každé nosní dírce zvlášť a v jógických systémech se setkáme se specifickou etnoanatomii čaker a *nádí*. Některé nádí ústí také do levé a pravé nosní dírký (Eliade, 1999: 183). V každém případě se v jedné z mnoha jógických soustav pracuje se špičkou nosu jako opěrným bodem meditace a někdy se od něj vedou také živlová cvičení (Eliade, 1999: 49, 54, 153 aj.). Naopak v šamanských systémech se jedná o postup dosažení změněných stavů vědomí. Uplatňovalo se za tím účelem mnoho technik od užívání enteogenu k rytmickému tanci a hraní na hudební nástroje (srov. DuBois, 2011). Již citovaný rumunský religionista Mircea Eliade (1907–1986) v práci věnované šamanismu upozorňuje na archaické čínské techniky napodobování rytmu a způsob dýchání zvířat, což šamanovi umožnilo překonat lidská měřítka a vstoupit do jiných dimenzí života (Eliade, 1997: 378). Tentýž autor našel více souvislostí šamanských technik s dechem a nosem. Při iniciačních rituálech u australských domorodců se budoucímu šamanovi provedl piercing nosu s pomocí kupitja (kouzelný předmět), jenž se měl užívat při léčbě nemocných. Při iniciačních rituálech nastávala zpravidla „symbolická smrt“ a jejich tělo se rozložilo na komponenty a opět složilo. Eliade v této souvislosti odkázal na novice araukánských Indiánů, kteří si údajně při obřadech vytrhávali nos a uši (Eliade 1997: 62).

Na první pohled se může dech zdát příliš vzdálený pojednání o nosu. Leč dech, nos a život vykazují spojitost. V biblickém příběhu o původu člověka se dočteme: „*Hospodin Bůh pak z prachu země zformoval člověka a do jeho chřípí vdechl dech života. Tak se člověk stal živou bytostí.*“ (Gn 2,7) Nosem do nás podle Bible vstoupil život. I naturalisticky smýšlející Darwin od druhého vydání svého průlomového díla uváděl, že sám Stvořitel (orig. *Creator*) vdechl život prvotní formě organismu (Darwin, 1953: 314). V homérické době se předpokládalo, že pokud se podaří umírajícímu vrátit pravidelný dech, opět se začne v příslušných tělesných

částech kumulovat *thymos* a člověk znovu přijde k životu (Stavěl, 1971: 14). Maně si vzpomínám, že ve filmovém zpracování životního příběhu Edith Piaf ji Simone na smrtelné posteli uklidňuje slovy *tu vois, tu respères*. Dech a život se potkávají v hojně rozšířeném latinském mottu *dum spiro spero*, jež se volně překládá jako „dokud dýchám, doufám“. Dýchám, tedy jsem.

Hleny, smrkání a popotahování

Nos se v řadě kultur stal významnou složkou sociální komunikace. Jistou proslulost a všeobecnou známost si například získal maorský pozdrav *hongí*, při němž dva lidé k sobě zlehka přitisknou své nosy. Na opačném konci světa žijící Inuité si vyjadřovali blízkost „polibkem“ *kumi*, při němž se dva lidé vzájemně dotkli špičkami nosů a pak s nimi o sebe třeli ze strany na stranu, mohlo se však jednat i o dotek špičky nosu a tvář druhého. Políbení nabývalo při různých příležitostech jemných rozdílů, zejména byl zřetelný rozdíl při mileneckém líbání a políbení dětí dospělými. Ve druhém případě se doprovázelo „čmuháním“. U současných Inuitů plní nos důležitou součást nonverbální komunikace při vyjadřování nesouhlasu. „Ne“ se sdělí tím, že svráští čelo, přimhouří oči a pokrčí nos (Stern & Stevenson, 2006). Již Charles Darwin vyslovil hypotézu, že líbání jako výraz mezilidské náklonnosti se v mnoha kulturách vyvinulo do jiných forem dotyku, jež jsou nahrazeny *v mnoha částech světa třením nosů, jako u Novozélandčanů a u Laponců...* (Darwin, 1964: 162). Nos tvoří v některých případech nejen explicitní součást sociální komunikace, vztahují se na něj rozmanité normy týkající se jeho *přirozených* funkcí.

Může se zdát, že smrkání je zkrátka prostý způsob, jak se zbavit hlenů v dýchacích cestách. Jedná se však o naučené chování a jako takové podléhá kulturní selekci, neboť ne v každé kultuře se považuje smrkání za normu. Jak je například velmi dobře známo, Japonci považují namnoze smrkání za neslušnost. Užití kapesníku a jeho následné uschování do kapsy oděvu se pokládá za odpudivé. Jak konstatovala Kate Creganová, smrkání mezi prsty a odhození soplů se považuje za vhodné v jedné kultuře, zatímco v jiné se za tím účelem užívá kapesníků. Příslušníci každé z nich budou považovat jakoukoli alternativu za nechutnou.

Obdobně se to týká popotahování, šťourání v nose nebo zkrátka jen ponechání hlenů vytékajících z nosu zcela ladem (Cregan, 2006: 3, 10). Například pro amerického kulturního antropologa Napoleona Chagnona se při příjezdu na terénní výzkum staly „visící nudle“ jedním z faktorů vedoucích ke kulturnímu šoku. Jedna část popisu „prvního kontaktu“ obsahuje toto konstatování:

A nudle tmavě zeleného slizu kapaly nebo visely z jejich chřípi – nudle tak dlouhé, že se jim lepily na prsní svaly nebo jim kapaly na bradu. (Chagnon, 1983: 10)

Postoje k hlenům a způsobům, jak se jich zbavovat, se nejen liší od kultury ke kultuře, nýbrž také podléhají kulturním změnám probíhajícím „uvnitř“ kultury. Německý sociolog Norbert Elias sledoval proměny sociokulturních regulativů spjatých se smrkáním a kašláním v Evropě od 13. do 18. století. Ve 13. až 15. století se slušelo při kýchání nebo kapání z nosu otočit se od stolu, aby se nepotřásl. Nos se rovněž neměl očistit stejnou rukou, kterou se při hodování drželo maso. Smrkání do ruky nebo do oděvu však bylo běžné. V 16. století se naopak považovalo za neslušné utírat si nos do oděvu a jeho součástí, o smrkání do rukou a utírání nosu do přeloků ani nemluvě. Došlo totiž k nástupu kapesníku, který se měl užívat tak, že se dotyčný otočil od ostatních. Když se již mělo smrkat do dvou prstů, musel se hlen zašlápnout, aby nezůstal nikomu na očích. Posun od rukávu ke kapesníku s elegancí znamenal de Montaigne:

Jistý francouzský šlechtic důsledně smrkal pomocí svých prstů, což se velmi protiví naší slušné zvyklosti. Háje v té věci své chování – byl totiž pověstný svými šprýmy – položil mi otázku, jakou že to výsadu vyhrabujeme tomu chrchlí, že mu nastavujeme krásné prádélko, aby do něho jemně spadl, a potom, což je ještě horší, jej zabalíme a pečlivě uschováme u sebe v kapse; to že musí probouzet víc ošklivosti a obracet víc náš žaludek, než když vidíme, že je chrchel pobožen kamkoliv, jak to děláme se všemi ostatními výkaly i my. (Montaigne, 1966: 305)

Vrátíme-li se k Eliasově analýze, ten uvedl, že dívat se do kapesníku na výsledky smrkání je v 16. století již chápáno jako neomalenost. V 17. století se intimnost smrkání posunula ještě dále, když se očekávalo, že se smrkající při této činnosti skryje. V 18. století se již smrkání do prstů připouštělo jen u dětí, šťarat se v nose a následně ještě pojídat hleny se

již považovalo za hrubost. Navíc se mělo smrkání omezit na co možná nejkratší dobu. Elias doložil, že se kapesník podobně jako vidlička šířil z Itálie a představoval nejdříve luxusní předmět. Postupně narůstala intimnost smrkání, což lze podle Eliase sledovat i v tom, že se v příručkách slušného chování postupně smlčuje detailní popis smrkání a hlenů (Elias, 2006: 216–225). Samostatnou pozornost by si zasloužil rozbor vývoje a šíření kapesníku. Král Ludvík XVI. uzákonil jeden pravouhlý tvar kapesníku, který se zaužíval a setkáváme se s ním dodnes. Marie Antoinetta totiž nechápala, proč se vyrábějí rozmanité tvary kapesníků, oválné, kruhové, hranaté. Proto údajně král přistoupil ke snaze o unifikaci (Hermsen & et al., 2004). Samotný kapesník dlouho představoval luxusní zboží, protože se jednalo o solitérní bohatě zdobené artefakty. Ostatně jistou exkluzivitu si kapesníčky uchovaly rovněž ve 20. století, kdy se rozšířila pánská móda nosit v levé kapse obleku kapesníček sladěný s vázankou (Elias, 2006).

Když teče červená

Při poranění tkáně v nosních dírkách dochází ke krvácení z nosu, které může být značně silné. Krvácení z nosu se v řadě kultur připisují rozmanité významy a nejsou neznámé rovněž kulturní praktiky záměrného způsobování krvácení, a to zvláště v souvislosti s náboženskými představami a léčebnými postupy. Tak například na souostroví Yap si lidé záměrně způsobují krvácení z nosu pomocí pandánových listů. Jsou přesvědčeni, že jim to pomůže pročistit hlavu od nemocí. Není bez zajímavosti, že si místní obyvatelé propichovali nosní přepážku, ale nenosili v ní žádné ozdoby. Pokud někdo zemřel a během života si nezajistil proražení nosní přepážky, prováděla se tato procedura nebožtíkovi, aby se v zemi mrtvých neztratil a našel správný dům (Senfft, 2000: 8). Ruth Landesová (1908–1991) popsala léčení krvácení z nosu u Odžibvejů, při němž se s pomocí duté kosti vysávali „červí“ z nosu, aby se zastavilo krvácení (Landes, 1937: 121). V Íránu se k zastavení krvácení z nosu používala spálená velbloudí vlna (Donaldson, 1938: 160). Podobně jako na Yapu věřili rovněž Zuluové, že krvácení může být prospěšné, protože člověka zbavuje „zlé krve“ (Ivar, 1976: 346). Pro zastavení

krvácení z nosu a úst používali kůry z jednoho blíže neurčeného stromu (McCord, 1919: 309).

V kulturách Nové Guineje se rozvinulo ritualizované krvácení z nosu, jež se provádí u chlapců i děvčat v souvislosti s iniciačními rituály (srov. například Hays & Hays, 1982). Ovšem úzce souvisí také s fenoménem mužské menstruace, jež se dříve provozovala v mnoha oblastech ostrova. Zdaleka se však nejedná o jedinou oblast na světě, kde se mužská menstruace provozuje (srov. Brain, 1988). V Evropě sice nenajdeme přímé doklady, ale například se věřilo, že Židé menstrují (srov. Katz, 1999). V evropském myšlenkovém dědictví vznikla představa, že ženám netřeba pouštět žilou, aby se zbavily „zlé krve“. Například Simon Harward (1572–1607) v díle *Phlebotomy* (Flebotomie, 1601) uvedl, že se ženám s pravidelným cyklem nemusí pouštět žilou (Brain, 1988). V citované práci Brain doložil dlouhou lékařskou tradici pouštění žilou, jež podle něj představuje evropskou obdobu představy „zlé krve“ a „mužské menstruace“, jak se s ní lze setkat v některých neevropských kulturách.

Jeden z nejlépe doložených příkladů pochází z výsledků výzkumů Iana Hogbina. Na ostrově Wogeo a u etnické skupiny Busama se prováděla nařezáváním penisu, stejně tak explicitně se prováděla mužská menstruace u etnické skupiny Kwoma (Whiting, 1941). Za symbolickou menstruaci antropologové považují záměrné pouštění krve z nosu, jak jej zaznamenali například u etnických skupin Gahuku-Gama (Read, 1952, 1965), Sambia (Herdt, 1981), Baktaman (Barth, 1975). Tak například podle svědectví Gilberta Herdta Sambiové podstupují rituální krvácení z nosu na prvním, třetím, pátém a šestém iniciačním stupni a následně vždy po menstruaci manželky. Navíc se musí vzít v úvahu, že Sambiové považují krvácení za ohrožující zdraví a život. K tomu pro ně nos představuje nejatraktivnější orgán, který spojuje s tělesnou krásou. V těchto případech se krev z nosu považovala za pozitivní jev, který muže zbavuje „zlé krve“. Pak lze záměrně vyvolané krvácení z nosu chápat jako **disciplinaci žádoucí funkce**. Naopak se v řadě případů pokládá krvácení z nosu za nežádoucí, jako je tomu například v souladu s evropskou představou. Marilyn Strathernová například informovala, že v etnické skupině z Mount Hageny se vyskytovala silná víra v nebezpečí, jež pro muže představuje menstrující žena. Nesměla jim vařit, nemohla se zcela volně pohybovat ve veřejném prostoru a svou menstruační krví by mohla způsobit smrt svého manžela. Například krvácení z mužského

nosu v okamžiku smrti se pokládalo za jasný doklad rituálního znečištění způsobeného menstrující ženou, která nedodržela předepsaná pravidla chování (Strathern, 1972). V tom případě se jedná o **semiotizaci nežádoucí funkce**.

Mužská menstruace se stala předmětem zájmu nejen antropologů, nýbrž také psychoanalytiků, kteří dospěli k závěru, že ji lze interpretovat v kontextu kastroačního komplexu.

Nos nemůže být nikdy dost krásný: piercing, tetování, malování a ideální nos

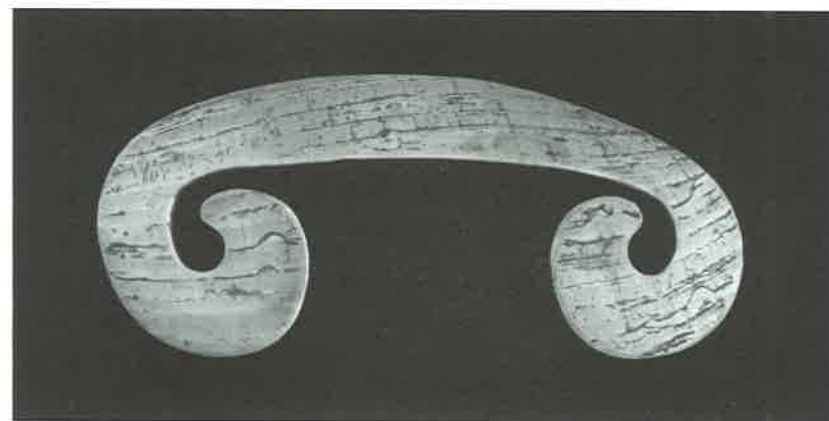
Zpravidla v každé kultuře se setkáme s představami o ideálu krásy a zavedenými postupy, jak jej co možná zcela naplnit. Přiblížit se ideálu krásy se lidé snaží rozmanitými způsoby, stejně tak jako si vytvářejí názory na postupy, jimiž se zdobí lidé v jiných kulturách. Již citovaný de Montaigne například fabuluje, že existují národy, *u nichž nejenom jsou nošeny prsteny v nose, ve rtech, v tvářích a na prstech u nohou, nýbrž značně zlaté jehlice jsou vbodávány i skrze nadra a hyždě zadnice* (Montaigne, 1966: 306). Vzhledem k tomu, že nos představuje centrum obličeje a jen málokdy jej lidé zakrývají, vážou se představy o kráse pochopitelně také k němu. Proto lidé věnují svému nosu náležitou pozornost, aby jej přiblížili ideálu, například zastřiháváním chloupků v nose. Již Ovidius kladl na srdce, aby lidé nenosili příliš dlouhé nehty, neměli za nimi špínu a dbali, aby jim nelezly chloupky z nosu. V tomto případě by se jednalo z hlediska jednotlivce o **žádoucí disciplinaci struktury**. Lidé podrobují své nosy rovněž trvalým modifikacím, když podstupují piercing nebo si nechávají provést rhinoplastiku za účelem zvýšení atraktivity nosu. V tom případě se jedná o **žádoucí modifikaci struktury**.

Historie piercingu nosu se píše nejspíše od pátého tisíciletí před naším letopočtem. Jedny z nejstarších psaných dokladů o piercingu nosu přináší kniha Genesis, kde se lze dočíst: *Když velbloudi dopili, vzal ten muž zlatý nosní kroužek vážící půl šekelu a dva zlaté náramky pro její ruce, každý o váze deseti šekelů, a řekl: „Pověz mi prosím, či jsi dcera. Bylo by pro nás v domě tvého otce místo k přenocování?“* (Gn 25:22) Nejedná se však zcela jistě o nejstarší doklad piercingu nosu vůbec. Důvody jeho provádění

se různí. Na ostrově Malekula se například věřilo, že osud zemřelého v zemi předků závisí nejen na tom, jak žil, ale rovněž na tom, zda má proraženou nosní přepážku. Pokud tomu tak nebylo, bude se muset v zemi mrtvých živit hlenu vysmrkanými babičkou (Deacon, 1934: 580). U Indiánů Yuki se provádělo dívčám v souvislosti s menarché nejen tetování, ale krátce nato také piercing nosu a uší (Foster, 1944). V jiných kulturách se tak děje v souvislosti s iniciačními rituály, jako to bylo například u novoguinejských Sambiů (Herdt, 1981) a Baktamanů (Barth, 1975).

V nose se nosily rozmanité ozdoby z různých materiálů a záviselo rovněž na tom, na které části nosu se provedl piercing, tedy zda na nosní přepážce, nebo na chrípí. Český amatérský národopisec Jaroslav Vlach (1852–1917) například uvádí, že *...ženy Makujské do chrípě upevňují perlu. Ženy Bongů v střední Africe nosí v chrípích a v retu zaražené kusy klasův*. O propichování nosní přepážky uvádí, že ji prováděli domorodky z Queenslandu, které *...v otvoru nosí kost, nebo okrášlený kolík dřevěný, dále u Kaniatek, ...jež zdobí nos v podobě kníru upravenou tyčinkou, řečenou „lamlam“, jež ze želoviny jest zřobena* (Vlach, 1913: 17). Jihoameričtí Indiáni kmene Pomo si do nosu dávali na obou koncích zaostřenou jehlici. Zcela specifický význam měl piercing nosu v indické kulturní oblasti, kde se prováděl již malým děvčátkům, aby se tím uchránily před zlými silami a nemocemi. Kroužek v nosní přepážce nosily provdané ženy za života manžela, kromě toho se zdobily šperky zavěšenými v chrípích. Charles Gabriel Seligman (1873–1940) zaznamenal nošení ozdob v nose také na Trobriandových ostrovech a na ostrově Tubetube se užívalo dřevěných jehlic (Seligman, 1910: 708, 715). U kmene Kuna se prováděl piercing dvou- až tříletým dívčám, které v nose následně nosily zlaté kroužky (Sherzer, 1983: 115). V kulturách vnitrozemí Nové Guineje se užívala celá řada dalších typů ozdob. U výše zmíněných Sambiů a Baktamanů závisela ozdoba v nose na dosaženém iniciačním stupni. V nose se nosila kůstka z kasuáří perutě, kasuáří brk nebo kančí kel (Herdt, 1981, Barth, 1975). Posledně zmiňovaný typ ozdoby byl na Nové Guineji značně rozšířený. Lze se setkat i s rozmanitými technikami provádění piercingu. Tak například na novoguinejské Vysočině se postupovalo tak, že se jako podložka použila hlíza (jam, batát) a samotné proděravění se provedlo ostrým předmětem z bambusu nebo kosti (Sillitoe & Sillitoe, 2009).

Značně rozšířené je tetování nosu. Do obecného povědomí vstoupilo zvláště tetování u Maorů, ale antropologové a etnografové tuto



Asmatská ozdoba do nosu nazývaná *Bi Pane*. Foto: Marek Smejkal.

praktiku zaznamenali v řadě dalších kultur. Straší literatura ji uvádí například na Santa Cruz (Graebner, 1909) či na jihovýchodě Nové Guineje u obyvatel ostrova Mailu a v lokalitě Motu (Barton, 1918). Ke značnému propracování tatuáže obličejových partií, včetně nosu, došlo u zmíněných Maorů. U nich měly prvky tatuáže své specifické názvy a jejich lokace značila společenský status a vyjadřovala moc a sílu jedince. Tetování nosu představovalo individuální vizitku, tváře Maorů se proto lišily nejen co do přirozeného vzhledu, nýbrž rovněž v tetování (Roth, 1901, srov. též Rychlík, 2005, 2014).

Vedle piercingu a tetování se v mnoha kulturách provádí malování nosu. Necháme stranou současné kosmetické postupy, jimiž se ženy s pomocí make-upu snaží zakrýt nedokonalosti nosu nebo dosáhnout žádoucí barvy obličeje vůbec. Barvení a dekorování nosu popsali antropologové v řadě kultur. Dobře známé se stalo například užívání válečných barev u severoamerických Indiánů. Ti užívali především uhel, okr a rudý jíl, používal se však také ptačí trus, rozmanité plody a další přírodní materiály. Styly se lišily nejen od jednoho kmene ke druhému, ale rovněž mezi příslušníky jednoho kmene, neboť užívání barev a prvků záviselo na statusu a úspěchu válečníka. Severoameričtí Indiáni hojně pokryli barvou celou plochu obličeje, někdy členili obličej na několik barevných zón, kdy se například barevně viděl nos spolu s horní

a dolní čelistí od zbytku obličeje. Představu o užívání barev severoamerickými Indiány si můžeme udělat díky unikátnímu dílu George Catlina (1796–1872), který ve třicátých letech cestoval mezi Indiány a snažil se zachytit štětcem a barvami mizející svět domorodých kultur (Catlin, 1927). Podle vlastního sdělení vytvořil tři sta padesát portrétů Indiánek a Indiánů (Catlin, 1848: 249; pro představu lze nahlédnout do e-galerie na www.georgecatlin.org), které dnes mají vysokou dokumentační hodnotu (srov. Conn, 2004: 54–64). Užívání barevných dekorací v obličejí se hojně rozšířilo rovněž u jihoamerických indiánských skupin. Jejich příslušníci zdobili rozsáhlé plochy svých těl, včetně obličejových partií. Pokud se do dekorování zahrnul nos, zpravidla se na něm kreslil pruh táhnoucí se od kořene nosu k jeho špičce. Pruh někdy začínal již na čele a byl přerušen v kořeni nosu (srov. Vidal, 2000).

Dekorování obličeje barvami můžeme rovněž doložit příklady z novoguinejské Vysočiny, kde došlo k enormnímu rozpracování užívání barev a stylů, jež znalcům umožňují bezpečně přiřadit jedince podle dekorace k etnické skupině. U Melpů (provincie Západní Vysočina) si barvili nos spolu s částmi obličeje červeně, výsledkem byl pomyslný trojúhelník s vrcholy na špičce nosu a pod vnějšími očními koutky. Jindy se nos natřel bíle a od kořene nosu ke špičce se nakreslila tenká červená čárka (srov. Strathern & Strathern 1971, Kirk & Strathern 1993). Dívky z provincie Simbu si při slavnostních příležitostech barvily nos červeně. V provincii Východní Vysočina se tanečníci natírali zcela černě. Příkladů z Melanésie lze ovšem uvést více. Tolajové z Východní Británie si při ceremoniálních příležitostech natírali obličej černě a nechali nenamalované jen partie kolem očí a oční víčka. Na Novém Irsku se namalovala jedna polovina obličeje oranžově, druhá zeleně. Děлил je úzký bílý pruh vedoucí od čela k bradě. Bíle si malovali rovněž rty a celý pomyslný ovál obličeje, včetně vousů.

V euroamerickém prostoru se úprava barevného tónu nosu neváže k náboženským a obřadním jevům. Ženy se nesnaží barevně zvýraznit nos a upoutat na něj pozornost, ale naopak maskovat nedokonalosti na jeho kůži pomocí make-upu. Za tím účelem zpravidla volí tělovou barvu. Mnohem významnějším způsobem modifikace nosu za účelem jeho zkrášení se v euroamerickém prostoru stala rhinoplastika. Ta v současnosti představuje jednu z dynamicky se rozvíjejících oblastí plastické chirurgie vůbec. Představa o ideální nosu již přivedla mnoho lidí pod skalpel.

Nejedná se zdaleka jen o celebrity, jakou nepochybně byl americký zpěvák Michael Jackson, jehož nos se stal tímto zákrokem proslulý. Značného rozšíření se dostalo etnické rhinoplastice, jejímž cílem je provést plastiku nosu tak, aby se dosáhlo žádoucí estetické úpravy, a současně se zachovaly proporce nosu vzhledem k etnickým rysům klienta. Počátky rhinoplastiky lze hledat nejen v rekonstrukci nosu po provedených exekucích v souladu s indickým právem (Pollak, 1973), nýbrž také při nápravě devastujících účinků pokročilé syfilidy, při nichž vznikají gummata znetvořující části těla, včetně nosu (tzv. „sedlovitý nos“). V takovém případě se z hlediska jednotlivce jedná o **nežádoucí modifikace nosu**. Rhinoplastiku nelze oddělit od kulturních norem vztahujících se k ideálu krásy. V případě nosu se jedná o snahu lidí, jejichž nos se podle jejich soudu neblíží kýženému ideálu, dosáhnout jej s pomocí zručných chirurgů (Gilman, 1999).

Slovo má Marcián Hromotluk Kanárovič

V této kapitole jsem vůbec neaspiroval na vyčerpávající přehledovou transdisciplinární studii o nose. Jistě, na takovou práci lze aspirovat, ale připomínalo by to fiktivní bezmála tisícistránkovou knihu pod názvem *Šetrné obádání a popsání komárové nožičky* věnovanou titěrné komáří nožce. Tu recenzoval Marcián Hromotluk Kanárovič v satirických článkách shrnutých v Čelakovského díle *Literatura kerkonošská* (1824). Kapitulu jsem zdaleka nezamýšlel jako vyčerpávající studii o nose, vždyť zde lze mimo jiné postrádat význam nosů v indonéském stínovém divadle *wayan kulit* a nechal jsem stranou třeba brýle. Nedotkli jsme se ani ideálu nosu v antickém umění, kde lze identifikovat matematické standardy.

Kladu si skromnější cíl: doložit sílu biokulturního přístupu v antropologii těla a testovat navrženou koncepci antropologie těla jako vědní oblasti, jež usiluje o transdisciplinární analýzu a interpretaci lidského těla a jeho částí z hlediska jejich sociálních a kulturních významů a funkcí. Stejnou aspiraci mají všechny kapitoly obsažené v této knize.

některé spisovatele, jak kolem sebe nechávají vlát řasnatá roucha period: chtějí tak zakrýt své nohy. (Nietzsche, 1992: 163)

V Bernhardově novele *Chůze* (1971) se dva muži pravidelně vydávají na procházku, aby vzpomínali na přítele, který se pomátl.

Jdeme-li usilovněji, naše myšlení zaostává, pokračuje Oehler, myslíme-li usilovněji, zaostává naše chůze. Avšak musíme chodit, abychom mohli myslet, říká Oehler, stejně jako musíme myslet, abychom mohli chodit, jedno jde z druhého a jedno jde s druhým stále dokonaleji. Ale vše jen po jistou mez vyčerpání. Nemůžeme říct, že myslíme podle toho, jak jdeme, stejně jako nemůžeme říci, že jdeme podle toho, jak myslíme, protože nemůžeme chodit podle toho, jak myslíme, a nemůžeme myslet podle toho, jak chodíme. (Bernhard, 2005: 125)

Neurotický rytmus chůze neurotizuje i rytmus vyprávění. Neustálé přecházení z místa na místo, korzování, které nemá střed, k němuž by směřovalo a v němž by vrcholilo, podobně jako pravidelné motivické repetice činí z textu jakousi litanii, která odvádí pozornost mysli do chůze.

Avšak my sami se nesmíme tázat, jak chodíme, protože potom jdeme jinak, než ve skutečnosti chodíme, o vlastní chůzi nesmíme vynášet žádný soud, stejně jako si nesmíme klást otázku, jak myslíme, protože potom už nemůžeme posoudit, jak myslíme, neboť již nejde o naše myšlení. (Ibidem: 128)

Ve chvíli, kdy začneme pozorovat vlastní chůzi (a myšlení), se tento útěšný a úlevný rytmus naruší, pohyb ustrne a mysl padá do šílenství.

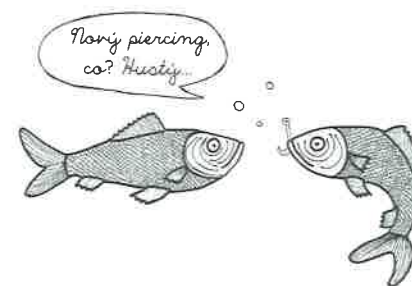
Ruka, která se odmršťuje od těla a letí vstříc věcem „na dosah“, aby je sevřela a vtáhla zpět k tělu, chce svět, jehož se dotýká, držet. Pokud si jej nechce přímo přivlastnit, tak jej touží alespoň „uchopit“ – deskripcí, klasifikací, konzervací (vším, čemuž se tolik brání *nepatřičné* a *nefunkční* haraburdí, veteš a krámy). Dotyk se vzdorujícím povrchem země pod našima nohama, jak to potvrzují všichni literární poutníci, tuláci, flaneuři, nás však přivádí ke zkušenosti zanechávání, roz/o/pouštění, mýjení.

Jsi-li připraven opustit otce i matku, bratra i sestru, ženu, dítě a přátele a nikdy je už nevidět, zaplatil-li jsi svoje dluhy, napsal svou závěť a vyrádil všechny svoje věci a jsi-li úplně volný, pak jsi připraven k procházce. (Thoreau, 2010)⁹

⁹ Text vznikl v rámci grantového projektu Věc a věcnost P406/11/P199.

Piercing: liminální individualita mezi módou a vzdorem¹

Martin Heřmanský



Termín piercing (angl. *body piercing*) obvykle označuje *praktiku užívání jehly ke propíchnutí těla, většinou za účelem nošení šperku*² (DeMello, 2007: 40). Ačkoliv termínem piercing lze ve své podstatě označit veškeré propíchování měkkých tkání za účelem aplikace ozdob, tedy i propíchování ušního lalůčku za účelem nošení náušnic, obvykle se „běžné“ náušnice jako piercing nechápu. Je tomu tak z toho důvodu, že v euroamerické kultuře je propíchování ušních lalůčků po mnohá staletí normativní dekorativní praktikou, zatímco jiné formy piercingu jsou akceptované mnohem méně (DeMello, 2007: 41). Nejčastějšími místy aplikace piercingu jsou tak jednotlivé části obličeje (nos, obočí, rty, jazyk, ostatní části ušního boltce), dále pupík a v neposlední řadě i mužský a ženský

¹ Na vznik této kapitoly byla FHS UK poskytnuta institucionální podpora na dlouhodobý koncepční rozvoj výzkumné organizace (MŠMT–2012). Její obsah vychází z autorovy disertační práce s názvem „Činky, sichry, banánky: Piercing v kultuře pražské středoškolské mládeže“ obhájené na FHS UK.

² Existuje i forma tzv. *play piercingu*, která spočívá v perforaci tkáně většinou injekčními jehlami, jež se po krátkou dobu ponechají v ranách, následně se vyjmou a rány se nechají zhojit, a která tedy neslouží k aplikaci šperku.

genitál. Piercing je však možné umístit v podstatě na jakékoliv místo na lidském těle (v takovém případě se pak hovoří o tzv. *surface piercingu*, tedy povrchovém piercingu).

Piercing přitom představuje v české společnosti relativně nový jev, který se objevuje až s otevřením se západnímu světu v devadesátých letech. Ať již z důvodu toho, že se objevuje relativně nedávno, či v důsledku své spojitosti s marginalizovanými skupinami, není tento jev v dominantní společnosti jednoznačně přijímán. Ačkoliv je někdy nahlížen jako součást módy, nese s sebou spíše nálepkou deviance. Neukotvenost v dominantní společnosti však nijak nebránila tomu, aby se stal součástí výrazových prostředků mnoha subkultur a zároveň se kolem něj vytvořila specifická subkultura tělesných modifikací, v níž se piercing stal centrální složkou subkulturní identity. Současně si piercing našel cestu do repertoáru výrazových prostředků mládeže, která se podobně jako jinde ve světě stala jeho primárním konzumentem.

Akademické práce věnující se piercingu o tomto jevu uvažují v rámci tří distinktivních (do jisté míry oborově vymezených) diskurzů. První diskurz, jež je možné nazvat pedagogicko-psychologický, nahlíží piercing jako znak sociopatologického chování, jemuž je třeba předcházet, tedy jako **indikátor potenciálního problému**. Studie v rámci tohoto diskurzu předkládají spojitost piercingu s kouřením a alkoholem, rekreačním užíváním měkkých i tvrdých drog, mnohočetnými sexuálními partnery a nechráněným pohlavním stykem, se záškoláctvím, horším školním prospěchem a útekem z domova, sebevražednými myšlenkami a pokusy o sebevraždu, poruchami příjmu potravy či dokonce gamblerstvím, příslušností ke gangu a kriminální činností (např. Brooks, Woods, Knight & Shrier, 2003, Carroll, Riffenburgh, Roberts & Myhre, 2002, Deschesnes, Finès & Demers, 2006, Laumann & Derick, 2006, Roberts, Auinger & Ryan, 2002, 2004, Suris, Jeannin, Chossis & Michaud, 2007).

Spojováním piercingu s patologickým chováním produkuje tento diskurz reprezentaci nositele piercingu jako jedince, který je potenciálně problémový, resp. je třeba jej pečlivě sledovat, „dát (si) na něj pozor“, což je ostatně to, co autoři doporučují.

Druhý, početně nejvýznamnější, je diskurz medicínský, který k piercingu primárně přistupuje jako k zásahu do těla v nemedicínském prostředí, způsobujícím potenciální zdravotní komplikaci, již je třeba léčit. Piercing je tedy pojmán jako **problém sám o sobě**.



Publikované studie se tak nejčastěji zaměřují na přehled zdravotních rizik, která piercing přináší, mezi něž patří infekce, přenos virových onemocnění, jako je žloutenka či HIV/AIDS, alergické reakce na piercingové šperky a poškození zubní skloviny a dásní v případě piercingu v ústní dutině (např. Braithwaite, Stephens, Sterk & Braithwaite, 1999, Reiss & Reiss, 2007, u nás např. Dvořáková, 2010, Houba & Zemen, 2004, Jurkovič, 1999). Vedle toho je věnována pozornost i tomu, zda jsou si potenciální nositelé piercingu, tedy primárně mládež, vědomi zdravotních rizik, která piercing přináší (např. Cegolon et al., 2010, Oberholzer & George, 2010, Quaranta et al., 2011, u nás např. Kachlík, 2007).

Zaměřením na zdravotní aspekty produkuje tento diskurz reprezentaci nositelů piercingu jako osob nezodpovědných, podstupujících riskantní zákrok, který jednoznačně ohrožuje jejich zdraví a v radikálních případech i jejich životy.

Poslední diskurz, antropologicko-sociologický, pak nahlíží piercing jako **sociokulturní fenomén**, který je hoden zkoumání a jemuž je třeba porozumět. Zaměřuje se přitom zejména na vymezení konceptuálních rozdílů tělesných modifikací mezi nezápadními společnostmi a současnou euroamerickou společností, motivace jedinců k podstoupení těchto modifikací a spojitost tělesných modifikací s otázkami identity, sexuality, genderu, módy, vzdoru, komodifikace či konzumpce (např. Benson, 2000, Foster & Hummel, 2002, Jeffreys, 2000, Klesse, 1999, Kosut, 2006, Myers, 1992, Pitts, 1998, Pitts, 2003, Rosenblatt, 1997, Rubin, 1988, Schildkrout, 2004, Sweetman, 1999a, 1999b, 1999c, Turner, 1999, Turner, 2007, Vale & Juno, 1989, Wohlrab, Stahl, & Kappeler, 2007).

Ačkoliv na rozdíl od dvou předchozích nezobrazuje tento diskurz nositele piercingu jako problém, zaměřuje se primárně na aktéry, pro něž se tělesné modifikace staly významnou identitní součástí, tedy zejména členy subkultury tělesných modifikací, resp. hnutí *Modern primitives*, a otázky piercingu mezi mládeží se dotýká pouze okrajově.

V průsečíku těchto diskurzů se pak nachází diskurz mediální, který představuje jakýsi jejich amalgám. Reprezentace, které reprodukuje, totiž čerpají ze všech těchto zdrojů, aniž by však jakýmkoliv způsobem refletovaly jejich nekompatibilitu. Výsledkem je navýsost ambivalentní reprezentace piercingu, kdy je na jednu stranu zobrazován jako atrakce pro mládež, na druhou stranu jako zdraví ohrožující praktika, v jednu chvíli se o něm píše jako o věci módy, aby se o něco později evokovala

jeho spojitost s deviací a sociálněpatologickými jedinci (Heřmanský, 2008a). Mediální diskurz přitom představuje nejvýznamnější zdroj postojů dominantní společnosti k tomuto jevu, zejména v případě, kdy její členové nemají s nositeli piercingu vlastní zkušenost. Tím do značné míry ustanovuje kontext, v němž nositelé piercingu budují a vyjednávají významy piercingu a svou identitu.

V této kapitole si tedy kladu otázku, jak je možné porozumět piercingu, a to nikoliv jako prostému propichování lidské tkáně a následnému vkládání šperků do vzniklých otvorů, ale skrze významy, které má tato činnost v kontextu současné české společnosti pro své nositele z řad mládeže v rámci jejich „žitě“ zkušenosti. Vycházím přitom z vlastního empirického výzkumu realizovaného primárně formou polostrukturovaných interview s nositeli piercingu z řad studentů gymnázia a středního odborného učiliště.³

Historie piercingu v euroamerické společnosti

K pochopení významů, které se s piercingem v současnosti pojí, je důležité porozumět tomu, jak se proměňovaly v průběhu jeho historie. Na rozdíl od tetování, s nímž se euroamerická společnost setkává od dob objevných plaveb Jamese Cooka (Caplan, 2000, Rychlík, 2005), se historie piercingu v euroamerické společnosti datuje až do 70. let 20. století. Vychází přitom ze tří ideově odlišných kořenů – americké gay

³ Celkem vycházím z rozhovorů s 31 studenty (3 muži a 28 ženami) ve věku 15–20 let. Disproporce v zastoupení obou genderů byla způsobena nerovnoměrným rozložením piercingu mezi oběma gendery a jako taková odráží jeho rozložení v populaci (srov. např. Armstrong, Roberts, Owen & Koch, 2004, Carroll, Riffenburgh, Roberts & Myhre, 2002, Clerici & Meggiolaro, 2011; Mayers, Judelson, Moriarty & Rundell, 2002, Störn, Hinz & Brähler, 2006, Suris, Jeannin, Chossis & Michaud, 2007). Průměrný věk informátorů činil 17 let, 24 z nich bylo studenty gymnázia, 7 středního odborného učiliště. Vzdělání rodičů bylo u gymnaziálních studentů nejčastěji vysokoškolské, u studentů středního odborného učiliště byli rodiče převážně vyučeni.



subkultury (Jeffreys, 2000), britského punku (Jeffreys, 2000, Wojcik, 1995) a hnutí *Modern primitives* (DeMello, 2000, Vale & Juno, 1989).

V sedmdesátých letech si významná část členů americké gay subkultury nechala ostříhat vlasy nakrátko, až těsně k hlavě, a začala nosit zrcadlově letecké sluneční brýle. Někteří si nechali propíchnout prsní bradavky (...), jiní si nechali potetovat paže nebo hýždě. (Levine, 1998: 61, cit. podle Jeffreys, 2000) Podle amerického sociologa Martina Levina (1998, cit. podle Jeffreys, 2000) se jednalo o reakci na femininní obraz gaye, který byl v té době běžný v majoritním diskurzu a který gayové reflektovali. Vzhledem k tomu, že byli chápáni jako femininní a maskulinita střední třídy v jejich případě nebyla dostačující, přijali někteří maskulinitu pracující třídy a transformovali ji do podoby hypermaskulinní sexuality. V jejím rámci byl kladen důraz na schopnost snášet enormní sexuální aktivity a bolest. Piercing se tak v rámci sadomasochistických praktik stal projevem schopnosti snášet bolest, což bylo chápáno jako vysoce maskulinní.

Druhý kořen představuje punková subkultura, jejíž ideologie, založená mimo jiné na nihilismu a z něj vyplývajícím sebedestrukčním postoji, nacházela odraz ve stylu, jehož součástí bylo i tetování a zejména piercing. Právě piercing se stal symbolem sebedestrukčních tendencí a *stereotypní obraz punkera se spínacím špendlíkem propíchnutým skrz tvář se stal ikonou deviantní mládeže* (Wojcik, 1995: 19). Nejen spínací špendlíky, ale také kroužky a činky v obočí, nose či rtech se staly součástí punkové estetiky, jež se stavěla vůči estetice mainstreamové a již lze chápat jako projev rezistence vůči dominantní kultuře britské střední třídy (Hebdige, 1979 [2012]). Piercing tak byl jedním ze způsobů, jak *manipulací se standardními kódy zdobení sociálně nepřijatelným způsobem punks zpochybňovali přijímané kategorie každodenního oděvu a narušovali kódy a konvence každodenního života* (Wojcik, 1995: 11).

Fakt, že masmédiá tyto praktiky označovala jako mutilace (Wojcik, 1995: 18), tedy zmrzačení či znetvoření, byl do jisté míry umocněn dvěma skutečnostmi, na něž bych rád upozornil. První z nich byl étos D.I.Y.,⁴ v jehož rámci punks podstupovali tyto modifikace většinou z rukou jiných punks, nebo je dokonce prováděli ve formě autopiercingu, tedy sami sobě. V dominantní společnosti takovýto piercing evokoval nesterilitu,

⁴ Do It Yourself – Udělej si sám.

„špínu“, což zvyšovalo jeho nazírání jako nebezpečné praktiky. Druhou je pak rekontextualizace předmětů užitých jako piercingové ozdoby ve formě brikoláže (srov. Lèvi-Strauss, 1996). Zejména užívání spínacích špendlíků namísto ozdob určených k takovému účelu představovalo pro mainstreamovou kulturu šokující transformaci významu. Zavírací špendlík v tomto ohledu působí bezpochyby nepatříčněji než současný piercingový šperk.

Třetím kořenem se pak stalo americké subkulturní hnutí *Modern primitives*, kteří se jako hnutí zrodili v 70. letech v Kalifornii jako síť volně provázaných jedinců. Jeho členové hledají inspiraci k tělesným modifikacím u nezápadních, zejména preliterárních společností, v jejichž rámci přijímají bolest jako spirituální a transcendentní zkušenost. Kromě tetování, piercingu a cuttingu praktikují také tzv. *body play*, např. šněrování, zavěšování apod. (DeMello, 2000, 2007, Klesse, 1999). Jednou z takových praktik je tzv. zavěšení na kůl inspirované Tancem Slunce Indiánů Velkých plání (Vale & Juno, 1989: 35n.). V jejím rámci byla aktérům propíchnuta tkáň na hrudi, do otvorů vloženy dřevěné kolíčky a na ně přivázány kožené řemínky, které byly upevněny ke kůlu. Aktéři se pak v průběhu dne snažili vahou vlastního těla tyto kolíčky z kůže vytrhnout. Bolest, která celý rituál provázela, byla v indiánské perspektivě chápána jako oběť duchovním silám, jež měla zajistit jejich přízeň či byla realizována jako poděkování za přízeň již projevenou (Heřmanský, 2004: 79–91). Přestože se některé z těchto tělesných praktik objevují i v rámci BDSM⁵ scény, *Modern primitives* zdůrazňují oproti sexuálnímu aspektům spirituální aspekty těchto modifikací (Klesse, 1999: 16).

Postupně pak tyto původně subkulturní praktiky začaly pronikat do dominantní společnosti. Z gay subkultury se tak dělo skrze gay módní návrháře (jako Jean-Paul Gaultier nebo Gianni Versace), kteří původní prvky SM gay módy (a mezi nimi i piercing) dostali na módní mola, kde je modelky prezentovaly v kontextu mladých heterosexuálních žen (Strong, 1998, cit. podle Jeffreys, 2000).

⁵ BDSM je akronymem pro *Bondage and Discipline, Dominance and Submission a Sadism and Masochism*. Označuje širokou škálu sexuálních praktik založených na vzájemné domluvě, v jejichž rámci je jeden z partnerů v nadřazeném postavení vůči druhému.



V případě punku dochází již od počátků ke komodifikaci jeho výrazových prostředků, zejména módy, která je záhy komercializována a postupně apropriována do systému módy mainstreamové (Hebdige, 1979 [2012]). Společně s ní tak do něj přichází také tetování a piercing.

Hnutí *Modern primitives* se do širšího povědomí americké dominantní společnosti dostává na přelomu 80. a 90. let 20. století s knihou *Modern Primitives* (Vale & Juno, 1989), která představuje sbírku rozhovorů s předními postavami tohoto hnutí, např. Fakirem Musafarem, Donem Ed Hardym či Jimem Wardem. Tato kniha představovala první možnost, kdy se dominantní společnost mohla setkat s fotografiemi rozštěpeného penisu nebo muže zavěšeného na hácích na zavěšování masa.

Piercing samozřejmě nebyl v pronikání do dominantní společnosti osamocen. Od poloviny šedesátých let 20. století probíhá tzv. renesance tetování, která rekonstruuje původní status tetování jako deviantní praktiky spojované s vězni, motorkáři a námořníky (Atkinson, 2003, DeMello, 2000, Sanders, 2008, Schildkrout, 2004). Tato proměna tetování v diskurzu dominantní společnosti je charakteristická heterogenizací okruhu osob, které podstupují tetování (již se nejedná pouze o námořníky, motorkáře a členy gangů), proměnou vnímání těch, kteří tetování provádí (směrem k jejich chápání jako umělců) a charakteru tetovaných motivů (od standardizovaných tetování malého rozsahu k rozměrným tetováním inspirovaným japonskou a polynéskou kulturou) (Rubin 1988: 233–262, cit. podle Schildkrout 2004: 335, Sanders 2008: 18–20). Vzhledem ke spojitosti tetování a piercingu jak v diskurzu subkultury tělesných modifikací, tak v diskurzu dominantní společnosti sehrála renesance tetování při ustanovování piercingu v dominantní společnosti bezpochyby významnou roli.

Na průsečíku těchto tří vlivů a společně s renesancí tetování se tak piercing postupně ustanovuje v dominantní společnosti. Významnou roli v tomto procesu sehrála média, zejména hudební stanice MTV (srov. Kosut, 2006). Jako okamžik, kdy se piercing stal mainstreamovým, je uváděno odvysílání hudebního klipu k písni *Cryin'* rockové skupiny Aerosmith, jenž byl následně MTV vyhlášen jako nejlepší hudební klip roku. V tomto klipu se hlavní hrdinka, mladá dívka, kterou zosobňuje herečka Alicia Silverstone, nechává tetovat a podstupuje piercing pupíku. Jedná se o první případ, kdy byl piercing prezentován v mainstreamových

médiích v explicitně pozitivním kontextu, a zároveň první případ, kdy byl explicitně zobrazen vlastní proces piercingu.⁶

Podle výpovědí nositelů piercingu, kteří uveřejňují své „příběhy piercingu“ v rámci fóra BMEzine,⁷ byl pro některé z nich tento videoklip zcela jednoznačným impulzem k rozhodnutí také podstoupit piercing. Medializace a komodifikace tak postupně zbavila piercing statusu subkulturální praktiky (srov. Kosut, 2006) a pro mládež z něj učinila praktiku, kterou je možné považovat za mainstreamovou (srov. např. Clerici & Meggiolaro, 2011, Millner & Eichold, 2001, Stirn, 2003). V dominantní společnosti však piercing jednoznačně přijímán není. Nejenže si s sebou stále nese stigma svého subkulturálního původu, ale zároveň narušuje i normalizované formy vzhledu (Sweetman, 1999b: 62, Stirn, 2003).

Piercing jako móda, piercing jako vzdor

Od 90. let 20. století tedy přestává být piercing v euroamerické kultuře pouze subkulturální záležitostí gayů, BDSM komunity, punkerů a hnutí moderních primitivů a dostává se pozvolna do kultury dominantní společnosti. I díky tomu, že si piercing osvojilo mnoho celebrit (Jacobson & Luzzatto, 2004, Kosut, 2006, Rychlík, 2005, Sweetman, 1999a), přestává být v dominantní společnosti vnímán výhradně jako znak subkulturální příslušnosti a s ní spojeného vzdoru a okruh jeho nositelů je stále heterogennější. Společně s tím se také jak v dominantní společnosti, tak v akademickém diskurzu objevuje myšlenka, že se piercing stal nejen mainstreamovou praktikou mládeže, ale dokonce součástí mainstreamové módy.

Chápání piercingu na straně jedné jako vzdoru a na straně druhé jako součástí módy se objevuje i mezi samotnými nositeli piercingu, ať již v rovině významů, které piercingu připisují, nebo v rovině motivace,

⁶ BMEZINE.COM LLC. Aerosmith. *BMEzine Encyclopedia*. [online]. 24. 4. 2006. [cit. 2012-03-18]. Dostupné z: <<http://wiki.bmezine.com/index.php/Aerosmith>>.

⁷ BMEzine (www.bmezine.com) představuje největší a nejznámější komunitní server sdružující jedince se zájmem o tělesné modifikace.



proč piercing podstoupili. Je tedy možné jednoznačně označit piercing jako módu, anebo se jedná o prostředek, který vyjadřuje vzdor vůči dominantnímu normativnímu systému?

Piercing jako móda

Vydeme-li z teze německého sociologa Georga Simmela (1858–1918), podle níž k šíření módy dochází skrze napodobování dominantní minority podřízenou majoritou (Simmel, 2006: 106), a přijmeme tak základní premisu, že módní je to, co je populární, a že vše, co se stane populární, je možné chápat jako módu, pak je piercing bezpochyby módou (Sweetman, 1999a: 52).

To je dobře patrné na události z roku 2001, o níž informovala média.⁸ Victoria Beckham tehdy vystoupila na koncertě s imitací piercingu dolního rtu, přičemž její fanyanky nevěděly, že se jedná o pouhou napodobeninu, ji začaly napodobovat a podstupovat skutečný piercing.

Chápání piercingu jako módy se objevuje od okamžiku, kdy modelka Christy Turlington vstoupila v roce 1993 na přehlídkové molo s piercingem pupíku a Jean-Paul Gaultier představil piercing jako součást své kolekce v Paříži. Tento pohled na piercing podporuje i fakt, že mnoho současných modelek je nositelkami piercingu (a tetování) (Hewitt, 1997: 93, Sweetman, 1999b: 56).

V kontextu této distinkce je pak možné říci, že část nositelů piercingu, s nimiž jsem měl možnost hovořit, jej alespoň do určité míry chápala jako módu. To dokládá mimo jiné i fakt, že o piercingu hovořili v estetických kategoriích a označovali ho jako ozdobu, stejně jako jejich motivace pro podstoupení piercingu, která byla často deklarovaná jako estetická. A nejenže o piercingu jako o módě hovořili, dokonce tak deklarovali i zacházení s ním, např. tím, že piercingový šperk volili podle toho, zda ladí s ostatními součástmi oděvu.

Že může být piercing chápán v kultuře mládeže jako móda, dosvědčuje i to, že některé anatomické lokace jsou v jejím rámci některými

⁸ „Posh“ je prý největší idiot pod sluncem. *Blesk* 30. 8. 2001, č. 202, roč. 10, s. 16.

aktéry považovány za aktuální, tedy módní, a jiné nikoliv. Jedna z mých informátorek mi tak vyprávěla, jak na základní škole její piercing brady spolužáci obdivovali, aby jej o rok později, když přestoupila na střední školu, noví spolužáci hodnotili jako „že už je out“. V tomto ohledu tedy i v případě piercingu platí, že móda je charakteristická změnou.

„Supermarket stylů“ a znaky významů zbavené

Atraktivitu výše zmiňované interpretace podporuje i postmoderní perspektiva módy jako *supermarketu stylů* (Polhemus, 1994, 1998), v němž si každý může z nepřeberné nabídky volně vybrat, co mu nejvíce vyhovuje. Podle této baudrillardovské perspektivy současná *haute couture* transformuje významy do prázdných znaků, které odkazují pouze na sebe samé (Falk, 1995). Tím, že čerpá rozmanité prvky a kombinuje je v nových kontextech, zbavuje je jejich původních významů, aniž by jim však dodala nové. Je tak pouhým souborem prvků, přejatých z různých zdrojů (historických, etnických, vojenských, přírodních atd.), ve snaze dodat autentičnost něčemu, co bylo zbaveno významu.

Tento eklekticismus se přenáší i na úroveň aktérů, kteří mohou v rámci „supermarketu stylů“ volně kombinovat prvky *haute couture* se subkulturními styly, aniž by reprodukovali jejich původní významy. Zatímco na počátku druhé poloviny 20. století bylo možné jednoznačně rozlišit nejen *haute couture* a subkulturní styl, ale také jednotlivé subkulturní styly, nyní dochází k jejich nekontrolované fúzi ústící v *hybriditu stylů* (Muggleton, 2000). Móda tak v této baudrillardovské perspektivě neodkazuje k ničemu jinému než k sobě samé a každému je dovoleno oblékat cokoliv, aniž by to znamenalo cokoliv jiného než právě participaci v systému módy (Sweetman, 1999a: 53–54).

Ačkoliv tuto interpretaci podporuje perspektiva některých nositelů piercingu, podle nichž piercingu není možné rozumět, jelikož je pro ně nečitelný, domnívám se, že je pro svoji radikálnost pouze těžko udržitelná. Většina nositelů piercingu mu totiž připisovala konkrétní významy a zároveň i reflektovala významy, které piercingu připisuje dominantní společnost. Problémem, na který zde narážíme a který se táhne celou kapitolou, je, že dominantní čtení piercingu (Gell, 1993: 303) se rozchází se čtením piercingu v kultuře mládeže, tedy že oba diskurzy pracují s odlišnými významy.



Právě rozdílnost čtení piercingu je důvodem, proč jeden z nositelů piercingu chápal spínací špendlík, který si aplikoval do ucha, jako symbol punku, zatímco jeho rodiče v něm viděli znak homosexuality. To je důvodem, proč dominantní společnost vidí v nositelích piercingu uživatele drog a sociopatologické jedince, zatímco sami nositelé jej chápou jako módní doplněk, projev vzdoru či individualizační nástroj. Ovšem vzájemný nesoulad významů v obou diskurzích nelze interpretovat jako jejich absenci.

V tomto směru se tedy nedomnívám, že piercing je módou ve smyslu významu zbavených znaků, jelikož jsou mu konkrétní významy stále připisovány. Dokonce si dovoluji tvrdit, že móda neodkazuje pouze na sebe samu (srov. Falk, 1995, Polhemus, 1994, 1998). Móda sice může být zbavena původních významů, ale aktéři ji svým zacházením s ní neustále naplňují významy novými.

„Determinovaná“ móda a móda jako nástroj vyjednávání

„Supermarket stylů“ předpokládá, že všichni aktéři mají zcela svobodnou vůli vybírat, co se jim zlíbí, a nic je v jejich volbě nedeterminuje. Podíváme-li se však na módu perspektivou distinkcí francouzského sociologa Pierra Bourdieua (1984), je zcela jednoznačné, že vkus a životní styl, a tedy i image, každého jednotlivce je limitován jeho příslušností k třídě či přesněji třídní frakci, resp. profesní skupině. Jak Bourdieu tvrdí:

Vkus (nebo habitus) jako systém klasifikačních schémat objektivně souvisí prostřednictvím sociální podmíněnosti, z níž se vytvořil, s určitou sociální pozicí: činitelé zařazují sami sebe, jsou sami předmětem klasifikace, neboť si podle svého vkusu vybírají různé atributy, oděvy, stravu, nápoje, sporty a přátele tak, aby vše ladilo dohromady či lépe řečeno odpovídalo jejich pozici. Přesněji řečeno: tím, že si v prostoru nabízených statků a služeb vybírají statky, které zaujímají v tomto prostoru pozici shodnou s jejich pozicí v sociálním prostoru. (Bourdieu, 1995: 223–224)

Ačkoliv se nedomnívám, že by piercing byl habitualizován jako součást systému distinkcí, objevují se některé argumenty, které naznačují jeho spojitost spíše s nižším stupněm vzdělání. Nejenže se spojitost objevila ve výpovědích některých nositelů piercingu, kteří zmiňovali častější výskyt nositelů piercingu na středních odborných školách, ale do určité

míry ji potvrzuje i komparace výsledků dotazníkového šetření na gymnáziu (Heřmanský, 2005) a středním odborném učilišti (Riegerová, 2009).

Ačkoliv mezi oběma zmiňovanými šetřeními uběhly čtyři roky a vycházely z poněkud odlišné conceptualizace piercingu,⁹ v případě středního odborného učiliště deklarovalo jiný piercing než ušního lalůčku více než čtyřikrát více jedinců než na gymnáziu. Je samozřejmě možné, že tento rozdíl mohl být způsobem prostým nárůstem počtu mládeže s piercingem v době mezi oběma výzkumy, spíše než rozdílným habitem jeho nositelů. Na druhou stranu však podobné rozdíly mezi jednotlivými typy škol zachytil i výzkum realizovaný ve Švýcarsku (Suris et al., 2007).

Ačkoliv se nedomnívám, že by piercing byl pouze „vyprázdněnými znaky“, odkazujícími vzájemně pouze k sobě samým, nedomnívám se ani, že by byl zcela determinován sociálním prostředím, z něhož jeho nositel pochází. To je, myslím, zřetelně patrné i v tom, že jeho nositeli jsou jak studenti gymnázia, tak středního odborného učiliště. Naopak, móda je aktivně užívána v interakcích mezi vrstevníky, jak přesvědčivě ukázala ve své práci sociokulturní antropoložka Markéta Levínská (2004, též např. 2008, Rybová, 1998). Dětem, které Levínská zkoumala, móda jednoznačně slouží nejen k vyjádření genderové, případně skupinové identity, ale také k budování pozice v rámci vrstevnické skupiny, zejména školní třídy. Ačkoliv Levínská prováděla výzkum na základní škole, tedy u výrazně mladších osob, než jakých se týká kapitola, domnívám se, že její závěry je v obecné rovině možné aplikovat i na mládež, kterou jsem zkoumal.

Ovšem jak ukazuje právě Levínská, móda dětí (a tedy i mládeže) se liší od módy dospělých, a to nejen růzností oděvních součástí, ale také růzností představ, jaké oděvní součásti jsou módní (Levínská, 2004: 54–60). Mládež a dominantní společnost tak disponují různými estetickými systémy. Jejich existenci dokládá i Levínská, když tvrdí, že v deváté třídě základní školy se *většina dětí (...) distancuje od vkusu rodičů a sdílají společné vzory [tedy módu] se svými vrstevníky* (Levínská, 2004: 137). Toto rozlišení může pomoci pochopit piercing jako módu v tom směru, že bude

⁹ Zatímco má práce pracovala s definicí piercingu jako perforované tkáně vyjma ušního lalůčku, Riegerová ve své práci považovala za piercing i perforaci ušního lalůčku, pokud se k ní daná osoba rozhodla z vlastní vůle.



nahlížena jako součást módy mládeže, nikoliv jako součást módy dominantní společnosti. V tomto ohledu slouží piercing, stejně jako oděvní součástky, k vytváření statusů a zvyšování prestiže, jelikož je mezi mládeží oceňovaný.

Piercing jako vzdor

Představa piercingu jako vzdoru vychází z premisy jeho odmítání dominantní společností. Kdyby tomu tak nebylo, nebylo by jej možné využívat k vyjádření vzdoru. Proč piercing není přijímán dominantní společností, a proč je tedy chápán jako vzdor, je možné nahlížet ve čtyřech různých, i když někdy vzájemně se doplňujících interpretacích.

Narušení normativního vzhledu

Prvním způsobem, jak je možné nahlížet piercing jako vzdor, je vnímat jej jako formu vzdoru vůči normalizovaným formám vzhledu (Stirn, 2003, Sweetman, 1999b: 62). V této perspektivě je nositelství piercingu *politický akt a znak nesouhlasu* (Curry 1993: 82, cit. podle Sweetman, 1999: 58).

Tuto perspektivu sice zpochybňují zastánci postmoderního „supermarketu stylů“, kteří hovoří o absenci referenčních norem (Wilson, 1990, cit. podle Sweetman, 1999: 54), ovšem v tomto případě zcela zapominají zohlednit výše zmiňovaný habitus, který tento referenční rámec formuje (Bourdieu, 1995: 223–224). Referenční rámec však není pouze habitualizován, ale je i explicitně reflektován skrze rodiče, kteří jsou těmi, kdo pro mládež normy dominantní společnosti ustanovují. Právě skrze ně, jejich postoje a reakce, mládež reflektuje, co odpovídá normě a co ji překračuje. V důsledku konstrukce norem skrze rodiče sice dochází v jednotlivých případech k jistým odchylkám, ty ovšem mládež chápe právě jako odchylky od normy a jejich vnímání hranic mezi normou a nenormou v dominantní společnosti to nijak nerozmazává. Právě proto říká jedna z nositelek piercingu o své matce, která po jejím vzoru podstoupila piercing, že je *taková prdlá*. A proto také informátoři vnímají piercing u piercerů jako relevantní na rozdíl od piercingu u svých rodičů.

Díky tomu si jsou nositelé piercingu dobře vědomi toho, co je norma a kdy ji svým jednáním překročí. To ostatně dokládají i svými výpověďmi o tom, že měli představu, jak budou jejich rodiče reagovat na skutečnost, že podstoupili piercing. Tuto představu totiž zakládali na normách a hodnotách dominantní společnosti, jejichž znalost si sice osvojili, ale které neinternalizovali (až na nepočetné výjimky). Disponují totiž vlastním systémem hodnot a norem. Proto také manifestují piercing právě v situacích spojených s kamarády a vrstevníky např. na diskotéce apod. (Jacobson & Luzzatto, 2004). Reagovali-li rodiče, prarodiče či jiní představitelé dominantní společnosti jinak než nositelé piercingu očekávali, představovalo to pro ně překvapení, neboť se to odchylovalo od toho, co považovali za normu dominantní společnosti.

Narušení normativního vzhledu skrze piercing může být podpořeno i apropriací některého ze subkulturních stylů, jelikož právě ty jsou chápány jako jeden z projevů odporu vůči dominantní společnosti (Hebdige, 1979 [2012], Hall & Jefferson, 1993). Tuto spojitost navíc posiluje i skutečnost, že piercing tvoří součást různých subkulturních stylů. Ačkoliv i v tomto případě právě v důsledku domnělé absence referenčního rámce hovoří někteří autoři (Wilson, 1990, cit. podle Sweetman, 1999a: 54) o rozmazávání hranic mezi mainstreamovou módou a subkulturním stylem, subkulturní styly stále disponují potenciálem vyjadřovat vzdor (Gottschalk, 1993, Polhemus, 1994, cit. podle Sweetman 1999a). To je patrné například v případě emo subkultury, která skrze stírání genderových rozdílů zcela jednoznačně vzdoruje genderovým stereotypům dominantní euroamerické společnosti (srov. Heřmanský & Novotná, 2011, Heřmanský, 2013).

Nositelé piercingu si tuto skutečnost dobře uvědomují, jak ukazují i ve svých výpovědích, v nichž přikládali piercingu význam vzdoru v souvislosti se subkulturním stylem.

Odporování ideálu „západního“ těla

Piercing jako vzdor je možné chápat také ve vztahu k představě o ideálu těla v soudobé euroamerické společnosti (Falk, 1995). Ideální postmoderní tělo je mladé, štíhlé a nepoznačené (Shilling, 2003: 53–60), a to do té míry, že ideál „přirozeného“ vládne tělesnému obrazu více než kdykoliv dříve (Falk, 1995: 102). Ovšem paradoxně se jedná o „přirozenost“ formovanou



uměle, ať již pomocí neinvazivních technik, jako jsou diety a cvičení, nebo invazivně pomocí liposukcí a kosmetických plastických operací.

Ačkoliv tyto praktiky stejně jako piercing nebo tetování upravují vzhled a tvar lidského těla, odlišuje je od sebe jeden zásadní rozdíl. Zatímco cvičení, diety, návštěvy solárií i plastické operace mají tělo přiblížit západnímu ideálu, tedy tělu štíhlému, mladému a „přirozenému“, piercing a tetování naopak vytváří tělo označené, „nepřirozené“, „umělé“ (Shilling, 2003, též Sweetman, 1999b, 1999c). Tedy zatímco první techniky tělo ideálu přibližují, druhé je ideálu naopak vzdalují.

Nejenže je piercing v tomto ohledu nepřirozený, ale zároveň také narušuje tělesnou integritu. Tím, že kombinuje maso a ocel, překračuje základní binární opozice *organického a anorganického, těla a technologie* či *přirozeného a umělého* (Sweetman, 1999c: 177), které ustanovují řád (srov. Lévi-Strauss, 1998).

Porušení tělesné integrity mimo medicínské prostředí je přitom chápáno jako explicitně kontranormativní, jelikož není ani předepsané, ani sankcionované autoritou lékaře, který je v tomto ohledu chápán jako autorita nejvyšší (srov. Sweetman, 1999c: 178). Porušení integrity hranic jedince, kterou lidská kůže představuje (Turner, 2007, Schildkrout, 2004), je pak možné interpretovat jako metaforu porušení sociálních hranic, tedy jako projev odporu proti normám dominantní společnosti (Sweetman, 1999c: 178).

Piercing jako něco nemístného

V porušení hranic, resp. narušení klasifikačního řádu, lze spatřovat další způsob, jakým může být piercing vzdorem. Tato interpretace vychází z konceptu *nečistého jako nemístného* britské sociální antropoložky Mary Douglasové (1966).

Na základě strukturalistické perspektivy ustanovování významů skrze vzájemné vztahy jednotlivých symbolů v rámci struktury dochází Douglasová k přesvědčení, že jako nečisté (v její perspektivě zejména v rituálním významu, ovšem aplikovatelném i na významy mimo rituální sféru) je chápáno to, co se vymyká zavedeným kategoriím, tedy co je nemístné. Tento koncept představuje skrze svou notoricky známou metaforu bot na jídelním stole. Boty položené na jídelním stole nejsou podle Douglasové

chápané jako špinavé samy o sobě, ale právě proto, že jsou na jídelním stole, kam nepatří. Kdyby byly položeny v botníku, kam patří, nikdo by je jako špinavé neoznačil (Douglas, 1966: 37). Význam konceptu nečistého jako nemístného spočívá v tom, že vysvětluje jevy skrze jejich pozici v systému, resp. narušení kulturou ustanoveného řádu věcí.

Právě tento koncept může být jedním z vysvětlení, proč je piercing v euroamerické společnosti nahlížený jako nenorma. Náušnice, jak se běžně označují šperky vkládané do perforované lidské tkáně, patří do ušních lalůček, maximálně do jiné části ucha. Jakékoliv jiné umístění odporuje jejich pozici v systému klasifikace, a tudíž je chápáno jako nemístné. Tím, že narušuje klasifikaci, narušuje sociální řád stejně, jako vše ostatní, co je nečisté (srov. Sweetman, 1999b: 60, 1999c: 177).

Objevuje se však otázka, proč by se tato „nečistota“ neměla týkat také piercingu pupíku a nosního křídélka, které podle některých nositelů piercingu již nejsou chápány jako projev vzdoru. V tomto případě se domnívám, že je možné uvažovat o kulturní změně, skrze niž se tyto dvě anatomické lokace ukotvily jako společensky přijatelné. Svou roli mohl sehrát i fakt, že se piercing pupíku ukotvil v diskurzu dominantní společnosti skrze modelky, vnímané jako představitelky dominantní společnosti, resp. *haute couture*. Dále by bylo možné uvažovat o tom, že piercing pupíku v podstatě jako jediný z běžně prováděných forem piercingu nemá svůj předobraz v modifikacích nezápadních společností, ale je „západním“ konstruktem, tudíž není vnímaný jako něco cizorodého. Podobně by bylo možné argumentovat piercingem nosního křídélka, který má svůj předobraz v indické kultuře, jež ačkoliv je exotická, není pojímána jako primitivní.

Sociopatologický status nositelů piercingu

Poslední interpretační rámec, který z piercingu může činit vzdor, je spojen s mediální reprezentací piercingu, a zejména s významy, o kterých se nositelé piercingu domnívají, že jsou mu dominantní společností přisuzovány.

Vzhledem ke svému původu v sexuálních minoritách na straně jedné a hnutí moderních primitivů, kteří se odvolávali na modifikační a rituální praktiky preliterárních společností (srov. Vale & Juno, 1989), na straně druhé může být piercing dodnes spojován s marginalizovanými,



či dokonce deviantními skupinami a zároveň s „primitivy“ (srov. Benson, 2000: 239). Samozřejmě je otázkou, nakolik si je česká dominantní společnost vědoma těchto spojnic, ovšem na druhou stranu se obě spojnice, sice výjimečně, ale přesto v reflexích nositelů piercingu objevují.

Stává se tak, že např. rodiče či prarodiče vidí v této praktice znak homosexuality či si jej sice výjimečně, ale přesto v některých případech explicitně spojují s exotikou a cizorodostí či dokonce s „primitivy“.

Jako významnější než spojitost se sexuálními subkulturami či „primitivy“ se však jeví chápání piercingu jako statusového znaku sociopatologických jedinců. Nositelé piercingu totiž opakovaně hovořili o tom, že jsou dominantní společností kvůli piercingu považováni za problémové jedince – za ty, již chodí za školu, jsou promiskuitní, utíkají z domova a zejména za ty, již jsou drogově závislí.

Právě zde může spočívat největší potenciál piercingu jako vzdoru, který vychází z významů, jež jsou mu přisuzovány dominantní společností a které mládež reflektuje. Skutečnost, že mládež tyto významy rozeznává, nijak neznamena, že se s nimi ztotožňuje. Nositelé piercingu právě naopak zcela explicitně deklarovali, že tento status odmítají přijmout jako součást své sebeidentity. Pouze tento význam připisovaný piercingu dominantní společností užívají, aby vyjádřili svůj vzdor vůči jejím normám. Tedy piercing má pro mládež význam vzdoru právě proto, že jej dominantní společnost považuje za nenormu a staví se k němu negativně.¹⁰

¹⁰ Ostatně takovéto užívání tělesných modifikací není spojené pouze s mládeží a vzdorem vůči dominantní společnosti, ale je užíváno i jako prostředek vzdoru indigenních skupin vůči koloniální moci. Např. zatímco původně sloužilo ženské tetování v Mozambiku jako iniciace a bylo spojené s příbuzenstvím a manželstvím, ve 20. století ho ženy používaly jako subverzivní vzdor vůči koloniální moci (Gengenbach, 2003, podle Schildkrout, 2004: 330). Právě vzdor vůči koloniální nadvládě a hegemonii „Západu“ je jedním z významných interpretačních rámců provádění ženské obřízky (ženské genitální modifikace) v subsaharské Africe (např. Skinner, 1988).

Móda nebo vzdor?

Jak je tedy patrné, piercing může být v obecné rovině na jednu stranu módou, na stranu druhou vzdorem. Jak však rozumět konkrétním piercingům u konkrétních osob? Klíčem k pochopení toho, zda je konkrétní piercing vzdorem nebo módou, jsou samozřejmě jeho významy. Ovšem nejen ty, které mu připisují samotní aktéři, ale také ty, o nichž se aktéři domnívají, že piercing nese v dominantní společnosti. Právě toto napětí mezi významy, které piercing nese mezi mládeží a které jsou reflektované jako vlastní dominantní společnosti, tvoří rámec, v němž aktéři s piercingem zachází, čímž mu připisují významy nové, resp. situované v kontextu. Jak tvrdí indický antropolog Arjun Appadurai, *významy [věcí] jsou vepsány v jejich formách, jejich užívání, jejich trajektoriích* (1988: 5, zdůraznil M. H.), ovšem pochopit je bez znalosti diskurzů, které je obklopují, je značně problematické, ne-li nemožné.

Piercingu lze jako módě rozumět zejména v případě, kdy jeho nositelé explicitně odmítají jeho kontranormativní významy, které nese v dominantní společnosti, a nahlíží ho jako šperk, náušnici či módní doplněk srovnatelný se součástmi oděvu či brýlemi. Obvyklé je to zejména u anatomických lokací, které kontranormativní významy ztrácí a přestávají být v dominantní společnosti hodnoceny jako nemístné, což je případ zejména piercingu ucha, pupíku, částečně piercingu nosního křídélka.

V případě některých nositelů piercingu lze dokonce skutečně hovořit o piercingu jako o jedné z položek „supermarketu stylů“, protože mu nepřipisují žádné konkrétní významy, respektive jej chápou stejně jako jiné šperky, zejména náušnice. To je podporováno i proměnlivostí hodnocení aktuálnosti konkrétních anatomických lokací, kdy jsou některé označovány jako „in“, zatímco jiné jako „out“, což odpovídá chápání módy jako neustálé změny (která nemusí nést konkrétní významy a může odkazovat pouze na sebe samu).

Hodnocení anatomických lokací mezi mládeží však nemusí nutně korespondovat s jejich hodnocením v dominantní společnosti. Jako v již zmiňovaném případě, kdy piercing brady umístěný v ose obličeje byl spolužáky hodnocen jako „out“, jelikož „in“ byl piercing posunutý mimo tuto osu, což však nijak nekorespondovalo s chápáním obou piercingů dominantní společností, pro kterou jsou obě anatomické lokace kontranormativní. Tedy to, co je mládeží nahlíženo jako móda, může být



dominantní společností vnímáno jako vzdor. Je tak významné znovu zdůraznit, že móda dominantní společnosti a mládeže spolu vzájemně nemusí nijak korespondovat (stejně jako veškeré ostatní významy, které jsou piercingu přisuzovány).

Jako vzdor lze piercing chápat naopak v případě, kdy si jeho nositelé explicitně uvědomují jeho kontranormativní charakter, který má pro dominantní společnost, a přijímají ho. Jak jsem zmiňoval již dříve, toto přijetí nemusí nutně znamenat, že jej sami internalizují. Spíše jej rozeznávají a využívají k tomu, aby mohli tento vzdor vyjádřit.

K vyjádření vzdoru se proto užívají primárně takové anatomické lokace, které jsou v dominantní společnosti chápány jako nenorma (tedy ty nemístné). Ačkoliv jako nejvíce nemístný lze chápat piercing genitálií a do jisté míry bradavek, ať již z důvodů spojitosti těchto anatomických lokací s reprodukcí, intimitou či předpokládanou vyšší bolestí při jejich podstoupení, jeho potenciál jako vyjádření vzdoru je omezený z důvodu jeho problematické manifestovatelnosti. Využíván je tak zejména viditelný piercing, tedy piercing obličeje.

Zásadní roli však hraje nejen lokace, ale i forma šperku a také styl jeho nositele. Takové formy šperků, které jsou zdobné, často s kamínky a spíše menších rozměrů, odkazují na módu, zatímco rozměrnější, výrazné šperky či takové, které jsou zakončené hroty, jsou spojované spíše se vzdorem. Ačkoliv je forma šperku významná ve všech případech, ilustrativní je zejména v případě piercingu ucha, kde na jedné straně kroužek, případně šperk s kamínkem a na straně druhé ocelový hrot, resp. výrazný industriální piercing,¹¹ působí zcela opačným dojmem. Může to být tedy právě forma šperku, která z piercingu ucha činí módu či vzdor.

Stejně významotvorný je pak styl nositele piercingu. Piercing ve spojení s konkrétním subkulturním stylem (punk, techno, emo apod.) či oděvem černé barvy lze chápat jako projev vzdoru, na rozdíl od jeho spojení se značkovými oděvy či oděvy zářivých barev, kdy jej lze interpretovat spíše jako módu. Význam piercingu tak v některých případech dotváří, v jiných přímo utváří celková vizáž jeho nositele.

¹¹ Jako industriál se označuje dvojitý piercing ušní chrupavky, jímž prochází jedna dlouhá činka.



Chápání piercingu jako módy nebo jako vzdoru se odvíjí také od toho, jak se s ním zachází. Piercing totiž není neměnný objekt, ale může se s ním dynamicky zacházet tak, aby jeho nositel dosáhl určitého cíle. Piercing tak může být skrýván nebo manifestován, může docházet k jeho dočasnému vyjmutí nebo střídání piercingových šperků podle situace a toho, čeho chce jeho nositel dosáhnout. Může se tak chtít vyhnout odsouzení dominantní společností či ji naopak může chtít pobuřovat, může chtít zvýšit svou prestiž mezi vrstevníky či pouze dosáhnout sladění piercingu jako oděvního doplňku se zbytkem oděvu.

Důležité je přitom neopomenout, že vzhledem k tomu, že význam piercingu je z velké části kontextový, není možné jednoznačně prohlásit, že piercing je v případě jednoho aktéra výhradně móda a v případě jiného výhradně vzdor, jelikož vždy záleží na tom s kým a proč je piercing konfrontován. Tudíž v jednom okamžiku a jednom kontextu může být piercing módou a v druhém okamžiku a odlišném kontextu zase vzdorem.

Individualita a identita

K porozumění piercingu však nestačí pouze pochopení toho, jak se vztahuje k módě a vzdoru. Rostoucí popularitu piercingu (stejně jako dalších tělesných modifikací) totiž nelze chápat jako izolovaný jev, ale je účelné nahlížet ji v kontextu charakteru současné postmoderní či pozdně moderní společnosti.

Britský sociolog Chris Shilling (2003; také např. Benson, 2000) se domnívá, že tento zájem lze, stejně jako popularitu dietních programů, aerobiku a dalších cvičení i rozvoj kosmetické plastické chirurgie, chápat jako důsledek postmoderního vnímání těla.

Zatímco v premoderní západní společnosti bylo tělo v důsledku křesťanství nahlíženo jako biologická danost, resp. danost z Boží vůle, již člověk nemá právo měnit (srov. Marr, 1999), v postmoderní společnosti je naopak chápáno jako entita, kterou je možné, a dokonce nutné vlastním přičiněním formovat (Shilling, 2003). Tělo je tak *projekt, na kterém by se mělo pracovat a docílit jej jako součást jedincovy sebeidentity* (Shilling, 2003: 4, zvýrazněno v originále).

V tomto ohledu se postmoderní chápání těla blíží konceptům těla nezápádních preliterárních společností, které tělo nahlíží podobně jako nehotové. Typickým příkladem může být praktika mužské a ženské obřízky v subsaharské Africe (např. u Dogonů), která je emicky interpretována (mimo jiné) jako odstranění atributů opačného genderu, a tedy vytvoření muže, resp. ženy z původně androgynního (hermafroditického) jedince (Skinner, 1988, Vrhel, 2002).

Ovšem jak poznamenává britský sociolog Bryan Turner (1999), zásadní rozdíly mezi postmoderní západní společností a preliterárními nezápádními společnostmi spočívají v povaze těchto úprav lidského těla. Zatímco v preliterárních společnostech jsou tyto změny vnímány jako konformní ve vztahu k normám, v postmoderní společnosti jsou vnímány jako záležitost individuální volby a každý jedinec se může rozhodnout, jak se svým tělem naloží¹² (srov. také Sweetman, 1999b: 75, 1999c: 172, Myers, 1992).

Stejně jako slouží tělo jako nástroj, vyjadřující identitu jedince v preliterárních společnostech, děje se tak i ve společnosti postmoderní. Ovšem s tím zásadním rozdílem, že zatímco v preliterárních společnostech je tato identita sdílená a všemi rozeznávaná, v postmoderní společnosti je chápána jako individuální, fluidní a jako taková je obtížně čitelná (Sweetman, 1999b: 56, srov. také Turner, 2007, Myers, 1992). V postmoderních společnostech tak v případě piercingu i ostatních tělesných modifikací *osobní význam nahrazuje, či alespoň doplňuje, kulturní hodnoty* (Hewitt, 1997: 67).

Individualizace skrze piercing

Právě v kontextu těla jako projektu v souvislosti s individuální volbou jedince je možné rozumět tomu, proč většina nositelů piercingu, s nimiž jsem měl možnost provádět interview, chápala piercing jako způsob, jakým je možné se individualizovat, tedy vymanit se z neurčité masy

¹² Svobodná volba je samozřejmě relativní, neboť jedinec čelí různým omezením, ať vycházejícím z jeho habitů nebo jeho finančních možností (Shilling, 2003). Německý sociolog Christian Klesse (1999) navíc zdůrazňuje omezení minoritní mocí majority, kterou vůči nim uplatňuje, např. v podobě rasismu.



ostatních lidí a stát se distinktivní, jasně rozeznatelnou individualitou (srov. Benson, 2000: 252, Sweetman, 1999a, Wohlrab et al., 2007). To je samozřejmě možné spojovat s problémem anonymity postmoderní společnosti obecně (srov. např. Bauman, 2002).

V této perspektivě lze chápat, proč byla právě individualizace jedním z významných motivů k podstoupení piercingu a zároveň proč je piercing v emické perspektivě interpretován jako její výraz.

Piercing totiž vyjádří *branice odlišnosti* (Gengenbach, 2003, též Schildkrount, 2004, Turner, 2007), jež jeho nositele odliší od ostatních jedinců, kteří nejsou nositeli piercingu, a díky své přetrvávající kvaziexkluzivitě (Siorat, 2005) umožní *vybočení z davu*, jak to nazvala jedna z nositelek piercingu. Fakt, že se piercingem „odlišují“ i ostatní, přitom není významný, respektive nepředstavuje žádnou překážku, ba právě naopak. Odlišnost je nejlepší demonstrovat podobnou formou, jakou to činí ostatní, neboť potom je pro ostatní snadno rozeznatelná (Kjeldgaard & Bengtsson, 2005).

Jako individualizující tak může být chápán piercing jako takový, což by vysvětlovalo, proč je pro některé nositele piercingu významnější samotný fakt, že jsou nositeli piercingu, než jeho konkrétní anatomická lokace. Proto pro ně nemusí být nepřijatelné přijmout anatomickou lokaci, k níž rodiče svolí, přestože sami by volili jinou.

Piercing jako jev však nepředstavuje projev individuality pro všechny. Ti, již si uvědomují jeho vzrůstající komodifikaci, s níž ztrácí svou kvaziexkluzivitu, spojovali individualitu pouze s takovou lokací, kterou považovali za originální (což byl pro jednu z mých informátorek např. jazyk), a to by také důvod, proč odmítali jiné anatomické lokace. Snaha vymezit se jako rozeznatelný jedinec je přitom směřována jak vůči vrstevníkům, tedy být distinktivní pro své spolužáky a kamarády, tak i vůči dominantní společnosti, zejména vlastním rodičům. Podstoupení piercingu přes zákaz rodičů, jak tomu bylo v případě několika jeho nositelek, lze interpretovat jako vyjádření vlastní autonomie, jako způsob získání moci nad svým tělem.

V diskurzu subkultury tělesných modifikací představuje znovuzískání vlády nad vlastním tělem¹³ jednu z významných emických interpretací

(srov. Benson, 2000: 249). Bývá buď spojováno se vzdorem vůči moderním způsobům kontroly těla (srov. Foucault, 1999, 2000) či deklarováno jako způsob, jak se vyrovnat s fyzickým, psychickým či sexuálním zneužíváním (Pitts, 1998, Pitts, 2003: 49–86; Sweetman, 1999c). V obou případech jsou tělesné modifikace chápány jako způsob, jakým aktéři mohou sami rozhodovat o svém těle.

Z této perspektivy je podstoupení piercingu aktéry z řad mládeže vzdorem vůči rodičům, slouží však zejména jako symbolické prohlášení, že jejich tělo rodičům nepatří a oni si o něm budou rozhodovat sami.

Někteří autoři (např. Hewitt, 1997) pak v tomto ohledu vnímají piercing jako paralelu dalších tělesných technik, jako je anorexie, bulimie či automutilace. Stejně jako anorektik, bulimik či ten, kdo se sebepoškozuje, se jedinec s tetováním či piercingem snaží odtrhnout od homogenní masy lidí a ustanovit ego, jež efektivně komunikuje s prostředím. Identita stigmatizovaného, vyzáblého, pořezaného či potetovaného je lepší než roztržité ego a možná atraktivnější než jiné alternativy, jež nabízí naše společnost (Hewitt, 1997: 94). Ovšem jedním dechem zároveň dodává, že *na rozdíl od sebepoškozujících aktů řezání či pálení se není piercing obvykle pokusem vzpamatovat se ze stavu emocionální tísně či docílit úlevy od nesnesitelného okamžitého napětí* (Hewitt, 1997: 93). Navíc se piercing od těchto praktik radikálně odlišuje i tím, že je mezi mládeží oceňován a jako takový sankcionován.

Ačkoliv je piercing, jak jsem zmiňoval výše, směřován jako individualita jak vůči dominantní společnosti, tak vůči vrstevníkům z řad mládeže, je takto rozeznáván pouze mládeží. Ve výpovědích nositelů piercingu vnímá dominantní společnost jeho nositele jako nerozlišenou masu sociopatologických jedinců, kteří jsou *bázeni do jednoho pytle*.

V důsledku rozdílného čtení piercingu mládeží a dominantní společností tak dochází k paradoxní situaci, kdy se nositelé piercingu snaží vymezit jako distinktivní jedinci a individuality, ale dominantní společnost je na základě piercingu stereotypizuje, a tudíž vnímá odosobněně.

¹³ K feministické kritice tohoto diskurzu jako způsobu uplatňování moci mocných nad bezmocnými viz např. Jeffreys (2000).

Piercing a identita

Individualita však není jediným významem, kterému je možné rozumět skrze interpretační rámec těla jako projektu. Tělo jako projekt se totiž dotýká obecně identity člověka v postmoderní době (Shilling, 2003).

V souladu s konceptem těla jako projektu lze chápat identitu nikoliv jako esenciální součást člověka, ale jako situační, relační a vyjednávanou (srov. např. Szaló, 2003) a nahlížet ji jako *dvousměrný sociální proces, interakci mezi „egem“ a „jiným“, vnitřkem a vnějškem. Právě ve střetávání vnitřních a vnějších definic se identita, ať kolektivní nebo individuální, utváří.* (Jenkins, 2003: 54)

Identita tedy na jednu stranu pramení z toho, jak se chápeme my sami, na stranu druhou z toho, jak si myslíme, že nás vidí druzí. Neboli jak říká sociolog Csaba Szaló: *Mozaika sebe-identity je utvářena diskurzivními praktikami, které individualizují obecné typy identity, jež jsou reflexivně aplikovány subjektem na sebe sama.* (2003: 21)

Piercing tím, že se s ním pojí různé významy, umožňuje svým nositelům přijímat rozmanité identity. V tomto ohledu považují piercing za mocný nástroj, který umožňuje pracovat se svou sebeidentitou. Na jednu stranu umožňuje piercing svým nositelům v rámci diskurzu mládeže přijmout identitu osoby, která „je cool“ a ví, „co je módní“, na stranu druhou je možné skrze něj přijmout identitu rebela, který se bouří proti zaběhnutým normám společnosti nebo svým úzkoprým rodičům. Na jednu stranu umožňuje deklarovat svou originalitu a jedinečnost, na stranu druhou umožňuje zařadit se a přijmout skupinovou identitu, ať již subkulturní či vrstevnické skupiny. Piercing ovšem také umožňuje deklarovat v rámci vrstevnické skupiny svou vyspělost a vyzrálost a zvýšit tak v jejím rámci svou prestiž. To vše samozřejmě v rámci výše zmiňovaných forem zacházení s piercingem.

Identita však není pouze vymezením toho, kým člověk je, resp. kým se cítí být. Jelikož je vyjadřovaná prostřednictvím kontrastů (srov. Eriksen, 2008: 350), zároveň *představuje to, čím člověk je, i to, čím člověk není* (Szaló, 2003: 15, zvýraznil M. H.). Právě v tomto ohledu slouží piercing jako *hranice odlišnosti* (Gengenbach, 2003), protože odlišuje jedince od ostatních lidí. Být nositelem piercingu tak může znamenat distancování se od těch, kteří piercing nemají a kteří mohou být chápáni např. jako *šprtí*, jak tomu bylo na gymnáziu, kde jsem prováděl výzkum. Podobně



je možné volbou anatomické lokace piercingu (např. v obličejí) deklarovat, že jedinec nepřínáleží mezi ty, kdo vnímají piercing jako módní doplněk (a nosí ho proto v pupíku).

S ohledem na dvousměrnou povahu identity je však třeba rozlišit to, jak svou identitu chápe sám nositel piercingu a jak se domnívá, že jej vidí ostatní, tedy odlišit sebeidentitu¹⁴ (Szaló, 2003: 21) a její reflexi. V rámci vyjednávání identity jedince tedy dochází ke konfrontaci sebeidentity s její reflexí v očích ostatních. Pokud se obě perspektivy shodují, dochází k posilování sebeidentity daného jedince, liší-li se, dochází k jejímu narušování či oslabování (Siorat, 2005: 206).

Právě v případech piercingu dochází k zásadnímu rozporu v sebeidentitě nositelů piercingu a její reflexi v očích dominantní společnosti. Zatímco sami nositelé se skrze piercing chápou primárně jako individuality (případně jako jedinci, kteří sledují módu, či zastánci alternativních norem), reflexe dominantní společnosti jim předkládá identitu sociopatologických jedinců, čímž dochází k narušování jejich sebeidentity. Nositelé piercingu si tuto diskrepanci většinou dobře uvědomují a snaží se s ní vyrovnat. K tomu užívají různé strategie, od jeho utajování přes jednání popírající předsudek až po volbu různých forem piercingových šperků.

Naproti tomu v případech mládeže k diskrepancím mezi sebeidentitou a reflexí identity ostatními zpravidla nedochází, a pokud ano, pak pouze výjimečně, jelikož piercing je v její kultuře už relativně pevně ukotven. I když samozřejmě může nést různé významy a být interpretován rozdílně, vždy je částí mládeže přijímán a oceňován. Proto jsou případné negativní reakce vrstevníků (ať již spolužáků nebo kamarádů) považované za tak překvapivé.

Je samozřejmě rozdíl v tom, jak významný je piercing pro sebeidentitu jeho nositelů. Zatímco někteří jej chápou jako „součást svého těla“, pro jiné je to pouhý šperk srovnatelný např. s prstenem. Vztáhnu-li pak piercing k Shillingovu konceptu *těla jako projektu*, jak jsem ho představil výše, lze jej chápat jako jeden z významných prvků jeho produkce, jakožto sebeuvědomělého projektu, který směřuje k vymezenému cíli. Ačkoliv se samozřejmě může v tomto ohledu jeho důležitost pro jednotlivé

¹⁴ Pojem sebeidentita užívám k rozlišení individuální identity od identity kolektivní (sociální).

aktéry lišit, pro některé může být skutečně prostředkem k završení určitého procesu proměny. Tak o svém piercingu explicitně uvažovala jedna z mých informátorek, pro niž tento proces započal vytvořením dredů,¹⁵ pokračoval přidáním dalších náušnic a vyvrcholil právě piercingem brady.

Liminální charakter piercingu

Kromě chápání piercingu jako individualizačního nástroje, který se významně dotýká také identity, nám může pomoci v porozumění tomuto fenoménu u dnešní mládeže ještě jeden koncept, skrze nějž je možné piercing interpretovat, a tím je koncept liminality britského sociálního antropologa Victora Turnera (2004, 1974). Tento koncept je založen na třístupňovém schématu přechodových rituálů francouzského etnologa Arnolda van Gennepa (1997), podle něhož se přechodové rituály, *rites de passage*, skládají ze tří fází, preliminální, liminální a postliminální (či odloučení, pomezí a přijetí). Pro Turnera (2004: 105–106) je nejvýznamnější prostřední fáze, v níž jsou jedinec či skupina zbaveni svého dosavadního postavení a nachází se ve stavu charakteristickém takovými atributy, jako jsou přechodnost, stejnorodost, anonymita, pohlavní zdrženlivost, pokora, přijímání bolesti a utrpení, podřízenost nebo absence postavení. Zážitek liminality umožňuje dle Turnera i van Gennepa zbavit se dosavadního statusu a následně přijmout status nový, přičemž se pro tento přerod často užívá metafora smrti a znovuzrození.

Tuto prostřední, liminální fázi, rozpracoval Victor Turner nad rámec rituálů do své dichotomní koncepce společnosti, která je podle něj nestálým střídáním struktury a antistruktury. Struktura je *strukturovaným, diferencovaným a často hierarchickým systémem politicko-právně-hospodářských pozic*, zatímco antistruktura, již označuje jako *communitas*, je *nestrukturovaný nebo rudimentálně strukturovaný a relativně nediferencovaný comitatus, skupin[a] nebo dokonce společenství jedinců, již jsou si rovni, kteří se společně podřizují obecné*

¹⁵ Dredy je počestělý termín označující v angličtině tzv. dreadlocks, tedy zacuchané pramínky vlasů. Původně byly spojené zejména s reggae, v současnosti však jejich nositelé často překračují hranice hudebních žánrů. Za typické je možné je považovat např. pro freetekno subkulturu.



autoritě starších (Turner, 2004: 97). *Communitas* tak spojuje se *spontaneitou a volností* a strukturu se *závazkem, právem, omezením* (Turner, 1974: 49).

Liminalita, jež je projevem *communitas*, představuje protipól běžného stavu struktury, který na jednu stranu strukturu ohrožuje, ovšem na straně druhé ji struktura potřebuje, aby byla rozeznávána právě jako struktura (Turner, 2004: 108). Liminalita tak představuje významný prvek při udržování řádu společnosti.

Liminalita jako odosobnění a přijímání bolesti

Liminální charakter piercingu se projevuje primárně ve třech ohledech. Prvním z nich je odosobnění, stejnorodost a anonymita (srov. Turner, 2004: 105–106). Jak jsem zmiňoval výše nositelé piercingu se chtějí piercingem primárně individualizovat. To se jim daří, ovšem pouze v perspektivě mládeže. Dominantní společnost na ně nahlíží naopak jako na nerozlišitelnou masu jedinců, jejichž jediným určujícím znakem je piercing. To se děje skrze stereotypizaci založenou na spojování piercingu se sociopatologickým statutem, která smývá individuální rozdíly (srov. Allport, 2004: 213n.).

Druhým ohledem, v němž je piercing liminální, je jeho spojitost s bolestí. Zatímco liminalita je charakteristická přijímáním bolesti, v rámci struktury má jedinec tendenci se běžně bolesti vyhýbat (srov. Turner, 2004: 105–106). Tedy fakt, že bolest je s piercingem neodmyslitelně spjata a aktéři s ní nejen počítají, ale chápou ji ve většině případů jako nevyhnutelnou součást procesu, který musí podstoupit, dává piercingu liminální charakter.

Liminalita jako přechodnost

Třetím ohledem, který z piercingu činí liminalitu, je jeho přechodnost (srov. Turner, 2004: 105–106). V souladu s tím, že piercing představuje modifikaci, která není trvalá, ale má spíše semipermanentní charakter, tedy je možné jej trvale vyjmout ovšem za cenu jizev, které po něm zůstanou, jej všichni informátoři chápali jako dočasný, nikoliv trvalý.

To se pojilo mimo jiné také s výše zmiňovaným marginálním statutem jeho nositelů, jež jim je skrze piercing přisuzován v dominantní společnosti. Všichni aktéři si tuto skutečnost uvědomují, což je důvodem,

proč např. deklarují, že až nastoupí do zaměstnání, případně na následující stupeň školy, předpokládají, že si piercing trvale vyjmou. Piercing v tomto ohledu často chápou jako překážku zařazení se do dominantní společnosti, resp. tím, že piercing trvale vyjmou, se chtějí zbavit marginálního statusu, který chápou jako nežádoucí.

I v případě, kdy by jej nechťeli vyjmout trvale, předpokládají, že budou muset učinit kroky, které je marginálního statusu zbaví, např. vyjmát piercing dočasně v určitých situacích (např. při výkonu zaměstnání nebo při skládání zkoušek) či dočasně nebo trvale uzpůsobit jeho formu (např. vyměnit piercingový šperk za méně výrazný).

Jedinou výjimku v tomto kontextu představuje piercing pupíku, který je jednak díky absenci negativních konotací v dominantním diskurzu a také své skrývatelnosti chápán jako neproblémový, a tudíž není nutné uvažovat ani o jeho vyjmutí, ani o strategiích manipulace s ním.

S přechodností piercingu se však pojí také druhý aspekt, který považují za ještě významnější, a tím je spojitost piercingu s mládím (srov. Turner, 2004: 105–106). Piercing je totiž vnímán jako znak příslušnosti k „mladé generaci“. V tomto kontextu proto nositelé piercingu kromě výše zmiňovaného zaměstnání deklarovali také jeho trvalé vyjmutí v době, kdy již *nebudou mladí*.

„Být mladý“ je samozřejmě vnímáno v kontextu toho, co to znamená „být starý“, a jako takový je tento stav individuálně proměnlivý. Bez ohledu na rozdílnost chápání obou kategorií byl však piercing všemi vnímán jako „pro mladé“, a tedy „ve stáří“ neadekvátní. Výjimky představovaly pouze u některých informátorů anatomické lokace chápány jako postrádající spojitost se sociopatologickým statutem, např. nosní křídélko, nebo takové, které je možné skrývat a piercing v nich není neustále manifestován (zejména pupík).

Mládež jako skupina ve stavu liminality

Všechny tyto charakteristiky, tedy jak odosobnění, stejnorodost, anonymita a bolest, tak přechodnost spjatá s marginalitou či mládím dokládají to, že piercing má liminální charakter.

Domnívám se však, že to je do velké míry způsobeno tím, že je jako liminální chápána pozice mládeže, tedy že mládež vytváří *communitas* v opozici ke struktuře dominantní společnosti (srov. Bucholtz, 2002).



Ačkoliv souhlasím s kritikou americké lingvistky Mary Bucholtzové (2002), která se domnívá, že mládež je třeba zkoumat jako svébytný systém, nikoliv jako skupinu, jež se integruje do dominantní společnosti, je třeba upozornit na to, že přehlíží jednu významnou skutečnost. Z perspektivy dominantní společnosti totiž mládež skutečně představuje *communitas*, protože mládež se nachází v liminálním stavu přechodu¹⁶ mezi dětstvím a dospělostí.

Dominantní společnost totiž předpokládá, že se mládež zařadí do jejího středu, tedy že si osvojí její hodnoty a normy. Hodnoty a normy mládeže tak nechápe jako složku svébytné kultury, ale pouze jako nedostatečně zvládnutou či nedokončenou socializaci/enkulturu. Tudíž jakákoliv rozhodnutí a akce mládeže jsou rodiči hodnoceny nikoliv v kategoriích kultury mládeže, ale z perspektivy dominantní společnosti, tedy v podstatě etnocentricky.

V tomto kontextu se lze domnívat, že v perspektivě dominantní společnosti je každé jednání mládeže, které neodpovídá normám dominantní společnosti, interpretováno nikoliv jako jednání, které má svůj vlastní význam,¹⁷ ale jako důsledek jejich nedokončené enkulturatione.

Vztáhnu-li tuto perspektivu na rodiče jako představitele dominantní společnosti, kteří mají nad mládeží bezprostřední moc,¹⁸ a na piercing jako kulturní prvek, který nezapadá do hodnot a norem dominantní společnosti, není překvapivé, že rozhodnutí svých potomků podstoupit piercing hodnotí právě jako *mladickou nerozvážnost, chvilkový rozmár, nezodpovědnost* či dokonce hloupost.¹⁹ Navíc se domnívám, že se v důsledku toho rodiče ještě více utvrzují v perspektivě, že mládež není dostatečně enkulturovaná, a tudíž je třeba v enkulturuaci pokračovat, což znamená, že o to více podceňují hodnoty a normy mládeže, stejně jako její jednání.

¹⁶ Přičemž přechod je základní charakteristikou liminality (srov. Turner, 2004: 105–106).

¹⁷ A pokud jej má, není vnímán jako relevantní, případně je interpretován pouze jako vzdor vůči rodičům.

¹⁸ Podřízenost v opozici k jisté míře autonomie je dalším znakem liminality (srov. Turner, 2004: 105–106).

¹⁹ Hloupost v opozici k chytrosti je další charakteristikou liminality (srov. Turner, 2004: 105–106).

Ačkoliv mládež sama nezpochybňuje hodnoty a normy kultury mládeže, resp. nezpochybňuje významy, které piercing nese, tuto perspektivu nedostatečné enkulturace v podstatě přijímá. Či jinak řečeno, sami aktéři se vnímají jako nacházející se v liminálním období, kdy ještě nejsou dospělí, a proto mohou překračovat normy dominantní společnosti.

Mládež se tedy nachází ve stavu liminality nejen v perspektivě dominantní společnosti, ale i mládeže samotné. V tomto světě tak lze chápat často opakované rozhodnutí v budoucnu trvale vyjmout piercing v případě, že to bude chápáno jako výhodné pro získání zaměstnání, jako důsledek tlaku struktury na *communitas*. Jelikož mládež sama chápe svůj status jako liminální, neuvažuje o udržení hodnot a norem kultury mládeže, ale přijímá výhled, že se jich vzdá ve prospěch hodnot a norem dominantní společnosti.

Nahlížení piercingu jako liminality tedy umožňuje pochopit nejen to, proč je nahlížen pouze jako přechodný a proč o jeho vyjmutí nositelé uvažují v těch kontextech, v kterých tak činí, tedy v kontextu věku a zaměstnání. Ale skrze význam piercingu jako znaku liminality, tedy statusu mládeže, dává také porozumět dynamice vzájemného vztahu mládeže a dominantní společnosti.

Mládež, piercing a dominantní společnost

V této kapitole jsem se pokusil osvětlit, jakým způsobem je možné porozumět piercingu jako kulturnímu jevu, který našel významné místo mezi současnou českou mládeží. Jak jsem naznačil na předchozích stránkách, klíčem k tomuto pochopení jsou dvě napětí, která piercing produkuje, z nichž jedno se dotýká primárně mládeže, druhé pak vztahu mládeže a dominantní společnosti.

První napětí se primárně buduje na rozporu mezi chápáním piercingu na jedné straně jako módy, resp. ozdoby a na straně druhé jako vzdoru, resp. nonkonformity. Ačkoliv jsou oba významy vždy závislé na kontextu a skrze zacházení s piercingem jsou situačně vyjednávány, nebrání to nastolení jistého antagonismu mezi oběma významy, a tím i nositeli piercingu, kteří se k jednomu z těchto významů primárně kloní (srov. Heřmanský, 2006).



Důležité však je, že oba tyto významy se neustanovily v izolaci od dominantní společnosti, ale v interakci s ní. Ačkoliv si mládež buduje sama vlastní estetický systém, nebylo by v něm možné piercing ukotvit bez jeho medializace v rámci dominantní společnosti, a to zejména skrze populární hudebníky, což lze chápat jako jeden ze způsobů jeho komodifikace (srov. Kosut, 2006). Ovšem mezi mládeží již může piercing jako móda fungovat jako prostředek vyjednávání pozice jedince v rámci vrstevnické skupiny (srov. Levínská, 2004) bez ohledu na jeho čtení dominantní společností. Piercing chápáný jako vzdor je pak s dominantní společností svázán ještě úžeji. Právě tím, že dominantní společnost piercing odmítá, totiž umožňuje, aby pro mládež nesl význam vzdoru vůči ní, či vůči rodičům jako jejím reprezentantům.

Druhé napětí spočívá v rozporu mezi významy, které piercingu přikládá mládež a které mu přikládá dominantní společnost. Pro mládež totiž není stěžejní ani móda, ani vzdor, ale chápání piercingu jako nástroje individualizace. Mládež piercing užívá jako nástroj vytváření distinktivní individuality (srov. Muggleton, 2000) a budování sebeidentity v rámci *těla jako projektu* (srov. Shilling, 2003). Piercing jako součást sebeidentitního vymezení přitom slouží k budování hranic (srov. Gengenbach, 2003, Schildkrout, 2004, Turner, 2007), např. prostým přijetím identity nositele piercingu, ať již jako toho, kdo vzdoruje, nebo toho, kdo jde s módou. I přes zmiňovaný rozpor mezi chápáním piercingu jako módy a jako vzdoru je totiž piercing mládeží v obou případech oceňován, a to vždy v rámci daného okruhu těmi, kteří se ztotožňují s odpovídajícím významem. Toto oceňování je přitom do velké míry opět založeno na odmítání piercingu dominantní společností, jelikož díky němu je možné nahlížet podstoupení piercingu jako způsob vyjádření vlastní autonomie, nejčastěji vzhledem k rodičům. Piercing je tak chápán jako deklarace toho, že si aktér o svém těle rozhoduje sám (či alespoň že je schopen zacházení s vlastním tělem vyjednat s rodiči) (srov. Benson, 2000, Pitts, 1998, Sweetman, 1999c).

Nahlížení piercingu jako deklarace autonomie a individuality pak může vysvětlovat i to, proč je pro některé nositele piercingu významnější skutečnost, že mají piercing, než do jaké anatomické lokace bude piercing aplikován. Ocenění se totiž v rámci mládeže děje v podstatě bez ohledu na zvolenou anatomickou lokaci.

Právě v tomto ohledu dochází k rozporu mezi chápáním piercingu mládeží a dominantní společností, protože dominantní společnost zmiňovanou individualitu budovanou skrze piercing nedokáže rozeznat, a pokud rozeznává autonomii, nijak ji neoceňuje. V očích členů dominantní společnosti naopak dochází k nivelizaci nositelů piercingu a redukci jejich identity na pouhý status nositelů piercingu, který se úzce pojí se statusem sociopatologických jedinců, zejména uživatelů drog. Významný rozdíl zde spočívá v tom, že zatímco mládež rozeznává významy, které má piercing v dominantní společnosti, ale většinou se s nimi neztotožňuje, dominantní společnost nejenže neuznává významy, které piercing nese pro mládež, ale ani je často nerozeznává.

To je způsobeno tím, že je mládež dominantní společností nahlížena ve stavu liminality (srov. Turner, 2004), tedy v takovém období, které je ze své podstaty přechodné, a přestože není jasně ohraničené, musí vždy nutně skončit. Mládež se tedy nakonec „musí“ enkulturovat/akulturovat (srov. Bittnerová, 2008) do dominantní společnosti. V této perspektivě tak členové dominantní společnosti mohou nahlížet piercing jako „mladickou nerozváženost“ způsobenou právě nedostatečnou enkulturací nositele z řad mládeže, který „ještě“ nepřijal hodnoty a normy dominantní společnosti, ovšem je jen otázkou času, kdy tak učiní. Až se tak stane, pak nositel svůj piercing prostě trvale vyjme. V důsledku této perspektivy, podle níž je mládež ve stavu nedokončené enkulturace, pak dominantní společnost nepřiznává významům, které piercingu přikládají nositelé z řad mládeže, stejnou důležitost, jakou přikládá významům vlastním, pokud je vůbec rozeznává.

Právě to vysvětluje, proč dominantní společnost nerozeznává piercing jako projev autonomie. V perspektivě dominantní společnosti je totiž mládeži poskytována autonomie v rozhodování, ovšem s očekáváním, že se tak bude řídit podle hodnot a norem dominantní společnosti. Pokud se mládež rozhodne podstoupit piercing, který sama chápe jako projev autonomie, dominantní společnost toto rozhodnutí interpretuje naopak jako selhání v autonomním rozhodování, jelikož neodpovídá jejím hodnotám a normám. Zatímco mládež tedy piercing interpretuje jako projev autonomie a oceňuje jej, dominantní společnost jej vnímá jako selhání autonomního rozhodování, a proto jej oceňovat nemůže.

Významné je, že aktéři z řad mládeže tomuto dominantnímu diskurzu v zásadě nijak neodporují, ale sami tuto perspektivu stavu liminality



přijímají. Jako mládež tedy „mohou“ experimentovat a nosit piercing, a když jí být přestanou, „musí být“ již konformní vůči hodnotám dominantní společnosti. Ani oni sami totiž nepřipouští možnost, že by si mohli udržet systém hodnot a norem, který mají nyní jako mládež. Udržet si tyto hodnoty a normy je totiž pro ně ve vztahu k zařazení se do společnosti a hlavně z hlediska přístupu ke zdrojům neefektivní. To se odráží např. v deklaraci trvalého vyjmutí piercingu kvůli získání zaměstnání hodnoceného jako výhodné.

Skutečnost, že je piercing v naší společnosti relativně novým, a tudíž neukotveným jevem, vede k tomu, že jeho významy jsou předmětem neustálého vyjednávání mezi nejrůznějšími aktéry. To na jednu stranu poněkud ztěžuje porozumění piercingu jako sociokulturnímu fenoménu, jelikož tím získává výsostně ambivalentní a zároveň polysémický charakter. Na stranu druhou však na tomto základě může právě piercing sloužit jako prostředek, jehož analýzou lze nahlédnout sociální realitu dnešní mládeže a dotknout se i dalších významných otázek s ní spojených, například dynamiky vztahu mládeže a dominantní společnosti.