

Kniha přináší antropologický pohled na problematiku adopce (osvojení) a o tomto tématu pojednává primárně z hlediska tělesnosti. Lidské tělo je naphněno nepřeborným množstvím kulturně specifických významů. Autorka poukazuje na roli lidského těla a k němu navázaných významů v procesu osvojení. Soustředila se zejména na adopci dětí odlišného vzhledu, než jaký mají členové rodiny, která dítě přijímá. Snaží se objasnit sociálně sdílené stereotypy, které jsou asociovány se specifickým tělesným vzezřením. Tyto sdílené významy mají zásadní vliv na ochotu žadatelů o adopci přijmout dítě s danými tělesnými charakteristikami. Výzkum, na kterém je práce založena, vychází zejména z metod kognitivní antropologie. Kniha je díky svému komplexnímu pojetí a formě zpracování přístupná širokému okruhu čtenářů od laiků, přes studenty různých studijních zaměření až po odbornou veřejnost.

- Jak je vnímána rodina, v níž se její jednotliví členové sobě nepodobají?
- Může se vzhledově odlišné dítě vůbec stát plnohodnotným členem své nové rodiny?
- Mohou vztahy v rámci „náhradních“ rodin dosahovat stejných kvalit jako v rodinách spojených biologickým poutem?
- Jakou roli hraje v náhradní rodinné péči „rasa“ a „etnicita“ dítěte?
- Nesou si děti s sebou do nových rodin vrozené charakterové vlastnosti, nebo je jejich povaha ovlivněna prostředím, ve kterém žijí?
- Jaký vliv má odlišný vzhled dítěte na jeho posuzování ze strany veřejnosti?

Petra Šanderová absolvovala bakalářské a magisterské studium sociální a kulturní antropologie na Filozofické fakultě Západočeské univerzity v Plzni. V současnosti působí v neziskovém sektoru. Zaměřuje se zejména na problematiku adopce, tělesnosti, etnicity, rasy a kognitivní antropologie.

Petra Šanderová

**Ělesnost jako významný
faktor procesu adopce:
ulturně antropologický problém**

ISBN 978-80-7419-046-9



STAV

Kapitola 2 Tělesnost

2.1 Tělo jako biologický a sociální fenomén

Poměrně dlouhou dobu stálo tělo a tělesnost mimo zájem sociální či kulturní antropologie. Tělesná stránka člověka byla považována za čistě biologický fenomén, jehož zkoumání náleží pouze biologickým vědám. Vědecký diskurs jako by se opíral o Descartův dualismus těla a ducha, kde svět těles (*res extensa*), vyznačující se svou rozprostraněností, stojí proti neprostorovému a netělesnému duchu či myšlení (*res cogitans*) (Descartes 2001: 101–125). Rovněž pro postsovětskou dobu bylo typické nahlízet reflexivní „já“ jako nezávislé na těle a přírodě v širším smyslu“ (Lock 1993: 138). Zároveň klasické dělení antropologie na jednotlivé subdisciplíny, mezi něž patří jak antropologie kulturní či sociální, tak i antropologie fyzická, či dnes častěji biologická, se opírá o představu oddělenosti světa přírody a kultury. Zatímco kulturní a sociální antropologie zaměřuje svou pozornost na projevy kultury a společenské uspořádání, biologická antropologie se soustředí na biologické aspekty lidského života, především tedy na jeho tělesnou stránku. Sociální, či kulturní antropologové se proto na základě tohoto dělení při svých výzkumech soustředili spíše na verbální a symbolickou stránku sociálních interakcí, nežli na tělesnost v nich obsaženou (Creagan 2006: 1). „Tělo bylo chápáno jako pevná, materiální entita podrobně empirickým pravidlům biologické vědy, existující před proměnlivostí a nestálostí kulturní změny a diverzity, charakterizovaná jako neměnná vnitřní nutnost.“ (Gordas 1994: 1)

V současnosti se však tělo a tělesnost dostává také do centra analýzy sociálních věd. Docházíme k poznání, že tělo nestojí mimo kulturu, ale plní nejrůznější sociální funkce a nese mnoho významů. Proto již nemůže být nadále považováno za čistě biologickou danost, která patří výhradně do řádu přírody, naopak je dnes zdůrazňována sociální konstruovanost vnímání tělesnosti v každé kultuře. Jak píše John Blacking, dichotomie myslí a těla je vytvorem partikulárního kulturního uspořádání. „Mysl nemůže být separována od těla ... pracuje skrze pohyby těla v prostoru a čase“ (Blacking 1977: 18). Oddělení myslí a těla je tedy pouze náš kulturní výtvor, který nemůžeme

považovat za univerzálně platný. „Lidské tělo neexistuje a není pochopitelné bez sociální konstrukce reality“ (Polhemus 1978: 21). „je protkáno mnoha sociálními, politickými a ekonomickými významy“ (Sinclair 2006). Tyto významy jsou kulturně i časově proměnlivé. Každá společnost definuje své normy týkající se vzhledu kulturně akceptovaného těla a zároveň vhodné způsoby jeho používání.

Již Marcel Mauss se snažil poukázat na skutečnost, že každá společnost používá a vnímá tělo odlišným způsobem. Hovoří o tzv. technikách těla, jedná se o způsoby jeho používání, které se liší společností od společnosti. Jako příklad Mauss uvádí specifický typ chůze používaný maorskými ženami na Novém Zélandu nazývaný *onioni*, který se vyznačuje uvolněnými houpavými pohyby v bocích. Z pohledu naší společnosti se tato chůze zdá být nemotorná, nicméně mezi Maori je obdivována. Podle Mause je důležité uvědomit si, že se nejedná o „přirozený“ styl chůze, nýbrž o naučený pohyb. V této souvislosti podle něj můžeme hovořit o tzv. „habitech“ (získaných schopnostech, či dovednostech), které nejsou specifické pro individua, ale pro jednotlivé společnosti (Mauss 2006: 77–83). Každý způsob používání těla je tedy naučený a kulturně podmíněný. Podobným způsobem uvažoval i švýcarský zoolog Adolf Portmann, který se snažil prosadit myšlenku o neexistenci jakéhokoli přirozeného lidského stavu. V případě člověka naopak hovoří o *opus contra naturam*, tedy světu přírodě odcizeném, či dokonce „protivopostaveném“ (Kornárek 1998: 31). Každá společnost tedy definuje „správný“ způsob jednání. Jedinec, který v daném společenském uspořádání vybočuje ze sociálně definované „normality“ a chová se odlišným čili nevhodným způsobem, je vnímán a hodnocen negativním způsobem.

Podle Chrise Schillinga se v minulosti ve vědeckém zkoumání vyvinuly dva protikladné přístupy k tělesnosti. První z nich nazývá přístupem naturalistickým, který chápe tělo jako ryze biologický organismus. Proti tomuto pohledu se vymezoval tábor sociálních konstruktivistů, jenž lidské tělo redukoval pouze na působení sociálních faktorů a vnímal ho jako výhradně „žitou zkušenosť“. Oba tyto přístupy jsou však dle Schillinga redukcionistické, protože nedokážou plně zhodnotit význam lidské tělesnosti. Většina současných vědců se proto snaží oba tyto pohledy určitým způsobem propojit a vytvořit tak komplexnější a ucelenější koncepci lidského těla⁵. „Tělo tedy reprezentuje příklad fenoménu, který nemůže být exkluzivně zařazen ani do sociálního světa ani do světa přírody. Bylo by chybou vnímat tělo jako presociální biologický fenomén, stejně tak by ale bylo chybou se na něj dívat jako na postbiologickou sociální entitu“ (Schilling 1993: 105). Schilling se proto sna-

⁵ O sloučení obou přístupů se pokusil např. Bryan Turner ve své knize *Regulating Bodies* (1992).

zí vytvořit svůj vlastní přístup k tělesnosti, který spojuje jak naturalistické, tak i sociálně konstruktivistické vidění těla. Podobně jako sociální konstruktivisté se zaměřuje na tělo jako na fenomén ovlivněný sociálními faktory. Nicméně nedovoluje, aby bylo redukováno pouze na ně samotné. Tělo je nejenom ovlivněno sociálním systémem, ale zároveň také formuje jeho bázi, čímž umožňuje a zároveň také tvaruje sociální vztahy. Člověk by se nemohl naučit jazyku, aniž by k tomu nebyl biologicky vybaven (Ibid.: 100–101, 106)⁶.

Tělo je tedy na jedné straně objektem působení kultury, je „tvarováno“ podle partikulárních kulturních norem, na stranu druhou je ale také jejím předpokladem. Mezi hlavní propagátory této myšlenky patří zejména Thomas J. Soradas, když tvrdí, že „tělo nemá být předmětem studia ve vztahu ke kultuře, ale má být považováno za subjekt kultury, nebo jinými slovy za existenciální základ kultury“ (Soradas 1989: 5). Soradas kritizuje především tu skutečnost, že „žádná z antropologických definic kultury nebere v potaz myšlenku, že kultura je zakotvena v lidském těle“ (Soradas 1994: 6). V sociálních vědách se pro zdůraznění této myšlenky začal používat pojem *embodiment*. Tímto termínem je označována „fyzická a mentální zkušenost existence. *Embodiment* je podmínkou možnosti vztahovat se k ostatním lidem a okolnímu světu, právě skrze naše „fyzično“ fungujeme jako sociální bytosti“ (Gregan 2006: 3).

Lidské tělo je tedy ambivalentní entitou, kterou není možné zařadit ani do jedné z kategorií – ani do světa přírody, ani do světa kultury. Skrze lidská těla vnímáme svět kolem nás, jenom jejich pomocí ho můžeme poznávat, jednat v něm a dávat mu smysl. Na druhou stranu zpětně dochází k formování těl skrze kulturní normy vytvořené člověkem.

2.2 Tělo jako prostředek komunikace sociálních významů

O těle můžeme z jednoho úhlu pohledu uvažovat čistě pragmaticky jako o instrumentu, který nám umožňuje pohyb ve světě a zajišťuje všechny biologické funkce nutné k přežití. Skrze těla příslušníků určité společnosti jsou však také vyjadřovány základní hodnoty, které jsou v daném společenském uspořádání uznávány a vyzdvihovány. Tyto hodnoty mohou být vyjádřeny preferovaným typem postavy, barvou pleti, způsobem oblékání, účesem, způsobem líčení, výrazem tváře, gesty, mimikou, držení těla, proxemikou

a vůbec dalšími způsoby používání celého těla. Lidské tělo proto není pouze „schránkou“ nutnou k přežití, ale také komunikačním prostředkem. Tělo působí jako symbolické vyjádření kulturně partikulárních hodnot sdílených ve společnosti. Ve své funkci je tedy jak utilitární, tak i expresivní, slouží ke komunikaci představ, norem a hodnot.

Jako příklad komunikační funkce těla můžeme uvést v současnosti hořlivě diskutované zakryvání vlasů u muslimských žen, kterému se věnovala ve svém článku „Untangling the Meanings of Hair in Turkish Society“ Carol Delaney. Význam vlasů v turecké společnosti je podle ní spojen s genderem, věkem, sociální třídou, ale i politickým a náboženským vyznáním. Pokud se blíže podíváme na genderové významy skryté v zakryvání hlav žen, pak zjistíme, že právě genderová diferenciace se soustředí na vlasy, neboť, jak autorka inspirovaná psychoanalytickou perspektivou (Edmund Leach, Charles Berg, Gananath Obeyesekere) dokládá, význam genitálií je přenašen na hlavy chlapců i dívek. Zatímco chlapecké genitálie jsou předmětem chlouby, ty ženské jsou naopak spojeny se studem, proto musí být zakryvány. Pohled na žensiny vlasy totiž v mužích vzbuzuje nekontrolovatelnou touhu, a to právě díky spojení mezi vlasy a ženskými genitáliemi (Delaney 1994). Specifické sociální významy však nemusí být vyjadřovány pouze úpravou tělesného vzhledu, ale také specifickým používáním těla. Zajímavý příklad uvádí Helen Callaway ve svém článku „The most essentially female function of all: giving birth“, kde se zabývá tématem porodu. Ačkoli je rození dětí univerzálním faktem vyskytujícím se ve všech lidských společnostech, praktiky či aktivity s ním spojené jsou v jednotlivých společnostech značně odlišné. Je tomu tak zejména z toho důvodu, že praktiky nejsou pouze prostředkem k naplnění biologických potřeb, ale jsou součástí širšího systému kolektivních reprezentací (Callaway 1978: 163–164).⁷

Lidské tělo je tedy nabyto nepřeberným množstvím etických, morálních, politických, náboženských, genderových, ekonomických a mnoha dalších významů. Všechny tyto významy můžeme označit za „vtělené“. Vždy je však nutné mít na paměti, že významy spojené s tělem jsou kulturně specifické.

V současně literatuře je v souvislosti s konstruováním tělesného ideálu často používán pojem *body image*. „Jedná se o vnímání, pocity a myšlenky týkající se vlastního těla“ (Bergstrom, Neighbors 2006). Nejedná se však o individuálně vytvořený produkt naší myslí, ale jak dokládají Kate Gleeson a Hannah Frith, je *body image*, neboli „obraz“ vlastního těla, sociálně

6 Podle Chrise Schillinga existuje značný rozdíl mezi světem zvířat a lidským světem. Zatímco zvířata jsou svými instinkty do značné míry „naprogramována“ či určitým způsobem předurčena k životu ve specifickém prostředí, lidé jsou v tomto ohledu méně specializováni. Svět lidí je relativně otevřeným světem, jehož obsah a význam musí být vytvářen v procesu lidské interakce. Aby lidé přežili, musí si svůj svět vytvořit. Tělo v tomto ohledu představuje jakousi základnu či východisko (Schilling 1993: 101–102).

7 Helen Callaway např. srovnává odlišné reakce žen kmene Yoruba a Hausa na bolest během porodu. Zatímco ženy kmene Yoruba během porodu hlasitě sténají, ženy kmene Hausa nevydávají téměř ani hlásku. Specifické reakce na bolest během porodu jsou podle ní podmíněny specifickými kulturními významy a jsou dány ženám „naprogramovány“ skrze sociální učení (Callaway 1978: 170).

zprostředkovaný produkt percepcie (Gleeson, Frith 2006). Společnost tedy vymezí specifické normy týkající se společensky akceptovatelného vzhledu těla a jeho používání; jejich nedodržení je trestáno. Vše, co je z pohledu společnosti vnímáno jako abnormální, je mnohdy spojeno s ambivalentními významy, a proto také často odmítáno, či ignorováno. „Krása“ je tedy spojována s pozitivními významy a tím i s dobrými vlastnostmi, atraktivní lidé dokážou dělat věci lépe než ti „oškliví“. „Ošklivost“ naopak implikuje lenost a neschopnost. Murray Webster a James Driskell ve své studii dokonce poukazují na odlišné hodnocení „hezkyých“ a „nehezkyých“ dětí ve škole. Ty „nehezké“ jsou podle autorů posuzovány přísněji (Webster, Driskell 1983). Významy, které „nesou“ jejich těla, totiž neodpovídají požadavkům společnosti.

Tělo proto v každém společenském uspořádání prochází procesem socializace, je modifikováno a tvarováno podle převládajících společenských norem. Tento kolektivně schválený proces tělesné modifikace slouží jako důležitý instrument naší socializace v obecném smyslu. Učním se mít tělo, se také začínáme učit o našem sociálním tělu – společnosti“ (Polhemus 1978: 21).

Význam však nemusí být spojen pouze s vnějšími tělesnými charakteristikami, ale také s tělesnými produkty. „Produkty těla hrají důležitou roli při vyjádření a komunikaci idejí. Dokonce i vnitřní sekrece má sociální význam – adrenalin, insulin apod. Sociální význam je také ukrytý ve vlasech, nehtech, potu, krvi, spermatu, či defekaci“ (Loudon 1977: 163–164). Na tuto skutečnost upozornila ve své knize *Purity and Danger* také Mary Douglas. Například v indické společnosti jsou ekstrementy vnímány jako silně znečišťující, proto jsou čistící látky umístěny na nejnižším stupni společenské hierarchie. Naopak slzy jsou prostředkem očistění (Douglas 1970: 148–149). Jak je tedy patrné, nejedná se výhradně o biologické procesy, které by byly odděleny od světa sociálních významů.

2.3 Fyzický kapitál: tělo jako ukazatel sociálního statusu

V předchozí podkapitole jsme si ukázali, jak tělo funguje jako expresivní prostředek pro komunikaci určitých kulturně partikulárních významů a hodnot. Dalším z takových významů může být společenské postavení jedince manifestované skrze tělesnost a vše, co k tělu nezbytně náleží. Například ve středověku byly rozdíly v oblekání přímo chráněny zákonem. „V roce 1362 existovalo jedno anglické nařízení, podle kterého povozníci, oráči, pastevci skotu, ošetrovatelé krav a prasat, ovčáci a dojíři museli kupovat nebarvené nebo režné plátno, jejich oděvy musely být šity pouze z tohoto materiálu, aby

se odlišovali od ostatních společenských tříd“ (Crooková 1995: 40). Sociální postavení však nemusí být vyjádřeno pouze způsobem oblekání, roli může hrát také barva pleti, tvar postavy, tělesné postižení a podobně.

Tělesné faktory však často nebyly při uvažování o sociální stratifikaci brány na zřetel. Velice zajímavá je v této souvislosti studie Richarda Jenkinse *Disability and social stratification*, v níž autor poukazuje na podcenění role handicapu, genderu, věku a etnicity (tedy faktorů, jež jsou fyzicky manifestovány), kterého se dopustila sociologie sociální stratifikace. „Uvažování o sociální stratifikaci bývá spojeno pouze s oblastí zaměstnání a trhu práce“ (Jenkins 1991: 557). Na ostatní faktory se tedy často zapomíná. Sociální stratifikace je ale jevem multidimenzionálním, jak upozorňoval již Max Weber, či v současnosti Pierre Bourdieu. Proto musíme vzít v úvahu také působení celé šře dalších faktorů, mezi něž může patřit právě fyzický vzhled těla, či handicap. Podobným způsobem uvažuje také Bryan Turner, který píše, že v kontextu moderní společnosti získaly tělesné kvality jako mládí, štíhlost a tělesná zdatnost význam jakožto znak třídy a statusu (Turner 1994: 28).

Pokud využijeme terminologii Pierra Bourdieuva, pak každý jedinec ve společnosti má určitý „fyzický kapitál“, který je jedním z ukazatelů jeho postavení uvnitř společenského systému. V případě, že fyzický kapitál neodpovídá předepsaným normám společnosti, otluskuje se tato nekonformnost do sociálního statusu daného člověka. Samotné tělo se pak stává handicapem ve společenské interakci. Anomalie odchylovající se od normy jsou vnímány jako nemístné, nebezpečné, proto jsou odmítány a je jimi opovrhováno.

Ukázkovým příkladem sociálního rozměru tělesného handicapu je autobiografická studie amerického antropologa Roberta F. Murphyho *Umlčené tělo*. Autor zde popisuje důsledky, které plynou z postižení kvadruplegií. Nejedná se pouze o ochrnutí těla, tento stav má totiž pozoruhodný vliv na status jedince jako člena společnosti, vede také k „ochrnutí“ sociálních vztahů. Člověk se tak ocitá uvězněný ve svém vlastním těle. Nemoc tedy nepředstavuje pouze somatický problém, ale také psychologický a sociální stav (Murphy 2001: 19). Vliv na sociální status jedince má také například obrázka. I zde je tělesně manifestována změna sociálního statusu. V židovské kultuře je obrázka symbolem smlouvy s Hospodinem. Odtříznutá předkožka se zde stala aktem rituálního očistění, které bylo předpokladem pro účast v kultu a přijetí do společenství (Malina a kol. 2009: 178). V jiných společnostech však může obrázka znamenat přeměnu chlapce v muže. Podobným procesem tělesné a zároveň sociální proměny v ženu procházejí i dívky. U nich se jedná o tu část skryté anatomie, která je „narušena“ při prvním pohlavním styku. Zachování, či ztráta panenství v předmanželské fázi života jsou významným indikátorem počestnosti celého rodu v mnoha společnostech (Hastrup 1978: 56).

Tělo se tak stává místem sociální kontroly. Nedodržení společenských norem je sankcionováno. O disciplinaci těla společností se můžeme dočíst v knihách Michela Foucaulta, který vysvětluje způsob působení moci na lidská těla. Cílem působení mocenských mechanismů je důkladná kontrola a formování poslušného těla podřízeného moci (Foucault 2000). Ve Foucaultově pojetí se však jedná spíše o kontrolu jednání těla, které má být přesně naplánováno a nepřipouští odchylek. Sociální kontrola těla však může zahrnovat i jiné dimenze tělesnosti, a to především kontrolu tělesného vzhledu.

Nápadným příkladem z naší společnosti jsou nejrůznější poruchy příjmu potravy, které často vznikají jako důsledek působení společenských norem silně zdůrazňujících štíhlost. „Naše společnost ignoruje ženu s mohutným tělem. Radíme jí, aby se oblékala do jednoduchých, konzervativních šatů, aby byla méně nápadná. Nechceme ji vidět. Pro mnohé ženy se problémem ob- jemnosti paradoxně rovná problému „neviditelnosti“ pro ostatní“ (Crooková 1995: 69). Lidé tedy mají tendenci lépe jednat s těmi lidmi, kteří vyhovují normám „krásného“ těla. Velice výstižné je proto tvrzení: „krása je lepším doporučením než jakýkoli doporučující dopis“ (Webster, Driskell 1983).

2.4 Tělo jako jeden ze základů osobní a kolektivní identity

Tělesné charakteristiky jako jeden z určujících faktorů sociálního statusu se otiskují do identity jedince. Než se začneme zabývat otázkou, jakým způsobem k tomuto jevu dochází, je nutné vymezit, co pojem identita znamená. Slovo identita je odvozeno z pozdně latinského výrazu *identitas*, čili totožnost, či latinského *idem*, které znamená totéž (Rejsek 2001: 233). Richard Jenkins upozorňuje na existenci dvou odlišných významů konceptu identity. Prvním významem je koncept absolutní podobnosti (stejnosti). Druhým významem je koncept zvláštnosti (Jenkins 2004: 3). Na základě těchto dvou konceptů se v rámci sociálních věd často rozlišuje identita osobní a sociální (kolektivní). Osobní identita je nahlížena jako vlastnosti jedinečnosti a individuality, esenciální odlišnosti, které odlišují danou osobu od osob ostatních (Byron 2003: 292). Můžeme ji také chápat jako příběh či vyprávění o svém „já“, které si každý člověk jako vlastní životopisec splétá v průběhu života (Charles 2003)⁸. Osobní identita tedy odkazuje k jakémusi emocionálnímu nitru člověka a vnímání vlastního „já“ na základě odlišnosti od ostatních. Do opozice proti tomuto konceptu je kladena identita sociální (kolektivní). V tomto smyslu „identita odkazuje k podobnostem, které jsou asociovány se

sociálními skupinami, či kategoriemi“ (Byron 2003: 292). Koncept sociální identity je založen na představe, že svět se skládá z jednotlivých sociálních segmentů, s nimiž se jednotlivci identifikují. Snad nejvýstižněji vyjádřil podstatu sociální identity Richard Jenkins: „Sociální identita je charakteristika, či vlastnictví lidí jako sociálních bytostí“ (Jenkins 2004: 3). Jenkins však na druhou stranu zdůrazňuje nesmyslnost dělení identity na osobní a sociální. „Všechny lidské identity jsou totiž v určitém smyslu identitami sociálními. Identita se týká významu a význam nemí esenciální vlastnictví slov a věcí. Významy jsou vždy výsledkem souhlasu, či nesouhlasu, předmětem konvence a inovace, vždy do určité míry sdílené a vždy do určité míry vyjednatelné“ (ibid.). Identita je kulturním konstruktem, neboť zdroje, které slouží jako materiál při formování identity, jsou svým původem kulturní“ (Barker 2006: 74). Tvorba identity tedy není procesem, který by mohl probíhat v sociálním či kulturním vakuu.]

Tvorba identity může být založena na různých aspektech: genderu, náboženské víře, zaměštnání, věku, „rase“, příslušnosti k národu, sociálně-ekonomických podmínkách, politické příslušnosti apod. Je tedy jevem multidimenzionálním, jehož přesné vymezení je velice složité. My se zde však budeme zabývat jedním z faktorů, které působí na tvorbu identity, a tou je tělesnost. Tělesné charakteristiky mohou fungovat jako indikátory specifické identity a sociálního statusu daného jedince. Musíme však mít vždy na paměti, že se jedná pouze o jeden z aspektů, které hrají roli ve vytváření identity. Zároveň je nutné uvědomit si, že to nejsou tělesné znaky samotné, které mají vliv na tvorbu identity, ale především sociální významy připisované tělesnosti v dané konkrétní společnosti. Jak poznamenala Donna Jackson Nakazawa, „identita je založená na tom, jak vnímám sám sebe a zároveň tím, jak jsem vnímán ostatními“ (Nakazawa 2004: 147). Identita člověka je tedy vyjednávána v rámci sociálních skupin, sociálního jednání a komunikace na základě sdílených hodnot a norem.

Pokud se podíváme do minulosti, vliv společenských interakcí na utváření identity zdůrazňoval především George Herbert Mead ve své dnes již legendární práci *Mind, Self and Society*. Lidské „já“ (*self*) podle něj není ničím, co existuje již při narození člověka, ale naopak vzniká na základě sociálních zkušeností a aktivity (Mead 1974: 135). Podobným způsobem jako G. H. Mead uvažovali také Peter I. Berger a Thomas Luckmann ve své knize *Sociální konstrukce reality*, kde zdůrazňují zejména tu skutečnost, že „identita je jevem, který je výslednicí dialektiky vztahu jedince a společnosti. Určité historické sociální struktury totiž dávají vzniknout specifickým typům identit“ (Berger, Luckmann 1999: 171). Identita jedince se tedy utváří v průběhu sociální interakce (výměny slov, gest, neverbálních i verbálních symbolů).

Pro utváření „já“ má mimořádný význam především to, jak jedince, nejprve v dětství, ale později v celém jeho životě, vnímají ostatní lidé. Zejména zda její (signifkant others) jsou nejprve zpravidla rodiče, učitelé a ostatní děti, později manželé, nadřízení, autority, aj. Mead v tomto ohledu navázal zejména na Charlesa Hortona Cooleyho a jeho koncept „zrcadlového já“. Zrcadlové já je přetváře vnějšího světa, v němž žijeme (Schubert 1998: 22). Společnost nám tedy nastavuje jakési pomyslné zrcadlo, naše identita je proto z velké části odvozena z toho, jak nás vidí „ti druzí“. Právě nejzjevnější stránkou člověka, která je při hodnocení druhého, dá se říci, nejbližší po ruce, je jeho tělesný vzhled. „Fyzický vzhled a zejména podoba lidské tváře silně ovlivňuje vnímání druhého člověka.“ (Richardson, Goodman 1961: 242)

Vztahem identity a tělesnosti se zabýval také Pierre Bourdieu. Tento francouzský sociolog a antropolog znovu oživil termín zavedený Marcellem Mausseem *habitus*. Habitus definuje jako „generativní a jednotící princip, vytváří jednotný životní styl, to jest celek, v němž se sjednocuje volba osob, státek i praktických činností“ (Bourdieu 1998: 16). Jedná se o systém trvalých dispozic, který je nevědomý a kolektivně vštípený. S každým sociálním postavením, které vychází z vlastnictví různých druhů kapitálů, souvisí určitý habitus, a tím i životní styl, odlišné chování, odlišné používání těla a tedy i odlišná identita. Identity jsou proto určitým způsobem „vtělené“. Bourdieu tuto svou teorii ukazuje na příkladu genderové diferenciace mezi Kabyly. Genderové rozdíly nejsou přirozené, ale sociálně konstruované. Konstruktivní vytvořené identity jsou však otisknuty do těl příslušníků dané společnosti, tím pádem se pak jeví jako přirozené a nikoli arbitrární. „Dělení podle pohlaví se nám jeví jako by bylo „v řádu věcí“, je vnímáno jako normální, přirozené, a tedy nevyhnutelné, existuje objektivně ve věcech (například v domě, jehož všechny části jsou „sexualizované“), v celém sociálním světě, a zároveň se ztělesňuje v tělech, v habittech aktérů.“ (Bourdieu 2000: 12) Genderové identity jsou tedy tělesně manifestovány – cílem základní výchovy hlavy, pohledu. „Všechny tyto tělesné pozice, at už je to držení těla zpříma, zatahování břicha, či sezení žen s koleny u sebe, jsou pozicemi nabytými morálním obsahem. Sociální řád se tak otiskuje do těla.“ (Bourdieu 2000: 28) Podobným způsobem, jako je tělesně manifestována genderová identita, mohou být manifestovány také další druhy identit – například identita náboženská, politická apod. Lidé záměrně manipulují se svými těly (způsobem oblékání, formováním určitého typu postavy, líčením, účesem, způsobem

hem držení těla apod.), aby v druhých navodili představu určitého sociálního statusu, či sounáležitosti s určitou sociální skupinou, se kterou je spojena specifická identita.

Z předchozího textu je tedy zřejmé, že tělo není pouze holým faktem přírody, který pro sociální život nemá žádný význam. Tělo je naopak předmětem hlubokého kulturního zájmu, definování, tvarování a disciplinace. Skytává v sobě mnoho významů, které čekají na odhalení.