

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

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

*některé spisovatele, jak kolem sebe nechávají vláť řasnatá roucha period: chtějí tak zakryt své noby. (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 zaoostává, pokračuje Oehler, myslíme-li usilovněji, zaoostává 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 myslí 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 útěsný a úlevný rytmus naruší, pohyb ustrne a mysl padá do šílenství.

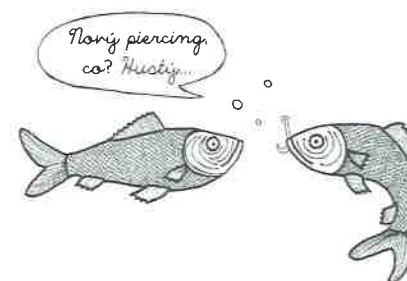
Ruka, která se odmršťuje od těla a letí vstříc věcem „na dosah“, aby je sevřela a vtáhla zpět k tělu, chce svět, jehož se dotýká, držet. Pokud si jej nechce přímo přivlastnit, tak jej touží alespoň „uchopit“ – deskripcí, klasifikací, konzervací (vším, čemuž se tolik brání nepatřičné a nefunkční haraburdí, 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, míjení.

*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 vyřídil všechny svoje věci a jsi-li úplně volný, pak jsi připraven k procházce. (Thoreau, 2010)<sup>9</sup>*

<sup>9</sup> Text vznikl v rámci grantového projektu Věc a věčnost P406/11/P199.

## Piercing: liminální individualita mezi módou a vzdorem<sup>1</sup>

Martin Heřmanský



Termín piercing (angl. *body piercing*) obvykle označuje *praktiku užívání jehly k propíchnutí těla, většinou za účelem nošení šperku*<sup>2</sup> (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

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> 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 nálepku deviace. 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 útekami 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 hoděn zkoumání a jemuž je třeba porozumět. Zaměřuje se přitom zejména na vymezení konceptuálních rozdílů tělesných modifikací mezi nezápádními 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.<sup>3</sup>

### 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

<sup>3</sup> 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, Stirn, 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 vyučení.



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 ke blavě, a začala nosit zrcadlové 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 zpochybovali 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.,<sup>4</sup> 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,

<sup>4</sup> 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. Lévi-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 sít' 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. šňerování, 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 BDSM<sup>5</sup> scény, *Modern primitives* zdůrazňují oproti sexuálním 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).

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

<sup>5</sup> 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.

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

Podle výpovědí nositelů piercingu, kteří uveřejňují své „příběhy piercingu“ v rámci fóra BMEzine,<sup>7</sup> byl pro některé z nich tento videoklip zcela jednoznačným impulzem k rozhodnutí také podstoupit piercing. Medializace a komodifikace tak postupně zbavila piercing statusu subkulturní 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 subkulturního 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 subkulturní 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 subkulturní 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,

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

<sup>7</sup> BMEzine ([www.bmezine.com](http://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.<sup>8</sup> Victoria Beckham tehdy vystoupila na koncertě s imitací piercingu dolního rtu, přičemž její fanynky nevědí, 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

<sup>8</sup> „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 eklecticismus 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 cokoli, aniž by to znamenalo cokoli 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 konceptualizace piercingu,<sup>9</sup> 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 sdílí společné vzory [tedy módu] se svými vrstevníky* (Levínská, 2004: 137). Toto rozlišení může pomoci pochopit piercing jako módu v tom směru, že bude

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 zapomínají 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.

<sup>9</sup> 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.



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 nepočtené 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 nahlížen jako nenorma. Náušnice, jak se běžně označují šperky vkládané do perforované lidské tkáně, patří do ušních lalůčků, 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 pojmána 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 neznamená, 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.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> 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 obrázky (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,<sup>11</sup> 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.

<sup>11</sup> 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 po-  
 buřovat, 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 naloží<sup>12</sup> (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 nabrazuje, 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

<sup>12</sup> Svobodná volba je samozřejmě relativní, neboť jedinec čelí různým omezením, ať vycházejícím z jeho habitu 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 kvaziekkluzivitě (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 kvaziekkluzivitu, 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 tělem<sup>13</sup> 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 *házeni 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.

<sup>13</sup> 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 druhí. 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 úzkoprsým 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 vyzrállost 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 *šprti*, 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 sebeidentitu<sup>14</sup> (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 případě 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 případě 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

<sup>14</sup> 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,<sup>15</sup> 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 neustálým 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*

<sup>15</sup> 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 případech, kdy by jej nechtěli vyjmout trvale, předpokládají, že budou muset učinit kroky, které je marginálního statusu zbaví, např. vyjmout 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 mladi*.

„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 chápané 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 chápaná 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 přechodu<sup>16</sup> 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,<sup>17</sup> ale jako důsledek jejich nedokončené enkultury.

Vztáhnu-li tuto perspektivu na rodiče jako představitele dominantní společnosti, kteří mají nad mládeží bezprostřední moc,<sup>18</sup> 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 rozmar, nezodpovědnost* či dokonce hloupost.<sup>19</sup> Navíc se domnívám, že se v důsledku toho rodiče ještě více utvrzují v perspektivě, že mládež není dostatečně enkulturovaná, a tudíž je třeba v enkulturu pokračovat, což znamená, že o to více podceňují hodnoty a normy mládeže, stejně jako její jednání.

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

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

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

<sup>19</sup> 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 světle 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 jí 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 společnosti, protože dominantní společnost zmiňovanou individualitu budovanou skrze piercing nedokáže rozeznat, a pokud rozeznává autonomii, nijak ji neocení. 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 dít 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 nejrozličnějšími 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.