



Antropologie těla

Martin Soukup¹, Michaela Balcerová²

¹ Katedra teorie kultury (kulturologie) Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze, Celetná 20, 110 00, Praha 1

² Pražská vysoká škola psychosociálních studií, Hekrova 805, 149 00, Praha 4-Háje

ANTHROPOLOGY OF BODY

ABSTRACT The object of the paper is anthropology of the body as a branch of anthropology as such. The authors distinguish between organic and cultural dimension of the human body. Anthropology examines the body on three structural levels, which correspond to the three main types of cultural elements: artifacts, norms and meanings. Concerning the framework of anthropology of the body, the defined levels can be studied by means of modification, disciplination and semiotization processes.

KEY WORDS body; anthropology; anthropology of body; culture

ABSTRAKT Předmětem studie je antropologie těla jako samostatné antropologické oblasti. Autoři rozlišili organickou a kulturní dimenzi lidského těla. Antropologie zkoumá tělo na třech strukturálních úrovních, které odpovídají třem hlavním typům kulturních prvků: artefakty, normy a významy. Vymezené úrovně lze s ohledem na antropologii těla uchopit prostřednictvím procesů úpravy, disciplinace a semiotizace těla.

KLÍČOVÁ SLOVA tělo; antropologie; antropologie těla; kultura

ÚVOD A VYMEZENÍ PROBLEMATIKY

Lidské tělo představuje základní a nejbližší prostředek, který provází člověka při všech aktivitách. Zkoumání těla tedy vyžaduje výrazně interdisciplinární přístup, o který usiluje antropologie těla jako samostatná oblast antropologie. Antropologie těla hledá inspiraci v řadě věd o člověku, společnosti a kultuře. Hlavní podněty čerpá především z psychologie, sociologie, historie, filozofie a biologie, jejichž poznatky usiluje tvůrčím způsobem integrovat. Obecně lze říci, že předmětem jejího zájmu je studium lidského těla v čase a prostoru, a to s ohledem na jeho biologickou, sociální a kulturní dimenzi. Tato oblast antropologie studuje tělo v širokém spektru souvislostí. Tak například se věnuje způsobům, jak kultura s tělem zachází, funkcím, které reprezentuje a plní a symbolům a hodnotám, které se tělu připisují. Stranou zájmu nezůstává ani rovina vztahu jedince k tělu, souvislosti mezi stavy těla (*soma*), duše (*psyché*) a vlivy životního prostředí. Ohniskem jejího zájmu je také studium těla z hlediska sociálních konstrukcí i mechanismů sociokulturní kontroly. V neposlední

řadě se antropologie opírá také o diachronní perspektivu, kdy akcentuje výzkum lidského těla v souvislosti s rozmanitými historickými proměnami kultury.

Již francouzský sociolog a etnolog **Marcel Mauss** (1872–1950) ve vlivné studii *Les techniques du corps* (Techniky těla, 1936) formuloval názor, že „tělo je první a přirozený instrument člověka. Nebo přesněji řečeno: aniž mluvíme o instrumentu, tělo je přirozený technický objekt a zároveň technický prostředek člověka“ (Mauss 1972, 96). Tělo jako univerzálie limituje svou morfologií a fyziologií možnosti kultury. Každá konkrétní kultura rozmanitým způsobem lidské tělo uchopuje (například způsob chůze a běhu, hygienické návyky). Tělo se převádí z řádu přírodního do kulturního. Každá známá kultura nějak zachází s tělem, upravuje jej, disciplinuje a přiřkládá mu nejrozličnější významy. Jakkoli je tělo kulturní univerzálie, každá kultura s ním zachází rozdílně a žádná z nich nenechává tělo netknuté. Ilustrují to jihoameričtí Kađuvejové, které popisuje ve svém díle *Tristes tropiques* (Smutné tropy, 1955) francouzský antropolog **Claude Lévi-Strauss** (1908–2009). Zdobení lidského těla vyčleňovalo každého Kađuveje z přírodního

řádu: „Člověk musel být omalovaný, aby byl člověkem, ten, kdo zůstával v přirozeném stavu, nelišil se nijak od přírody“ (Lévi-Strauss 1966, 129). Kultury se více či méně liší co do jednotlivých kulturních prvků, ale jejich nejmenším společným jmenovatelem je vždy lidské tělo.

Z antropologického hlediska můžeme u lidského těla rozlišit **organickou** a **kulturní** dimenzi. Kulturní dimenze má tři strukturální úrovně – tělo jako **artefakt**, **norma** a **význam**. Tři stanovené strukturální úrovně můžeme uchopit pomocí procesů, jimiž je lidské tělo **upravováno**, **disciplinováno** a **semiotizováno**. Právě na lidském těle lze demonstrovat sílu kultury a ukázat dynamiku **kulturního** a **biologického** determinismu. Lze konstatovat, že uvedené tři strukturální úrovně odpovídají kulturně antropologickému přístupu ke kultuře. V antropologii se totiž pod pojmem kultura rozumí systém artefaktů, sociokulturních regulativů a idejí, které jsou sdíleny členy určité společnosti (Soukup 2011). Každou z uvedených rovin můžeme ilustrovat četnými příklady z různých kultur.

TĚLO JAKO ARTEFAKT

Lidé v každé známé kultuře upravují svá těla a někdy se jedná o velmi drastické úpravy. Nechvalně známá je ženská obřízka (*infibulace*), která je hojně rozšířená u afrických kmenů, a to zejména v severozápadní Africe (Egypt, Somálsko, Súdán), ale také v pomyslném pásu, který západovýchodně protíná africký kontinent od Senegalu po Somálsko. Pozornosti se jí dostalo i v Evropě. Již v roce 1827 prosazoval infibulaci německý lékař **Karl August Weinhold** (1782–1829) jako povinnou pro ty, kteří byli shledáni jako nevhodní pro reprodukci. Rovněž se doporučovala, aby se zabránilo masturbaci, která byla chápána jako zdraví nebezpečná (Pitts-Taylor 2008). Tato praktika je někdy dávana do souvislosti s některými světovými náboženstvími, s nimiž ji ovšem nelze spojit. Infibulaci praktikují muslimské i křesťanské společnosti v Africe. Ani v jednom případě není článkem víry. Jedná se o prastarou praktiku, kterou prováděly zejména africké kmeny v souvislosti s ženskými iniciačními rituály (podrobněji srov. Malina 2007, 2009, Skupnik 2007, Vrhel 2002).

Tak například Mendové, kteří patří k nejvýznamnějším etnickým skupinám v Sierra Leone, provádějí ženskou obřízku v rámci rituálu dospělosti dívek. Po první menstruaci dochází na několik týdnů i měsíců k separaci dívek od společnosti. Dívky přestávají nosit dětské oblečení, oblékají krátké sukénky a tělo potírají bílým jílem. Krátce po separaci dívky podstupují obřízku, při níž se jim odstraňuje klitoris a malé stydké pysky. Důvodem k zákroku je přesvědčení, že se tím zvyšuje plodnost žen. Během tohoto období se dívky učí dovednostem a povinnostem, spojeným s rolí ženy a manželky. Iniciale jako typ přechodového rituálu mění dívky v ženy, které se po ukončení iniciace vracejí do společnosti jako potenciální manželky a matky (Haviland 1990, 370–371). Ženská obřízka má ovšem dramatické dopady na kvalitu sexuálního života žen, jejich reprodukci a nezřídka ohrožuje jejich zdraví a život. Proto se vedou mezinárodní kampaně za zákaz těchto praktik.

Drastické praktiky úprav lidského těla jsou však známe z mnoha oblastí světa. Velmi dobře zdokumentované jsou například deformace chodidel čínských dívek, kterým byly lámány nártý tak, že mohly být prsty nohou zavinuty pod chodidlo. Dívky, které měly malá chodidla, muži považovali za velmi atraktivní, a proto rodiče zvyšovali tímto drastickým postupem jejich „krásu“. Tento zvyk se objevil již v 10. století a k jeho zákazu došlo v Číně až v roce 1911, ale i tento zákaz byl běžně porušován.

Jako třetí příklad deformace a úpravy těla můžeme uvést horské kmeny Nové Guineje, kde si muži i ženy utínali články prstů vždy, když zemřel někdo z rodiny. Australský dobrodruh a zlatokop **Michael Leahy** (1901–1979), který se zřejmě jako první se svými pomocníky dostal do centrálních horských oblastí Nové Guineje, popsal své setkání s tamějšími obyvateli těmito slovy: „Muži měli probodnutých až pět míst na těle, aby uchytili prasečí kly, kosti a ozdoby z křemene (...) Muži i ženy měli utnuté prsty, některým chyběla celá ruka. Zjistili jsme, že tyto amputace jsou smutečním zvykem a dozvěděli jsme se, že brňavka v lokti byla umrtvena úderem předtím, než byl prst odťat“ (Leahy 1991, 8–9). Všechny popsání případy naznačují, že lidskému tělu, jeho morfologii a fyziologii jsou v každé kultuře přikládány rozmanité významy.

Lidské tělo je kulturně konstruováno a reprezentováno. Zřetelně to můžeme pozorovat na menstruaci. Ta je neutrálním fyziologickým jevem, který se stává v kultuře nositelem rozmanitých významů. Menstruující ženy jsou v některých kulturách chápány jako nečisté, jsou separovány, nebo se musí zdržet určitých činností. Na druhou stranu se v některých kulturách menstruace oslavuje, je symbolem plodnosti a života. Nabývá různých významů, je tabuizována i oslavována, stává se politikou i náboženskou entitou, ale nikdy není neutrální. Můžeme to ilustrovat na příkladu dvou novoguinejských kmenů. Australský antropolog **Herbert Ian Priestly Hogbin** (1904–1989) uskutečnil terénní výzkum u obyvatel ostrova Wogeo (severní břehy Nové Guineje, poblíž ústí řeky Sepik), jehož výsledky uveřejnil v monografii *The Island of Menstruating Men* (Ostrov menstrujících mužů, 1970). Zde popsal rituál, při němž si muži pouštějí žilou nařezáváním penisu. Muži se tak symbolicky vyrovnávají vysoce ceněné ženské plodnosti (Hogbin 1970). Takové praktiky mají své analogie na mnoha místech Melanésie. Tak například příslušníci kmene Awa (provincie Eastern Highlands) věří, že růst těla je procesem vysychání těla, které chápou jako proměnu tekutin na maso. Tělo se tak stává pevnější. Proto pocení rozumí jako růstu, formování a posilování těla. Obdobně chápou i krvácení. Krev se skládá z tekutiny a vláken, které napomáhají růstu masa. Při krvácení dochází jen k odtoku tekutiny, ale fibrózní části zůstávají v organismu. Proto se při iniciačních rituálech mladíkům opakovaně probodávají tkáně v nosních dírkách, aby z nich krváceli. Současně dochází k nařezávání genitálií. Příslušníci tohoto kmene totiž věří, že mužské genitálie jsou jako samostatné tělo s hlavou (žalud) a vnitřními orgány (varlata). Pro nařezávání žaludu je analogické krvácení z nosních dírek a rovněž podporuje růst, formování a posilování těla (Newman – Boyd 1982, 253–258). Menstruační krev je v očích příslušníků tohoto kmene chá-



Obr. 1. Účes jako ukázka úprav lidského těla. Vesnice Kegelsuglo, provincie Simbu, Papua-Nová Guinea. Autor: Martin Soukup.



Obr. 2. Tetování jako ukázka úprav lidského těla. Vesnice Kegelsuglo, provincie Simbu, Papua-Nová Guinea. Autor: Martin Soukup.

pána jako vysoce nebezpečná. Ženy musí při prvních známkách menstruace zanechat všech běžných aktivit a odebrat se do menstruační chýše, kde zůstanou až do konce menstruace. Než se připojí ke společnosti a začlení se opět do běžného života, musejí podstoupit očištnou koupel v potoce, kde zanechávají i listí a mech, které během menstruace používaly jako hygienické prostředky (Newman – Boyd 1982, 280).

Upravování a zkrášlování těla prostřednictvím často bizarních technik je typické pro všechny známé kultury. Americký kulturní antropolog **Horace Miner** (1912–1993) v jedné ze svých studií popsal rituály, které praktikují příslušníci kmene Nacirema, kteří jsou posedlí krásou lidského těla a vyznávají kult mládí. Jejich kultura se orientuje na rituály, kterými tráví velkou část dne. Miner obecně popisuje jejich kulturu následujícími slovy: „Podstatou víry, která stojí v základu celého systému se zdá být, že lidské tělo je ohavné a s přirozeným sklonem k ochablosti a nemoci. Pro člověka uvězněného v takovém těle je jedinou nadějí zamezit těmto typickým rysům užíváním mocných vlivů rituálu a obřadu. Každá domácnost je vybavena jednou nebo více svatyněmi zasvěcenými tomuto záměru“ (Miner 1956, 503). V těchto svatyních se odehrávají složité a tajuplné rituály, které provádí každý příslušník kmene v soukromí a zpravidla bez svědků. Ve svatyních jsou zvláštní skříňky, v nichž se uchovávají mocné tinktury, masti, oleje,

prášky a podobně. S nimi se uchovávají i zvláštní artefakty, které se používají při aplikaci těchto mocných prostředků pro zachování nebo posílení zdraví a krásy. Zvláštní pozornost věnují Naciremové ústům, protože věří, že ústa jsou klíčová pro všechny typy sociálních interakcí. Proto mají panickou hrůzu z vypadávání a kažení zubů, stejně jako z krvácejících dásní. Jsou přesvědčení, že by je kvůli špatnému chrupu a nezdravým ústům opustili přátelé a nezískali by nikdy lásku. Proto při denních rituálech ve svatyních věnují ústům zvlášť pečlivou pozornost. Naciremové jsou zkrátka posedlí dojemem, který jejich tělo vyvolává. Dominantním kulturním vzorcem je u nich krása a mládí. Miner svou studii *Body Ritual among Nacirema* (Rituál těla mezi Naciremy, 1956) ukázal, že i západní kultura má, podíváme-li se na ní z odstupu, bizarní rituály a praktiky. Typický Nacirema je totiž typický Američan, Miner jen napsal slovo Američan (orig. *American*) pozpátku. V zásadě platí, že každá známá kultura adaptuje lidská těla svých příslušníků takovým způsobem, aby odpovídal standardním představám o lidském vzhledu. Do této strukturní úrovně proto patří nejen všechny typy úprav lidského těla od změny morfologie po modifikaci zevnějšku pomocí kosmetiky či oblékání (obr. 1, 2). Jinými slovy, každý jedinec se rodí do nadindividuálního kulturního kontextu, kterému musí přizpůsobit vzhled svého těla.

DISCIPLINACE TĚLA

Lidské tělo je nejen rozmanitým způsobem opravováno a deformováno v souladu se sociokulturními normami a idejemi a stává se z něj tak artefakt, ale rovněž je disciplinováno. Již citovaný Marcel Mauss ve studii *Techniky těla* popisuje, jak se od kultury ke kultuře liší způsoby chůze, běhu nebo plavecké styly. Ovládání těla se lidé učí od prvních minut svého života. Osvojujeme si tělesné návyky a učíme se ovládat vlastní tělo. Do sféry disciplinace těla patří například kontrola sfinkterů, zvládnání a uspokojování základních tělesných potřeb či kontrola emocí. Disciplinace těla a jeho přetváření na spolehlivý sociální a kulturní stroj přináší rozhodující důsledky pro psychický rozvoj jedince.

Zásadní příspěvek ke studiu proměn zacházení s lidským tělem předložil německý sociolog a filozof kultury **Norbert Elias** (1897–1990). Zvláštní pozornost zasluhuje především jeho dvoudílná práce *Über den Prozeß der Zivilisation* (O procesu civilizace, 1939), v níž provedl rozbor evropské společnosti od feudalismu do 19. století (s přesahem do počátku 20. století) s důrazem na proměny společenského chování. Odhaluje, jak se proměňovala pravidla stolování, chování v ložnici, smrkání či plivání a ukazuje, jak se pravidla etikety a zdvořilosti prosazovala nejdříve v aristokratických kruzích, z nichž je přejímali měšťané (Elias 2006, 2007). Proměna evropských sociokulturních regulativů, jak ji podává Elias, ukazuje, že vstoupit do minulosti naší vlastní kultury se rovná vstupu do cizí kultury. Tak například sleduje proměny chování v ložnici od středověku do počátku 20. století. Ukazuje, že místo pro spaní nebylo ve středověku zcela soukromé, postele se často nacházely v místnosti, která během dne sloužila jako obytná a v níž se přijímaly návštěvy. Proto i postel nesla informace o společenském postavení majitele. Až do 16. století byla také běžná nahota, lidé často spali nazí a polonazí chodili ulicemi do lázní. Právě v 16. století se začíná situace měnit. Nejdříve se změny začaly prosazovat ve vyšších společenských vrstvách, kde postupně docházelo ke skrývání lidského těla. Časem tento trend pronikl i do nižších společenských vrstev. Výrazem této proměny je například vznik zvyku spát ve zvláštním nočním oděvu, který se prosazuje zhruba ve stejné době jako vidlička a kapesník (Elias 2006, 239). Je to nejen symptom rostoucí intimnosti spánku a jeho privatizace, ale také obecnějšího procesu, v němž vzrůstá kulturní odstup od lidského těla a uspokojování jeho potřeb. Slovy samotného Eliase: „*Také zde, podobně jako při utváření jídelních zvyklostí, nepřetržitě roste zeď, která se zvedá mezi člověkem a člověkem, ostych, citová stěna budovaná prostřednictvím společenského podmiňování mezi dvěma těly*“ (Elias 2006, 242). Na četných příkladech Elias demonstruje, jak je lidské tělo v procesech socializace a enkulturace disciplinováno tak, aby mohlo sloužit jako spolehlivý stroj v sociálních interakcích.

Německý filozof **Helmuth Plessner** (1892–1985) v díle *Lachen und Weinen* (Smích a pláč, 1941) chápe pláč spolu se smíchem jako bytostné projevy člověka: „*Smích a pláč jsou výrazové formy, kterými v plném smyslu slova disponuje pouze člověk*“ (Plessner 1970, 31). Základním rysem, který smích a pláč od-

lišuje od podobných mimických výrazů zvířat, je jejich erupitivní charakter, kdy lidé ztrácejí kontrolu nad vlastním tělem i situací, v níž se ocitli a na níž smíchem nebo pláčem reagují. Člověk podle Plessnera vytváří svůj svět tak, aby z něj vyloučil vše, co by mohlo působit odpor lidským aktivitám ve světě, nebo působit dojmem cizosti a neutěšenosti. Pokud člověku v jeho úsilí svět klade odpor, nebo na něj svět dýchne cizotou a neutěšeností, reaguje pláčem (srov. Plessner 1970). Pláč zpravidla provází bolest a některé vypjaté emoce. Společnost a kultura ovšem pláč regulují. Některé kultury potlačují pláč chlapců a mužů na veřejnosti. Tak je tomu v mnoha západních zemích. Geert Hofstede a Gert Hofstede studují rozdíly mezi kulturami pomocí pěti různých dimenzí národních kultur. Jednou z dimenzí je maskulinní – femininní. Pro maskulinní národní kultury (například Japonsko, Rakousko a Venezuela) je typické, že pláčou děvčata a chlapci nikoli (Hofstede – Hofstede 2007, 107). Ovšem i v tomto ohledu dochází v průběhu času ke změnám. Podle Eliase došlo v Evropě k ztrátě schopnosti projevovat veřejně silné emoce. Ještě však do 17. století nebylo výjimkou, že muži na veřejnosti plakali. Dnes se to naopak považuje za společensky neakceptovatelné – pláčou děvčata, chlapci nikoli (Elias 1998, 27). To ovšem není kulturní univerzálie, například v papuánských společnostech je zcela běžné, že muži při veřejných událostech ukazují slzy.

Vztah genderových identit a lidského těla je klíčovou relací, která vymezuje schopnost jedinců vztahovat se vůči vnějšímu světu, zakotvit v jeho hodnotovém a normativním systému, socializovat se a nalézat vlastní místo ve společnosti. Vývoj moderní industrializované společnosti, která se zrodila z původního feudálního uspořádání, provázelo mnoho změn a jednou z nich byl i růst státní kontroly nad jedinci. Zejména od 18. století nabývají na významu poznatky vycházející z nově se konstituujících vědních oborů. Podle osvícenství měla věda spolu s šířením vědění přinést větší svobodu a nezávislost každému jedinci, avšak logicky též přinesla vyšší míru možnosti kontroly populace, vyplývající z aplikace těchto vědních disciplin do praxe. S ústupem religiozity se začalo lidské tělo stávat čím dál více cílem poznání, popisování, kontroly a disciplinace, ale i zdrojem symbolických hodnot. Díky rozvoji medicíny a novým anatomickým poznatkům se tělo stalo primárním dokladem mužské a ženské fyzické rozdílnosti.

Tělo jako flexibilní objekt sociální reality se proměňuje a vyvíjí v souvislosti se vztahem jedince a společnosti. Jak uvádí Michel Foucault v *Dějinách sexuality*, tělo kultury nepředchází, je jí vždy již konstituováno a regulováno (Foucault 1999). Je známo, že vnímání genderových rozdílů se v různých kulturách významně liší a že genderové stereotypy přebíráme enkulturací a socializací. Gender je tedy sociokulturní konstrukcí a nelze jej omezovat pouze na biologicky determinovanou proměnnou. Až do 18. století pohlaví neodkazovalo na dvě odlišná, nepoměřitelná těla, mužské a ženské, jak je chápeme dnes, ale na jedno tělo, které má dvě formy, jež jsou v hierarchickém vztahu. Mužská, dokonalejší forma, má orgány vytrčené z těla ven, zatímco ženská, méně dokonalá forma, má stejné orgány uvnitř těla (Bourdieu 2000, 17–18). Vaječníky

a varlata tak byly po dva tisíce let považovány za totožné orgány a byly označovány stejně (Laqueur 1999).

Ženské tělo bylo oproti mužskému považováno za nedokonalé a jeho zdůrazňovaná funkce byla reprodukční, přičemž možnost intelektuálního rozvoje byla dlouho popírána. Menstruace se chápala jako jakási periodická nemoc organismu. Řecký lékař Soranus z Efezu (přelom 1. a 2. století) tvrdil, že v létě ženy menstrují méně, než v zimě, což je způsobeno rozdílnou mírou odpařování, které se v těle odehrává v chladném a teplém počasí (Laqueur 1999, 37). Až na počátku 19. století se v důsledku rozvoje anatomie přiznala ženskému organismu rovnocennost. I nadále však, a to až do dnešních dnů, se biologická determinace žen posuzuje velmi silně v souvislosti s mateřstvím. Žena jako trpící matka obětuje své tělo dítěti. I v moderní společnosti se často setkáváme s přetrvávajícím přístupem k ženám, podle něhož se od nich očekává naprostá oddanost jejich biologické (a následně též sociální) roli matky, která pak vytvoří jejich hlavní zdroj identity. Žena se tedy stává vězněm vlastní biologické podstaty na pozadí genderových stereotypů, které vznikaly po staletí. Americká antropoložka **Sherry Beth Ortnerová** (narozena 1941) tvrdí, že se jedná o univerzální fenomén: *žena se má k muži jako příroda ke kultuře* (srov. Ortner 1998). S mateřskou rolí souvisí též připisování některých vlastností jako typicky ženských (například senzitivita, empatie, starostlivost, intuice, pasivita). V případě žen například Pierre Bourdieu hovoří o tzv. somatizaci nadvlády, kdy ženy mají tendenci chovat se v různých situacích jinak, než muži (Bourdieu 2000, 24–32). Mají tendenci se obrazně řečeno zmenšovat, zaujímat odlišný postoj tak, aby zabíraly méně prostoru, odlišně se dívat (klopení očí), držet hlavu, chodit, sedět (křížit nohy) atd. V případě mužů lze také hovořit o somatizaci nadvlády, jen v opačném smyslu. Jde o ztělesňování síly, tvrdosti a odolnosti. Vzhledem k opakování majoritně přijímaného chování škálovaného na pólech femininní – maskulinní je toto chování také zpětně potvrzováno a opakováno.

Zásadní příspěvky k ovládnutí těla předložil francouzský filozof **Michel Foucault** (1926–1984), který ve svých četných knihách věnoval pozornost různým aspektům biopolitiky, disciplinace a moci. V originálních analýzách odhaluje, jak se v evropských dějinách formovaly rozmanité mechanismy moci. K nejvýznamnějším publikacím tohoto typu se řadí *Histoire de la folie à l'âge classique* (Dějiny šílenství v klasickém věku, 1961), *Naissance de la clinique* (Zrození kliniky, 1963), třídílné *Histoire de la sexualité* (Dějiny sexuality, 1976–1984) a posmrtně vydaný soubor sorbonnských přednášek pod názvem *Naissance de la biopolitique* (Zrození biopolitiky, 2004). Biopolitikou rozumí racionalitu moderní moci nad populací, které je dosahováno dozorem a disciplínou. Dozor nad populací, který je uplatňován s aspirací na zlepšení života, se uskutečňuje vytvářením standardů, řízením sexuality a reprodukce, zájmem o normalitu a vylučováním chorob a anomálií. Na těchto principech podle Foucaulta stojí medicína, chirurgie, psychiatrie, sexuologie a podobně, které fungují ve službách biopolitiky.

Disciplinace je úsilím, které vyvíjejí rozmanité specializova-

né instituce (například škola) k přinucení lidského těla k poslušnosti. Tělo musí bezchybně fungovat jako stroj. Biopolitika souvisí s ambicí moderního státu posílit svou moc. Vývoj evropských sociálních a vědeckých institucí je propojen se zpředmětněním člověka a formami disciplinární a diskursivní moci. Subjekt je podle Foucaulta utvářen na základě působení tří typů praktik: (1) Praktiky rozdělení jsou založeny na existujících binárních schématech klasifikace (například normalita – deviace). (2) Praktiky vědecké klasifikace přiřazují každému jedinci místo ve společnosti jeho posouzením podle vědeckých klasifikací a pomocí vědeckých expertiz. (3) Praktiky subjektivizace přispívají k utváření subjektu tím, čím jedinec prochází a co na sebe nechává působit (například psychoanalýza, sexuální terapie) (Foucault 1999–2003, 2000). Foucault ve strhujících a pronikavých analýzách odhaluje, jak je definování člověka a jeho normality závislé na formách vědění a moci. V posmrtně vydané práci *Zrození biopolitiky* dal výraz konceptu *governmentality* (orig. *gouvernementalité*), kterým se míní racionalita vlády nad populací. Ta nachází svůj výraz v institucích, vědeckých expertízách a analýzách i v rozmanitých formách moci nad populací. Zastřešuje ji moderní stát jako administrativní aparát, který jako nejvyšší instance spravuje populaci.

Zájem o vztah těla, individua a společnosti vzbudilo též dílo *Surveiller et punir: Naissance de la prison* (Dohlížet a trestat: Kniha o zrodu vězení, 1975), které popisuje konkrétní trestní systémy jako sociální fenomény a zabývá se mechanismy, které instituce vězení používají a jimiž formují konkrétní čas, prostor i jeho obyvatele. Autor rozebírá, jak se měnil způsob trestání v průběhu staletí od dnes již opovrhovaného veřejného týrání a mučení těla, po aktuální přístup k trestání, které se stalo tou nejskrytější součástí trestního procesu a začalo se odehrávat výhradně za zavřenými dveřmi (Foucault 2000, 33–66). Podle Foucaulta na konci 19. století „*zmizelo tělo jako hlavní terč trestních represí*“ (Foucault 2000, 39), tresty se začaly přizpůsobovat individualitám provinilců a začaly se tak soudit duše delikventů. Od 19. století se trestní praktiky začaly stávat čím dál zdrženlivějšími ve vztahu k tělu. Pokud srovnáme například deportaci a mučení, vidíme, že v prvním případě jde především o omezení svobody individua. Tělo je v tomto případě součástí systému zbavování práva, omezování a zákazů, ale nikoli trpícím objektem. Trest tedy nutí trpět duši. Mučení je však fyzické utrpení, které dělá smrt viditelnou, bolestivou a dlouhou, a pokud k ní náhodou nedojde, způsobí doživotní stigmatizaci.

Zdánlivě nesouvisející téma otevírá ve své knize *The Body Silent* (Umlčené tělo, 1987) americký antropolog **Robert Francis Murphy** (1924–1990). Murphy trpěl nádorem, který byl lokalizován v hrudní části páteře, tedy přesně tam, kde se podle kmene Munduruků nachází sídlo duše. V uvedeném díle popisuje sociální historii paralytického onemocnění a následnou invaliditu jako sociální chorobu. Jakmile tělo přestává fungovat podle norem a očekávání, mění se kompletní sociální i komunikační schéma kolem něj, protože afunkce narušuje společenský řád. Jedinec se najednou redukuje na biologickou podstatu a začíná zastávat novou sociální roli – roli



Obr. 3. Ukázkou disciplinace lidského těla jsou například tance, kdy se lidské tělo musí pohybovat v předem daném rytmu a předepsaným způsobem. Singing ve vesnici Yawan, provincie Morobe, Papua-Nová Guinea. Autor: Martin Soukup.

pacienta. „Lidé postižení těžkou invaliditou představují lidskost redukovanou na její holé základy (...)“ (Murphy 2001, 13). Stejně jako vězení, je i nemocnice totální institucí, jež se stává místem života pacientů, kteří zde přijímají novou identitu nemocného člověka. Důsledkem nemoci těla jsou totiž mimo fyziologických změn mnohdy závažnější psychologické a sociální nesnáze, na které pacient není připraven. Ztrátou tělesné zdatnosti dochází k radikálnímu úbytku sebeúcty. Tělo umírá, mozek však zůstává plně funkční. Nemocnice jako instituce, obrazně řečeno, v podstatě funguje stejně jako dnešní trestní systém: ztráta autonomie, trestání duše i těla (v tomto případě však není smyslem trestat, ale pouze napravovat nemocné tělo na znovu mocné), potlačení sexuality a tělesných potřeb, institucionalizace a odosobněnost. Důsledkem obou systémů (trestních i nemocničních) je v podstatě získání negativní identity ve společnosti a následný dlouhý boj s touto stigmatizací. Znovunalezení svobody invalidního člověka pak tedy podle autora spočívá v osvobození od omezení kultury, v poodstoupení od svého prostředí a znovunalezení smyslu v tom, co a kde jsme.

S Foucaultovými studiemi rezonují též výzkumy stigmatizace, která jako typ sociální kontroly prostupuje napříč všemi typy sociokulturních regulativů. Porušení norem nebo vymykání se normalitě, může vést ke stigmatizaci jedinců. Sociolog Er-

ving Goffman (1922–1982) ve své analýze stigmatu odhaluje, že všude, kde existují normy identity, existuje sociální proces zvládnání stigmatu. Podle Goffmana jsme posedlí dojemem, který na druhé děláme, a proto máme soubor důmyslných strategií, jak se ukazovat světu, aby nás přijal jako normální. Manipulujeme svými stigmaty a svou případnou stigmatizovatelností – cíleně filtrujeme, co, jak a komu sdělujeme (Goffman 2003).

Teorie labelingu čerpá z předpokladu, že lidská identita se utváří v procesu interakce jedince s ostatními. V symbolickém interakcionismu je kladen důraz na analýzu jazyka a symbolických významů, využívaných v procesech sociální interakce. Hlavním představitelem symbolického interakcionismu byl **Georg Herbert Mead** (1863–1931), který je autorem klíčového díla *Mind, Self and Society* (Mysl, já a společnost, 1934). Základem sociálního jednání je podle něj schopnost používat jazyk, učit se a pracovat se symbolickými znaky v jazyku obsaženými. Výsledné lidské jednání závisí na subjektivních významech, které lidé přisuzují svému okolí i sami sobě. Náš způsob jednání je zároveň do značné míry ovlivněn naším vlastním odhadem toho, jak si myslíme, že od nás ostatní očekávají, že se budeme chovat. Lidské chování je tedy konstruováno na pozadí subjektivního rozumění situacím a není primárně determinováno prostředím. Deviace je tedy definována jako produkt myšlenek,

kteří lidé sdílejí, a deviantní nálepky jsou analyzovány jako sdílené významy, jež jsou přidělovány určitým osobám v rámci procesů sociální interakce. Deviaci tedy tvoří okolí, které stanovuje pravidla a určuje, že jejich překročení je mimo normu. **Edwin Lemert** (1912–1996) ve svých dílech dává sociální deviaci do souvislosti s činnostmi institucí sociální kontroly. Sociální patologie se podle něj vymezuje časově a místně, protože co je považováno za deviantní zde, v jiném čase a prostoru může být společensky potvrzováno. Většina deviantního chování je podle něj reakcí na sociální situaci (především v případech kulturního konfliktu). Lemert rozlišil dvě roviny deviaci: primární a sekundární. O primární deviaci hovoří tehdy, když jedinec porušuje normy bez toho, aby se sám cítil jako deviant. Změna nastává prostřednictvím reakce společnosti na deviaci. Pokud je člověk společností identifikován jako deviant a začne být sankcionován, mluvíme o sekundární deviaci. Individuum se s novou rolí může postupně identifikovat a kvalitativně měnit své chování. Tak vznikne systematická deviaci. Lemert tvrdí, že sociální kontrola vytváří nejméně tolik deviací, kolika se jí daří zabránit. Dílo *Outsiders* (Outsideři, 1963) **Howarda Beckera** (narozen 1928) popisuje, že v situaci, kdy je vynucováno dodržování pravidel, je osoba, která se tomuto systému nepodvolí, považována za outsidera. Deviaci tedy není označením pro spáchaný odsouzeníhodný čin, ale souvislost aplikace norem ze strany ostatních vůči provinilci. Labeling podle Beckera vytváří sebesplňující předpovědi (Munková 2004).

Obecně lze říci, že každá známá kultura adaptuje lidská těla svých příslušníků takovým způsobem, aby z nich učinila poslušné „stroje“, které budou bezchybně pracovat v nadindividuálním kulturním kontextu, do něž se každý jedinec narodí, a kterému musí přizpůsobit své tělesné pochody i ovládnutí těla (obr. 3).

SEMIOTIZACE TĚLA

Lidské tělo samo o sobě nenese žádné významy. Proces semiotizace nastává teprve vlivem kultury, kdy se částem těla přiřkládá nějaký význam. Patrné je to například u srdce, kterému se v rozmanitých kulturách přiřkládá určitý význam. Ve starověkém Egyptě se srdce pokládalo za sídlo duše, a proto jej po smrti člověka bohové vážili, aby posoudili míru jeho dobrých a špatných skutků. Srdce zemřelého bylo vyvažováno pštosím perem, které představovalo atribut bohyně pravdy Maat. Pokud bylo srdce těžší, odcházela duše zemřelého do podsvětí. V opačném případě ji pozřela Požíračka zesnulých: Ammut. V Knize mrtvých můžeme číst následující říkadlo (30 [B]) zemřelého (Vachala 2009, 64):

*„Ó mé srdce, které mám od své matky,
ó mé srdce, které mám od své matky,
ó mé srdce mých proměn!
Nevystupuj proti mně jako svědek,
nestav se proti mně před soudním dvorem,
nesnižuj mě před strážcem vah!*

*Jsi můj duch, který je v mém těle,
můj stvořitel, který léčí moje údy.
Kéž se odebereš na šťastné místo,
které je pro nás připraveno!*

*Nepošpiň moje jméno před poradním sborem,
který rozhoduje o vzkříšení lidí.*

*Bude to tak dobré pro nás i pro vyslýchajícího
a radostné pro soudce.*

*Nepronášej o mně lži
před největším bohem, Pánem Západu.
Pohleď, budeš povznesen a ospravedlněn!“*

Rozmanité výklady významu srdce skýtají i dějiny evropského myšlení. Řecký filozof **Aristotelés** (384–322 př. n. l.) chápal srdce jako místo zvláštního smyslového ústrojí a východisko veškerého pohybu. Srdce je zdrojem životního tepla, které umožňuje organismu zpracovávat potravu a vyživovat jej. Z něj proudí krev do všech částí těla a také do něj přicházejí informace ze všech smyslových orgánů a „v něm (...) musí být ústrojí, které je všem smyslovým ústrojím společné“ (Aristoteles 1984, 413). Mozek je pro Aristotela nejchladnější částí lidského těla. Pro západoevropský kulturní okruh se stalo srdce místem emocí, lásky, a duše. Říkáme si „věci od srdce“, máme „srdeční záležitosti“, občas „zlomené srdce“, „co na srdci, to na jazyku“ a francouzský filozof Blaise Pascal (1623–1662) mohl prohlásit: „srdce má své důvody, o kterých rozum vůbec neví“ (Pascal 1973, 58). Symbol srdce má důležité místo v křesťanské ikonografii. Tak například otec patristiky **Aurelius Augustinus** (354–430) popsal své obrácení na křesťanskou víru. Po rozhodném okamžiku děkuje Bohu slovy: „Ty však, Pane, dobrý a milosrdný, jsi se nade mnou slitoval, vztahuje svou ruku až do hlubiny mé smrti a ze dna srdce mého vyčistil jsi bahno zkaženosti“ (Augustin 1997, 261). Na mnoha místech Vyznání píše Augustin o srdci jako místu duše a sám se táže, jak se to stane, aby do jeho srdce zavítal Bůh (srov. například Augustin 1997, 15, 247).

Významný přínos pro studium semiotizace těla měla díla britské sociální antropoložky **Mary Douglasové** (1921–2007). Pozornost lidskému tělu věnovala již v díle *Purity and Danger* (Čistota a nebezpečí, 1966). Na řadě příkladů ukazuje, jak se tělo stává nositelem symbolických významů. „Tělo je komplexní struktura. Funkce jeho různých částí a jejich vztah poskytuje výchozí zdroj symbolů pro jiné komplexní struktury. Vůbec nemůžeme interpretovat obřady týkající se exkrementů, mateřského mléka, slin a dalších věcí, dokud nejsme připraveni vidět v těle symbol společnosti a chápat, že síly a nebezpečí připisované sociální struktuře, se v malém reprodukuji v lidském těle“ (Douglas 2001, 116). V knize na rozsáhlém etnografickém materiálu zkoumá povahu nečistoty jako kulturní konstrukce. Již v úvodu ke knize popisuje, jak se v kultuře semiotizují i nejelementárnější tělesné pochody. Ukazuje to na příkladu výkalů. Podle Douglasové úvahy o nich vždy zahrnují „vztah řádu k neuspořádanosti, bytí k nebytí, tvaru k beztvorosti (...)“ (Douglas 2001, 5).

Mary Douglasová však nebyla zdaleka první, kdo se věnoval antropologickému výkladu semiotizace těla. Za jejího předchůdce lze považovat francouzského sociologa **Roberta Herze** (1881–1915). Ten se semiotizaci těla věnoval ve studii *Préeminence de la main droite* (Převaha pravé ruky, 1909), kterou zasvětil fenoménu levorukosti a pravorukosti. Herz patřil k četným žákům francouzského sociologa **Émila Durkheima** (1858–1917), jehož vliv je patrný v Herzových nečetných dílech, která stačil připravit před svou předčasnou smrtí v zákopech první světové války. Studii zahájil slovy: „*Existuje snad dokonalejší podobnost než ta mezi našima dvěma rukama! A přesto jaká pozoruhodná nerovnost zde existuje. K pravé ruce míří pocty, lichotivá označení, výsady: koná, přikazuje, bere. Naopak levou rukou se opovrhuje a je jí vyhrazena role ponížené asistentky: sama nemůže dělat nic, pomáhá, podporuje, drží. Pravá ruka je symbolem a modelem veškeré aristokracie, levá ruka naopak plebejců*“ (Herz 1973, 3). Herz ukazuje, že biologická asymetrie, která spočívá ve vrozené dominanci jedné ruky, je základem, na němž kultura staví symbolické reprezentace. Vzhledem k tomu, že pravorukost je běžná, je to právě pravá ruka, které se zpravidla kulturně připisují kladné významy. Herz to ilustruje na australských Wulwangech nebo na Maorech. U nich pravá ruka symbolizuje život a sílu, levá ruka je symbolem smrti a slabosti (Herz 1973, 12–14).

U všech primátů jsou projevy pravorukosti a levorukosti přibližně v rovnováze. Pouze člověk je výrazně (90 %) pravostranně orientovaný (srov. Synek 1991, Wright 2001). Otázkou je, proč se ve všech lidských společnostech vyskytuje preference pravostrannosti před levostranností. Existuje mnoho domněnek. Předpokládá se, že pravostranná orientace má co do činění s tím, že jazyk vychází z levé mozkové hemisféry (Wright 2001, 8). Ve starší době kamenné byla polovina populace pravoruká a polovina levoruká (viz například Synek 1991, 17–18). V mladší době kamenné se počet levorukých snížil na minimum. Jiná hypotéza souvisí s kultem Slunce. Vychází z toho, že kulturní kolébka lidstva ležela na severní polokouli. Zde vyznávaný kult Slunce (bůh Re v Egyptě, též akkadský a mezopotamský bůh Šamaš, respektive Utu) zaujímal prvořadé místo kvůli svým životodárným účinkům. Tajuplný večerní „odchod“ Slunce za obzor si nikdo neuměl vysvětlit. Lidé věděli, že Slunce se vždy vrátí a objeví se na druhé straně obzoru, ale báli se, aby je jednoho dne bůh neopustil. Proto mu přicházeli vstříc a vítali jej naznačováním cesty, kterou urazilo. Ta směřovala od východu k západu a vedla po pravé straně jejich těl. Z toho důvodu bylo užívání levé ruky zakázáno, aby nepřivolalo nevěli bohů (Synek 1991, 49–50).

Ani křesťané se původně neorientovali podle rukou, ale podle světových stran. Důkazem je způsob stavby křesťanských kostelů. Ty jsou orientovány na východ. Před účastníky ranní bohoslužby leží východ (oltář), za nimi západ (vchod), vpravo jih a vlevo sever. Na severní straně (to znamená po jejich levé ruce) se Slunce nikdy nevyskytuje. Podobně v pozdním středověku byly nad vchody do kostela budovány tympanony. U soudních výjevů, které jsou na nich znázorněny, se z pohledu pozorovatele zlo vždy zobrazuje vlevo a dobro vpravo (Zocher 2006, 28–29).

Už **Jean Jacques Rousseau** (1712–1778) ve svém díle *Émile, ou De l'éducation* (Emil čili o vychování, 1762) nabádá rodiče, aby nechaly děti samy zvolit, kterou ruku budou využívat dominantně. Považoval nátlak na pravostrannou orientaci dětí za nevýhodný v oblasti sociálního a psychického vývoje.

Křesťanství zaujalo k leváctví prostřednictvím Písma odmítavý postoj, protože pravostrannost byla spojována s vidinou ráje, zatímco levostrannost s peklem. Postoj křesťanství k leváctví můžeme sledovat ve výrociích obsažených v Novém zákoně. Evangelium sv. Matouše říká: „(...) ovce postaví po své pravici, kozly po levici. Tehdy řekne král těm po své pravici: ‚Pojďte, požehnaní mého Otce, ujměte se království, které je pro vás připraveno od založení světa.‘ (...) Potom řekne těm po levici: ‚Pryč ode mě, vy zlořečení, do věčného ohně, který je připraven pro ďábla a jeho anděly!‘“ (Mt 25, 33–35, 41).

Pravý vyjadřuje v českém jazyce ekvivalent slova správný a bývá v mnoha jazycích spojován s právem a spravedlností. V angličtině *right* (*dexterity*) vyjadřuje správnost, šikovnost, německé *recht*, španělské *derecho*, nebo francouzské *droit* jsou všechno vyjádřeními správného a žádoucího. „*Proto-indoevropský jazyk, kterým se hovořilo 3000 let př. n. l., z něhož jsou odvozeny jazyky jako je sanskrt, řečtina a latina stejně jako mnoho evropských jazyků, měl pojem pro slovo ‚pravý‘, ale nikoli pro ‚levý‘, zřejmě kvůli tabu, spojovaným s touto polovinou těla. Když se následně v jazycích vyvinul výraz pro ‚levý‘, konotace byly obvykle děsivé*“ (Wright 2007, 6). *Lefthanded* v angličtině popisuje pojem levoruký i neobratný. Španělština využívá pro vyjádření levé slova *izquierda*. Sloveso *izquierdar* lze přeložit jako „jednat proti rozumu“, nebo „jednat nesmyslně“. Francouzské *gauche* znamená „levý“ i „nešikovný“. I v novověku, dokonce až do dvacátého století, byla levá ruka považována za méněcennou. Arabské slovo *jaman* („pravý“) bylo odvozeno od slovesa *jamma*, které znamená jít správně, jít pravou cestou. *Šimál* („levý“) znamená v přeneseném významu také „nešťastný“ (Drnková – Syllabová 1983, 8). Dříve se badatelé domnívali, že směr, jímž civilizace píše, vyjadřuje její stranovou orientaci. Měli za to, že pro pravorukost je typické psaní a čtení zleva doprava a pro levorukost naopak.

Obzvláštní důraz na pravostrannou orientaci kladou arabské kultury. V některých arabských zemích je dodnes levá ruka považována za nečistou, protože byla používána výhradně k hygieně. Ukazování levé ruky při jídle je v mnoha arabských kulturách považováno za nepřístojnost. Ani staří Římané leváctví „nepřáli“. Pokud chlapec při výcviku do římské legie projevoval preferenci v užívání levé ruky, byla mu přivazována k tělu, aby byl nucen naučit se používat ruku pravou. Jako levák by totiž mohl narušovat soudržnost legie.

K dalším asymetriím, které však nejsou na první pohled viditelné, řadíme levostranné uložení srdce. Významná je asymetrie papilárních čar na dlaních a konečcích prstů. Jak známo, ani lidský obličej není symetrický. Pokud fotografii rozpůlíme a složíme obličej ze dvou pravých, nebo levých stran, konečná podoba člověka na fotografii se změní. Podle výzkumů též souvisí symetrie mužského obličej se četností ženského orgasmu (srov. Barret – Dunbar – Lycett 2007; Moalem 2010).

Lidskému tělu a jeho částem jsou přiřazovány významy nejen

po celou dobu života jedince, ale rovněž po jeho smrti. Zacházení s ostatky mrtvých lze považovat za kulturní univerzálii a pohřbívání bytostně patří k člověku. V některých kulturách jsou ostatky zemřelých umístěny ve veřejném prostoru a vystaveny pohledům žijících. Ostatky se v tomto případě stávají konkrétními symboly. S takovými jevy se setkáváme v řadě původních kultur Nové Guineje. Již zmíněný Michael Leahy popisuje, že papuánské ženy z centrálních horských oblastí nosily pletené tašky, které se v dnešním pidginu označují slovem *bilum*. Ty sloužily jak k přepravě úrody ze zahrad, přenášení dětí, tak i k uchovávaní lebek zemřelých předků (Leahy 1991). Norský sociální antropolog **Frederik Barth** (narozen 1928), který uskutečnil terénní výzkum v horských oblastech Nové Guineje, líčí užívání kostí u komunity Baktaman jako konkrétních symbolů. Komunita Baktaman je součástí horského kmene Ok, který obývá provincii Western. Jejich kultura je typickou ukázkou této oblasti. Příslušníci komunit jsou subsistenčně závislí na produktech vypěstovaných na zahradách, na nichž získávají především taro. Zahrádkářství doplňují lovem a sběrem plodů a zdrojů potravy v lesích a řekách. Kromě toho, jak je v papuánských kulturách obvyklé, chovají domácí prasata. Jazykově jsou si všechny komunity kmene Ok velmi blízké, stejně jako celá jejich materiální kultura. Jak v této souvislosti píše Barth, „(...) *typy domů a oblečení jsou si až na pár průkazných rozdílů tak podobné, že fotografie z jedné vesnice by mohly být použity k ilustraci života v jiné*“ (Barth 1995, 2). Zásadním způsobem se však komunity liší v oblasti náboženského života, a to navzdory skutečnosti, že všechny skupiny Ok praktikují kult předků. Barth u Baktamanů našel dva druhy svatyní, ve kterých umísťovali relikvie. První svatyně se označuje Katiam a je zasvěcena loveckým trofejím a obětem za dobrý růst tara. Tuto svatyni mohou obývat někteří mužové. Zde se v *bilumech* uchovávají kosti prstů ruky, klíční kosti a kosti ze skeletu hrudi. Druhý typ svatyně se nazývá *Yolam* a je určen pro rituály spojené s válčením a pěstováním tara. Jedná se o neobývaný dům předků, v němž se uchovávají lebky a dlouhé kosti lidského skeletu. Samotná lebka reprezentuje předky bez ohledu na klan, z něhož pocházel jedinec, kterému lebka patřila. Lebka reprezentovala předky jako celek. Při rituálech se podle okolností barvila její čelní kost bílou nebo červenou barvou a příležitostně oběma. V jiných lokálních vesnicích se zachází s barvami i lebkami rozdílně, ačkoli se jedná o stejnou kulturu (srov. Barth 1995).

Význam přikládání tělesným ostatkům je obvyklý v mnoha kulturách. Rovněž v evropské kultuře se v době baroka objevil zvláštní způsob semiotizace ostatků ve veřejném prostoru. Jako *memento mori* vznikaly kostnice. Dobře známý je také fenomén ostatků svatých a zcela symbolické je ukřižované tělo Ježíše Krista, které se nachází nejen v kostelech a na poutních místech, ale snad v každé křesťanské domácnosti. Uvedený příklad z Nové Guineje ilustruje, jak lidská imaginace a kreativita rozmanitými způsoby uchopuje a semiotizuje jinak bezúčelný a bezsmyslný svět přírody.

Diskuzi o procesu semiotizace uzavřeme shrnutím studie *Measuring Up to Barbie* (Vyrovnávání se Barbie, 2007; první verze v roce 1995), kterou publikovali američtí antropologové Jacqueline Urlová a Alan Swedlund. Slavnou panenku Barbie



Obr. 4. Ukázkou semiotizace lidského těla je například symbol Ježíše přibitého na kříži. Ztvárnění ukřižovaného Ježíše v kostele ve vesnici Bundi, provincie Madang, Papua-Nová Guinea. Autor: Martin Soukup.

podrobili antropologickému výzkumu. Sledovali jednak sociokulturní klima, v němž se Barbie „zrodila“ a „vyrůstala“, jednak na ní provedli antropometrická měření. Autoři studie přesvědčivě doložili, že Barbie již v době svého zrodu v roce 1959 představovala „*emblem aspirací po bohatství, domácího bezpečí a nepoddajných genderových rolí, které ztělesňovaly vzkvetající poválečnou spotřební ekonomiku a její ideu amerického snu*“ (Urla – Swedlund 2007, 146). Barbie se stala reprezentací středostavovských hodnot. Koupě samotné panenky nestačila, Barbie má své oblečení, dům, nábytek, přátele, profese. Jako taková formovala představu děvčat o ideálním těle, o spotřebním chování, módě a spokojeném životě. Podstatnou část studie autoři věnovali antropometrickým měřením panenky, které dali do souvislosti s rozvojem antropometrie ve Spojených státech amerických. Základ pro formování představ o normálních tělesných proporcích leží v „Dublinově tabulce standardní výšky a váhy“, kterou její autor založil na statistických měřeních. Záhy se však proměnila v normu, které se snažili lidé přiblížit. Později vznikly na základě měření Američanů a Američanek sochy „Norm“ a „Norma“, které představovaly typické obyvatele Spojených států. Sochy se staly vzorem pro lidi, kteří se jim snažili přiblížit. Zásadním způsobem se však odlišovaly od poválečných modelů a modelek, kteří se pohybovali na molech a fotografovali pro módní časopisy. Jejich tělesné proporce neztělesňovaly Normu a Norma. Naopak Barbie modelkám odpovídala. Když autoři uvedené studie provedli antropometrická měření, zjistili, že Barbie má kromě výšky všechny tělesné proporce menší, než jaké po přepočtu odpovídají statistikám, které vede americká armáda u rekrutů. Příslušná měření u přítelky Kena neodhalila zvlášť významné rozdíly od armádních statistik. Stručně řečeno, panenka Barbie, která se stala ideálem dívek, má anorektickou postavu. Autoři proto tvrdí, že Barbie zásadním způsobem přispěla k „*tyranii štíhlosti*“, jak to nazvala americká spisovatelka **Kim Cherninová** (narozena 1940) (Urla – Swedlund 2007). Obecně lze konstatovat, že každá známá kultura připisuje lidskému tělu a jeho částem rozmanité významy (obr. 4). Ty

nacházejí svůj výraz například v představách o kráse, dokonalosti, patřičnosti a podobně. Jejich základ tvoří hodnotový systém kultury. Lze říci, že právě semiotizace lidského těla a jeho částí dává základ pro disciplinaci a úpravy lidského těla. Jinými slovy, považujeme ideovou složku kultury za její zcela nej důležitější součást, která nachází svůj výraz na úrovni sociokulturních regulativů a artefaktů.

Rozlišit jednotlivé úrovně lze přirozeně jen v teoretické abstrakci. Tělo jako artefakt, norma a význam tvoří dynamický komplexní celek. Demonstrovat to lze například na přístupu k menstruaci na Západě. Menstruace je ze své podstaty neutrálním fyziologickým procesem, který je v kultuře svébytným způsobem přetvořen v kulturní jev. Menstruace je na Západě do značné míry tabuizované téma, což se promítá do všech třech stanovených strukturálních úrovní. Na úrovni úprav lidského těla se běžně používají rozmanité absorpční hygienické pomůcky. Ty mimo jiné umožňují skrývat menstruaci před ostatními. Na úrovni disciplinace dochází v době menstruace k regulaci, nebo dokonce tabuizaci některých jinak běžných aktivit, jako je například pohlavní styk, nebo vstup do veřejných koupališť. Menstruaci samotnou lze disciplinovat užíváním hormonální antikoncepce, protože ta umožňuje její regulaci podle potřeby ženy nebo její úplné odstranění. Úroveň semiotizace můžeme například studovat pomocí reklam. Jejich rozbor jednoznačně odhaluje tabuizaci menstruace. Ale protože se jedná o citlivé téma, používají se v reklamách eufemizmy, když se v nich hovoří třeba o tekutině a ne o výtoku a krvi. Jinými slovy, tabuizace menstruace nachází svůj výraz ve všech třech stanovených strukturálních úrovních antropologického studia těla.

ZÁVĚR

Jak jsme konstatovali v úvodu studie, antropologie těla se systematicky zabývá rozmanitými aspekty a dimenzemi lidského těla, které je přirozeným a hlavním instrumentem člověka. Lidské tělo lze v souladu s antropologickým přístupem ke kultuře studovat na třech strukturálních úrovních, kdy je lze chápat jako artefakt, normu a význam. V této studii jsme se pokusili naznačit, v jakých širokých souvislostech lze lidské tělo na uvedených třech strukturálních úrovních zkoumat. Zcela záměrně jsme čerpali uvedené příklady z různých věd o člověku, společnosti a kultuře. Obraceli jsme tedy pozornost nejen k antropologickým poznatkům, ale také k psychologii, sociologii, biologii, historii, religionistice a filozofii. Vzhledem k tomu, že rozsah studie je limitován, ilustrovali jsme jednotlivé strukturální úrovně antropologického výzkumu těla takovými příklady a přístupy, které považujeme za inspirativní a hodné další pozornosti, a nemáme proto potřebu se k nim kriticky vyjadřovat. Věříme, že antropologie těla může přispět k holistickému studiu člověka, které je hlavní antropologickou aspirací.

LITERATURA

- Aristoteles (1984): *Člověk a příroda*. Praha: Svoboda.
- Augustin, Aurelius (1997): *Vyznání*. Praha: Kalich.
- Barth, Frederik (1995): *Cosmologies in the Making*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre (2000): *Nadvláda mužů*. Praha: Karolinum.
- Canning, Kathleen (1999): The Body as Method? Reflections on the Place of the Body in Gender History. *Gender and History*, 11(3), 499–513.
- Douglas, Mary (2001): *Purity and Danger*. London: Routledge.
- Drnková, Zdena – Syllabová, Růžena (1983): *Záhada leváctví a praváctví*. Praha: Avicenum.
- Elias, Norbert (1998): *O osamělosti umírajících*. Praha: Nakladatelství Franze Kafky.
- Elias, Norbert (2006): *O procesu civilizace, díl 1*. Praha: Argo.
- Elias, Norbert (2007): *O procesu civilizace, díl 2*. Praha: Argo.
- Foucault, Michel (1999): *Dějiny sexuality I. Vůle k vědění*. Praha: Hermann & synové.
- Foucault, Michel (2000): *Dohlížet a trestat: Kniha o zrodu vězení*. Praha: Dauphin.
- Foucault, Michel (2003): *Dějiny sexuality II. Užívání slasti*. Praha: Hermann & synové.
- Foucault, Michel (2003): *Dějiny sexuality III. Péče o sebe*. Praha: Hermann & synové.
- Goffman, Erving (2003): *Stigma*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Haviland, William (1990): *Cultural Anthropology*. Fort Worth: Holt, Rinehart and Winston.
- Herz, Robert (1973): The Pre-eminence of the Right Hand: A Study in Religious Polarity. In: Needham, Rodney, ed., *Right & Left*. Chicago: The University of Chicago Press, 3–31.
- Hofstede, Geert - Hofstede, Gert (2007): *Kultury a organizace: software lidské mysli*. Praha: Linde.
- Hogbin, Ian (1970): *The Island of Menstruating Man*. Prospect Heights: Waveland Press, Inc.
- Laqueur, Thomas (1999): *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*. London: Harvard University Press.
- Leahy, Michael (1991): *Explorations into Highland New Guinea, 1930–1935*. Tuscaloosa: The University of Alabama Press.
- Lévi-Strauss, Claude (1966): *Smutné tropy*. Praha: Odeon.
- Malina, Jaroslav, a kolektiv (2007): *Kruh prstenu: Světové dějiny sexuality, erotiky a lásky od počátků do současnosti v reálném životě, krásné literatuře, výtvarném umění a dílech českých malířů a sochařů inspirovaných obsahem této knihy, 1: „Celý svět“ kromě euroamerické civilizace*. Brno: Akademické nakladatelství CERM – Nakladatelství a vydavatelství NAUMA.
- Malina, Jaroslav a kolektiv (2009): *Antropologický slovník aneb co by mohl o člověku vědět každý člověk (s přihlédnutím k dějinám literatury a umění)*. Brno: Akademické nakladatelství CERM.
- Mauss, Marcel (1972): *Soziologie und Anthropologie. Band II*. München: Carl Hanser Verlag.
- Miner, Horace (1956): Body Ritual among the Nacirema. *American Anthropologist*, 58(3), 503–507.
- Munková, Gabriela (2004): *Sociální deviace*. Praha: Karolinum.
- Murphy, Robert (2001): *Umlčené tělo*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Newman, Philip – Boyd, David (1982): The Making of Man: Ritual and Meaning in Awa Male Initiation. In: Herdt, Gilbert, ed., *Rituals of Manhood: Male Initiation in Papua New Guinea*. Berkeley: University of California Press, 239–285.
- Ortner, Sherry (1998): Má se žena k muži jako příroda ke kultuře? In: Oates-Indruchová, Libora, ed., *Dívčí válka s ideologií*. Praha: Sociologické nakladatelství, 89–114.
- Pascal, Blaise (1973): *Myslenky*. Praha: Odeon.
- Pitts-Taylor, Victoria, ed. (2008): *Cultural Encyclopedia of the Body*. Westport: Greenwood Press.
- Plessner, Helmuth (1970): *Philosophische Anthropologie*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag GmbH.
- Renzetti, Claire – Curran, Daniel (2003): *Ženy, muži a společnost*. Praha: Karolinum.

- Rousseau, Jean Jacques (1926): *Emil: Čili o výchování*. Olomouc: R. Promberger.
- Skupník, Jaroslav (2007): *Kultury sexuality: Západ a ženská obrázka. Kulturně antropologická perspektiva*. In: Malina, Jaroslav, ed., *Panoráma antropologie biologické – sociální – kulturní: Modulové učební texty pro studenty antropologie a „příbuzných“ oborů*. Edice Scientia Nadace Universitas. Brno: Akademické nakladatelství CERM – Masarykova univerzita.
- Soukup, Václav (2011): *Antropologie: Teorie člověka a kultury*. Portál: Praha.
- Synek, František (1991): *Záhady levorukosti: Asymetrie u člověka*. Praha: Horizont.
- Urla, Jacqueline – Swedlund, Alan (2007): *Measuring Up to Barbie: Ideals of the Feminine Body in Popular Culture*. In: Podolefsky, Aaron – Brown, Peter, eds., *Applying Cultural Anthropology*. New York: McGraw-Hill, 145–155.
- Vachala, Břetislav (2009): *Staroegyptská Kniha mrtvých*. Praha: Dokořán.
- Vrhel, František (2002): *Antropologie sexuality: Sociokulturní hledisko*. In: Malina, Jaroslav, ed., *Panoráma biologické a sociokulturní antropologie: Modulové učební texty pro studenty antropologie a „příbuzných“ oborů, 4. svazek*. Edice Scientia Nadace Universitas Masarykiana. Brno: Masarykova univerzita v Brně – Nakladatelství a vydavatelství NAUMA.
- Wright, Ed (2007): *Left-Handed History of the World*. London: Murdoch Books.
- Zoche, Hermann-Josef (2006): *Vidím svět i z druhé strany: Mimořádné schopnosti leváků*. Praha: Euromedia Group – Ikar.

AUTOŘI

Balcerová, Michaela (17.6. 1985, Praha), absolventka Filozofické

fakulty Univerzity Karlovy v Praze, současně studuje psychologii na Pražské vysoké škole psychosociálních studií. Předmětem jejího odborného zájmu je především oblast psychosomatiky, arteterapie a terapie zaměřené na tělo. Zvláštní pozornost věnuje kulturologické reflexi těla.

Kontakt: Mgr. Michaela Balcerová, Pražská vysoká škola psychosociálních studií, Hekrova 805, 149 00, Praha 4-Háje, e-mail: michaela.balcerova@gmail.com

Soukup, Martin (26. 3. 1977, Praha), český kulturolog a kulturní antropolog. Absolvoval obor kulturologie na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze. Zde v současnosti působí jako odborný asistent. Kromě toho působí na Pražské vysoké škole psychosociálních studií. Hlavní odborný zájem zaměřuje na dějiny a metodologii sociokulturní antropologie, biokulturologie a filozofie člověka a kultury. Zvláštní pozornost věnuje kulturní oblasti Melanésie. V roce 2009 uskutečnil tři antropologické sondy v lokálních kulturách Papuy-Nové Guineje. Kromě dílčích odborných studií publikoval učebnici *Základy kulturní antropologie* (2009) a monografii *Biokulturologie: Evoluce a kultura* (2010). Je členem *American Anthropological Association* a *Human Behavior and Evolution Society*.

Kontakt: PhDr. Martin Soukup, Ph.D., Katedra teorie kultury (kulturologie) Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze, Celetná 20, 110 00, Praha 1, e-mail: martin.soukup@ff.cuni.cz.