

## CIAŁO JAKO OBSZAR REFLEKSJI NAUKOWEJ I JAKO PROJEKT

## THE BODY AS THE AREA OF SCIENTIFIC REFLECTION AND AS THE PROJECT

Urszula Kluczyńska

Katedra i Zakład Edukacji Medycznej, Uniwersytet Medyczny im. Karola Marcinkowskiego w Poznaniu

DOI: <https://doi.org/10.20883/ppnoz.2016.11>

## STRESZCZENIE

Celem artykułu jest analiza sposobów, jakimi jednostki poprzez różne formy modyfikacji ciała konstruują projekt siebie. W artykule przybliżono sposób w jaki ciało stało się obszarem analiz naukowych i opisano ciało jako obszar wpisywania znaczeń. Przybliżono sposoby i funkcje modyfikacji ciała – zarówno te, które określane są jako rutynowe i normatywne (makijaż), jak i te bardziej radykalne (tatuowanie, kolczykowanie, skaryfikacje) oraz uwzględniono ich zmienność znaczeniową. Opisano również kwestię ubioru, który staje się nową granicą zanurzenia cielesności w kulturze i przejmuje funkcje, które pełniła skóra.

**Słowa kluczowe:** ciało, modyfikacje ciała, tatuaż, ubiór, skóra.

## ABSTRACT

The main aim of the article is to describe the ways body modifications allow people to construct self project. In the article, the body is analyzed as an area of scientific reflection. What is more, the motives and functions of body modification are described. Not only normative (e.g. make up) but also more radical body modifications (e.g. tattoo, body piercing, scarification) are analyzed. The author also tries to describe the social meaning of clothes and their relation to the social role of the skin.

**Keywords:** body, body modification, tattoo, clothes, skin.

277

## Wstęp

Ciało jest czymś więcej niż biologicznym wymiarem naszego istnienia, jest zanurzone w kulturze. W kulturze indywidualizmu [1] ciało stało się bowiem sposobem na stwarzanie i wyrażanie siebie, nośnikiem znaczeń, i „w coraz mniejszym stopniu funkcjonuje poza samowrotną logiką systemów nowoczesności, jako zewnętrzne i »dane«, a w coraz większym stopniu samo jest refleksyjnie mobilizowane. Wszystko to, co może przypominać masowy pęd ku narcystycznej kultywacji wyglądu ciała, jest w istocie wyrazem dużo głębszej troski o czynne konstruowanie i kontrolę nad ciałem” [2]. Przekształcamy nasze ciała, czujemy możliwość – a czasami wręcz powinność – odróżniania się, ale i kontrolowania naszego ciała. Oddajemy się praktykom cielesnym, które pozwalają nam być czytelnym dla innych – również w kontekście genderowym – oraz definiować nas samych.

## Ciało w refleksji naukowej

Jesteśmy spadkobiercami Kartezjusza. Kartezjańskie rozważania dotyczące dualistycznej natury człowieka cielesnej i duchowej odbiły swe piętno w sposobie myślenia o czło-

wieku [3–5]. Ów podział można dostrzec już u presokratyków, Platona i w grecko-chrześcijańskiej tradycji, gdzie ciało było przeszkodą w funkcjonowaniu duszy, jednak to Kartezjusz utrwalił owo dualistyczne myślenie o człowieku [6]. Oddzielenie cielesności od duchowości stało się punktem wyjścia dla wielu dalszych rozważań, a przekonanie o hierarchii w owym dualistycznym podziale i traktowania duchowości, umysłu jako czegoś „ważniejszego” od cielesności, godnego większej uwagi, niesie za sobą istotne konsekwencje: kartezjański podmiot przede wszystkim myśli, a ciało jest czymś drugorzędnym. Choć ciało jest czymś, bez czego „ja” nie może istnieć, albowiem dusza jest w nim „umieszczona”, kartezjańskie ciało jest zaledwie narzędziem, nośnikiem umysłu, który nad nim panuje. To nie ciało, lecz umysł określa tym sposobem człowieka jako istotę społeczną. Refleksje Kartezjusza miały istotny wpływ na traktowanie ciała w nauce. Przede wszystkim ciało – przeciwstawiane umysłowi – nie było tym sposobem postrzegane jako istotny obszar analiz nauk społecznych. Ponadto umocniły hierarchiczny porządek płci, gdyż dwa nierównorzędne obszary zostały przypisane obu płciom: mężczyźni zostali utożsamieni z rozumem, kobiety

– z ciałem. Podział ten uprawomocniany przez dychotomię kultura/natura wskazywał „miejsce” człowieka w rzeczywistości społecznej w zależności od płci i umacniał hierarchiczny porządek, czyli męską dominację, a jednocześnie wzmacniał dualistyczną koncepcję płci [7, 8].

To refleksja antropologiczna wyszła poza biologiczny wymiar ciała i nadała mu również wymiar społeczny, jednak jak pisze Douglas: „możliwości ciała jako środka wyrazu są ograniczone poprzez kontrolę wynikającą z systemu społecznego” [9]. „Ciało społeczne określa sposób, w jaki postrzegamy ciało fizyczne. Fizyczne doświadczenie ciała, zmodyfikowane przez kategorie społeczne, poprzez które ciało jest poznawane, umacnia szczególne spojrzenie na społeczeństwo” [9]. Ciało jest obrazem systemu społecznego, ponieważ „pomiędzy tymi dwoma rodzajami doświadczenia ciała zachodzi ciągła wymiana znaczeń w taki sposób, że jedno wzmacnia kategorie drugiego. W rezultacie tej interakcji samo ciało staje się wysoce ograniczonym środkiem wyrazu. Formy jakie przyjmuje w ruchu lub w spoczynku na wieloraki sposób wyrażają naciski społeczne. Pielęgnacja ciała, jego strzyżenie, karmienie, terapia, teorie na temat ilości snu i ćwiczeń fizycznych, fazy rozwojowe przez jakie przechodzi, jego odporność na ból, długość życia, wszystkie kategorie kulturowe, w których jest postrzegane, muszą być skorelowane z kategoriami, w których postrzegane jest społeczeństwo w takim stopniu, w jakim te ostatnie czerpią z tej samej przetworzonej kulturowo idei ciała” [9]. W analizach Douglas ciało jest metaforą społeczeństwa, a granice ciała [10] są ukazaniem granic społeczeństwa, kontrola nad ciałem jest bowiem „wyrazem mechanizmów kontroli społecznej” [9]. Im bardziej zdefiniowane struktura ról i hierarchia, tym bardziej cenione są sformalizowane zachowania. Formalność wskazuje na społeczny dystans i odnosi się do sfery publicznej, z kolei nieformalność – do strefy intymnej, prywatnej. W zależności od strefy, w której porusza się jednostka, różne są zatem społeczne wymogi kontroli ciała i jego granic, które ponadto, w pewnym dopuszczalnym zakresie – są zależne od jednostki [9]. Warto podkreślić, że analizy Douglas przyczyniły się do postrzegania ciała w refleksji naukowej jako obiektu konstruowanego społecznie [11].

Schilling pisze o „nieobecnej obecności” ciała w refleksji socjologicznej. Zwraca on uwagę, że marginalizowana teoria ciała, określona przez Turnera jako „sekretne historia ciała w społecznej teorii” [12], była obecna w pracach Marksa, Engelsa, Webera i rozwijana przez Nietzschego, Eliasa, Marcusego i Foucaulta. O cielesnych potrzebach pisał Simmel, a Durkheima interesowało, jak fakty społeczne są zawarte w cielesnych dyspozycjach jednostek [11]. Prace

Marksa dotyczyły rozwoju kapitalistycznej technologii i jej wpływu na ciała klas pracujących, a zatem ich podporządkowanie maszynom, a Webera – analizy dotyczące biurokratycznej racjonalizacji ciał [11]. Choć „ojcowie socjologii” nie traktowali ciała jako obszaru analiz, to nie zostało ono całkowicie wykluczone. Nie powstała jednak żadna spójna teoria cielesności, do której stosunek nadal pozostawał ambiwalentny, wręcz schizofreniczny [11].

Ciało pojawiło się w refleksji socjologicznej jako istotny obszar analiz w latach 80. XX wieku [7, 11, 13, 14]. Przemiany społeczno-kulturowe i naukowe przyczyniły się do wzrostu zainteresowania ciałem i dostrzeżenia jego istotności dla człowieka. Shilling [11] wskazuje na kilka przyczyn takiego stanu rzeczy. Przede wszystkim to feministki zwróciły uwagę na ciało, głównie na ciało kobiece, które powinno zostać „uwolnione” spod męskiej kontroli i dominacji. Cieleśność stała się bowiem bardziej „obciążająca” dla kobiet. Przede wszystkim podział kultura/natura, a zatem utożsamianie męskości z umysłem, a kobiety z cielesnością, spowodował, że kobiety były postrzegane głównie poprzez biologiczny pryzmat swych ciał, a zatem zwłaszcza przez aspekt rozrodczości i jako opiekunki innych ciał. Biologiczność ciał została wskazana jako źródło patriarchy. Kobiety, postrzegane jako cielesne, były jednak pozbawione kontroli nad ową cielesnością. Macierzyństwo było/jest określane jako wymóg i obowiązek, jednak kobiety zażądały możliwości kontroli nad tą kwestią, a tym samym – nad swymi ciałami. Tematyka kontroli urodzeń i aborcji pojawiła się w dyskursie politycznym (choć na różne sposoby słuszność tych głosów była podważana lub negowana), feministki mówiły o przeciążeniu kobiecych ciał, których potrzeby realizowane były dopiero po zaspokojeniu potrzeb ciał dzieci i mężów. Kobiety chciały „odzyskać” swe ciała, które zostały zawłaszczone. Jednocześnie uwaga zwrócona na ciało pozwoliła mężczyznom poczuć się bardziej ucieleśnionym. Podczas gdy kobiety „uwalniały się” od „konieczności” ciała, mężczyźni mieli możliwość „zwrócenia się” ku ciału i potraktowania cielesności jako istotnego obszaru tożsamości, a przede wszystkim – w kontekście studiów nad męskością – obszaru refleksji naukowej.

W naszej kulturze ciało jest upłciowione [11]. Zarówno w kontekście starości, konsumpcji i kontroli ciała, ciało nie tylko jest ciałem, ale jest ciałem mężczyzny lub kobiety. Ciało nie pojawiło się w refleksji socjologicznej jako byt neutralny, lecz jako obszar kobiecości i męskości, jako obszar dominacji i kontroli w obrębie płci. Ciało uwikłane jest w płęć, możemy doświadczać opresji i kontroli ciała w przestrzeni publicznej i prywatnej poprzez postrzeganie go przez pryzmat płci (biologicznej), a zatem i oczekiwań

kulturowych wobec różnych ciał: ciał kobiet, mężczyzn, dzieci, ciał niejednoznacznych. Binarność płci prowadzi i do binarności ciał, a co najmniej – oczekiwań owej binarności. Ciała dzieci nie są jeszcze tak jednoznaczne i dlatego nijakie, lecz dążą do określenia według społecznie akceptowanych norm, w kierunku zachowań i wyglądu, który aprobuje dane społeczeństwo. Są jeszcze ciała niejednoznaczne, ciała łączące w sobie spektrum płciowości. Te ciała są zwykle powszechnie nieakceptowane, są poza „normą”, a zatem zagrażają pewnemu porządkowi i odbierają jednoznaczność dominacji ciał męskich w naszej kulturze. Od tych ciał oczekuje się, że zajmą inną przestrzeń publiczną i prywatną, określoną jako właściwą dla danej płci poprzez pryzmat „biologicznej normy”. Biologia odbierana jest bowiem jako bezdyskusyjne prawo i nakaz, nie wybór, jako siła, z którą się nie dyskutuje, choć można próbować [11]. Dziś jednak ciało coraz częściej staje się projektem tożsamościowym, wyrażającym „ja”.

### Ciało jako obszar wpisywania znaczeń

Skóra jest granicą, gdyż oddziela nas od otaczającego świata. Skóra zmienia się, starzeje, chroni, odbiera bodźce, czuje, reaguje, jest nami i coś o nas mówi. Jest granicą, którą upiększamy, malujemy, tatuujemy, ozdabiamy, której często w wielu obszarach „dodajemy” kolejną granicę – ubiór. Skórę poddajemy szeregom modyfikacji, które określane są jako rutynowe i normatywne (golenie, kosmetyzowanie, opalanie), ale także jako bardziej radykalne (tatuowanie, kolczykowanie, skaryfikacje). Ekstremalne modyfikacje ciała, które nie mają swej tradycji w kulturze zachodniej, są często postrzegane jako radykalne i piętnujące, często ze względu na historyczny związek z grupami określanymi jako dewianci. Jako właściwe, naturalne ciało postrzega się ciało nieskazitelne, czyste, „nieoznakowane” [15].

### Ozdabianie ciała – tatuowanie i ekstremalne modyfikacje

Najbardziej popularną formą modyfikacji ciała jest makijaż. Jego celem było i jest tuszowanie mankamentów oraz podkreślanie cech urody, które pozwalają wpisać się w panujące wzorce piękna [8]. Makijaż – jeśli nie jest permanentny – charakteryzuje się chwilowością i zmiennością, daje możliwość wyrazu, ale jednocześnie niesie możliwość zmiany. Najbardziej trwałą formą malowania ciała jest tatuaż. Oba sposoby ozdabiania ciała są nośnikami szeregu znaczeń, w tym statusu, płci, przynależności do określonej grupy.

W wielu społeczeństwach pierwotnych tatuaż pełnił funkcję ubioru [7], był znakiem, czytelną informacją dla „swoich” i „obcych”. Informacje o jednostce były wpi-

sywane w ciało. W społecznościach przedpiśmiennych „znakowanie” ciała miało charakter zbiorowy i zwykle obligatoryjny. W tradycyjnych kulturach tatuaze miały często gwarantować dobre zdrowie lub chronić, a zatem pełnić funkcję amuletu, były również znakami przejścia kolejnych etapów życia [16]. W starożytnej Grecji tatuaz, zapożyczony od „barbarzyńców”, wykorzystywany był przede wszystkim do naznaczania „innych” – niewolników oraz kryminalistów [17]. Został on przejęty również przez Rzymian [18], którzy wykorzystywali go jako mechanizm kontroli społecznej [19]. Znaczenie tatuazu jako symbolu winy i własności przypisane w Grecji funkcjonowało również w średniowiecznej Europie. Pierwsze wyraźne zmiany w znaczeniu tatuazu pojawiły się w okresie wojny secesyjnej, kiedy to tatuowanie ciała stało się praktyką akceptowaną wśród żołnierzy, informującą o opowiedzeniu się za daną stroną walk i związaną z „oddaniem” sprawie [18]. Zmiana zaszła również w odniesieniu do tatuowania kryminalistów, którzy poddawali się tej praktyce dobrowolnie, a zatem tatuaz nie tyle był piętnem [20], co świadectwem przestępstwa i znakiem odczytywanym przez kryminalistów umożliwiającym im przypisanie określonej pozycji [18]. Z końcem XIX wieku osobami, które miały tatuaze byli przede wszystkim kryminaliści, żeglarze oraz ludność klasy robotniczej [21]. Moda na tatuowanie ciała rozpowszechniła się jednak z czasem w wyższych klasach w Anglii i Stanach Zjednoczonych, choć w niższych klasach tatuaz łączony był z dewiacją [22]. Po II wojnie światowej tatuaz był kojarzony przede wszystkim z klasą robotniczą, gangami lub pijakami, choć jednocześnie stał się jedną z najbardziej popularnych form buntu młodzieży i elementem subkultury hipisowskiej oraz rockowej [18]. W latach 80. XX wieku ruchy gejowskie oraz subkultura punk przejęły inwazyjne modyfikacje ciała jako formę protestu przeciwko konserwatywnym normom klasy średniej [15]. Z czasem modyfikacje ciała stały się elementem wskazującym na przynależność do różnych subkultur, formą wyrazu artystycznego [23], elementem kultury konsumpcji [24] i mody [16], a także bardziej zindywidualizowanymi sposobami samookreślenia.

W przeszłości częściej to mężczyźni – zwłaszcza z określonych grup – niż kobiety tatuowali swe ciała. Badacze podkreślają, że kobiety częściej umiejscawiają tatuaz na udzie, pośladkach, torsie czy piersiach, a zatem obszarach, które można łatwiej ukryć, podczas gdy mężczyźni robią je na częściach eksponowanych partiach ciała, jak np. ramiona [18]. Starsze badania wskazują, że tatuaz, zwłaszcza pokrywający znaczną część ciała kobiety, traktowany jest jako anomalia [20], w związku z czym kobiety zwykle decydowały się na umieszczanie tatuazy – będących zwykle

wyrazem miłości – w miejscach niewidocznych dla innych [25]. Obecnie jednak równie często kobiety poddają się tej praktyce, a niektóre źródła donoszą, że nawet częściej niż mężczyźni [26]. Co więcej, kobiety stosują również tatuaż pokrywający znaczne obszary ciała, widząc w tym sposób wyróżnienia się z tłumu, zaangażowania w alternatywne formy komunikacji, a także akt prowokacji wobec stereotypów genderowych [27]. Patterson i Schroeder [28] określają zjawisko mocnego wytatuowania kobiet jako *refiguration*, czyli przekształcenie piękna ciała. Ze względu na pewne istotne społeczne, etyczne czy duchowe kwestie kobiety czynią się „brzydkimi” w odniesieniu do konwencjonalnych standardów piękna [29], a zatem tatuowanie i inne modyfikacje ciała mogą stanowić dla nich formę buntu.

Tatuaż oraz modyfikacje ciała są w kulturze zachodniej historycznie postrzegane jako „męskie”, interpretowane jako symbol odporności na ból, odwagi oraz innych atrybutów stereotypowo przypisywanych mężczyznom. Reżim piękna ciała wydaje się też bardziej wymagający wobec kobiet, sposoby wyrazu przez ciało są odnoszone do konwencjonalnych standardów piękna i zwykle wykluczają formy „okaleczania” ciała, gdyż czyni je to „brzydkimi”. Tradycyjnie blizny na ciele mężczyzny przynoszą chwałę, kobiecie odbierają piękno. Wartość kobiety jest bowiem dużo częściej stereotypowo postrzegana przez piękno jej ciała i wpisanie w aktualne standardy. Piękny mężczyzna nie musi być „ładny”, gdyż często nie za pomocą takich atrybutów definiowane jest jego piękno. Coraz częściej badacze podkreślają jednak, że nie jest możliwe klasyfikowanie tatuujących swe ciała osób na podstawie płci, wieku czy klasy, gdyż ludzie w wszystkich tych grup tatuują swe ciała w różnym zakresie i z różnych powodów [30].

### Motywy i funkcje modyfikacji ciał

Wyróżnić można cztery podstawowe funkcje tatuażu: rytualną, która jest fizycznym dowodem istotnego wydarzenia życiowego; identyfikacyjną, gdzie symbol na ciele pozwala przypisać jednostkę do pewnej grupy (może to być grupa subkultury, ale też imię partnera lub partnerki); ochronną, gdzie tatuaż stanowi talizman mający chronić od zła lub określonej krzywdy; oraz ozdobną, czyli dekorowanie ciała [31, 32].

Zespół badaczy [33] przeanalizował – na bazie dostępnej literatury przedmiotu i aktualnych badań – jednostkowe motywy tatuowania i kolczykowania ciała. W ramach analiz wyróżniono następujące kategorie: piękno, sztuka i moda; wyrażanie indywidualności i jednostkowej tożsamości (jako jeden z najczęściej podkreślanych motywów);

tworzenie indywidualnych narracji (jako osobiste katharsis, forma ekspresji wyznawanych wartości i doświadczeń oraz rytuał przejścia); forma testowania wytrzymałości fizycznej, bólu; forma przynależności grupowej i zaangażowania; wyraz oporu (protest przeciwko rodzicom czy społeczeństwu); forma duchowej i kulturowej tradycji; uzależnienie od tatuowania (tzw. kolekcjonerzy tatuaży); motywacja o podłożu seksualnym (tatuowanie sutków, genitaliów jako forma dekoracji, ale także stymulacji seksualnej); brak określonego powodu – impuls.

Inni badacze [30], analizując rynek tatuażu, wyróżniła trzy grupy osób decydujące się na tatuaże, które cechował różny stopień zaangażowania w tę praktykę. Pierwsza grupa decyduje się na tatuaż ze względów estetycznych, związanych z dominującą modą, gdzie symbolika tatuażu nie ma znaczenia, a umieszczane są one najczęściej na częściach ciała, które można łatwo ukryć, jak ramię lub udo. Druga grupa osób decyduje się na tatuaże, które są znakami indywidualnych wydarzeń życiowych lub mają istotne znaczenie symboliczne dla jednostki. Osoby te nie tatuują części ciała, których nie można zakryć, jak twarz czy dłonie, głównie ze względu na fakt, że utrudniałoby im to swobodne funkcjonowanie w głównonurtowej sferze społecznej i podejmowanie pracy bez poczucia piętna, które nadal towarzyszy osobom decydującym się na znaczne modyfikacje ciała. Trzecia grupa to osoby, które nie postrzegają siebie jako „mające tatuaż”, ale „będące wytatuowane”. Osoby te są kolekcjonerami tatuaży, zapisują swoje ciała symbolicznymi kodami i zwykle przekraczają granicę i tatuują twarz oraz dłonie, czyli obszary ciała, których nie można zakryć. Konsekwencją tych decyzji jest dobrowolne wyłączenie się z głównego nurtu [30].

Współcześnie tatuowanie ciała jest formą ozdabiania, a zatem estetyzacji ciała, ale dla wielu osób jest również sposobem manifestowania i wizualizowania swojej tożsamości, gdyż tatuaż może być znakiem „ja”, „który pozwala uchwycić i utrwalić treści swojej tożsamości, przeżycia, emocje czy przemyślenia” [34]. Tatuaż jest czytelny dla innych dzięki ikoniczności, ale jednocześnie – ponieważ jest otwarty na interpretację – daje jednostce możliwość wpisania weń znaczeń w sposób zindywidualizowany. Dziuban, analizując tatuowanie ciała, wskazała, że bardzo często osoby uczestniczą w tworzeniu tatuaży, a zatem „nasycają tatuaże osobistymi znaczeniami i treściami własnej tożsamości” [34] poprzez udział w projektowaniu obrazu zamieszczonego na skórze lub przez akt wyboru wzoru i nadania mu zindywidualizowanych znaczeń. Tatuowanie ciała może stanowić „znaczący akt określania siebie poza wszelkimi determinantami, dotarcia do jakiejś formy „prawdziwego ja”, może być potraktowane „jako

gest symbolicznego potwierdzenia, czy zadeklarowania tak rozumianej tożsamości” [34], to również akt wolności, wolności wyboru formy ekspresji, gdyż tatuaż „niesie za sobą klarowny komunikat, informujący samą jednostkę jak i jej otoczenie, że ma ona odwagę być sobą, kształtować siebie oraz swoje ciało zgodnie z własnym uznaniem i poza wszelkimi determinacjami czy raczej właśnie – wbrew wszelkim ograniczającym ją dotychczas determinacjom” [34]. Badaczki, analizując niewielką grupę 26-osobową, modyfikując swe ciała, zwróciły uwagę, że osoby te charakteryzowały się wysoką samooceną, ponadto na wysokim poziomie plasował się subiektywny odbiór siebie jako osoby pod dokonaniem modyfikacji, a zatem osoby te traktowały zmianę nie tylko jako formę ozdoby, ale również sposób wyrażania siebie [35].

Dziś tatuowanie, piercing czy inne modyfikacje ciała nie noszą za sobą zwykle funkcji, które pełniły w społecznościach pierwotnych [36, 37]. Nie są wykorzystywane w ramach rytuałów inicjacyjnych, którym poddawane były osoby danej społeczności [38], choć oczywiście nie można wykluczyć roli rytualnej [39], to jednak zmienił się wymiar tych działań z grupowego na indywidualny. To jednostka może interpretować modyfikacje ciała jako rytuał, symboliczne przejście, zmianę, lecz dzieje się to w obrębie jej biografii, jej historii i w ramach jej interpretacji. Współcześnie modyfikacje ciała mają głównie charakter indywidualny, ich celem jest nie tyle wyrażanie przynależności grupowej, co ekspresji jednostkowej tożsamości [40]. Można oczywiście zastanowić się, w jakim stopniu modyfikacje ciała są sposobem na przynależność do grupy, w tym przypadku grupy osób modyfikujących swe ciała, jednak trafne wydaje się tu spostrzeżenie Sweetmana [40], że jest to grupa tak różnorodna, że właściwie osoby te łączy tylko wspólne zainteresowanie – modyfikowanie ciała. Warto również podkreślić, że dziś tatuowanie nie ma charakteru obligatoryjnego, a zatem podczas gdy przymusowy tatuaż był formą kontroli innych nad ciałem, tatuaż wykonany z własnej woli może być postrzegany raczej jako zawłaszczenie i reinterpretacja historycznych regulatorów w celu przywrócenia przez jednostkę kontroli nad swym ciałem [18] i to jednostka może nadawać znaczenia dokonywanym modyfikacjom.

Modyfikacje ciała mogą stanowić formę wyrażania jednostkowej tożsamości, „pracy tożsamościowej” polegającej na „wpisywaniu treści tożsamości w powierzchnię własnego ciała” [34], która w naszej rzeczywistości może szybko się dezaktualizować, w związku z czym praca ta jest procesem wpisywania, dezaktualizowania i aktualizowania znaczeń. Modyfikacje ciała (m.in. tatuaż, piercing, skaryfikacje) mogą być zatem sposobem na stworzenia ze swego ciała projektu, w ramach którego jednostki „za-

kotwicząją” swe tożsamości i rozwijają „spójną indywidualną narrację” [40]. Modyfikacje ciała można traktować również jako modę, a zatem praktykę konsumencką, w której ludzie poszukują piękna swojego ciała za pomocą aktualnych norm modowych, przez co zachowanie to staje się fenomenem konsumpcyjnym o charakterze masowym [40]. Jak podkreśla Drozdowski [39], skaryfikacje, jako jedne z typów modyfikacji ciała, których celem jest stworzenie określonych blizn na ciele, nie wpisują się w założenia hedonistycznej kultury współczesnej, gdyż powodują ból, a nie przyjemność. Ów ból, będący elementem modyfikowania ciała, z którym związane są pewne obawy osób decydujących się na zabiegi [40], może być jednak uwznioślony, odczytywany w wymiarze duchowym, a także w wymiarze biomedycznym – jako problem techniczny [41]. Należy jednak zaznaczyć, że modyfikacje ciała mogą być nie tylko modą, ale stanowić wyraz sprzeciwu wobec panującej mody, która łączy się ze zmiennością (*anti-fashion*) [40], gdyż ich charakter podkreśla raczej symboliczny wyraz społecznej i kulturowej stałości. Skaryfikacje, a także tatuaże są trudne lub praktycznie niemożliwe do usunięcia, więc zamiast tymczasowości i zmienności wpisana jest w nie trwałość.

Drozdowski [39] uważa, że poddanie się skaryfikacji i tatuowaniu ciała, przy pełnej świadomości permanentności zmian, stanowi wyraz dobrowolnego samoograniczenia, gdyż stworzone blizny stanowią symbol trwałego zrośnięcia z własną tożsamością. Tę trwałość interpretuje jednak raczej nie jako wyraz stałości, lecz ucieczki od trudu ciągłych reinterpretacji swych tożsamości i chęci poczucia bycia ostatecznie ukształtowaną jednostką. Autor sugeruje, że modyfikacje ciała można interpretować jako formę oporu przeciwko całej współczesnej cywilizacji, sposób kolekcjonowania doznań lub „doszukiwać się w [skaryfikacji] rezultatu mniej lub bardziej intuicyjnego dążenia do usensualnienia indywidualnych doświadczeń, do ich u-dosłownienia poprzez sprzężenie ich z filozofią, nie zaś z psychologią odczuwania” [39].

### Ubiór jako nowa granica

Odzież pełni funkcję pragmatyczną – umożliwia utrzymania ciepłoty organizmu, a zatem ubranie ciała umożliwiło człowiekowi zamieszkanie i zagospodarowanie chłodniejszych obszarów ziemi. Ubiór zakrywa ciało, przykrywa jego granicę – skórę – i staje się nową granicą zanurzenia cielesności w kulturze. Przejmuje funkcje, które pełniła skóra, gdyż sposób jej ozdobienia był/jest informacją. Dziś ubiór jest komunikatem, może informować o bogactwie, statusie, poglądach, stylu życia, a zatem strój – częściowo z konieczności, częściowo z wyboru – przejął szereg zna-

czeń, które niósł tatuaż. Odzież nadaje bowiem znaczenie ciału, ponieważ choć je zakrywa, to jednocześnie odkrywa [42], i znaczy. Jest on także jednym z najbardziej czytelnym elementom reprodukcji genderu, a zatem dzieli i tworzy kategorie ludzi [7].

### **Moda – w poszukiwaniu odróżnienia i zmiany**

Ubieranie ciała, a także modyfikacje ciała [40] można łączyć z modą. Dla ustanowienia mody istotne są dwie tendencje: potrzeba jedności i potrzeba izolacji [43]. Moda jest naśladownictwem danego przykładu. Naśladownictwo daje jednostce zadowolenie, albowiem daje jej poczucie jedności z pewną grupą, powoduje, iż „nie jest ona samotna w swoich poczynaniach (...) uwalnia się od kłopotu poszukiwania i jawi się jako wytwór grupy, jako naczynie treści społecznych” [43]. Moda umożliwia jednostce niezdolnej do indywidualizacji swego istnienia wstąpienie do grupy charakteryzującej się daną modą. Zaspokaja potrzebę adaptacji społecznej i sprawia, iż każde kolejne jednostkowe zachowanie staje się kolejnym przykładem. Czasem jednostka tak dalece oddaje się modzie, iż niemalże staje się nią – moda wtapia się w sposób doskonały w tożsamość jednostki. Z drugiej strony moda zaspokaja potrzebę odmienności, umożliwia różnicowanie i odróżnianie w odniesieniu do osób oraz grup bądź klas. Jak zaznacza Simmel – który koncentruje się na spojrzeniu na modę głównie przez pryzmat jedności z daną klasą i odmienności w stosunku do innej – moda klas wyższych różni się od mody klas niższych i w momencie, gdy te drugie zaczną sobie przyswajać obowiązującą modę, zostaje ona zarzucona przez klasy wyższe. „Moda stanowi po prostu jedną z wielu form życia, za pomocą których staramy się połączyć w jednolitej sferze działalności tendencje ku społecznemu ujednoczeniu i pragnienie jednostkowego odróżnienia się i zmiany” [43]. Można tu zatem zauważyć za Bourdieu, że przez smak/gust wcielona jest władza. Istotą władzy i przemocy jest zjawisko polegające na tym, że smak czuje się również wówczas (a może przede wszystkim), gdy nikt nie patrzy. „[P]osiadanie smaku oznaczać może jedynie, że to smak tak naprawdę posiada tych, którzy go mają” [44]. Bourdieu kategorią przejawiającego się w codziennych praktykach smaku/gustu opisuje nabytą dyspozycję do odróżniania i oceniania. Stosuje on kategorie gustu prawomocnego lub uprawnionego jako odpowiednika kultury prawomocnej, uznając tym samym pewną hierarchię kultury za oczywistość. To właśnie kultura prawomocna określana jest mianem kanonu (choć pojęcia tego nie stosuje Bourdieu), zbioru treści uznanej za wiedzę przez obowiązującą elitę intelektualną [45]. Gust odpowiada zatem za decyzje dotyczące wyborów jednostek.

Moda wymaga ciągłych zmian, stanowiąc alternatywę dla posiadania przedmiotów starych – popada w obłąd ciągłej nowości. Aby zyskać prestiż, należy zatem ciągle konsumować, nabywać nowe przedmioty, a także stroje lub sposoby modyfikacji ciała [30], które są świadectwem posiadania. Tym sposobem „moda uczestniczy w procesach decentracji i fragmentaryzacji tożsamości” [46], albowiem przekazy potwierdzają, iż należy przyjmować coraz to inne modele tożsamości. Moda jest stworzona przez specjalistów i konformizuje, lecz jednocześnie daje poczucie uczestnictwa w pewnej oryginalności i nowatorstwie. Interesujące zdaje się tu, że „częste odmiennianie reguł ubierania się, podawania jedzenia, spędzania urlopów, zażywania rozrywki i tym podobnych zachowań, poprzez zastępowanie oryginalności własnej udziałem nowości odświeża w ludziach utudę osobistego stylizowania swego życia” [47]. Moda nie tylko ukazuje szereg propozycji kultury popularnej, albowiem można mówić raczej o zróżnicowanych propozycjach mody, ale wpływa jednocześnie na kształt jednostki i jej styl życia [48]. Warto zaznaczyć, iż „bycie modnym stanowi jednocześnie oznakę włączenia i inkorporacji swej społecznej tożsamości, a jednocześnie pozwala jednostce odróżnić siebie od innych” [48]. Moda staje się zatem istotnym czynnikiem wpływającym na kształt tożsamości i stylu życia. Jednostka może również stosować modę jako maskę, która pozwala nie ujawniać swej prawdziwej osobowości – jednostka szuka ucieczki pod płaszczyki mody, nie dbając o ujawnienie osobowości w stroju. Moda jest sposobem na zachowanie wewnętrznej wolności, gdy wygląd zewnętrzny zostanie poświęcony opinii publicznej [43]. Z kolei odrzucenie panującej mody może wynikać z obawy, iż jednostka przyjmując, ją nie będzie potrafiła utrzymać swej odrębności, gustu i zwyczajów [43]. Może też być wyraz sprzeciwu wobec panującej mody (*anti-fashion*) [40].

Modę można postrzegać również jako mechanizm, który stanowi uosobienie współczesności – pędu za nowością, zmiennością, odmianą, indywidualnością. Mechanizm ten można potraktować bowiem jako kluczowy w rzeczywistości, gdzie zmiana jest immanentną cechą codzienności i jest wyczekiwana. To brak zmiany powoduje zagubienie i poczucie niepewności. Jednak łącząc owe podejścia, można dostrzec, iż jednak pewne klasy, grupy mają większą dowolność i możliwość zmiany ze względu na swój status. Te dwa podejścia w sposób doskonały złączają się zatem i łączą, lecz cel jest taki sam – zmiana i odróżnienie, różnica tkwi w możliwościach dokonywania wyborów. Strój daje możliwość ekspresji. Wytwarza różnice, ale również może być próbą zacierania pewnych różnic. Celowe noszenie odzieży zużytej, łączenie odzieży niosą-

cej inne treści (buty na wysokim obcasie i spodnie dresowe) czy przekraczanie kodu „odzieży męskiej i damskiej” stają się komunikatem, pozwalają wyrażać jednostkową tożsamość, styl życia, poglądy.

### Ubiór i gender

Strój jest jedną z podstawowych form odgrywania genderu. Nawet przepaska biodrowa stosowana w plemionach pierwotnych była inna dla kobiet i mężczyzn [7]. Ubiór przekazuje komunikat na temat podziału genderowego, którego przekraczanie może łączyć się z niepokojem związanym z naruszaniem ładu społecznego [7, 49]. Rygorystyczny podział na ubiór kobiecy i męski łączył się z odmiennym sposobem eksponowania sylwetki i atrybutów jednostek. Jak opisuje Buczkowski [7], historycznie strój mężczyzny jest zwykle zaprojektowany w sposób, który ma potwierdzić siłę i dominację, a zatem kształtuje sylwetkę na wzór trójkąta, który zwęża się ku dołowi, a zatem powiększa optycznie postać. Od połowy XVIII wieku stroje męskie nie charakteryzują się też taką dekoracyjnością jak kobiece [7], a męski ubiór cechuje się tym, iż ciało „jest zakrywane, skierowując uwagę na twarz, wyraz i gest” [50]. Z kolei strój kobiety koncentruje się na jej walorach reprodukcyjnych, a zatem piersiach i brzuchu, tak więc „w sposób odwrotny kształtował męczyzna sylwetkę żeńską – zakrywał jej twarz, utrudniał ruchy, podkreślał elementy erotyczne” [50]. Celem takich posunięć było „podkreślenie, że sensem istnienia kobiety jest przyjemność męczyzny; że kobieta jest jego przedmiotem i zabawą; że od niego zależy jej los. (...) w kobiecym kostiumie męczyzna dopełniał rolę swojego ubioru (...) Przez kostium swój i żeński, poddawał całe otoczenie męskiej władzy. W ten sposób również w stroju kobiecym męczyzna odślaniał swoją twarz.” [50]. Dopiero ruch emancypacyjny, a także warunki społeczno-gospodarcze przyczyniły się do większej swobody w zakresie wymogów tradycyjnie kobiecego stroju. Kobiety w męskich strojach wyzwalały się z ograniczeń kulturowych, przekraczały ograniczenia związane z pozycją społeczną. Choć dziś wiele elementów odzieży nie jest jednoznacznie związanych z genderem (np.: spodnie), to jednak rzadko w przestrzeni publicznej mężczyźni decydują się na noszenie „typowo kobiecych” ubrań.

### Zakończenie

Tematyka ciała stanowi dziś obszar refleksji naukowej, odzyskałmy ciało i wyszliśmy poza jego biologiczny wymiar. Ciało nie tylko jest – ciało znaczy. Modyfikacje ciała można interpretować jako formę wyrazu własnej tożsamości [33], spójny i konsekwentny sposób autonarracji, gdzie ciało jest obszarem oznaczania własnej biografii, a zatem

można je odczytywać jako konkretną historię, opowieść (*story*) [40], formę ucieczki [39], ale również jako formę przeciwstawiania się dominującej kulturze hedonizmu lub kultowi piękna ciała, zwłaszcza kobiecego [39]. Modyfikacje ciała mogą stanowić również formę konfrontacji i prowokacji heteronormatywnej kultury [15], przypisuje się im również charakter komunikatywny [51]. Radykalne modyfikacje ciała (skaryfikacje, podwieszania) są zwykle łączone z rytualnymi aktami autoagresji symbolizującymi siłę, odwagę, odporność na ból. Modyfikacje ciała mogą się również łączyć z odrzuceniem konwencjonalnego upłciowienia ciała [40]. Z kolei ubieranie ciała – które może wiązać się z zastąpieniem lub wyeksponowaniem wyżej wspomnianych form modyfikacji – również stanowi formę wyrazu, pełni nie tylko funkcję pragmatyczną, ale przede wszystkim staje się nową granicą zanurzenia cielesności w kulturze, przejmując funkcję, które pełniła skóra. Ozdabianie ciała jest komunikatem, pozwala konstruować swą tożsamość, wyrażać siebie, ale też poszukiwać jedności i odmienności.

### Oświadczenia

#### Oświadczenie dotyczące konfliktu interesów

Autor deklaruje brak konfliktu interesów.

#### Źródła finansowania

Autor deklaruje brak źródeł finansowania.

### Piśmiennictwo

1. Jacyno M. *Kultura indywidualizmu*. Warszawa: PWN; 2007.
2. Giddens A. *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Warszawa: PWN; 2001. 12.
3. Kartezjusz. *Medytacje o pierwszej filozofii*. Warszawa: PWN; 1958.
4. Kartezjusz. *Człowiek. Opisy ciała ludzkiego*. Warszawa: PWN; 1998.
5. Drwięga M. *Ciało człowieka. Studium z antropologii filozoficznej*. Kraków: Księgarnia Akademicka; 2002.
6. Hyży E. *Kobieta, ciało, tożsamość. Teorie podmiotu w filozofii feministycznej końca XX wieku*. Kraków: Universitas; 2003. 23.
7. Buczkowski A. *Społeczne tworzenie ciała. Płeć kulturowa i płeć biologiczna*. Kraków: Universitas; 2005. 8–9, 15–16, 255, 257, 252–255, 258, 263, 266.
8. Jakubowska H. *Socjologia ciała*. Poznań: Wyd. Nauk. UAM; 2009.
9. Douglas M. *Symbole naturalne. Rozważania o kosmologii*. Kraków: Wyd. UJ; 2004. 13, 111, 116, 117.
10. Kristieva J. *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*. Kraków: Wyd. UJ; 2007.
11. Shilling Ch. *Socjologia ciała*. Warszawa: PWN; 2010. 38, 40–42, 45–53, 86, 105–106.
12. Turner BS. *Recent developments in the theory of the body*. W: Featherstone M, Hepworth M, Turner BS (red.). *The body. Social process and cultural theory*. London–Thousand Oaks–New Delhi: Sage Publications; 1991. 12.
13. Turner BS. *The body and society*. Oxford: Basil Blackwell; 1984. 114.

14. Frank AW. For a sociology of the body: an analytical review. W: Featherstone M, Hepworth M, Turner BS (red.). *The body. Social process and cultural theory*. London–Thousand Oaks–New Delhi: Sage Publications; 1991.
15. Pitts V. Visibly queer: body technologies and sexual politics. *Sociol Q*. 2000;41(3):443–463.
16. Turner BS. The possibility of primitiveness: towards a sociology of body marks in cool societies. *Body Soc*. 1999;5(39):39–50.
17. Jones ChP. Sigma and tattoo. W: Caplan J (red.). *Written on the body: the tattoo in European and American history*. Princeton: Princeton University Press; 2000. 1–16.
18. Fisher JA. Tattooing the body, marking culture. *Body Soc*. 2002;8(4):91–107.
19. Gustafson M. The tattoo in the later Roman Empire and beyond. W: Caplan J (red.). *Written on the body: the tattoo in European and American history*. Princeton: Princeton University Press; 2000. 17–31.
20. Goffman E. Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości. Gdańsk: GWP; 2005.
21. Bradley J. Body commodification? Class and tattoos in Victorian Britain. W: Caplan J (red.). *Written on the body: the tattoo in European and American history*. Princeton: Princeton University Press; 2000. 136–155.
22. Lodder M. The myths of modern primitivism. *Eur J Am Culture*. 2011;30(2):99–111.
23. Kjeldgaard D, Bengtsson A. Consuming the fashion tattoo. *Adv Consumer Res*. 2005;32:172–177.
24. Watson J. Did you put that there? Gender, materialism and tattoo consumption. *Adv Consumer Res*. 1998;25:453–460.
25. Foster GS, Hummel RL. The commodification of body modification: tattoo and piercing from counterculture to campus. *Midwest Sociological Society*; 2000. 31, <http://www.lsus.edu/Documents/Offices%20and%20Services/CommunityOutreach/JournalOfIdeology/The%20Commodification%20of%20Body%20Modification%20-%20Foster%20and%20Hummel.pdf> [data dostępu: 13.04.2015].
26. Goulding Ch, Follett J. Subcultures, women and tattoos: an exploratory study. W: MacLaran P, Tissier-Desbordes E (red.). *The 6th ACR Conference on Gender, Marketing and Consumer Behaviour*. Dublin, 6 June 2002. 37–54.
27. Patterson M, Schroeder J. Borderlines: skin, tattoos and consumer culture theory. *Marketing Theory*. 2010;10(3):253–267.
28. Holbrook MB, Block LG, Fitzsimons GJ. Personal appearance and consumption in popular culture: a framework for descriptive and prescriptive analysis. *Consumption Markets Culture*. 1998;2(1):1–104.
29. Goulding Ch, Follett J, Saren M, MacLaren P. Process and meaning in 'getting a tattoo'. *Adv Consumer Res*. 2004;31:279–284.
30. Sanders CR. *Customizing the body: the art and culture of tattooing*. Philadelphia: Temple University Press; 1998.
31. Blanchard M. Post-bourgeois tattoo: reflection on skin writing in late capitalism societies. *Visual Anthropology Rev*. 2008;7(2):11–21.
32. Wohlrab S, Stahl J, Kappeler PM. Modifying the body: motivations for getting tattooed and pierced. *Body Image*. 2007;4:87–95.
33. Dziuban A. Ja zapisane na skórze. Tatuowanie ciała jako praca tożsamościowa w indywidualizującym się społeczeństwie polskim. *Prz Soc Jakościowej*. 2012; 8(2):200–223.
34. Sikorska I, Sawicka J, Smiatek B, Sulik K, Węglowska-Król K. Po co młodym ludziom modyfikacja ciała? W: Brytek-Matera A (red.). *Ciało w dobie współczesności. Wybrane zagadnienia z problematyki obrazu własnego ciała*. Warszawa: Difin; 2010. 149–173, 172.
35. Gritton J. Labrets and tattooing in native Alaska. W: Rubin A (red.). *Marks of civilization*. Los Angeles: Museum of Cultural History; 1988. 181–191.
36. Jonaitis A. Women, marriage, mouths and feasting: the symbolism of Tlingit. W: Rubin A (red.). *Marks of civilization*. Los Angeles: Museum of Cultural History; 1988. 191–207.
37. Douglas M. *Czystość i zmaza*. Warszawa: PIW; 2007. 150.
38. Drozdowski R. *Obraza na obrazy. Strategie społecznego oporu wobec obrazów dominujących*. Poznań: Wyd. Nauk. UAM; 2006. 165, 167, 168, 169.
39. Sweetman P. Anchoring the (postmodern) self? Body modification, fashion and identity. W: Featherstone M (red.). *Body modification*. London–Thousand Oaks–New Delhi: Sage Publications; 2000. 53, 56–58, 67, 71, 73.
40. Mellor PA, Shilling Ch. *Sociology of the sacred: religion, embodiment and social change*. Los Angeles–London–New Delhi–Singapore–Washington: Sage Publications; 2014. 73.
41. Kłosińska K. *Ciało, ubranie, pożądanie*. Kraków: eFKA; 1999. 251.
42. Simmel G. *Filozofia mody*. W: Magala S, Simmel. Warszawa: Wiedza Powszechna; 1980. 188, 195, 200, 202.
43. Bourdieu P, Passeron J-C. *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*. Warszawa: PWN; 1990. 96.
44. Kłoskowska A. Teoria socjologiczna Pierre'a Bourdieu. Wstęp do wydania polskiego. W: Bourdieu P, Passeron J-C. *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*. Warszawa: PWN; 1990. 25.
45. Melosik Z, Szkudlarek T. *Kultura tożsamości i edukacja. Miganie znaczeń*. Kraków: Impuls; 1998. 64.
46. Czerwiński M. *Pojęcie stylu życia i jego implikacje*. W: Siciński A (red.). *Styl życia. Koncepcje i propozycje*. Warszawa: PWN; 1976. 54.
47. Chaney D. *Lifestyles*. London: Rutledge; 1996.
48. Toussaint-Samat M. *Historia stroju*. Warszawa: WAB; 2002.
49. Banach A. *Portret wzorowego mężczyzny*. Kraków: Wydawnictwo Literackie; 1965. 19, 21, 24.
50. Atkinson M. Tattooing and civilizing processes: body modification as self-control. *Can Rev Sociol Anthropol*. 2004;41:125–146.

Zaakceptowano do edycji: 2016-09-20  
Zaakceptowano do publikacji: 2016-10-05

#### Adres do korespondencji

Urszula Kluczyńska  
Collegium Adama Wrzoska  
ul. Jana Henryka Dąbrowskiego 79  
60-529 Poznań  
tel.: 61 854 69 00, fax.: 61 854 69 01  
e-mail: ulaklu@wp.pl