

VĚRA SOKOLOVÁ / „MOJE TĚLO JE ONA“ APRILES 2003 A POLITIKA ŽENSKÉHO/LESBICKÉHO TĚLA

ONA A JEJÍ TĚLO

„*Moje tělo je ona.*“ Tímto mottem se představil letošní, celkově již devátý *Apriles*, festival ženské a lesbické kultury. Jak jeho název trefně naznačuje, festival se odehrával tradičně uprostřed jara, v Goethe Institutu v Praze. V té době na pražských billboardech a dalších reklamních plochách vrcholila kampaň společnosti Avon o prevenci proti rakovině prsu. Uspěchané kroky Pražanů provázely obrovské barevné plakáty s torzem mladého ženského těla s dvěma plačícíma očima místo prsou a ústy místo pupíku. Slogan vedle těla varoval: „*Aby vám nezůstaly jen oči pro pláč.*“ Jak jsem několikrát denně mýjela tuto depresivní vizi, její rádooby povzbudivé, ale ve své podstatě nebezpečně problematické sdělení se mi v mysli začalo splétat s mottem *Aprilesu*. Ano, moje tělo je ona. Já jsem ona. Já jsem její tělo. Já jsem tělo. Ženské tělo. Heterosexuální nebo lesbické, moje tělo je ONA.

Když zmíněný plakát a motto letošního *Aprilesu* rozebereme z pohledu politiky ženského (a lesbického) těla, co nám vlastně sdělují? Co se plakátu Avonu týče, tak na jednu stranu je určitě skvělé, že kampaň o prevenci a boji proti rakovině u nás konečně probíhá takto otevřeným a viditelným způsobem. Na druhou stranu je ale třeba zamyslet se nad tím, co vlastně vidíme, popřípadě, co bychom *měli* vidět. Kdo je ta univerzální žena, k níž se slogan vztahuje, ke které mluví, na niž apeluje? Podobně, kdo je ta záhadná „ona“ v mottu *Aprilesu*? Jedná se o stejně univerzální ženu? Je možné „ženské tělo“ tímto způsobem zevšeobecnit a redukovat, a očekávat či slibovat si od něj, že reprezentuje rozmanité sexuální a genderové zkušenosti a prožitky *všech* „žen“? Ženy s různými sexuálními a genderovými identitami lokalizují své rozličné zkušenosti, touhy a uspokojování do „ženského těla“. Z jejich individuálních výpovědí je přitom ale zřejmé, že jejich vnímání, prožívání a vztah k vlastnímu tělu jsou (někdy zásadně) různé. Nedochází termínem „ženské tělo“ k redukci „ženy“ na její biologickou podstatu? Pokud ne, co tedy dělá ženské tělo ženským a jak jeho prostřednictvím obsáhnout ženskou (a lesbickou) subjektivitu, která jde daleko za rámec fyzicky definovaného těla? Jak signifikantní je z tohoto úhlu pohledu skutečnost, že se *Apriles* charakterizuje jako „festival ženské a lesbické kultury“?

Podstata naší genderové a sexuální identity v naší společnosti stále stojí a padá s fyzickým tělem, od kterého se následně odvíjí. Letošní *Apriles* se trefil do černého. Koncept těla jako vstupní brána k reflexi konstrukce a žití naší sexuální a genderové

identity je zásadní. Naše genderové a sexuální zážitky a prožitky formují, co pro nás naše tělo znamená. To, jakým způsobem vidíme a prožíváme naše tělo, na druhou stranu ovlivňuje, jak vnímáme a definujeme svou genderovou a sexuální identitu. Plakát Avonu na jednu stranu ženám sděluje, že pokud dostanou rakovinu prsu, při níž o prsa, či dokonce o obě, přijdou, je to téměř jejich vina, neboť bylo v zásadě možné onemocnění podchytit včas. Jinými slovy, když ženy rakovinu zachytí ve fázi, kdy už jim život zachrání jen amputace prsu, můžou si za to z velké části samy. Toto sdělení samo o sobě je problematické, ale dá se pochopit jako součást kampaně za boj proti rakovině prsu, která ženy informuje, že včasná prevence dokáže mastektomií ve velkém množství případů zabránit. Je to výzva k uvědomění, jež apeluje na ženy, aby otevřely oči, snaží se jimi zatřást a motivovat je, aby neseděly doma a nečekaly na bolest a příznaky. Naopak, dá se číst jako povzbuzení, aby ženy aktivně vzaly kontrolu nad svým tělem, zdravím a životem do vlastních rukou.

Daleko problematictější, a svou latentní podstatou zrádnější, je druhá implikace tohoto vzkazu: když žena rakovinu prsu dostane a přežije, ale přijde přitom o prsa, či o obě, zůstanou jí jen oči pro pláč. Ne proto, že přežila rakovinu, ale protože nemá prsa. Její ženskost je znetvořena, zničena, to, co dělalo její tělo ženským a atraktivním, prsa, je pryč. Amputaci prsu žena přichází o své ženství, minimálně o jeho velmi podstatnou část. Ženskost těla je kódována a čtena prostřednictvím základního vizuálního atributu ženství, prsou. Možná ne zcela záměrně, ale hlavní vzkaz této kampaně není, že rakovina je nebezpečná, protože je to strašná nemoc, ale proto, že žena může přijít o prsa. To zásadní, co tento plakát vypichuje do centra pozornosti, to, co nás, ženy, má vyděsit a donutit nás se o věc zajímat, není to, že bychom mohly dostat hroznou nemoc, ale že bychom mohly přijít o prsa. Co pak bez nich budeme? Ztratíme svou krásu a naše ženství zásadně utrpí. I když je koncipován na podporu žen, hlásá tento plakát ženskou subjektivitu a autonomii prostřednictvím těžko viditelných, ale o to více společností vyžadovaných, genderových stereotypů ženství. Čtení a oslava ženského těla v rámci této kampaně probíhá v rovině, že dokud máte „celé“ tělo, je vše v pořádku, jakmile ne, máte, lapidárně řečeno, smůlu. Existuje totiž pouze jedno správné tělo, na které můžeme být hrdé, které můžeme mít rády, které se nám může líbit a které se může líbit i ostatním. Jinak nám zůstanou jen oči pro pláč.

Tento plakát je sice součástí boje proti rakovině prsu, ale jeho argumentace a vzkaz jsou zoufale děravé, neboť z tohoto boje naprosto vylučují ženy, které rakovinou prsu prošly, přežily ji - a o prsa přišly. Jak ony mají tento plakát číst? Že jejich tělo už nestojí za nic? Že se za ně mají stydět? Že už nejsou krásné? Že své tělo už nemají ukazovat a mluvit o něm? Přitom mnohé z těchto žen takový vzkaz svým bytím a (pře)žitím přímo popírají, neboť nesedí doma a nebrečí nad svou „plochou hrudí“, spíše naopak - jsou silné, hluboké, krásné a žijou dál svůj individuální plnohodnotný život. Tyto ženy tento plakát v lepším případě úplně ignoruje, ale spíše je a jejich stav svou argumentací přímo uráží a ponižuje. Místo spojování všech žen dohroma-

dy a dodávání jim pocitu sounáležitosti, optimismu a naděje v boji proti rakovině prsu prohlubuje takový vzkaz propast mezi „zdravými“ a „znetvořenými“ těly, což jinými slovy znamená „přijatelnými“ a „nepřijatelnými“ těly, a vytváří zastrašující a depresivní obraz ženství v těle, které by mohlo být jiné než to symetricky - a hlavně viditelně - prsaté. Daleko více než o rakovině vypovídá celý tento plakát o konstrukci „ženského“ těla, toho zdánlivě viditelného a hmatatelného, kde ženství začíná a končí tam, kam oko dohlédne (a ruka dosáhne).

Nicméně ani zdraví, ani tělo nejsou neutrální, a už vůbec ne nevinné společenské kategorie. Když se vydáme za samotný obsah a formu sdělení, je nutné si uvědomit, že ve finančním pozadí tohoto plakátu nestojí ministerstvo zdravotnictví či nějaká nezisková organizace, ale firma Avon, jedna z největších světových kosmetických společností, která si vybuodovala svou image a impérium na mýtech ženské krásy.¹ Jinými slovy, i když se jedná o plakát zdravotní kampaně, je nutné prohlédnout, že za rádobu apolitickým vzkazem je zisková globální firma, jejíž reklamní kampaně jsou vedeny nadějí, že ženy budou ve své neutuchající honbě za bytím „ideální“, neboli společensky uznávanou ženou nadále kupovat produkty Avonu. „Ženské tělo“, se všemi náležitými fyzickými atributy, od viditelných prsou a „ženských“ rysů přes vyholené nohy a podpaží, je pak prvotním předpokladem pro toto uznání a přijetí. Vizualní podstatu politiky ženského těla a lesbické identity před pár lety velmi trefně vyjádřila jedna aktivistka, když prohlásila:

„Otevřeně přiznat mou (lesbickou) sexuální orientaci v televizi mi nepřipadalo nijak divné, zvláště když jsme normálně seděli na židlích a povídali si o spoustě dalších věcí. Je pravda, že moderátor sice mluvil o mé sexuální orientaci a točil hodně otázek kolem toho, ale co se mě týče, já jsem mluvila o svém životě, neukazovala jsem svou sexuální orientaci. A diváci neviděli nic víc a nic míň než obyčejnou ženu. Daleko horší, uvědomila jsem si, pro mě bylo vyjít na veřejnost v krátké sukni a ukazovat své nohy, které si zásadně neholím. Já vím, že to zní směšně, ale je to opravdu důležité. Nevadí mi, když jdu po ulici a držím se se svou přítelkyní za ruku, ale vyjít v krátké sukni je skutečný problém. Sedět na židli a říkat: jsem lesba' a aspoň na první pohled mít všechny náležité atributy ženy je jednoduché. Daleko horší je být ženou, a přitom nevykazovat všechny potřebné známky a chování, které bych, jako žena, měla údajně mít.“²

Jak tato výpověď výstižně ilustruje, pokud bereme definice ženství a lesbismu jako dané či samovysvětlující, často zavíráme oči před komplexitou a nejasností genderových a sexuálních identit a vytrháváme je ze společenského kontextu jejich reálné existence. Identity, které společenský diskurz zjednodušuje v údajně jasně definovaných kategoriích, jako jsou „žena“ či „lesba“, se často překrývají, vzpírají a zpochybňují hranice těchto definic tím, jak tyto identity skutečně žijeme. Procesy sebevnímání

a sebeidentifikace jsou mnohohrstevné, rozmanité a proměnlivé a otázka sexuální orientace má často daleko více co do činění se společenskými kategoriemi genderu než se samotným sexuálním chováním či pohlavím zvoleného partnera/partnerky.³

Letošní *Apriles* se vydal přesně tímto směrem - nabídnutím podnětů k přemýšlení, jak to vlastně s tím „ženským“ tělem a lesbickou identitou je. Není bez zajímavosti, že se jednalo o první ročník, který své motto skutečně dokázal udržet živé a aktuální od začátku do konce a využít je jako pevnou nit integrálně spojující všechny festivalové aktivity do jednoho celku. Zcela jistě tomu napomohla narůstající zkušenost organizačního týmu, jehož většina členek se na přípravách festivalu podílela již poněkoliť. Tematika ženského těla ale také nepochybně hrála zásadní roli při udržování koncepční kontinuity. Někteří média si neodpustila, aby toto téma trivializovala jako prvoplánové, příliš zjevné a tím pádem nic neříkající. Například týdeník *Týden* v glose *Lesbický šok* ironicky napsal, že „devátý ročník lesbického festivalu *Apriles* [...] bude zkoumat, považme, vztah žen k ženskému tělu. 'Letos se zaměřujeme na ženské tělo a ženskost,' vypustila bombu organizátorka Markéta Krausová. (Původně jsme si totiž mysleli, že půjde o borůvkové pyré.) V neděli měl festival na programu neméně šokující závěr: film *Jsem žena orientovaná na ženy. Tak je to tedy!*“⁴

Organizátorky festivalu téma ale výborně rozpracovaly do mnoha rovin, takže stejně jako jednotící prvek fungovalo téma ženského těla i jako prostředek ke kritickému zamýšlení nad limitací biologické podstaty lesbické a ženské identity.

Oproti minulým ročníkům se letošní festival vyznačoval důrazem na inkluzivitu všech žen, nezávisle na jejich genderové identitě a sexuální orientaci. Nejdůležitějším rozměrem této změny byla míra reflexe, se kterou lesbická komunita v průběhu festivalu vnímala a prosazovala vlastní rozmanitost. Podstatou všech příspěvků a aktivit bylo poukázat právě na nestabilitu a rozvolněnost hranic mezi feminitou a maskulinitou. Fotografická výstava Jany Štěpánové *Paravány* byla samotnou autorkou charakterizována jako „fotografie o dekonstrukci ženského těla“. Cílem dokumentárního filmu Ivety Kratochvílové a Terezy Kodíčkové *Moje tělo je ONA*, natočeného „zevnitř komunity dovnitř komunity“, bylo „poukázat na rozmanitost ženského těla a české lesbické komunity“. Stínové divadlo zkoumalo „hranice mého těla“. Bisexualita, „travesty jako způsob sebeprožívání“, ale především transgender se staly nedílnou součástí *Aprilesu*. A zatímco téma ženské maskulinity letos vévodilo festivalu pouze latentně, myslím, že příští ročník již otevřeně přivítá přítomnost českých Drag Kings.⁵

Obsahové aspekty letošního festivalu odrážejí zásadní posun ve vnímání otázky genderu a sexuality a dokládají schopnost a ochotu české lesbické komunity zamýšlet se nad otázkami sebevnímání a subjektivity z nových úhlů pohledu. Toto rozvolnění lesbické identity ilustruje daleko větší sebejistotu a pocit samozřejmosti současných českých leseb. Je sice otázka, do jaké míry je tato samozřejmost spíše záležitostí jednotlivých žen, které svou subjektivitu nutně nevztahují k lesbické komunitě, a do

jaké míry se tudíž dá vůbec hovořit o subjektivitě, či dokonce o existenci lesbické *komunity* v Čechách. Nicméně nezávisle na odpovědi na tuto otázku by se současný trend lesbického diskurzu dal charakterizovat zhruba následovně: konformita do jed-
nolitě lesbické identity (a těla) není možná, ale jak současný ročník *Aprilesu* naznačil, pro mnoho českých leseb tato disciplinarizace sexuální identity není ani zajímavá, ani žádoucí.

BIOLOGICKÁ PODSTATA GENDEROVÉHO TĚLA A ŽIVOT „MEZI“

Festival navzdory důležitému posunu v politice lesbické identity zároveň indikoval, že ženské tělo *je* podstatou lesbické identity. V různých kontextech, ať při úvodní módní přehlídce, která nadnesla otázku, „*zda existuje lesbická móda/styl*“, v již zmíněném dokumentu nebo v různých workshopech a přednáškách, neustále zaznívala definice lesby odvozená od fyzického ženského těla, které je rozpoznatelné a kvalitativně jiné od toho mužského. Většina výpovědí si nechávala alibistický prostor v tom, že je vlastně otázka, kde to ženské tělo končí a kde začíná, nicméně implicitně mezi nimi panoval konsensus, že všichni přece víme, že *někde* ta hranice je. *Někde* přijde ta zeď, za kterou už existuje tělo mužské: ženská a mužská těla se dají rozdělit na dvě skupiny, čára vedoucí mezi nimi ohraničuje celistvé subjekty, těla žen a těla mužů, a každý z nás nakonec spadne do jedné (a pouze jedné) z těchto dvou skupin těl a případné překračování této hranice se děje v onom záhadném „já“. Jinými slovy, genderová identita je pouhou nadstavbou biologické podstaty, jejíž existenci nezpochybňujeme. Ale stejně jako „lesba“ i „ženské tělo“ je nálepka, která s sebou přináší možná více problémů než výhod.

Kromě poznámek typu „fyzicky jsem žena“ nebo „podle pohlaví jsem žena“, které se objevovaly hlavně ve zmíněném dokumentu, se festivalovými prostory často ozývaly i další běžné repliky: některé ženy „chodily jako muž“, „měly pohyby jako muž“, „měly ruce či ramena jako muž“. To vše jsou také fyzické charakteristiky, zásadně jiné od toho, když někdo prohlásí, že se daná žena „chová jako muž“. Kde tedy ta fyzická hranice mezi mužem a ženou je? Důležité se zdá být ani ne tak to, co přesně je na někom označováno za mužské či ženské, zda to jsou jeho/její ruce, nohy, hlas či pohyby, ale co společnost považuje za hlavní charakteristiku definující rozdílnost pohlaví. Naše společnost pohlavní rozdíl mezi mužem a ženou lokalizuje do odlišné reprodukční fyziologie a rozdílných reprodukčních schopností ženy a muže. Když má člověk vagínu, je to žena a pouze žena. Všechny další fyzické atributy může mít pouze *jako* muž. Může mít ruce *jako* muž, chodit *jako* muž, mít hlas jako muž, ale není to muž. Stejně tak když má člověk penis, tak může vypadat *jako* žena, mít obličejové rysy či krok *jako* žena, ale určitě se dozvíme, že to rozhodně není žena. Současný genderový diskurz naší společnosti nám nedovolí vážně se zabývat

myšlenkou, že bychom se této dichotomii mohli vyhnout nějakým jiným způsobem než odkazem na transsexualitu.⁶

A přitom ne vždy byla biologie základním východiskem výkladu rozdílu mezi mužem a ženou. Freud sice na začátku 20. století prohlásil, že „*proti psychičnu hrají biologická fakta roli skály*“,⁷ jak ale historik Thomas Lacqueur mistrně dokládá ve své studii o historickém chápání lidského těla a pohlavních rozdílech v západní společnosti, do 18. století se naopak biologický a fyziologický výklad mužského a ženského těla odvíjel od společenského postavení žen a mužů a rolí, které ve společnosti vykonávali.⁸ Jinými slovy, Lacqueur ukázal, že biologie nebyla základem genderové organizace společnosti a chápání rozdílů mezi mužem a ženou, ale že výklad biologického pohlaví byl následně roubován na genderovou strukturu a uspořádání společnosti. Jeho argument neznámá, že v minulosti společnost nevnímala ženy a muže jako „jiné“, ale že nazírání biologie jejich těl nebylo *příčinou* tehdejší genderové politiky společnosti, nýbrž jejím *důsledkem*. Nejdůležitější implikací Lacqueurova argumentu je ale skutečnost, že biologie samotná není neměnný fakt, ale že je sama (a tím pádem i její poznatky) historicky, a tudíž kulturně a politicky, podmíněná.

Americká biologka Ann Fausto-Sterling navíc poukazuje na to, že koncept „biologické pohlaví“, a to jak jako analytická, tak jako společenská kategorie, je stejně zavádějící, neboť jeho obsah, ona „biologie“, je tvořen rozsáhlou škálou komponentů, jako jsou chromozomy, gonády, hormony, vnitřní a vnější pohlavní znaky, mozek, apod. Jinými slovy Fausto-Sterling říká, že individuálních kombinací všech těchto aspektů, které tvoří „ženská“ a „mužská“ těla, je tolik, že dělením fyzických bytostí pouze do dvou kategorií „muž“ a „žena“ na základě údajného „biologického pohlaví“ se dopouštíme nutně redukce a zjednodušení, které biologické komplexitě lidského těla neodpovídá.⁹

Alexander Solženicyn v *Souostroví Gulag* napsal: „*Kéž by jen existovali zloduchové, zákeřně páchající zločiny, a jediné co by bylo nutné udělat, by bylo oddělit je od zbytku nás a zničit je. Ta čára rozdělující dobro a zlo ale bohužel vede srdcem každého z nás. A kdo z nás je ochotný zničit část svého srdce?*“¹⁰ S mužstvím a ženstvím je to podobné. Já bych to parafrázovala asi takto: Kéž by jen existovali muži a ženy a bylo by možné je prostě a jednoduše rozdělit na dvě skupiny. Ta hranice mezi mužstvím a ženstvím ale vede klikatou cestou v každém z nás. A kdo z nás si troufá říct, jak ta klikatice cestuje v těch ostatních?

Mirek Vodrážka v jednom svém článku argumentuje, že aby se myšlení ve společnosti mohlo vyvíjet a měnit, musí se začít pohybovat.“ Předpokladem tohoto pohybuje podle něj vždy spolupráce s někým, kdo je jiný, kdo nám ten pohyb umožní. Vodrážka navrhuje, že pro tradiční genderovou společnost dvou pohlaví, v níž „*kategorie mužů a žen plní stále společenskou funkci trvalých lidských konceptů*“, mohou být tím někým jiným, oněmi prostředníky změny, transgendifi. Transgender muži a ženy mají v tomto pohlavním škatulkování údajně zvláštní výsostné postavení,

neboť podle Vodrážky žijí „*životem mezi*“. Transgender identita je určitým prostorem *mezi*, který není ani ženský, ani mužský. Transgender je podle Vodrážky „*emigrant, který je vyrovnaný se svým pohlavním osudem žít v zemi svého vlastního těla jako cizinec a jeho údělem je přežít, dvojí odlišnost' a náležet minimálně mezi dvě kultury*“. Transgender existence vypovídá o autentičnosti bytí, které není „*propadlé do provozu dvou pohlaví, ale které jest zcela esenciálně mezi*“. Vodrážka, a s ním i další¹², vidí potenciál pro změnu myšlení společnosti v nových prostorech genderové identity, kterou svou novou biologickou existencí transgender lidé okupují, když spojují zkušenost jednoho biologického pohlaví s druhým prostřednictvím kontinuálního genderového prožitku.

Nicméně zde je třeba oponovat, protože to, k čemu dochází u transgenderového procesu chirurgické změny pohlaví, není vrcholem dekonstrukce a zpochybnění dvoupohlavního systému, jak je praxe transgender žití často interpretována, ale naopak esenciálním ukotvením důležitosti fyzického těla.¹³ Podle mého názoru je „*mezi*“ sice novým prostorem, ale stále se jedná o přestupní stanici mezi dvěma vyhraněnými body, kde naprosto zásadní roli hraje podstata mužství a ženství, ukotvená v konformitě a konsensu, že rozdíl mezi mužem a ženou sídlí v pohlavních orgánech. Jinými slovy, transgender praxe chirurgické změny pohlaví nijak nezpochybňuje tezi, že fundamentální rozdíl mezi tím, čemu říkáme „*muž*“ a „*žena*“, je v biologické podstatě těla. Transgender tím pádem není žádným výsadním prostředníkem myšlenkového pohybu a změny vnímání kategorií muž a žena jako trvalých lidských konceptů. Spíše naopak, onoho prostředníka k jinakosti musíme hledat přímo sami v sobě. Tedy ne u tzv. „*jiných*“ subjektů ve společnosti, kteří nám ten myšlenkový pohyb umožní, ale u sebe samých, v uvědomění si, že tu jinakost nosíme každý z nás přímo v sobě. I to bylo součástí letošního *Aprilesu*.

GENDEROVÝ NOMÁDISMUS

Genderová subjektivita spočívá právě v cestování vlastní genderovou nestabilitou a flexibilitou, kterou disponuje každý subjekt. Místo cestování od odpovědi k odpovědi o rozdílech mezi mužem a ženou, homosexualitou a heterosexuální, lesbou a gayem je to cestování od otázky k otázce po vlastních možnostech plynulého překračování genderových hranic v sobě samém. Myslím, že toto vnitřní putování není závislé na fyzickém těle pro svou možnost překračování vnějších genderových hranic. Není to cestování „*emigrantů*“ z jedné země do druhé, z bodu A do bodu B, z muže do ženy či naopak, ale plynulé vyplňování a vyprazdňování těchto kategorií různými významy v různých kontextech. Je to určitý druh genderového nomádismu, který se děje pro pohyb sám, pro pocit uvědomění si vlastní genderové a sexuální svébytnosti,

kteřou má každý z nás jedinečnou. Rozmanitost genderových a sexuálních identit se rozhodně vymyká dichotomnímu pojmání naší současné společnosti.¹⁴

Judith Butler ve své knize *Psychic Life of Power* argumentuje, že ve své podstatě všechny bytosti, už jen tím, že mají těla a duše, odolávají a vzpírají se společenským normám, které tyto těla a duše formují.¹⁵ Jinými slovy, pokud si dokážeme uvědomit vlastní schopnost této rezistence vůči hranicím fyzicky genderovaného těla právě v tom, že to tělo máme, disponujeme schopností být sami sobě prostředníky ke změně myšlení a pohybu ve společnosti. Co víc, Butler vidí tuto subverzi jako přímo nevyhnutelnou součást formování „normálního“ subjektu. Řečeno jinak, přestože naše subjektivita je formována normalizačními požadavky okupovat nějakou srozumitelnou identitu, jako je například lesba, gay či heterosexuál, Butler vidí všechny lidi jako úspěšně odolávající této normalitě. Každý z nás si podle ní žijeme vlastní „queerness“, vlastní vnitřní zvláštnost, vymykající se nějakým způsobem té srozumitelné identitě, kterou žijeme navenek. Tato schopnost je tedy umožněna naší jedinečnou, individuální autonomií vnitřního žití našeho těla tváří v tvář síle společenských norem. To je v podstatě velmi optimistická myšlenka, že tuto schopnost máme. Ale kolik z nás je schopno tu vnitřní autonomii žít i navenek? Těžké je to právě v tom, že zatímco ty naše „vnitřní zvláštnosti“ jsou naprosto jedinečné a individuální, těch vnějškově srozumitelných - o společensky akceptovaných nemluvě - genderových a sexuálních identit máme k dispozici zoufale málo. Navíc se do nich snažíme neustále konformovat, neboť jejich žití nám ve společnosti přináší existenčně důležité výhody.

Tyto volby a schopnosti ale nejsou jednoduše „na nás“. Záměrem kritického pohledu na formování genderové subjektivity není kritizovat a soudit neschopnost jedince odpoutat se od norem. Mnohem důležitější je získat schopnost uvědomit si a umět reflektovat fungování tlaků a omezení, které společnost na naši subjektivitu vytváří. Nejen globalizační tlaky nadnárodních korporací, jako je Avon, ale i náboženské struktury či státní politika tvarují očekávání toho, jak budeme žít naše genderové a sexuální identity v rámci singulárních kategorií v dichotomním systému. Prostřednictvím apelace na naši identifikaci s předloženými ideály „ženství“ a „mužství“ se spolupodílejí na vytváření podmínek a mantinelů našich potřeb následovat „čitelné“ kategorie genderového a sexuálního bytí a zpětně nám je prodávají jako naše autentické touhy. Žití našeho „genderového nomádismu“ je většinou společensky nepřijatelné. Kultura a společnost mají tisíce způsobů, jak kontrolovat sexualitu ostatních, nejen její společensky nepřijatelné formy, jako například sexuální násilí, ale i nejtímnější, nejosobnější dimenze naší identity, chování a uspokojování. Tato kontrola a disciplinarizace se děje jednak přímo, prostřednictvím zákazů, příkazů a regulací, ale možná - mnohem důležitěji - také nepřímo, téměř neviditelně, například právě přijímáním jedné „čitelné“ genderové a sexuální identity.

POLITIKA SEXUÁLNÍHO STUDU A PRODUKCE TOUHY

Americký kritik Michael Warner argumentuje, že zásadně důležitou součástí společenské kontroly sexuality je to, co nazývá „politikou sexuálního studu“ (*politics of sexual shame*).¹⁶ Sexuální stud není jednoduše součástí našeho života, realita, kterou prostě žijeme, neboť všichni z nás se někdy stydí. Podle Warnera má žití sexuálního studu i důležitou politickou dimenzi. Každý z nás v různých chvílích prožívá pocity ztrapnění, stydlivosti, nervozity či studu. Ne všichni jsme na tom ale politicky a společensky stejně, neboť někteří z nás jsou společensky zranitelnější, a jsou tak vystaveni daleko většímu tlaku sexuálního studu. Pokud je naše „čitelná“ identita, kterou žijeme navenek, právě ta společensky marginalizovaná či přímo diskriminovaná, jako gay a lesbické identity v naší společnosti, jsme navíc odmalička vystavováni internalizaci našeho studu v podobě homofobie k sobě samým. Politika sexuálního studu, doprovázena implicitní stigmatizací homosexuality, tak funguje jako velmi účinná regulace našeho (nejen sexuálního) chování. Obsahuje v sobě totiž zamlčované nerovnosti, neprobádané důsledky izolace a nedostatek přístupu do veřejného prostoru, kterému jsou gayové a lesby kontinuálně vystaveni.¹⁷

Homosexuálové jsou kombinací latentní homofobie a internalizací sexuálního studu zatlačeni do kouta ticha a frustrace. Způsob, jakým o sexu a sexuální identitě (ne)mluvíme, činí některé touhy a způsoby uspokojování nepřijatelnými a nemyslitelnými. Pokud prožíváme pocity a touhy, které jsou diskurzem kolem nás označované za (nějakým způsobem) problematické či nepřijatelné, nejčastěji se za ně v duchu stydíme a sami je začneme odmítat. Warner poukazuje na to, že etickou reakcí na uvědomění si studu se pro většinu lidí zdá být ještě více studu, pocitu viny a mlčení.¹⁸ Tyto pocity jsou často interpretovány jako údajná neschopnost gayů a leseb vyrovnat se se svou sexualitou či jako porucha sexuální identity. Internalizace sexuálního studu je u nás stále nazírána jako průvodní *symptom* homosexuality, který jedinci prožívají, protože jsou homosexuálové, místo aby byl chápán jako *důsledek* homofobie společnosti, který lesby a gayové prožívají právě kvůli negativnímu postoji společnosti k homosexualitě. Odpůrci homosexuality často útočí nejen na sexuální chování, ale hlavně na informace o stejnopohlavním sexu a sexualitě - a ne bezdůvodně. Sexuální autonomie totiž potřebuje daleko víc než pouhou svobodu volby toleranci a liberalizaci sexuálních zákonů. Vyžaduje přístup k touhám a možnostem, neboť běžně netušíme, co se nám líbí, a nevíme o svých touhách či příjemných pocitech, dokud k nim nemáme přístup a nenajdeme je. Každá forma sexuality vyžaduje cirkulaci její sexuální povědomosti. Na rozdíl od homosexuality, a té lesbické zvlášť, dominuje u nás prostoru sexuální informovanosti bezkonkurenčně heterosexuality.¹⁹

Jedním z mýtu sexuality je, že děti se „samy rozhodují“, kdo jsou, co chtějí a po čem touží. Téměř všechny děti ale doma vyrůstají s přesvědčením svým i svých rodin, že jsou heterosexuální. Málokdo vyrůstá v prostředí skutečné otevřenosti, kde

by se rodiče i příbuzenstvo snažili vytvářet prostor sexuální neutrality. Mnoho gayů a leseb tím pádem vyrůstá s pocitem odstupů, zvláštnosti, nepochopení a nosí v sobě specifické břemeno vlastní nehodnoty a strach z možného prozrazení. Není se tedy co divit, že gay a lesbická kultura je prosáklá přímým střetem téměř všech jejích jedinců s pocity studu a méněcennosti, o kterých píše Warner. Kdokoliv má zájem o věci, které se vymykají „vyslovitelnému“ a přijatelnému, musí nejprve zápasit sám v sobě s nemyslitelností a nepředstavitelností vlastních tužeb, o kterých jsme odmala přesvědčováni, že jsou nemorální, a je kolem nich vytvářeno prostředí studu a strachu. K tomu, abychom si připadali perverzní či divní, stačí pouhá nemyslitelnost a mlčení o určitých formách uspokojování (například o análním sexu či sadomasochismu) a oslava jiných forem sexuality. Není tedy třeba žádné divoké heterosexuální konspirační teorie, abychom pochopili, jak tyto heteronormativní tlaky fungují.

V naší společnosti navíc panuje zvláštní přesvědčení, že rozličné touhy jsou legitimní, pouze pokud jsou neměnné, přirozené a vrozené. Součástí tohoto přesvědčení, které se pronikavě promítá do veřejného diskurzu o homosexualitě a zákonu o registrovaném partnersví, je názor, že legitimní sex musí být instinktivní, nenaučený, předhistorický a izolovaný od veřejné cirkulace kulturního povědomí.²⁰ Z této logiky morálky a vrozenosti plyne, že pouze geneticky založené sexuality jsou legitimní a morální, a pokud se homosexualita či jakákoliv jiná forma sexuality ukáže jako naučitelná či dobrovolně zvolená, pak je problematická. Co ale přesně znamená, že sexuální orientace je neměnná? Proč se zdá, že v naší společnosti je homosexualita přijatelná, pouze pokud je vrozená, pokud trváme na tom, že s ní nemůžeme nic dělat?

Ve světle stále ještě velmi čerstvé historie kriminalizace a medikalizace homosexuality u nás - stejně tak jako u zákona o registrovaném partnerství - se jedná o důležitý strategický argument, ale co se v něm stává s autonomií naší sexuální volby? Odkud pramení naše touha, pokud nejsme poplatní dichotomii heterosexuality a homosexuality? Proč není přijatelné argumentovat i tím, že jsem si sama a naprosto uvědoměle *zvolila* být lesbou, žít se ženou, milovat ženu, mít sex se ženou? Sexualita nemusí být pravěká, aby byla legitimní, civilizace nejen reguluje a potlačuje naši spontánní sexualitu, její vývoj také zároveň vytváří nové formy sexuality. A tyto nové formy a projevy sexuality jsou stejně legitimní jako ty staré. Jak podotýká Warner, všechna emancipace, která se kdy na poli sexuality udala, byla zprvu opuncována jako deviantní nebo hříšná, ať se jednalo o pouhý nereproduktivní sex, antikoncepci, potrat či masturbaci.²¹ Na druhou stranu se dá určitě říci, že ze všech sexuálních jinakostí je homosexualita nejvíce společensky přijatelná a přijímaná. Zdá se, že je tomu tak právě proto, že argumenty o homosexualitě v podstatě velmi přizpůsobivě kopírují heterosexuální diskurz. Jedná se téměř o jakousi „opoziční smlouvu“ mezi heterosexuální a homosexualitou, na úkor ostatní sexuální rozmanitosti, která v naší společnosti existuje. Důsledkem argumentací o přirozenosti heterosexuality

a homosexuality jako dvou opozičních a exkluzivně legitimních sexualit je pak marginalizace jakékoliv jiné sexuální a genderové identifikace, včetně té, která odmítá hetero-homo dichotomie jako základní vzorec sexuální identity a orientace.

V tomto ohledu nám je naše nálepka homosexuality velmi užitečná a pečlivě si chráníme její exkluzivitu proti všem „vetřelcům“, kteří při svém nomádismu zavítají i do našeho území a prohlásí, že jsou také lesby: „Jsem bisexuální lesba.“ „Jsem lesba, která touží po mužském těle.“ „Jsem lesba v mužském těle.“ „Jsem transgender lesba.“ „Jsem politická lesba.“ Všechny tyto identity na letošním *Aprilesu* zazněly. Je výborné, že byly slyšet; ať už kvůli těm, které se tak otevřeně a sebejistě identifikovaly, tak kvůli *Aprilesu*, že tyto hlasy považuje za své. Na druhou stranu se ale objevily i tendence argumentovat, že „to přece nejde“, a opět tu kategorii a definici „lesby“ přiškrtily argumentem -o ženském těle: Ty nejsi lesba, to tvoje tělo, nebo to tělo, po kterém toužíš, je přece jen jiné než naše, to není „ženské“ tělo.

POLITIKA LESBICKÉ IDENTITY A ŽENSKÉ TĚLO

Literární kritik Christopher Craft zastává názor, že naše argumenty o homosexualitě a jejím chápání ve skutečnosti neustále upevňují heteronormativitu. Navzdory tomu, jak se naše zájmy a výroky tváří, většina argumentů o homosexualitě v podstatě jen ještě hlouběji vrývá heterosexistické kódování společnosti.²² Podle Craffa je homosexualita stále chápána jako inverze heterosexuality a je přijatelná, pouze pokud neohrožuje dominantní postavení heterosexuality a partiarchální uspořádání společnosti, které z tohoto heterosexuálního rámce vychází (např. důraz na rodinu, monogamní svazky posvěcené státem, důraz na děti jako vrchol svazku mezi partnery apod.). Craft tedy poukazuje na to, že se v podstatě jedná o pouhé otočení našeho objektu touhy v dvojpohlavním modelu, kdy ženy touží po ženách a muži po mužích. A je nutno přiznat, že svým esenciálním pojetím ženského těla, i v jeho tolik zdůrazňované rozmanitosti, mu dáváme hodně za pravdu. Například odpověď na otázku, proč je údajně ve společnosti tolik heterosexuálů a tak málo homosexuálů, je možná i v tom, že uznáváme právě jen tyto dvě možnosti sexuální orientace. Proč by ale měly existovat právě (a jenom) dvě?

Teoretická Dianne Fuss argumentuje, že vznik homosexuální identity na konci 19. století a její přítomnost ve společnosti na jednu stranu vytvořily podmínky pro garanci občanských práv homosexuálů, na druhou stranu stigmatizace této identity a homofobie společnosti přinesly i koncept „skříně“ (*closet*).²³ Fuss tak poukazuje na skutečnost, že sexualita některých lidí - těch, kteří mají odvahu, hrdost nebo prostě tu výhodu, že svou sexuální identitu vnímají v jasně bipolárním rámci heterosexuality a homosexuality -je „viditelná“, zatímco sexualita jiných lidí je neviditelná a oni zůstávají němí. Heterosexuální lidé svou sexuální orientaci deklarovat nemusí, neboť

heterosexualita je implicitně čtena všem, kteří mlčí. Naše (homosexuální) nálepka a s ní spojený coming-out jsou tedy přímo závislé na dvou propojených předpokladech: jednak na centralitě heterosexuality, vůči které se člověk otevřeně vyhlásil za „jiného“, a jednak na existenci leseb a gayů, kteří zůstávají „in“ a od nichž se tedy otevřený homosexuál odpoutává. Jinými slovy, coming-out podle Fuss funguje nejen na základě vymezení se proti heterosexuálům, ale rovněž na základě neviditelnosti homosexuálů, vůči níž se člověk musí sám deklarovat, neboť jeho jinakost není zvenčí vidět. Z toho plyne celkem provokativní myšlenka, že vznik homosexuality byl prostřednictvím její okamžité stigmatizace provázen jejím zmizením či zavřením právě do této skříně. Pokud tedy člověk chce tento dualistický model zpochybnit, jak z něj vystoupit? I bisexualita ukotvuje heterosexualitu a homosexualitu právě svou definicí „bi“, tedy obsáhnutím obou, nikoliv zpochybněním jejich existence. Jak by vypadal alternativní coming-out, jenž by podpořil lesbickou a gay existenci a přitom zároveň neutvrzoval genderové a sexuální stereotypy?

S otázkou sexuální identity a možností alternativního coming-outu souvisí i celý koncept „sexuální orientace“. Co vlastně vyjadřuje? Co to znamená, když řeknu, že jsem „orientovaná na ženy“? Musím přiznat, že na mě tento koncept působí velmi mechanickým a zeměpisným dojmem, který přemýšlení o sexuálních touhách a identitě spíše zamlžuje. Při tomto pojmu si totiž vždy vybavím les, mapu, buzolu a stres - z toho, jestli najdu ten správný azimut a dostanu se do tábora před setměním... Koncept sexuální orientace podle mého názoru normalizuje naše touhy. Orientovat se navenek můžeme pouze na něco, co je vyčleněné, viditelné, definované. Je možné orientovat se na neurčito? Z ženského těla, stejně tak jako z mužského, se tak stávají nálepky sexuální orientace, které formují (ne)přijatelnost našich tužeb. Právník Evan Wolfson z *Lambda Legal Defense* týmu k tomu říká, že „*všechny touhy musí být oprávněné a mít legitimní právo na existenci -právě proto, že to jsou touhy*“.⁴ Podle mě se musíme neustále ptát, jaké jiné identity definicí té své vlastní samy vylučujeme a marginalizujeme? Jak si vytváříme vlastní hranice toho, kdo jsme, a jak je možné tyto hranice zpochybnovat? *Kdo je* lesba a proč? Kdy se jí stáváme a kdy jí naopak přestáváme být - a hlavně, kdo o tom rozhoduje? Jsme to opravdu jen každá sama za sebe?

Liz Highleyman poukazuje na to, že politika minoritní kolektivní identity často vychází z postoje diskriminace a oprese a tím zdůrazňuje negativní aspekty dané identity. Zaměření se na aspekty, které jsou marginalizované, tak staví komunitu či kulturu do pozice oběti, v níž pěstuje identifikaci skrze negaci a odmítnutí většinovou společnosti. Takto definovaná politika identity tudíž vede k problematickým očekáváním solidarity uvnitř, založené na útlaku zvenčí.²⁵ Členky marginalizované identity - v tomto případě lesbické - tak získávají možnost upínat se na údajně biologicky dané, a tudíž neměnné charakteristiky své identity, jež jednak zaručují přítomnost v komunitě jim samým, a jednak je vybaví argumenty pro vylučování nepohodlných

a subverzivních hlasů, které se rozhodnou dané charakteristiky, jako nezbytné předpoklady pro členství v komunitě, zpochybnit. Jak již bylo řečeno, legitimita homosexuální identity je v naší společnosti stále postavena na biologické podstatě neboli argumentu, že je vrozená. Stejně tak podstata genderové identity je stále postavena na argumentu nezpochybnitelnosti biologického pohlaví, na něž se teprve následně „nabaluje“ sociální konstrukce genderu. Tyto fyzické charakteristiky - vrozenost homosexuality a biologická podstata ženství - tedy fungují jako velmi efektivní zinternalizované kontrolní mechanismy vizuality, chování, politických postojů a schopnosti akceptování vlastní rozmanitosti uvnitř lesbické komunity.

Tím ovšem rozhodně nechci říci, že nevidím význam v lesbické identitě či komunitě. Právě naopak. V odpovědi na vyřčené otázky týkající se lesbické subjektivity a identity vidím určitou možnost v takové politice identity, která není ukotvená ve fyzickém subjektu - natož v pouhém těle - lesby nebo gaye, ale stojí na společných zájmech, postojích a závazcích, které sdílíme a které ovšem respektují nestabilitu a proměnlivost charakteristik, jež definují ony fyzické subjekty. Naše sexuální subjektivita je mnohvrstevná a nestálá a tím pádem definice určité sexuální identity (a orientace) by měla nechávat prostor všem, kteří se s ní chtějí ztotožnit. Myslím, že je vždy nutné ty nálepky, které nás obklopují, vnímat nejen z pohledu toho, v čem nás omezují a co nám nedovolují, ale i v tom, co nám přinášejí a co nám umožňují. Nálepka lesby nám umožňuje určitý pocit sounáležitosti, který jde daleko za rámec sexuální orientace či ženského těla. Je to styl života, v němž jde o splynutí s touhou po ženské přítomnosti a intimitě, kterou cítím v mnoha rovinách. Zásadní ale je, že se nejedná o jednosměrku. Takové splynutí vzniká, když se tato touha stane existencí právě vzájemnou reakcí se sebou samou, s druhým člověkem nebo s celou komunitou, kde ona sdílená energie vibruje -jako tomu bylo na *Aprilesu*.

A záměrně uvádím *s druhým člověkem*, neboť jsem přesvědčená, že lesbická identita a intimita, ta emocionální i sexuální, se dá žít s kýmkoliv, protože i ta těla, jak jsem argumentovala v průběhu článku, žijeme především zevnitř ven. Co víme o vnitřním nomádismu a žití těla všech, kteří se jako lesby identifikují, ale my jim tu identitu upíráme, protože nesplňují naši vlastní definici lesby? Proč je pro většinu z nás nepřijatelná představa lesby v „mužském“ těle? To je myslím otázka, kterou bychom si měli klást, pokud se opravdu chceme zamýšlet nad hranicemi ženského těla. Jedna z organizátorek festivalu zakončila v sobotu večer *Apriles* slovy, že se jedná o festival „*lesbických, bisexuálních, transgender -a tak různých žen*“. Myslím, že tato optimistická vize pojetí kategorie ženy a jejího těla, hloubka jejíhož potenciálu jde daleko za její doslovnou interpretaci, nejen příznačně sumarizuje *Apriles 2003*, ale je i nevhodnější tečkou za tímto článkem.

Poděkování za intelektuální podněty a inspirativní kritiku při artikulaci myšlenek v tomto článku patří všem studujícím, kteří navštěvovali mé kurzy *Queer Studies* na FF UK v Praze, Michaelu Lee Smithovi a zejména Janě Štěpánové, za mnohahodinové diskuse, které mé přemýšlení o konstrukcích (a žití) genderových a sexuálních identit posunuly do nových prostorů.

POZNÁMKY

- 1 Webové stránky Avonu rozhodně stojí za pozornost. Podrobné informace o misi, koncepci, struktuře, prodejních strategiích aj. této firmy lze nalézt na adrese: www.avon.com. Jistě není nepodstatné, že světu se Avon prezentuje jako „The company for women“ (*Společnost pro ženy*).
- 2 Miluše Kotišová, „Lesbické hnutí v mezinárodní perspektivě.“ Přednáška v rámci cyklu *Úterky s gender*, pořádaného nadací Gender Studies, o.p.s. (Praha, 17. dubna 2001; nahráno a uloženo v archivu Gender Studies, o.p.s.).
- 3 Tyto argumenty jsou podrobně rozvedené v článku: Věra Sokolová, „Representations of Homosexuality and the Separation of Gender and Sexuality in the Czech Republic Before and After 1989“. In *Political Systems and Definitions of Gender Roles*, Ann Katherine Isaacs, ed. (Pisa, Italy: Edizione Plus, Università di Pisa, 2001), 273-290.
- 4 „Lesbický šok“. In *Týden* 18/2003, 28. 4., s. 12.
- 5 Podrobné informace o festivalu lze nalézt na adrese: www.apriles.cz.
- 6 Vynikající výjimkou tohoto trendu je článek Gerlindy Šmausové, „Proti tvrdošijné představě o ontické povaze gender a pohlaví“. In *Politika rodu a sexuální identit*: *Sborník prací Fakulty sociálních studií brněnské univerzity, Sociální Studia 7*: (Brno: MUNI, 2002), 15-27; dále v podstatě všechny texty Mirka Vodrážky, který ve své práci existenci (pouze) dvou pohlaví konzistentně napadá a zpochybňuje.
- 7 Asi nejlepší český výklad a interpretaci Freudových argumentů týkajících se genderových konstrukcí podává Pavel Barša ve své nejnovější knize *Panství muže a touha ženy: Feminismus mezi psychoanalýzou a poststrukturalismem* (Praha: SLON, 2002).
- 8 Thomas Lacqueur, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992). Na základě historického výzkumu Lacqueur poukázal na transformaci chápání lidského těla od tzv. jednopohlavního k dvoupohlavnímu modelu, ke které došlo v 18. století. V jednopohlavním modelu bylo lidské tělo, mužské i ženské, nazíráno jako morfologicky stejné; rozdíl mezi mužem a ženou spočíval pouze v topografické inverzi *stejných* orgánů: varlata a vaječníky, stejně jako děloha a penis, byly považovány za stejné orgány, které žena měla uvnitř těla a muž zvenčí. Žena a muž tak byli považováni za biologicky stejné bytosti. Teprve dvoupohlavní model přinesl nazírání na muže a ženu jako na dva nesouměřitelné opaky, jejichž těla jsou biologicky zásadně jiná, od čehož se následně také odvíjely naprosto jiné argumenty o rolích mužů a žen ve společnosti a jejich vzájemném vztahu.
- 9 Ann Fausto-Sterling, „How to Build a Man“. In Michaela di Leonardo, ed. *Gender and Sexuality Reader*. Pro podrobnější zpracování argumentů Fausto-Sterling viz její kniha *The Myths of Gender* (1990).
- 10 Alexander Solzhenitsyn, *The Gulag Archipelago 1918-1956: An Experiment in Literary Investigation* (New York: Westview Press, 1997), 213.
- 11 Mirek Vodrážka, „Život mezi“. In *Gender, výzkum a rovné příležitosti* 3/2001, 3-6.
- 12 Například Jay Prosser, *Second Skins: The Body Narratives of Transsexuality* (New York: Columbia University Press, 1998); Gordene Olga MacKenzie, *Transgender Nation* (New York: Popular Press, 1994); Marcela Linková, „Je gender transsexuální?“. In *Gender, výzkum a rovné příležitosti* 3/2001;

- Leila Rupp, *A Desired Past: A Short History of Same-Sex Sexuality in America* (Chicago: University of Chicago Press, 1999); nebo čerstvě obhájená bakalářská práce Kateřiny Šaldové *Transgender existence a genderová polarizace* (Praha: FHS UK, 2003).
- 13 Zde je nutné poznamenat, že i když ve svém článku *Vodrážka* biologii a koncept dvoupohlavního systému problematizuje, o chirurgické změně pohlaví se nikde nezmiňuje přímo, a tudíž navozuje dojem, že nerozlišuje transgender existenci jedinců, kteří chirurgickou změnou prošli, a těch, kteří ji (z jakéhokoliv důvodu) odmítli podstoupit. Na druhou stranu ale cituje z několika děl a rozhovorů s transgendery, kteří chirurgickou změnou pohlaví prošli, takže je zajímavé, že se ke změně pohlaví jako případnému procesu ukotvování důležitosti fyzických charakteristik mužství a ženství nijak nestaví. Za intelektuální podněty k tomuto tématu vděčím diskusím se svým kolegou Petrem Pavlíkem.
 - 14 Rétoriku nomádismu ve spojení s genderovou a sexuální kritikou využila již v polovině 90. let teoretická Rosi Braidotti, když argumentovala, že *gender* koncept se ve feministické teorii nachází v krizi, kterou odhalily zejména kritické práce v oblastech post-koloniální teorie, feministické epistemologie přírodních věd a lesbické teorie. Viz Rosi Braidotti, *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory* (New York: Columbia University Press, 1994), zejm. 164-172.
 - 15 Judith Butler, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection* (Stanford: Stanford University Press, 1997), 2-9.
 - 16 Michael Warner, *The Trouble with Norma: Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), zejména strany 1-20.
 - 17 Warner, 7.
 - 18 Warner, 3.
 - 19 Warner, 7.
 - 20 Warner, 11.
 - 21 Warner, 11.
 - 22 Christopher Craft, *Another Kind of Love: Male Homosexual Desire in English Discourse, 1850-1920* (Cambridge: University of California Press, 1994).
 - 23 Dianne Fuss, ed. *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories* (New York: Routledge, 1991).
 - 24 Evan Wolfson, „Crossing the Threshold: Equal Marriage Rights for Lesbians and Gay Men, and the Intra-Community Critique“. In *New York University Review of Law and Social Change* 21 (1994), 567-615; 585.
 - 25 Liz Highleyman, „Politics of Identity“. In Naomi Tucker, ed. *Bisexual Politics: Theories, Queries and Visions* (Binghamton: Harrington Park Press, 1995).

VĚRA SOKOLOVÁ, Ph.D., vystudovala moderní evropské dějiny, feministickou teorii a queer Studies na University of Washington v Seattlu. V současné době působí jako odborná asistentka v Centru genderových studií na FHS a FF UK v Praze. Zároveň učí externě na pražské FÁMU gender a vizualitu. Ve své pedagogické, výzkumné a publikační činnosti se zaměřuje na konstrukce sexuality, gay a lesbická studia a překračování genderových hranic, zejména ženskou maskulinitu, transgender a drag.

