

Co se stalo se ženami a muži? Genderová a jiné krize v antropologii

Henrietta L. Moore

Moore, Henrietta L. 2001. Co se stalo se ženami a muži? *Cargo*, 3,4/2001: 174 – 196.

Přeložila Tereza Stockelová

Sedmdesátá léta byla skvělá: Mick Jagger a Rolling Stones, kalhoty do zvonu, nízkotučný margarín, Charlie's Angels a víno Býčí Krev. Desetiletí, kdy ženy byly ženami a muži byli muži. Sedmdesátá léta byla skvělá pro antropologii, protože tehdy jsme si byli jisti, že víme, co jsou pohlaví a gender. Ale jako všechny ty dobré věci, i tahle jistota je už za námi. Tento příspěvek je o jistotách a nejistotách a o nestabilitě některých typů konceptuálních projektů.

Co je gender?

V sedmdesátých letech se v sociálních vědách ustavilo rozlišení mezi pohlavím (sex)¹ a genderem (gender) a postupně bylo přijato všemi humanitními akademickými disciplínami kromě filozofie. Pojetí genderu jako kulturně produkovaných významů připsaných přirozeným, biologicky daným rozdílu mezi ženami a muži se stalo téměř nezpochybnovanou ortodoxií (Moore, 1998). Nesouhlas se ozýval jedině ze strany našich příbuzných - fyzických antropologů. Pouze ti nejliberálnější z nich byli ochotni opustit pozici, podle které je gender pohlavím zcela determinován, a připustit možnost jen částečného biologického určení genderu. Sociální antropologové naproti tomu prosazovali tezi, že pohlaví nemusí gender determinovat vůbec, a dokládali ji poukazem k různorodým kulturním pojetím a k příkladům třetích genderů (third genders) a jiných forem transsexuality. Takto orientované práce byly v sedmdesátých letech téměř bez výjimky identifikovány jako antropologie žen (anglický termín?). Soustředily se především na etnografickou dokumentaci životů žen a hledaly vysvětlení jejich univerzálně podřízeného postavení ve společnosti. Antropologie genderu se ustavila teprve v osmdesátých letech, poté co se zájem výzkumníků rozšířil. Tématem se staly genderové vztahy jako strukturující princip všech lidských společností a studium vzájemných vztahů mužů a žen. V obou těchto desetiletích byl gender primárním předmětem studia a koncept pohlaví se teoreticky rozvíjel výrazně méně (Moore, 1998). Na tom ovšem není nic zážejícího. Pohlaví bylo odsunuto do oblasti přírodních daností a jako takové nemohlo být předmětem zájmu antropologie, která studuje kultury a společnosti. Jednoznačné rovnítko mezi dichotomiemi pohlaví/gender a příroda/kultura bylo dáno nejen vlivem strukturalismu na antropologii genderu, ale také důležitostí rozlišení přírody a společnosti pro definování disciplinárních hranic a pro teorie vztahu mezi tělem, reprezentací a vědomím.

Přes veškeré toto teoretizování o genderu zůstávala opomíjena otázka, co to vlastně gender je. Na jedné straně byly gender a genderové vztahy spojovány s dělbou práce mezi pohlavími, s rolemi, úkoly a sociálním statutem žen a mužů. Na druhé straně se gender týkal kosmologických přesvědčení a symbolických principů a hodnocení. Tyto dva aspekty si ne vždy odpovídají. Ve společnosti, kde jsou ženy v domácnosti i v soukromém a politickém životě viditelně podřízeny, může být feminita vysoce ceněna na úrovni symbolických principů a kosmologických přesvědčení. A naopak tam, kde symbolické systémy vytváří hierarchické a relativně pevné vztahy mezi mužským a ženským prvkem, mohou ženy v každodenním životě disponovat vlivem a mocí. Sociální a symbolická sféra nejsou nikdy zcela divergentní, ale nejsou na sebe ani jednoduše převoditelné a zcela jistě se vzájemně nikdy nedeterminují.

¹ Odborná terminologie týkající se témat pohlaví, genderu nebo feminismu není dosud v prostředí českých sociálních věd jednoznačně ustavena. Při prvním použití proto uvádím v závorce za českým převodem původní anglický výraz. Tento postup by měl přispět k diskuzi vedoucí následně ke stabilizaci české terminologie. (pozn. překl.)

Některé z nejlepších antropologických prací tohoto období se zabývaly právě vztahem těchto různých aspektů genderu. Pod vlivem marxismu a neomarxismu byl však problém nejčastěji tematizován jako otázka ideologie, a ne jako otázka složitého vztahu mezi sociálním a symbolickým. To mělo mít posléze zajímavé důsledky. V 70tých letech nás všudypřítomnost genderu nijak neznepokojovala a tak s ním souviselo všechno. Tímto termínem jsme odkazovali ke všemu – jak jeden autor trefně vyjádřil – ”od popisu bohů po podmínky přijetí do tesařského cechu” (Bello, 1949:14, citováno v Errington, 1990).²

Co je pohlaví?

Sledovat chronologii znamená vytvářet narativní historii, ale existuje vždy více způsobů, jak příběh vyprávět, a příběhy nám tak často říkají více o přítomnosti než o minulosti. S tímto vědomím budu vyprávět o dalším vývoji velkého příběhu pohlaví a genderu. Jestliže sedmdesátá a osmdesátá léta ustavila existenci genderu, konec let osmdesátých zrušil pohlaví. Opomíjený problém pohlaví otevřely přímo v rámci antropologie až Collier a Yanagisako (1987) otázkou ”Co znamená, že gender je kulturní extenze biologicky dané odlišnosti pohlaví?” Tento model je podle nich založen na *západním* předpokladu, že pohlavní rozdíly se týkají rozmnožování. Na stejném předpokladu podle nich stojí i antropologické studium příbuzenství a autorky proto uzavírají, že antropologické teorie příbuzenství jsou současně západní etnoteorie biologické reprodukce (str. 31). Autorky v tomto případě jednoduše použily známý argument, že při analýze dat a při konstrukci analytických kategorií a modelů nesou antropologové břemeno své vlastní kultury. Není žádný důvod předpokládat, že biologická rozdílnost mužských a ženských rolí v pohlavním rozmnožování je nutně tím, co zakládá různorodá kulturní pojetí genderu, zní základní argument autorek (str. 32). Navrhují, aby se studium genderu zcela odpoutalo od konceptu pohlaví, jež nese kulturně specifický význam, čímž koncept pohlaví zřejmě ruší.

Do debaty se v tuto chvíli přidala Shelley Errington a zavedla rozlišení tří termínů: pohlaví (s malým p), Pohlaví (s velkým P) a gender. Tvrdí, že je třeba odlišit biologická, pohlavně specifická těla (sexed body), tj. pohlaví, a zvláštní konstrukci lidských těl převládající v euroamerické oblasti, tj. Pohlaví, která ovlivňuje způsob, jak antropologové rozumí rozdíl pohlaví a genderu (Errington, 1990: 19-31). Termín gender označuje to, ”jak různé kultury nakládají s pohlavím (s malým p)” (str. 27). Podle Erringtonové zaměnily Collier a Yanagisako Pohlaví a pohlaví. Ani z její analýzy tedy pohlaví nemizí, naopak se jakoby dočasně zdvojuje, ale i to je iluze.

Jak analýza Collier a Yanagisako, tak analýza Errington přinášejí do antropologie neo-foucaultovské inspirace. Oba typy argumentů pokládají za sociálně konstruovaný nejen gender, ale i pohlaví. Nebo, přesněji řečeno, minimálně některé aspekty pohlaví se pojmají jako sociálně konstruované, protože problém, co dělat se zbytkovou kategorií pohlaví (s malým p), přetrvává. Jak se vyrovnat s nepohodlnou skutečností, že lidská těla existují ve dvou odlišných formách? Pokud rozlišíme pohlavně specifická těla - pohlaví (s malým p), kulturní konstrukce těchto těl – Pohlaví (s velkým P) a gender – kulturní konstrukce pohlaví (s malým p), musíme se ptát, čím se gender liší od Pohlaví (s velkým P), tedy od kulturní konstrukce pohlavně specifických těl. Jednoduše: čím se ”sociálně konstruované pohlaví” liší od ”sociální konstrukce pohlaví”? Na tuto otázku lze odpovědět několika způsoby. Mohly bychom říct, že Pohlaví (s velkým P) je sociální konstrukce pohlavně specifických těl, zatímco gender se týká dělby práce mezi pohlavími a kosmologických přesvědčení a symbolických hodnocení. To je v pořádku, ovšem s výhradou, že tyto dvě oblasti sociálního života od sebe nejsou jasně oddělitelné a není proto jasné, kde by hranice mezi pohlavím a genderem vedla. Jedna možná cesta, jak se této nepříjemnosti vyhnout, je opustit kategorii

² Mary Hawkesworth (1997) pochybuje, zda jeden koncept může být použit k postizení tolika různých oblastí, a rozvádí kritické debaty o užitečnosti genderu jako analytické kategorie.

Pohlaví (s velkým P), kterou navrhuje Errington a vrátit se k analýze vztahu pohlaví a genderu, to znamená pohlavně specifických těl a kulturních reprezentací.

V těchto diskuzích se pohlaví objevuje a zase mizí; liší se od genderu a znovu s ním splývá. Ženy už nejsou prostě a samozřejmě ženy, ani muži nejsou jednoduše muži. Nezapomeňme, že tyto debaty se odehrávají na konci osmdesátých a na počátku devadesátých let, v éře Michaela Jacksona, Boy George, Prince a Madonny: stabilní už není ani pohlaví, ani gender!

Představa mnohoznačnosti pohlaví, tedy pojetí, podle kterého biologická realita pohlavně specifických těl může být srozumitelná a přesvědčivá pouze jako kulturní konstrukce, přináší zajímavou otázku, zda příslušnost k pohlaví zcela určuje i genderovou kategorizaci. Rané antropologické práce zaměřené na fenomény třetích genderů a transsexuálů vždy ukazovaly, že tomu tak není, ale v osmdesátých a na počátku devadesátých let se pod vlivem *theory of praxis* obzvláště zdůraznil přístup, podle kterého genderové role a kategorie nejsou pevné a musí být v praxi stále konstruovány, performovány.³ Tento teoretický rámec staví zčásti na Turnerových raných pracích o performanci a symbolech, hlavní sílu ale čerpá ze zdrojů za hranicemi antropologie.

Gender se rekonceptualizuje: není tím, co jsme, ale tím, co děláme, jak jednáme. A je to diskurz, co nutí "člověka *dělat to, co dělat má*". Tato verze radikálního sociálního konstruktivismu vychází z Austinovy teorie řečových aktů, z foucaultovských analýz a z různě posbíraných postmodernistických a dekonstruktivistických inspirací. Jejím výsledkem bylo provokativní převrácení vztahu pohlaví a genderu: jestliže se gender dříve pojímal jako kulturní reprezentace stabilního a objektivního pohlaví, nyní se naopak stává jeho diskurzivním zdrojem. Pohlaví se chápe jako produkt normativního diskurzu o genderu, který povrchy těl různými způsoby sytí významem.

Potíže s genderem?

Převrácení vztahu mezi pohlavím a genderem bylo navrženo mnohými teoretiky ještě předtím, než Judith Butler publikovala svoji slavnou knihu *Gender Trouble* (1990), ale je to právě její text, ke kterému se současná literatura nejčastěji odkazuje jako ke zdroji. Tato práce znovu zdůrazňuje nestabilitu analytických kategorií pohlaví a genderu: "Jestliže popíráme neměnnou povahu pohlaví, znamená to, že nejen kategorie genderu, ale i kategorie "pohlaví" je kulturně konstruovaná; pohlaví vlastně vždy už zahrnuje gender a rozdíl mezi pohlavím a genderem se tak stírá" (Butler, 1990:7). Butler ukazuje, že gender je efektem regulativních praktik, které cestou povinné heterosexuality směřují k vytvoření uniformní genderové identity (Butler, 1990:31). Gender získává klíčovou roli v procesu stávání se, budování identity, strukturování subjektivity a nemůže už být pojímán jako struktura rigidních vztahů. Butler klade velký důraz na performanci, na genderovou performativitu: "Jestli je něco platného na tvrzení De Beauvoir, že ženou se nerodíme, ale stáváme, potom je nasnadě, že žena je proměnlivý, vyvíjející se koncept, stávání se, konstruování, bez začátku a bez konce. Je to neustávající diskurzivní praxe otevřená intervencím a proměnám významu" (Butler, 1990:33).

Tyto regulativní praktiky, které konstruují kategorie žen a mužů, feminní a maskulinní genderové identity jsou nejen otevřené změnám významu, ale nikdy nejsou ukončené. Teorie genderové performativity proto nestuduje jenom způsoby, jak se gender pomocí určitých regulativních praktik utváří, ale zaměřuje se obzvláště na napětí mezi pevnými a exkluzivními kategoriemi systému pohlaví/genderu a mezi reálně mnohoznačnými a různorodými způsoby, jak se gender a subjektivita formují. "Disciplinovaná produkce genderu má za následek jeho falešnou stabilizaci ve prospěch heterosexuální konstrukce a regulace sexuality v reprodukční

³ Vliv *practice theory* na poli gender studií je stále významný; srov. např. Connell (1997), která rozvíjí koncept "body-reflexive practice". Teorie genderu, které zdůrazňují performativnost, v poslední době využívají i koncept tělesnosti a čerpají proto vedle *practice theory* také z fenomenologie.

sféře,” píše Butler (1990:135). Tato falešná stabilizace zakrývá diskontinuity uvnitř heterosexuálních, bisexuálních, gay a lesbických praktik a identit: ”tam, kde gender nekopíruje nutně pohlaví a kde touha nebo obecně sexualita nekopíruje gender” (Butler, 1990:135-6).

Genderové kategorie, skrze které západní systémy pohlaví/genderu naturalizují pohlavní rozdíly, jsou vždy ideální konstrukce. Individuální zkušenosti těla a genderu s nimi nikdy přesně nekorespondují. Teorie performativity tak nabízí možnost gender přetvářet, cestou opakovaných performancí posouvat jeho významy a relativizovat a snad i subvertovat normativní kategorie systému pohlaví/genderu. Fascinace možností rezistence do značné míry vysvětluje současnou přitažlivost této teorie. Zároveň to ale znamená, že teorie genderové performativity trpí stejnými problémy, které jsou typické pro všechny teorie rezistence v sociálních vědách. Jak ukázala Rosalind Morris (1995:571), od konceptu ambivalence – a totéž platí i pro koncept rezistence – se očekává více, než kolik může jeho explanatorní potenciál naplnit. V mnoha případech se používá jako univerzální pointa analýzy. Tímto problémem trpí mnoho současných výkladů genderu v antropologii, pro které je ambivalence v samém jádru pohlavních a genderových rozdílů – jakousi pre-diskurzivní, pre-ontologickou podmínkou (Morris, 1990:570). Myšlenka, že ambivalence je základem genderové diference – pokud se vůbec nějaký základ připouští – našla nadšené přijetí v etnografiích z poslední doby, které se snaží ukázat, že pohlavně specifická těla, sexuální praxe a genderové identity spolu nutně nesouvisí. Dobrým příkladem tohoto přístupu jsou nedávné studie z Brazílie, Thajska, Samoy a z Filipín (e.g. Jonson, 1997; Cornwall, 1994; Jackson, 1996; Parker, 1991; Kulick, 1998; Mageo, 1992), mnohé z nichž jsou značně ovlivněny současnou gay a lesbickou antropologií (Weston, 1993a).

Existuje gender?

Teorie genderové performativity, tak jak se vyvíjí za hranicemi antropologie, má úzké spojení s pracemi zaměřenými na sexualitu a sexuální praktiky obecně označovanými jako *queer* teorie (srov. Graham, 1998). Jestliže osmdesátá a počátek devadesátých let si zakázaly pohlaví, přicházející milénium se, zdá se, chystá zakázat gender. Viděli jsme, že feministické a antropologické teorie poukázaly na nejasnou hranici mezi pohlavím a genderem a ptaly se, jaký je vlastně rozdíl mezi sociálně konstruovaným pohlavím a sociální konstrukcí pohlaví. Poslední vývoj feministické a *queer* teorie dospěl k pozici, že koncept genderu už vůbec nepotřebujeme. Toto tvrzení má více důvodů.

První souvisí s novou konceptualizací genderu jako procesu, spíše než kategorie. Se zaměřením na ”dělat”, spíše než na ”být”. Tedy s přístupem vypracovaným převážně v rámci performativní teorie. *Queer* teorie zdůrazňuje, že gender není daný, mnohem spíše je to způsob, jakým žijeme vlastní sexualitu a jak vytváříme svoji sexuální identitu. Výsledkem je výzkumná orientace na sexuální praktiky a sexualitu, která – inspirována radikálním konstruktivismem a neo-foucaultovskými přístupy – pojímá sexuální identity jako diskurzivní konstrukt. Základem většiny *queer* teorie je odlišnost pohlaví chápána jako sexuální různost nebo jako mnohost sexuálních praktik (Abelove et al., 1993; Rubin, 1994; De Lauretis, 1991). Tyto práce zdůrazňují, že genitálie, sexuální praktiky, sexuální identity a sexuální touha do sebe nutně nemusí zapadat podle daných konvencí nebo, přesněji, že tyto konvence mohou a měly by být podryvány. *Queer* teorie tak problematizuje status jak pohlaví, tak genderu.

Pohlaví v těchto analýzách splývá se sexualitou, která zahrnuje sexuální praktiky a sexuální identity. Vzhledem k tomu, že cílem je podlomit determinující sílu fyzického, pohlavně specifického těla, některé aspekty pohlaví se musí vytratit ze scény. Jde přesně o ty aspekty, které zmizely v předchozích teoretických formulacích: skutečnost, že lidé mají pohlavně profilovaná těla (sexed bodies) vyskytující se ve dvou různých podobách. *Queer* teorie se navíc zbavuje i genderu. Od feministické teorie se poučila, že pohlaví a gender už dost dobře

nelze rozlišit. Z toho vyplývají dva možné závěry. Podle prvního je pohlaví "vždy již gender". Druhý na první pohled přehledně argumentuje, že *queer* teorie se zabývá pohlavím pojímaným jako sexualita a feminismus studuje gender chápaný jako sociální role žen a mužů. Jenže to by se v rámci feministické teorie dříve nesmělo prohlašovat, že se zajímá o pohlaví, které pojímá jako gender. Toto samozřejmě není teoretický spor, ale spíše určitá teritoriální válka o pohlavně specifické tělo (Butler, 1990).

V základech tohoto sporu je, jako vždy, metaforicky chápané příbuzenství, tedy spřízněnost a sdílené pole zájmu. Původní důraz Judith Butler na možné erozivní efekty genderové performativity a na její potenciál subverze a odporu se inspiroval teoriemi *drag and camp*, kterými Butler podepřela pro svou teorii fundamentální koncepty performance a rezistence. *Gender Trouble* končí zvučným návrhem, že parodické opakování genderu může být užito k subverzi institucionalizovaných genderových identit (Butler, 1990: 146-7). Interpretace *drag and camp* jako mimetických forem genderové identity, které slouží zejména k odhalení imitativní povahy institucionálních heterosexuálních identit – právě ty se *drag and camp* snaží podvracet - zajišťuje pro performativní teorii klíčové příklady genderové performance a nestability.⁴ To bylo důležité zvláště v případě teorie pohlaví jako efektu regulativních diskurzů o genderu, kterou předložila Butler. Její teorie stojí na předpokladu, že fungování těchto diskurzů spočívá v prosazování povinné heterosexuality. Ve velké zrcadlové síni, kde se nyní nacházíme, se feministická a *queer* teorie – alespoň v některých svých projevech – navzájem parodují.

Antropologické práce, které se zabývají sexualitou a gay a lesbickými identitami, jsou v trochu jiné pozici. Vycházejí samozřejmě z feministických a z gay a lesbických teorií rozvíjených za hranicemi disciplíny, ale striktně odmítají směšování pohlaví, sexuality a genderu (Weston, 1993a; 1993b; 1998). Právě v prostorech mezi těmito termíny se antropologové snaží ukazovat, že dominantní předpoklady západní kultury o vzájemném vztahu těchto pojmů jsou někdy nevhodné pro studium systémů pohlaví/genderu v jiných částech světa. Proto na důležitosti neztrácí např. práce z Thajska, kde se setkáváme se systémy, které definují tři pohlaví a čtyři sexuality (Morris, 1994; Jackson, 1996). Síla antropologie v takových případech spočívá v jejím důrazu na empirický výzkum. Ten dovoluje dokumentovat vnímání a praktiky jedinců a vztah tohoto vnímání a praktik k většinovým i menšinovým pohledům na pohlaví, gender a sexualitu.⁵ Tento neúprosný proces kontextualizace v základech antropologické metodologie a interpretace brání všem tendencím privilegovat parodii před konvencí. Naopak bychom mohli říci, že antropologické přístupy spíše tendují k preferenci kultury coby stojící proti lidskému aktérovi, a tak zlehčují potenciálně subverzivní důsledky individuálního jednání (Weston, 1993a; Graham, 1998).

Butler byla kritizována za to, že teorie navrhovaná v *Gender Trouble* pracuje s příliš voluntaristickým konceptem jednání. Je to natolik rozšířené nedorozumění, že se s ním Butler byla nucena explicitně vyrovnat v knize *Bodies that Matter* (1993). Autorka oponuje nejen svým kritikům (např. Copjec, 1994), ale i svým přívržencům, kteří její knihu často čtou jako obhajobu voluntaristického a esencialistického výkladu aktéra a subjektivity. Příčinu k těmto nedorozuměním zavdává zřejmě sama autorka svým důrazem na parodii a hyperbolu – jako kdyby nás všechny mohla parodie osvobodit od regulativních norem genderu, jako bychom měli své nadsázky vždy pod kontrolou (Walker, 1995: 72) nebo jako kdyby bylo možné si každý den obléci novou genderovou identitu.

Dostupná antropologická data naopak ukazují, že většina lidí nevnímá svoji genderovou identitu jako zvláště fluidní a otevřenou volbám. To platí jak pro ty, kdo se zdají genderovým normám odporovat, tak pro ostatní, kteří je spíše akceptují. Tato otázka potřebuje další

⁴ Viz též Newton (1979); Garber (1992).

⁵ Toto platí stejně tak pro antropology jako pro lidi, kteří jsou předmětem studia viz Lewin (1991); Kulick a Wilson (1995).

teoretické a kritické studium, a to především proto, jak problematický je vztah akademických a laických teorií genderu, pohlaví a sexuality a antropologických prací.

Tento vztah má historii. Antropologie sedmdesátých let je zásadním způsobem zodpovědná za poskytnutí dat, které umožnily vznik teorie distinkce mezi pohlavím a genderem. Sehrála ústřední úlohu při dokladování existence třetích genderů, transsexuality a transgenderových identit (Weston, 1993a). Tento materiál nepocházel jen ze "vzdálených kultur": gay a lesbická antropologie byla často založena na výzkumech z Evropy a ze Severní a Jižní Ameriky (např. Herdt, 1992). Jenže antropologové nemohou kontrolovat šíření vlastních poznatků. Nemusí nás proto zarážet, že lidé všude na světě, kteří usilují budovat a žít alternativní sexuality, identity a gendery, tato data a teorie určitým způsobem využívají. Tento vztah nemusí být přímý. Teorie, praktiky nebo produkty jsou často zprostředkovány gay a lesbickými kulturami, které antropologii svým způsobem užívají už dlouho. Jinými slovy, antropologie – často nechtěně – už řadu let poskytuje svědectví o exotickém a alternativním.

Antropologové si při studiu současného genderu a sexuality stále intenzivněji uvědomují vliv médií, mezinárodního turismu, hudebních a tanečních žánrů, klubové kultury a mnoha dalších fenoménů na takzvané tradiční systémy pohlaví/genderu. Utváří se nové formy sexuality a genderové identity. I když se nyní šíří z euroamerických společností, nelze je jednoduše popsat jako západní export, protože takzvaná západní gay a lesbická kultura se už dlouhou dobu inspiruje v jiných oblastech světa. Antropologové, a to zvláště ti osobně participující na gay a lesbické kultuře, se tak při studiu alternativních genderů a sexualit a při srovnávání "nás" a "jiných" nachází v zajímavé pozici (srov. Kulick a Wilson, 1995; Newton 1993). Tady je důležité připomenout, že antropologická komparace se nutně odvíjí od fiktivní verze euroamerické kultury a tento problém se tedy týká všech antropologů, nezávisle na jejich specifické kulturní příslušnosti. Studovat gender a sexuality znamená, stejně jako v případě jiných antropologických témat, "skrze druhé studovat sebe sama"; v tomto případě je navíc velmi zřetelné, že hranice mezi námi a jinými je v mnoha ohledech nestabilní a prostupná. Musíme se všemi důsledky přijmout skutečnost, že současné etnografie pohlaví, genderu a sexuality mají stejný performativní náboj jako studované kulturní praktiky a prožitky (Morris, 1995: 574).

Těla a umění identity

Západní nebo, chcete-li, euroamerický diskurz sexuality je pozoruhodný svým spojením s tvorbou identity a subjektivity. Do jaké míry a jakým způsobem je toto propojení přítomno i v jiných kontextech, by, myslím, bylo námětem pro empirickou studii. Na úrovni feministické a *queer* teorie, i v laickém diskurzu se ale ukazuje podivný paradox. Jde o způsob, jakým se ambivalence a fluidita sexuality a genderu využívají jako základ pro politiku identity: to, co je nestabilní, se stává základem toho, co je pevné. Tento paradox je poučný, protože odhaluje některá problematická východiska teorie genderové performativity. Performativní teorie tvrdí, že regulativní diskurzy pohlaví a genderu je možné destabilizovat cestou opakování a napodobování genderových kategorií, stejně jako alternativními praktikami, které zpochybňují propojení mezi těly, touhami, sexuálními praktikami a identitami, které jsou v základech systému pohlaví/genderu. Zcela klíčová, ale často výrazně nedostatečně teoreticky zpracovaná, se stává otázka užívání a managementu těla jako mechanismu konstrukce a managementu identity. Toto propojení přináší pozoruhodný důsledek zborcení formy identity do formy těla. Privilegování těla v okamžiku, kdy se identity a sexuality prohlašují za fluidní a ambivalentní, si žádá další zkoumání.

V mnoha současných kulturách, včetně euroamerické, se úpravy těla (body modification) stávají určitou obsesí. Na tomto místě chci tyto úpravy těla a performativní umění soustředěné na tělo krátce zmínit, protože nám poskytnou příklad diskurzivních praktik týkajících se těl a identit, který vznáší otázku nezávazné volby obzvláště alarmujícím způsobem. Úpravy těla a

umělecké performance centrované kolem těla jsou zároveň i příkladem určitého typu vztahu mezi antropologií a společností.

Fakir Musafar je zakladatelem "Moderní primitivní společnosti" a obecně se považuje za celosvětového guru všech, kdo se zabývají piercingem a podobnými praktikami, jako stahování pasu nebo zvětšování ušních boltců. V mládí podlehl Musafar fascinaci deformováním vlastního těla. Později, jak dozrával a studoval, uvědomil si, že čerpá ze staré tradice sdílené mnoha kulturami (Mullen, 1997: 20). Nedávná diskuze o tělesných praktikách Musafara a mnoha dalších performerů poukazovala na praktiky *Maorů*, *Eskimáků*, *Kraimbitů z Papua Nové Guineje*, *Ndebelů*, *sadhuů hinduistické tradice* a nativních američanů jako na zdroje jejich inspirace. Ne všichni performeři se samozřejmě zajímají o exotická data a teorie. Sebastian Vittorini, Wasp Boy, oceňuje Musafara jako prvotní inspiraci, ale považuje ho jen za masochistu, který potřebuje publikum. Jiní ovšem používají z kontextu vytržené kousky antropologie jako legitimizace vlastních praktik a zkušeností. Alex Binnie, jeden ze špičkových londýnských umělců zabývajících se tetováním vysvětluje:

Tradiční společnosti užívaly všechny druhy úprav těla jako součásti přechodových rituálů. Jsou to v jejich životě údobí přerodu a je pro ně důležité si pamatovat, co se naučili. Jeden ze způsobů, jak to zajistit, je vpisovat si zkušenosti do svého těla... Jestli si myslíte, že tetování je bolestivé, podívejte se, co dělají se svými těly Australci při zjizvování nebo afričtí domorodci při rituálech obřízky. To, co děláme my, je ve srovnání s tím zanedbatelné. (Mullen, 1997: 21-2)

Tato přitažlivost antropologie a tradičních kultur spočívá částečně ve fascinaci exotickým, částečně v touze po autentickém a původním a je snad i součástí širšího hledání rituálu. Ron Athey je bývalý kazatel letniční církve, který se stal *queer body artist*. "Mluví v jazycích, obléká se jako Miss Velma, bělovlasá evangelistka, kterou si pamatuje z dětství v Kalifornii, pod kůží na hlavě si zapichuje čtrnáct palců dlouhé jehly, které tvoří trnovou korunu, a ukřižovává se pomocí háků na maso, pronikajících jeho rukama (Palmer, 1996:8). Všichni umělci ovšem náboženskou symboliku nevyužívají, ačkoli publikum to možná vidí jinak. Italský umělec Franco B se explicitně distancuje od křesťanské symboliky: "Nechci být laciný Kristus". Jeho poslední vystoupení v Institutu současného umění v Londýně v roce 1996 ovšem obsahovalo i scénu, kdy jeho nahá postava krvácela na loktech z ran připomínajících stigmata. Kaluže krve na podlaze, roztažené ruce i póza blaženosti evokovaly křesťanské obrazy (Palmer, 1996: 8). Během jiných performancí si Franco B do vlastního těla vyřezával slova – jako "ochraňuj mě" - a v současném projektu si otevírá žílu, do které vsouvá chlopeň, aby kontroloval krvácení, a pak nechává krev téci po svém na bílo obarveném, zárodečně skrčeném těle. Když si myslíte, že už *víc nevydržíte*, jeho asistenti ho obrátí hlavou dolů a krev začne vytékat s novou intenzitou (Mullen, 1997: 29).

Komentátoři, stejně jako někteří umělci, interpretují tyto performance jako pokusy transcendovat tělo. Tyto interpretace jsou zřejmě inspirovány náboženskými a spirituálními obrazy a zdůvodněními, kterými jsou některé z performancí podbarveny. Všichni umělci těla se ovšem ke spirituálním interpretacím nehlásí. Franco B říká: "Můj hlavní cíl je učinit nesnesitelné snesitelným" (Palmer, 1996: 8). Ale co je nesnesitelné? Možná jeho vlastní děsivé umělecké performance, a s nesnesitelným je tak konfrontováno publikum. Určitá parodie slavného výroku Oskara Wilda pronesená na adresu velmi neúspěšného večera: "skvělá show, pouze diváky lituji". Nebo je možná nesnesitelné něco ve Francovi B samém. "Byl jsem vychován ke studu k vlastnímu tělu. Jako metafory užívám krev, moč a výkaly, protože toto jsem já". Tato doslovnost přístupu k vlastnímu tělu je opravdu dramatickým příkladem splnutí formy identity a formy těla.

Vytváření identit a produkce rozdílů jsou motivy přítomné ve vysvětleních nejen na tělo soustředěného umění, ale i úprav těla. Kate se zabývá zdobením těla a tetováním: "To neznámá, že vůči svému tělu cítím nejistotu. Toto je pro mě možnost, jak kousky svého těla vylepšovat. A vůbec, kůže je hrozně nudná. Kdybychom se všichni svlékli do naha a oholili po celém těle, vypadali bychom stejně. Toto je jedna z cest, jak si zajistit vlastní odlišnost" (Mullen, 1997: 26).

Jestli v takovém umění a při těchto úpravách těla o něco jde, pak mnohem spíše o stabilizaci vlastní identity, než o její destabilizaci: nebo vlastně o obojí. Ale míra, na které jsou tyto praktiky ryze subverzivní, je podle mě velmi problematická. Děsivé není nutně subverzivní: *Frankenstein* autorky Mary Shelley byl vlastně silný morální příběh. V případě těl, sexualit a genderů může platit, že subverzivní úmysly nemusí přinášet subverzivní důsledky. Může tomu být i opačně. Tělo, přes svoji fyzickou realnost, není dostatečným základem osobní nebo sociální identity. Není a nikdy nemůže být pro identitu zcela stabilním východiskem. Umění orientované na tělo toto velmi jasně ukazuje: každý návrat k tělu nás nutí pokračovat v hledání dokonalosti. V hledání těla, které nejzřetelněji založí vybranou identitu. To by také mohlo vysvětlit snahy tělo nejen modifikovat, ale také ho technologizovat. Existuje úzkost z určité zastaralosti přirozeného/přírodního těla v éře pozdního kapitalismu. Kalifornský amatérský chirurg Steve Hayworth, zabývající se úpravami těla, úspěšně implantoval do mužské hlavy kovový plátek, do kterého může být připevněno množství dalšího příslušenství, funkčního i dekorativního (Mullen, 1997: 29).

Všechny formy technologie jsou samozřejmě protetické a to částečně vysvětluje jejich symbolickou roli při konstrukci a mediaci identity, obzvláště genderové. Stelarc je umělec, který technologicky prodlužuje vlastní tělo: "Smrt jako evoluční strategie vyšla z módy, říká. Pokud můžeme měnit design vlastního těla jako stavebníci, pro smrt není technicky žádný důvod. Tělo se již nemusí opravovat, stačí vyměnit určité části. Tělo se musí stát nesmrtelně adaptivní" (Palmer, 1996: 9). Cílem je vytvoření dokonalého těla, které udržuje vlastní identitu v čase a vyšachuje smrt. V současnosti, kdy mizí tradiční způsoby zakládání vlastní identity, stává se tělo posledním zdrojem, od kterého lze odvozovat vlastnoručně autorizovanou existenci. Ale takové tělo nemůže být přirozené; musí být stabilnější a dokonalejší, a to znamená cíleně a vědoměji budované.

Tato otázka se týká reprezentace, a to vztahu těla nejen k jazyku, ale i k jiným formám reprezentace, které slova přesahují a nemohou na ně být redukována. Orlan je performerka, která podstoupila minimálně devět plastických operací. Tyto operace jsou prováděny jen pod lokální anestézi a Orlan v jejich průběhu konverzuje s publikem a nahlas předčítá z děl Julie Kristevy a Eugénie Lemoine-Luccioni. Tyto performance se živě přenáší do galerií všude po světě a některé z nich jsou dostupné na internetu a na CD-ROMech. Nedávno vydala Orlan CD-ROM s titulem *This is my body... This is my software*. "Své tělo jsem dala umění," říká. "Po své smrti ho proto nevěnuji ve prospěch vědy, ale dám ho do muzea. V mumifikované podobě tam bude centrem interaktivní videoinstalace" (Palmer, 1996: 9). Orlan, stejně jako Stelarc, s námi zamýšlí zůstat. Její mrtvé tělo ji pomocí interaktivní videotechnologie má reprezentovat v komunikaci se živými. Existuje samozřejmě mnoho cest, jak se hledá nesmrtelnost a život po smrti, ale práce Orlan ukazuje obzvláště zajímavě vztah těla a vlastní identity, tedy těla a reprezentace. Tělo Orlan je reprezentace, je to umělecký výtvar. Tato doslovnost se manifestuje tím, že Orlan používá kousky svého masa v 3D uměleckých projektech a podle vlastního prohlášení je rozhodnuta v tom pokračovat, dokud touto cestou zcela nezmezí (Mullen, 1997: 31). Jak se to slučuje se záměrem dát se mumifikovat, není ovšem jasné! Madonna nicméně oznámila, že si své obydlí vyzdobila "malou plexisklovou krabičkou s kouskem masa získaného liposukcí z hýždí umělkyně Orlan" (Palmer, 1996: 7).

Práce Orlan nám připomíná, že tělo nemůže přijmout formu bez podrobení se reprezentaci. Lidské tělo není nikdy pouze přirozené/přírodní tělo, ale vždy má také imaginární a

symbolické dimenze. Tyto dimenze jsou důležité nejen pro vnímání sebe sama, ale i pro vztahy s druhými. Symbolizace nás ožívuje a proto je nutné těla propojovat s reprezentací a s jazykem. Nejde mi o to, říct jiným způsobem, že těla jsou sociálně konstruovaná, ale spíše o to, že zkušenost tělesnosti vždy zahrnuje konfrontaci s imaginárním a symbolickým. Ukažme si to na transsexualitě – dnes často označované jako transgender (transgendering) – která je příkladem snahy o transformování identity pomocí úpravy těla. Důležitý je na tomto místě rozdíl mezi pojmáním individua jako subjektu nebo jako pacienta.⁶ Častým nedorozuměním je představa, že transsexuálům jde o anatomické změny, oni však usilují spíše o jiné vtělení. Jinak řečeno, dochází k záměně přirozeně pohlavně profilovaného těla (naturally sexed body) a žité pohlavní odlišnosti (Shepherdson, 1994: 171). Je tu ovšem paradox: Ti, kteří usilují o operativní změnu pohlaví často argumentují, že "jsou uvězněni ve špatném těle" a mají právo určit, co je pro ně správné; takto formulovaný požadavek ovšem může znamenat krok od reality tělesnosti k fantastickému tělu, které je plně pod kontrolou subjektu a zcela sociálně konstruované (str. 172).

Cathrine Millot ve své knize *Horsexe* diskutuje klinický problém, jak určit, kdo bude mít z operace prospěch a kdo ne (viz Shepherdson, 1994). Autorka rozlišuje dvě skupiny lidí. První se orientují na odlišnost pohlaví, tzn. na identifikaci s "mužem" nebo s "ženou", se vši nejednoznačností, nejistotou a symbolickou nestabilitou, kterou to přináší. Druzí usilují o fantastickou "jinakost", o eliminaci pohlavní odlišnosti. Jde jim o získání pohlaví, které přestalo být nejisté. Tito lidé usilují o eliminaci symbolické nejednoznačnosti, která odlišnost pohlaví doprovází a o její nahrazení jistotou dokonalého těla. Nejde jim ani tak o získání "druhého pohlaví", ale spíše o pozici mimo pohlaví, o hledanou dokonalost připisovanou jinému (Shepherdson, 1994: 175-7). Tuto dokonalost představuje pohlaví, které je završené, kterému nic nechybí. Dobře ji vystihuje jeden klient:

Genetická žena nemůže prohlásit, že má odvalu, vcítění a širší pohledu, které je možné získat transsexuální zkušeností. Osvobození od břemene menstruace a rozmnožování, transsexuálové jsou genetickým ženám nadřazení. Budoucnost je jejich: v roce 2000, kdy bude svět vyčerpávat svoji energii na uživení šesti miliard duší, přestane být schopnost rozmnožování kapitálem.

(citováno v Shepherdson, 1994: 177)

V úryvku se říká, že s blížícím se milénium se bude vytrácet gender, čehož předzvěstí je nahrazování "přirozené" ženy.

Ať už rozumíme transsexualitě jakkoli, je jasné, že tito lidé nutně nejsou, jak se myslelo, příklady konečné svobody a tvárnosti genderu. Tato diskuze nám může také pomoci porozumět jednomu z nejslavnějších tvrzení Orlan, když se charakterizuje jako "woman-to-woman transsexual". Tento komentář mohl být myšlen ironicky, ale ukazuje něco velmi důležitého (Stone, 1996: 47). Plastická operace se týká proměny tváře a těla. Inspirace pro tyto změny si Orlan vybírá v dílech Starých Mistrů. Vrství na sebe obrazy žen a zároveň se sama stává obrazem z masa a kostí. Stejně jako mužští transsexuálové, kteří ne vždy usilují stát se ženou, ale chtějí být Ženou - dokonalým, završeným pohlavím, které pohlavní odlišnost popírá - hledá snad něco podobného i Orlan (Adams, 1996: 58). Tento prvek je jasně přítomný v každé touze po chirurgické změně. Nabízí se ale otázka, zda umělci i další, kdo performují operace na svých tělech a identitách, skutečně subvertují pohlavní odlišnost a gender, nebo se s nimi jen dostali do smrtelného objektu.

⁶ Zde čerpám z analýzy Charlese Shepherdsona (1994) a děkuji mu za důležité inspirace.

Odlíšnost pohlaví a umění milovat

Už jsem zmínila, že umění soustředěné na tělo a úpravy těla je pouze extrémní formou pro naši kulturu charakteristické obsese experimentovat se způsoby ukotvení vlastní identity a se vztahy k sobě a k druhým. Je to způsob kontroly symbolického a forem symbolické směny ve světě, kde se většina intersubjektivních vztahů zprostředkovává stejně tak směnou zboží jako slov. Tyto formy úprav a transformací vytváří z těla produkt, komoditu, ale takovou, nad kterou má subjekt určitou míru kontroly. Rozsáhlou úvahou na toto téma je Shakespearův *Kupec benátský*. Tělo nevstupuje do hry, když slova selhala, ale když se stávají obtížně kontrolovatelná (Leader, 1997). Na tomto místě je zajímavé připomenout, kolik dluží teorie genderové performativity Austinově teorii řečových aktů. Řečový akt podle ní charakterizuje následující rovnice: něco říct znamená něco dělat. Situace se rodí z řeči. Něco se mění. Vlastně každá řeč je formou konání, ale na výslovně performativních výrociích je zajímavý způsob, jakým často poutají identitu jedince k aktu promluvy. Toto platí zvláště pro sliby, závazky a podobně. Ale slova nemusí stačit: jak zjistil Schylock, někdy je potřeba vepsat je do povrchu těla (viz Leader, 1997).⁷

Kdy slovo stačí a kdy je třeba ho podepřít kusem masa? Genderová performativita se týká jednání, které často není lingvistické; ale proponenti této teorie někdy zapomínají, že vztah jedince k genderu, sexualitě, pohlaví a tělu má symbolickou dimenzi. Někdy zapomínají, co Judith Butler nezapomíná, že totiž genderová performativita se zcela neodehrává na vědomé úrovni. Butler se explicitně hlásí k vlivu psychoanalýzy na své myšlení. Samotný pojem nevědomí přináší náhled, že subjekt nikdy není zcela zajedno se svým vědomím, že subjektivita nesplývá s vědomím. Performance genderu tedy nikdy nemůže být jen věcí vědomých přání a tužeb. Budu-li parodovat Marxe: můžeme utvářet sami sebe, ale jen v rámci daných podmínek, které neovlivníme. Svůj vztah k symbolickému, k jazyku nekontrolujeme. Vztah mezi mužem a ženou zprostředkovává jazyk. Tento vztah je jak sociální, tak symbolický. Ale proponenti genderové performativity a jiných forem radikálního sociálního konstruktivismu a voluntarismu podle mě sexualitu, pohlaví a gender často pojímají tak, jako by tyto cele patřily do hájenství individua. Jako kdyby nebyly intersubjektivní a vztahové. Sexuální vztahy mají fascinující souvislost s řečovými akty, obzvláště se sliby: "Přisahám, že tě nikdy neopustím" (Leader, 1997: 1). Takové sliby mohou být problematické, protože slib lásky často signalizuje, že její konec je na dohled (Leader, 1997: 8). Skutečnost, že závazek je problémem, ukazuje, jak důležitý je jazyk při zprostředkovávání vztahu mezi mužem a ženou. Uzavřít manželství je problém pro mnoho lidí. Ve filmu *Čtyři svatby a jeden pohřeb* se mnohé rodí z úzkosti z manželství. Ač jinak velmi spolehlivý muž, na cizí svatby přichází Charles, kterého hraje Hugh Grant, pravidelně pozdě. Na vlastní svatbu zvládne dorazit včas, ale stejně to nedopadne dobře, protože se zamiloval do krasavice Carrie. *Čtyři svatby a jeden pohřeb* je o problému vztahu mezi pohlavími, který se nám ukazuje skrze problém s mluvením (Leader, 1997: 69-73). V úvodní scéně filmu zazní jen dvě slova – obě referují k sexuálnímu styku – a jejich opakování signalizuje problém ve vztahu ke světu. Ten je jedním z důležitých rysů postavy, kterou hraje Hugh Grant. Když si na pohřbu sedne vedle staršího muže a představí se "Jmenuji se Charles," muž odpoví "Nebud'te směšný, Charles umřel před dvaceti lety." "Pak to musel být jiný Charles," ohrazuje se Grant. Starší muž se na něj rozhořčeně obrátí: "Chcete říct, že neznám vlastního bratra?" Charlesova směla pokračuje a téměř vždy se týká problémů s pojmenováním nebo s neporozuměním.

Je to, kdo Prostředkující roli jazyka při utváření vztahů mezi pohlavími odhaluje až Gareth, žoviální hromotluk v hrozné vestě. Během jedné svatby Gareth usoudí, že přišel na to, proč lidé vstupují do manželství: "Jejich konverzace se vyčerpala. Už nemůžou přijít na jediné

⁷ Tyto komentáře o fenoménu slibů zakládám na brilantní analýze Darian Leader (1997) a při rozvíjení vlastních argumentů také přímo čerpám z jeho analýzy filmu *Čtyři svatby a jeden pohřeb*. Jeho interpretace mě v této části ovlivnily rozhodujícím způsobem.

slovo, které by druhému řekli... A pak chlápek přijde na to, jak z toho ven, a hned mají něco, o čem si povídají po zbytek života." Charlesovy problémy s jazykem indikují skutečnost, že není schopen navázat normální vztah s druhým pohlavím. Když pronásleduje Carrie a střetává se s ní na nábřeží, chce jí "slovy Davida Cassidy" říci, že ji miluje, ale není schopen větu dokončit. Když má učinit vyznání, neumí použít vlastní slova. Charlesovu neschopnost vytvořit vztah reflektuje postava jeho něměho bratra, který musí v den Charlesovy svatby zasáhnout a ve znakové řeči sdělit svůj názor, že ženich zřejmě miluje někoho jiného. Charles za sebe neumí mluvit. Když se konečně svěří Carrie, říká: "Souhlasíš s tím, že si mě nevezmeš?" Po její kladné odpovědi se dále ujišťuje: "A bude tento tvůj souhlas nevzít si mě trvat do konce tvého života?" (Leader, 1997: 70).

Vztahy k druhému pohlaví jsou problematické téměř pro všechny postavy filmu: Fiona, která miluje Charlese, ale on to neví; Kachna⁸, kterou Charles odmítne u oltáře; Carrie s jejím nekončícím seznamem ctitelů; aristokrat, jehož jediným jistým objektem lásky je labrador atd. Tyto vztahy jsou v explicitním kontrastu s vazbami mezi muži, nejen s Charlesovou láskou k bratrovi, ale také se skrývaným manželstvím Garetha a Mattewa, které vysvětluje místo pohřbu v logice filmu (Leader, 1997: 72). Jak odhaluje Charles, když poznamenává, že skupina přátel si nikdy neuvědomila, že "dva z nás byli svoji po všech stránkách". Milostné vztahy mezi muži se v průběhu filmu signalizují v mnoha kontextech, ale explicitně jsou vyjádřeny až v pohřební scéně. Po skončení pohřbu Charles zvažuje: "Dokonalý sňatek existuje. Když nemůžeme být jako Gareth a Matthew, měli bychom toho zřejmě nechat úplně. Někteří z nás se neožení." Láska mezi muži reprezentuje dokonalé spojení a to je důvod, proč vztah lidí opačného pohlaví je tak obtížný, možná neuskutečnitelný. Aby takové vztahy fungovaly, musíme se vzdát aspirace na dokonalost, na dokonalý vztah podobnosti vtělený do vztahu mezi muži. Pohlavní rozdílnost a roli jazyka jako mediátoru vztahů musíme vzít na vědomí. Na pohlaví, sexuálních vztazích, sexualitě ani genderu není nic přirozeného – v tom biologicky redukcionistickém smyslu, v jakém tomuto slovu obvykle rozumíme.

Závěr

Voluntaristické interpretace genderové performativity stojí na předpokladu, že pokud je pohlaví uděláno, může být znovu rozloženo (Copjec, 1994). Jinými slovy, odlišnost pohlaví se redukuje na konstrukci založenou na historicky proměnných diskurzivních praktikách a odmítá se, že v základech sexuální odlišnosti existuje určitá konstanta. Toto odmítnutí je absolutní, protože debata o genderu a pohlaví se ve všech svých rozličných podobách odvíjí od polarit příroda vs. kultura, esencialismus vs. konstruktivismus, substance vs. význam. Množství autorů, ke kterým se často odkazuje jako k teoretikům pohlavní odlišnosti, ale tyto polarizující termíny odmítá. Dovolávají se Freuda, který se podle nich omezování takovými termíny vyhnul s tím, že ani anatomie, ani konvence nemohou existenci pohlaví vysvětlit (Copjec, 1994). Lacan šel dále. Jako pohlavní bytosti nejsme biologickým fenoménem, protože k jejich vytvoření je třeba jazyka, tedy zaujmutí pozice ve vztahu k reprezentaci. Odlišnost pohlaví je v tomto smyslu vytvářena v jazyce, v řádu symbolického. Tento pohled zpochybňuje feministické teorie s opatrným vztahem k psychoanalýze. Poukazují na skutečnost, že gender se tak vytrácí z reálných sociálních vztahů a sexuální odlišnost se chápe jako něco základního, daného, nehistorického a nezměnitelného. Tyto kritičky také ukazují, že psychoanalýza upřednostňuje odlišnost pohlaví před jinými osami diferenciací jako rasa, etnicita, třída nebo sexuální orientace, které jsou pro konstrukci identity stejně klíčové. Tento nesouhlas je ovšem jen další verzí polarit, od kterých se debata o pohlaví a genderu odvíjí. Hlavní otázkou ale je, jak se vyrovnat s teoriemi, které preferují podvědomou touhu před vědomým přáním, neměnnou strukturu lingvistických rozdílů před diskurzivní hravostí, symbolické před sociálním. Odpověď zní nevzdávat tuto debatu o pohlaví a genderu, nesnažit

⁸ Při překladu této přezdívky (v originále *duck-face*) jsem se držela české verze filmu. (pozn. překl.)

se ustavit definitivní hranice mezi pohlavím a genderem nebo mezi sexualitou a genderem nebo mezi pohlavím a sexualitou. Hranice mezi pohlavím a genderem mohou být nestabilní, ale to ještě neznamená, že splývají. Můžeme se pokoušet o mnohonásobné konstrukce genderu a sexuality; můžeme si hrát s našimi genderovými identitami a našimi sexuálními praktikami a stavět se na odpor dominantním sociálním definicím, ale tuto nestabilitu bychom neměli vydávat za blížící se vymizení žen a mužů, které fyzicky, symbolicky a sociálně známe. Těla jsou místa morfologické a sociální konstrukce subjektů. Vyznačují průnik symbolického a sociálního. Vztah každého subjektu k jeho/jejímu tělu má jak materiální, tak imaginární povahu. Pohlavně specifická těla nepochopíme, pokud budeme vycházet z toho, že pohlaví je zcela sociálně konstruované, ani z toho, že část pohlaví zůstává sociální konstrukcí vnější. Pohlaví, gender a sexualita jsou produkty řady materiálních a symbolických interakcí, zprostředkovaných jazykem a reprezentací. Musíme být zároveň radikálními materialisty i radikálními sociálními konstruktivisty. A toto nám debata o pohlaví a genderu dovoluje. Musíme ji ovšem zvládnout tak, jak žijeme své životy. Tedy jako komplexní vztah mezi radikálním materialismem a radikálním sociálním konstruktivismem. Debata o pohlaví a genderu je obzvláště obtížná, protože i v nejabstraktnějších teoretických úvahách referujeme ke svým tělesným já. Ale jsou pro to dobré důvody. Snad je to parodie na Diderotův komentář, že "v podloží našich nejněžnějších ideálů je vždycky kus varlete".