

Joanna Bator

## *Płci heretyckie, ciała niebywałe. W kierunku nowego paradygmatu*

Dokładnie w tym momencie historii znaleźliśmy się w posiadaniu teoretycznych narzędzi i praktycznych możliwości, by zadać pytanie, które dotąd nie padło w naszej kulturze: „Czy powinny być tylko dwie płci?”<sup>1</sup>.

Transtożsamość jest teraz dostępna niemal wszędzie i dla każdego, kto nie odnajduje się w roli płciowej otrzymanej w dniu urodzin, lub czyja tożsamość płciowa nie mieści się w wykluczających kategoriach „kobiety” i „mężczyzny” narzucanych przez instytucje społeczne<sup>2</sup>.

### I.

Artykuł z „New York Timesa” przedrukowany przez polską prasę informuje nas, że „władze Nowego Jorku chcą umożliwić mieszkańcom miasta zmianę zapisu o płci w akcie urodzenia, nawet jeśli chętni nie poddali się wcześniej operacji zmiany płci. Tym samym Nowy Jork robi krok w kierunku oddzielenia anatomii od tego, co naprawdę czyni człowieka kobietą lub mężczyzną” („Gazeta Wyborcza”, 27 listopada 2006, Internet). Dwie rzeczy są dla mnie istotne w zacytowanym fragmencie. Po pierwsze, informacja

<sup>1</sup> A. Fausto-Sterling, *Sexing the Body. Gender Politics and the Construction of Sexuality*, Basic Books, New York 2000, s. 77.

<sup>2</sup> S. Stryker, S. Whittle (red.), *The Transgender Studies Reader*, New York&London, Routledge 2006, s. xi.

o istnieniu pewnej „chęci” ze strony „władz”, w wyniku której zainteresowani będą mogli zmienić „zapis o płci w akcie urodzenia”. Można z tego wywnioskować, że istnieje społecznie i kulturowo rozpoznana siła, które jest w stanie wyrzucić na owe władze nacisk wystarczający, by taka „chęć” mogła zaistnieć, a nawet przybrać kształt prawny. Po drugie, interesujący wydaje mi się ton owego oświadczenia nadający mu posmak rewolucyjnego manifestu, bo oto czyniony jest „krok w kierunku oddzielenia anatomii od tego, co naprawdę czyni człowieka kobietą i mężczyzną”.

W tym krótkim fragmencie rzuca się w oczy swoiste pomieszanie języków ciała i płci<sup>3</sup> – w istocie mamy tu do czynienia z dwoma ich różnymi modelami. W szczelinach starego dyskursu mimesycznej zależności płci kulturowej od biologicznej pojawia się nowy język, w którego logice biologicznie męskie ciało Johna Prinziwallego może być kobietą, Joann Prinziwalli, w kulturze. Oczywiście nie od dziś wiemy o transseksualistach, którzy w wyniku kuracji hormonalnej i operacji upodobnili się do płci zgodnej z ich tożsamością, a niezgodnej z biologią i od kilkudziesięciu lat w wielu krajach mają prawo takiej zmiany dokonać. Ale Joann Prinziwalli operacji nie przeszła. Jej ciało pozostało męskie. Z jednej strony zacytowany fragment mówi zatem, że, parafrazując słynne zdanie Freuda, „anatomia nie jest już przeznaczeniem”, i nawet ci, którzy nie zrobili operacji, mogą zmienić płeć, bowiem ta transformacja nie wymaga przykrojenia ciała według wzoru męskie/kobiece. Z drugiej mamy tu do czynienia z dobrze znanym językiem „polowania na tożsamość”. Już nie anatomia bowiem, nie naoczność genitaliów, lecz jakaś inna i gdzie indziej ulokowana „prawda” świadczy o tym, co „czyni człowieka kobietą lub mężczyzną”. Innymi słowy, „prawdziwa płeć” nadal istnieje i możemy się dowiedzieć, czy dany osobnik

<sup>3</sup> Kategoria płci dotyczy tu totalności kulturowego istnienia ciał w dyskursach płci biologicznej (*sex*) i kulturowej (*gender*). Ze względu na teoretyczne zakwestionowanie podziału *sex/gender* w koncepcjach autorstwa Judith Butler czy Thomasa Laqueura, którzy argumentują, że kategoria płci biologicznej ma również kulturowy charakter i tworzona/konstruowana jest wstecznie w dyskursie płci kulturowej, będę się posługiwała terminem płeć. Zgadzam się bowiem ze wspomnianymi autorami, że w takim kontekście teoretycznym rozróżnienie *sex/gender* straciło operacyjną skuteczność. Płeć, o której mowa, zawsze jest „kulturowa”.

to kobieta czy mężczyzna, nawet jeśli anatomia nie daje nam już tej pewności. A gdy okaże się owa prawda płci, musi ona, podobnie jak w przeszłości, mieć stały charakter. Kobięta albo mężczyzną jest się raz i na zawsze – dyskurs „prawdziwej tożsamości”, tak błyskotliwie opisany przez Michaela Foucault, Thomasa Laqueura czy Judith Butler, nie daje innej możliwości. Joann Prinzivalli, prawniczka, lat 52, biologiczny mężczyzna, który od 2000 roku funkcjonuje jako kobieta, ma więc szansę na społeczne i prawne rozpoznanie jako płęć, którą się czuje i pragnie być. Ta płęć, zgodna z tożsamością płciową, a nie z anatomicznym wyposażeniem Joann Prinzivalli, będzie odtąd „prawdziwa”.

Gwarantami owej prawdziwości płci staną się specjaliści reprezentujący autorytet nauki, czyli lekarze „wyjaśniający, dlaczęgo daną osobę należy traktować jako przedstawiciela innej płci, i zapewniający, że stan ten jest permanentny” („Gazeta Wyborcza”, 26 listopada 2006, Internet). Innymi słowy, potrzebny jest autorytet, z którego ust padną słowa: „To kobieta”. I tu znów stajemy wobec wspomnianego przenikania się języków – starego i nowego. W starym dyskursie płci, którą przypieczętowuje i powołuje do istnienia w kulturze sprawcza wypowiedź brzmiąca: „To dziewczynka”, powstaje szczelina. Joann Prinzivalli nadal wprawdzie potrzebuje takiego performatywu, by zaistnieć w nowej płci, ale jednocześnie jej płęć jest nie tylko czymś, co można zmienić, ale odłączona zostaje od anatomii męskiego ciała, z którym się urodziła. Na kobiecość Joann Prinzivalli składa się jej własne poczucie przynależności do tej właśnie płci potwierdzone przez autorytet nauki – Joann sprawdziła się w kobiecych rolach i kostiumach, zdała egzamin kobiecości. Jej szczególne bycie w kulturze mieści się w kategorii tożsamości transgenderowych (jest transgenderową kobietą), a termin *transgender* (transpłciowy), do którego wróćę, robi od końca ubięgłego stulecia oszałamiającą karierę<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Zainteresownym tematem polecam szczególnie wydany w 2006 roku zbiór S. Stryker, S. Whittle (red.), *The Transgender Studies Reader*, *op. cit.* Jego wyjątkowość polega między innymi na tym, że głos zabiera w nim transpłciowa społeczność akademicka i obserwować możemy narodziny nowej dyscypliny czy subdyscypliny, transstudiów, które od lat dziewięćdziesiątych ubięgłego wieku wyłaniają się na przecięciu antropologii płci, *gender studies*, studiów gejowskich i lesbijskich, teorii *queer* i feminizmu.

Fakt, iż transformacja Joann Prinzivalli jest możliwa, a jej nowa tożsamość może zostać uznana (i nazwana), to jeden z wielu przykładów świadczących o tym, że w kulturze Zachodu rodzi się nowy – transpłciowy – model płci i ciała<sup>5</sup>.

## 2.

„Nie jest istotne, jeśli genitalia słońicy przedstawiane są tak, by przypominały penisa, bo życie płciowe słońi ma dla nas zwykle niewielkie znaczenie. Szokuje i porusza, gdy ten sam trik zastosowany jest do naszego gatunku, jak rutynowo czyniono to w renesansowych ilustracjach”<sup>6</sup>. To słowa Thomasa Laqueura, autora *Making Sex. Body and Gender from Greeks to Freud*, którego błyskotliwa analiza renesansowych atlasów anatomicznych otwiera przed nami świat, w którym płęć i ciało znaczyły coś zupełnie innego niż dziś<sup>7</sup>. Zanim wrócę do modelu transpłciowego, który reprezentuje tu „niebywałe” ciało Joann Prinzivalli, chciałabym przyjrzeć się mechanizmowi funkcjonowania zmiennych historycznie modeli płci i ciała w kulturze Zachodu.

Ten skomplikowany proces mistrzowsko opisał Laqueur w dziele, które wydane zostało w tym samym roku, co *Bodies that Matter*, przełomowa praca Butler. Są to książki, które, jak określił to niegdyś Richard Rorty, niewątpliwie cieszą się swoim towarzystwem. Filozoficzna argumentacja Butler, która udowadnia, iż płęć biologiczna jest produktem dyskursu *gender*, uzupełnia się z Laqueura analizą dowodów historycznych na to, że „niemal

<sup>5</sup> Można by dyskutować, czy nowy paradygmat nie powinien raczej nazwany zostać „wielopłciowym”, jak sugeruje zacytowana na początku tekstu Fausto-Sterling lub „bezpłciowym”. Pierwszy termin odwoływałby się do wielości kulturowych kombinacji, męskich kobiecości, kobiecych męskości itd. Drugi podkreślałby, że biologia ciała „nie liczy się”, a być może nawet sama kategoria płci traci sens. Uważam jednak, że owo „trans” jest kluczowym terminem przemian związanych z teorią i praktyką płci, których istota to właśnie „przejście”, „transformacja” – od męskiego ciała do kobiecego gender, od „poprawnego” gender do niepoprawnego czy transgresywnego.

<sup>6</sup> T. Laqueur, *Making Sex. Body and Gender from Greeks to Freud*, Harvard University Press Cambridge, Massachusetts and London 1990, s. 18.

<sup>7</sup> Laqueur pisze, że ilustracje anatomiczne „przedstawiają uwarunkowane historycznie rozumienie ludzkiego ciała i jego miejsca w dziele stworzenia, a nie tylko wiedzę na temat jego struktur”, *ibidem*, s. 164.

wszystko, co chcielibyśmy *powiedzieć* o płci biologicznej – jakkolwiek jest ona rozumiana – już zawiera w sobie roszczenie wobec płci kulturowej”<sup>8</sup>. Laqueurowska rekonstrukcja mechanizmu tworzenia płci w kulturze i zmian jej dominujących modeli w przeszłości przybliży nas do współczesnej sytuacji, gdy płęć kolejny raz zaczyna znaczyć coś zupełnie innego.

Płęć w *Making Sex...* ujęta jest jako efekt działania dwóch odrębnych, lecz jednoczesnych procesów: epistemologicznego i politycznego<sup>9</sup>. Autor śledzi jej dzieje, analizując teksty filozoficzne i medyczne od tytułowych Greków do Freuda. Rekonstruuje on dwa modele charakterystyczne dla naszej kultury: jedno- i dwupłciowy, z których pierwszy dominował od starożytności do osiemnastego wieku. Drugi, narodzony w epoce Rozumu, zaczął kruszyć się na przełomie dwudziestego i dwudziestego pierwszego wieku. „Płęć zarówno w modelu jedno-, jak i dwupłciowym, argumentuje Laqueur, jest sytuacyjna. Kontekstem umożliwiającym jej wyjaśnienie jest bitwa o płęć kulturową i władzę”<sup>10</sup>. Historia zmiennych paradygmatów płci/ciała według Laqueura nawiązuje oczywiście do koncepcji Thomasa Kuhna – autor *Making Sex...* argumentuje, że nie da się tłumaczyć teorii ciała jednopłciowego w języku modelu dwucieleśnego i dwupłciowego. Rekonstruowane w *Making Sex...* modele płci/ciała opierają się na odmiennych strategiach interpretacyjnych, retorykach i sposobach reprezentacji, u których podstaw leżą radykalnie inne idiomy. Laqueur pisze, że w miarę zbierania materiałów do książki „okazywało się jasne, że bardzo trudno jest czytać starożytne, średniowieczne i renesansowe teksty o ciele przez pryzmat oświeceniowej epistemologii, z punktu widzenia której świat fizyczny – ciało – widziane jest jako „rzeczywiste”, podczas gdy jego kulturowe znaczenie epifenomenalne”<sup>11</sup>. Tymczasem ciała w tekstach przedoświeceniowych „czynią rzeczy dziwne, niezwykle i niemożliwe z punktu widzenia współczesnych czytelników”<sup>12</sup> – płci zmieniają się w okamgnieniu, dzieciątko Jezus ma piersi, z których cieknie mleko, męż-

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 11.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 10.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 11.

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 7.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

czyżni niewieścieją, przebywając zbyt długo w kobiecym towarzystwie, zwłoki świętych nie rozkładają się i pachną fiołkami. Laqueur przywołuje przykład świniarki opisywanej przez Montaigne'a, która nagle stała się chłopcem, co nie wydawało się w ogóle dziwić autora *Prób*. Dlatego przedstawień charakterystycznych dla modelu jednopłciowego nie sposób zrozumieć właściwie, jeśli nie dostrzeżemy szczególnej relacji między ciałem i kulturą, która leży u ich podstawy. Kultura kształtuje tu ciało i zmienia je w sposób nieraz bardzo radykalny. W modelu jednopłciowym jest ono plastyczne, jego granice nieokreślone i zatarte, podczas gdy w oświeceniowej *episteme* „jawi się ono jako zamknięte, autarkyczne, ulokowane na zewnątrz domeny znaczenia”<sup>13</sup>. Jak postaram się pokazać w dalszej części tych rozważań, plastyczność ciała, którego płęć może zmienić się pod wpływem zewnętrznych czynników, znów – choć w odmiennym kontekście – stała się faktem. Wróćmy jednak jeszcze na chwilę do renesansowych przygód ciała. Laqueur przestrzega przed wyjaśnieniami tych wszystkich średnio-wiecznych i renesansowych cudów, jakie robiło ciało, z punktu widzenia współczesnego czy raczej modernistycznego modelu dwupłciowego. Okaze się bowiem, że ahistoryczna krytyka oparta na argumentacji, że to „nie wydarzyło się naprawdę” albo że dziwne i niesamowite dla nas ciała miały po prostu znaczenie metaforyczne, jest bezużyteczna. Należy raczej – naciska Laqueur – odwrócić nasz sposób myślenia i spróbować zrozumieć ciało przed-oświeceniowe jako epifenomen, a to, co dziś określamy mianem „płci kulturowej”, jako coś „rzeczywistego”. Nowożytna terminologia czyni taką zmianę porządku nonsensowną, ale – jak udowadnia Laqueur – płęć biologiczna przed Oświeceniem była kategorią społeczną, a nie ontologiczną<sup>14</sup>. W modelu jednopłciowym, który rekonstruuje autor *Making Sex...*, różnica między tym, co męskie, a tym, co kobiece stanowi odmienność stopnia, a nie rodzaju – kobietę i mężczyznę różni stopień metafizycznej doskonałości i ciepła na skali, której ideałem jest to, co męskie. Kobiecą anatomię uważano za wersję męskiej – z powodu większej ilości ciepła mężczyźni mieli genitalia na zewnątrz, podczas gdy kobiety we-

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 8.

wnętrz ciała, ale pod wpływem różnych czynników ten stan rzeczy mógł ulec zmianie, jak u wspomnianej świniarki. Ciało rozumiane jest jako mikrokosmos odzwierciedlający metafizyczny porządek makrokosmosu – męskie w sposób doskonały, żeńskie w mniej doskonały. Laqueur przypomina, że do 1759 roku nie stworzono nawet żeńskiego szkieletu<sup>15</sup>, bowiem w logice modelu jednopłciowego nie było takiej potrzeby i do tego czasu istniał jeden tylko model idealny ludzkiego ciała – męski<sup>16</sup>. „To, co nazywamy płcią biologiczną i płcią kulturową, było w czasach Renesansu wplecione w krąg znaczeń, z którego nie dało się uciec do rzekomej biologicznej podstawy”<sup>17</sup>. Zewnętrzne narządy płciowe uważano za „diagnostyczną oznakę” tego, że ciało jest albo nie jest wystarczająco gorące, by je wypchnąć na zewnątrz. Męskość i kobiecość nie były ufundowane na żadnym szczególnym organie – powiedzenie, że „kobieta to macica”, nie miało sensu, bo macicę uważano za uwewnętrzniony worek mosznowy. Na ilustracjach anatomicznych charakterystycznych dla modelu jednopłciowego ciała przedstawiane są z uporem, by widzieć podobieństwo, uporem, który z dzisiejszego punktu widzenia wydaje się oczywiście niezrozumiały czy śmieszny. „Wizerunki te – pisze Laqueur o ilustracjach waginy wyglądającej jak penis – nie są ani po prostu rezultatem konwencji reprezentacji, ani wynikiem błędu. To całość ówczesnego widzenia świata powodowała, że wagina wyglądała jak penis dla renesansowych obserwatorów”<sup>18</sup>. W modelu jednopłciowym anatomia stanowi tylko jedną z oznak miejsca ciała w kosmicznym porządku i porządku kultury, który „transcenduje biologię”<sup>19</sup>. Tę pozacielesną rzeczywistość rozumiano jako bardziej stabilną i pewniejszą. Na podstawie tekstów

<sup>15</sup> Laqueur zauważa oczywiście mizoginizm analizowanych modeli płci, ale nie jest to przedmiotem jego zainteresowania. Jawna bądź ukryta nienawiść wobec kobiet pozostaje faktem, ale „nie wynika z tego, że bardziej obiektywne, bogatsze, postępowe czy nawet feministyczne podejście naukowe stworzyłoby prawdziwszy obraz różnicy seksualnej w jakimkolwiek kulturowo znaczącym sensie”. „Poprawność reprezentacji”, pisze Laqueur, nie mieści się w zakresie jego badań modeli płci/ciała. W tym tekście przyjmuję podobną perspektywę.

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 10.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 128.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 82.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 25.

filozoficznych i medycznych Laqueur udowadnia, że w modelu jedнопłciowym/jednocięlesnym kobietę i mężczyznę łączy wspólna anatomia, a nie dzielą dwie różne, jak stanie się to dużo później. Fakt, iż kobiece narządy płciowe znajdują się wewnątrz ciała, to jeden z powodów, dla których kobieta w tym schemacie uważana jest za mniej doskonałą. Według medycyny Galena, którego prace analizuje autor *Making Sex...* – kobiece genitalia to mniej doskonała wersja męskich, tak jak zamknięte i niewidzące oko mola jest mniej doskonałą wersją oczu innych stworzeń<sup>20</sup>. Laqueur pisze, że w modelu jedнопłciowym dwie płci „nie odnoszą się do jasno oddzielonych bytów dwóch rodzajów, które my możemy mieć na myśli, gdy mówimy o płciach przeciwnych, lecz raczej do delikatnych, niełatwych do odczytania odcieni jednej płci”<sup>21</sup>. W przypadku hermafrodyty nie ciało było problemem, lecz to, jaką rolę – aktywną czy pasywną – może spełniać w akcie seksualnym i życiu społecznym<sup>22</sup>. Hermafrodyta w Renesansie – podobnie jak każdy inny mężczyzna czy kobieta – nie ma prawdziwej płci. Nie bez powodu też w tekstach renesansowych analizowanych przez Laqueura, niewiele uwagi poświęcano temu, co nazywamy tożsamością płciową. Modernistyczny dyskurs ujmuje ją jako stałą cechę ukształtowaną w dzieciństwie i opartą na biologicznych „fakcie”, podczas gdy w renesansowych opowieściach o nagłej zmianie płci nikogo nie interesuje, do której z nich w własnym odczuciu należał/a bohater/ka metamorfozy. Przemiany płci, mimo iż możliwe w logice jedнопłciowego modelu, nie były jednak społecznie akceptowaną praktyką – świat społeczny dzielił na mężczyzn i kobiety, a płęć stanowiła jeden z wyznaczników statusu. Laqueur nawiązuje do Foucaulta *Historii seksualności* i tegoż tezy, że w Renesansie nie było „prawdziwej”, esencjalistycznie rozumianej płci, która różniła mężczyzn i kobiety. Zastrzega jednak, że autor *Historii seksualności* zbyt utopijne miał podejście w kwestii wolnego wyboru, jaki przyznawał renesansowemu hermafrodytę. Znak, jakim była różnica cielesna, musiał pozostawać w zgodzie z owym społecznym statusem, którego przekroczenie

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 28.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 52.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 135.



karano i taki los spotkał świniarkę, która stała się chłopcem. Jak pi-  
sze Laqueur: „Płęć biologiczna, podobnie jak dziś, determinowała  
status, płęć kulturową. Ale odnieść przy tym można szczególne  
wrażenie, że w tekstach autorów, takich jak Montaigne, w jakiś  
sposób »tam nic nie ma«, nie ma ontologicznej płęci, tylko narzą-  
dy z przypisanym im statusem prawnym i społecznym”<sup>23</sup>. Autor  
*Making Sex...* powołuje się na Paola Zacchii *Questionum medico-le-  
galium*, gdzie autor ten pisze, że narządy nie decydują o przyna-  
leżności do płęci, ponieważ „narządy jednej płęci mogą pojawić się  
również u kogoś płęci odmiennej”<sup>24</sup>.

Mimo iż model jednopłciowy odszedł do historii i nikt już  
nie widzi podobieństwa między waginą a penisem, jego ślady  
przetrwały w wierzeniach ludowych, potocznych sądach i przesa-  
dach. Ślad dawnego przekonania, że płęć nie jest zafiksowana raz  
na zawsze w ciele, lecz zmienia się pod wpływem kultury, odna-  
leźć możemy na przykład w ubolewaniach uczestników konfe-  
rencji „The Demasculinization of the European Man” nad upad-  
kiem męskości<sup>25</sup>. Owa godna pożałowania utrata męskości przez  
Europejczyków spowodowana jest rzekomo emancypacją kobiet,  
feminizmem i pomieszaniem „naturalnych” ról płciowych. To  
wszystko sprawia, że mężczyźni niewieścieją, niczym renesansowi  
galanci, którzy zbyt długo rozkoszowali się towarzystwem kobiet,  
a z kolei kobiety, zajęte męskimi przedsięwzięciami, „tracą kobie-  
cość” i stają się „babochłopami”. Utrata naturalnej płęci wydaje się  
podejrzanie łatwa. Mimo obrony „naturalnej” różnicy płęci, której  
uczestnicy tego spotkania byli niewątpliwymi zwolennikami  
i obrońcami, można odnieść wrażenie, że, jak pisał Laqueur, „tam  
nic nie ma”.

### 3.

Dwupłciowy i dwucieleśny model, którego paradygmatem jest  
ontologiczna różnica między kobiecością i męskością, narodził się

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 139.

<sup>24</sup> P. Zacchia cyt. za: T. Laqueur, *Making Sex...*, *op. cit.*, s. 140.

<sup>25</sup> Konferencja pod tym tytułem została zorganizowana przez belgijską or-  
ganizację chrześcijańską 21 marca 2007 roku. Udział w niej wziął między inny-  
mi profesor Maciej Giertych z wystąpieniem poświęconym obronie „natural-  
nych” ról płciowych i kłopotów, jakie wynikają z ich podważania.

pod koniec osiemnastego wieku. To wówczas „płęć biologiczna taka, jaką znamy, została wynaleziona”<sup>26</sup>.

Różnica płci przeniesiona zostaje z osi wertykalnej na horyzontalną, a różnica stopnia zastąpiona różnicą rodzaju. Narządy w modelu dwupłciowym zyskują osobne nazwy, bowiem są rozumiane jako podstawa hierarchicznej różnicy, a nie miejsce, gdzie uwidacznia się kosmiczny porządek hierarchii. W miejsce metafizyki hierarchii i retoryki podobieństwa pojawia się radykalny dymorfizm oparty na biologicznej odmienności – od tej pory o płci mówi się w kategoriach „przyciągania się przeciwieństw”. Anatomiczna odmienność rozumiana jest jako podstawa i uprawomocnienie odmiennych ról i statusu. W atlasach anatomicznych widać nową strategię reprezentacji – teraz podkreślana i dramatyzowana jest różnica, a nie podobieństwo budowy i funkcji ciał żeńskich i męskich. Pod koniec XIX wieku model dwupłciowy umacnia swoją dominację – argumentuje się teraz, że ta nowa różnica płci nie tylko widoczna jest gołym okiem, ale też pod mikroskopem (ta skłonność dyskursu dwupłciowego do odnajdywania „przeciwności” coraz głębiej w ciele umocni się, a w XX wieku świadczyć będą o niej nie tylko hormony i chromosomy, lecz także mózg zostanie upłciowiony. Naukowcy wierzą, że gdzieś tam jest Prawda). Ontologiczna odmienność tego, co kobiece, i tego, co męskie, wydaje się „faktem”, który został właśnie odkryty, dzięki postępowi wiedzy. Nie do wiary, że niegdyś uważano kobiece genitalia za „chłodniejszą” wersję męskich – przecież są one zupełnie różne, argumentują filozofowie, moralizatorzy i lekarze. Twierdzenie, że penis jest waginą wywróconą na drugą stronę, wydaje się herezją. Teraz tam, gdzie mężczyzna ma penisa, kobieta nie ma nic, a z tej obecności i braku wynikają doniosłe konsekwencje kulturowe i społeczne.

W XX wieku osławiony model fallometryczny służy kategoryzacji ciał niejednoznacznych w przypadku interseksualnych noworodków<sup>27</sup> – *clitoris* większa niż centymetr zostaje przykrojona chirurgicznie do normatywnego modelu, w którym jest penis al-

<sup>26</sup> T. Laqueur, *Making Sex...*, *op. cit.*, s. 149.

<sup>27</sup> Ocenia się, że około 1,7 procenta populacji to interseksualiści.

bo nic<sup>28</sup>. W tym świecie świniarka Montaigne'a, która w biegu staje się chłopcem, to absurd – „anatomia jest przeznaczeniem”, a ta musi być albo kobieca, albo męska. Najbardziej radykalne wnioski z tej dwucieleśnej koncepcji płci wyciągnie Freud, którego zdaniem dziecko już w pierwszych tygodniach życia zostaje wstrząśnięte faktem anatomicznej odmienności ciał rodziców, a wszystkie jego „fantazmaty” będą pochodzić z tego wiecznie żywego źródła<sup>29</sup>. Różnica męskie-żeńskie „ma swe oparcie w czymś, co w sposób oczywisty usytuowane jest poza porządkiem wszelkiego dyskursu”<sup>30</sup>, pisze we freudowskim duchu Paweł Dybel. Zgadza się wprawdzie, że „różnica ta może naturalnie obrastać z czasem w różne wyobrażenia płynące z kulturowej tradycji”<sup>31</sup>, ale „sama ta różnica jest nierelatywizowanym punktem odniesienia w myśleniu o płci i płciowości człowieka jako takich”<sup>32</sup>. Zazdrość o penisa, lęk przed kastracją i inne psychoanalityczne „kompleksy” wyrosną na gruncie modelu dwupłciowego oraz jego „naocznej »oczywistości«” i umocnią jego panowanie. Dwie i tylko dwie płci, odmienne z natury, staną się podstawą paradygmatu, dla którego polowanie na „prawdziwą płęć” to dominująca praktyka społeczna i strategia dyskursywna.

Struktura modelu dwupłciowego jest dobrze znana i nie ma sensu rekonstruować jej w tych rozważaniach. Warto jednak zapytać, w jaki sposób nastąpiła zmiana paradygmatu z jednopłciowego i jednocięlesnego na dwupłciowy i dwucieleśny. Wróćmy więc do Laqueura. Argumentuje on, że reprezentacja płci w kolejnych modelach, które śledzi od zarania kultury Zachodu, jest względnie niezależna od postępu nauk biologicznych i medycznych. Autor *Making Sex...* oczywiście nie zaprzecza istnieniu

<sup>28</sup> A. Fausto-Sterling, *Sexing the Body. Gender Politics and the Construction of Sexuality*, Basic Books, New York 2000, s. 59.

<sup>29</sup> W książce *Zagadka „drugiej płci”. Spory wokół różnicy seksualnej w psychoanalizie i w feminizmie* (Universitas, Kraków 2007) Paweł Dybel przyjmuje podział kobiece/męskie za paradygmatyczny i freudowską strukturę „fantazmatów”, opartych na spostrzeżeniu anatomicznej różnicy. To stanowisko jest dla niego punktem wyjścia w dyskusji między innymi z Judith Butler.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 457.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 247.

związku między odkryciami naukowymi a tym, co myślimy o różnicy między kobietą i mężczyzną. Raczej podobnie jak Ann Fausto-Sterling przekonuje, że dominujące w danej kulturze koncepcje ciała i płci wpływają na kierunek badań i interpretację ich wyników, bowiem nauki biologiczne i medyczne nie tyle badają, co również tworzą różnicę płci. Wynalezienie pigułki antykoncepcyjnej na przykład z pewnością wpłynęło więc na życie społeczne i relacje między płciami, dając kobiecie niemal stuprocentową możliwość uniknięcia niechcianej ciąży. Sama jednak możliwość wyprodukowania takiej pigułki to za mało bez kontekstu, który sprawi, że badania w danym kierunku będą prowadzone, a ich wyniki wykorzystane. Jak pisze Fausto-Sterling: „Możemy używać wiedzy naukowej w podejmowaniu decyzji, ale tylko przekonania, jakie żyjemy na temat płci kulturowej – a nie nauka – definiuje naszą płęć biologiczną. Co więcej, nasze przekonania na temat płci kulturowej mają wpływ na produkcję wiedzy naukowej na temat płci kulturowej”<sup>33</sup>. Dla przykładu – ta sama pigułka została dopuszczona do sprzedaży w Japonii dopiero pod koniec XX wieku, bowiem dominujący tam dyskurs płci utożsamiał kontrolę seksualności przez kobietę z emancypacją, a wyemancypowane, niezależne kobiety piętnował jako „niejapońskie”<sup>34</sup>. Naukowa wiedza o kontroli płodności i możliwość wyprodukowania pigułki nie miała zakorzenienia w polityce płci, która taką kontrolę wykluczała. Laqueur w przekonujący sposób udowadnia, że nigdy w historii zasób wiedzy naukowej na temat ciała i płci nie przekładał się w prosty sposób na to, jak „płęć i ciało były w istocie rozumiane i reprezentowane w tym czasie”<sup>35</sup>.

Przykładem, którym posługuje się Laqueur, rekonstruując przejście od modelu jedno- do dwupłciowego i dwucieleśnego, jest kobieca przyjemność erotyczna i jej zmienne dzieje w dyskursie ciała i płci. W dwupłciowym modelu znikła ona jako warunek

<sup>33</sup> A. Fausto-Sterling, *Sexing the Body...*, *op. cit.*, s. 3.

<sup>34</sup> Wśród wielu uzasadnień braku nowoczesnej antykoncepcji w cywilizowanym i bogatym kraju szczególnie popularne odwoływało się do „naukowo udowodnionego” przekonania, że Japonkom pigułka szkodziłaby z powodu ich wyjątkowej fizjologii.

<sup>35</sup> T. Laqueur, *Making Sex...*, *op. cit.*, s. 16.

konieczny poczęcia, jakim była od wieków<sup>36</sup> – zdaniem Laqueura ta zmiana rozumienia przyjemności była pierwszym krokiem ku konstrukcji kulturowego modelu kobiecości pozbawionej potrzeb seksualnych i z natury różnej przez to od mężczyzny, który takie posiada. Główny argument przeciw wyjaśnianiu zmiany paradygmatu płci/ciała z jedno- na dwupłciowy/cielesny postępowaniem nauk biologicznych i medycznych brzmi: odkrycia tego rodzaju nie miały miejsca. Orgazm kobiecy przestano bowiem uważać za konieczny warunek poczęcia około stu lat wcześniej, niż odkryto mechanizm owulacji. A jednak w modelu jednopłciowym przypadki poczęcia bez orgazmu klasyfikowano jako dziwactwo i wyjątek, a w dwupłciowym jako coś normalnego i potwierdzającego prawdę o reprodukcji. Innymi słowy, obowiązujące w danym miejscu i czasie koncepcje różnicy seksualnej wprawdzie „pomagają stwierdzić, co naukowcy widzą i wiedzą, lecz – co ważniejsze – że sytuacja odwrotna jest niemożliwa. To, co naukowcy widzą i wiedzą w jakimkolwiek czasie, nie ogranicza ani rozumienia różnicy seksualnej, ani estetyki jej ekspresji”<sup>37</sup>. Dlatego lekarz Achille Chereau z całym przekonaniem mógł oznajmić, że „jajniki czynią kobietę”, prawie pół wieku wcześniej, nim nauki medyczne odkryły, jaką funkcję pełni ten organ. Co ciekawe, nauka dziewiętnastowieczna doszła do wniosków sprzecznych z dwupłciowym modelem, bowiem w połowie dziewiętnastego wieku odkryto androginiczną naturę embrionu, potwierdzając tym samym założenia Galena o izomorfizmie kobiecych i męskich organów. „A zatem, pisze Laqueur istniały dowody naukowe na poparcie starego poglądu, ale nie był on już kulturowo relewantny”<sup>38</sup>. Ten punkt jest bardzo istotny. Związany z oświeceniową rewolucją naukową zwrotowi epistemologicznemu, jednemu z dwóch czynników kształtujących ówczesną koncepcję dwóch płci, towarzyszyły szczególne okoliczności polityczne. Foucault w *Dyscyplinować i karać* przekonuje, że między przejściem od feudalizmu do

<sup>36</sup> Można dodać, że znikła w dyskursie naukowym, a przetrwała w potocznych wierzeniach i przesądach. Jeden z nich opiera się na wierze, że orgazm kobiety jest niezbędny do poczęcia chłopca, a zbędny dla poczęcia dziewczynki (źródło: fora internetowe).

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 142.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 10.

kapitalizmu a koncepcją ciała, jaka wówczas się wyłoniła, zachodzi istotny związek, bowiem ciało wyzwolone spod bezpośredniej i brutalnej kontroli suwerena potrzebowało innej formy dyscypliny (autor *Historii seksualności* określi ją mianem *biopower*). Nowy model płci był zatem nie tyle skutkiem, co współzależnym czynnikiem przemian politycznych, religijnych, społecznych i kulturowych<sup>39</sup>. Relację mikrokosmos/makrokosmos zastąpiło odniesienie do natury<sup>40</sup>, a płęć wpisana została w binarny porządek świata, w którym to, co biologiczne, a więc trwałe, niewzruszone i pewne oddzielone zostało od kulturowego i „teatralnego” *gender*. Biologia ciała determinowała odtąd jednoznacznie „normalną” kulturową kobiecość lub męskość, a ta „normalną”, czyli heteroseksualną, tożsamość seksualną. Fausto-Sterling nieraz powołuje się na podręcznik anatomiczny z połowy dwudziestego wieku. Występuje w nim Norma i Norman, bohaterowie kultury „normalizacji”, której struktura prześląknięta jest Foucaultiańską *biopower*. Powszechność przekonania o dwóch przeciwnych płciach połączyła naukę i sądy potoczne wbrew wielu dowodom empirycznym, które były nie tyle „fałszowane”, co „wchłaniane” przez model coraz mocniej wrośnięty w strukturę społeczno-kulturową i politykę płci. Do falsyfikacji modelu dwupłciowego potrzeba będzie czegoś więcej niż sprzecznej z jego założeniami wiedzy naukowej, że penis i *clitoris* rozwijają się z tej samej struktury embrionalnej i codziennych dowodów na to, że z kobiecych ciał niekoniecznie wyrastają kobiece kobiety, a seksualność niekoniecznie nakierowana jest na płęć przeciwną lub tylko jedną z dwóch. W modelu dwupłciowym ciało, kiedyś tak plastyczne i podatne na wpływy, zostało wyrzucone poza kulturę, ale jego obecność w świecie natury, przytłaczająca i potężna, wydawała się czymś, co z zewnątrz nadaje kształt losom płci. W binarnym modelu upłciowione ciało umieszczone „poza porządkiem wszelkiego dyskursu”, jak pisze Dybel, połączone było z ciałem jako bytem kulturowym mimetyczną zależnością: to, co biologiczne, przekładało się w jakiś tajemniczy sposób na to, co kulturowe, ze zwierzęcej „żeńskości” wyrastała „kobiecość”.

<sup>39</sup> *Ibidem*, s. 11.

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 151.

Gdy Simone de Beauvoir oświadczyła, że „nikt nie rodzi się kobietą”, jej intencją było przerwanie tej zależności, a nie inkorporacja ciała w kulturę/dyskurs. Uczynione to zostanie dopiero w ramach „korporealnej” (*corporeal*)<sup>41</sup> filozofii spod znaku poststrukturalizmu, dekonstrukcji i psychoanalizy lacanowskiej i w tym miejscu skończy się pewność, że „poza porządkiem wszelkiego dyskursu” znajduje się cokolwiek, łącznie z płcią. Antropolożka brytyjska, Henrietta Moor, napisała: „Lata siedemdziesiąte były wspaniałe również dla antropologii, był to bowiem jedyny czas, kiedy mieliśmy pewność, że wiemy, czym są płęć (*sex*) i płęć kulturowa (*gender*). Jak wszystko, co dobre, ta pewność musiała się skończyć”<sup>42</sup>. O ile w latach siedemdziesiątych dane antropologiczne służyły umocnieniu podziału na *sex* i *gender*, o tyle na przełomie wieków – podważeniu jego zasadności. Zanim to nastąpi, kilka dziesięcioleci należeć będzie do „płci kulturowej”. Jej dzieje pokazują w najlepszy prawdopodobnie sposób ewolucję i ostateczne załamanie dwupłciowego modelu.

#### 4.

W latach siedemdziesiątych rozróżnienie płęć/płęć kulturowa przyjęło się we wszystkich akademickich dyscyplinach humanistycznych oprócz filozofii<sup>43</sup>. Rozróżnienie wydawało się operacyjnie skuteczne i pozwalające na wyznaczenie przedmiotu oraz granic zainteresowania badawczego, poza którymi pozostała „natura”, „płęć biologiczna”. Najlepszy użytek z *gender* uczyniony został w ramach antropologii, gdzie płęć kulturowa stała się szybko jedną z głównych kategorii. Okazała się ona przydatna w badaniach relacji społecznych i symbolicznych między kobietami i mężczy-

<sup>41</sup> Na polskim gruncie pracę poświęconą teoriom „korporealnym” (tylko feministycznym) i ich filozoficznemu znaczeniu napisała Ewa Hyży. Autorkę interesuje głównie koncepcja podmiotu w tym nurcie. Por. E. Hyży, *Kobieta, ciało, tożsamość. Teorie podmiotu w filozofii feministycznej końca XX wieku*, Universitas, Kraków 2003.

<sup>42</sup> H. Moore, *Co się stało kobietom i mężczyznom? Płęć kulturowa i inne kryzysy w antropologii*, w: M. Kempny i E. Nowicka (red.), *Badania kultury. Elementy teorii antropologicznej*, WN PWN, Warszawa 2004, s. 402.

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 402. Oczywiście brytyjska antropolożka ma tu na myśli filozofię niefeministyczną.

znami w różnych kulturach, pozwalając na wnikliwą analizę różnych ról płciowych, podziału pracy itp. Antropologowie dostarczyli dowodów na to, że płęć biologiczna nie tylko nie przekłada się na uniwersalną kobiecość i męskość, lecz także, że płci kulturowych bywa więcej niż dwie. *Hidźra* w Indiach, *berdache*/dwie dusze u północnoamerykańskich Indian, albańskie zaprzysięgłe dziewice<sup>44</sup> i wiele innych „trzecich płci” stało się bohaterami *gender anthropology* i zachodniej kultury popularnej<sup>45</sup>. Oczywiście, możemy dodać w duchu Laqueura, że zarówno badanie innych kultur pod tym kątem, jak i fakt, że „trzecie płci” z takim zainteresowaniem spotkały się na Zachodzie, świadczy o istnieniu odpowiedniego klimatu epistemologiczno-politycznego. Niewiele jeszcze poświęcono uwagi wpływowi antropologii na zmianę paradygmatu płci w kulturze zachodniej, ale Moore zauważa: „Musimy być w pełni świadomi, że współczesne pisarstwo etnograficzne dotyczące płci, gender i seksualności w tym samym stopniu kształtuje płęć kulturową, co praktyki i opinie, które stara się opisywać”<sup>46</sup>. Do rozwoju dyskursu transpłciowości przyczyniła się także antropologia gejów i lesbijek, subdyscyplina antropologii płci kulturowej, w ramach której badacze odkrywali świat innych płci i pragnień tuż obok, a nie na antypodach. Towarzyszyły temu sukcesy w walce o równouprawnienie homoseksualistów, którzy w niektórych stanach USA i kilku krajach Europy zdobyli nawet prawo do zawierania związków małżeńskich. O prawo uznania wystąpili też transseksualiści, jak wspomniana na początku tekstu Joann Prinzivalli. Dyskurs transpłciowości doprowadził do przeformułowania kategorii płci w zakresie, którego dziś nie sposób jeszcze ocenić, ale płęć rozumiana jako wynik praktyk przedstawiania (*performance*) czy wystawiania na pokaz (*dispay*)<sup>47</sup> stała się kategorią, do której

<sup>44</sup> O innych płciach w kulturach niezachodnich pisze w tym tomie Krzysztof Arcimowicz.

<sup>45</sup> Jednego z przykładów wpływu trzecich płci z kultur niezachodnich na budowanie tożsamości transpłciowych w naszym kręgu kulturowym dostarcza film *The Gendernauts* (1999) w reżyserii Moniki Treut.

<sup>46</sup> H. Moore, *Co się stało...*, *op. cit.*, s. 411.

<sup>47</sup> Książka E. Goffmana *Gender Adverisement* z 1978 roku wywarła wpływ na wiele feministycznych koncepcji łącznie z teorią Butler, która wskazuje na *drag queen* jako przykład ukazujący imitacyjny, powtórzeniowy, performatywny i teatralny charakter kobiecości i męskości w kulturze.



nie sposób się nie odnieść we współczesnych dyskusjach. Kategorie praktyki i działania sprawczego legły u podstaw wielu nowych koncepcji płci<sup>48</sup>, które podważyły podział *sex/gender* charakterystyczny dla modelu dwupłciowego. Filozoficzny ferment wokół koncepcji Julii Kristevej, Lucy Irigaray i Hélèn Cixous, a także przełomowa koncepcja Judith Butler i związane z tym narodziny teorii *queer* wywarły ogromny wpływ na koncepcje męskości i kobiecości. Płęć w humanistyce lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku wydaje się coraz bardziej tym, co się robi, niż tym, co się ma. Miejscem „produkcji” płci stał się dyskurs, a niektórzy, tak jak Butler podążająca tropem Foucault i Monique Wittig<sup>49</sup>, również heteroseksualność uznają za konstruowaną kulturowo normę, a nie kwestię biologicznej predyspozycji czy naturalnego instynktu<sup>50</sup>. W wy-

<sup>48</sup> Wpływ wywarły teorie *praxis* – mam tu na myśli głównie Victora Turnera i jego prace na temat *performance* i symboli z lat siedemdziesiątych (L. Koczanowicz, *Kultura jako zespół praktyk*, Wrocław 2005, s. 37–55). Zmiany w antropologii w wyniku kryzysu tekstualizmu; radykalny konstruktywizm społeczny – nurt narodzony z inspiracji teorii aktów mowy Johna Langshawa Austina i post-strukturalizmu Foucault.

<sup>49</sup> Butler nawiązuje głównie do Monique Wittig koncepcji heteroseksualnej matrycy (M. Wittig, *The Straight Mind and Other Essays*, Beacon Press, Boston 1992). Według Butler płęć kulturowa jest uprzednia i dana, to produkt pewnych praktyk regulacyjnych. Nakierowane są one na produkowanie stabilnej tożsamości płciowej za pomocą obowiązku heteroseksualności.

<sup>50</sup> Na uwagę zasługuje interesujący sposób, w jaki „natura” produkowana jest w dyskursie transpłciowości. To już jednak nie natura dwóch płci przeciwnych i heteroseksualnego pragnienia. Okazuje się nagle, że niemal u wszystkich gatunków zwierząt występują zachowania homoseksualne, a w świecie niektórzy odnajdują nawet przykłady przebieranek, płciowej maskarady! Roy i Silo, „pingwiny geje” z nowojorskiego zoo stały się gwiazdami mediów, w których głośnym echem odbił się także protest środowisk gejowskich wobec dostarczenia im większej ilości samic (okazało się zresztą, że Roy i Silo zignorowali nowe samice). Gejowskiej parze, która usiłowała wysiedzieć kamień, dostarczono w końcu zapłodnione jajo, którym wspólnie się zatroszczyli. Pingwina, który wykluł się z niego, nazwano Tango i stał się on bohaterem książeczki *And Tango Makes Three* przeznaczonej dla dzieci w wieku od czterech do ośmiu lat. Przykład Roya i Silo pojawia się jako dowód na naturalność tendencji homoseksualnych, co możemy potraktować jako egzemplifikację „pomieszania języków”, o którym pisałam na początku tekstu. W podobnym kontekście pojawia się hiena w scenie otwierającej film *The Gender-nats* – agresywna i z *clitoris* przypominającym, według narratorki, penis. Oto z jednej strony dyskurs transpłciowości nakierowany jest na „wyrwanie” ciała z predyskursywnej przestrzeni biologii, z drugiej zaś sam tworzy „naturę”, która rozumiana jest jako uprawomocnienie jego roszczeń.

łaniającym się nowym modelu płci dyskurs/kultura dopiero nada-  
je ciałom znaczenie czy materializuje je, jak powiedziałyby Butler,  
a w miejsce różnicy płciowej opartej na dwóch odmiennych ciałach  
pojawia się płciowa różnorodność; sztywna tożsamość płciowa  
ustępuje różnymi praktykami seksualnymi i pragnieniom. Relacja  
*sex/gender* ulega tu odwróceniu i ta pierwsza nie jest już rozumia-  
na jako dana i uprzednia, lecz jako produkt normatywnego dys-  
kursu płci kulturowej, w którym ciała określane są jako inne ze  
względu na płęć. Płęć biologiczna kiedyś traktowana jako predy-  
skursywna kategoria, coś niezmiennego, staje się konstruktem ta-  
kim samym jak płęć kulturowa<sup>51</sup>. *Gender*, który w modelu dwupł-  
ciowym stanowił kulturowe „odzwierciedlenie” biologicznego wy-  
posażenia, coraz częściej pojawia się w kontekście *transgender*,  
a dyskurs transpłciowości rozrasta się i komplikuje wewnętrznie,  
przenikając na coraz to nowe pola. Model oparty na mimetycznej  
zależności między biologiczną płcią, *gender* i seksualnością kruszy  
się<sup>52</sup> i coraz częściej można odnieść wrażenie, że tam, gdzie były ge-  
nitalia, takim znaczeniem obdarzone przez psychoanalityków,  
znów „nic nie ma”.

Joann Prinzivalli, która pracuje dla nowojorskiej organizacji  
broniącej praw osób transpłciowych (New York Transgender  
Rights Organization) tak komentuje „zachodnią fixację” na ge-  
nitaliach jako kryterium rozróżnienia płci: „Myślenie takie opiera  
się na arbitralnym rozróżnieniu, że istnieją tylko dwie płci. W rze-  
czywistości, ogromne bogactwo natury powoduje, że jest ich  
znacznie więcej, a ludzie pozornie wyglądający na przedstawicieli  
jednej z nich, tak naprawdę mogą należeć do zupełnie innej”<sup>53</sup>.  
Czyż nie brzmi to jak cytat z *Questionum medico-legalium*, gdzie Pa-  
olo Zacchia pisze, że narządy nie decydują o przynależności do  
płci, ponieważ „narządy jednej płci mogą pojawić się również  
u kogoś płci odmiennej”<sup>54</sup>? Ciało znów staje się materiałem, który  
kultura modeluje niczym ciało świniarki Montaigne’a, którą

<sup>51</sup> J. Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Rout-  
ledge, London & New York 1990, s. 7.

<sup>52</sup> O transpłciowym stylu w kulturze popularnej końca XX wieku pisze  
w tym tomie Sylwia Breczko na przykładzie kampu/dekampu.

<sup>53</sup> Za: „Gazeta Wyborcza”, 27 listopada 2006, Internet.

<sup>54</sup> P. Zacchia cyt. za: T. Laqueur, *Making Sex...*, *op. cit.*, s. 140.

przypomina nam Laqueur – znaczenie takiego ciała może ulec zmianie pod wpływem wielu czynników, tak jak we współczesnym przypadku Joann Prinzivalli. W związku z transpłciowością jako teorią i praktyką płci wyłoniły się wyzwania, które implikują konieczność przeformułowania chociażby w dziedzinie prawa, bo co począć na przykład z byłą żoną, która przeszła operację zmiany płci i jest teraz mężczyzną, a nadal domaga się alimentów od byłego męża?<sup>55</sup> Czy transpłciowy mężczyzna będzie mógł służyć w wojsku? Czy sprawiedliwie będzie przyznanie transpłciowej kobiecie prawa do zawodowego uprawiania sportu w żeńskiej drużynie? Na te i wiele innych pytań nie padły jeszcze jednoznaczne odpowiedzi. Ale istnienie kontekstu, w którym mogą zostać postawione, pozwalają na wyciągnięcie wniosku, że pojawiły się nowe czynniki epistemologiczne i polityczne, których istnienie Laqueur uważa za warunek konieczny zmiany paradygmatu.

## 5.

Dzieje płci w kulturze Zachodu wpisane są, jak pokazałam to w poprzednich paragrafach, w dwa modele: jedno- i dwupłciowy, a podział *sex/gender* stanowi jeden z aksjomatów tego drugiego. Tak jak nie sposób zrozumieć niebywałych przygód, jakie miały ciała w Średniowieczu i Renesansie w ramach modelu dominującego w Oświeceniu, tak ten ostatni model okazuje się coraz mniej przydatny w odniesieniu do współczesnych, transpłciowych, przygód ciała i płci. Z punktu widzenia oświeceniowego paradygmatu roszczenie Joann Prinzivalli i wszystkie inne transpłciowe historie o zmianie płci operacyjnej i/lub prawnej wydawałyby się dziwaczne i niemożliwe, bowiem model dwupłciowy/dwucieleśny opierał się na założeniu stabilnej i niewzruszonej odmienności biologicznej, która uprawomocnienie miała w epistemologicznej i politycznej strukturze ludzkiego świata. Od końca lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku zaczęło być jasne, że wobec coraz większej ilości zjawisk kulturowych model dwupłciowy nie spełnia funkcji

<sup>55</sup> Przypadek dotyczący rozwiedzonego małżeństwa z Florydy opisywany między innymi na portalu internetowym [www.cnn.com](http://www.cnn.com), 27 marca 2007. Prawnicy obu stron przewidywali, że transseksualny mężczyzna, czyli była żona, zachowa prawo do alimentów. Sprawa jest w toku.

wyjaśniającej. Wykluczał on bowiem te wszystkie heretyckie ciała, które łamały zasadę mimetyzmu natura/kultura i które, co interesuje mnie tu najbardziej, przesunęły się z niewidocznych marginesów lustra kultury bliżej jej centrum. Uwaga wielu badaczy kultury, naukowców i twórców skierowała się na ciało, które znów zaczęło „robić dziwne rzeczy”, o jakich w kontekście modelu jednopłciowego pisał Laqueur: coraz łatwiej zmieniało płęć przy użyciu skalpela, hormonów i/lub kostiumu, wymykało się dawnym definicjom, przerywało sieci dyskursu, który narzucał „prawdziwą tożsamość”. „Gendernauci”, których ciała i płęci ukazują konwencjonalny charakter płciowego dymorfizmu i heteroseksualnej normy, zaczęli zyskiwać widzialność i rozpoznawalność na scenie kultury, a zagadnienie transpłciowości stało się jednym z największym wyzwani.

Próba ogarnięcia współczesnych klasyfikacji zjawisk transpłciowych wprowadzi nas w atmosferę rodem z Borgesa<sup>56</sup>: trwają zażarte dyskusje, terminy mnożą się i nawet zmiana płęci w świecie wirtualnych chatów i randek ma już swoją nazwę w dyskursie transgenderowości – to *gender switching*, „przełączanie gendera”. Transpłciowość dotyczy wszystkich zjawisk związanych ze zmianą/modyfikacją płęci: od pełnej operacyjnej transformacji, przez życie z płęcią „niezgodną” z anatomią, jak Joann Prinziwalli, po chwilową maskaradę na scenie. *Drag*, teatralny transwestyta w całym bogactwie swoich wcieleń, stał się nie tylko bohaterem wyrafinowanych koncepcji filozoficznych<sup>57</sup>, lecz także kultury popularnej i na przykład w listopadzie 2006 roku amerykańskie serwisy wiadomości na pierwszym miejscu podały wiadomość o pierwszym transpłciowym bohaterze opery mydlanej *All my Children*, emitowanej na kanale ABC. Autorka książki *Vested Interests* pyta: „Dlaczego obserwatorzy kultury tak bardzo interesują się dziś maskaradą płęci? Dlaczego niemal w każdej gazecie, programie TV czy filmie napotykamy jakąś postać kwestii przebieranek?”<sup>58</sup> Jej pytanie jest retoryczne.

<sup>56</sup> Por. na przykład hasło „transgender” w internetowej Wikipedii.

<sup>57</sup> „Płęć to drag”, to słynne stwierdzenie Butler.

<sup>58</sup> M. Garber, *Vested Interests. Cross-Dressing & Cultural Anxiety*, Routledge, New York 1997, s. 5.

Od końca ubiegłego wieku jesteśmy świadkami narodzin nowego, transpłciowego, modelu płci i ciała. Ciało jest w nim o wiele bardziej elastyczne, nieograniczone przez biologiczną różnicę i dychotomię kobiecości i męskości. Interpretowane jest jako biała karta, na której zapisywany jest zewnętrzny porządek – to on je zmienia i kształtuje w sposób nieco nieprzewidywalny, bo fakt, iż mężczyzna czuje się kobietą i jako kobieta chce żyć, jest tu jedną z uprawnionych możliwości. Strategie reprezentacji właściwe dla tego modelu podkreślają fluidalność, zmienność i teatralność upłciowionego ciała. To „*queerciało*”, które może odgrywać różne role w kulturze – jak niegdyś królowa Elżbieta, która grała dziewczyną matką Anglii i księcia wojownika, mówiąc do wojsk w Tilbury, iż ma ciało kobiety, lecz duszę i żołądek wojownika, a wkrótce nazywała się królem i mężem<sup>59</sup>. „Każdy może być królową” – to brzmi bardzo *queer*.