

K některým strategiím feministické politiky: dekonstrukce rodové/genderové symboliky

MARTIN FAFEJTA

Katedra sociologie a andragogiky, Filozofická fakulta UP, Olomouc

On Some Strategies of Feminist Politics – The Deconstruction of Gender Symbolism

Abstract: The deconstruction of gender symbolism is one of the methods and goals of contemporary feminist theory and practice – politics. The article deals with four strategies. First, there is lesbianism as a deconstructive practice which denaturalises the institutions of 'compulsory heterosexuality'. Second, there are the deconstructive approaches to the issue of sexual violence, in order to question the belief that sexual violence is the natural expression of male aggressivity and women are men's victims. A better strategy seems to be to take the violence as a discursive matter that can be re-described. If the narrative about a successful resistance prevails over the narrative of woman as a natural victim, the aggressor's expectations can be changed. Third, there is the deconstruction of beauty discourses showing that these discourses lead women to be weak, unable to resist violence, and susceptible to mental diseases like anorexia. Fourth, there is the deconstruction of maternity discourses, associating women with maternity and seeing a woman's body as the subject of necessary control by the psycho-medical sciences. They form an idea of woman's nature that is invariable and unchangeable. This notion is questioned by feminism as a serious limit on women's agency.

Sociologický časopis/Czech Sociological Review, 2002, Vol. 38, No. 5: 593–606

Jedním z cílů současné feministické teorie a (tedy) politiky je změna pohledu na ženu, na její identitu, na ženský subjekt, na ženskost (femininitu) obecně. „K femininitě chce přistupovat jako k volbě z řady dostupných póz, z řady kostýmů bohatých na dějiny“, které jsou sice svázané sociálními vztahy moci, „ale již nejsou fixované a povinné“, což předpokládá „dekonstrukci“ určitých označujících praktik [Braidotti 1996]. To znamená dekonstruovat i ty ženské identity, které konstruuje samotný feminismus, včetně konstrukce identity, v rámci které je žena chápána jako oběť patriarchálních diskursů¹. Takováto konstrukce může být v konkrétních situacích „násilná“ vůči ženám samotným, omezuje-li jejich schopnost aktivně a samostatně jednat.

* Veškerou korespondenci posílejte: Mgr. Martin Fafejta, Ph.D., Katedra sociologie a andragogiky FF UP, Křížkovského 10, 771 80 Olomouc, e-mail: fafejta@ffnw.upol.cz

¹ Diskurs zde chápu jako určitý systém (přičemž systémem nemyslím něco pevného, rigidně daného, ale spíše určité uspořádání, strukturu) myšlení, mluvení i mlčení [Foucault 1980: 27] spojený se souborem sociálních praktik a institucí, které na základě tohoto myšlení, mluvení a mlčení vznikají. Takto například i sexuální násilí ve svých nejagresivnějších podobách, jako je znásilnění, je *možno* chápat jako výsledek určitých diskursů, tedy jako diskursivní praktiku – viz část o sexuálním násilí.

V této práci bych se zastavil u několika přístupů dekonstruktivistické² teorie a praxe feminismu.

Lesbi(ani)smus

Ve feministické teorii i praxi získává na popularitě teze, že lesbismus (či lesbianismus)³ není jen „volbou sexuálních preferencí, ale i volbou politickou [...]. Lesbická feministka atakuje instituce a ideologii heterosexuality, kterou pokládá za centrální sílu patriarchálního systému.“ [Gössmann 1996]

V ideologii heterosexualismu je heterosexualita považována za privilegovanou formu sexuální orientace a žena, ať chce, či nechce, je vnímána jako potenciální objekt sexuálního zájmu mužů a z toho pro ni plynou určité povinnosti (být krásnou, být k mužům milou, vypadat jako sexuálně žádoucí objekt apod.). To nemusí být milé ani heterosexuálkám. V rámci institucí „povinné heterosexuality“ je totiž heterosexualita považována za normu, která určuje téměř veškeré naše viditelné chování. Měli bychom s ní být neustále spokojeni a dávat tuto spokojenost náležitě najevo i v situacích, které nejsou primárně definovány ve vztahu k sexualitě, jako jsou například vztahy pracovní.

Povinná heterosexualita má minimálně dva rozměry. Jeden se týká neheterosexuálů. Ti jsou slovy lesbičky Jevgenije Debrjanské [viz Kerneck 1996] často nuceni „hrát roli, která nebyla napsána pro ně“. Navíc v heterosexuální společnosti se jaksí automaticky mluví o určitých věcech takovým způsobem a tónem, který může být neheterosexuálům „jednoduše odporný“ [ibid.].

Heterosexuální žena je v mnoha situacích vnímána bez muže jako neúplná či osamocená. Burmeister a Schelper [1996] mluví o případech, kdy muž přijde do hospody a zamíchá se do rozhovoru dvou žen s poznámkou: „No, co vy dvě tady tak samy.“ A žena bez doprovodu se v hospodě téměř nemůže ani ocitnout, protože velmi často se najde muž, který cítí přímo povinnost se této ženě věnovat. Dvě ženy jsou samy, sama žena je „poloviční“ a nejen, že potřebuje „doplnit“, ale měla by to snad i uvítat (proč by tam jinak samotná „ležla“?).

Bourdieu [1998] zmiňuje sociologické výzkumy zabývající se neprovdanými a bezdětnými ženami. Ty hovoří o tom, kterak jsou „volány k pořádku“, je na ně vyvíjen sociální tlak, aby se „zařadily“, jsou chápány jako „sociálně neúplné, takřkajíc částečně zmrzačené bytosti“ [ibid.: 79].

^{2/} Definovat dekonstrukci je podle samotných dekonstrukcionistů nemožné – i když o určitou charakteristiku se snaží např. [Jean Grondin 1998]. Pod dekonstrukcionismem si velmi zjednodušeně představuji strategii systematického teoretického a zároveň i praktického zpochybňování diskursů a diskursivních praktik, se kterými se střetáváme. Jde o jakousi neomezenou, i když ne svévolnou interpretaci a na ni založenou praxi. S dekonstrukcí je spojena otázka, proč daný (kon)text „čteme“ právě tak, jak jej „čteme“? Lze jej „číst“ i jinak? Je možný i jiný přístup? Lze daný (kon)text „přepsat“? – přičemž pod „čtením“ a „přepisem“ si můžeme představit jakékoli sociální jednání jedince.

^{3/} Lesbismus je ve feministické teorii chápán spíše jako termín vyjadřující sexuální orientaci, lesbianismus jako volba určitého životního stylu, jehož je lesbismus jen jednou ze součástí. Mnohé feministky proto dávají přednost termínu lesbianismus.

Atak na ideologii heterosexuality proto může být prospěšný i pro heterosexuály obého pohlaví. Jde o nabourávání norem, které nás nutí chovat se způsobem, jež nám v určitých situacích nemusí vyhovovat. Lesbianismus má proto význam i pro nelesbičky – dekonstruuje převládající rodové (genderové) konstrukce „muž“ a „žena“.

Lesbické chování má subverzivní charakter vůči normám heterosexuální společnosti. Už to, že se žena chová jako lesbička, tedy že „se uvolňuje zpod mužsky definovaných referenčních vzorů“, a tak „je vnímána jako *negativní reakce na muže*“, má politické důsledky [Radicalesbians 1996]. Platí zde určitá paralela s Thomasovým teorémem – je-li lesbické chování chápáno jako útok na určité struktury, v důsledku tímto útokem je. Pokud by lesbianismus byl obecně respektován jakožto akceptovatelný životní způsob, neměl by politickou sílu. Toto přijetí by ale mělo dalekosáhlé důsledky. Znamenalo by změny v diskursivních strukturách, které konstruují pojem žena, a to je přesně to, oč mnohým lesbičkám jde. Lesbička tím, že odmítá „*rolí „ženy“*“ tak, jak ji stvořily patriarchální diskursy, odmítá „ekonomickou, ideologickou a politickou moc muže“ [Wittig 1993: 23]. Lesbička dle Wittig ukazuje, že „žena“ je mýtus, konstrukt diskursů heterosexuality. V rámci těchto diskursů lesbička nemůže být ženou, ani kdyby chtěla, neboť žena je definována svým vztahem k muži [ibid.]. Radicalesbians [1996] ve svém manifestu říkají: „být ženou vlastně znamená být ošukanou mužem“. Uznáme-li právo lesbiček na vlastní životní způsob, uznáme tím, že ne všechny „ženy“, jakožto výslednice určitých diskursů, jsou vlastně ženami (pokud ženu vidíme optikou ideologie povinné heterosexuality). Proč by tak i ostatní, nelesbické ženy měly být považovány za ženy ve smyslu těchto diskursů? Ani nelesbická žena se nemusí definovat svým vztahem k muži, i nelesbická žena může milovat více ženy než muže. „Ne sex, ale vzájemná láska je tím potenciálem, ve kterém se skrývá revoluční zvrat.“ [Sichtermann 1996]

Diskursy heterosexuality dle mnohých feministek zabraňují ženám milovat samy sebe a druhé ženy – ženy musí milovat především muže a díky těmto mužům zplozené potomky.⁴ Žena je primárně něčí manželkou, matkou atp. spíše než sama sebou – svou lásku dává těm, kteří na to mají v rámci institucí povinné heterosexuality „nárok“ – ne sobě, ne druhým ženám (ty jako by neřídka měly být chápány spíše jako sokyně v „boji o přízeň mužů“ či v „soutěži“ o lepší matku či manželku)⁵. O tomto problému mluví již Betty Friedan ve své klasice *The Feminine Mystique*, kde popisuje „Problém, který nemá jméno“ (název první kapitoly knihy), psychické strádání, kterým trpěly mnohé americké ženy a jehož příčina byla (mužským) psychiatrům a psychologům nejasná – byli přesvědčeni o tom, že americká žena nemá důvod mít problémy, peníze vydělává muž, ona se nemusí o nic starat, jen o rodinu, ale i tato povinnost je jí stále ulehčována novými a novými vymoženostmi do domácnosti, které jí manžel obstarává. A až tehdy si pár žen uvědomilo, že „problém je v tom, že jsi jen maminkou dětí nebo ženou manažera a nikdy sama sebou.“ [ibid.: 25]

⁴ Pro většinu feministek na lásce k mužům a zvláště k dětem není nic špatného, neměla by ale být považována za jedinou volbu.

⁵ Hélène Cixous [1976]: „Muži spáchali vůči ženám ten největší zločin. Záludně, násilně je dovedli k tomu, aby se navzájem nenáviděly, aby byly svými vlastními nepřáteli, mobilizovaly vůči sobě svou nezměrnou sílu, byly exekutorkami jejich virilních (tj. mužských) potřeb.“

O to větší je problém lesbiček. Bez ohledu na to, mají-li či nemají problémy se svou osobností, diskursy heterosexualismu jim zabraňují utvářet vztahy s dalšími ženami. Proto i pouhé soužití dvou žen může být považováno za „politikum“, zvláště jde-li o lesbickou rodinu s dětmi – „úplná“ rodina je z hlediska dominantních diskursů nepředstavitelná bez muže. Jak říká Clem (lesbička, která má vlastní dítě, a žije s partnerkou, která má také vlastní dítě): „Každý, s kým se v životě setkáváme, se nějakým způsobem mění pod vlivem poznání našeho života, ať už jsou to naše rodiny, nebo ostatní děti ve škole.“ [Griffin 1996] Již tím, že lesbičky praktikují jiný model soužití, než na jaký je majorita zvyklá, má jejich chování politické důsledky.

Většinou si lesbičky dávají za hlavní cíl ochranu a obranu svého života a životního stylu a jakékoli dalekosáhlejší útoky jsou vlastně až sekundární záležitosti. Lesbičky si především chtějí vytvořit nějaký další „legitimní“ obraz ke dvěma stávajícím – maskulinnímu a femininnímu^{6/}. Pokud se nebudou „ohlašovat“ jako „lesby“, přestanou ve společnosti existovat [Daučíková 1996]. Pokud chce ovšem lesbička jako lesbička „přežít“, musí si nejprve uvědomovat sebe samu jako lesbičku.

Podle černošské lesbické feministky Audre Lorde [1996] je jednou z cest erotika. Ženy by podle ní měly bojovat za svou erotiku jakožto zdroj „tvůrčí energie“. „Jestliže ve svém životě uznáme moc erotiky, může nám dodat energii potřebnou k tomu, abychom usilovaly o skutečnou změnu našeho světa a nespokojovaly se pouze se změnou povahových rysů v rámci téhož únavného dramatu.“ U Lorde jde vlastně o vzpouru proti stávající „antierotické společnosti“. Takovýto postoj si vyžaduje jistou míru „statečnosti“, znamená to přestoupit mnohé normy. Lorde říká: „Vím, že ani já jsem to nedokázala, když jsem se snažila své vědomí přizpůsobit životu a smyslovému vnímání formovaného touto (euroamerickou) tradicí.“ Skrze erotiku je možné „otevřené a nebojácné prosazování vlastní schopnosti radovat se“. „Prostřednictvím erotiky se stávám méně ochotnou akceptovat bezmocnost nebo jiné možné stavy existence, které mi nejsou vlastní – rezignaci, beznaděj, ustupování do pozadí, depresi, sebezapírání.“ [ibid.] Cixous [1976] mluví o revoltě skrze lesbické a autoerotické praktiky, které ženám přinesou nové zkušenosti, a tak i nová slova a myšlenky. Žena si díky nim může uvědomit jaké „maškarády“ na ni byly uvaleny a na tomto základě je může zpochybňovat.

Tento postoj by mohl připomínat oslavu Erota, jak ji můžeme vidět u sociálních hnutí šedesátých let a teoreticky například v pracích Herberta Marcuseho. I zde mělo mít uvolnění tradičních omezujících sexuálních norem politický podtext a důsledky. Rozdíl je ovšem v tom, že lesbické feministky jako Audre Lorde mluví především o ženské erotice, kterou odlišují od toho, co si pod sexualitou představuje patriarchální společnost. Ta, když již přitaká volné lásce, má podle svých kritiček tendence chápat ji spíše jako volnou směnu žen jakožto sexuálních objektů mezi muži. Chápou-li feministky erotiku jako něco osvobozujícího, pak proto, že si samy mohou určovat, co je erotická praxe – a zdůrazňují především „opomíjené“ formy erotiky, jako je erotika lesbická a autoerotika, i když většina z nich se nestaví negativně k heteroerotice. Podstatný rozdíl je i v tom, že erotika a sexualita pro ně neznamenají totéž. Erotikou se má na mysli vzájemné, nezištné uspokojení me-

^{6/} Dekonstruuji tak binární opozici maskulinita/femininita.

zi jedinci, které má mít i duchovní rozměr – jde o něco více než o orgasmus. Proto se feministky často staví proti těm formám sexuality, které jakoby měly mít za primární cíl sexuální uspokojení muže. A v neposlední řadě jde v erotické revoltě v pojetí feministek o individuální rozměr, hlubší společenské změny jsou až sekundárním důsledkem. Cílem je získat určitou individuální tvůrčí energii, která nám dovoluje odpoutat se od norem povinné heterosexuality.

V normách povinné heterosexuality totiž tkví i důvod, proč mnohé feministky sexualitu jako takovou odmítají, neboť si sexualitu spojují se znásilněním, a proto osvobození skrze ni nevěří.

Dekonstruktivistický přístup k problematice sexuálního násilí

I méně radikální feministky se shodnou na tom, že patriarchální společnost si pod sexualitou často, alespoň navenek představuje sexuální podřízení, či dokonce dobytí ženy mužem.⁷ Instituce povinné heterosexuality vyzývají ženy, aby byly milé, krásné apod., a tak se mohly stát *předmětem* mužské touhy.⁸ „Tělesná transformace směrem k přitažlivosti stále znamená, že ženu je potřebné *oslabit*, aby se stala sexuálně přitažlivou, a muži musí naopak sílu získat.“ [White 1998] Výsledkem je žena, která se sama těžko brání násilí. „Estetika ženskosti (femininity) například tím, že požaduje křehkost a nedostatek fyzické síly, produkuje ženská těla, která často nemohou nabídnout možnost odporu vůči fyzickému zneužití“ [Bartky 1993: 228].⁹ Požadavky na jakousi fyzickou, ale i duševní „přítulnost“ je třeba změnit. „Děvče, které vedeme k tomu, aby bylo milé, poslušné, přítulné, se mnohem snadněji stane obětí zneužívání než taková děvčata, která povzbuzujeme v jejich *svéhlavosti*, sebevědomí a schopnosti prosazovat svou vůli.“ [Dotyky 1997]

Ten, komu jde o změnu, musí usilovat o změnu diskursů – diskursů výchovy, diskursů módy atd. Z tohoto pohledu nejsou ženy oběťmi mužů, ale subjekty určitých diskursů, které produkují muži i ženy.

Mnohé současné autorky se dokonce domnívají, že tvrzení „ženy jsou mužskými oběťmi“, je kontraproduktivní, neboť ve svém důsledku „naturalizuje“ mužskou převahu nad ženami. Pokud je mužská nadvláda nad ženami považována za „danost“ spíše než za „historický a politický konstrukt“, slouží to „depolitizaci“ problému [Peterson 1992: 14]. To, co je považováno za přirozené (tedy dané) se jen velmi těžko stává předmětem (politické) změny. Proto se feministický dekonstruktivismus snaží zpochybňovat diskursivní

⁷ K sexuálnímu násilí pak může být jen krůček, zvláště jde-li o násilí ze strany známého člověka – a těch je většina. Například dle výzkumu Weisse a Zvěřiny mezi českými ženami z roku 1998 byla pouze jedna desetina původců sexuálního násilí obětí úplně neznámá [Weiss 2001].

⁸ Viz i spot, který probíhal v České televizi od léta 2001, upozorňující ženy, aby si pravidelně prováděly samovyšetření prsu. Proč? Neboť žena je „inspirací pro muže“...

⁹ I když diskursy vyzývající ženy k posilování těla jsou stále silnější, jde v nich o *bodybuilding*, jehož cílem nemá být ženské tělo silnější než mužské – tytéž výzvy jsou totiž směřovány i vůči mužům. Navíc „možnost odporu vůči fyzickému zneužití“ snižují i boty na vysokém podpatku či úzká sukně.

formace hovořící o přirozeném postavení ženy ve společnosti, vůči muži apod. Často jen skrze takovouto dekonstrukci je možná politika, je možná změna „naturalizovaných“ sociálních konstruktů.

Chápe-li se žena jako přirozená oběť muže, je pro ni jedním z mála řešení „uchýlit se“ pod moc zákonů (jako jsou zákony proti sexuálnímu obtěžování), pod moc státu, tedy znovu pod moc patriarchálních struktur. Tyto zákony na jednu stranu vytvářejí prostor, ve kterém ženy mohou získat větší místo k jednání – a v tom je jejich pozitivum – ale vyloučen není ani opačný efekt: posílení představy, že ženy mohou svobodně jednat jen pod ochranou patriarchálních struktur. Výsledkem může být opomíjení možnosti, že ženy „sdílející status oběti“ mohou samy *jednat* [Mohanty 1995]. A tím možná negativa nekončí. Sondra Farganis [1994] upozorňuje na to, že chceme-li sexualitu svázat legislativní regulací, de facto tím přispíváme k další kolonizaci životního světa [ibid.: 138] – mnohé ženy chtějí spojovat sex se zaměstnáním, mnohé ženy se chtějí (alespoň na oko) sexuálně podřizovat mužům, tyto ženy jsou pak feministkami „ignorovány nebo s politováním odsuzovány nebo oboji.“ [ibid.: 139]

Takovýto „katechismus útlu“ vede i ke stírání rozdílů mezi znásilněním, sexuálním násilím a sexuálním obtěžováním [Sommers in Paglia, Sommers 1994]. Christina Sommers popisuje, jak jí jedna americká studentka oblečená v minisukni vážně řekla, že právě „utrpěla miniznásilnění“. Problém spočíval v tom, že kolem ní šel kluk a řekl: „Hezký nohy.“ Jedna z oficiálních definic znásilnění používaná na amerických univerzitách říká: „Jakýkoli pohlavní styk bez vzájemné touhy je formou znásilnění. Kdokoli, kdo je psychicky nebo fyzicky nucen do sexuálního kontaktu při jakékoli příležitosti, je právě tak obětí jako osoba přepadená na ulici.“ [viz Hoff Sommers 1994] Takto se zločin znásilnění znicotňuje.

Na druhou stranu tyto feministky pochopily, že znásilnění je diskurs, že jde vlastně o sociální konstrukt. To, co je ve společnosti za znásilnění považováno, to znásilněním pro společnost i je. Znásilnění je otázkou jazyka. Je tedy nutno, aby ženy určité praktiky, které *považují* za znásilnění, i jako znásilnění *pojmenovávaly*. [Marcus 1992: 378] „To, na čem se tyto jazyky zakládají, nejsou ani reálná ani objektivní kritéria, ale politická rozhodnutí vyloučit jisté interpretace a perspektivy a privilegiť jiné.“ [ibid.] Jazyk se zde stává místem politického boje. „Jakmile jazyk chápeme v pojmech soupeřících diskursů, soupeřících způsobů, kterak zvýznamňovat svět, z čehož vyplývají odlišnosti v organizaci sociální moci, pak se jazyk stává důležitým místem politického boje.“ [Weedon 1994: 173]

To platí obecně i o diskurzech o sexuálním obtěžování a násilí. Feministky se skrze své praktiky pojmenovávání snaží z dříve „normálního“ chování udělat chování „deviantní“ [Farganis 1994: 126]. Ze sexuálního obtěžování má být sociální problém. „Muži a ženy vidí sexuální obtěžování odlišně, neboť, jak se tvrdí, muži je nevidí vůbec jako problém, dokud není jejich svět rekonstruován tak, aby jej tak viděli.“ [ibid.: 118] V tomto smyslu je sexuální obtěžování sociálním konstruktem. To podle Farganis [ibid.: 119] znamená: určité aktivity jsou pojmenovány, přivedeny do jazyka, ženské hnutí z nich vytváří *pojmy*, které se stávají součástí určitých diskursů, z těchto diskursů pak vyplývají určité praktiky, politické aktivity.

Chápeme-li něco jako sociální konstrukt, neznamená to, že nejde o věc reálnou. Právě naopak, některé problémy teprve tehdy, jsou-li zkonstruovány (zformulovány), stávají se

pro societu reálnými. Příkladem budiž problém domácího násilí, které do té doby, dokud byla manželka alespoň symbolicky chápána jako majetek muže či děti jako majetek rodičů, nebylo vůbec za násilí považováno.

O jazykovém uchopení sexuálního násilí mluví i Renee Heberle [1998]. Snaží se uplatnit pohled, který je alternativou k představě, že znásilnění je symbolem mužské nadvlády nad ženami. I ona je přesvědčena, že ženy musí znásilňování pojmenovávat, že ty, vůči nimž bylo sexuální násilí spácháno, musí vyprávět o svém utrpení, musí problematiku sexuálního násilí *personalizovat*. „Je třeba otevřeně hovořit o realitě sexuálního utrpení, aby se společnost přesvědčila o tom, že je skutečně znásilňující kulturou.“ Ovšem jde o cestu, jak sexuální násilí ve společnosti omezit? „Co když se ale tím, že na ženské utrpení reagujeme empatií a trváme na tom, že ‚se to může stát kterékoliv z nás‘, podílíme na přidělování monolitické reality jinak fantazmatické, nelegitimní, a tedy křehké konstrukci maskulinní dominance, která je vnitřně protikladná a konfliktní?“ Co když ženy takto jen posilují mužskou dominanci, co když jde pak z mužů strach větší, než by si zasloužili? Co když může být výsledkem i to, že v konkrétních případech násilí se stává odpor na psychické úrovni těžší? Heberle se odvolává na teze Elaine Scarry, která se domnívá, že sexuální násilí je spíše příznakem nestability maskulinity než příznakem totality patriarchální moci. Co když znásilňují právě ti muži, kteří se žen vlastně bojí, ti, co nejsou schopni dosáhnout sexuálního styku se ženou po vzájemném souhlasu? „Co když sexuální násilí dokazuje spíše omezení patriarchátu,“ neboť diskursivní moc mužů nad ženami upadá? Pokud je tomu skutečně tak, a například Elaine Scarry se domnívá, že ano, „nepřetržité trvání na realnosti anebo pravdivosti bolesti žen, používané jako politická strategie, která má nastolit změnu, může přispívat spíše k udržování reality maskulinní moci než k tomu, co se intuitivně a pochopitelně očekává, totiž že přinutí muže, aby přestali znásilňovat a bit ženy.“ Ženy proto do svých příběhů musí začlenit i „příběhy odporu“. Heberle to nazývá „dekonstruktivním vyprávěním“. Takovéto vyprávění má dekonstruovat „rodovou (gender) gramatiku násilí“ [Marcus 1992: 393], a tak narušovat ta očekávání, která násilníci mají. Marcus proto kritizuje literaturu, která ženám říká, že se mají vyhýbat „nebezpečným“ místům a případně se při znásilnění ani nebránit. Dle Heberle „k znásilněním dochází právě proto^{10/}, že obdobná literatura opakovaně popisuje ženy jako ve své podstatě znásilnitelné“. Marcus ženám doporučuje, aby znásilnění nechápaly jako čin „bez vnitřních struktur, ale s neodvratným koncem“, neboť pak se proti znásilnění těžko zasahuje, je to „téměř nemožné“ [cit. dle Heberle, *ibid.*]. Máme jej chápat spíše jako scénář – ten se totiž dá přepsat neočekávaným a tak efektivním chováním ženy, proti které je veden sexuální útok. „Když bité ženy v sebeobraně jednají násilně, je to něco nového. Vzniká příběh o nevinné ženě, která se stala obětí a která v iracionálním zoufalství vrací úder a zabíjí svého zneužívatele. Aby se zvýšila osvěta ohledně rozporů a trhlin v logice scénáře znásilnění a přispělo se tak k všeobecné dekonstrukci identifikace žen se sexuální bezbranností a mužů se sexuální mocí, je třeba podporovat zveřejňování příběhů úspěšné prevence a schopnosti odporu, které jsou *nejen* zoufalé a iracionální, ale spíše rozumné a nevyhnutelné.“ [Heberle, *ibid.*]

^{10/} Adekvátnější by zde bylo spíše „i proto“ než „právě proto“.

Heberle zároveň uznává, že nemusí jít o strategii, která by ženám v právním kontextu pomohla. „Právo vyžaduje, aby oběť byla obětí od začátku až do konce“, neboť „právo, aby zabezpečilo spravedlnost, potřebuje oběť“. Z toho dle ní vyplývá, že „právní systém nemůže být nikdy nápomocný při odstraňování sexuálního násilí, pouze při jeho usměrňování“. Proto je nutno hledat jiné strategie boje proti sexuálnímu násilí a nevolit alternativu „stoupající závislosti na právním systému“. Znovu tu zaznívá výzva, aby se ženy nespolehaly pouze na ochranné instituce patriarchalismu.

Problémem je, že většina sexuálního násilí probíhá mezi lidmi navzájem si známými, často příbuznými. Zde je tato strategie z osobních i psychických důvodů až na výjimky stěží uplatnitelná. Heberle se zabývá pouze vrškem ledovce, což neznamená, že je nutno její pohled odmítnout. Obsahuje důležité upozornění, které je aplikovatelné obecněji. Chápeme-li ženu primárně jako možnou oběť, dopředu ji tím sociálně i psychicky oslabujeme a útočníka posilujeme. Odpor můžeme ochromit, agresi zesílit, přičemž násilí odíváme do hávu přirozenosti – proč by muž nebyl násilný, když je to pro něj přirozené, jak se má žena bránit, když ji příroda postavila do role objektu násilí? Optikou takového diskursu se ze sexuálního násilí stává nutnost a ne svévolný akt. V tomto smyslu i námitka, že sexuální násilí je příliš reálné na to, aby mohlo být považováno za diskursivní praktiku, opomíjí skutečnost, že jeho realitu vidíme skrze určité diskursy. Ty nám na individuální i sociální úrovni umožňují k tomuto násilí zaujmout postoj a takto tuto realitu buď měnit, nebo neměnit.¹¹

Zpochybňování diskursů o kráse a mateřství

Ženy nelze vidět jako bezbranné oběti moci. I kdyby bylo jejich postavení vůči mužům podřízené, již tím, že by se podřizovaly, by mužskou moc aktivně reprodukovaly. Navíc i ženy přijímají diskursy, proti kterým se feministické hnutí staví. Na druhou stranu feministky mohou bojovat proti určitým diskursům právě proto, že nejsou pouhými oběťmi, ale spolutvůrkyněmi diskursů, které se jich dotýkají. Podívejme se na dva diskursy, proti kterým se ženy spíše nestavějí, ale přesto si je lze spojit s diskursy patriarchalismu – diskurs o krásné ženě a diskurs o mateřství.

Ženy většinou chtějí být krásné, přesto diskurs o kráse může být jednou z příčin ženských nesnází. Vedle toho, že žena může být snáze znásilnitelná, je to například problém mentální anorexie, který je dnes u chlapců zcela výjimečný. Jak v této souvislosti píše psychoterapeutka Ludmila Trapková [1999]: „Mužnost je ceněna v chlapeckém soupeřivém světě jako znak síly, a tak není u chlapců růst sekundárních pohlavních znaků prožíván úzkostně. Nejsou vystaveni žádostivým pohledům a devalvujícím poznámkám se sexuálním podtextem v takové míře, jako je tomu u dívek.“ Mnohé feministky se proto domnívají, že i problematiku anorexie lze chápat jako politický problém, neboť je do značné míry způsoben převládajícími mocenskými diskursy, které velebí krásnou a (tedy) štíhlou že-

^{11/} To se týká jakéhokoli násilí, nejen sexuálního. Například některé formy násilí rodičů vůči dětem bývají vnímány jako přirozené – to velmi redukuje debatu o těchto formách násilí.

nu, a tak touha po zhubnutí může být chápána jako výsledek určité formy represe.¹² Podle Sandry Bartky žijeme v benthamovském Panoptikonu¹³, v „režimu institucionalizované heterosexuality“. Ve vědomí většiny žen sídlí „panoptikální mužský fajnšmekr“. Ženy „neustále stojí před jeho pohledem a jeho soudem, (...) prožívají své tělo jako viděné anonymním patriarchálním Jiným.“ [Bartky, 1993: 228] Žena neustále žije v „nekonečném dozoru nad sebou samotnou“ [ibid.: 230]. Foucaultovými slovy jde o „stav vědomé a permanentní viditelnosti, která zajišťuje automatické fungování moci.“ [cit. dle Bartky, ibid.]

V tomto smyslu má tělo „status obrazu“. „Obraz“ se ženě jeví jako místo, kterého se nemůže vzdát, které imaginárně „obývá“ a které se jí zároveň stává místem útlaku, vězením, odkud by chtěla odejít. „Obraz“ je garantem její imaginované identity, kterou zároveň zpochybňuje i odmítá.“ [Eiblmayr 1997] Tělo se tak může stát místem boje a rezistence, přestane-li její žena zobrazovat tak, jak očekávají diskursy povinné heterosexuality.

Problémem je, že diskursy o kráse se skrývají za diskursy jiné. Je-li holení v podpaždí prezentováno jako záležitost hygienická a až poté estetická, je tato záležitost medikalizována a je těžké se jí postavit.¹⁴ Je zajímavé, že totéž neplatí pro muže. Když jsem se v rámci semináře zeptal, je-li nehygienické, neholím-li se v podpaždí, nesmyslnost této otázky (v rámci stávajících diskursů) se ukázala sama, nebylo již třeba odpovědi. Nabízí se hypotéza, že v našem podvědomí funguje představa, že žena jakožto (potencionální) rodička má povinnost více dbát o čistotu (respektive o to, co si pod čistotou představují dominantní diskursy) než muž.

Diskurs o mateřství je dalším ambivalentním diskursem. Automaticky spojuje ženu s matkou.¹⁵ Skrze psychologický a medicínský diskurs je ženské tělo daleko více kontrolováno než tělo mužské. Podle feministek inspirujících se Foucaultem jde o typický příklad moci, která produkuje určitý typ těl (tentokrát tělo mateřské¹⁶). Navíc být matkou se považuje za něco přirozeného, a tak ani diskursy spojené s mateřstvím se nepovažují za diskursy mocenské [viz např. Butler 1990: 92] či patriarchální. Ovšem právě skrze tuto „při-

^{12/} Štíhlosti lze sice vedle hubnutí dosáhnout i pravidelným cvičením a posilováním. Tyto fitness aktivity ovšem bývají spojeny se speciálními stravovacími programy, od kterých může být krůček k mentálním poruchám typu anorexie či bulimie.

^{13/} Panoptikon je projekt ideálního vězení, který vypracoval Jeremy Bentham. Je to budova ve tvaru kruhu. V okruží jsou jednotlivé cely, uvnitř ve středu okruží pak samostatná strážní věž. Okna každé cely jsou umístěna směrem k strážní věži. Vše je konstruováno tak, aby strážé mohly pozorovat vnitřek jakékoli cely, aniž by byly samy pozorovány. Cíl byl „humanistický“, vězni, kteří netuší, kdy jsou a kdy nejsou pozorováni, se naučí „náležitě“ chovat za jakékoli situace (tedy nejen v momentě, kdy vědí, že je někdo sleduje) a mohou tak být opětovně integrováni do společnosti. Více viz Michel Foucault: *Dohlížet a trestat* či Zygmunt Bauman: *Úvahy o postmoderní době* – oba autoři přenášejí model dozoru v Panoptikonu na celou moderní společnost.

^{14/} Viz například článek Pavly Skurovcové *Čtyřicet procent českých žen zanedbává depilaci*, který vyšel v příloze *Lidových novin Zdraví* a záležitost hygienickou a módní neustále směšuje.

^{15/} Deskripce se tu mění v preskripci: ženské pohlaví je schopno plodit děti, to znamená, že ženský rod (gender) musí rodit děti.

^{16/} Zde si nelze nepovšimnout, že diskurs krásy, který například volá po úzkých bocích, je v protikladu s diskursem mateřského těla. Úzké boky porod rozhodně neulehčují. Díky tomu lze znovu mo-

rozenost“ je na ženy vyvíjen tlak. Aby dostály přirozenosti, nesmí se chovat nepřirozeně, přičemž nepřirozené a přirozené je konstruováno medicínsko-biologickými a sociálně-psychologickými vědami [P. Nicholson 1993: 204]. Žena/matka je tak neustále pod dohledem. V těhotenství ji medicínský diskurs jednou přikazuje co největší klid, jindy doporučuje pravidelné cvičení. Cíl je vždy tentýž: přirozený vývoj plodu. Psychologie jednu dobu předepisuje správné matce výchovu až vojenskou. „Měj stále na mysli, že staré přísloví o ohýbání stromku v mládí platí zvláště v péči o kojence.“ [Klimová-Fügnerová 1966: 107] Matka se s dítětem rozhodně nemá přehnaně mazlit. „Při výchově především potřebujeme kázeň.“ [ibid.: 102] A když dítě pláče? Vždyť si tak přirozeně posiluje plíce. Jindy se matce doporučuje mazlit se s dítětem pro jeho zdárný a přirozený vývoj snad i proti jeho vůli. Plíce se přirozeně vyvinou i bez pláče. Ovšem podobně může působit i diskurs o „přirozeném“ porodu, který se ozývá ze stran ženských hnutí. Je-li tu „přirozené“ postaveno proti „umělému“ – v tomto případě klasickému nemocničnímu porodu vleže – znovu může být žena postavena do situace, kdy nemá na výběr, chce-li být „správnou“ matkou.

Zde již nejde o to, doporučují-li tyto diskursy ženám špatně nebo dobře, ale o to, že žena je pod neustálým dohledem. Je omezena její možnost volit, neboť nemá jít o volbu morální, ale o volbu na základě vědy a přirozenosti – možnost volby je tak dopředu omezena a navíc, zvolí-li žena jinak, než ji říká věda a přirozenost, bývá její chování posuzováno i z hlediska morálky – jako nemorální. Věda tu přikazuje morální jednání. V tomto smyslu je účinnost dohledu dovedena téměř do dokonalosti – i v tom, že roli dozoru plní i ženy.

S diskursem o mateřství jsou spojeny také tzv. nové reprodukční technologie a praktiky, jako je ultrazvuk, monitorování plodu, amniocentéza, prenatální testovací procedury, oplodnění in vitro, umělé oplodnění dárce, přenášení embrya, možnost náhradních rodičů atd. Podle Jany Sawicki [1993: 394–396] lze tyto technologie vidět jako foucaultovské „disciplinační technologie“. Díky jim mohou být vytvářeny „nové normy zdravého a zodpovědného mateřství“ a zároveň i nové druhy abnormality a deviace. Například i po neplodné ženě může její okolí požadovat, aby se stala matkou, a pokud to odmítá, může být prohlášena za nenormální, protože nechce naplnit své přirozené poslání. Tvoří se tak nové ženské subjekty, ale i nová místa odporu a boje o moc.

Jana Sawicki ovšem dodává, že foucaultovské pojetí moci neříká, že moc máme chápat jako něco nutně negativního. „Pokud tvrdíme, že nové reprodukční technologie ‚produkuji‘ problémy a touhy a tím přispívají k další medikalizaci mateřských těl, neznamená to, že tyto problémy (např. neplodnost) nepovažujeme za reálné, že experti jsou šarlatáni a že ti, kteří vyhledávají jejich rady, jsou oslepeni ideologií medicínské vědy. Nechceme říci, že to bylo lepší před tím, než se tyto technologie objevily. Jde o snahu připomenout, že část přitažlivosti nových technologií spočívá v tom, že mnohé ženy je vnímají jako něco, co jim dává nové možnosti. (...) mluvíme-li o nich jako o disciplinačních technologiích, osvětluje to jejich kontrolní funkci. Nicméně tato kontrola se neuskutečňuje primárně skr-

censky uchopit ženské tělo. Vyvíjejí se určité praktiky, které umožňují porod i ženám s úzkými boky. Porod se tak stále více dostává do rukou expertů a jejich diskursů. Žena se stále více skrze tyto diskursy stává objektem expertních praktik a dozoru.

ze násilí či donucování, ale spíše skrze tvorbu nových norem mateřství, upevňováním ženských identit jako identit mateřských a nabídkou specifických prostředků řešení.“ [Sawicki, *ibid.*: 395] Nové reprodukční technologie mohou být i cestou, která zpochybňovat přijaté vzorce chování. Například lesbičky mohou otěhotnět, aniž by musely podstoupit tradiční oplodňovací rituál [Farganis 1994: 90]. I na nové reprodukční technologie je třeba se dívat z pohledu konkrétní ženy v konkrétní situaci.

Nejde o to vytvořit v ženách pocit, že proti stávajícím podobám diskursů mají povinnost bojovat. Jde o to ukázat, že tyto diskursy se často tváří jako něco daného a nevyhnutelného (přírozeného), co lze jen přijmout, a ne jako něco, co lze aktivně měnit. V tomto smyslu nemá být cílem vytvořit nějakou protipravdu, ale nabídnout alternativní pohled, pokusit se rozšířit možnost volby.¹⁷

Závěr

Podíváme-li se na to, zdali uvedené přístupy a názory jsou akceptovatelné, aplikovatelné a účinné v praxi, odpověď nemůže být jednoznačná. I postoje, které se jeví jako seberadikálnější a sebenepochopitelnější mohou být po určité společenské diskusi akceptovány významnou částí společnosti. Samotného mne překvapilo, jaké sexistické poznámky ze stran mužů se objevují v první řadě amerického sci-fi seriálu *Star Trek* z konce 60. let. Kapitán dává najevo, jak ho rozčilují ženy na můstku jeho kosmické lodi, kormidelník nazývá psycholožku „mrazákem“, neboť její chování vůči mužům se mu po zhruba minutovém kontaktu jeví příliš chladné – obojí veřejně a ve službě. To je dnes věc nemožná (alespoň v amerických seriálech).

Vyvíjí se i pohled na vhodnou obranu před sexuálním násilím. V novějších příručkách policejní odborníci doporučují, že žena se má v případě sexuálního útoku pokusit vyvinout maximální možnou obranu a způsobit pachateli co nejvíce škody v co nejkratším čase [viz Weiss 2001].

Jednou z cest, jak společenskou diskusi nastartovat, je jednat jinak, než dominantní sociální normy nařizují či očekávají. V tomto smyslu je pro sociální hnutí irelevantní ptát se na akceptovatelnost svých širších strategií, pokud tyto strategie společenskou debatu přímo neochromují a neohrožují. Je zřejmé, že většina strategií nevede k okamžitému úspěchu – chovat se neskryvaně eroticky a zároveň lesbicky či odmítat dominantní diskursy o mateřství znamená riskovat větší či menší šikanu ze strany významné části společnosti, zabít násilníka znamená riskovat i svou vlastní svobodu. Prvním krokem nemusí být „léčit“ společnost šokovou terapií, bylo-li by v jejím rámci ohroženo žití terapeutovo, ale přesvědčit co největší počet těch, pro které jsou dané společenské praktiky nepřijatelné nebo omezující, že na tyto praktiky lze pohlížet jinak, než činí širší společnost, a na základě tohoto pohledu i jednat – jde zde o určitou aktivistickou dekonstrukci, v rámci které vidí-

^{17/} Odmítání některých diskursů o mateřství může v případě těhotné ženy vést k ohrožení zdraví či života plodu. To zajiště není cílem dekonstrukčních strategií, těm jde o to odmítnout určité formy dohledu nad ženou, i když právě v případě těhotenství se může zdát, že určitá forma společenského dozoru je nutná.

me kriticky normy heterosexuality, chápeme sexuální násilí jako nutný důsledek deklarované mužské převahy nad ženou, držíme si odstup od určitých požadavků módy i vědy apod. Takto může jednat nejen žena, ale i muž – pokud je přesvědčen, že je to (pro něj) prospěšné.

Jedinec, který chce změnu, o ni musí i sám usilovat. Je-li v mocensky nerovnovážném postavení, musí si uvědomit, že tuto nerovnováhu reprodukuje i on tím, že se podřizuje. V tomto smyslu lze odpor vůči dominantním diskursům patriarchy chápat jako individuální záležitost.¹⁸ Nelíbí-li se mi určité normy a hodnoty v praxi, mám možnost je „dekonstruovat“ – ukázat, v čem mi fakticky škodí či mne omezují, proč je nemohu či nemusím akceptovat a jak se mohu chovat jinak. Strategie uvedené v této stati lze číst jako návod a inspiraci nabízené určitými proudy feministického hnutí, které jedinec nemusí přijmout, nepovažuje-li je za vhodné ve své situaci. Nachází-li se ale v poměrech, které mu nevyhovují, již jen otevření debaty o tomto problému mu může pomoci.

Problém lze řešit tehdy, je-li na něj společnost upozorněna. To se může dít individuální cestou – odporem vůči diskursům, které mne omezují, či mne dokonce ohrožují, odmítnutím moci různých panoptikálních institucí. Úloha sociálního hnutí spočívá v tom, že nabízí individuálnímu odporu teoretické ospravedlnění či odůvodnění. Dává jedinci do rukou argumenty a je na něm, jestli je přijme či použije.

Slovy Rona Eyermana a Andrewa Jamisona v práci *Social Movements: A Cognitive Approach* [1991] sociální hnutí jakožto „kognitivní praxe“ zpochybňují dominantní významové systémy nebo symboly současného každodenního života, jsou „jednou velkou sociální inovací“ [ibid.: 58], „producentem vědění“ [ibid.: 59], který primárně na kognitivní úrovni „vytváří veřejný prostor, jenž dříve neexistoval“ [ibid.: 60], jsou „oponenty etablovaných vzorů myšlení“ [ibid.: 62].

Postavit se na odpor, bránit identitu, která mi vyhovuje, je snazší, nejsem-li osamocen, mám-li se o co opřít. V tom je i smysl strategií zmíněných v této stati.

MARTIN FAFEJTA působí jako odborný asistent na Filozofické fakultě Univerzity Palackého v Olomouci. Svou dizertační práci obhájenu v roce 2000 věnoval feministické politice a postmodernímu myšlení. V současnosti přednáší kursy věnující se sociologii politiky, politickému myšlení a sociální filozofii s důrazem na současné sociální ideologie.

^{18/} Společností zde míním tzv. otevřenou společnost, která je relativně svobodná a jedinec v ní má k dispozici teoreticky neomezenou škálu jednání v tom smyslu, že sám může vymýšlet a aplikovat nové vzorce chování. Pokud se tato společnost vůči němu chová uzavřeně, může se snažit o dekonstrukci tohoto chování, v rámci které ukáže rozpor mezi deklarovanou otevřeností, které sama společnost věří, a její faktickou uzavřeností – viz například hnutí lesbiček a gayů. Možná je ovšem i jiná možnost – vzájemná uzavřenost, jakýsi stav „studené války“ mezi dvěma částmi společnosti. V České republice jde do určité míry o problém vztahu Romů a Neromů. Možnosti romské lesbické ženy jsou omezenější a je otázkou, nakolik jsou strategie uváděné ve stati pro ni použitelné.

Literatura

- Bartky, Sandra 1993. „Foucault, Femininity and the Modernisation of Patriarchal Power“. In Jackson, Stevi et al. (eds.)
- Bauman, Zygmunt 1995. *Úvahy o postmoderní době*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Bourdieu, Pierre 1998. *Teorie jednání*. Praha: Karolinum.
- Braidotti, Rosi (1996): *Cyberfeminism with a difference*,
http://www.let.ruu.nl/womens_studies/rosi/cyberfem.htm, prohlíženo v květnu 1999
- Burmeister, Heidi, Sonja Schelper 1996. „Porušení normy prináša slobodu“. *Aspekt* (1): 53–55.
- Butler, Judith 1990. *Gender Trouble*. London: Routledge
- Cixous, Hélène 1976. „The Laugh of the Medusa“. *Sings*, Summer: 245–287.
- Daučíková, Anna 1996. „Rozhovor Aspektu“. *Aspekt* (1): 113–119.
- „Dotyky nie sú na rozkaz“ 1997. *Aspekt* (3): 300–301.
- Eiblmayr, Silvia 1997. „Žena jako obraz“. *Aspekt* (3): 93–103.
- Eyerman, Ron a Jamison, Andrew 1991. *Social Movements: A Cognitive Approach*. Cambridge: Polity Press.
- Farganis, Sondra 1994. *Situating Feminism*. Thousand Oaks: SAGE.
- Foucault, Michel 1980. *The History of Sexuality*, Volume I: An Introduction. New York: Vintage.
- Foucault, Michel 2000. *Dohlížet a trestat*. Praha: Dauphin.
- Friedan, Betty 1992. *The Feminine Mystique*. New York: Penguin Books.
- Gössmann, Elisabeth 1996. „Slovník“. *Aspekt* (1): 144–145.
- Griffin, Kate 1996. „Lesbické materstvo“. *Aspekt* (1): 178–180.
- Grondin, Jean 1998. „Derridova definice dekonstrukce“. *Kritický sborník* 2–3: 43–50.
- Heberle, Renee 1998. „Dekonstruktivne stratégie a hnutie proti sexuálnému násiliu“. *Aspekt* 1: 211–217.
- Hoff Sommers, Christina (1994): *Researching the „Rape Culture“ of America; An Investigation of Feminist Claims about Rape*, <http://www.leaderu.com/real/ri9502/sommers.html>, prohlíženo v dubnu 2002.
- Jackson, Stevi et al. (eds.) 1993. *Women's Studies; A Reader*. London and New York: Harvester Wheatsheaf.
- Kerneck, Barbara 1996. „O Jevgeniji Debrjanskej“. *Aspekt* 1: 170–172.
- Klimová-Fügnerová, Mirka 1966. *Naše dítě*. Praha: Státní zdravotnické nakladatelství.
- Lorde, Audre 1996. „Využití erotiky: erotika jako potenciál“. *Aspek* 1: 57–59.
- Marcus, Sharon 1992. „Fighting Bodies, Fighting Words: A Theory and Politics of Rape Prevention“. In Butler, Judith, Joan W. Scott (eds.), *Feminist Theorize the Political*. London: Routledge.
- Mohanty, Chandra Talpade 1995. „Feminist Encounters: Locating the Politics of Experience“. In Nicholson, Linda, Steven Seidman (eds.), *Social Postmodernism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nicholson, Paula 1993. „Motherhood and Women's Lives“. In Richardson, Diane, Victoria Robinson (eds.), *Introducing Women's Studies*. London: MacMillan.

- Paglia, Camille, Christina Sommers 1994. *Has Feminism Gone Too Far?*, <http://www.vix.com/menmag/paglsomm.html>, prohlíženo v dubnu 2002
- Peterson, V. Spike (ed.) 1992. *Gendered States*. Boulder and London: Lynne Rienner Publishers.
- Radicalesbians 1996. „Ženou identifikovaná žena“. *Aspekt* 1: 69–72.
- Sawicki, Jana 1993. „Disciplinary Mothers: Feminism and the New Reproductive Technologies“. In Jakson, Stevi et al. (eds.).
- Sichtermann, Marie 1996. „Lesby a heterosexuálky – dotyky plné obáv“. *Aspekt* 1: 55–56.
- Skurovcová, Pavla 2000. „Čtyřicet procent českých žen zanedbává depilaci“. *Lidové noviny*, příloha Zdraví, 27. 6.
- Trapková, Ludmila 1999. „Poruchy příjmu potravy souvisejí se vztahem mezi mužem a ženou“. *Lidové noviny*, příloha Zdraví, 5. 1.
- Weedon, Chris 1994. „Feminism and the Principles of Poststructuralism“. In Storey, John (ed.), *Cultural Theory and Popular Culture*. New York: Harvester Wheatsheaf.
- Weiss, Petr 2001. „Viktimologické aspekty sexuální delikvence“. *Československá psychologie*, 4: 302–310.
- White, Susan 1998. „Rozseknutá koža: Ženské pôsobenie a mrženie tela vo filmovej rozprávke Malá morská panna“. *Aspekt* 1: 262–288
- Wittig, Monique 1993. „One Is Not Born a Woman“. In Jackson, Stevi et al. (eds.).