

„Moje telo, moja voľba.“ Telo a telesnosť z feministickkej perspektívy

"My body, my choice."
The body and corporeality from a feminist perspective

DOI: 10.31577/EtnoRozpra.2022.29.1.02

Kamila Koza Beňová

Abstract

The study shows how the body was conceptualized from a theoretical point of view, how it was classified, normalized, disciplined and how the struggles for its liberation took place, argues why it is (not) necessary to talk about the female body, points to certain intersections between anthropology and feminist theory. The main purpose of the text is to capture how the feminist understanding of the female body and corporeality developed, to point out the main points of the "reversal" that fundamentally influenced feminist thinking and at the same time to give space to less visible feminist discourse – all with an emphasis on the Slovak home environment. It also points out that the thinking about the body and the corporeality is firmly linked to the idea of gender as the central theoretical concept of feminism, on the one hand and the "woman" on the other, as a subject of feminist politics. It is the female body and corporeality that largely reflects the gap between feminist theory (thinking) and practice (politics). The study in the first part of the thesis will provide a theoretical insight into the research of the (female) body and corporeality from a feminist perspective. The themes/subjects/motifs of body and corporeality have been at the centre of feminist debates since the beginning, from Simone de Beauvoir's philosophical considerations to Judith Butler. They also play an integral part of past and present ethnological and anthropological research, which has reflected the diverse socio-cultural meanings of the body, often in the context of gender and sexuality. The development of anthropological thinking has largely shaped the conflict between social and biological determinism. In contrast to the dominant poststructuralist discourse in academic feminism, the study in the next chapters of the thesis from an ethnological perspective will focus on various forms of the struggle of the current feminist movement for female bodies, focusing on the Slovak context, under the slogan "my body, my choice".

Key words

the body, corporeality, anthropology of the body, feminism, medical anthropology

Kľúčové slová

telo, telesnosť, antropológia tela, feminizmus, medicínska antropológia

Kontakt / Contact

PhDr. Kamila Koza Beňová, PhD., Filozofická fakulta, Univerzita Mateja Bela v Banskej Bystrici, Tajovského 40, 974 01 Banská Bystrica, Slovenská republika,
e-mail: Kamila.Benova@umb.sk

ORCID  <https://orcid.org/0000-0001-9714-2491>

Ako citovať / How to cite

Koza Beňová, K. (2022). „Moje telo, moja voľba.“ Telo a telesnosť z feministickej perspektívy. *Etnologické rozpravy*, 29(1), 36-54.

<https://doi.org/10.31577/EtnoRozpra.2022.29.1.02>

Tieto biologické predpoklady sú mimoriadne dôležité: v dejinách ženy hrajú prvoradú úlohu, sú podstatným činiteľom v jej položení: vo všetkých ďalších častiach sa na ne budeme musieť odvolávať. Pretože, nakoľko je telo nástrojom nášho poznávania sveta, predstavuje sa nám svet podľa toho, akým spôsobom sa ho zmocňujeme. Preto sme sa nimi tak dlho zaoberali. Sú jedným z kľúčov k pochopeniu ženy. Rozhodne však odmietame názor, že tieto predpoklady určujú jej raz a navždy daný osud. Nestačia na to, aby rozhodovali o hierarchii pohlaví; nevysvetľujú, prečo je žena tá Druhá, neodsudzujú ženu, aby večne hrala podriadenú úlohu.

Simone de Beauvoir

Úvod do štúdia tela

Telo je v súčasnosti predmetom bádania zrejme všetkých sociálnych a humanitných vied a už len to napovedá, že sa definitívne vymanilo z redukcionistického chápania ako čisto biologického objektu, chápané ako súčasť prírody a teda výhradne predmetom skúmania biológie. Každá vedná disciplína sa nejakým spôsobom musela vyrovnáť s otázkou tela a telesnosti, pričom skúmanie tela vyústilo aj do samostatnej transdisciplinárnej orientácie (*body studies*). Okrem biológie je to najmä filozofia, ktorá sa od svojho vzniku zaoberala procesmi, ako telo vstupuje do utvárania vlastného Ja, psychológia vníma

telo ako objekt neoddeliteľne spojený s myslou, história skúma telo ako objekt nestály, meniaci sa v čase a priestore, kým sociológia sa zameriava na jeho sociálne kontexty. V texte sa dotknem viacerých rovín, pričom ich predstavím primárne v kontexte feministického myslenia.¹

Skúmanie tela vyžaduje interdisciplinárny prístup, ktorý sa v antropológii rozvíja ako samostatná oblasť – antropológia tela, skúmajúc telo v širokom spektre súvislostí. Z antropologického hľadiska je potrebné rozlíšiť okrem organickej, najmä kultúrnu dimenziu tela. Kultúrna dimenzia má tri štrukturálne úrovne a rozlišuje telo ako artefakt, ďalej jeho normatívnu a významovú rovinu, ktoré je možné uchopiť prostredníctvom procesov, ako je telo v kultúre upravované, disciplinované a semiotizované (Soukup, Balcerová, 2011: 31). Ženské telo predstavuje osobitnú kapitolu záujmu a opiera sa aj o poznatky feministicky a rodovo orientovaného výskumu. Ústrednou disciplínou, ktorá formuje vnímanie tela a premýšľanie o ňom, však naďalej zostáva filozofia, avšak aj pre ňu telo zostalo „konceptuálnou slepou škvrnou“ (Grosz, 1997: 5), a to ako v hlavnom prúde filozofického myslenia, tak aj v súčasnej feministickej teórii. Ako konštatuje Grosz (1997: 5): „Žena ostáva pre filozofiu večnou záhadou, jej mystériom a nepreskúmateľným subjektom. V konštrukcii filozofie ako spôsobu poznania to môže byť výsledkom značne mysteriózneho, silne kontrolovaného a obmedzovaného statusu tela vo všeobecnosti, obzvlášť však ženského tela.“ Rovnako, ako nie je možné odložiť svoje telo do skrine, nie je možné ho vylúčiť ani z feministického teoretizovania, pretože sa nachádza v jeho jadre: na jednej strane zahŕňa kritiku mnohorakých spôsobov jeho disciplinácie, na druhej strane zahŕňa rôznorodé cesty jeho (stále nedosiahnutej) emancipácie. Nasledujúci text sa tak ponára do teoretického sveta fyzických tel, s prihliadnutím na využiteľnosť poznania v sociálnej realite.

Uväznené (ženské) telo

Západná filozofia bola postavená na predpoklade, že ľudský subjekt sa skladá z dvoch dichotomických zložiek: mysle a tela. Dualistické myslenie súčasne hierarchizovalo oba polarizované pojmy tak, že jeden sa stával privilegovaným a druhý subordinovaným: telo je tým, čo nie je myseľ (Grosz, 1997: 4). Prostredníctvom rôznych asociácií je telo zakódované do výrazov, ktorým sa tradične pripisuje nízka hodnota (rozum vs. vášeň, racionalita vs. emocionalita, vonkajšok vs. vnútrajšok, príroda vs. kultúra, ...) a „najrelevantnejšia je tu korelácia a asociácia opozície myseľ/telo s opozíciou medzi mužom a ženou, pričom muž a myseľ, žena a telo sa stávajú reprezentačnými spojeniami“ (Grosz, 1997: 5). Podľa Grosz (tamtiež) práve zo spájania mysle s mužskosťou a tela so ženskosťou boli ženy a feminita v rámci filozofie sproblematicované, aj ako poznávajúce filozofické subjekty, aj ako poznávané epistemické objekty.

V počiatkoch kreovania moderného feministického myslenia bolo pripisovanie rozumovej, intelektuálnej či kultúrnej menejcennosti ženám spoločenskou normou, pričom tento

¹ Text si súčasne nenárokujú byť vyčerpávajúci v téme tela a telesnosti vo feministickej teórii a politike *en bloc*, snaží sa skôr pracovať s perspektívami, ktoré boli alebo sú prítomné v slovenskom (alebo českom) feministickom prostredí, chce teda hľadať dôležité medzňiky v kontexte domáceho prostredia, ako aj hľadať presahy s antropologickou perspektívou; tomuto zámeru je prispôsobený aj výber použitej literatúry.

náhľad podporoval aj dominantný a spoločensky relevantný medicínsky diskurz, opierajúc sa o biologický determinizmus. Už od 18. storočia bolo ženské telo pod stále silnejšou kontrolou medicínskej vedy, čo sa premietlo aj do zvyšovania dozoru štátnych inštitúcií nad ženským telom. Menejcennosť žien bola spojená práve s ich telesnosťou, ženským telom, jeho zvláštnou povahou a funkciami, predovšetkým tehotenstvom a materstvom (Kizcková, 2011a: 32). Patriarchálny útlak ospravedlňuje sám seba tým, že ženy spája s telom tesnejšie ako mužov, opierajúc sa o princípy esencializmu, naturalizmu a biologizmu uväzňuje ženy v hraniciach biologických požiadaviek reprodukcie, pričom v dôsledku týchto zvláštnych fyziologických daností majú byť ženy viac biologickejšie, telesnejšie, prírodnejšie než muži (Grosz, 1997: 10). Ako konštatuje Kizcková (2011a: 32), biológia sa stala osudom žien, uzavrela ženy do ich tiel, pričom práve ženské telo bolo považované za prekážku, ktorá zabránila ženám užívať v patriarchálnej spoločnosti rovnaké privilégiá ako mužom. Telo bolo používané ako ospravedlnenie ich nižších sociálnych pozícií a nerovného postavenia v rôznych spoločenských sférach.

Z antropologického hľadiska je ľudské telo objektom, ktorý majú všetky kultúry k dispozícii a ktorý je, vzhľadom na jeho všadeprítomnosť a tvárnosť, zaťažený veľkou symbolikou; je prežívané subjektívne i objektívne, patrí ako jednotlivcovi, tak sociálnemu útvaru, a predovšetkým ho máme všetci a všetky (Bowie, 2008: 48). Telo ako univerzálium limituje svojou morfológiou a fyziológiou možnosti kultúry a antropológia sa od svojho vzniku venovala spôsobom, ako kultúra s telom zaobchádza, funkciám, ktoré reprezentuje a plní a symbolom a hodnotám, ktoré sa telu pripisujú (Soukup, 2011: 1). No ľudské telo samé o sebe nenesie žiadne významy, proces semiotizácie nastáva až pod vplyvom kultúry (tamže), práve telo je impulzom, vďaka ktorému sa kultúrne pravidlá môžu javiť ako prirodzené (Bowie, 2008: 48). Každá konkrétna kultúra uchopuje telo rozmanitým spôsobom a nejakým spôsobom ho upravuje, prikladá mu najrôznejšie významy a disciplinuje ho, pričom feministické hľadisko považuje disciplináciu ženského tela za zásadnú formu útlaku žien. Do 18. storočia samotné pohlavie neurčovalo dve odlišné telá – mužské a ženské, ale ľudské telo malo dve formy, ktoré boli v hierarchickom vzťahu. Ženské telo bolo oproti mužskému považované za nedokonalé, bola popieraná možnosť jeho intelektuálneho rozvoja a zdôrazňovaná najmä jeho reprodukčná funkcia (Soukup, Balcerová, 2011: 35). Hoci ženskému telu, vďaka rozvoju anatómie, bola priznaná rovnocennosť už v 19. storočí, v kultúrnom kontexte sa z jeho subordinácie nikdy nedokázalo vymaniť. Muž je „generalizovaný“ a mužská identita nie je spätá s biológiou či sexuálnym postavením, ženské telo a ženská sexualita predstavujú prvoradý symbol na vyjadrenie ženskej identity, kým mužské telá sa rovnakým spôsobom nepoužívajú (Bowie, 2008: 106). Žena sa stáva väzňom svojej biologickej podstaty na pozadí rodových stereotypov, ktoré vznikali stáročia (Soukup, Balcerová, 2011: 35).

Antropologické hľadisko odhaľuje procesy, akým ho ovláda kultúra. Ako ukazuje antropologický výskum, disciplinácia (ženského) tela je realizovaná na všetkých úrovniach kultúry. Antropologička Mary Douglas a jej práca **Čistota a nebezpečenstvo. Analýza konceptu znečistenia a tabu** (1966; český preklad 2014) sa považuje za základ subdisciplíny antropológie tela a predstavuje impulz k presadeniu telesného obratu v antropológii (Heřmanský, 2014: 254). Douglas semiotizáciu tela poníma z perspektívy symbolickej antropológie, pričom podľa nej telo v sebe zrkadlí sociálnu štruktúru a v každom momente sa podieľa na konštituovaní sociálnej situácie, ktorej je zároveň odrazom (Soukup, 2014:

21). Ľudské telo podľa nej predstavuje univerzálny symbol, stáva sa preto základnou schémou pre všetku symboliku, takže všetko symbolizuje telo. Telo je komplexným celkom a všetky rituály zahŕňajúce telesné súčasti nie je možné interpretovať, ak ľudské telo nevnímame ako symbol spoločnosti a nevidíme sily a riziká pripisované spoločenskej štruktúre premietnutej do ľudského tela (Douglas, 2014: 163). Hoci sa neprikláňa priamo k rodovej perspektíve a osobitne neanalyzuje ženské telo ako také, na početných príkladoch z rôznych kultúr ukazuje, ako sa ženské telo stáva nositeľom symbolických významov a ako odráža normy a hierarchie danej spoločnosti.

Subordinované postavenie žien analyzovala v práci **Má sa žena k mužovi ako príroda ku kultúre?** antropologička Sherry Beth Ortner (1974; český preklad 1998). Ortner zakladá svoj prístup na myšlienke univerzálnosti subordinácie žien a považuje ho za pankultúrny fakt. Kým muži sú stotožňovaní práve s kultúrou, ženy sú stotožňované či symbolicky spájané s prírodou, sú zakorenené v prírode alebo k nej bezprostredne tiahnu. Napriek faktom, že sa aktívne podieľajú na špeciálnych procesoch, stále zostávajú tie, ktoré „transcendujú prírodu menej než muži“ (Ortner, 1998: 98). Ako hlavné príčiny pankultúrnej devalvácie žien rozpoznáva okrem jej sociálnych rolí a psychiky, najmä fyziológiu. Žena ako bytosť bližšia prírode z dôvodu jej fyziológie je „otrokyňou ľudského druhu viac než muž, jej živočíšnosť je očividnejšia“ (tamže, s. 101). Menštruácia, tehotenstvo, pôrod sú všetko faktory, ktoré prerušujú každodennú činnosť ženy a reálne ju uvrhnú do stigmatizujúceho stavu voči spoločnosti. Ortner však nestotožňuje ženu s prírodou, ale jej pozíciu rozoznáva ako intermediárnu, stojacu niekde medzi týmito dvoma sférami. Táto intermediarita znamená u nej akýsi „kompromisný status v hierarchii prechodu od kultúry k prírode“ (tamže, s. 110) a zároveň sprostredkovaciu funkciu medzi prírodou a kultúrou. Podľa Ortner (1998: 101) žena prispieva ku kultúre rovnakým dielom ako mysliača bytosť, avšak sama prijíma maskulínne aspirácie, a tým „akceptuje vlastné podcenenie a zdieľa stanovisko svojej kultúry.“

Podobný argument rozvíja aj sociológ a etnograf Pierre Bourdieu v diele **Nadvláda mužov** (1998; český preklad 2000), keď hovorí o tzv. somatizácii nadvlády (s. 24). Androcentrické videnie sveta sa podľa neho neopiera o odlišnosť medzi biologickými telami, ale naopak samo túto odlišnosť nastoľuje, toto videnie je stále legitimizované praktikami, ktoré samo plodí. Keďže predsudky voči ženstvu sú zabudované do poriadku vecí, ženy nemôžu inak, než ho neustále potvrdzovať; je to logika sebanaplňujúceho proroctva (Bourdieu, 2000: 32). Aby sa arbitrálne stalo zdanlivo prirodzeným, musí sociálny vzťah nadvlády prejsť do tiel a to vyžaduje neustálu socializačnú prácu, keď sa s biologickými rozdielmi zaobchádza ako so základnými predpokladmi a javí sa, že práve ony sú dôvodom sociálnej diferencie (Bourdieu, 2000: 24). Takýto sociálny svet potom aj konštruuje telo ako sexualizovanú skutočnosť a tento somatizovaný sociálny program vnímania je potom aplikovaný na každú vec na svete, predovšetkým na samotné telo (Bourdieu, 2000: 13). Podľa Bourdieuho (2000: 28) je žena v tomto rade negatívnou entitou a cieľom socializačného úsilia je vymedziť jej, a najmä jej telu, hranice, pričom morálka sa v prípade ženy presadzuje hlavne neustálym disciplinovaním každej časti tela (držanie tela, postoj, chôdza, sedenie, šaty, vlasy, využívanie priestoru, miesta pre pohyb, ...), ktoré je však disciplinované odlišným spôsobom, než u mužov. Táto nadvláda maskulinity funguje pomocou symbolického násillia a funguje len s podmienkou, že sa môže oprieť o dispozície uložené v hĺbke tiel (Bourdieu, 2000: 37).

Filozof Michel Foucault svojou prácou prispel veľkou mierou k formovaniu feministického myslenia, najmä postštrukturalistického, nielen v oblasti vzťahu medzi vedením a mocou, v otázkach subjektu a identity, ale aj disciplinácie tela a rezistencie voči týmto praktikám. Jeho nové poňatie moci, ako produktívnej sily (na úrovni vedenia, ale aj tela a túžby) umožnilo aj feministickému mysleniu vyvarovať sa zjednodušujúceho pohľadu na rodové vzťahy ako na vzťah mužskej moci a ženskej bezmocnosti (Zábrodská, 2009: 36). Subjekt je vo Foucaultovom ponímaní telesnou entitou a ľudská subjektivita je prepojená so sieťou mocenských vzťahov, ktoré sú primárne zamerané na telo (Farkašová, Szapuová, 2002). Predstavuje koncept tzv. disciplinačnej moci alebo aj „bio-moci“, ktorej objektom i nástrojom je ľudské telo, pričom človek už nepredstavuje objekt moci, ktorý sa ju snaží podmaniť, ale stáva sa jej produktom. Primárnym efektom takejto moci je skutočnosť, že určité telá, určité gestá, určité túžby začali byť konštituované ako jedinec (Zábrodská, 2009: 56). Predstavuje tiež pojem biopolitiky, pod ktorou rozumie racionalitu modernej moci nad populáciou a súvisí s ambíciou moderného štátu posilniť svoju moc. Táto moc je dosahovaná dozorom a disciplínou, v službách ktorej funguje napríklad medicína a jej rôzne odvetvia. Disciplinácia je potom úsilím, ktorú vytvárajú rozmanité špecializované inštitúcie, aby donútili telo k poslušnosti: telo musí fungovať bezchybne ako stroj (Soukup, Balcerová, 2011: 35). Ako konštatujú Farkašová a Szapuová (2002), aplikácia foucaultovskej analýzy na problematiku ženskej subordinácie znamená, že bude potrebné klásť odpor takým diskurzom vedenia/moci, ktoré túto subordináciu spôsobujú a to všade tam, kde sa vyskytujú a pôsobia. Podľa niektorých teoretičiek však jeho poňatie rezistencie nie je dostačujúce, pretože neposkytuje výklad toho, ako by mohla vyzeráť rezistencia práve voči mocenským rodovým vzťahom (Zábrodská, 2009: 58).

Oslobodené ženské telo (?)

Ideový konflikt medzi biologickým a kultúrnym determinizmom je spojnicou spájajúcou antropologické a feministické myslenie, keď obe orientácie s preferenciou kultúrnych vplyvov poskytovali argumenty pre premyslenie postavenia žien v spoločnosti. Kým biologický determinizmus vyzdvihuje vplyv dedičnosti a génov na ľudské správanie, kultúrny determinizmus vníma ako rozhodujúci vplyv kultúrnych faktorov. Antropologička Margaret Mead svojimi výskumami na Samoa a Novej Guinei preukázala dominantný vplyv výchovy a sociokultúrneho prostredia na ľudskú osobnosť, pričom tým otvorila presadenie doktríny kultúrneho determinizmu naprieč sociálnymi a humanitnými vedami. Dá sa tiež konštatovať, že poskytla argumenty aj pre budúcu rodovú teóriu, keď vo svojom diele **Pohlavie a temperament v troch primitívnych spoločnostiach** (1935; český preklad 2010) analyzovala z perspektívy kultúrneho determinizmu rôzne typy ženskej a mužskej roly, pričom na príklade troch kmeňov demonštrovala výhradne kultúrnu podmienenosť ženskej a mužskej roly v spoločnosti (Mead, 2010). Hoci Mead nepopierala aj vplyv biológie na postavenie ženy v spoločnosti, vychádzajúc z kultúrneho relativizmu, zdôrazňovala najmä konkrétny kultúrny kontext, v ktorom sú ženské a mužské roly vsadené, čím súčasne nastavila zrkadlo súdobej západnej spoločnosti. Rozlíšenie biologickej a socio-kultúrnej podmienenosti sa neskôr stalo základom rozlíšenia pohlavia (ako biologickej danosti) a rodu, odrážajúceho sociálne aspekty pohlavia, ktoré sa na dlhé obdobie stalo ústrednou doktrínou feministickej teórie.

Aby sa ženské telo mohlo oslobodiť z biologického determinizmu, muselo byť toto uväznenie nielen rozpoznané, ale aj artikulované. Bola to filozofka Simone de Beauvoir, ktorá v tejto snahe udala smer, odmietla biologický determinizmus a vydaním diela **Druhé pohlavie** (1949; slovenský preklad 1968) zásadne ovplyvnila smerovanie feministického myslenia. Vyzýva ženy, aby sa vymanili zo svojho objektového statusu, prekonávali imanenciu vlastného tela, usilovali sa o transcendentiu, neakceptovali rodovo-špecifickú deľbu ako nejakú prirodzenú skutočnosť, nedali sa nasilu vohnať do pasívnych rolí (Kiczková, 2002: 1). Beauvoir nepopiera fakt, že ženy existujú a nepopiera ani biologické rozdiely, no tie nesmú rozhodovať o nadržanosti alebo podriadenosti a ani nevysvetľujú, prečo táto hierarchia vzniká:

Tieto biologické predpoklady sú mimoriadne dôležité: v dejinách ženy hrajú prvoradú úlohu, sú podstatným činiteľom v jej položení: vo všetkých ďalších častiach sa na ne budeme musieť odvolávať. Pretože, nakoľko je telo nástrojom nášho poznávania sveta, predstavuje sa nám svet podľa toho, akým spôsobom sa ho zmocňujeme. Preto sme sa nimi tak dlho zaoberali. Sú jedným z kľúčov k pochopeniu ženy. Rozhodne však odmietame názor, že tieto predpoklady určujú jej raz a navždy daný osud. Nestačia na to, aby rozhodovali o hierarchii pohlaví; nevysvetľujú, prečo je žena tá Druhá, neodsudzujú ženu, aby večne hrala podriadenú úlohu (Beauvoir, 1968: 53).

Svojou myšlienkou „ženami sa nerodíme, ale stávame“ umožnila vymaniť sa zo sféry biologického determinizmu, čím prekonáva legitimizáciu nerovného postavenia žien prostredníctvom ich biologickej konštitúcie (Krištofová, 2008: 492). Biológia nie je osudom ženy, ani ženu nepovažuje za obeť biologického osudu. Žena je podľa nej obeťou skôr spoločenských než biologických podmienok, ktoré je však možné zmeniť a odmieta biologické zdôvodnenia subordinácie ženy (Kiczková, 2002: 1). Práve prostredníctvom **Druhého pohlavia** sa tak do centra feministických teórií dostal vzťah medzi telom a Ja. Rovnako sa presadila idea, že rozdiely medzi mužskými a ženskými telami, ktoré boli považované za samozrejmé a vnímané ako prírodné fakty, sú v skutočnosti sociálne produkované. Jej práca otvorila výskumnú tradíciu zameranú na sociálnu konštruovanosť tela, čím anticipovala aj vznik kategórie rod v 70. rokoch 20. storočia, ako hlavného analytického nástroja feministickej analýzy. Doktrína rozdielnosti medzi biologicky determinovaným pohlavím a sociálne konštruovaným rodom patrí medzi základné prínosy feministického myslenia. Beauvoir chápe telo ako stav a ženské telo ako nástroj slobody by nemalo byť obmedzujúcou esenciou, získava naopak silný symbolický status, prostredníctvom ktorého môžu ženy uskutočňovať a prezentovať svoje oslobodenie. Prostredníctvom neho môžu odmietnuť útlak, dominanciu a násilie vo vzťahoch. Podobne tak sexualita nie je len fyzickou záležitosťou, telo a sexualita je nástrojom zmeny, komunikácie so svetom a vyjadrenia postoja (Krištofová, 2008: 494).

Feministické myslenie skoro rozpoznalo požiadavku – aby sa mohli ženy oslobodiť z patriarchálneho útlaku, musia sa súčasne oslobodiť aj ženské telá z područia biologického determinizmu. Na to, aby sa ženské telo mohlo vymaniť zo svojho väzenia, museli byť však najprv odkryté mechanizmy tohto útlaku. Dá sa konštatovať, že vznik moderného feministického myslenia je úzko spojený práve s touto snahou, ktorá pretrváva až do súčasnosti. Dôležitým teoretickým medzníkom boli od 70. rokov 20. storočia prebiehajúce diskusie o pojmoch pohlavie a rod. Chápanie pojmu rod ako protikladu biologického po-

hlavia, útočilo práve na biologický determinizmus a, odvolávajúc sa na Beauvoir, hlásalo, že biológia nie je osudom (Kiczková, 2011a: 37). Ako ďalej konštatuje, zavedením opozície pohlavie/rod vzniká kultúrny a historický rámec, v ktorom sa nástojčivejšie nastoľuje otázka konštruovanosti rodu (tamže, s. 38). Paralelne s tým ženy vo feministickom hnutí hľadali v apraktickej rovine pre svoje telá stratégie oslobodenia, či už symbolickým z(a)hadzovaním podprsieniek, regulovaním svojej pôrodnosti alebo odkrývaním tabuizovaných tém, pričom hlásali, že „osobné je politické“. Avšak rovnako, ako neexistuje zhoda v chápaní a používaní kategórie rodu, neexistuje vo vnútri feministického diskurzu ani zhoda, akým spôsobom by mali byť ženy, resp. ženské telá, oslobodené. Posledné obdobie vo feministickom myslení prinieslo mnohé nové dilemy, ktoré spochybnili východiská feministického uvažovania o ženách a ich telách a táto „cesta“ otriasla samotnými základmi feminizmu: Čo je vlastne telo? Existuje vôbec žena? Má feminizmus v 21. storočí ešte opodstatnenie?

Zneviditeľnené ženské telo (?)

Hoci feministky sa zhodovali v základnom bode o subordinácii žien, rozchádzali sa takmer od počiatku feminizmu v spôsoboch riešenia tejto skutočnosti. Zhodovali sa tiež napríklad v tom, že utláčanie žien je jedným z dôsledkov ich uväznenia v ženskom (potenciálne materskom) tele (Kiczková, 2011a: 32). Prívrženkyne **humanistického feminizmu** (tiež liberálny alebo egalitársky) prijali spravidla negatívny pohľad na ženské telo a považovali ho za niečo, čo ohraničuje možnosti žien dosiahnuť rovnosť s mužmi, čo obmedzuje rovnosť žien, pričom jeho centrálnou ideou je rovnosť a sloboda. Avšak pokúšali sa s tým vyrovnáť a prekonať biologický determinizmus a to spôsobom uvažovania, v rámci ktorého ženy ako ľudské bytosti disponujú schopnosťou transcencie a sú schopné túto prekážku prekonať (tamže, s. 33). Vo všeobecnosti sa humanistický feminizmus dožaduje uznania, že jednotlivé ženy sú schopné zaujať postoj racionálnej morálnej osoby v rovnakej miere ako muži a preto majú sociálne a politické inštitúcie na ne uplatňovať rovnaké pravidlá (Barša, 2002: 19). Humanistický feminizmus preberá dualistický model moderného racionalizmu oddeľujúc myseľ od hmoty, racionálne Ja od empirických tel, pričom subjekt je chápaný ako odtelesnená entita, schopná svojím rozumom prekračovať svoje sociálne a biologické určenia, a to vrátane pohlavia (tamže, s. 257). Ženské telo, najmä jeho zvláštna konštitúcia a telesné cykly (menštruácia, tehotenstvo, materstvo, dojčenie) sa považujú za faktory limitujúce prístup žien k rovnakým právam a privilegiám, akými disponujú muži, ohraničuje schopnosť žien byť rovnými, pričom dôsledkom je snaha vykročiť za hranice dané telom a túto prekážku treba v záujme rovnosti prekonať (Grosz, 1997: 10). Podľa tejto tézy potom nielen rod dokáže transcendovať pohlavie, ale človek je schopný transcendovať aj samotný rod, avšak, ako konštatuje Kiczková (2011b: 56), tento prístup predstavuje riziko rozpustenia alebo až vymazania ženského rodu do zdanlivo rodovo neutrálnych noriem a často dochádza k prispôsobeniu sa žien androcentrickej perspektíve. Grosz hovorí v kontexte ženského tela dokonca o prijatí patriarchálnych a mizogýnnych predpokladov (Grosz, 1997: 10).

Sociálny konštruktivizmus v rámci feminizmu v sebe zahŕňa veľké množstvo teoretických orientácií, no teoreticky v rámci neho vo všeobecnosti zaujímajú kladnejší vzťah k telu, nechápu ho už ako prekážku, ktorú treba prekonať, ale skôr ako biologický objekt, ktoré-

ho reprezentácia a fungovanie je politicky určené (tamže, s. 11). Zhoda panuje v predstave tela, ako biologicky determinovaného a ahistorického, no politický boj sa vedie skôr smerom k neutralizácii pohlavnej určenosti tela (tamže), preto vo vzťahu k telu zostáva skôr prúdom zneviditeľňujúcim. Biológiu a pohlavie ponímali ako pevnú kategóriu a svoju pozornosť zamerali na transformáciu na úrovni rodu (tamže). Ich vízia zrovnoprávnenia teda vyslovene nevyžaduje transformáciu alebo potlačenie tela, nie je treba meniť telo, ale postoje, presvedčenia a hodnoty. Telo je samé o sebe v procese politickej transformácie buď úplne irelevantné alebo je iba prostriedkom psychologickéj zmeny. Pre sociálne konštruktivistky zostávajú irelevantné nielen ženské, ale aj mužské telá, pretože všetky rodové črty maskulinity či feminity spojené s telami by tak v ich ponímaní mohli byť pretvorené a zrovnoprávnené prostredníctvom transformácie ideológie (tamže).

Hoci z odlišných feministických pozícií, no opäť s určitou víziou popretia ženského tela, prichádza aj **postštrukturalistický feminizmus**. Toto uvažovanie mení samotnú povahu emancipácie – nejde mu už o oslobodenie individuálneho človeka, ani ženy ako skupinovej identity, ale o oslobodenie zo samotných patriarchálnych kategórií „človek“ a „žena“, pričom takto orientované feministky prenášajú ťažisko politiky na dekonštrukciu a premenu týchto a aj iných identít (Barša, 2002: 19). Takýto subjekt je utkaný zo siete premenlivých, mocensky a diskurzívne utváraných vzťahov, nemá žiadny fixný stred, ani v duchu či duši, ani v prírode či tele (tamže, s. 18). Zdalo sa, že feminizmu na oslobodenie žien postačí dichotómia pohlavie/rod, no tieto koncepcie sa v konečnom dôsledku stále pridržiavajú akéhosi „prirodzeného, telesného substrátu, nejakého biologicky evidentného tela“, preto boli prvky esencializmu² rozpoznané aj v takých rodových koncepciách, ktoré deklarovali svoje antiesencialistické východiská (Kiczková, 2011b: 65).

Za hlavnú predstaviteľku tohto prúdu je považovaná teoretička Judith Butler, ktorá v diele **Trampoty s rodom. Feminizmus a podrývanie identity** (1990; slovenský preklad 2003) spochybnila chápanie tela, ako niečoho pasívneho, čo tu bolo ešte pred diskurzom, pretože nikdy nemáme dočinenia s telom v jeho predkultúrnej či prirodzenej danosti, ale náš vzťah k nemu je vždy spoločensky a diskurzívne konštruovaný (Kiczková, 2011b: 67). Potom ani pohlavie nemožno kvalifikovať ako preddiskurzívnu anatomickú skutočnosť (Butler, 2003: 25). Pohlavie považuje taktiež za konštrukt, rovnako ako rod a „možno pohlavie vždy bolo aj rodom a ukáže sa, že vlastne vôbec nejestvuje rozdiel medzi pohlavím a rodom“ (tamže, s. 23). V týchto podmienkach je telo samo o sebe taktiež konštrukciou (tamže, s. 25) a telo, rovnako ako pohlavie, sú obe účastníkmi diskurzu, nemôžu už byť chápané ako čosi predkultúrne či prirodzené (Krištofová, 2008: 496). Pýta sa, čím je vymedzené miesto označované ako „ženské telo“, či je toto „telo“ formované prostredníctvom politických síl, ktorých strategickým záujmom je udržať ho ako ohraničené a konštituované cez pohlavné znaky (Butler, 2003: 178). Butler preformuluje rozlíšenia pohlavia

² Esencializmus vs. antiesencializmus je vo feminizme kľúčovou debatou vo vzťahu k identite, subjektu, či telu. Esencializmus znamená predpoklad istej pevnej, historicky či kultúrne nemennej podstaty; často sa uchýľuje k naturalizmu a biologizmu, ale odvoláva sa aj na kultúrne alebo teologické faktory. Kým biologizmus predpokladá biologickú univerzálnosť, naturalizmus zdôvodňuje svoje univerzalistické tvrdenia na základe akejsi prirodzenosti (Grosz, 1997: 15). Naproti tomu antiesencializmus vo feminizme spochybňuje nemenné jadro rodovej identity, pretože tá je kontextuálne situovaná a tvorená ďalšími prvkami (trieda, rasa, sexualita, atď.) (Uhde, 2004: 2).

a rodu a tým otvára možnosť, že pohlavne určené telá by mohli byť podnetom existencie množstva rozličných rodov, pričom kategória rodu by sa tak nemusela obmedzovať iba na dva rody. Zbavuje sa binárnosti pohlavia i rodu a vytvára sieť ich rôznych kombinácií a interpretácií – „žena“ potom nemusí byť kultúrnou konštrukciou ženského tela a „muž“ mužského tela (Krištofová, 2008: 496). Butler problematizuje a dekonštruuje nielen dichotómiu pohlavie/rod, ale aj muž/žena a spochybňuje aj samotnú kategóriu „žena“ ako ústredný subjekt feminizmu, ktorá je produkovaná opäť len obmedzujúcimi štruktúrami moci a preto aj samotná emancipácia existuje len v rámci týchto štruktúr (Butler, 2003: 17). Teoreticky však nachádzajú v tomto prístupe zásadný paradox:

... telo sa dostáva do centra teoretických a politických debát presne v tom istom historickom okamihu, keď už neexistuje žiadna jednotná istota alebo nesporný konsenzus o tom, čo vlastne telo je. Keďže sme stratili karteziánsku istotu ohľadom dichotómie mysle a tela, nikto už nemôže považovať za samozrejmé, čím telo je ...
Telo sa zmenilo na množstvo rozličných tiel

a to má pre feminizmus významné dôsledky (Braidotti, 1994: 9, ako citované v Farkašová, Szapuová, 2002).

Prijaté ženské telo: žité a jedinečné

Zásadným feministickým prúdom v kontexte „prijatia“ tela a telesnosti sa javí feminizmus diferencie, ktorý je podľa Baršu (2002: 17) typicky určitým zapustením sa do telesného, vtelením a teda tým, že chápanie morálnej osoby sa nemôže abstrahovať od mužského či ženského vtelenia. Jeho ideálom je vzájomné politické a morálne vyrovnanie mužov a žien ako dvoch skupín, zdôrazňujúc požiadavku kolektívnej rovnosti voči rovnosti individuálnej (tamže). Podľa tohto rôznorodého názorového prúdu telo naopak vystupuje ako základný predpoklad pochopenia ženskej existencie na fyzikálnej i sociálnej úrovni, no už sa tu telo nechápe ako nejaký ahistorický, biologicky daný, mimokultúrny objekt (Grosz, 1997: 12). Predstavielky tohto prúdu sa zameriavajú na tzv. *žité a prežívané telo* (lived body) a na špecifické spôsoby, akými sa telo reprezentuje v rôznych kultúrach (tamže). Práve myšlienkové prepojenie s multikulturalizmom robí z feminizmu diferencie vhodného „spojenca“ antropológie, nakoľko pracujú s rovnakým cieľom multikulturalizmu: zhodnotenie ľudskej diverzity a partikulárnej kultúrnej identity a teda aj odstránenie hodnotenia rodovej odlišnosti na základe univerzálnej androcentrickej normy (Uhde, 2004: 2). Feminizmus diferencie má taktiež podozrievavý vzťah k rozlišovaniu pohlavia a rodu, odmieta súčasne dualizmus mysle a tela a navrhuje priame vylúčenie polarizovaných kategórií, telo už nemožno chápať ako neutrálne plátno, do ktorého sa rovnako projektuje mužskosť a ženskosť, ani za dodatočne kultúrou formovaný produkt prírody (Grosz, 1997: 12). Telo je chápané ako politický, sociálny a kultúrny objekt *par excellence*, je kultúrnym tkanivom a produktom prírody. Za hlavnú stratégiu sa považuje pojem sociálneho tela, obraz tela ako sociálneho a diskurzívneho objektu, ktoré je previazané s túžbou, označovaním a mocou (tamže). Diferencialistky spája presvedčenie o neredukovateľných odlišnostiach medzi pohlaviami, ktoré nie je možné prekonať žiadnym ideologickým zrovnoprávnením či technologickým rozvojom, pričom tieto rozličné triedne a rasové rozdiely môžu ženy od seba navzájom oddeľovať. Diferencie môžu mať biolo-

gický, či kultúrny charakter, sú prvotné a hlboko zakotvené, a preto vyžadujú, aby boli označované a prepisované kultúrou (tamže).

Podľa Irigaray (2002, ako citované v Kiczková 2011b: 60) sa žena môže oslobodiť od nadvlády maskulínnej kultúry práve tým, že vyhlási svoju odlišnosť, pretože žene a mužovi zodpovedajú rozdielne svety a subjektové konfigurácie. Ak sa vykorisťovanie žien deje prostredníctvom rozdielu medzi pohlaviami, musí byť aj vyriešené v rámci tejto diferencie, nie jej zrušením (tamže). Rozdiel medzi mužom a ženou tvorí taký rozdiel v ľudskom bytí, ktorý nie je možné negovať ani redukovať, ani prispôbiť, ani nadradiť, človek sú dvaja (Kiczková, 1998: 93). Spochybňuje myslenie, ktoré vylučuje zmyslové z racionálneho a tým znehodnocuje aj skúsenosť tela, ženského dvojnásobne; zmyslová skúsenosť z mužského i ženského tela je málo vtiahnutá do intelektu (tamže, s. 93). Politiku diferencie obhajuje tiež Young (2010), pričom nápravou útlaku je uznanie špecifickosti sociálnych skupín a každej individuálnej identity. Young zavrhuje esencionalizáciu ženstva a navrhuje nové poňatie žien ako sociálneho kolektívu, nakoľko bez toho nie je možné definovať útlak, ako systematický a inštitucionalizovaný proces a teda formulovať požiadavky feministickej politiky (Uhde, 2004: 2). V štúdii **Rod a serialita** (1994; český preklad 2008) sa snaží preklenúť feministickú dilemu a to medzi tým, ako hľadanie spoločných charakteristík žien alebo útlaku žien vedie k normalizácii a vylučovaniu a tým, že existujú pragmatické politické dôvody, pre ktoré je nutné trvať na možnosti ponímať ženy ako skupinu určitého druhu (Young, 2008: 122). Keďže každá snaha identifikovať tento kolektív podryva feministickú politiku tým, že vylučuje niektoré jej subjekty, no súčasne bez ponechania určitého zmyslu pojmu „žena“, ako sociálneho kolektívu feministická politika nemôže existovať, navrhuje rekonceptualizovať túto sociálnu kolektívu. Ponúka nové ponímanie rodu ako seriality, pričom to umožní chápať ženy ako kolektív bez toho, aby bolo nutné hľadať spoločné znaky, ktoré majú všetky ženy alebo naznačovať, že všetky ženy majú spoločnú identitu (tamže).³ Konštitúcia série „ženy“ potom zahŕňa aj samotné ženské telá, pričom ženský rod vytvárajú ako fyzické atribúty, tak sociálne objekty obsiahnuté v minulých praktikách (tamže, s. 134). Ženské telo je jedným z prakticko-inertných objektov, ktoré situujú človeka do rodovej série, a ako takýto objekt sa naň orientuje konanie, je telom viazaným pravidlami, so zrozumiteľnými významami a možnosťami (tamže, s. 135).⁴ Young navrhuje tiež používať pojem *žitého tela* (lived body), ktoré chápe ako telo-v-situácii, ako jednotiaci pojem fyzického tela konajúceho a skúšajúceho v špecifickom sociokultúrnom kontexte, pričom takéto telo môže v sebe spojiť individuálnu skúsenosť, subjektivitu aj rodovú identitu (tamže, s. 135). Jej poňatie tela má ukončiť spor

³ Serialita označuje určitú úroveň sociálnej existencie a vzťahov, úroveň bežného, zvykového jednania, ktoré je viazané pravidlami a sociálne štruktúrované, ale len v podobe predreflexívneho pozadia tohto jednania. Je prežívaná ako prostriedok alebo prostredie, ktoré usmerňuje k jednaniu k určitým cieľom, ktorých dosiahnutie predpokladá utvorenie série aj bez vedomého zámeru (Young, 2008: 134). Rod je tu chápaný, podobne ako trieda, ako rozsiahly, mnohostranný, komplexný súbor prekrývajúcich sa štruktúr a objektov, pričom ženy sú osoby situované do ženstva aktivitami v rámci tohto súboru (tamže).

⁴ Young ako príklad udáva menštruáciu, ktorá je pravidelnou biologickou udalosťou prebiehajúcou v určitej dobe v každom ženskom tele. Ale nielen tento biologický proces umiestňuje človeka do série „ženy“, sú to aj všetky aktivity, v ktorých rámci žena ako seriálna osoba žije, ktoré sú určované skôr sociálnymi pravidlami menštruácie, spolu s materiálnymi objektmi spojenými s menštruačnými praktikami, pričom rovnaký princíp uplatňuje aj na tehotenstvo, pôrod a dojčenie (Young, 2008: 135).

medzi biologickým redukcionizmom a rodovým esencializmom, nemá univerzalistické ambície a vyzdvihuje kultúrny rámec žijúcich tiel, žité telo je telo konajúce, zasadené do konkrétneho sociokultúrneho kontextu.⁵ Napriek možným úskaliam, vďaka feminizmu diferencie sa ženské telo mohlo stať nástrojom feministického úsilia o jeho definovanie. Telo tak v tomto type uvažovania je možné vnímať ako podstatný termín, ako ťažiskové miesto vedenia feministického zápasu v rámci ekonomických, politických, sexuálnych, či intelektuálnych bojov, pričom v rámci týchto zápasov ide stále o sociálny priestor, mobilitu, ako aj celkovú aktivitu, ktorá je ženám umožnená (Grosz, 1997: 12).

Azda najpozitívnejší vzťah k ženskému telu per se v rámci feminizmu vykazuje **ekofeminizmus**, ktorý napriek kritike z rôznych feministických pozícií, nadobúda stále väčší význam i nové kontúry, nielen v politických zápasoch o ženské telá, ale aj v súvislosti s prebiehajúcou klimatickou krízou. Ekofeminizmus je založený na poznaní, že medzi ponížením prírody a ponížením ženy v západnej kultúre existuje historický, symbolický a politický vzťah (Spretnak, 1997: 156). Vyzdvihuje sa tu inakosť ženskej skúsenosti, ktorá je pre ženy obohacujúca a umožňujúca odlišné vcítenie a chápanie (Kiczková, 2011a: 33). Ženské telo je súčasne dôležitým prostriedkom tvorby poznania a prežívania sveta, časté je priznávanie určitej afiliácie ženského tela a prírody, rozlišujúc pritom pohlavne neutrálnu myseľ a pohlavne determinované telo (tamže). Teoreticky tu dávajú do súvislosti ničenie a devastovanie prírody s hierarchickými dualizmami ako kultúra/príroda, muž/žena, duch/telo, rozum/emócie, pričom tieto vylučujúce sa protiklady viedli k vytvoreniu sveta verejnej sféry, z ktorej boli ženy historicky vylúčené (Kiczková, 1998: 58). Moderné technológie dávajú do súvisu s patriarchálnou spoločnosťou a vidia v nich súčasne vážne ohrozenie Zeme, pričom v snahe ovládať prírodu sa tak môže skrývať nebezpečenstvo, že Zem stratíme (tamže). Práve modernistická idea pokroku je veľmi úzko previazaná so vzťahom ovládania a tento vzťah je zodpovedný za stav životného prostredia, v ktorom sa nachádzame (Kiczková, 1998: 53).

Ako konštatuje Kiczková (1997: 165), ekofeministický diskurz je rozmanitý, dynamický a aj rozporuplný, ako spoločný program sa objavuje ekologizácia feminizmu a feminizácia ekológie spolu s kritikou a zmenou patriarchálneho rámca pri riešení naliehavých ekoproblémov. Akcent ekofeminizmu sa z rovnosti presúva na zdôrazňovanie inakosti, vyzdvihuje sa iná skúsenosť žien s telom, časom, socializáciou, morálkou, iný vzťah k ľuďom a svetu, iné pociťovanie prírody (Kiczková, 1997: 166). Táto perspektíva, označovaná aj gynocentrická, tvrdí, že ženy určitým spôsobom môžu byť hovorkyňami prírody, tvoriť premostenie medzi prírodou a kultúrou, pričom centrálnou kategóriou ekofeminizmu je

⁵ Tento spôsob uvažovania priniesol pojem *Body-Politics*, pomocou ženského tela sa robí politika, ktorej ide o viac, než len o pochopenie biologických procesov, ide tu skôr o tzv. sociálne telo, popreté alebo disciplinované (Kiczková, 1998: 95). Diferencialistky pochopili, že sa musia vyhnúť biologickému determinizmu v každej jeho podobe, sledovali ako mnohvrstvovo a účinne funguje kontrola vnímania vlastného tela a prichádzali na to, že je nemožné vymaniť sa z dominancie prevládajúceho kultúrneho chápania, ktoré sa opiera o vedecké diskurzy, napr. medicínu (tamže). Nehovoria o jednom ženskom tele, ktoré by si zachovalo počas dejín nemennú podobu, ani nejestvuje žiadna spoločná skúsenostná rovina „telesnosti“, ale jej chápanie sa rozvíjalo v súvislosti s rôznymi kultúrnymi a politickými vzťahmi a formovalo sa pod vplyvom vedeckých predstáv konkrétnej doby (tamže, s. 94). Pýtali sa najmä na to, či a do akej miery mali ženy v priebehu dejín možnosť vplyvať na dominantnú reprezentáciu ženského tela a to najmä z hľadiska záujmu samotných žien (tamže, s. 95).

práve príroda. Ponúka alternatívnu perspektívu nazerania na prírodu, ako na aktívneho partnera v recipročnom vzťahu k aktívnemu pozorovateľovi, ktorý už však nie je vševdúci a všemohúci (tamže). Kým ekologické hnutie prinieslo prekonanie antropocentrizmu, ekofeminizmus k tomu pridal aj kritiku androcentrizmu. Ekofeministky si uvedomujú, že riešenie naliehavých ekoproblémov súvisí so zásadnou zmenou konceptuálneho rámca modernej západnej racionalistickej paradigmy, s prehodnotením hodnotového systému, v ktorom by mal dostať priestor hodnotový svet ženy a skúsenosť jej spôsobu existencie, ako aj s vytvorením novej ekoetiky, pričom jej základom by sa mala stať etika starostlivosti (Kiczková, 1998: 119). Práve hodnoty, ktoré patriarchálna spoločnosť neoceňuje alebo boli mimo jej záujmu, by sa mali stať základom inej, mierumilovnejšej a menej hierarchickej kultúry (Kiczková, 1998: 59). Napriek rôznorodosti stanovísk a odlišných perspektív, keď niektoré prúdy chápu vzťah medzi ženou a prírodou ako konštruovaný, kým iné v tomto vzťahu vidia hlbšiu biologickú a spirituálnu afinitu, dominuje tu snaha o celosť a dôraz na celostné súvislosti (tamže). Ekofeministická spirituálne orientovaná perspektíva prechováva úctu k holistickej integrácii, ku vzťahovosti, premenlivosti, obsahovosti, starostlivosti a láske, často inklinuje k východným učeniam a duchovným tradíciám pôvodných obyvateľov (Spretnak, 1997: 159).

Charlene Spretnak, predstaviteľka spirituálnej vetvy ekofeminizmu, rozpracovala výzvu „myslieť cez telo“ a písala o skúsenostiach, ktoré sa utvárajú zo ženskej sexuality, tehotenstva, pôrodu a materstva a vypovedajú o spojení života a zapustení do cyklických procesov prírody (Kiczková, 1998: 21). Všetky podstatné procesy života sú vzájomne prepojené a dejú sa v cyklických obnovovacích rytmoch a práve v tom spočíva ženská spiritualita, ktorá je sama o sebe hlboko ekologická. Ženské myslenie je manifestáciou celostného myslenia a ženská skúsenosť sa tak môže stať jedným z hlavných zdrojov ekologickej paradigmy (tamže). Za hlavné aspekty ekofeminizmu považuje filozofiu, politiku a duchovno.⁶ Ekofeminizmus sa podľa nej snaží osvetliť, prečo sú eurocentrické spoločnosti, ako aj spoločnosti v ich sfére vplyvu, chytené do siete environmentálnych kríz a ekonomického systému, ktorý vyžaduje pokračovanie tzv. ekocídy a exploatačného rozvoja (Lacinová, 1997: 159). Ekofeminizmus pokračuje v stopách feminizmu, no okrem sexizmu, rozširuje svoj záujem na všetky utláčateľské systémy fungujúce v logike dominancie, od rasizmu až po naturizmus, chápaný ako vykorisťovanie prírody (tamže).

Od teórie k praxi: Moje telo, moja voľba!

Ukázala som, ako bolo telo konceptualizované z teoretického hľadiska, akým spôsobom bolo klasifikované, normalizované, disciplinované a ako prebiehali zápasy o jeho oslobodenie, nastolila som argumentáciu, prečo (nie) je nutné hovoriť zvlášť o ženskom tele, poukázala som aj na isté priesečníky medzi antropológiou a feministickou teóriou. Mojm hlavným zámerom bolo zachytiť, ako sa vyvíjalo feministické ponímanie ženského tela a telesnosti, poukázať na hlavné body „zvratu“, ktoré feministické myslenie zásadným

⁶ Jej inšpiračným zdrojom, okrem budhizmu, judaizmu, kresťanstva a spirituality pôvodných obyvateľov Severnej Ameriky, boli aj európske predkresťanské kultúry ženských bohýň, v ktorých centre je posvätné telo ženy, ako zdroj cyklickej obnovy života (Lacinová, 1997: 163).

spôsobom ovplyvnili a súčasne dať priestor aj menej viditeľným feministickým diskurzom – to všetko s dôrazom na naše domáce prostredie. Okrajovo som poukázala na súvislosti, že s uvažovaním o tele a telesnosti je pevne späté aj uvažovanie o rode, ako ústrednom teoretickom koncepte feminizmu, na strane jednej a na strane druhej o „žene“, ako subjekte feministickej politiky.

Práve ženské telo a telesnosť do veľkej miery reflektuje priepasť medzi feministickou teóriou (myslením) a praxou (politikou), a to napriek faktu, že feminizmus prenikol do vedy práve pod vplyvom feministického hnutia a vznikol pôvodne ako potreba „ošetrenia“ feministickej každodennosti. Tá, naopak, zrkadlí celkom iné zápasy, iné kontexty a aj iné potreby žien, žien živých a reálne existujúcich. Ako konštatuje Uhde (2004: 3), odmietnutie esencionalizmu vo feministickej teórii sproblematicizovalo v praxi feministickú politiku a zatiaľ čo dekonštruktivistická stratégia sa javí ako vhodná pre podkopanie hlboko zakorenených spoločenských štruktúr vnímania, pre politické jednanie je táto stratégia nedostatočná. Taktiež feminizmu diferencie, ktorý sa snažil o preklopenie priepasti teórie a praxe, je vyčítaná deskriptívna forma esencionalizmu, pretože predpokladá určité stabilné formy univerzálnych noriem kladených na všetky ženy (tamže). Podobne tak sú posudzované i východiská ekofeminizmu. Pri vnímaní reálnych problémov žien, žijúcich v ich fyzických telách, sa potom natíska otázka: Kto vlastne rozhoduje o tom, koľko esencionalizmu je ešte prípustné a koľko už nie? Máme *en bloc* odmietnuť prístupy, ktoré sú síce „prekonané“ v teoretickom rámci, no v praxi v nejakej miere fungujú?

Ako tvrdí Young (2008: 125), sociálna teória je uzavretá sama v sebe, pretože nemá žiadny iný konkrétny cieľ, než chápať a odhaľovať, aké veci sú, pričom teóriou označuje druh diskurzu usilujúci sa o súhrnnosť, systematické vysvetľovanie sociálnych vzťahov ako celku. Avšak podľa nej feministky nepotrebujú a nemali by chcieť takto chápanú teóriu a miesto toho navrhuje tzv. *pragmatické teoretizovanie* – také, ktoré je priamo naviazané na určité praktické a politické problémy a kde je účel teoretizovania jasne s nimi spätý (tamže). O niečo podobné sa snažil aj Bourdieu, keď vo svojej *teórii jednania* situoval *stelesnenie* (embodiment) do antropologického diskurzu, jeho dielo preto taktiež (nielen v antropológii) ponúka možné riešenie pretrvávajúceho napätia medzi významom a skúsenosťou alebo medzi reprezentáciou a praxou, ponúka výskumné stratégie medzi tým, ako sú naše statusové rozdiely vpísané do tel a ako prostredníctvom našich tel vnímame svet v závislosti od kultúrneho kapitálu, ktorým disponujeme; čo v konečnom dôsledku môže napomôcť prekenuť rozdiel medzi myšlienkou tela ako reprezentácie a stelesnenia ako praxe a skúsenosti (Turner, 2007: 327). Ako tiež nabáda Bourdieu,

Ľudia, ktorí majú to šťastie, že môžu venovať svoj život štúdiu sociálneho sveta, nemôžu stáť bokom, neutrálne a ľahostajne od bojov, v ktorých je v stávke budúcnosť tohto sveta (Bourdieu, 1977, ako citované v Kellett, 2009: 22).

Tento prístup sa ukazuje čoraz naliehavejšie: pri neustálych „backlashoch“ feministických tém, pri stále sa vracajúcom a narastajúcom ultrakonzervativizme a jeho doktrín ovplyvňujúcich verejný diskurz, pri aktuálne až desivo zreálňujúcej sa hrozbe jadrového konfliktu po agresívnom prepadnutí Ukrajiny Ruskou federáciou, a v neposlednom rade, pri dopadoch klimatickej krízy, ktoré sú stále zreteľnejšie, viditeľnejšie, a napriek tomu prehliadané.

V tejto súvislosti preto na tomto mieste spomením niekoľko sfér, ktoré nejakým spôsobom súvisia alebo priamo pracujú so ženským telom, pričom nie všetky sú vedené z feministických pozícií, majú však úzky súvis s telom a telesnosťou a domnievam sa, že môžu mať výrazný emancipačný potenciál. Ich výber je selektívny a sú tu cielene formulované ako pozitívna demonštrácia feministickej praxe, ktorá môže byť spätne inšpiratívna pre feministickú teóriu.

Sesterstvo. Kým v teoretickom feminizme je koncept sesterstva *de facto* vylúčený, býva označovaný ako prekonaný a neefektívny a má byť len akousi romantizovanou spomienkou na druhú vlnu feministického hnutia v USA, ktorá navyše nikdy nefungovala (pozri napr. Kobová, 2017), objavuje sa dodnes napríklad v spojitosti s radikálne orientovanými feministickými prúdmi alebo v rámci tzv. čierneho feminizmu, pričom s tézou, že v „sesterskej spolupatričnosti je sila“ sa vracia v roku 2000 napríklad aj Bell Hooks (Hooks, 2013: 37). V roku 2022 prichádza z feministických kruhov téma sesterstva v rámci feministického a rodovo orientovaného festivalu ArtWife, pričom aktuálne (máj) ešte nie je jasné, ako bude festival tento fenomén rámcovať. V našom prostredí sa konceptu sesterstva pomerne dobre darí vo svete spirituálne orientovaných žien, ktoré sa neidentifikujú nutne ako feministky, no v tomto prístupe je možné sledovať zjavné inšpirácie ekofeminizmom. Tieto ženské komunity pomerne efektívne rozvíjajú koncept sesterstva, ktoré je síce vytrhnuté z jeho feministických koreňov, no stále slúžiace individuálnym aj skupinovým potrebám žien, keď sa učia nachádzať svoju „silu v ženskosti“, odmietajú obmedzujúce spoločenské doktríny, ktoré ich učia rôzne „nepotrebné programy“ (a to vrátane patriarchátu), učia sa nanovo prijať svoje ženské telo, vyzdvihujú jeho špecifické vlastnosti a schopnosti a s tým súčasne prijímajú aj to, kým sú.

Nahota. Využívanie nahoty ženského tela ako prostriedku riešenia, spravidla na upozornenie na nejaký závažný problém, je v kontexte feminizmu mimoriadne kontroverznou témou. Hlavný prúd nahotu nepovažuje za efektívny a vhodný nástroj feministického boja, nakoľko opäť redukuje ženy na ich telá (obvinenie z biologizmu a esencializmu), čo však môže byť len jeden z náhľadov, navyše vedený z pozície privilegovaných feministiek. Získavanie mediálnej pozornosti touto formou bolo v poslednom období typické pre feministky východného bloku (ukrajinské hnutie Femen), ktoré sa rozšírilo aj do krajín západnej Európy. Po napadnutí Ukrajiny 24. februára 2022 protestovali s obnaženými prsiami a s namaľovanou ukrajinskou vlajkou napríklad aj feministky v Paríži. Tento akt môže byť vnímaný nielen ako protest proti vojenskej agresii, ale aj ako podpora ukrajinských feministiek a vtedy naberá iné významy. Tento príklad demonštruje, že nahota nemusí byť prvoplánovou formou, ale dá sa vnímať v rôznych kontextoch a mnohovrstevnato – ako forma rezistencie žien, keď sa ženské telo stáva nástrojom boja proti nespravodlivostiam, symbolom odporu. Nahé ženské telo plne ovládané ženou je stále spoločenským tabu, je prekročením normy, provokáciou rodového poriadku. Ako konštatuje Barcan (2002), je to forma telesného symbolizmu, ktorá je dostupná aj jednotlivcom, ktorí nemajú iné možnosti, ako protestovať, preto pre relatívne bezmocných sa aj telo môže stať účinným nástrojom presadzovania agendy.

Reprodukčné zdravie. Azda najkomplexnejšia feministická oblasť, ktorá rôznym spôsobom rezonuje aj v našom prostredí, zahŕňa celé spektrum starostlivosti o zdravie žien: sexuálnu výchovu, preventívnu zdravotnú starostlivosť, prístup k menštruačným pomôckam, prístup k účinnej, bezpečnej a bezplatnej antikoncepcii, prístup k bezpečnej a le-

gálnej interrupcii, až po pôrodnú starostlivosť, podporu individuálnej pôrodnej voľby, podporu dojčenia, či celkovej starostlivosti o deti. V slovenskom verejnom diskurze je v poslednom období najvýraznejšia práve téma interrupcií, resp. konzervatívne politické snahy o ich oklieštenie. Časť feministického spektra sa v rámci iniciatívy *Nebudeme ticho!* od roku 2018 systematicky proti týmto snahám vyhraňuje a organizuje protestné akcie rôzneho druhu. Špecifickou oblasťou v rámci reprodukčného zdravia je inštitucionálna pôrodná starostlivosť, ktorej sa od roku 2011 venuje občianske združenie *Ženské kruhy*. Organizácia vznikla ako reakcia na systémové porušovanie práv žien a pretrvávajúcu škodlivú prax v pôrodniciach a venuje sa témam súvisiacim s tehotenstvom, pôrodom a starostlivosťou o deti, pričom jej východiská sú ľudsko-právne i feministické. Menej viditeľnou oblasťou v tomto smere je veľmi heterogénne „hnutie za prirodzený pôrod“, ktoré nie je v slovenskom prostredí organizované, nemá jednotné požiadavky, ani politický rámec, pohybuje sa v akejsi „sedej zóne“ ženskej spolupráce a spolupatričnosti, nehľadiac na politickú orientáciu jednotlivých žien. Zahŕňa, okrem iných žien, tak ženy z konzervatívneho náboženského prostredia, ako i feministicky orientované ženy (ktoré napríklad v téme interrupcií stoja na opačnom názorovom spektre). Spojovacím prvkom týchto snáh však už nie je feminizmus, ale primárne slobodné rozhodovanie žien o ich telách, ako aj o tom, v akom prostredí, v akej polohe, s akými pomôckami, v akej celkovej atmosfére, či v obklopení s akými ľuďmi privedú na svet svoje deti. Spája ich dôvera vo svoje telo a idea, že dokážu porodiť dieťa, pôrod vnímajú ako prirodzenú súčasť života, ktorá si obvykle nevyžaduje medicínske zásahy, preferujú starostlivosť dúl, pôrodných asistentiek, či iných sprievodkýň. Menšia časť týchto žien volí pôrod v domácom prostredí, či už s asistenciou alebo bez, ktorý na Slovensku zatiaľ nie je inštitucionálne, ani legislatívne ukotvený. Napriek tomu sa aj v našom prostredí vytvára komunita tzv. domarodičiek, ktoré vzájomne zdieľajú svoje pôrodné príbehy, aby posilnili iné ženy, poskytujú si neformálnu podporu, vymieňajú si informácie, pričom mnohé sa týkajú práve alternatívnej starostlivosti o telo.

Body positivity. Poslednou zaradenou oblasťou je „hnutie za telesnú pozitivitu“ (*body positivity movement*), ktoré je zamerané na prijatie všetkých tiel bez ohľadu na veľkosť, tvar, farbu pleti, pohlavie a fyzické schopnosti, pričom sponchýbňuje súčasné štandardy krásy ako nežiaduci sociálny konštrukt. Zdá sa však, že tieto snahy doteraz nenašli na Slovensku väčšiu odozvu. Vyslovene feministicky orientovaná iniciatíva prakticky absentuje, sčasti sa telesnému empowermentu venuje občianske združenie *Chuť žiť*, zamerané primárne na poruchy príjmu potravy. Dá sa povedať, že tieto témy sú v pomerne konzervatívnom slovenskom prostredí komunikované skôr sporadicky a opatrne a to jednotlivými verejne známymi ženami. V susednom Česku v tejto oblasti zarezonoval podcast *Sádlo*, ktorý je jeho tvorkyňou Ridinou Ahmedovou vedený z feministických pozícií a je tematicky zameraný na spoločenský tlak na vzhľad žien a na cesty prijatia vlastného tela. Jeho súčasťou je i kampaň *Moje telo je moje*, ktorá prostredníctvom sociálnych sietí a príbehov ľudí komunikuje skúsenosti s telom, telesnosťou, rozmanitosťou i inakosťou.

Vo všetkých týchto oblastiach je možné sledovať zápasy žien o ich ženské telá, ktoré sú stále rôznorodými spôsobmi spoločensky, kultúrne, či inštitucionálne disciplinované a ženy sa ich snažia dostať späť pod svoju vlastnú kontrolu, snažia si „vziať späť“ svoje telá. Preto práve slogan „moje telo, moja voľba“, ktorý je úzko spätý najmä s témou reprodukčných práv žien a objavuje sa často i na transparentoch na protestných zhromaždeniach, inherentne zahŕňa všetky tieto oblasti. Súčasne môže predstavovať určitú

analógiu k tomu, aký prístup k telu si vyberáme aj v teoretickom rámci. Feministické teoretičky sa od začiatku zameriavali na telo nielen ako vyjadrenie moci, ale aj miesto sociálnej kontroly, navyše používanie tela, ako priestoru odporu je dlhodobou stratégiou kolektívneho boja proti rodovému útlaku (Pelak, 2007: 1845).

Posledné feministické debaty o tele a stelesnení smerujú na prakticky orientované teoretičky a teoretikov, aby zamerali svoju pozornosť na úlohu tela v kolektívnej sociálnej akcii, ale vyzdvihujú aj úlohu emócií a vášne v politickom boji, čo tiež viedlo k novým pohľadom na rod a telo (Pelak, 2007: 1848). V súčasnom feministickom bádání, zohľadňujúc om doterajšie dilemy a kritiky, telo nikdy nie je len povrchom alebo zápisom, ktorý je možné čítať ako text, ale je entitou, ktorá je vzájomne ustanovovaná anatomickými, biologickými, sociálnymi a diskurzívnymi parametrami (Schildrick, 2016: 8). Podľa Schildrick existujú tieto a ďalšie rôzne aspekty vo vzájomnej závislosti a každý z nich zostáva neúplným, a pokiaľ sú brané do úvahy samostatne, majú len malý význam, a navrhuje tzv. *postkonvenčný prístup* k telu. Ako v tejto súvislosti pokračuje, telo je viac procesom, ktorý je stále nedokončený, je vždy anomálny s ohľadom na normatívne predpoklady vtelenia, a čo je najdôležitejšie, zostáva závislé na ostatných telách a to bez dosiahnutia autonómie. Feministická teória v poslednom období, pod strešným pojmom *nový materializmus*, obracia svoju pozornosť aj k hmote, na jej aktérstvo a zahrnutie do konštrukcie reality (Porkertová, 2013: 41). Toto uvažovanie sa sústreďuje na previazanosť materiálnych a diskurzívnych podmienok v čase a priestore, ako aj na konkrétnu a komplexnú materialitu tiel v mocenských vzťahoch, kladie dôraz na telo a stelesnenie, ako aj na špecifickú skúsenosť tela a telesnosti, pričom stelesnenie tu predstavuje prekročenie binárneho rozlišovania medzi myslou a telom smerom k neredukovateľnosti na jednotlivé časti. Preto telo a telesnosť nie sú buď biologickou alebo sociálnou kategóriou, ale ide o prekrývanie medzi fyzickým, symbolickým a sociálnym a ich vzájomnými vzťahmi (Braidotti, 1994, ako citované v Porkertová, 2013: 48). Ako konštatuje Grosz (1997: 14), feministický prístup k problematike tela musí odmietnuť singulárne modely založené na jednom type tela ako normy, ktorou sú posudzované všetky ostatné. Potrebujeme vytvoriť pluralitné pole rôznych tiel „mladých a starých, čiernych a bielych, mužských a ženských, živočíšnych a ľudských, obdarených dušou a tiel bez duše“, aby tieto, uvedomujúc si svoju špecifickosť, mohli byť používané pri určovaní noriem a ideálov zdravia, krásy a túžby. Telo treba považovať za miesto, do ktorého sa vpisujú sociálne, politické, kultúrne a geografické faktory; nie je protikladné kultúre, ale samo je kultúrnym produktom, telo je *kultúrou*. Domnievam sa, že práve takéto ponímanie môže byť užitočnou výskumnou stratégiou aj pre antropológiu. Čas ukáže, do akej miery bude táto stratégia prospešná a využiteľná v reálnom živote pre ľudí, obzvlášť žien, ktoré stále, napriek všetkému, bojujú každodenné zápasy o svoje telá a životy.

Referencie

- Barcan, R. (2002). Female exposure and the protesting woman. *Cultural studies review*, 8(2), 1-17.
- Barša, P. (2002). *Panství člověka a touha ženy. Feminismus mezi psychoanalýzou a poststrukturalismem*. Praha: Sociologické nakladatelství.

- Beauvoir, S. de (1968). *Druhé pohlavie*. 1. zv. Bratislava: Obzor.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (2000). *Nadvláda mužů*. Praha: Karolinum.
- Bowie, F. (2008). *Antropologie náboženství*. Praha: Portál.
- Braidotti, R. (1994). Body-Images and the Pornography of Representation. In K. Lennon, M. Whitford (Eds.), *Knowing the Difference. Feminist Perspectives in Epistemology* (s. 17-30). London, New York: Routledge.
- Butler, J. (2003). *Trampoty s rodom. Feminizmus a podryvanie identity*. Bratislava: Aspekt.
- Douglasová, M. (2014). *Čistota a nebezpečí: analýza konceptu znečištění a tabu*. Praha: Malvern.
- Farkašová, E., Szapuová, M. (2002). Foucault očami feministických filozofiiek. *Aspekt*, 1, 247-255. https://fphil.uniba.sk/fileadmin/fif/katedry_pracoviska/oc/crs/Publikacie/Studie/farkasova-szapuova-foucault.pdf
- Grosz, E. (1997). Miznúce telá. Nové stvárňovanie tela. *Aspekt*, 2, 4-15.
- Heřmanský, M. (2014). Doslov: Za hranice Čistoty a nebezpečí Mary Douglasové. In M. Douglasová, *Čistota a nebezpečí: analýza konceptu znečištění a tabu* (s. 243-257). Praha: Malvern.
- Hooks, B. (2013). *Feminizmus do vrecka. O zanietených politikách*. Bratislava: Aspekt.
- Irigaray, L. (2002). Otázka iného. *Labrys, feministické štúdie*, 1-2.
- Kellett, P. (2009). Advocacy in anthropology: Active engagement or passive scholarship? *Durham Anthropology Journal*, 16(1), 22-31.
- Kiczková, Z. (1997). Ekofeministické koncepcie ako nová alternatíva vzťahu k prírode. *Aspekt*, 2, 165-169.
- Kiczková, Z. (1998). *Príroda: vzor žena!?! Hľadanie alternatív v ekofeminizme*. Bratislava: Aspekt.
- Kiczková, Z. (2002). Problém rodovej identity z pohľadu Simone de Beauvoirovej. https://fphil.uniba.sk/fileadmin/fif/katedry_pracoviska/oc/crs/Publikacie/Studie/kiczkova_-_problm_rodovej_identity.pdf
- Kiczková, Z. (2011a). Rod vo feministickom diskurze. In Z. Kiczková, M. Szapuová (Eds.), *Rodové štúdiá: Súčasné diskusie, problémy a perspektívy* (s. 32-49). Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave.
- Kiczková, Z. (2011b). Problémy s rodovou identitou. In Z. Kiczková, M. Szapuová (Eds.), *Rodové štúdiá: Súčasné diskusie, problémy a perspektívy* (s. 53-80). Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave.
- Kobová, Ľ. (2017). Sesterstvo zabíja sestry. Feminizmus a nezamyšľané dôsledky rovnostárstva. A2, 11. <https://www.advojka.cz/archiv/2017/11/sesterstvo-zabija-sestry>

- Křištofová, L. (2008). „Druhé pohlaví“ a příspěvek Simone de Beauvoir do diskusie o telesnosti a sexualite. *Filozofia*, 63(6), 488-498.
- Lacinová, L. (1997). Prečo ekofeminizmus? *Aspekt*, 2, 159-165.
- Mead, M. (2010). *Pohlaví a temperament u tří primitivních společností*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Ortner, B. S. (1998). Má se žena k muži jako příroda ke kultuře? In L. Oates-Indruchová (Ed.), *Dívčí válka s ideologií* (s. 89-114). Praha: SLON.
- Pelak, C. F. (2007). Gender, the body and. In G. Ritzer (Ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology* (s. 1845 – 1848). Malden, Oxford: Blackwell.
- Porkertová, H. (2013). Potíže s hmotou: Judith Butler a/nebo nový materialismus? *Gender a výzkum / Gender and Research*, 14(2), 41-51. https://www.genderonline.cz/artkey/gav-201302-0004_matter-trouble-judith-butler-and-or-the-new-materialism.php
- Schildrick, M. (2016). Ztělesnění feministické teorie. *Gender a výzkum / Gender and Research*, 17(1), 6-14. <http://dx.doi.org/10.13060/12130028.2016.17.1.251>
- Soukup, M. (2011). Antropologie těla: úpravy, disciplinace a semiotizace těla. *Paideia: Philosophical E-Journal Of Charles University*, 8(2-3), 1-11.
- Soukup, M. (2014). Symbolické teorie Mary Douglasové. In M. Douglasová, *Čistota a nebezpečí: analýza konceptu znečištění a tabu* (s. 7-32). Praha: Malvern.
- Soukup, M., Balcerová, M. (2011). Antropologie těla. *Anthropologia Integra*, 2(1), 31-41. https://journals.muni.cz/anthropologia_integra/article/view/1959
- Spretnak, Ch. (1997). Úvod do ekofeminizmu. *Aspekt*, 2, 156-159.
- Turner, B. S. (2007). Body and Cultural Sociology. In G. Ritzer (Ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology* (s. 324-328). Malden, Oxford: Blackwell Publishing.
- Uhde, Z. (2004). Feministické teorie: spor o pojetí genderu. *Gender a výzkum / Gender and Research*, 5(4), 1-4. <https://www.genderonline.cz/artkey/inf-200404-0000.php>
- Young, I. M. (2008). Serialita genderu: úvahy nad ženami jako sociálním kolektivem. *Sociální studia*, 5(1), 121-142.
- Young, I. M. (2010). *Proti útlaku a nadvládě. Transnacionální výzvy politické a feministické teorie*. Praha: Filosofia.
- Zábrodská, K. (2009). *Variace na gender: poststrukturalismus, diskurzivní analýza a genderová identita*. Praha: Academia.