

Anita
Kramarczyk

Ur. w 1985 r. Ukończyła studia licencjackie z socjologii w Bielsku-Białej (AT-H). Aktualnie studentka drugiego roku studiów uzupełniających magisterskich, specjalizacja – społeczno-kulturowa tożsamość płci (UJ). Interesuje się socjologią rodziny, socjologią płci kulturowej, antropologią społeczno-kulturową, studiami związanymi z seksualnością (sexuality studies).

Ludzie progowi

Transgenderyści, transseksualiści, transwestyci

Aby móc przełamać barierę między płciami, musimy ją najpierw stworzyć

Alicja Strzelecka

Atrybuty liminalności czy też liminalnych person („ludzi progowych”) muszą być ambiwalentne, ponieważ ten stan i te osoby wymykają się, wyślizgują z siatki klasyfikacji, która zazwyczaj wyznacza stany i pozycje w przestrzeni kulturowej. Były liminalne to ni to, ni owo; nie są ani tu, ani tam, ale znajdują się między stanami definiowanymi i ustanawianymi przez prawo, obyczaj, konwencje i ceremoniał.

Victor Turner

Nienormatywne tożsamości seksualne podważają takie dychotomie, jak kobieta – mężczyzna, męskość – kobiecość, które budują porządek społeczny. Niewątpliwie do takich tożsamości można zaliczyć osoby transgenderowe, transseksualne, transwestytów. Nie będę zajmowała się tutaj seksualnością tychże osób, ich homoseksualnością, heteroseksualnością czy też biseksualnością. Celem niniej-

szego artykułu jest zaprezentowanie stanowisk: antropologicznego, socjologicznego i teorii queer oraz próba odpowiedzi na pytanie, czy nienormatywne tożsamości seksualne stanowią fazę liminalną w drodze rytuałów przejścia, które zaprezentował Arnold van Gennep¹.

Słowa Alicji Strzeleckiej stanowią niejako istotę niniejszego artykułu. Trudno mówić o przekraczaniu pewnych barier, o łamaniu

¹ A. van Gennep, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, tłum. B. Biały, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2006.

porządku społecznego bez uprzedniego ich zdefiniowania. Należałoby w tym miejscu zaznaczyć, że rzeczywistość społeczna jest bezustannie konstruowana w oparciu o ciągłe negocjacje prowadzone między aktorami życia społecznego. Niekończąca się debata dotycząca wspólnych definicji różnych wymiarów świata życia codziennego mieści w sobie również ścieranie się światopoglądów tych wszystkich podmiotów, które podejmują dyskurs w zakresie definiowania płci. Wypracowane i uzgodnione wspólne kategorie kobiecości i męskości oraz kobiety i mężczyzny są utrwalane w społeczeństwie za pomocą socjalizacji i instytucjonalizacji. Tym samym stanowią o porządku społecznym, który jest uprawomocniany przez te praktyki². Kiedy pojawiają się jednostki niemieszczące się w obowiązujących kryteriach, rozpoczyna się debata. Pytanie jednak brzmi, czy dotyczy ona zmiany porządku, czy też tego, jak się w ów porządek wpisać? Niewątpliwie odpowiedzi na to pytanie będzie wiele. Również ja podejmę próbę odpowiedzi na nie, powołując się na stanowiska antropologów i antropolożek, ale również osób zajmujących się socjologią i teorią queer.

Otóż myślę, że te rozważania warto rozpocząć od zaprezentowania krótkiej historii ewoluowania kategorii seksualności, tożsamości seksualnej w kontekście antropologii. Ma to na

celu również przybliżenie pojęć płci biologicznej, płci kulturowej (będę się posługiwała naprzemiennie pojęciami płeć kulturowa i gender), które pozwoli zrozumieć (nie)umiejscawianie jednostek posiadających tożsamości seksualne klasyfikowane poza normami obowiązującymi w danym społeczeństwie.

W latach 70. pojawiło się rozróżnienie na płeć i gender³ w praktycznie wszystkich naukach społecznych (prócz filozofii), w którym to gender stanowiło nadbudowę nad płcią biologiczną. Warto w tym miejscu – w kontekście niniejszych rozważań – odnieść się do argumentacji teoretyków i teoretyczek antropologii społecznej, którzy twierdzili, że płeć nie musi decydować o genderze, podając przykłady trzecich płci i innych form transgenderyzmu. Dziesięć lat później nie poprzestawano już tylko na zajmowaniu się antropologią kobiet, a podjęto szereg studiów na temat stosunków między kobietami i mężczyznami (antropologia płci kulturowej) i badano relacje między ciałem, przedstawieniem tychże ciał a świadomością. To rozszerzenie analizy doprowadziło – paradoksalnie – do zawężenia kategorii w ramach antropologii płci kulturowej z powodu odrzucenia biologii. W późnych latach 80. teorie antropologiczne poszły w kierunku zaniechania używania kategorii płci biologicznej, przyjmując tym samym, że ta nie istnieje⁴.

² P. Berger, T. Luckmann, *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, tłum. J. Niznik, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1983.

³ Ann Oakley w następujący sposób definiuje płeć i gender. Według niej płeć biologiczna „określa biologiczny podział na mężczyznę (samca) i kobietę (samice)”, natomiast płeć kulturowa oznacza „równoległy, lecz społecznie odmienny podział na kobiecość i męskość”: G. Marshall (red.), *Słownik socjologii i nauk społecznych*, tłum. M. Tabin, PWN, Warszawa 2005, s. 234. Definicja ta zwraca uwagę na trwały związek

natury i kultury, które w równym stopniu wpływają na życie człowieka. Wydawałoby się, że elementem stałym będzie biologia, z kolei częścią zmienną kultura, jednakże w kontekście niniejszych rozważań okaże się, że nawet biologia może stać się kategorią płynną.

⁴ H.L. Moore, *Co stało się kobietom i mężczyznom?*

Płeć kulturowa i inne kryzysy w antropologii, tłum.

A. Kościańska, M. Petryk, [w:] M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, PWN, Warszawa 2004, s. 402–403.

Sylvia Junko Yanagisako i Jane Fishburne Collier pokazały, że ujmowanie gender jako kulturowego rozwinięcia „naturalnej” dystynkcji płci jest modelem społeczeństwa zachodniego (ponieważ teoretyczne rozważania nad zagadnieniami dotyczącymi definiowania kategorii gender prowadzone były przede wszystkim przez analityczki i analityków reprezentujących kulturę zachodnią i opisujących inne kultury przez jej pryzmat) – owo spojrzenie oparte jest na różnicach płciowych dotyczących reprodukcji. W związku z tym proponują odrzucenie kategorii płci biologicznej z powodu nadawania jej specyficznych znaczeń kulturowych⁵. Shelley Errington, wychodząc od teorii Yanagisako i Collier, proponuje trzy kategorie: płć biologiczną (sex) – ciała obdarzone płcią, innymi słowy kategoryzacja ciał, np. po narodzinach człowiek jest definiowany jako mężczyzna bądź kobieta⁶. Drugą kategorią jest Płć biologiczna (Sex) – szczególna konstrukcja ludzkich ciał ujmowana w kontekście zachodnim, oraz gender – stanowiąca nadbudowę nad płcią biologiczną (różnie definiowaną w zależności od kontekstu kulturowego). Tym samym sex okazuje się być również konstruowana, dlatego też ani gender, ani sex nie są już kategoriami stałymi i stabilnymi. Henrietta Moore zadaje w związku

z tym pytanie, czy klasyfikacja do płci biologicznej wystarczy by określić gender? Otóż nie, jak twierdzi, o czym świadczą badania na temat trzecich płci. Dlatego też gender staje się dyskursywnym źródłem płci biologicznej, która jest produktem owego dyskursu⁷.

W związku z takim pojmowaniem seksualności staje się ona rdzeniem rozważań na temat płci i jako taka pojawia się w kręgu zainteresowań m.in. Judith Butler i jej teorii performatywności, czyli najprościej rzecz ujmując, teorii stawiania się płci kulturowej (powtarzanie, cytowanie normy, ale w świadomy sposób; imitacja ideału tożsamości heteroseksualnej). Według Butler dychotomiczne kategorie „kobiecości” i „męskości” stanowią fałszywą stabilizację, jednocześnie wzmacniając normę heteroseksualizmu i kontrolę seksualności w ramach reprodukcji. Skoro systemy gender/sex normalizują różnice płci, należy je odrzucić. Alternatywą ma być performatywność, dzięki której przekształcanie gender pozwala odrzucić heteronormatywność⁸.

Jako że teoretyczka nie wywodzi się z kręgu antropologicznego, należałoby się w tym miejscu odnieść do teorii queer⁹, której Judith Butler jest – jak się powszechnie uważa – jedną z matek,

⁵ *Ibid.*, s. 404.

⁶ *Ibid.*, s. 404.

⁷ Analizy dotyczące kategorii trzeciej płci prowadzą do wniosku, iż to, co do tej pory wydawało się trwałym podziałem na biologiczną płć męską i żeńską, zostało zakwestionowane i zaczyna funkcjonować jako językowe konwencje służące do opisu zdekonstruowanych kategorii płci. Patrz: *ibid.*, s. 405.

⁸ Por. J. Butler, *Gender Trouble. Feminism and the subversion of identity*, Routledge, London 1999; J. Mizielińska, *(De)Konstrukcje kobiecości. Podmiot feminizmu a problem wykluczenia*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004; J. Mizielińska, *Płć, ciało, seksualność. Od feminizmu do teorii queer*, Universitas, Kraków 2006.

⁹ „Queer” to termin „odzyskany”. Wyraz pochodzenia germańskiego, już od XIV w. używany w angielszczyźnie z pejoratywnym zabarwieniem (w znaczeniu „podejrzany” lub „dziwaczny”), przyjął się jako wulgarne i obraźliwe określenie homoseksualisty. Jednak w latach 90. XX w. nastąpiła niespodziewana nobilitacja tego terminu, którym zaczęto określać teoretyczną refleksję nad konstruowaniem nienormatywnych orientacji seksualnych w kulturze. Zob. J. Kochanowski, *Fantazmat różnicowany. Socjologiczne studium przemian tożsamości gejów*, Universitas, Kraków 2004, s. 129; J. Kochanowski, *Wszyscy jesteśmy odmieńcami. Przyczynki do społecznej teorii queer*, [w:] Basiuk, Ferens, Sikora (red.), *Parametry pożądania. Kultura odmieńców wobec homofobii*, Universitas, Kraków 2006, s. 37. Mizielińska zwraca

gdyż jej praca *Gender Trouble* zapoczątkowała tę teorię¹⁰. Teoria ta¹¹, czerpiąc między innymi z pism Butler właśnie, wysuwa na pierwszy plan hasło, że kategoria gender jest niepotrzebna, w takim sensie, iż nie jest ona czymś, co jednostka „posiada”, ale czymś, co „uprawia”. Skąd takie definiowanie? Otóż zdefiniowanie podmiotu¹² prowadzi zawsze do jakichś wykluczeń, a poprzez dekonstrukcję podmiotowości otwiera się drogę dla wykluczonych¹³. W związku z tym „kategoria queer powinna na zawsze pozostać miejscem kolektywnej kontestacji”¹⁴. I choć – jak twierdzi Jacek Kochanowski – wszyscy jesteśmy odmieńcami¹⁵, to zdaniem Tima Edwardsa

w rzeczywistości wielu ludzi postrzega swoją seksualność jako coś stałego, gdy tymczasem teoria queer mówi zupełnie coś innego¹⁶. Edwards zwraca uwagę na jeszcze jedną rzecz: teoria queer jest utopijna, gdyż w rzeczywistości nie ma ona zastosowania w praktyce. I wbrew temu, co pisze Butler, twierdzi on, że w polityce queer nie ma miejsca na kolektywne działanie¹⁷.

Na ten sam problem zwraca uwagę Joanna Mizielińska, odnosząc się do kontekstu polskiego. Otóż według autorki w Polsce istnieje obok siebie wiele dyskursów (np. feminizm i queer) oraz istnieją pewne przeszkody, aby wprowadzić ową teorię w życie. Pierwszy problem stanowi

uwagę na to, że słowo „queer” stało się synonimem różnych mniejszości seksualnych, które były wcześniej wykluczane, jednak pozostaje ono kategorią otwartą, przekraczającą wszelkie granice grupowe, innymi słowy, każdy może włączyć się do owej „grupy”. J. Mizielińska, *Płeć, ciało, seksualność...*, s. 116.

¹⁰ J. Kochanowski, *Fantazmat zróżnicowany...*, s. 129.

¹¹ We wczesnych latach 80. dominowała polityka afirmatywnej tożsamości budowanej w oparciu o pojęcie „prawdziwej lesbijki/kobiety” i „prawdziwego mężczyzny/geja”. Nie zwracano uwagi na różnorodność, a w centrum zainteresowań znajdowało się gender. W związku z tym centrum zainteresowań przesunęło się z płci kulturowej na seksualność. Co za tym idzie, w późnych latach 80. pojawia się teoria i praktyka queer, która była reakcją na etniczno-mniejszościowy model polityki ruchu gejów i lesbijek. Pojawiła się również ze względu na krytykę ze strony marginalizowanych grup, między innymi takich jak kolorowi, biseksualiści, transgenderyści. W centrum zainteresowań teorii queer mieszczą się społeczne czynniki kategoryzujące zachowania jednostek zgodnie z ich seksualnymi preferencjami, analiza dychotomii homo/hetero (komu służy i czy możliwa jest jej destabilizacja), tożsamość jako podstawa opresji – dlatego kluczem do wyzwolenia staje się odrzucenie kategorii tożsamości. J. Mizielińska, *Płeć, ciało, seksualność...*, s. 111–121.

¹² Warto w tym miejscu zaznaczyć, że Butler nie postuluje odrzucenia kategorii podmiotu, ale proponuje zmianę jego

dotychczasowego kształtu. W związku z tym, że charakter podmiotu stanowi wstępny warunek działania – dlatego nie powinien być jeden i niezmienny – należy przekraczać najbardziej niesprawiedliwe normy i tym samym używać kategorii „kobiety” (Butler pisze o lesbijskach, dlatego pojawia się kategoria kobiety) w bardziej świadomy sposób. J. Mizielińska, *(De)Konstrukcje kobiecości...*, s. 242–244.

¹³ J. Mizielińska, *(De)Konstrukcje kobiecości...*, s. 221–222.

¹⁴ *Ibid.*, s. 223.

¹⁵ Kochanowski zwraca uwagę na problemy metodologiczne w socjologii, które polegają między innymi na tym, że socjologia tworzy uproszczenia, poszukuje „typów idealnych”, przez co mocno wkleja się w procesy przemocy kulturowej. W związku z tym proponuje nową perspektywę, która miałaby się charakteryzować ujęciem inności jako alternatywy, sposobu, w jaki się różnimy od siebie, oraz jako procesu (de/re)konstruowania. Zmiana sposobu uprawiania socjologii miałaby między innymi polegać na demaskowaniu wszystkich procesów normalizacji. To interesująca teoria, ale niestety, nie miałaby zastosowania w praktyce, gdyż w odniesieniu do tego, co pisał Edwards, ludzie odczuwają potrzebę stabilizacji. Patrz J. Kochanowski, *Wszyscy jesteśmy odmieńcami...*, s. 37–50.

¹⁶ T. Edwards, *Queer fears. Against the cultural turn. „Sexualities”*, 1, s. 472.

¹⁷ *Ibid.*, s. 478.

brak polskiego odpowiednika na słowo queer, które przeszłoby odpowiednią drogę (od pogardy po afirmację). Drugi polega na słabości polskiego ruchu LGBT, co między innymi związane jest – ponownie – z brakiem przełożenia teorii na praktykę, która w dalszym ciągu odwołuje się wyłącznie do studiów gejowsko-lesbijskich. Z kolei trzecią przeszkodą jest brak zaplecza instytucjonalnego¹⁸. Te przeszkody stanowią istotny problem w przełożeniu owej teorii na praktykę, a sama Mizielińska zwraca uwagę na jeszcze jedną ważną rzecz.

Mianowicie teoria queer nie definiuje, ukazuje jedynie płynność i wieloznaczność takich pojęć, jak seksualność i tożsamość. Henrietta Moore twierdzi, że jeśli kategorie te stają się nieokreślone i niejednoznaczne, wtedy miejsce uprzywilejowane zajmuje ciało¹⁹. Czy w związku z tym można pokusić się o stwierdzenie, że osoby transseksualne – twierdząc, że urodziły się w niewłaściwym ciele – chcą tak naprawdę wyjść poza to ciało, zapanować nad nim, nadając mu formę, którą same zdefiniują, wybiorą? Czy pragną zawieszenia pomiędzy płciami? A może chcą być ponad nimi, albo wręcz odwrotnie – wpasować się w „męskość”/„kobiecość” bezrefleksyjnie? Jeśli tak, to czy można je włączyć w teorię queer, skoro powracają do esencji? Czy też paradoksalnie stają się queerowe z samej racji tego, iż narodziły się w „niewłaściwym” ciele?

(Nie)świadomość ucieleśnienia

Bryan S. Turner wskazuje, że ciało może być rozpatrywane z dwóch perspektyw. Z jednej stro-

ny kulturowe analizy nad ciałem stanowią system znaczeń definiowanych jako pewna struktura odseparowana od świadomości. Z drugiej strony celem fenomenologicznych studiów nad ucieleśnieniem jest zrozumienie ludzkich praktyk i przedstawień ciała. Jednakże nie oznacza to, że obie kategorie są rozłączne i niekompatybilne²⁰. Z kolei dwa stanowiska stojące w opozycji do siebie przedstawia Debra Gimlin. W pewnym sensie łączą się one z teorią Turnera. Otóż po pierwsze, można mówić o „ciele jako projekcie”, czyli o zarządzaniu ciałem, zmienianiem, kontrolowaniem go – można odnieść to stanowisko do drugiej perspektywy przyjętej przez Turnera. Tym samym staje się ono – według Giddensa – głównym przedmiotem tożsamości, a według Shillinga centralną częścią samoświadomości²¹. Jednak w kontekście moich rozważań bardziej istotne będzie drugie podejście, stojące w opozycji do wymienionego powyżej. Leder formułuje kategorię „nieobecności ciała”. Ciało jest nieobecne w świadomości, istnieje jedynie w cielesności. Natomiast pojawia się ono w świadomości w momencie, w którym fizjologiczne lub społeczne doświadczenie czyni je problematycznym²². Na pewno problematyczne staje się dla osób transseksualnych, które potrzebują zmiany płci, gdyż obecne ciało stanowi dla nich „więzienie”. Adam Buczkowski podkreśla, że „ciało jest podstawą odgrywania/przedstawiania płci społeczno-kulturowej, jest warunkiem koniecznym funkcjonowania modelu męskości/kobiecości”²³. Dlatego wydaje się być słusznym twierdzenie, mówiące o ciele jako „więzieniu”. Osoby transseksualne pragną wpisać się w po-

¹⁸ J. Mizielińska, *Płeć, ciało, seksualność...*, s. 126–132.

¹⁹ H. Moore, *op. cit.*, s. 411.

²⁰ B.S. Turner, *Body*, „Theory, Culture, Society”, 23, s. 223.

²¹ D. Gimlin, *The Absent Body Project. Cosmetic Surgery as a Response to Bodily Dys-appearance*, „Sociology”, 2006, 40, s. 700.

²² *Ibid.*, s. 701–702.

²³ A. Buczkowski, *Spoleczne tworzenie ciała. Płeć kulturowa i płeć biologiczna*, Universitas, Kraków 2005, s. 236.

rządek społeczny, a mogą tego dokonać tylko poprzez zmianę płci biologicznej. Odczuwają tę potrzebę bardzo silnie, gdyż dzięki temu ich ciała staną się na powrót „niewidzialne”, bo będą postrzegane jako „normalne”.

Pomimo tego, że w kontekście ponowoczesnym „granice ciał” kobiet i mężczyzn są ciągle przekraczane – nie tak jak w społeczeństwie nowoczesnym, gdzie ciała te stanowiły dwa binarne porządki – to są osoby, które nie chcą przekraczać tych porządków²⁴. Ich pragnieniem jest ponowne włączenie do społeczeństwa. Należałoby nadmienić również, że istnieją jednostki, które – wręcz przeciwnie – „bawi” owa sytuacja. Są to kategorie osób, które przekraczają granice, mają świadomość swojego ciała i „grają” nim.

Stan psychiczny a identyfikacja tożsamości seksualnej

Alicja Kusiak zwraca uwagę na to, że początkowo psychologia i seksuologia umieszczały transwestytyzm w ramach homoseksualizmu, a problemy z uchwyceniem genezy oraz przyczyn tego zjawiska spowodowały, że zdefiniowano je jako „perwersję homoseksualną”²⁵. Dopiero początkiem ubiegłego wieku transwestytyzm, transsek-

sualizm i transgenderyzm²⁶ zaczęły być ujmowane niezależnie od kategorii homoseksualizmu, a to za sprawą Magnusa Hirschfelda oraz Havelocka Ellisa²⁷. Kategorie te są tak różne, choć w pewnym sensie się przenikają. Jeśli analizowane są z punktu widzenia teorii queer, to można pokusić się o stwierdzenie, że nie do końca ma znaczenie to, jakiego typu jest się „trans”. Jednak wydaje mi się, że nie jest ono całkowicie słuszne. Otóż skoro transgenderyzm jest zakwestionowaniem podziału na dychotomie, wychodzeniem poza dystynkcje, poza granice, a transseksualizm wręcz odwrotnie – jest próbą ponownego „wejścia” w binarność, umiejscowienia siebie w granicach, to czy można mówić o braku różnicy? Nie próbuję tworzyć w tym miejscu kolejnych podziałów, ale ukazać, że w polskim kontekście, gdzie obok problemów łączenia teorii queer z praktyką istnieją problemy ludzi, którzy pragną wyjść z limenu. Dlatego też skoncentruję swoje rozważania na pojęciu transseksualizmu.

Jak zdążyłam już zaznaczyć, popularna definicja transseksualizmu odnosi się do pragnienia bycia osobą płci przeciwnej, posiadaniem ciała owej płci. Myra J. Hird wskazuje na dwa stanowiska ujmowania tej kategorii. Z jednej strony przywołuje psychiatryczne argumenty, które

²⁴ D. Dzido, *Kulturowe kody płci*, [w:] J.M. Kurczewski (red.), *Praktyki cielesne*, Trio, Warszawa 2005, s. 220.

²⁵ A. Kusiak, *Pamiętniki Pani de Sancy przebranej za opata. Transgenderyzm na dworze Ludwika XIV*, [w:] T. Basiuk, D. Ferens, T. Sikora (red.), *Odmiany odmienia. Mniejszościowe orientacje seksualne w perspektywie gender*, Śląsk, Katowice 2002, s. 25.

²⁶ Najszerszym pojęciem jest transgenderyzm – termin, który „został rozciągnięty na wszystkie osoby, które przekraczają granice płci, w jakiej się urodziły, dlatego też w szerszym ujęciu transgenderyzm można rozumieć jako praktykę przekraczania norm związanych z płcią. W takim ujęciu transgenderysta to osoba, której prezentacja płciowości przynajmniej czasami jest odmienna od oczekiwań kultury, w jakiej ta osoba żyje”.

A. Strzelecka, *Trudne słowa, czyli kilka definicji*, http://transfuzja.org/pl/artykuly/trudne_slowa_czyli_kilka_definicji.htm, 30.05.2008. Natomiast transseksualizm oznacza sprzeczność między płcią biologiczną a stanem psychicznym jednostki, która identyfikuje się z płcią przeciwną. Dopełnieniem ma być operacyjna zmiana płci biologicznej, czyli „uzyskanie” ciała płci przeciwnej. Najwęższą kategorię stanowią transwestyci, którzy tylko czasowo identyfikują się z płcią przeciwną, „przebiegając się” i zachowując się w określony sposób. A. Strzelecka, *ibid.*, A. Weseli, *Wszyscy wokół chcą się po prostu wysikać. O transeksualistach i toaletach publicznych w Polsce*, [w:] A. Zakrzewska (red.), *Queerowanie feminizmu. Estetyka, polityka czy coś więcej?*, Konsola, Poznań 2006, s. 79.

²⁷ A. Kusiak, *op. cit.*, s. 25–26.

sięgają XIX wieku i odnoszą się między innymi do tego, że transseksualizm w sytuacji „zmiany” męczyzny w kobietę miałby wynikać z upadku męczyzny, a „przeobrażenie” kobiety w męczyznę byłoby efektem inteligencji i niezależności kobiet. Kilkadziesiąt lat później zaczęto szukać przyczyn transseksualizmu w dysfunkcjonalnej rodzinie, rozwodzie rodziców, zbyt późnym rodzicielstwie, a w latach 80. uznano go za psychologiczne zaburzenie i chorobę, wpisując do *American Psychiatric Association's Diagnostic and Statistical Manual*. Z drugiej strony wskazuje się na somatyczne argumenty, które miałyby sprowadzić się do twierdzenia, że transseksualizm nie jest chorobą psychiczną, a wynika raczej z bólu, gniewu i depresji, jaką odczuwają osoby transseksualne

w związku ze społeczną dyskryminacją²⁸. Dlatego moje pytanie w tym miejscu brzmi następująco: Czy samo społeczeństwo nie umieszcza osób transseksualnych pomiędzy kategoriami? Wykraczają oni/one poza normy, przez co odczuwają dyskomfort i pragną stać się nim albo

nią, a nie nią/nim czy też nim/nią. Otóż przed operacją zmiany płci osoby transseksualne postępują według wzorów przypisanych do płci, którą odrzucają, ale również do płci, z którą się identyfikują. W związku z tym – jak pisze Małgorzata Bieńkowska-Ptasznik:

„dokonują więc na własny użytek pewnego połączenia tego, co w kulturze jest na ogół sobie przeciwstawiane. To połączenie cech męskich i żeńskich pozwala im funkcjonować w społeczeństwie do momentu podjęcia decyzji o operacyjnej zmianie płci, tak by ciało odpowiadało tożsamości danej osoby”²⁹.

To zdanie niech posłuży za argument za tym, iż osoby transseksualne znajdują się w fazie liminalnej, w procesie rytuałów przejścia, tak jak są one rozumiane na gruncie antropologii kulturowej.



FOT. KRZYSZTOF PEKOWSKI

Między opozycją wobec dominującego porządku a podporządkowaniem się normom

Teorią, która ma konstruować ramy dla niniejszego artykułu, jest trójfazowa koncepcja

²⁸ M.J. Hird, *For a Sociology of Transsexualism*, „Sociology”, 36, s. 579–581.

²⁹ M. Bieńkowska-Ptasznik, *Transseksualizm – wyjście poza normę*, <http://www.unigender.org/?page=biezacy&issue=02&article=03>, 30.05.2008.

rytuałów przejścia wypracowana przez Arnolda van Gennepa. Według niego obrzędy przejścia dotyczą wszelkich sfer życia, w których występuje zmiana,

„poczynając od różnych faz biograficznych (narodziny, dojrzewanie, małżeństwo, macierzyństwo i ojcostwo, śmierć) i zmieniającego się w związku z nimi statusu społecznego, przez awansowanie w hierarchii grupowej, przystępowanie do właściwych grup wieku, płciowych czy zawodowych, aż po zmiany w otaczającej przestrzeni wiążące się z przekraczaniem granic terytorialnych i wszelkich innych [...]. Zdaniem van Gennepa cykl ten składa się z trzech następujących po sobie sekwencji, rozpoczynając się od rytuałów wyłączenia jednostki z jej dotychczasowego stanu, jej separacji (*rites de separation*), okresu przejściowego, marginalnego (*rites de marge*), gdy jednostka czasowo jest pozbawiona statusu, kończy zaś rytuałami włączenia, integracji (*rites agregation*), polegającymi na przysposobieniu sobie nowego statusu”³⁰,

i nowej tożsamości. By jeszcze bardziej przybliżyć ów proces, odwołam się do tego, co w tej kwestii pisał Victor Turner. Zaznacza on, że osobę znajdującą się w fazie liminalnej

„charakteryzuje dwuznaczność: przemierza kulturową rzeczywistość, mającą jedynie nie-liczne, albo i żadne, atrybuty przeszłego lub nadchodzącego stanu”³¹. W momencie, w któ-

rym osoba znajduje się w kolejnym stanie, oczekuje się od niej, że będzie się teraz zachowywała zgodnie z obowiązującymi normami i standardami etycznymi”³².

Według Turnera w społeczeństwie istnieją jakby dwa modele związków międzyludzkich, które występują obok siebie. Pierwszy jest strukturalizowany – można powiedzieć, że reprezentuje hierarchię i strukturę władzy, z kolei drugiemu brak formalizacji, a charakteryzuje się on bliskością współtowarzyszy. Ten drugi³³ model pojawia się w obrębie fazy liminalnej, podczas której jednostki marginalizowane odczuwają podobnie i „jednoczą się w bólu”. Faza liminalna (w opozycji do stanu statusowego) charakteryzuje się między innymi takimi cechami jak: przemiana (stan stały), homogeniczność (heterogeniczność), *communitas* – wspólność (struktura), równość (nierówność), minimalizacja różnic płciowych (maksymalizacja różnic płciowych), milczenie (mowa), akceptacja bólu i cierpienia (unikanie bólu i cierpienia)³⁴. Powyższe dystynkcje zwracają uwagę na jedną zasadniczą kwestię: te z nich, które związane są z limenem, jednocześnie stoją w opozycji do porządku społecznego – określonego choćby przez jakieś normy, którym muszą podporządkowywać się wszyscy. Tym samym można za ryzykować stwierdzenie, że w fazie liminalnej jednostki stoją poza prawem, poza władzą, poza kryteriami prostych i tradycyjnych klasyfikacji. Mary Douglas dowodzi, że „wszystko, co nie

³⁰ J. Tokarska-Bakir, wstęp do: A. van Gennep, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, tłum. B. Biały, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2006, s. 7–8.

³¹ Victor Turner używa pojęcia „stan”, aby zwiększyć dystans między kategoriami zarówno owego „stanu”, jak i „przejścia”. „Stan” w tym ujęciu będzie szerszą kategorią niż „pozycja” czy „status”. V. Turner, *Od rytuału do teatru*, tłum. M. Dziekan, J. Dziekan, Volumen, Warszawa 2005, s. 121.

³² V. Turner, *Od rytuału do teatru...*, s. 121–122.

³³ Warto zaznaczyć w tym miejscu, że w fazie liminalnej jednostki zostają w *communitas* „wyzwoleni od struktury tylko po to, by potem do niej wrócić, odnowieni dzięki doświadczeniu *communitas*. Pewne jest, że bez tej dialektyki żadne społeczeństwo nie może funkcjonować we właściwy sposób”. V. Turner, *Proces rytualny*, tłum. I. Kurz, [w:] L. Kolankiewicz (red.), *Antropologia widowisk. Zagadnienia i wybór tekstów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2005, s. 131.

³⁴ V. Turner, *Od rytuału do teatru...*, s. 122–125.

może zostać wyraźnie zdefiniowane w kategoriach tradycyjnych kryteriów klasyfikacji albo co mieści się pomiędzy granicami klasyfikacji, jest niemal wszędzie uznawane za «nieczyste» i «niebezpieczne»³⁵. Marginalizowane grupy domagają się swoich praw, chcą osiągnąć wyższą pozycję, akceptację, co w istocie przeczy ich walce o własne prawa. Pragnienie zaistnienia w społeczeństwie jest jednoznaczne z podporządkowaniem się mu (nie można funkcjonować w świecie bez ważnego dokumentu tożsamości). Henri Bergson zwraca przy tym uwagę, że grupa marginalizowana „zachowuje swoją tożsamość w opozycji do członków innych grup, chroni się przed zagrożeniami swojego sposobu życia i bezustannie odnawia wolę utrzymywania norm, na których

opiera się rutynowe zachowanie niezbędne w jej życiu społecznym»³⁶. Z jednej zatem strony osoby transseksualne stoją w opozycji do dominującej części społeczeństwa. Stanowią – jakkolwiek by było – grupę marginalizowaną. Jednakże z drugiej strony, pragną zostać w nią włączeni i dlatego poddają się zabiegom zmiany płci.

Niepewność bodźcem do dopasowania

W niniejszej części artykułu opiszę badania, które prowadziła Alicja Strzelecka, Małgorzata Bieńkowska-Ptasznik oraz Agnieszka Wese-

li. Trudno orzec, czy badania były reprezentatywne, ale zakładam, że nie. W związku z tym nie jest moim zamiarem tworzenie jakichkolwiek nieuprawnionych generalizacji, lecz ukazanie kilku głównych wątków jednych i drugich badań, których wyniki identyfikują istotne kwestie, jakie towarzyszą osobom transseksualnym, w tym przede wszystkim problemy związane z niepewnością i chęcią dopasowania.

Jak pisałam wcześniej, transseksualizm jest przekraczaniem płci, ale nie wiąże się to z oczekiwaniem stanem.

Alicja Strzelecka pisze, że „w wewnętrznym doświadczeniu osób transseksualnych nieokreśloność, bycie poza tą dychotomią nie jest czymś pożądanym czy intencjonalnym, ale chorobą, cierpieniem, «złym losem»»³⁷. Dlatego też nie dziwi w tym kontekście podkreślanie swojej „nowej” płciowości



FOT. KRZYSZTOF PĘKOWSKI

³⁵ *Ibid.*, s. 127.

³⁶ *Ibid.*, s. 127.

³⁷ A. Strzelecka, *Rola zjawiska transseksualizmu w procesie przekraczania barier płci*, <http://transfuzja>.

kontrastowaniem i uwydatnianiem atrybutów przypisanych danej płci. Oznacza to również odrzucenie wzorów uniseksualnych, jako że już w swej definicji nie mają one zaostzonych granic płciowych, a właściwie „postulują” coś, co wykracza poza granice³⁸. Osoby transseksualne potrzebują pewności określenia siebie w jakichś kategoriach, dlatego nie dziwi fakt, że „dopiero operacja zmiany płci, odpowiadający identyfikacji płciowej wygląd czy dokumenty nadają pewność i spokój w codziennym obcowaniu z ludźmi”³⁹. Jednak nim dokonana zostanie operacja zmiany płci, owa niepewność staje się bardzo bolesna. Wydawałoby się, że jedynym sposobem, w jaki można od niej uciec, jest ciągle manifestowanie swojego poczucia płci kulturowej, a tym samym uleganie stereotypom dotyczącym płci⁴⁰. Otóż jak pisze Strzelecka,

„z jednej strony można więc mówić o transseksualizmie jako o kulturowym zjawisku burzenia czy zamazywania stereotypów, z drugiej – w pewien sposób je umacniającym. Transseksualizm pojawia się jako możliwość przekroczenia barier płci, jako podważenie oczywistości dychotomicznego podziału męskość – kobiecość, ale jednocześnie stwarza tę opozycję”⁴¹.

Wbrew pozorom ta opozycja pozwala się „odnaleźć”. Przed operacją osoby odczuwają niepewność tego, kim są, inni ludzie wokół nich również odczuwają lęk przed niemożliwością zaklasyfikowania osób transseksualnych. W związku z tym dychotomiczne, normatywne kategorie niejako wymuszają na osobach transseksualnych podporządkowanie się im. Wynika

to między innymi z odczuć, jakie towarzyszą osobom transseksualnym w publicznym, intymnym miejscu, jakim jest toaleta, o czym pisała Agnieszka Weseli⁴². Aby uniknąć problemów, osoby te często dopasowują się i korzystają z toalet, do których „prowadzą” je/ich inni⁴³. Osoby uczestniczące w badaniach negatywne reakcje współużytkowników na osoby nieodpowiadające stereotypowym wyobrażeniom kobiety bądź mężczyzny argumentują tym, że Polacy posługują się stereotypami – charakteryzuje ich brak zrozumienia, wścibstwo, ignorancja i lęk przed odmiennością, a w związku z tym żyją we względnie heteronomicznej polskiej kulturze, większej otwartości doświadczają w innych krajach. Uprzedzenia wiążą się również z niską świadomością zjawiska transseksualizmu oraz są wynikiem istniejącego tabu wokół seksu. Weseli jedyne rozwiązanie tej sytuacji widzi w rzetelnej edukacji, poszerzaniu świadomości i zapoznawaniu społeczeństwa z problemami osób transseksualnych⁴⁴.

Wbrew ponowoczesnym teoriom mieszania się kodów płci

Osoby transgenderowe (w tym transwestyci) pragną zacierać granice, wychodzić poza nie, wychodzić ponad kulturowe kody płci i ciała. Dlatego nie dziwi teza postawiona przez Moore, że osoby mieszczące się w tej kategorii chcą zawładnąć ciałem, przekształcać je. „Granice” ciałem pozwala im być poza kategoriami, poza granicami. Tym samym oznacza to, że nie pragną oni/one „włączenia”. Są zawieszono-

org/pl/artykuly/artykuly_i_opracowania/rola_zjawiska_transseksualizmu_w_procesie_przekraczania_barier_plci.htm, 30.05.2008.

³⁸ M. Bieńkowska-Ptasznik, *op. cit.*

³⁹ A. Strzelecka, *op. cit.*

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*

⁴² A. Weseli, *Wszyscy wokół chcą się po prostu wysikać...*, s. 90.

⁴³ *Ibid.*, s. 90.

⁴⁴ *Ibid.*, s. 90–95.

ne w stanie „wyłączenia”, gdyż wychodzą poza schematy. Dlatego też śmiem postawić tezę, iż osoby transseksualne znajdują się w fazie liminalnej, w której oczekują na przyjęcie do społeczeństwa, do którego chcą należeć, a z którego są w ich uciążliwej „antystrukturalnej” sytuacji wykluczone⁴⁵. Osoby transseksualne chcą przyjąć ciało drugiej płci, dlatego są „ludźmi progowymi”. Pragną „włączenia”, akceptacji, chcą, by ich ciało stało się niewidzialne. Bo gdyby

nie dystynkcie „rządzące” naszym porządkiem społecznym, czy potrzebowaliby zmiany płci biologicznej? Czy nie pozostałoby właśnie tacy niedookreśleni, płynni? Dlatego też debata dotycząca konstruowania porządku społecznego nie dotyczy jego zmiany, ale możliwości wpisania się w niego. Ten brak struktury może oznaczać cierpienie, które znieść można jedynie dzięki wpisaniu się w strukturę, od której nie ma ucieczki.



Social reality sets up norms and rules while at the same time forms barriers and borders. Members of the society continually negotiate norms, especially ones concerning sexuality, identity and gender. To show the process of transformation of the above mentioned concepts the article begins with a short history of their evolution, mainly in the anthropological context. It shows the attitude of cultural relativism, psychological essentialism, gender anthropology and queer theory towards the problem. The queer theory is essential here, as it shows fluctuation, ambiguity, or even indefiniteness of the sexual identities. It seems that body, being visible, became a “prison”. The only way to escape it, and at the same time to incorporate transsexual people to the society, is to change sex. That is why transsexuals can be compared to the people being at the liminal phase. They live on the margin, longing for sex change in order to be incorporated into the society, because being between or outside categories is difficult in everyday life. As it is not clear to which category transsexuals belong, an impulse arises to “adjust”, or incorporate them to the society, so they could leave the liminal phase. Postmodern theories of gender codes interference cannot be used to explain the phenomenon of transsexuals, as they want to adopt other sex. That is why they can be called threshold people.

⁴⁵ V. Turner, *Proces rytualny*.